# BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

fondato da Pietro Piovani
diretto da
Enrico Nuzzo, Manuela Sanna e Fulvio Tessitore

Anno LIV
2024

Quarta serie

NAPOLI MMXXIV

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno LIV - 2024 - Quarta serie

Registrazione presso il tribunale di Salerno al n. 361 del 10/11/1971




Il «Bollettino del Centro di studi vichiani» è parte integrante delle ricerche dell'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* del Consiglio Nazionale delle Ricerche

# BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

Periodico annuale della sezione napoletana
dell'Istituto per la Storia
del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR
Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli

*diretto da*
Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Fulvio Tessitore

*Consiglio scientifico*
Romana Bassi, Pierre Girard, Fabrizio Lomonaco,
Maurizio Martirano, Leon Pompa, José M. Sevilla Fernandez,
Raffaele Ruggiero, Jürgen Trabant

*Segreteria di redazione*
Alessandro Stile, Roberto Evangelista

*Redazione*
David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Alessia Scognamiglio

I manoscritti inviati in visione saranno esaminati da un Comitato di lettura, che comunicherà agli autori l'esito della valutazione. In ogni caso non verranno restituiti i contributi pervenuti. Non verranno pubblicati Saggi e Schede già comparsi su riviste italiane e straniere. Le opinioni espresse nei lavori pubblicati, ovviamente, risalgono alla responsabilità degli autori. Gli autori di testi di argomento vichiano che volessero segnalare le loro ricerche, sono invitati a comunicare alla Segreteria di Redazione gli estremi dei loro lavori, al fine di una puntuale indicazione su questo Bollettino. Per l'invio dei manoscritti e per le segnalazioni alla Redazione, scrivere a: roberto.evangelista@ispf.cnr.it.

Questo numero del “Bollettino del Centro di studi vichiani” è stato impaginato e pubblicato con i fondi del progetto PRIN PNRR “SoPHiA - Space of Philosophical Heritage in Archive” Missione 4 C2, Investimento 1.1 “Progetti di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN)”

SOMMARIO

RICORDO DI GIUSEPPE CACCIATORE

José M. Sevilla Fernandez, Manuela Sanna, Enrico Nuzzo, Armando Mascolo, Maurizio Martirano, Fabrizio Lomonaco p. 7

A PROPOSITO DI VICO: IN RICORDO DI ALAIN PONS

Baldine Saint Girons, Note sur le pouvoir des oxymores. 'Poésie muette' et 'peinture parlante' » 95
Raffaele Ruggiero, 'Les directions où s'engage la culture européenne'. Alain Pons interprete del *De ratione* vichiano » 109
Manuela Sanna, Società che nascono da emozioni: barbarie del senso e storia » 123
Pierre Girard, 'Un philosophe qu'écrite en poète'. Alain Pons e la sfida della traduzione filosofica » 137
Andrea Bocchetti, Il muto e il barbarico. Poetica e mitologia in Vico secondo Alain Pons » 149
Fabrizio Lomonaco, Dal *Diritto universale* alla *natura delle nazioni* nel Vico di Alain Pons » 165
Sertório de Amorim e Silva Neto, 'La guisa vera di ciascheduna cosa è da rivocarsi a Dio'. Il problema della causalità efficiente nella prima gnoseologia di Vico » 183

L'ANTICO E VICO

Manuela Sanna, L'antico e Vico » 203
Priscila Aragão Zaninetti, Origine e perpetuità delle storie nella *Scienza nuova* » 207
Geri Cerchiai, Vico e l'antichissima sapienza degli italiani » 219

Roberto Evangelista, Dare forma all'antico: dal metodo alla storia p. 233
Manuela Sanna, Vico e l'antichità nella costruzione di una nuova scienza » 245
Alessia Scognamiglio, Indagine sull'antico in Vico: legge e consuetudine nel *De uno* » 257

## SCHEDE E SPUNTI

Francesco Campagnola, Vico e la nozione di 'senso comune' in due suoi interpreti giapponesi » 267
Giuseppe Patella, Vico, Aristotele e l''impossibile credibile' della poesia » 287
Tommaso Parducci, Ancora su Vico e Bacon: la ripresa dell'induzione e il ruolo della memoria nella *Scienza nuova* » 301
Francesco Valagussa, La *Scienza nuova* e il compito del traduttore. Vico e Benjamin » 331
Andrea Sola, Benedetto Varchi lettore di Diacceto. La filosofia dell'amore di Francesco Cattani e il filone letterario del platonismo rinascimentale » 347

## NOTE CRITICHE

Manuela Sanna, Le passioni dell'alba » 367
Gennaro Maria Barbuto, Il Vico di Caporali » 372
Maria Lida Mollo, Monográfico de estudios clásicos » 380
Francesco Valagussa, Leo Strauss, una lettura appassionata di Vico » 382
Manuela Sanna, Tradizioni libertine in Italia » 387
Alessia Scognamiglio, Nota su un confronto tra Leopardi, Vico, Spinoza, Kant e Nietzsche » 390
Andrea Bocchetti, La *posizione* e il *comune*. Due studi sulla modernità » 396
Gianluca Falcucci, L'enigma della donna dalle tempie alate » 417
Gianluca Falcucci, Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone » 422

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO » 429

# RICORDO DI GIUSEPPE CACCIATORE

# PER GIUSEPPE CACCIATORE

Giuseppe Cacciatore (Salerno 2/12/1945-2/03/2023) era dal 2017 Professore Emerito presso l'Università degli Studi di Napoli 'Federico II', laddove è stato titolare della cattedra di Storia della Filosofia fino alla quiescenza. Socio nazionale della illustre Accademia dei Lincei e di altre prestigiose istituzioni accademiche, tra le quali la Accademia Pontaniana e la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli; era, inoltre, socio corrispondente della *Real Academia Sevillana de Buenas Letras*. Nell'ultimo decennio della sua vita, sempre più interessato ai problemi etico-politici della contemporaneità, si è concentrato, nei suoi saggi così come nei suoi periodici contributi a quotidiani e riviste, sui problemi relativi al pluralismo delle idee e dei valori, in stretto rapporto con la sua originale declinazione della *filosofia dell'interculturalità*. Senza, pertanto, abbandonare i suoi studi elaborati in linea con la Scuola napoletana dello *storicismo critico-problematico*, scuola della quale è stato uno degli esponenti più rilevanti. A Cacciatore si devono numerosi saggi e volumi intorno alla filosofia italiana, a partire dalla tradizione marxista italiana di Labriola e di Gramsci, senza mai trascurare Croce, Capograssi, Piovani e, soprattutto, Vico. Gli scritti di Cacciatore su quest'ultimo hanno contribuito alla diffusione e alla conoscenza del filosofo napoletano anche tra gli studiosi e i lettori ispanofoni, ricondotti all'autore della *Scienza nuova* pure attraverso la scoperta delle sue tracce in pensatori e pensatrici come Ortega y Gasset e Maria Zambrano. L'attenzione costante, mai semplicemente estemporanea, per questi ultimi si radica nelle ricerche e nelle interpretazioni dedicate da Cacciatore all'altro suo fondamentale riferimento teorico: Wilhelm Dilthey. Non a caso, dunque, Cacciatore si è soffermato sulla *Historia como sistema* di Ortega, o su un testo come *Filosofía y Poesía* di Zambrano estendendo poi la sua ricerca a pensatori come Gaos, Nicol, Zubiri, Zea… Questa originale linea di ricerca si è intrecciata con i suoi lavori, già pubblicati o in corso d'opera, su Kant, Droysen (altra fonte importante dello sto-

ricismo critico-problematico), Croce, Ernst Bloch, Cassirer: tutti autori sui quali Cacciatore ci ha lasciato in eredità numerose indagini e più di uno studio.

Mente aperta e lucida, Cacciatore apriva, quindi, il suo bagaglio storico-filosofico italiano, con una mano, al pensiero tedesco e, con l'altra mano, al saggismo filosofico ispano-americano. Tutto ciò sempre in parallelo con il costante studio dei testi di Vico, che avranno sempre in Cacciatore un interprete suggestivo e intelligente. A testimonianza di questa eredità resta la riflessione bio-bibliografica pubblicata nel volume monografico dei *Cuadernos sobre Vico*, intitolato *Perspectivas viquiana*, il quale raccoglie numerosi interventi dei più importanti studiosi contemporanei di Vico. Il titolo del saggio di Cacciatore — *'Mis' Vico*[1] — è una epitome esemplare del suo ampio pluralismo così come della sua ricca evoluzione storicista. Legato, come si è detto, alla cultura ispanoamericana, Cacciatore è stato spesso ospite di Università e Centri-studio in Spagna (Siviglia, Valencia, Madrid…), dove ha tenuto conferenze e lezioni seminariali, così com'è stato ospite di istituzioni universitarie e accademiche latinoamericane (in Venezuela, Colombia, Messico a Cuba)[2].

[1] G. Cacciatore, *'Mis' Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 53-59.

[2] Ecco di seguito alcuni studi di Cacciatore sul pensiero ispano-americano: *Una filosofía para América Latina*, in *Visiones sobre un transterrado. Áfánde saber acerca de José Gaos*, a cura di S. Sevilla, Madrid-Frankfurt a. M., 2008, pp. 181-201; *Presentación*, in J. M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Napoli, 2007, pp. 13-26; *Filosofia e crisi in Ortega e Nicol*, in *Krise als Chance aus histotiecher und aktueller Perspektive*, a cura di E. Schafroth, C. Schwarzer, D. Conte, Oberhausen, 2020, pp. 349-363; *Europa y el Mediterráneo entre la identitad e inteculturalidad*, in *La filosofía y la identitad europea,* a cura di E. Najera Perez, F. M. Perez Herranz, Valencia, 2010, pp. 23-36; *Eduardo Nicol. Una filosofia dell'uomo tra metafisica dell'espressione e storicità critica*, in F*ilosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, a cura di G. Limone, Napoli, 2020, pp. 27-39; *Formas y figuras del ingenio en Cervantes y Vico* in *Barroco y Cultura*, a cura di M. M. Arce Sainz, J. Velasquez Delgad, G. De La Fuente Lora, Madrid, 2010, pp. 207-211; *Formas e figura do engenho em Cervantes e Vico*, in *Embates sa razáo, mit e filosofia na obra de G. Vico*, a cura di H. Guido, J. M. Sevilla, S. De Amorim e Silva Neto, Uberlandia, 2022, pp. 297-321; *Fonti della indipendenza latinoamericaana e dell'ideologia amenricanista: La Filosofía del Entendimiento di Andrés Bello* in «Rivista italiana di Studi Napoleonici» XLI (2008), *1810-1910-2010*; *L'America Latina tra indipendenza ed emancipazione*, numero monografico a cura di V. Giannattasio, R. Nocera, ivi, pp. 61-77.

Nel corso degli ultimi decenni della sua vita accademica, Cacciatore ha sempre sostenuto il Centro di studi vichiani, istituito a Siviglia nel 1991, mentre iniziava, contemporaneamente, la pubblicazione dei *Cuadernos sobre Vico*, rivista nella quale sono stati editi, in lingua spagnola, i notevoli contributi vichiani del maestro salernitano[3]. Fin da quel momento si è instaurato un fruttuoso rapporto accademico tra Cacciatore e l'autore di questa memoria, che, da allora, gli ha sempre tributato gratitudine per il suo magistero e, soprattutto, per la sua amicizia. Sentimento di gratitudine manifestato pubblicamente in occasione della presentazione dei saggi dedicati da Cacciatore alla filosofia spagnola, nell'ambito delle *Jornadas de estudios orteguianos* organizzate da Clementina Cantillo presso l'Università di Salerno.

Lo 'storicismo critico-problematico' — raccolto in una 'scuola' da Fulvio Tessitore e rielaborato dal suo discepolo, Cacciatore — ha reso per me possibile la convergenza tra Vico e Ortega, nella mia attuale insistenza su una filosofia *sureña*, o, più precisamente, su un filosofare *a Sud* del pensiero (*al sur del pensamiento*). Influenze, in entrambi i casi, libere e autonome, nella maniera proclamata da Vico: seguendo il proprio cammino senza l'obbligo di giurare sulle parole di un maestro.

Proprio in tale rapporto con un maestro del quale ci si sente discepolo eterodosso e libero da ogni dogma, vale a dire: 'né sottomesso, né vincolato da giuramento (*juramentado*), ma dilemmatico e critico', consisteva l'esperienza vissuta del magistero di Cacciatore, nella consapevolezza che, come dichiara Nietzsche nel suo *Zarathustra* — si ripaga male un maestro, se si rimane sempre e solo un discepolo. Cacciatore, a sua volta fedele al magistero e agli insegnamenti di Tessitore, e senza venire meno alla lealtà, si apriva la strada attraverso lo *storicismo critico-problematico,* verso la filosofia *sureña*, inoltrandosi così in altri mondi rispetto a quelli abituali, seguendo il Seneca delle *Lettere a Lucilio* (I, 2): *non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*. È stato proprio questo storicismo plurale e interculturale, problematico e per nulla dogmati-

[3] *Observaciones al margen a la investigación viquiana en la España contemporánea*, in «Cuadernos sobre Vico» IV (1994), pp. 75-81; *La* ingeniosa ratio *de Vico entre sabiduría y prudencia*, in «Cuadernos sobre Vico» XVII-XVIII (2004-2005), pp. 37-45; *Individualidad y Ética: Vico y Dilthey*, ivi, XI-XII (1999), pp. 81-96; *Presentación de las Actas de Sevilla (a propósito del volúmen Pensar para el nuevo siglo. Vico y la culturar europea*), ivi, XXIII-XXIV (2001-2002) pp, 283-286; *Leer a Vico hoy*, ivi, XVII-XVIII (2004-2005), pp. 21-36.

co, ma, al contrario, sempre critico, a orientare nella giusta direzione la mia scoperta della *filosofia problematica* di Cacciatore, così come il fecondo collegamento che, dal canto mio, ho provato a stabilire tra Vico e Ortega mediante l'ermeneutica filosofico-storica (storico-filosofica). E, come il sottoscritto, altri giovani studiose e studiosi sono stati orientati da Cacciatore alla ricerca di possibili convergenze tra la filosofia ispanica e quella europea (ad esempio: Clementina Cantillo, Maria Lida Mollo, Armando Mascolo, Stefano Santasilia), o all'indagine approfondita sulla storiografia meridionale napoletana (ad esempio: Maurizio Martirano) e, come sempre, agli studi su Vico, in rapporto con altri pensatori e altre correnti filosofiche e culturali (Manuela Sanna, Rosario Diana, Alessandro Stile, Alessia Scognamiglio, Silvia Caianiello: tutti ricercatori e ricercatrici del Centro di studi vichiani, oggi parte integrante dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno).

Posto che ogni uomo sia biografia oltre che biologia, allora, in un pensatore e scrittore, la biografia si sposa con la bibliografia; e posto che la biologia dia e sottragga la vita all'essere umano, è la biografia a costituirne la vera natura al di là dei limiti della temporalità e della finitudine. Se c'è un *permanere* che trascende la mera conservazione è, precisamente, quello della biografia: la memoria in cui si *continua a essere* ciò che si è stati; vivi nell'amore e nell'amicizia degli altri, nell'esempio etico e nella virtù umana; vivi nelle idee disseminatesi nei campi del pensiero; vivi nelle pagine stampate in lotta contro il tempo; vivi nel ricordo a venire di chi, pur dovendo a sua volta perire, sarà ugualmente tenuto a trasmettere l'eredità della memoria), perché come nel mondo scompaiono i corpi, così nel tempo sparisce la memoria, se non la si perpetua. Tal è il senso della sopravvivenza, quando *in un istante scompare tutto*. La gloria postuma si guadagna vivendo, lavorando con virtù a favore della vita, senza timore e senza badare a una effimera gloria postuma. 'L'uomo che ambisce alla gloria postuma non immagina che ciascuno di coloro che si sono ricordati di lui (se ne sono ricordati) morirà a sua volta molto presto; poi morirà colui che gli è succeduto, finché non si estinguerà ogni suo ricordo', diceva l'imperatore filosofo. Il vero elogio della vita ha luogo nella biografia. Ora una rappresentazione di tale lavoro di ricerca degno di encomio, lasciatoci in eredità da Cacciatore ci è stata offerta da Armando Mascolo, circa tre anni fa in un elenco bibliografico quasi completo di ben 1898 titoli Rimandiamo a questo prezioso

documento[4], che comprende anche un 'Profilo Accademico' del professore emerito, nel quale si riassumono gli aspetti principali della sua vita accademica e intellettuale.

Cacciatore è un autore sincretico, se mi si permette l'espressione, ed è anche un pensatore pluralista ed eterodosso, se è consentita anche quest'altra definizione. Tutti conosciamo i suoi importanti studi, saggi e libri dedicati alla filosofia italiana (Bruno, Vico, Labriola, Croce…) a quella tedesca (Kant, Dilthey Ernst Bloch, Cassirer ecc.) e, naturalmente, alla filosofia e alla cultura ispano-americane, sulle quali ha lavorato, soprattutto nel corso degli ultimi tempi.

Nella ricerca di Cacciatore, dunque, il costante riferimento alla tradizione italiana (anzitutto al *vichismo* e *alla filosofia civile* del XIX secolo, poi, allo storicismo filosofico crociano e al marxismo critico italiano — labrioliano e gramsciano — e, ovviamente, alla scuola storicista napoletana di Piovani e Tessitore), si è sempre confrontato con altre tradizioni di pensiero. Un confronto che, ampliandosi, ha trovato, appunto un nuovo banco di prova negli importanti saggi dedicati da Cacciatore al pensiero ispano-americano Tale legame fra tradizioni filosofiche e culturali differenti, ma, per molti versi, affini, potrebbe trovare il filo intorno al quale stringersi in una frase presente in un manifesto operaio di Valencia, che il giornalista e politico Antonio Royo Villanova assunse come argomento di una dissertazione pronunciata all'Ateneo di Madrid nel 1922: 'Esigere la libertà come un imperativo della cultura'. Una tale dichiarazione potrebbe rintracciarsi in Goethe, tra gli scrittori più presenti *alle origini dello storicismo* (Meinecke), o potrebbe provenire dal genio di Ortega, ovvero dalla perspicacia di Croce. E, invece, emerge dalla realtà storica e circostante spagnola, dalla realtà in agitazione, del primo quarto del XX secolo. Cultura, vita civile, realtà socio-politica, sono gli ambiti nei quali circola un pensiero che, come quello di Cacciatore, risulta mosso dall'inquietudine che sorge dalla esigenza di rendere conto della tensione ontologica tra il particolare e l'universale: tra l'inaggirabile valore storicistico dell'individuale e l'altrettanto irrinunciabile senso di ciò che è reso comune dall'originario rapporto intersoggettivo che non si limita a rapportare individualità preesistenti e irrelate, ma

[4] G. Cacciatore. *Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cura di A. Mascolo, Salerno, 2020. Contiene: A. Mascolo, *Prefazione*, pp. 7-12; *Profilo accademico*, pp. 13-18; *Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, pp. 19-180. https://www.apef.unina.it/docu/Cacciatore, Bibliografia.2020.pdf

le costituisce in quanto tali nella loro concretezza. Tale imperativo della cultura nella libertà conduce Cacciatore, coerentemente, verso una teoria dell'interculturalità che, nell'ottica del nostro autore vuole essere non soltanto il riconoscimento della pluralità delle culture, e più in generale del *fatto ontologico della pluralità* degli esseri umani (Arendt): questo fatto, innegabile nella sua evidenza, deve essere, ogni volta, studiato e compreso nelle sue determinazioni storico-politiche.

Ecco la base della interculturalità, intesa, appunto, come spazio-tempo di una sempre rinnovata interpretazione delle possibili forme di integrazione (dialettica, ma non conclusiva) tra identità e differenza; tra l'io e le *sue* circostanze (che sono sempre anche quelle di altri). Questo aspetto della ricerca di Cacciatore è presente come un filo rosso in ogni suo saggio indipendentemente dalla specificità del tema — vale a dire: «la centralità dell'idea di individualità come fondamento della comprensione dell'esperienza dell'altro e delle comunità»[5].

Come si è detto e com'è noto a tutti i presenti, queste aperture della prospettiva filosofica di Cacciatore oltre i rassicuranti confini eurooccidentali non sarebbero state possibili se esse non si fossero saldamente radicate nella scuola storicista napoletana. Tale scuola, nel caso particolare di Cacciatore, si sviluppa, appunto, a partire dallo storicismo inteso come ermeneutica dell'individualità — senza nessuna concessione, quindi, a storicismi assoluti: si tratta, anzi, di uno storicismo capace di ospitare criticamente tra le sue ispirazioni una ontologia poetica della ragione narrativa — anche in questo caso, senza concessioni 'essenzialistiche' a nessuna forma di 'ontologismo' — per approdare così a una filosofia storica funzionale alla promozione di situazioni ideali di dialogo e di punti di incontro tra le culture — senza confondersi con forme di 'multiculturalismo dottrinario', che è ben diverso tanto dalla 'multiculturalità' quanto dalla interculturalità[6].

[5] Antonio Royo Villanova (1869-1958), docente di Diritto e politico liberal-conservatore, membro del partito della Sinistra Liberal-Monarchica. La citazione è tratta da *Intelectuales ante la segunda República española*, a cura di V. M. Arbeloa, M. de Santiago, Salamanca, 1981, p. 15.

[6] 'Multiculturalismo' che deve essere distinto, com'è noto, dalla 'multiculturalità' o pluralità delle culture in quanto base dell'interculturalità. L'interculturalità riconosce la varietà delle culture e propone il dialogo e l'incontro tra di esse a partire dal riconoscimento reciproco dei loro rispettivi valori e forme di vita. La 'multiculturalità' è sinonimo di pluralità di culture e reciprocità; mentre il 'multiculturalismo' è una dottrina ideologica che propone di gestire la 'multiculturalità' promuovendo le differenze (etniche,

In tal senso il tentativo di fondazione di una filosofia della interculturalità implica, secondo Cacciatore, una *liberalizzazione* del pensiero filosofico, attraverso il confronto dialettico aperto nella stessa costituzione storico-narrativa delle identità, laddove il *suus* si costituisce tra i poli dell'individualità e dell'alterità, della *stessità* e della differenza. *L'inter*, o il *tra* dell'inter-culturalità sarebbe, per Cacciatore, la zona d'incontro (non sempre pacifico), in cui ha luogo e si costituisce ogni identità culturale e*ffettiva*, che, in quanto tale, dice Cacciatore nasce e si radica nelle coordinate spazio-temporali, che formano, necessariamente, il vestibolo di ogni singolarità storica e vitale[7].

La teoria dell'interculturalità di Cacciatore si sviluppa in stretta connessione con la sua ricezione della filosofia di Ortega (ma anche di quelle di Gaos, di Nicol e di diversi altri pensatori spagnoli e latinoamericani). Proprio sulle tracce di Ortega questa teoria dell'interculturalità potrebbe essere interpretata come dottrina della vita, a patto che quest'ultima non si traduca mai nell' affermazione auto-identitaria ed essenzialistica di un io (o di un noi, sempre già presupposto, dunque astratto dal tempo e dallo spazio, ma tenga sempre conto della molteplicità di vite vissute da ogni vita individuale nella sua integralità (Dilthey) — che si tratti di un uomo, di un popolo, o di una cultura[8]. La mia vita che vivo, e che posso vivere soltanto io — ma insieme agli altri, insieme alle vite degli altri — è proprio quella in cui sono 'io e la mia circostanza': e — continuando con motivi orteghiani — quella circostanza non soltanto è l'altro che 'io' non sono, vale a dire il Mondo, bensì anche gli *altri io* e le loro vite proprie, che fanno parte di ciò che io, realmente, ovvero storicamente, sono e posso essere, donde scaturisce il dramma consistente nel fatto che nella mia vita, per essere me stesso, un io, devo essere tanto 'ciò che

culturali, etc.) al fine di conseguire uno status di identità. Cfr. al riguardo il libro di M. Azurmendi, *Todos somos nosotros. Etnicidad y multiculturalismo*, Madrid, 2003, e *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, a cura di P. Badillo, Madrid, 2003. Si veda inoltre il famoso libro *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, a cura di F. Jamese, S. Žižek, Buenos Aires, 1998; cfr., infine, E. Grüner, *Introducción alegórica*, in G. Cacciatore, *El búho y el cóndor. Ensayos en torno a la filosofía hispanoamericana*, Bogotà, 2011.

[7] G. Cacciatore, *El búho y el cóndor*, cit., p. 114.

[8] J. M. Sevilla Fernandez, *Meditazione salernitana sulla filosofia ispanica. Una presentazione del libro di G. Cacciatore*, Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche, in «Rocinante. Rivista di filosofia iberica, ibero-americana e interculturale» VIII (2014), pp. 83-96.

sono' (autocoscienza) quanto 'ciò che non sono' (necessità e possibilità del mondo e dell'altro). Oltre al più volte ribadito interesse di Cacciatore per la comprensione dell'alterità nell'affermazione dell'individualità, bisogna considerare anche la sua proposta di riconoscere ogni fenomeno particolare in complementare correlazione con i destini di una umanità comune (nella migliore tradizione del socialismo e del comunismo critici). In tutto ciò, io, personalmente vedo un'assunzione delle originalissime dottrine della *Scienza nuova*, che, nello studioso salernitano, sono maturate come un generoso vino d'annata. La mia percezione, secondo quanto sto esponendo, è che l'interesse sempre più vivo di Cacciatore per le filosofie e le culture ispano-americane abbia via via ridefinito e profilato tale originale prospettiva di ricerca, nella quale i vari percorsi, finora ricordati, sembrano convergere e incrociarsi come in una sorta di *Mediterraneo storico-filosofico*. Un buon esempio di ciò è un'altra raccolta di saggi dedicata da Cacciatore al pensiero latinoamericano: il volume pubblicato in castigliano a Bogotà nel 2011, promosso da Antonio Scocozza e, significativamente, intitolato *El búho y el cóndor. Ensayos entorno a la filosofía hispanoamericana.* Tali saggi sono dedicati ad autori autoctoni come lo scolastico indigeno Alonso Briceño, o l'umanista Andrés Bello, il filosofo della condizione e della complessa identità latinoamericane, Leopoldo Zea, il poeta e pensatore Octavio Paz; i *transterrados* spagnoli in Messico come José Gaos ed Eduardo Nicol.

Nei suoi saggi, dunque, Cacciatore si è sempre proposto di tenere insieme realtà problematiche apparentemente senza contatti e di indagare il senso di ciò che lega universalmente quelle che devono essere ritenute come le vere e uniche realtà, ossia le individualità concrete (*hic et nunc*), articolando, in linea con Dilthey e Ortega, una alleanza (stabile ma aperta) tra ragione storica e vita vissuta entro determinate condizioni spazio-temporali. In questa impresa, Cacciatore fa, però, leva su un elemento, che pare non abbia ricevuto la dovuta attenzione da parte della 'ragione storica' diltheyana e da parte della orteghiana 'ragione vitale'. Mi riferisco a ciò che propongo di denominare 'ragione narrativa', o anche a ciò che Cacciatore ravvisa nella 'ragione poetica' di Zambrano (o in quella di Paz), vale a dire: la vitalità del metodo[9] destinato a rigenerare la stessa ragione attraverso l'analisi antropologica del mondo della vita e dell'uomo stesso. In questa rigenerazione, che è anche

[9] Presente sin da *Filosofía y poesía* [1939] di M. Zambrano.

una espansione delle potenzialità della ragione, la poesia gioca un ruolo fondamentale. In questa feconda direzione procedono i bellissimi saggi dedicati da Cacciatore a María Zambrano, la cui filosofia ha interagito, in modo innovativo, con la produzione più recente del pensatore salernitano, in continuità con la riscoperta di un simile arricchimento poetico e retorico della ragione nel pensiero di Vico. Parimenti, scommetterei che è stato lo spirito vichiano ad avvicinare il nostro autore ad Ortega; ma anche ad aprirgli una più ampia prospettiva sui concetti di 'ragione concreta', 'storie culturali', 'multiverso', 'pluralismo culturale' e, naturalmente, 'interculturalità'. La stessa affinità tra Cacciatore e le proposte del palestinese-americano Edward Said è pervasa dallo spirito vichiano.

Sulla base di questa pluralità di interessi e di percorsi storico-filosofici, si può dire, a mio giudizio, per concludere, che il tratto distintivo del filosofo Cacciatore sia sempre stato, fino all'ultimo, quello di un pensatore vitale, aperto e, al tempo stesso, rigoroso: un uomo attivamente partecipe del suo tempo, senza però lasciarsene imprigionare. Questa, tra le altre, è una delle ragioni per cui dal suo storicismo critico-problematico possono emergere i lineamenti di un'etica dell'azione e della funzione civile del pensiero[10] nella consapevolezza del carattere *farmacologico* dello storicismo, critico radicale di ogni fondamentalismo, ma sempre aperto alle possibilità etico-politiche di ricostruzione di un universale condiviso.

José M. Sevilla Fernandez

[10] Bisogna ricordare qui G. Cacciatore, *L'etica dello storicismo*, Lecce, 2000; libro esemplare per la configurazione di un ordinamento sistematico della filosofia intorno allo storicismo portato a termine da Cacciatore. All'etica-politica dello storicismo si lega una propedeutica ed un metodo (*Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993), una storia (*La Lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano, 1994), una filosofia pratica (*Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, 2005) e anche un'antropologia dell'interculturalità (*El Búho y el Cóndor...*, cit.).

# ANCORA IN DIALOGO CON VICO

Sul «Bollettino» del 2001-2002, Giuseppe Cacciatore affidava alle pagine di apertura della rivista parole di congedo per la fine del suo mandato direttivo del *Centro di studi vichiani* (1994-2002) che, con la sua uscita, si ampliava nell'*Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno*, e, nel ringraziare chi il mandato glielo aveva affidato, sintetizzava così, modestamente, il suo avvicinamento a Giambattista Vico:

> Quel che è certo è il sentimento di gratitudine che qui sento il bisogno di rinnovargli, giacché mi ha permesso di vivere una straordinaria esperienza che mi ha arricchito in tutti i sensi e che mi ha condotto ad una svolta non secondaria nella mia biografia intellettuale, grazie all'incontro non più episodico, ma sistematico (filologicamente e filosoficamente) con uno dei più grandi pensatori dell'umanità: Giambattista Vico[1].

L'aver portato, soprattutto negli anni della maturità, Vico in piena immersione nel dibattito contemporaneo ha fatto della sua una riflessione di grande intelligenza e raffinatezza.

Parole accorate e pacate, le sue, parole che non devono ingannare sulla natura di *magister*, piuttosto o oltre che di *filius*, così come testimonia il densissimo volume del 2015, *In dialogo con Vico*, che dice tanto sulla consistenza della sua passione per Vico e dell'interesse del risultato conseguito. Per questo motivo abbiamo deciso di ripubblicare — in questo omaggio e ricordo di una persona cara come Cacciatore è stato per tutti noi —, l'introduzione[2] che a suo tempo scrissi per il volume poco fa citato. Con affetto immodificato.

[1] G. Cacciatore, *Congedo*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), p. 6.

[2] M. Sanna, *Introduzione* a G. Cacciatore, *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, 2015.

***

L'interesse autentico e manifesto — contrassegno tangibile di tutto un percorso di studi e forse di tutta una vita — che ha avvicinato e che ha legato Giuseppe Cacciatore al 'problema Vico', è senza dubbio concentrato ma non confinato intorno e sul problema della *storia*, vale a dire su tutto quel mondo complesso e incredibilmente variegato che si muove intorno al concetto di storia. Che è poi il filo che conduce la questione filosofica più direttamente verso il tema della *verità*, cioè la stessa storicizzazione del nucleo portante filosofico, il suo farsi *fatto* per gli uomini e dagli uomini stessi. Se questo è il nucleo teoretico, Vico è sicuramente un obiettivo privilegiato; il Vico capace di riportare il *certum* al vero, il Vico che mette in equilibrio metafisica e storia, il Vico che nella scoperta della poesia fonde l'elemento diacronico e quello sincronico della storia. Ma anche il Vico che mostra nuovi percorsi, che indica movimenti trasversali e si scopre originario perfino nel dibattito intorno ai tempi più sentiti dai contemporanei. Nel ricordo di un grande interprete vichiano tra i più dimenticati, Giuseppe Capograssi, e in nome della sua felice intuizione di Vico come 'filosofo dell'alba', così come Hegel lo era stato del tramonto, Cacciatore piega a una completa rivisitazione il nuovo concetto di storicità che in Vico, così immerso nel problema filosofico della storia e delle sue formulazioni, emerge. Ma — basta leggere solo qualcuna delle sue pagine per accorgersene — lo fa sempre senza schiacciare il dettato vichiano a esigenze che scavalcano o negano o deformano la contestualizzazione storica delle pagine originali. Con un rispetto che è figlio di un atteggiamento comune a lui come alla sua scuola di provenienza. Il Vico crociano tutto proiettato in avanti, che è stato il richiamo per attirare una generazione di studiosi su un pensatore così poco amato e compreso, è stato anche l'obiettivo polemico della storiografia e dell'ecdotica del ventesimo secolo, che ha provato a riportare Vico all'interno della sua cultura e a ritrovare quelle che furono le sue fonti filosofiche. Che equivale a sottrarre Vico alla sorte cui lo aveva destinato Benedetto Croce agli inizi degli anni '20, la sorte di un pensiero che genera incondizionato stupore e con difficoltà riesce a trovarsi un posto nella conoscenza della filosofia moderna. Impegno portato avanti nei fatti negli anni della direzione dell'allora «Centro di studi vichiani», favorendo spinte di forte cooperazione con altre e diverse realtà di ricerca che alimentassero e rafforzassero questa esigenza di apertura.

Lo sguardo acuto e profondo che Cacciatore applica al tema forte della Storia gli permette anche un atteggiamento cauto e problematico rispetto alle tematiche propriamente care allo storicismo e, scettico verso ogni applicazione stereotipata di uno storicismo idealista o anche di origine marxista, lo spinge a rivedere in chiave critica il più celebre sintagma vichiano del *verum factum converturtur*. Che individua nel principio della storia la possibilità data all'uomo, incapace di arrivare alla verità assoluta, di afferrare le modificazioni della sua coscienza. E di mettere così in relazione un agire infinito con un agire finito, tema ampio che apre a Cacciatore una riflessione di grande interesse sulle molte analogie presenti nel pensiero di Vico e in quello di Giordano Bruno. Forte di una formazione giuridica *in primis*, Cacciatore legge Vico anche con lo sguardo più adeguato alla stessa formazione ed estrazione vichiana ed individua come portante il nesso legislazione-filosofia, lo scambio tra filologia e scienza giuridica. Il paradigma vichiano del *verum-factum*, del quale Cacciatore è stato senza ombra di dubbio uno dei maggiori interpreti, diventa chiave di lettura anche nella originale formulazione dell'interazione tra filosofia e filologia, nucleo cardine di quella straordinaria capacità vichiana di far interagire la 'struttura concettuale dell'universalità e la struttura storica della molteplicità'. Capacità che fa emergere cose nuove nella lettura di Cacciatore, come l'interpretazione della filologia come scienza generale che racchiude in sé la più onnicomprensiva significazione delle *scienze umane*, cioè di tutte quelle scienze che si occupano di lingue, comportamenti, leggi, viaggi e conoscenze in genere; di *comportamenti*, per dirla sulla scia di Merleau-Ponty. Sempre profondamente attento verso una idea della storia che sia più che teoria una forma di scienza della conoscenza dell'uniforme e del differente insieme, in una concreta passione verso quel che tiene insieme il pluralismo di culture nel nostro pensiero contemporaneo.

Questa visione della filosofia vichiana fa sì che venga affrontata con serenità la questione dell'appartenenza o meno di Vico alla temperie illuministica, dal momento che frequente è stata la rappresentazione del filosofo napoletano come simbolo di un pensiero antimoderno. Nel recensire e commentare anche il volume di Mark Lilla del 1993 che fa dell'antimodernità vichiana un vero e proprio cavallo di battaglia, si trova a fronteggiare molti nuclei problematici di quel problema gigantesco che è la modernità di Vico e la sua più autentica accezione, nella convinzione che l'antimodernità di Vico non sia che una delle più classiche e persuasive risoluzioni della parabola del Moderno, bloccato a metà tra

dogmatismo religioso e scetticismo. La complessità del fenomeno illuministico, d'altra parte, rende non banale la domanda sul «nesso tra Vico e l'illuminismo come una delle facce (e non l'unica) del moderno». La svolta umanistica a partire dall'affermazione del *verum factum* spinge Cacciatore a prendere una decisa posizione a favore dell'appartenenza completa del pensiero vichiano al dibattito filosofico moderno, anche e soprattutto perché Vico potrebbe sembrare non rientrare appieno nella definizione di illuminismo inaugurata da Kant. E questa collocazione viene corroborata dalla spiegazione vichiana del ruolo e dell'essenza della Poesia, forma originaria e autonoma di sapere ben legata al concetto di Ingegno, così lontano dalle forme interpretative proposte dal Romanticismo. La ragione vichiana è *umana* proprio perché non rispetta la distinzione cartesiana e invita l'umano a risiedere nella combinazione alchemica di ragione, senso, passioni e volontà.

Molti sono gli autori che Cacciatore individua e utilizza come punti di riferimento problematici, e tra questi sicuramente un posto importante lo occupa Ernst Cassirer che lo aiuta — prima nel 1995 in *Simbolo e storia tra Vico e Cassirer*, e poi nel 2002 in *Simbolo e segno di Vico. La storia tra fantasia e razionalità* — a far sì che la storicità vichiana prenda respiro in una dimensione di maggiore complessità, obbligandola a fare i conti con le categorie di memoria, fantasia e ingegno. Portandola sul terreno, cioè, dei temi sollevati dal *De antiquissima* e più specificamente propri di una filosofia della mente. L'attenzione costante verso la raffigurazione mitico-simbolica della storia spinge Cacciatore a lavorare lungamente sul nesso narrazione storica e narrazione fantastica e sulla complessità di un pensiero che vede nelle Favole delle verità civili, quindi delle storie dei popoli originari. La presenza ossessiva, in Vico, della sapienza poetica come forma di conoscenza dei primi uomini si traduce in una vera e propria scelta — sottolinea Cacciatore — di un''opzione filosofica e gnoseologica', a partire dalla quale si può scorgere la finalità del linguaggio delle prime favole. Che è quella di 'organizzare le diversità individuali in ragioni e generi comuni', di mettere cioè in stretto rapporto l'universale e il particolare, la singolarità e il senso comune. Vico permette a Cacciatore di riflettere in maniera originale su un concetto di storicità nel quale possa riconoscersi il mondo contemporaneo, di coniugare storicismo e 'umanologia' e di trasformare alla luce di questo nesso l'assioma del *verum-factum*, cavallo di battaglia del primo storicismo vichiano. La postulazione di quella che chiama 'la versione narrativistica dello sto-

ricismo' conduce all'indiscutibilità di una filosofia del *fare* e del suo più intimo significato.

La dimensione sociale e culturale che il concetto di Storia porta con sé individua nell'idea di Corpo e nella sua collocazione all'interno della dimensione propriamente umana un «luogo empirico per eccellenza». Il dibattito filosofico, etico e politico — l'attenzione verso il quale rappresenta gran parte della riflessione di Cacciatore — viene inquadrato secondo la prospettiva di una contemporaneità che guarda l'avvenuta trasformazione del concetto di natura umana e stabilisce una nuova relazione tra mente e corpo. E Vico naturalmente non può che occupare un posto di primo piano; quel Vico che ebbe rapporti ambigui e irrisolti con la scienza moderna e che sviluppò un'idea di *filosofia pratica* che mette l'azione umana al centro di una lettura antropologica del nesso mente-corpo. La filosofia è sempre una pratica, pratica umana incessante: Cacciatore torna insistentemente, per un periodo, sulla questione filologica del mancato inserimento della *Pratica* all'interno dell'ultima versione vichiana della *Scienza nuova* e schiude quella sua passionale propensione verso una filosofia che è sempre, per sua propria natura, azione pratica. Nella polemica che insorge tra Vico e Cartesio, nella cosiddetta prima fase della filosofia vichiana, emerge una visione che Cacciatore definisce *integrata* della natura umana. Integrata nel senso di *integra*, secondo il dettato vichiano presente nel *De uno*, perché ponte indissolubile tra conoscenza e sensibilità, strategia 'di una mente che, dovendo conservare l'assoluta priorità ontologica sul dato corporeo-sensibile, è costretta a rintuzzarsi nel corpo, quasi a restare silente nelle manifestazioni, tutte ispirate alla robusta fantasia e naturalità, dei primi uomini'.

Il 'problema Vico' è per Cacciatore un problema tutto contemporaneo: il problema se sia possibile 'un universalismo etico che sappia coniugare la normatività del principio e la differenza storico-culturale'. Questo Vico così poco e per nulla antimoderno si serve di un metodo — nuovo — che nel comparare formula e individua le differenze nella diversità delle cose che si offrono nel mondo. L'azione dell'uomo racchiude contenuti differenti nelle singole azioni, e perciò stesso autonomi e liberi: la questione della razionalità in Vico è tutto inserita nel processo di civilizzazione delle nazioni umane. Nel rispetto delle singole individualità di questo processo, che costringe a rifiutare la pretesa universalista del mondo occidentale o di qualsiasi altro mondo. Tanto da scorgere in Vico un tema che tanto imbarazzo ingenera nella contemporaneità: la contaminazione combinata delle culture, il principio di ibridazione che

conduce a un modello di 'pensiero meticcio'. Non a caso l'ultima parte del volume raccoglie gli studi di Cacciatore dedicati al Vico presente nella letteratura critica ispanica, che rispecchia con forza la passione per la figura di Miguel Cervantes, accomunata a Vico per il risalto conferito all'ingegno, ma che prodiga insieme gli interessi rivolti a Ortega y Gasset, che dispiega quella 'critica della ragione problematica'. Ma affrontare questo pensiero significa per Cacciatore anche far scendere in campo un'altra delle sue viscerali e fortemente frequentate passioni, quell'amore per il nesso letteratura-filosofia che tanta devozione aveva trovato anche nella lettura devota delle pagine di Maria Zambrano. Indiscutibile l'impegno profuso da Cacciatore per dimostrare come la fortuna di Vico contribuisca a delineare un nuovo e più ampio percorso di ricerca. Più idoneo a dimostrare come alcune delle direttive della sua filosofia fossero ancora in dialogo con i temi contemporanei. Ben testimoniato anche dall'attenzione e dalla sensibilizzazione verso la cultura dei paesi di lingua ispanica. Narratore della storia dell'influenza vichiana in Spagna e in America latina, ha sottolineato la quantità e la qualità delle traduzioni vichiane in queste aree geografiche come segno distintivo della recezione vichiana.

Nella convinzione sincera — della quale noi tutti non possiamo che ringraziarlo con slancio — che 'il legame di Vico con le strade, i luoghi, gli intellettuali, l'eredità storica, il popolo napoletani, al di là delle amarezze e dei cupi rimproveri che egli stesso muoveva verso un ambiente che spesso lo isolava e rendeva straniero, si riscopre, si può riscoprire, in quell'ininterrotto filo che ha fatto del vichismo, nella filosofia come nella politica, nella tradizione giuridica come in quella estetico-letteraria, uno degli assi portanti su cui si sono costruiti, quali che siano la misura e il valore del giudizio retrospettivo su essi, alcuni tratti specifici e determinanti della nostra storia etico-politica'. Un impegno, oltre a una convinzione, che con lui sempre abbiamo condiviso e condivideremo.

MANUELA SANNA

# UN PENSATORE CHE GUARDA AL PRESENTE: IL VICO DI GIUSEPPE CACCIATORE

Che il Vico in qualche misura prediletto da Giuseppe Cacciatore sia stato un pensatore che guarda alla contemporaneità non pare difficile da sostenere, e peraltro si tratta di un elemento in svariate occasioni segnalato da lui stesso; e congeniale alla sua personalità di studioso, portato ad innervare costantemente i suoi rigorosi studi di storico del pensiero, della cultura, con interrogativi alimentati sia dalle sue conquistate posizioni di ordine teorico (maturate soprattutto nella riflessione sugli storicismi), sia da una mai dismessa passione etico-politica, idonea a rendere particolarmente vigili alle tante sfide del presente che richiedono una risposta in una prassi idealmente orientata.

Non esclusivamente, ma in modo particolare verso questa curvatura in direzione del presente della lettura di Vico da parte di Cacciatore intenderei indirizzare le pagine presenti: anche a costo di evidenziare di meno le molte convergenze delle nostre prospettive critiche sul piano di una più stretta ricostruzione storiografica; e comunque non senza un senso di acuta afflizione per l'occasione triste di dovere procedere a ricostruire una linea di meditazione critica nel corpo, ancora vitale, della riflessione di un caro amico venuto meno, con il quale è venuta però meno anche ogni possibilità di un vivo dialogo diretto.

Certo, come è costume degli studiosi, in particolare degli storici del pensiero, che si rivolgono con sicura attitudine problematica agli autori oggetto delle loro ricerche, pure Cacciatore ha visto 'abitare' nella sua lettura della 'pagina' vichiana diversi Vico. E, proprio discorrendo dei 'suoi Vico', ha ritenuto che ciò fosse anche un dover corrispondere ad una sollecitazione proveniente da un pensatore che «no es un filósofo sistemático ni tempoco es solo un filósofo. Su obras abarcan la poesía y la oratoria, la retórica y la autobiografía, la historia y la filologia, la mitologia y las literaturas clásicas, el derecho y la filosofía»: così da imporre a chi indaga su di esse «una perspectiva basada en la contaminación de

los saberes»[1]. Un ampio 'abitare' dunque la pagina vichiana quello di Cacciatore, ma pure presentato come «caracterizado por el empleo de los momentos clave de una filosofía que todavia hoy es capaz de hablar à la contemporaneidad»[2].

Ma parlare come? Si può dire che di Vico si possa ormai da tempo parlare come di un 'classico'[3] e quindi come una voce ritenuta largamente in grado di parlare efficacemente oltre il suo tempo. Ma allo stesso tempo su Vico ha singolarmente gravato, e non è del tutto svanito, l'interrogativo di quale sia stato il 'tempo espresso nei suoi pensieri'. Cacciatore ha in primo luogo partecipato in prima persona al lavoro critico di piena reimmissione di Vico nel suo tempo, un tempo pienamente moderno: lavoro, come ben si sa, per tanta parte dovuto in maniera cruciale, nel 'nuovo corso degli studi vichiani', alle indicazioni metodiche, interpretative ed operative venute da Pietro Piovani, indicazioni decisivamente estese al primario lavoro di restauro filologico dei testi vichiani[4]. Sulla base di questa riconquistata, complessa postura moderna di Vico (come una peculiare linea della modernità), Cacciatore ha poi guardato con speciale interesse a lui come ad un pensatore alcune delle cui idee più significative possono essere 'utilizzate' in maniera più immediata in dibattiti contemporanei di stretta attualità.

[1] G. Cacciatore, *'Mis' Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), *Perspectivas vichianas. Volumen especial por el 350º Aniversario de Vico (1668-2018)*, a cargo de M. A. Pastor, J. M. Sevilla, pp. 53-54.

[2] Ivi, p. 54.

[3] Vico è diventato uno «großen Klassiker des universalen Denkens», avvertiva Cacciatore in pagine dedicate alla «Vicos Aktualität» della sua consistente monografia pubblicata in tedesco nel 2002: cfr. G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, 2002, p. 33. Si tratta di una monografia che, anche attraverso l'espressione in una limpida scrittura, attesta la solida conquista di un personale percorso interpretativo.

[4] Cacciatore ha non soltanto seguito e commentato tale opera di restauro filologico (concentrato nell'edizione critica delle opere vichiane), ma partecipato in prima persona alle discussioni in materia di filologia in Vico e di filologia vichiana, con il respiro teorico di un protagonista degli studi sulla storia di quello storicismo nel cui spettro problematico spicca il nesso storia-filologia. Evitando di richiamare puntualmente interventi dello studioso in materia, mi limito a citarne uno meno noto sulle fonti di Vico, scritto insieme con Manuela Sanna: G. Cacciatore, M. Sanna, *Altri autori del Vico*, in *Biblioteche filosofiche private in età moderna.* Atti del Convegno, Cagliari 21-23 aprile 2009, a cura di F. M. Crasta, Firenze, 2010, pp. 143-163.

E in effetti a riattraversare la fervida operosità vichiana di Cacciatore, probabilmente un precipuo carattere, e uno specifico pregio, dell'insieme dei suoi testi sta in qualcosa che corrisponde a ciò che maggiormente si attendono per lo più i lettori contemporanei: mettere in costante tensione problematica aspetti della riflessione vichiana con interessi e istanze della riflessione odierna. In ciò l'intenzionalità profonda che muove la ricerca di Cacciatore appare assai vicina a quella che sorreggeva proprio l'interesse di Piovani per il grande pensatore napoletano, allorché segnalava significative «rispondenze tra intuizioni anticipatrici di Vico e istanze della filosofia contemporanea»[5]. Allo stesso tempo, Cacciatore ha messo più volte in guardia contro i rischi di una forzata attualizzazione (spesso malamente praticata) del pensiero di Vico, ed è riuscito a non sovraesporlo alla luce dell'oggi. E in realtà la ricerca dell'attualità è rischiosa, e, aggiungerei, per un certo verso in sé attivatrice proprio non di memoria, ma pure di oblio, se lo sguardo sul passato deve anche darci la ricchezza originaria di ciò che si è smarrito e non risulta più portato dall'onda della storia, e di ciò che non ha avuto successo e udienza. Ma lo sguardo sul passato — ci ha rammentato con energia Giuseppe Cacciatore — può, deve, anche non disperdere le capacità di sollecitazione e rimando che in particolare meditazioni di grande forza speculativa come quella vichiana offrono all'oggi. Il punto sta nell'assicurare — come avviene negli studi di Cacciatore — con rigore metodico ed equilibrato impegno critico, ad un tempo la distinzione e la connessione tra due versanti dell'indagine: da un lato quello della ricostruzione accurata di problematiche e posizioni proprie di una riflessione legata ad una temperie culturale, ad un'epoca, evidentemente anche individuandone caratteri e motivi salienti alla luce delle proprie movenze interpretative; dall'altro quello dell'evidenziazione di momenti, elementi teorici che, pur senza essere alterati nella loro originaria fisionomia, appaiano ancora idonei a costituire punti di riferimento, di orientamento nella riflessione contemporanea.

In tal senso, se dovessi individuare una nota caratterizzante l'insieme dell'impegno critico su Vico di Cacciatore, la indicherei proprio in una

[5] Si vedano le pagine di apertura del primo fascicolo del «Bollettino» di P. Piovani, *Il Centro di studi vichiani*, in questo «Bollettino» I (1971), pp. 7-8: istanze quali quelle espresse, ad esempio, nell'attenzione alla «filosofia del concreto» rispetto a quella «del concetto», nella cifra dell'antiessenzialismo, nell'interesse alle forme profonde delle strutture del linguaggio o alle forme del religioso, del sacro, e così via.

congeniale disposizione all'equilibrio critico, nella ricerca della connessione. Così, per un verso una tensionale connessione viene dall'interprete ripetutamente rinvenuta tra diversi principali motivi di interesse e movimenti speculativi del pensiero vichiano (a partire dalla connessione tra fondazione metafisica dell'universalità dei princìpi e attenzione alla infinita pluralità delle particolarità); per altro verso un vigile equilibrio metodico presiede alla ricerca di momenti connettivi nelle proposte di ritrovare punti teorici di quel pensiero idonei ad essere richiamati in scenari del dibattito contemporaneo, specie di natura etica.

Già nei primi contributi di maggiore rilievo , seguiti a quelli offerti con la collaborazione all' 'Avvisatore bibliografico' del «Bollettino del Centro di studi vichiani», facendo frutto della solida esperienza critica maturata con gli studi di prima mano sul *Historismus*, ed in particolare su Dilthey, Cacciatore si impegnava nel lavoro critico di ripensamento del posto di Vico nella storia del pensiero moderno inaugurato da Pietro Piovani e con questi da Fulvio Tessitore, e segnatamente nella necessaria preliminare sottrazione di quegli ad un consunto albero genealogico dello storicismo assoluto e/o neoidealistico. In uno con la revisione critica della veduta tradizionale di un pensatore in diversi modi avulso dal suo tempo, era già questa una via per studiare produttivi punti di contatto della meditazione vichiana con altre correnti della modernità, fino alla contemporaneità.

Naturalmente non si trattava di ascrivere Vico a propria volta a un altro rigido albero genealogico, ma di ripensarlo magari 'tra due storicismi' (come sollecitava a fare Tessitore), senza perdere di vista le svariate letture che del pensatore napoletano erano state proposte nella cultura filosofica tedesca contemporanea[6]. E veniva 'naturale', per uno dei massimi studiosi di Dilthey, istituire in un capitolo di *Storicismo problematico e metodo storico* un confronto tra il pensatore italiano e quello tedesco impiantato — piuttosto che su generiche appartenenze ad un tipo filosofico, vaghi parallelismi e sommarie affinità — sull'individuazione degli

essenziali livelli di 'utilizzazione' della filosofia del pensatore napoletano lungo il percorso teorico della ricerca diltheyana: il ruolo della filosofia vichiana nella storia della 'crisi' della metafisica, l'apporto e le 'novità' metodologiche e

[6] Letture che venivano presentate da Cacciatore e Cantillo in un fascicolo del «Bollettino» del 1981 che proponeva saggi di Stephan Otto, Gunther Wolfhart e Ferdinand Fellmann: G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su «Vico in Germania»*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 13-32.

filosofiche della *Scienza nuova* rispetto al costituirsi autonomo delle *Geisteswissenschaften*; la ripresa, infine di intuizioni teoretiche [...] all'interno di una prospettiva filosofica fondata sull'elaborazione di un sapere storico-umano, di una sua gnoseologia come di una sua 'funzione pratica'[7].

La 'grandezza' di Vico stava così nel porre al centro del dibattito storicistico alcuni temi fondamentali: del «rapporto tra conoscenza naturale e conoscenza storica» (pur se in effetti luogo di una distinzione epistemica e metodica tra universi di saperi messa propriamente a fuoco piuttosto nell'età di Dilthey); del «ruolo dell'individuale e del particolare nel processo storico»; della «necessità di norme comuni ordinanti il complesso delle singole esperienze»[8]. Temi, questi ultimi due in particolare, destinati in consistente misura a restare cruciali nell'agenda critica istituita da Cacciatore nella sua lettura di Vico: nella forma di un'attenzione elevata appunto al ruolo dell'individuale nella filosofia di Vico; nella forma di un'attuale tensione problematica tra universalità della norma, dell'ordine e differenza delle particolarità.

Un infittimento della postura 'attualizzante' nella lettura di Vico e Dilthey si coglie in particolare in pagine dedicate ai due autori di dichiarato interesse 'etico' che si leggono in un capitolo dell'impegnato volume del 2000 *L'etica dello storicismo*[9]. Si tratta di pagine che dichiarano di non avere 'come obiettivo una analisi di tipo storiografico-comparativo', ma di essere mosse dall'interesse ad esplicitare

una possibilità di utilizzazione di alcune coordinate filosofiche elaborate tanto da Vico quanto da Dilthey [...] ancora in grado di incidere, o comunque di ave-

[7] G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo storico*, Napoli, 1993, p. 426.

[8] Id., *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, cap. I di Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993, pp. 17-58, le parole citt. alle pp. 35-36, 43. Le pagine di Cacciatore si ponevano nel solco di essenziali indicazioni critiche in ispecie di Tessitore. Si ricordi in particolare F. Tessitore, *Vico Dilthey Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in Id., *Storicismo e pensiero politico*, Milano-Napoli, 1974, pp. 139-184. La ricostruzione di Cacciatore degli apporti di Vico ad un'innovativa concezione della destinazione della filosofia e delle forme della conoscenza si apriva all'evidenziazione, oltre Dilthey, dei significati della ripresa vichiana del versante conoscitivo della filosofia pratica, del concetto aristotelico di *phronesis* espunto dalla rivoluzione scientifica moderna, seguendo letture quali quelle di Gadamer, Horkheimer, Habermas, Riedel, Fellmann (pp. 45-51).

[9] G. Cacciatore, *Individualità ed etica: Vico e Dilthey*, in Id., *L'etica dello storicismo*, Lecce, 2000, pp. 84-108.

re uno spazio di problematizzazione, in una generale e riconosciuta ripresa che, nel dibattito filosofico contemporaneo, sembra aver riconquistato il tradizionale tema della pensabilità e dicibilità dell'individualità nel suo nesso […] con le forme e i contenuti dell'etica»; dibattito allargatosi al «rapporto tra lo spazio specifico dell'io e la sua interiorità con la ricerca del bene[10].

Si tratta di uno spazio del dibattito, quest'ultimo, al quale Cacciatore non estendeva la sua indagine, anche se forse non sarebbe stato inutile ai fini di un approfondimento di quali individualità siano in gioco nel pensiero di Vico quando si fa riferimento in esso ai saperi della prudenza, e del senso comune, cioè saperi declinati su di un versante non logico-universale, ma neppure 'individuale-soggettivo', quanto piuttosto 'pratico-empirico' (con la prudenza come sapere delle occasioni determinate, singolari, dell'agire, e il senso comune come sapere, anch'esso fondato sul verosimile, di costanze pratiche effettuali). E in effetti, specie nel 'primo Vico' (del *De ratione*, etc.) la

necessaria funzione della prudenza nella vita civile s'origina proprio dalla constatazione di una ineliminabile e costitutiva natura dell'umano caratterizzata dalle passioni, dall'arbitrio, dalle occasioni[11].

In questa direzione va la «ricerca di un'etica che sappia mantenere insieme l'esigenza dell'universalismo normativo […] e le specificità volta a volta determinate»[12]. Ma ci si può domandare fino a che punto si possa rinvenire (almeno nelle vichiane scritture eminentemente teori-

[10] Ivi, pp. 85-87. La correttezza dell'impostazione metodica che regge e accompagna una rilettura che interroga assieme Vico e Dilthey trova analoga espressione nelle pagine intese a rileggere *Ortega in dialogo con Vico*, nel solco di opportuni suggerimenti critici avanzati da Sevilla Fernández. Partendo dall'«assonanza problematica […] tra speculazione vichiana e storicismo post-hegeliano» (in ispecie quello *Historismus* che ebbe incidenza consistente nella meditazione orteghiana) è possibile ricostruire, senza alcuna forzatura filologica, «le maglie di una comune trama lungo la quale disporre Vico, Dilthey e Ortega» (G. Cacciatore, *Ortega in dialogo con Vico*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246, poi in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, 2015, da cui cito: pp. 196, 199). Su Ortega y Gasset Cacciatore è tornato anche in successivi contributi, nel quadro di originali crescenti interessi di ricerca nei confronti di autori (come la Zambrano) e temi della cultura di lingua spagnola, che in questa sede mi limito a richiamare soltanto.

[11] Id., *Individualità ed etica*, cit., p. 91.

[12] *Ibid.*

che) una «consapevole rivalutazione […], nell'attività conoscitiva come in quella pratica» dei «contenuti di una autonoma ed originaria dimensione della vita individuale»[13].

In conclusione Cacciatore sosteneva «una interpretazione della filosofia morale vichiana» secondo la quale questa mostra di avere

> una possibilità di incidenza sul dibattito contemporaneo […] come esplicito tentativo di tenere insieme una metafisica dei princípi e delle forme ed un'etica materiale commisurata agli insegnamenti della prudenza e arricchita dalla conoscenza storica derivante dal senso comune[14].

Verrò più avanti su qualche domanda circa i limiti che può incontrare nello scenario dei dibattiti contemporanei un'effettiva incidenza della filosofia morale vichiana, in quanto inserita in un preciso impianto speculativo metafisico-cristiano. Ma pare opportuno dare in primo luogo conto di alcuni momenti fondamentali, in parte già intravisti, di una lettura che ha investito la meditazione vichiana nel suo insieme, sulla base della solidità della documentazione critica e della disamina attenta delle principali linee ermeneutiche che hanno segnato la storia delle interpretazioni dell'autore della *Scienza nuova*. Con la sinteticità qui necessaria, mi soffermerò su tre articolazioni problematiche, plessi tematici — in effetti strettamente tra di loro connessi — su cui Cacciatore si è confrontato maggiormente con la speculazione vichiana, in un lavorio critico nel quale hanno preso posto sia il momento 'filologico', ricostruttivo-critico, di elementi o nodi teorici di quella, sia il momento della disamina di suoi tratti che possono fungere da riferimento in dibattiti del presente.

Un primo plesso problematico può essere indicato nella ripresa della veduta critica, sostenuta con peculiare acutezza da Pietro Piovani, che ha additato la rilevanza dell'opzione 'umanologica' che caratterizza la riflessione vichiana, della scelta metodologica tra mondo naturale e mondo morale (mondo civile fatto dagli uomini, secondo il «theoretische Grundprinzip» sul quale è costruita la nuova scienza) e della relativa implicita rinunzia alla metafisica come sapere totale del naturale e del sovrannaturale.

L'evidenziazione del carattere cruciale di questa scelta umanologica si palesa centrale nello sviluppo del capitolo iniziale (intitolato non a

[13] Ivi, p. 93.
[14] Ivi, p. 98.

caso *La storia come problema filosofico*) della su richiamata monografia edita del 2002, che bene rispondeva al compito di fornire un'esposizione sistematica del pensiero vichiano, privilegiando un approccio tematico ad esso[15].

L'estensione e forza dell'opzione vichiana per una filosofia umanologica si rivela chiara dal fatto che il compito essenziale da affidare ad essa non soltanto non era più quello di indagare sulla 'natura', e non tanto era quello di assolvere ad una funzione logico-conoscitiva, ma piuttosto quello di corrispondere in primo luogo ad una funzione 'pratica', 'civile'.

Su ciò, nel giro di anni dell'elaborazione della sua monografia, Cacciatore era intervenuto in più di un'occasione. Così in un saggio del 1999 portava l'attenzione sul convinto sviluppo della

> disposizione vichiana di pensiero che tende a considerare la filosofia non più soltanto nella sua dimensione metafisica e logico-conoscitiva, ma innanzitutto nella sua funzione pratica[16].

Allo stesso tempo l'istanza della 'connessione' si esprimeva, sul piano della ricostruzione storiografica, nella sottolineatura dei caratteri di intrinseca 'relazione', 'reciprocità', tra i motivi dell'universalità di impronta 'metafisica' e i motivi di apertura ad una più comprensiva concezione dell'attività conoscitiva, in uno con la definizione dei compiti pratici della filosofia. Questi si affermano in uno con una più aperta concezione delle facoltà ed attività conoscitive: così che i «più netti contorni che viene assumendo il profilo pratico-civile della filosofia vichiana», si danno «proprio a partire dal ripensamento della *relazione*, che non è più di

[15] Id., *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, cit. Il primo capitolo reca il titolo *Die Geschichte als philosophisches Problem. Metaphysik, Zeit, Wharheit und Faktizität*. Per l'importanza della veduta critica circa la scelta umanologica di Vico in particolare delle pagine di Piovani su *Vico e la filosofia senza natura*, cfr. segnatamente le pp. 56-61. Nelle pagine dedicate in questo volume alla *Vicos Aktualität* (pp. 32-36) Cacciatore indicava un ampio spettro di saperi del mondo umano nella cui formazione ancora spiccano intuizioni e concettualizzazioni vichiane: dai saperi nei campi della politica e dell'etica implicati nella crisi e nella trasformazione dei modelli di razionalità e normatività, dall'antropologia culturale ai saperi investiti dai modelli teorici della storia narrativa o della storia del sé, alla storia delle mentalità, etc.

[16] Id., *Filosofia «civile» e filosofia «pratica» in Vico*, in *La filosofia tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa, H. Poser, M. Sanna, Napoli, 1999, p. 29. Si vedano anche le precedenti pagine di *Vico e la filosofia pratica*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 77-84.

esclusione ma di necessaria *reciprocità*, tra *critica* e *topica,* tra metafisica della mente e nuova scienza storico-antropologica»[17].

In questa direzione Cacciatore convergeva con la linea interpretativa (e qui, con qualche riluttanza, sono indotto a richiamare la mia posizione in proposito) che ha evidenziato che la 'filosofia senza natura' di Vico è comunque una filosofia della quale sono imprescindibili le premesse metafisico-cristiane.

> L'individuazione della dimensione 'pratica' della filosofia di Vico non deve indurre ad un'equivoca riduzione prassistica o piattamente storico fattuale. Sappiamo, infatti, che il 'primo principio delle nazioni' resta la provvidenza, […] e il motivo religioso si pone addirittura come condizione originaria della formazione delle comunità umane[18].

Segnatamente, con le opere della maturità

> viene naturalmente meglio articolandosi la struttura del sistema filosofico vichiano che, se *da un lato*, non intende rinunciare al classico compito tradizionale della determinazione del principio primo (seguendo, per così dire, a ritroso il percorso del raggio della luce divina che dall'occhio di Dio si riverbera sulla metafisica e poi sul mondo) e se, alla luce di ciò, si sforza di costruire una adeguata teoria della conoscenza […], *dall'altro* inaugura un originale tentativo di fondazione di una scienza storico-antropologica che […] pone a se stessa l'obiettivo della formulazione di un più ampio e comprensivo concetto di *ratio*[19].

La fertile riflessione vichiana sulla dimensione e funzione pratica della filosofia la dispone in modo particolare, agli occhi di Cacciatore, ad essere tenuta presente e ripresa per sue tematiche che risultano di speciale interesse nel dibattito contemporaneo. In questa direzione particolarmente riuscite appaiono le indicazioni che avanzava l'interprete sul significativo risalto che la riflessione vichiana mostra di avere in importanti discussioni odierne sulla cittadinanza.

Anche su tale materia una lezione di rigorosa correttezza veniva dall'impostazione metodica dichiarata.

[17] Id., *Filosofia «civile»*, cit., p. 35 (il corsivo è parzialmente mio).
[18] Ivi, p. 38.
[19] Ivi, p. 36 (il corsivo è mio).

L'intento del mio intervento è rivolto […] per un verso a riformulare i punti salienti nei quali Vico espone la sua particolare visione della cittadinanza e, per l'altro, al tentativo di attualizzare non certo le modalità interpretative e i contenuti di una posizione che restano inevitabilmente legati alla cultura e all'epoca di Vico, ma alcuni punti teorici e metodici che, a mio avviso, possono ancora fornire elementi, sia pur problematici, di orientamento[20].

Interrogata sul piano storiografico, la riflessione di Vico mostra di avere individuato sulla materia un cruciale ventaglio di questioni filosofico-giuridiche e storico-antropologiche: in tema di inclusione-esclusione; di forme universali e fenomenologie concrete della cittadinanza; di diritti fondamentali, e non solo giuridico-formali (come attestano le aspirazioni e le richieste dei plebei ad essere ammessi ad un insieme di culti e di istituti)[21]. Ed è del tutto giusto sostenere la piena modernità di una concezione, di una sensibilità, che vede nella progressiva acquisizione di ambiti della cittadinanza (da parte di classi sociali come la plebe romana e poi di sempre più numerosi popoli) l'effettivo sviluppo dell'incivilimento delle nazioni[22].

Si tratta di una sensibilità che viene alla luce nel correlato sviluppo del tema delle 'borie', in un discorso che investe la considerazione del corso delle nazioni da un punto di vista di filosofia della storia ed insieme dal punto di vista di una valutazione di ordine etico, spiccatamente

[20] Cfr. Id., *Il concetto di 'cittadinanza' in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Napoli, 2001, pp. 389-407, poi in *In dialogo con Vico*, cit. (da cui cito), p. 23. Necessaria, secondo tale impostazione, la distinzione tra il 'piano storico' e quello 'teorico-normativo': «anche in riferimento ai significati e agli usi del concetto e del termine di cittadinanza, Vico può ancora costituire, naturalmente dal punto di vista storico più che teorico-normativo, un interessante punto di riferimento» (ivi, pp. 24-25).

[21] Il radicamento del concetto di cittadinanza «sul terreno della fenomenologia storico-antropologica degli istituti civili delle umane nazioni» è ben visibile là dove Vico individua «nella conquista del 'privilegio di cittadini' da parte dei plebei non solo l'accesso a quella *omnis divini et humani iuris communicatio* […], ma anche l'acquisizione di quella personalità giuridica postulata quale premessa necessaria della stessa azione economico-sociale» (ivi, p. 27).

[22] «Proprio alla sempre più perfezionata evoluzione degli ambiti giuridici e politici della cittadinanza, Vico affid[a], manifestando con ciò una sensibilità tutta moderna, il processo di progressivo incivilimento delle nazioni» (ivi, p. 32).

aperta nel suo universalismo, circa i caratteri delle nazioni nello sviluppo della civiltà[23].

La lezione di universalismo che viene dalla considerazione di Vico della pari sostanziale natura delle nazioni, e dell'omologa struttura del loro 'progresso' storico, si può dire che mostri una sensibilità più che 'moderna' in quanto spicca rispetto a pure 'avanzate' espressioni del suo tempo di incipiente o inoltrato 'illuminismo': perché — come mi è più volte capitato di osservare — il suo universalismo cristiano non assumeva l'atteggiamento di pedagogia culturale e civile delle visioni della storia della civiltà sviluppatesi nel '700 (che imputavano più volte all'accidia dei popoli il loro colpevole ritardo, con la giustificazione dell'affidamento loro alle superiori potenze colonizzatrici portatrici di progresso)[24].

[23] In un saggio del 2011 su *Le «borie» tra etica e filosofia della storia*, Cacciatore — ben al corrente che il discorso di Vico sulle 'borie' non era una sua 'discoverta' (p. 189) — poneva in luce che nel filosofo napoletano «il tema delle 'borie' mette in campo un discorso che riguarda, da un lato, il corso delle nazioni dal punto di vista della filosofia della storia e, dall'altro, una valutazione etica […] sull'eccesso di borie nella storia delle relazioni tra popoli e civiltà» (Id., *Le «borie» tra etica e filosofia della storia*, in «Rivista di filosofia» CII, 2011, 3, pp. 363-380, poi in Id., *In dialogo con Vico*, cit.; per le parole citate p. 183).

[24] Ovviamente l'universalismo cristiano di Vico aveva limiti concettuali e ideologici ragguardevoli, non senza naturali espressioni di eurocentrismo e, si potrebbe dire, di 'romanocentrismo', data l'universalizzazione, non priva di un elemento normativo, del modello della 'giusta misura' della storia romana. Ed esso era sicuramente 'vincolato' ad una posizione (di ispirazione religiosa, ma anche di 'realismo politico') marcatamente e coerentemente avversa ad aperture di tenore illuministico verso la tolleranza (e fermo — come si ricorderà a proposito del 'senso comune' — all'universalità perenne e irrinunciabile del matrimonio e delle religioni). «Le prime plebi delle nazioni si tennero per istranieri […], e ne restò *propietà eterna* che non si dà cittadinanza ad uomo di diversa religione» (G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, ed. critica a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, 2013; d'ora in avanti: *Sn44,* p. 196; nell'edizione delle *Opere*, curata da A. Battistini, Milano, 1990*,* p. 716, § 610; il corsivo è mio). A proposito di Vico e di illuminismo, si deve richiamare l'equilibrata posizione assunta da Cacciatore in ordine agli elementi di affinità problematica e a quelli distintivi tra le prospettive del filosofo napoletano e quelle proprie della temperie del secolo; nonché segnalare svariati suoi contributi alla ricostruzione della 'fortuna' di Vico e del vichismo nella tradizione culturale meridionale ed italiana (densa di interessi 'civili') tra '700 e '800: in primo luogo con «l'aderenza ad una ipotesi interpretativa che tende a valorizzare […] la non estraneità dei due essenziali percorsi che la cultura filosofica italiana ha imboccato tra la fine del XVIII secolo e gli inizi dell'Ottocento: la cosiddetta tradizione storicistica del vichismo e quella dell'empirismo e dell'illuminismo» (G. Cacciatore, *Vichismo e illuminismo tra*

Con le tematiche della cittadinanza e delle 'borie' si è su di un terreno problematico di indubbio cruciale interesse in ordine a discussioni contemporanee in tema di universalismo etico, tanto più se considerato nella prospettiva di dibattiti sull'interculturalità di scottante attualità, nei quali Cacciatore si è immesso con grande costanza e rilevanza di impegno critico dal primo decennio del nuovo secolo: facendo probabilmente di tale impegno il momento più caratterizzante della sua più vicina vicenda di infaticabile studioso[25].

Ora la speculazione di Vico — ci avverte Cacciatore — può appunto costituire un punto di riferimento teorico per muoversi adeguatamente su questioni al centro di tali discussioni dalla delicata valenza etica e politica. E non si fa fatica a crederlo se la proposta — messa al centro della riflessione di Cacciatore sul passaggio dal 'multiculturalismo' all''interculturalità'[26] — di un 'universalismo etico' non assoluto e dogmatiz-

*Cuoco e Ferrari*, in *La tradizione illuministica in Italia.* Atti del Convegno di Studi della Società Filosofica Siciliana, Palermo, 14-15-16 Novembre 1985, a cura di P. De Giovanni, Palermo, 1986, p. 46).

[25] Si vedano, in quel giro di anni, *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in «Iride» XVII (2005), pp. 235-244; *Immaginazione, identità e interculturalità*, in «Postfilosofie» II (2006) 3, pp. 119-133; *Ermeneutica e interculturalità*, in *Interculturalità come sfida. Filosofi e teologi a confronto*, a cura di G. Coccolini, Bologna, 2008, pp. 227-244; il già cit. scritto su *La logica poetica e l'identità meticcia*; *Etica interculturale e universalismo 'critico',* in *Interculturalità. Tra etica e politica*, a cura di G. Cacciatore, G. D'Anna, Roma, 2010, pp. 29-42; l'ampia *Introduzione* a *Interculturalità. Religione e teologia politica*, a cura di G. Cacciatore e R. Diana, Napoli, 2010, pp. 11-40; *Per un'idea interculturale di cittadinanza*, in *Intercultura Democrazia Società. Per una società educante*, a cura di P. Colonnello e S. Santasilia, Milano-Udine, 2012, pp. 51-63; *Per una relazionalità interculturale. Prospettive interdisciplinari*, a cura di G. Cacciatore, G. D'Anna, R. Diana, F. Santoianni, Milano-Udine, 2012; *Dimensioni filosofiche e storiche dell'interculturalità,* a cura di G. Cacciatore e A. Giugliano, Milano-Udine, 2014.

[26] Inteso in sostanza come il passaggio (un passaggio nel quale dialetticamente il secondo momento non intende liberarsi del primo) da una concezione etico-culturale di impronta essenzialista, per la quale i valori e le identità culturali restano giustapposti, ad una concezione (fondata in primo luogo su di un'idea dinamica dell'universale che ha la sua matrice in una declinazione dello storicismo critico-problematico) che favorisce una dimensione, anche politica, di possibile dialogicità e anche 'ibridazione' tra di essi. Pare indubbio che l'originale apporto di Cacciatore agli odierni dibattiti sull'interculturalità sia da individuare nel tentativo di immettere organicamente e fare fruttificare in essi le risorse concettuali e storiografiche acquisite in una lunga consuetudine con lo storicismo critico-problematico. In tale complessa operazione appare evidente la connessione tra il lavoro dello storico delle idee, della cultura, interessato ad un vasto spettro di esperienze di pensiero, ed il teorico attento alle sfide del presente. In tal senso vanno almeno richia-

zante, ma invece inclusivo, e tuttavia 'condiviso', trova il suo fondamento in una 'triade categoriale': l'idea dinamica e sempre incompiuta di 'universale universalizzante' di Piovani; il 'senso comune' appunto di derivazione vichiana; e il concetto di 'immaginazione' (pure non privo di dichiarate ascendenze vichiane), quale disposizione a produrre creativamente forme di combinazione, 'ibridazione' tra identità culturali[27].

Riportando più avanti l'attenzione su tale ventaglio tematico, e venendo più da vicino sul punto dell'universalismo etico, essenziale nella lettura di Cacciatore di un Vico chiamato a intervenire sul presente, si dovrà affrontare in ispecie il problema se, in che modo, quella lezione di universalismo possa risultare incidente nella contemporaneità.

Una seconda fondamentale area problematica sulla quale si è esercitata la lettura condotta da Cacciatore può essere indicata nell'insieme di mirabili vedute che la riflessione vichiana pose in essere sul terreno delle 'facoltà poetiche'. Una materia sulla quale Cacciatore ha dato un suo contributo di approfondimento, in ispecie attraverso l'evidenziazione delle funzioni 'poietiche', ben oltre che 'poetiche' di quella facoltà[28].

mate anche linee di ricerca sulla cultura di lingua ispanica e sulla cultura ispano-americana, che hanno contributo ad attivare, e a testimoniare, i vividi interessi di Cacciatore per le forme di dialogo e ibridazione delle culture, con la costanza dell'attenzione per la dimensione etico-politica, e per i temi delle 'facoltà fantastiche', dell'individualità singolarmente determinata, delle narrazioni, etc. Su quelle linee di ricerca, già su intraviste, è preferibile per brevità non soffermarsi, ma pure di non mancare di richiamare almeno un paio di contributi: *Maria Zambrano: ragione poetica e storia,* in «Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana» I (2005), pp. 107-126; *Formas y figuras del ingenio in Cervantes y Vico*, in «Quadernos de Filosofia y Ciéncia» XXXVII (2007), pp. 57-70, quest'ultimo ripubblicato nel volume *In dialogo con Vico*, insieme con altri saggi, tra i quali si sono già segnalati quelli su Ortega e Vico,

Per l'enorme ventaglio di voci critiche che in tema di interculturalità possono essere chiamate in campo, e in ragguardevole misura lo sono state da parte di Cacciatore, si rinvia al tanto ampio e accurato saggio bibliografico di Raffaele Carbone che chiude il volumetto citato sulla *Interculturalità. Tra etica e politica* (R. Carbone, *Appendice. Una bibliografia ragionata sull'interculturalità*, pp. 155-198).

[27] Per l'espressione citata cfr. G. D'Anna, *L'etica interculturale tra storicismo e 'inganni' dell'immaginazione*, in *Interculturalità. Tra etica e politica*, cit., p. 72.

[28] Nella riabilitazione dell'immaginazione «Vico si pone, non sembri una forzatura, molto al di sopra delle conclusioni kantiane e romantiche, perché l'immaginazione in lui acquisisce un valore cognitivo autonomo, proprio perché l'immaginario è non solo poetico ma *poietico*, produttore di conoscenze e di visioni del mondo e della vita» (Id., *La logica poetica e l'identità meticcia*, cit., pp. 213-214).

In tal modo lo studioso si è mosso autonomamente nel solco della direttrice interpretativa che ha con maggior vigore sottolineato l'innovatività e fertilità dell'approccio in quel pensiero a tali facoltà.

Si tratta naturalmente di una direttrice che ha il suo innegabile fondamento nella straordinarietà dell'apporto di Vico alla definizione del ruolo decisivo delle 'facoltà ingegnose' nella fondativa produzione e nella conservazione dell'umano: assumendo così una postura concettuale alternativa ad ogni forma di riduttivismo razionalistico, e rappresentando

> l'altra faccia delle modernità, quella che intenzionalmente ha utilizzato la fantasia e il fare poetico come critica ad ogni eccesso di logocentrismo[29].

Altro però è evidenziare l'individuazione di una funzione peculiare ed insostituibile dell'attività mitopoietica dell'immaginazione, e la mirabile formulazione di una vera e propria precipua 'logica della fantasia' (come avviene in una direttrice ermeneutica nella quale si possono ascrivere in primo luogo Grassi e Verene), e riconoscere in questo apporto il portato effettivamente più ampio ed importante di un pensatore per tale via fattosi — secondo un fine suggerimento di Capograssi — un 'pensatore dell'alba', e 'poeta dell'alba': insomma individuare, correttamente, nella riflessione sulla *sapienza poetica* «il nucleo più significativo dell'intera elaborazione filosofica vichiana»[30]. Altro è attribuire a Vico (come pure è avvenuto entro quella direttrice ermeneutica), sul 'piano filologico', un privilegiamento epistemologico ed assiologico della sfera preriflessiva, e crudamente passionale, dell'attività conoscitiva umana (ed in tal modo sottovalutare o sottacere i 'limiti' dell'immaginazione che il pensatore napoletano ripetutamente additava).

Sulla materia Cacciatore si mostrava disposto a fare propri piuttosto alcuni momenti del percorso ermeneutico di Grassi e Verene, giustamente richiamando con il primo il punto della vichiana consapevole fondazione di una vera e propria 'logica della fantasia', e con il secon-

[29] Cfr. Id., *Per una critica della ragione poetica: l'altra razionalità di Vico*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano-Udine, 2012, pp. 109-128, poi in *Dialogo con Vico*, cit., da cui le parole qui citate, alla p. 147.

[30] Come l'interprete ribadiva in uno dei suoi ultimi contributi vichiani: cfr. Id., *Mito, Poesia e Storia in Vico*, in *Giambattista Vico alle origini di storicismo e scienze umane*, a cura di M. Cambi, Canterano (Rm), 2020, p. 18.

do l'evidenziazione di come «siano l'immagine e non il concetto o la mera attività razionale, a costituire per Vico la privilegiata via d'accesso alla comprensione dell'umano»[31]. Ma non mancava di tenere presente la complessità delle questioni critiche poste in essere da prospettive storiografiche che, insieme con la sottolineatura dell'importanza decisiva di una fondazione poetica dell'umano contro le tendenze riduttivistiche del razionalismo moderno, hanno provato a collegare le posizioni e conquiste vichiane in particolare alla tradizione umanistico-rinascimentale, e quindi pure ad una filosofia metafisica di vitale impronta platonica (prospettive, si sa, sostenute con diversità di posizioni da una pluralità di interpreti).

Cacciatore su tali questioni prendeva posizione con la consueta disposizione ad una ponderata misura critica. Se pare

> da condividere la generale traccia interpretativa che tende a collocare la concezione vichiana della metafisica [...] entro l'alveo della filosofia platonica e delle sue articolazioni umanistico-rinascimentali[32],

sono anche da chiarire i limiti e i perimetri di una tale derivazione: in ultimo rispondendo implicitamente alla possibile obiezione che il neoplatonismo rinascimentale praticò una metafisica in larga misura di uno stampo ontologico-cosmologico, teologizzante (e anche gerarchizzante, certo non con Bruno), assai lontano da una sensibilità speculativa quale quella vichiana. In un saggio su Vico e Bruno, ulteriore attestazione delle aperture della sua vasta operosità storiografica, Cacciatore riferiva e distingueva in particolare le posizioni di Gentile e Garin, in diverso modo rapportandosi ad esse. Gentile aveva provato a ricondurre la filosofia di Vico, in particolare per la sua prima fase, alla cultura neoplatonica, in particolare da Ficino derivandole «il concetto dell'immanenza del divino nella natura e nella storia insieme all'equazione tra conoscere e fare». Se dubbiosamente si può dire che «forse non aveva del tutto torto Giovanni Gentile», quando segnalava affinità con Bruno nella

[31] Id., *Simbolo e segno in Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in «Il Pensiero» XLI (2002), pp. 77-89, poi in Id., *In dialogo con Vico*, cit., qui per il passo citato alla p. 38.

[32] Id., *Finito e infinito nella filosofia vichiana della storia*, in *Etica, religione e storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli, R. Celada Ballanti, G. Cunico, Genova, 2007, pp. 37-48, poi in Id., *In dialogo con Vico*, cit., qui per il passo citato cfr. p. 93.

«critica al dualismo aristotelico di Vico e la sua adesione al platonismo emanatistico», va detto che la sua prospettiva interpretativa di un immanentismo vichiano dipendente da Ficino, di una metafisica vichiana in una chiave addirittura panteistica, è stata messa in forse dalla letteratura critica novecentesca, e, di più, che è «discutibile la riduzione, pensata dal Gentile, della metafisica vichiana alla sola tradizione neoplatonica rinascimentale». In effetti le eredità più consistenti della cultura umanistico-rinascimentale in Vico (e più in genere nella cultura sei-settecentesca) sono da ritrovare, riprendendo un convincimento espresso da Garin, nei «contenuti innovativi dei saperi dell'uomo, più che [in] quelli arcaici della metafisica platonica»: dunque nella fondazione della moderna filologia, nella riflessione sulle lingue, nei discorsi sulle favole e sulla poesia, nei motivi della filosofia civile. Segnatamente ripensando con accortezza metodica il rapporto Vico-Bruno, si può affermare che perché una consentanea eredità bruniana si possa ricercare in Vico, essa va riconosciuta nel fatto che questi «si incontra con Bruno nella misura in cui porta alle estreme e radicali conseguenze la filosofia» (a dirla con Piovani) «'umanologica ed anticosmologica' del Rinascimento»[33]: il che significa in effetti assumere una sostanziale discontinuità tra la speculazione di Vico e quella rinascimentale.

Il tema della natura e delle funzioni delle facoltà raccolte attorno alla fantasia, e quindi anche la questione dei 'limiti' dell'immaginazione, si ripresentava nell'ermeneutica vichiana di Cacciatore con accenti inediti a proposito del 'narrare fantastico'.

Attraverso una concettualizzazione straordinariamente originale della natura e delle funzioni del corpulento sapere poetico-fantastico, idonea ad interloquire con «bisogni di comprensione della contemporaneità»[34], Vico non aveva ristretto la sua indagine nei limiti di un inte-

[33] In proposito si veda Id., *Vico e Bruno* in *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno*, a cura di N. Pirillo, Roma, pp. 147-161, per le espressioni citate cfr. pp. 151-152, 148, 158. Tratti di questo discorso critico vengono ripresi poi in *Finito e infinito nella filosofia vichiana*, cit.; per espressioni cit. ad es. pp. 95, 92. Cfr. anche Id., *Vico, héritier de Bruno?,* in «L'art du Comprendre» XI-XII (2003), pp. 212-225. Non mi addentro in questioni interpretative su tutta tale materia, non richiamando neppure tesi di un mio ampio saggio sugli studi vichiani di Garin.

[34] «In un discorso che voglia mettere in tensione la tradizione critica della filosofia con i bisogni di comprensione della contemporaneità […], una riflessione sulle facoltà del corpo, dei suoi saperi, delle sue pratiche, della sua genesi, così come fu elaborata da Vico, può forse contribuire alla chiarificazione […] di un'esigenza che sempre più

resse chiusamente storico-filologico alla decifrazione delle oscure origini remote dell'umanità (gentile), ma l'aveva collocata entro una «complessiva riflessione, ad un tempo filosofico-concettuale e storico-genealogica, sul problema del cominciamento», problema affrontato in modo peculiare attraverso il 'narrare fantastico'[35]. E qui Cacciatore proponeva di ripensare in Vico

il nesso narrazione storica/narrazione fantastica, non solo come uno dei plessi teorici più originali e significativi dell'intero suo tragitto speculativo, ma anche come il punto d'avvio del sedimentarsi di materiali di analisi e riflessione che a lungo hanno pesato e pesano nel dibattito otto-novecentesco (e persino contemporaneo) sui rapporti tra poesia e storia, tra la raffigurazione mitico-simbolica della storia e la sua rappresentazione scientifico-concettuale[36].

Pur «al di là di inutili forzature attualizzanti», lo studioso sollecitava a rileggere entro una comune trama problematica e teorica l'esperienza del narrare fantastico rinvenuta da Vico e vedute proprie della «versione narrativistica dello storicismo», magari per il tramite dei «significativi tratti di affinità»[37] tra la linea dello storicismo critico-problematico e pensatori teorici del narrativismo (da White, Ricoeur, ad Ankersmit). Infatti il narrare fantastico darebbe luogo a

unità di senso fornite non da presupposti metafisici o essenzialistici, ma dalle figure retorico-poetiche, in grado di esporre e narrare gli eventi e di inserirli in una prospettiva ermeneutica come orientamento comprendente di ciò che altrimenti resterebbe nella sua assoluta frammentarietà[38].

appare fondata e ineludibile: l'inedita complessità della natura individuale dell'uomo, ormai del tutto irriducibile ad ogni olistica riduzione di tipo deterministico o di tipo culturalistico» (Id., *Le facoltà della mente «rintuzzata dentro il corpo»*, in «Laboratorio dell'ISPF: Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti» II, 2005, pp. 91-105; poi in Id., *In dialogo con Vico*, cit.: qui le parole cit. alla p. 73).

[35] Si veda in ispecie Id., *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 117-139, poi in *In dialogo con Vico*, cit., qui le parole cit. alla p. 62.

[36] Ivi, p. 53.

[37] Ivi, p. 66.

[38] Ivi, pp. 68-69. Anche con questa problematica siamo ricondotti in modo significativo ad un punto assai rilevante della tesa meditazione di Cacciatore sui tracciati della filosofia dell'interculturalità, ed in particolare sulla focale esigenza che in essa, nel dina-

Non sarebbe giusto tacere la distanza che interviene tra le prospettive ermeneutiche mia e di Cacciatore segnatamente su questo ambito, che racchiude un versante pertinente alla ricostruzione storiografica del pensiero di Vico, un versante riguardante la valutazione dei significati e delle direzioni del 'narrativismo storico', ed un versante relativo all''attualità' sulla materia di quel pensiero: tre versanti problematici che in ultimo rinviano appunto alla questione delle funzioni produttive, ma anche dei 'limiti', delle facoltà di segno 'immaginativo'.

Ebbene, sul piano filologico della storiografia curvata su Vico, a me è parso piuttosto di sostenere che la scienza della storia vichiana, come dichiarata scienza del necessario, è fondata sulla più importante 'discoverta' sua sul piano epistemologico: cioè il conseguimento dell'applicabilità al fattuale mondo storico della logica stringente delle 'verità di ragione' (di ciò che ho designato la 'logica del dovette', o 'dell'impossibile-che-non'). Era una 'discoverta' guadagnata con un'accanita riflessione tenuta a ridosso dell'allora recente dibattito sui saperi della storia prodotto dal 'razionalismo moderno', di alcune delle cui voci era a suo modo debitore Vico (un pensatore per così dire 'postrazionalista', ma non 'antirazionalista')[39]. Una tale scienza (con l'indispensabile ausilio

mico dialogo auspicato tra le culture (rispetto alle posizioni di uno 'statico' multiculturalismo), queste assumano voce 'narrando' le proprie storie e visioni. «Ed è significativo che uno dei tratti distintivi della filosofia dell'interculturalità sia proprio quello della ricerca (e della lotta) di libere forme di narrazione delle storie e delle *Weltanschauungen* di ogni cultura. La narrazione, da questo punto di vista, non è più solo discorso o genere letterario e neanche è più solo una delle possibili forme di storiografia. Essa può divenire una forma di azione etico-politica, giacché induce alla reciproca conoscenza delle proprie storie, al reciproco racconto delle autobiografie» (Id., *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore, A. Giugliano, Milano, 2007, pp. 165-167).

[39] Sul punto Cacciatore esprimeva una posizione a mio avviso corretta, come già in pagine, scritte insieme a Silvia Caianiello, di un serrato e lucido confronto critico con le tesi sostenute sull'antimodernismo di Vico da Mark Lilla nel suo noto libro *Vico. The Making of an Anti-Modern*. Alle vedute dello studioso, per certi aspetti paradossali (riconoscendo egli al pensatore napoletano l'utilizzazione del linguaggio della scienza moderna) circa l'antimodernismo di stampo metafisico e tradizionalista del pensatore napoletano, si opponeva che «la critica di Vico alla rigidità dogmatica e totalizzante del razionalismo secentesco, il suo rifiuto conseguente dello scetticismo politico […] non sono […] da definirsi come anti-razionali, ma piuttosto come il tentativo del filosofo napoletano di elaborare un concetto di ragione non rigido e dogmatico, ma pur sempre un concetto di ragione» (G. Cacciatore, S. Caianiello, *Vico anti-moderno?*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII, 1996-1997, p. 218).

delle 'facoltà ingegnose') affida ai poteri taglienti di una 'severa ragione', con la funzione a mio parere in ultimo decisiva delle «pruove filosofiche», il compito cruciale di porre in luce, secondo i modi di un sapere non meramente congetturale, il «vero» costituente i contenuti delle «favole»[40] (ma che il pensiero mitopoietico ed il narrare fantastico sono in grado di rappresentare, ma non di dire consapevolmente), e così di contribuire decisivamente alla definizione e ricostruzione sistematica di un preciso necessario ordine storico[41]. In tal senso è forse bene ricordare che l'elemento della narrazione fantastica, non 'accompagna' soltanto, ma caratterizza costitutivamente, (soltanto) la prima autorappresentazione del cominciamento della civiltà[42]. E ciò perché la narrazione del mito è propria del tempo arcaico delle origini, come unica rappresentazione in grado di essere data dall'interno di quel tempo; nel mentre la successiva rappresentazione-ricostruzione razionale di tale tempo elaborata dalla 'scienza nuova' all'interno di un'età della ragione spiegata sorpassa di gran lunga pure le modalità di un sapere meramente congetturale (o meramente ipotetico-narrativo): usando in primo luogo come materiali gli eloquenti contenuti del mito, i quali sono così chiari da ridurre al minimo, o cancellare, il carattere della congetturalità del discorso storico che li investe (contenuti eloquentemente chiari, quelli del mito, per l'interpretazione trasparente che di esso dà Vico, in ultimo di tenore 'razionalistico', come una narrazione che si può tradurre senza opachi residui puramente immaginativi).

Con tutto ciò ritorna sul tappeto, come si vede, la questione dei 'limiti dell'immaginazione', che si presenta sia sui piani antropologico e

[40] «Le *prime favole* non poterono fingere *nulla di falso*; per lo che dovettero necessariamente essere […] *vere narrazioni*», dichiara Vico in un ben noto, assai felice passo, che Cacciatore non manca di richiamare: cfr. *Sn44*, p. 116 (nella cit. edizione delle *Opere* curata da Battistini, t. I, p. 591, § 408).

[41] Una definizione sistematica — va ricordato — rispondente anche ad una significativa istanza di filosofia della storia di impronta teleologica, debitrice del riconoscimento della struttura provvidenziale del corso storico, concepito in notevole misura secondo un tempo ascendente verso le espressioni del vero-giusto, e così distanziantesi dall'universo storico contrassegnato dal dominio della fantasia, ma insieme da costumi tali da fare 'orrore' alle 'ingentilite nature' dell'umanità dei tempi della 'ragione spiegata'.

[42] «Se la sapienza, come dice Vico, 'tra' i gentili cominciò dalla 'Musa', in una originaria indistinzione tra mito religioso e inizio congetturale della storia […] ciò significa che l'elemento della narrazione fantastica accompagna, sin dall'inizio, la narrazione del cominciamento della civiltà umana» (G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica*, cit., p. 55).

di filosofia della storia, sia sul piano epistemico della costruzione di una scienza del mondo umano; e si ripresenta anche sul piano di un ricorso attuale alle possibili funzioni dell'immaginazione in un impegno di fondazione di discorsi dell'interculturalità.

Sul piano antropologico, conoscitivo, di filosofia della storia, la straordinaria rifondazione vichiana dei poteri delle 'facoltà ingegnose', in primo luogo della fantasia, non avveniva attraverso la negazione della veduta dell'immaginazione come facoltà luogo dell'errore, rimodulata in svariate declinazioni del razionalismo seicentesco, quali in primo luogo quelle di Spinoza e di Malebranche. La novità assoluta era in Vico quella del rinvenimento della produttività elevatissima di errori dell'immaginazione tali comunque da dare luogo a forme di 'certo' idonee a contrarre in sé il più elementare 'vero' (onde i 'limiti' sul piano assiologico della filosofia e rappresentazione della storia vichiana del crudissimo universo storico contrassegnato dal dominio della fantasia). Sul piano epistemico da quanto detto risultano chiari i 'limiti' che trovano le 'facoltà ingegnose' nella costruzione della scienza nuova del mondo umano.

Venendo sul piano dell''attualità' questo tema della disposizione all'errore dell'immaginazione può essere ripreso, con cautela, ed è stato ripreso, anche per una problematizzazione delle possibili funzioni di quella nella produzione dei saperi e discorsi narrativi entro i tracciati dell'interculturalità[43].

Restando su tale piano è comunque l'insistenza fiduciosa dell'autore della *Scienza nuova* sulla dimostrabilità di un imprescindibile ordine storico dal sicuro significato (pur se inquietamente aperto ad esiti drammatici), radicato nella benevolenza divina (facendo della 'scienza nuova' un 'discorso forte' di «teologia civile ragionata»), a rendere difficile — parrebbe — rinvenire tratti di affinità pure con le più condivisibili

[43] Giuseppe D'Anna, in pagine di un contributo già richiamato, si è soffermato sulle insidie che i costitutivi 'inganni dell'immaginazione' comportano con la disposizione — assai pericolosa nella prospettiva dialogica di tipo interculturale delle narrazioni delle culture — a ipostatizzare particolari pratiche e produzioni culturali in essenzializzate categorie concettuali ed etiche. In proposito lo studioso ricordava il monito che viene segnatamente da Spinoza con l'ammettere «una pluralità e una varietà di concetti universali derivanti dalle diverse consuetudini che gli esseri umani hanno di immaginare le cose» (G. D'Anna, *L'etica interculturale*, cit., p. 75). Ma andrebbe ricordato tanto più un autore assai importante nella riflessione di Vico, Malebranche, per il nesso che congiunge l'immaginazione ingannatrice e la fenomenologia della mitopoiesi, la produzione della logica idolatrica della mentalità pagana.

vedute antitotalizzanti e antiteleologiche delle prospettive narrativiste. E ciò a parte l'avvertimento sulle possibili derive 'postmoderne' di queste proprio nella direzione di una visione dell'insensata frammentazione estrema dei fenomeni storici (giustamente tanto paventata da Cacciatore), nella prospettiva, 'post-veritativa', di una produzione soltanto 'retorica' di sensi della storia. In questo senso pare non erroneo rinvenire (piuttosto che nelle vedute narrativistiche) nello storicismo critico (magari nelle sue declinazioni 'weberiane' che vedono non annullate le possibilità di significativa scelta tra i valori in gioco) elementi di «antidoto e salvaguardia» rispetto al riemergere odierno, in uno scenario di frammentazione dei significati, di «fantasmi metafisici e totalizzanti (il pensiero unico, la tradizione, la comunità, l'appartenenza, il dominio economico, l'ordine politico)»[44]. Ma momento critico essenziale è a questo punto quello che si esprime nella domanda fin dove, sul piano storiografico, si possa riconoscere fondatamente estesa l'ispirazione al filosofo napoletano di uno storicismo critico (uno «storicismo critico ispiratosi a Vico»), soprattutto in ordine al tema cruciale della considerazione del significato e del valore delle plurali, singolari, individualità storiche. È un punto (che investe momenti fondamentali dell'interpretazione di Vico nella direttrice dello storicismo critico-problematico inaugurata da Piovani) che ricorre centralmente in un ulteriore plesso problematico sul quale saggiare l'interpretazione di Vico di Cacciatore e i richiami alla sua attualità.

Un terzo plesso problematico (in effetti fortemente connesso a quello appena esaminato) è quello che, a partire dal problema della storia, attiene alle relazioni tra verità e realtà empirica, tra universalismo etico e differenza, come annuncia il titolo di un intenso saggio sul quale è il caso di soffermarsi con attenzione[45].

[44] G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica*, cit., p. 55.

[45] Id., *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico*, in questo «Bollettino» XXXVIII (2008) 2, pp. 7-26, poi in Id., *In dialogo con Vico*, cit., pp. 152-168. L'A. dichiarava in apertura di avere concentrato la propria attenzione, almeno da un decennio, su di un «problema filosofico che considero decisivo e centrale, che […] riguarda la comprensione, contestualizzazione e l'interpretazione» del pensiero di Vico, «ma anche la permanenza di 'lungo respiro' e la utilizzabilità di alcune sue categorie e concetti». Si tratta di un complesso di questioni che ruotano intorno al problema della storia, tra le quali la più rilevante è quella della «relazione tra metafisica e storia» tra ricerca della verità e realtà empirica (p. 151).

In esso veniva chiamato direttamente in gioco uno dei punti fondamentali della proposta con la quale lo studioso ha suggerito di affrontare la problematica dell'interculturalità. La tematica del passaggio reciproco in Vico tra «ordine della storia ed empiricità del mondo umano e civile» si pone entro un percorso (non contraddetto dalla «caratterizzazione del suo pensiero in chiave di filosofia cristiana provvidenziale») che «può giungere alla giustificazione filosofica di una teoria dell'interculturalità e della sua etica [...] concepita come continua relazione tra particolarità differenziate e tendenza ad un *universalismo condiviso*».

Vico, dunque, costituisce [...] una plausibile risposta ad una delle domande filosofiche di fondo della nostra contemporaneità: è *possibile un universalismo etico che sappia coniugare la normatività del principio e la differenza storico-culturale*?[46].

La precisa proposta critica era accompagnata come sempre da una consapevole accortezza metodica.

Non si tratta di stravolgere un impianto teoretico che si avvale di un impianto argomentativo fortemente pervaso dalla tradizione cristiano-agostiniana e, in parte umanistico-rinascimentale, ma solo di individuare una serie di elementi [...] che sono poi gli stessi che ritroviamo in modo del tutto riconoscibile nelle fasi più acute del dibattito etico e politico contemporaneo[47].

Si può individuare

più di una corrispondenza tra la vichiana ricerca dell'universalità degli ordini naturali e la ripresa attualissima (dinanzi agli esiti a mio avviso inaccettabili e potenzialmente catastrofici dell'assoluto relativismo) dell'esigenza di un *universalismo etico* che possa costituire l'impulso e la base di un nuovo ordinamento giuridico-politico delle comunità nazionali e sovranazionali[48].

[46] Id., *Universalismo etico e differenza*, cit., pp. 154-145. L'«universalità» alla quale l'A. si riferisce come uno dei due momenti che trovano in Vico una mediazione (con il momento della «particolarità storico-antropologico-linguistica») viene opportunamente esemplificata nell'«universalità degli elementi comuni delle religioni e delle mitologie, come anche dei caratteri fantastici e dei dizionari mentali» (p. 155).

[47] Ivi, p. 158.

[48] *Ibid.* Più avanti l'A. ribadiva «l'utilizzabilità [...] di taluni concetti-chiave della filosofia vichiana nel dibattito contemporaneo. Mi pare che il modo in cui Vico affronta il problema della relazione tra metafisica e storia, tra ordine e differenza, possa fornire

A fronte di una simile rilevante e stimolante proposta di lettura pare il caso — in un dialogo che voglia essere vivo con la meditazione dell'amico scomparso — provare a saggiarla stilando una mappa problematica raccolta attorno alla trattazione dell'universale in Vico.

Un primo essenziale interrogativo è se non si dia nel pensiero vichiano un interesse primario per la fiduciosa ricerca dell'universalità, per una scienza del necessario («*Scientia debet esse de Universalibus, et Aeternis*»[49]) a partire dall'eterno ordine della storia, per l'universalità delle strutture, e delle costanze delle forme e dei modi del loro sviluppo, piuttosto che per la «infinita ed irriducibile molteplicità dell'empiria»[50], per l'individualità singolare, per l'evento (non v'è nel Settecento una storia tanto innovativamente non 'evenemenziale' quanto quella vichiana). Il che, se da un lato si muoverebbe nel senso del rafforzamento dello statuto di verità delle universalità ritrovate, dall'altro metterebbe forse a rischio il riferimento per l'oggi a un 'modello vichiano' della mediazione tra universalismo etico e particolarità: modello da rinvenire piuttosto nella direttrice dello storicismo critico-problematico individualizzante, del quale andrebbe però (secondo una mia veduta critica) circoscritta su questo punto non secondario un'effettiva ascendenza vichiana[51].

un apporto non secondario a una idea più ampia e comprensiva di razionalità, capace di contenere in sé un nuovo universalismo etico non inficiato da fondamentalismi etnici e dottrinali e, al contempo, la ricchezza infinita delle soggettività autonome che si organizzano nell'articolazione delle comunità politiche e delle identità culturali. Oggi il mondo si trova dinanzi ai medesimi avversari teorici (e non solo teorici) con cui Vico provò a misurarsi nella sua epoca. Lo scetticismo relativistico e il dogmatismo fondamentalista» (p. 164).

[49] *Sn44*, p. 66; nella cit. ed. delle *Opere*, a cura di A. Battistini, p. 504 (§ 163).

[50] G. Cacciatore, *Vico: narrazione fantastica*, cit., p. 65.

[51] Considerazioni che andrebbero allargate al tema del ruolo della 'libertà umana' nella produzione del mondo civile in Vico, la quale è per lungo tempo nella sostanza affidata, a mio avviso, alle sole procedure di un disegno provvidenziale operante per il tramite dell'impersonale logica delle naturali 'vie semplici' (secondo un modello di presenza del divino proprio della sua *potestas ordinata*): salvo naturalmente a cedere il passo in consistente misura alle responsabilità di una consapevole umana 'prudenza', che contribuisce a fare sì che la storia, con i suoi «limiti», sia infine «intesa perciò come possibilità e non come necessità, come ordine ordinante e non come ordine ordinato» (F. Tessitore, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Vico*, in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* Roma, 2002, p. 31). Andrebbe comunque discussa l'affermazione che a dominare la scena della storia è «la libertà e l'autonomia della natura umana, la quale, pur sotto la guida della Provvidenza, è in grado di trasformare le passioni individuali in utilità collettive, di guidare il lento processo di civilizzazione

Un secondo, altrettanto essenziale, interrogativo riguarda a questo punto i caratteri, significati, dell'universale, e dell'universalismo etico in particolare, che la speculazione di Vico offre come possibile momento di riferimento ancora attuale nella prospettiva dell'oggi. Continuando ed allargando il sollecitante discorso di Cacciatore, si può forse provare a interrogare l'universale, il veritativo, nella meditazione di Vico, individuando — al di là della sua lettera, e semplificando ai fini del discorso qui condotto — due tipi di *figure* dell'universalità: figure di un''universalità dinamica', per così dire, e di un''universalità eterna' (pur entro la dimensione del tempo storico).

Il principale, straordinario, apporto innovativo recato dalla speculazione vichiana al pensiero della modernità, tale da costituirne uno dei lasciti sicuramente ancora vitali, si può ribadire vada additato in un'ardita concezione e rappresentazione dinamica, storico-genetica — data in particolare in un'inedita 'scienza delle origini'[52] — del complesso soggetto umano, il quale *non è, ma diviene, si fa*: sia pure per la latente presenza in esso, di natura metafisica, di eterni *semina veritatis* di origine divina[53]. L'umanità rinata alla storia ha una faticosa fondazione, costitu-

dalla ferinità primitiva alla socializzazione e alla comunità politica» (G. Cacciatore, *Leggere Vico*, in *Leggere e rileggere i classici. Per Livio Sichirollo*, a cura di M. Filoni, Macerata, 2004, pp. 47-48).

[52] Facendo propria una convinzione di Auerbach (e certo non solamente di questi), Cacciatore ci sollecita a ricordare che «la vera, grande scoperta di Vico è la scienza delle origini, la lenta ricostruzione delle forme assunte dallo spirito umano nei suoi favolosi principi. Per questa scienza altro adeguato metodo non vi è se non quello filologico-ermeneutico: si veda il bel saggio, su cui si ritornerà subito, di G. Cacciatore, *Un'idea moderna di certezza. La filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia,* in *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello, A. Viana, Napoli, 2004, pp. 177-197, poi *In Dialogo con Vico*, cit., qui le parole riportate alla p. 122.

[53] Se non si tiene presente ciò, si perde l'essenziale ancoraggio al platonismo cristiano (beninteso, si è visto, costantemente tenuto presente da Cacciatore) della soluzione vichiana del problema della verità, per il quale non va accettata «in metafisica alcuna idea di vero che non abbia cominciamento dal vero ente, cioè da Dio». Su tale veduta vichiana cfr. M. Sanna, *La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001, p. 108. Sul necessario fondamento in una «idea eterna» di una «morale tutta ben disposta per la civiltà» si può richiamare, tra le molte, una pagina della *Vita*: G. Vico, *Vita scritta da se medesimo,* nella cit.. ed. delle *Opere* curata da Battistini, t. I, p. 20: «dobbiamo intendere essere principio delle cose tutte una idea eterna tutta scevra da corpo […] Dal qual principio […] ne deriva una morale tutta ben disposta per la civiltà». Una guida alle «cose morali» nella forma di una «certa Scienza» dipende dalla «dimostrazione di Dio». Una tale guida

zione relazionale, secondo tale vivida lezione vichiana. E per quel nascimento e quegli sviluppi uniformemente passarono tutti i popoli, tutte le «nazioni», secondo un altro, già intravisto, sempre attuale insegnamento di Vico, diretto polemicamente contro tutte le «borie delle nazioni», le false visioni e autorappresentazioni (autonarrazioni…) con cui svariate

nelle «cose morali non si può averla, senza la scorta delle verità astratte dalla Metafisica, e quindi senza la dimostrazione di Dio» (Id., *La Scienza nuova 1725*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2023, p. 13; nell'ed. delle *Opere* a cura di Battistini, t. II, pp. 987-988, § 16). Ma l'originale dimostrazione di Dio che Vico fornisce nella sua 'scienza nuova' è quella, non tradizionalmente deduttiva, propria di una «teologia civile ragionata» che, attraverso la disamina filologica dei fenomeni storici affilata e retta (a mio parere) dalle «pruove filosofiche», perviene a dimostrare un benefico disegno divino, espresso in primo luogo in una struttura della mente umana la quale non ha smarrito del tutto il suo contatto con la verità.

È quanto — con un'ulteriore apertura della ricostruzione storiografica — pure ci dice Cacciatore nel saggio intenso e fortemente persuasivo appena citato, laddove argomenta efficacemente come «la possibile riconduzione di Vico a un filone di filosofia ermeneutica non deve intendersi soltanto (come pure è giusto fare) nel senso dell'approntamento di una serie di strumenti storico-filologici di interpretazione del mondo umano e delle sue origini, ma anche e soprattutto di una teoria filosofica della conoscenza che si basa», secondo una giusta indicazione di Betti, «su una 'condizione di possibilità gnoseologica (nel senso kantiano)', quella cioè di ritrovare i principi del mondo civile nelle modificazioni della mente umana» (G. Cacciatore, *Un'idea moderna di certezza...*, cit., pp. 115-116). Va messo qui da parte un problematico confronto — sul piano dell'interpretazione storiografica lasciato in queste pagine sullo sfondo — con tesi espresse da Cacciatore in ordine al significato della 'filologia' in Vico, e conseguentemente alla natura e alla portata delle «pruove filosofiche» e «filologiche». V'è sicuramente da concordare con l'affermazione che «il significato di filologia va ben oltre una ristretta accezione disciplinare, per diventare scienza generale di tutto ciò che è riconducibile all'azione dell'uomo […] Vico assegna, così, alla filologia un ambito che altro non è se non quello delle scienze umane[…]: i filologi sono per lui i grammatici e gli storici, in generale gli 'studiosi critici' che […] si occupano di lingue e di costumi, ma anche quelli che si occupano di leggi, viaggi e commerci, cioè i giuristi, gli antropologi e i geografi» (ivi, pp. 122-123). Un punto di possibile discussione (che investe posizioni già espresse da Tessitore) riguarda quanto e come, nell'accesso al 'vero' nella costruzione della scienza nuova del mondo umano, tocchi agli interventi delle «pruove filosofiche» e delle «pruove filologiche». A meno che la filosofia non resti «ragione che contempla il vero» in modo tradizionale, essa non può lasciare che «l'osservazione e l'accertamento dei fatti», ambito proprio della filologia (p. 125), non venga illuminato dal suo esercizio come ragione critica. In tal senso, a mio avviso, già nel loro interno procedere le «pruove filologiche» cedono in ultimo il passo alle «pruove filosofiche», allorché una ragione critica illumina le necessarie scansioni dell'ordine dei fenomeni raccolti dal sapere topico, connessi dall'inventivo «ingegno», pur «unico padre di tutte le invenzioni» (secondo una felice espressione dell'importante lettera del 1729 a Francesco Saverio Estevan).

di esse si sono ritenute e si ritengono immuni dal passaggio indispensabile per i necessari tempi della «barbarie». Questa concezione genetica comunque investe di principio ogni fenomeno, che si deve provare a comprendere riconducendolo al suo «nascimento». Che è conquista tanto ormai presente nel sapere moderno (specie dopo il 'gran secolo della storia' che è stato l'Ottocento), segnatamente nelle 'scienze umane', che si fa fatica a ricordare in Vico uno dei pensatori che massimamente l'ha elaborata, dichiarata. Ed è comunque conquista che — seguendo le sollecitazioni di Cacciatore — è bene preservare, ancora diffondere nella viva vita delle società.

Ora, se si reinterroga il problema dell'universalismo etico in una tale riflessione vichiana, viene alla luce la sua peculiare complessità, con la possibilità di ravvisare in essa: per un verso la sua capacità di costituire un vigoroso punto di riferimento, anche se non nel senso tensionale 'kantiano', in direzione dell'idea piovaniana di un 'universale universalizzante' (un antecedente nel senso di una tensione alla verità), e quindi pure in discussioni attuali in ordine alla rappresentazione e valutazione delle identità culturali; per altro verso però la difficoltà ad assumerla in direzione della critica del relativismo etico.

Infatti per un verso una tale movenza di decisa storicizzazione dei fenomeni, e delle forme del 'vero' umano, conduce alla fertile distinzione tra: da un lato la *comprensione* del significato e della dinamica funzione storica, nelle diverse fasi, 'età' della civiltà (con lo sfalsamento dei tempi storici che entro esse conoscono le singole nazioni) di forme culturali e sociali, istituti giuridici e politici; e dall'altro lato la loro *legittimazione* etico-politica. Si tratta di una prospettiva ancora fortemente significativa, ma per altro verso investita dell'interrogativo circa le conseguenze del suo necessario dovere essere oggi svincolata dalle premesse metafisiche che la sorreggono: secondo le quali le forme del *certo* sono forme in cui di volta in volta si è potuto 'contrarre' il *vero*, perché la mente umana, l'umanità, è depositaria di una nascosta *vis veri* che sostiene un progressivo affermarsi del vero-giusto. Le conseguenze di un tale svincolamento paiono andare allora in un altro verso, nella direzione di un indebolimento dello statuto di verità (pur dinamica verità), universalità, delle singole forme del *certo-vero*, della loro idoneità a sottrarsi alla critica proveniente da una prospettiva integralmente relativistica dei valori. Fuori di uno schema finalistico di progressività (non indefinita) — che, a mio parere, complessivamente connota la pur preoccupata, non rassicurante, filosofia della storia vichiana — la dinamicità delle norme

e forme dell'universalità forse compromette il carattere dell'universale: almeno di un universale al quale si richieda un carattere veritativo 'forte' (come era nella prospettiva dell'autore della *Scienza nuova*).

D'altra parte un''ispirazione vichiana' — va detto — può essere chiamata come poche a sostenere il pensiero di forme plurali e dinamiche, tensionali, inconcluse, di universalità. Su ciò credo che si possa in ultimo convenire con l'ipotesi critica fervidamente sostenuta da Cacciatore. Il 'modello veritativo' vichiano di comprensione e/o legittimazione della pluralità e varietà delle forme culturali, sociali, giuridiche, politiche è straordinario: permetteva di comprendere la positiva funzione storica dei più crudi istituti del feudalesimo e alo stesso tempo sanzionarne di fatto la perdita della loro legittimazione nei 'tempi umani', così come di comprendere ed 'assolvere' i costumi del tutto barbari dei lontani Patacones. Resta forse il dubbio se oggi tale modello possa risultare più di un problematico punto di riferimento per la valutazione di forme culturali, costumi, istituti 'barbari', in un'età di spinta globalizzazione e secolarizzazione che però vede accentuarsi le conseguenze di uno sfalsamento dei tempi storici dei processi di modernizzazione (una modernizzazione alla quale è inibito attribuire semplicisticamente un carattere teleologico). Ma non pare dubbio, infine, che un tale alto momento teorico possa disporsi in una trama di discorsi sul carattere storico della verità che hanno da essere confrontati con le posizioni 'postmoderne' del 'post-veritativo'.

Nella speculazione vichiana si può probabilmente rinvenire un altro, connesso ma distinguibile, tipo di *figure dell'universale*, in particolare in ordine all'universale sul terreno antropologico ed etico. Analogamente al percorso che conduce anche al riconoscimento del divino — tramite un discorso lontano dai modelli del deduttivismo metafisico-teologico, prodotto invece sul piano della ricerca che riconduce l'empiria storica a senso universale nei modi di una 'teologia civile ragionata' — l'indagine sul terreno storico, senza abbandonare il metodo di analisi e comparazione dei fenomeni, consegue il ritrovamento di forme dell'umano, di figure di un'universalità perenne. Sono in certo modo di tal fatta anche forme conoscitive e antropologiche quali la logica fantastica dei tempi della 'sapienza poetica' (ma ricorrenti nell'ineliminabile dimensione fanciullesca dell'umano), le strutture del linguaggio, gli assetti dei 'dizionari mentali'. Ma sono in fondo sicuramente garantite nella loro irrinunciabile ferma universalità, necessità, le forme, oggetto dei fondativi 'princìpi' della scienza vichiana, che attesta lo storico 'senso comune' (pur se

sapere fondato sul 'verosimile') osservato da tutte le nazioni: i costumi, delle religioni, dei matrimoni, delle sepolture. In particolare le religioni sono chiamate ad essere riconosciute nella loro indispensabile funzione di produzione e protezione delle società[54] (come è stato fino ai tempi di più recente secolarizzazione pervasiva delle società sul modello occidentale), e Bayle, come è ben noto, viene additato come il principale nemico da combattere sul piano teorico, etico-politico per l'idea inaccettabile che possa darsi una società senza religione.

Siamo con ciò appunto sul terreno della tradizione di pensiero del 'senso comune', rimodulata da Vico in modo inedito, e di estrema rilevanza per il suo sistema di pensiero, ma non senza la conferma di un 'principio di diffusività' della verità sottostante in modo sostanziale a quella tradizione, specialmente nelle sue declinazioni di impronta aristotelica (se le opinioni di tutti, e perfino dei 'più', convergono, si dà in ciò la manifestazione di un carattere veritativo almeno proprio dei tracciati della filosofia pratica). Al 'senso comune', ed alla sua rilevante presenza nella speculazione vichiana, si appellava Cacciatore laddove indicava nell'idea di *comunanza* il 'punto minimo' di un discorso ricostruttivo sul terreno delle discussioni sull'interculturalità nella chiave di ciò che unisce differenti esperienze e valori dell'umanità: «il punto minimo da cui ripartire per costruire atteggiamenti e valori universalizzanti è il comune 'senso dell'umano'»[55].

[54] «Queste tre Degnità stabiliscono, che 'l *Mondo de' popoli dappertutto cominciò dalle Religioni*, che sarà *il primo degli tre Principj di questa Scienza*». E le religioni non soltanto assicurano il 'cominciamento' dei popoli, ma la loro tenuta, perché laddove vengono meno «*l'umane leggi*, l'unico potente mezzo di ridurgli è la *Religione*» (*Sn44*, p. 67; nell'ed. cit. delle *Opere*, p. 507, §§ 176, 177).

[55] Il senso comune, il cui riferimento «per un frequentatore della pagina vichiana […] diventa quasi d'obbligo, è «anche ed essenzialmente universalizzazione di una idea di comunanza come luogo privilegiato dei bisogni umani e delle comuni utilità» (G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo 'critico'*, in *Interculturalità*, cit., pp. 388-389). A proposito di 'comunanza' l'A. richiama un aneddoto cinese rammentato da François Jullien: «un uomo vedendo che un bambino sta per cadere in un pozzo fa un gesto del tutto naturale e istintivo per trattenerlo, dettato non certo dal fatto che potrebbe conoscere il bambino né dalla paura di una sanzione. È un gesto che non possiamo non fare, innanzitutto perché, come commenta il filosofo cinese del IV secolo a. C. Meng-tsu, 'chi non ha una simile coscienza della pietà non è un uomo'» (ivi, p. 38). Purtroppo, viene da obiettare, per mettere in dubbio l'universalità dell'atteggiamento e della pratica della pietà, basta soffermarsi sull'oggi, e non c'è bisogno di richiamare: resoconti di antropologi culturali (o già di viaggiatori, come Robert Louis Stevenson, per narrazioni

Tuttavia il Vico del 'senso comune' — sembra di poter dire — proprio laddove si impegna nella massima difesa del valore di assoluta verità, costante presenza, di espressioni dell'umano di primario valore etico-politico, non può essere seguito senza insidie in un discorso di universalismo etico calato nelle discussioni contemporanee sull'interculturalità: nelle quali rischierebbe invece di essere malamente chiamato soprattutto a supporto di prospettive destoricizzanti di tenore metafisico. Il ricorso al 'senso comune' contiene in sé l'insidia della tendenza a universalizzare, categorizzare, e 'normativizzare', esperienze storicamente determinate: come attesta lo stesso caso di Vico, allorché universalizza non soltanto l'esperienza delle religioni presso tutti i popoli, ma, con la figura della loro indispensabile funzione produttrice e coesiva, universalizza anche la condanna di ogni principio di esercizio critico della ragione nei loro rispetti, e il respingimento di ogni idea di tolleranza; o universalizza i costumi inalienabili dei matrimoni e delle sepolture. Vico avanzava queste vedute, facendone il fulcro di un mirabile sistema concettuale, entro un quadro di posizioni pure per certi aspetti vicine a quelle 'protoilluministiche' (ma in evidente opposizione a peraltro minoritarie prospettive libertine): un coerente, organico impianto complessivo di pensiero dal quale più volte è arduo 'svincolare' non solo contenuti particolari, ma interi momenti teorici e forme di concettualizzazione.

Avviandomi verso la conclusione, verrebbe — come qui non è possibile fare — da raccogliere con tutta l'attenzione ed il tempo necessari la sollecitazione che viene dalle pagine di Cacciatore a ripensare il proble-

in sue pagine celebri sui mari del Sud di esperienze di assoluta indifferenza umana); o anche importanti contributi (come quelli di David Konstan) sui caratteri precipui e non propriamente universalistici, delle pratiche e delle concettualizzazioni della pietà nel mondo antico classico; o infine esposizioni dello stesso Vico — latore di una visione realistica e cruda dell'umano —, ad esempio di pratiche crudelissime di sacrifici di nati come 'mostri' civili, gettati dagli Spartani dal 'monte Taigeta' o dai Romani nel Tevere.

Per l'espressione di fermi dubbi circa la debolezza dell'idea di 'comune', di 'comunanza', «circa l'ampiezza, la profondità e l'applicabilità di una simile nozione, qualora essa venga adottata come cardine categoriale nel rimodellamento, per quanto versatile e reversibile, dell'etica in senso interculturale», cfr. F. Recchia Luciani, *Immaginare un'etica interculturale per l'età della globalizzazione,* in *Interculturalità*, cit., pp. 50 sgg. Tra gli svariati contributi nei quali Cacciatore si sofferma sul tema del 'senso comune' in Vico mi limito a richiamare il cap. VI (pp. 191-210) del volume *Metaphysik, Poesie und Geschichte*, cit.

ma metodico (che ovviamente va ben oltre il caso di Vico), che è ritornato di continuo in queste pagine, di un sorvegliato 'svincolamento' di articolazioni problematiche e momenti concettuali, tratti argomentativi, dall'originaria forma di pensiero entro la quale essi erano disposti (una forma di pensiero essa stessa per lo più dinamica, mossa, latrice di fertili contraddizioni).

Mi limito ad avanzare qui solo le icastiche conclusioni di un discorso ben complesso, non nuovo, e magari da riprendere in avanti. Conclusioni che convergono nella tesi della sicura accettabilità della prospettiva di una lettura (che sia praticata con la debita accortezza metodica, come testimonia si possa fare Cacciatore) che interroghi le voci del passato non soltanto, ovviamente, nella costitutiva forma del loro interesse per il presente del lettore, dell'interprete (sia nelle loro espressioni maggiormente manifestanti il legame con il loro tempo, sia nelle espressioni che risultino ai nostri occhi più spiccatamente eccederlo). Ma di una lettura che si dia anche nella forma di una ricerca che consapevolmente in quelle voci evidenzi, e in qualche misura 'isoli', anche interessi problematici, questioni, e riflessioni, concettualizzazioni, categorie, anche segmenti teorici, ai fini di un più immediato loro coinvolgimento in attuali problemi e processi del presente. Si tratta di riconoscere e salvaguardare *una delle indispensabili modalità di lettura nel presente delle voci del passato*, accanto a quella della lettura contestualizzante dei singoli testi e luoghi, e ancor più dell'impronta precipua individua di una forma di pensiero (secondo esigenze metodiche e tratti della 'filosofia continentale' che devono moltissimo a tradizioni dello storicismo, per non dire dello storicismo critico-problematico).

Chi scrive non ha mai nascosto di non prediligere la ricerca dell'attualità nello studio delle forme di pensiero del passato. E ciò forse per un senso 'archeologico' dello scavo in esso che non trova origine soltanto in una sentita esigenza metodica di contestualizzazione, comune alla fine sensibilità dell'amico e collega di studi Cacciatore: esigenza che tanto si deve al conseguimento di una scaltrita coscienza storica che ha proprio in Vico uno dei suoi protagonisti, nella direzione di una affermantesi direttrice storicistica del pensiero moderno. Quel senso si radica in un personale senso 'tragico' del tempo che facendosi passato tende a inghiottire nell'oblio in ispecie le voci (anche voci 'alte') che hanno espresso possibilità non realizzate, che — come dicevo agli inizi di queste pagine — non hanno avuto successo e udienza, o magari non risultano più portato dell'onda della storia proprio perché il loro apporto è

stato in essa assorbito. Il che può sollecitare a fare proprio il compito, sorretto in ultimo da un senso di *pietas*, di una sempre impari lotta per dare postuma voce, salvezza sempre effimera, in ispecie a quelle voci, contrastando con lucido avvertimento di ultima impotenza un potere di consunzione e dimenticanza[56]; o può sollecitare anche rispetto ad un autore, come Vico, — al quale si sia dedicata una parte assai estesa della propria vita di studioso, e con il quale si è maturato un senso di forte consentaneità su cruciali aspetti della sua meditazione — a contenere un pur effettivo riconoscimento dei tanti modi con i quali quella meditazione ci parla ancora anche nei modi di una sua fertile attualità.

Ora, ripercorrendo, ripensando, tante argomentate pagine dell'amico Cacciatore che hanno premuto verso una lettura della speculazione di Vico sollecita del suo guardare al presente, impegnata nello scoprire o riscoprire idee che altrimenti anche in un 'classico' corrono il rischio di giacere in trascurati 'archivi della memoria',[57] mi è venuto di assumere gratamente questa sua premura e risentire come non poco significativamente comuni — pur nella distanza di posizioni doverosamente segnalata su diversi aspetti — svariate sue indicazioni circa i produttivi rimandi al presente di quella speculazione, come: in primo luogo l'opzione 'umanologica' espressa nell'assegnazione alla filosofia del compito di «giovar al gener'umano», escludendo dai suoi etici tracciati i «filosofi solitari»; la concezione non riduttivistica del soggetto umano come di una complessa connessione tra dimensione delle facoltà corpulente, e correlative forme simboliche e metaforiche del linguaggio, e dimensione dell'esercizio della ragione spiegata; la visuale storicizzante delle forme culturali e

[56] Contrastando con quella lucidità l'impietoso potere mortale del tempo, senza condividere gli accenti visionari che solcano quel singolarissimo libro di protesta contro la morte che è il *Libro contro la morte* di Elias Canetti: «I pensieri sui morti sono tentativi di riportarli in vita», letteralmente in vita (E. Canetti, *Il libro contro la morte*, tr. it., Milano, 2017, p. 94).

[57] E in verità è convergente con un'esigenza di assegnare allo storico delle idee, della cultura, un compito di 'salvezza', la preoccupazione di Cacciatore di 'salvare' da un mero inerte giacere negli «archivi della memoria o negli scaffali delle biblioteche» anche le idee di un 'classico' come Vico. Il «non lasciarsi attrarre, o comunque diffidare di essa, da una attualizzazione che faccia prevalere il proprio bisogno teorico o la propria immagine del presente, non significa precludersi la possibilità di scoprire o riscoprire, proprio grazie a quel classico, idee e risposte nuove che sembravano dimenticate negli archivi della memoria o negli scaffali delle biblioteche e che invece continuano a mostrare una loro capacità di reazione e attivazione nel corso delle cose presenti e future» (G. Cacciatore, *Leggere Vico*, cit., pp. 61-62).

degli istituti sociali, giuridici e politici; la considerazione dell'universale tra verità e concretezza dinamica delle individualità storiche; la vitalità di concezioni e rappresentazioni delle 'borie' dei dotti e soprattutto delle nazioni, e dello stesso senso comune; e così via.

Se è consentito ancora continuare il discorso nella forma del sentito, necessariamente mesto, dialogo con l'amico scomparso, e non rinunziando a ricorrere alla figura dell'elogio pubblico, allora nel diverso modo di sentire in ultimo il problema dell'attualità si può rinvenire forse l'impronta di qualcosa che sorpassa la personalità puramente intellettuale di noi studiosi, e attiene a registri delle nostre differenti personali individualità: in ultimo il nostro modo di sentire e tradurre il proprio impegno di vita, a partire da una comune passione civile.

Come ho scritto in pagine, assai sentite, dedicate al ricordo di Peppino Cacciatore[58], una assai consonante passione civile e insieme intellettuale, mai dismessa anche in anni più oscuri del presente, ha trovato in noi diversi modi di essere testimoniata. Quelle passioni, a distinguerle, hanno trovato in chi scrive limitazioni all'essere testimoniate da una pensosa inclinazione al *lathe biosas*, al 'vivi appartato', in significativa adesione all'idea greca della filosofia come innanzitutto formazione ad uno stile di vita. Ciò non significava certo iscriversi tra i 'filosofi solitari' ai quali era tanto avverso Vico. Eppure quella disposizione aveva in sé l'apertura ad espressioni maggiormente ripiegate sul proprio 'sé'. In Peppino Cacciatore quelle passioni hanno trovato invece maggiore costante espressione, nei modi, ammirevoli, di una sempre attiva disposizione all'intervento vigile e all'assunzione di responsabilità nella vita presente delle comunità sociali, scientifiche, accademiche. In questa prospettiva di uno sguardo sempre vigile sul presente, di una vocazione profonda ad intervenire su di esso (ben al di là della consuetudine con uno spettro di interessi propri dello studioso per vocazione 'novecentista', 'contemporaneista'), va probabilmente ritrovata anche una ragione del non lasciare che il Vico avverso ai 'filosofi solitari' venga confinato nella fredda solitudine di chiusi studi accademici, e non richiamato a vita come un pensatore che guarda al presente, offrendo ad esso apporti ancora vitali, implicanti aperture problematiche e acuti strumenti concettuali.

Enrico Nuzzo

[58] Cfr. E. Nuzzo, *Ricordi*, in *Giuseppe Cacciatore. Una vita di studi, di impegno, di passione*, a cura di M. Sessa, Società Salernitana di Storia Patria, Scafati (Salerno), 2023, pp. 111-116.

# IL VITALISMO DELL'IDEA. GIUSEPPE CACCIATORE, STORICO DELLA FILOSOFIA

> Quelle che solitamente si chiamano 'dottrine filosofiche' non hanno alcuna realtà, sono un'astrazione. Le 'dottrine' non stanno nell'aria, ma esistono situate in determinati tempi e luoghi. Se si astrae dal funzionamento di quelle 'dottrine' nella vita degli uomini, rimangono solo spettri, astrazioni. Ora, delle astrazioni non c'è storia: questa è il modo di conoscenza richiesta dalla peculiare realtà che è la vita umana. Solo di una funzione umana vivente e così come è quando vive, cioè, quando funziona nell'insieme di un'esistenza, vi può essere storia.
>
> J. Ortega y Gasset, *La Storia della filosofia di Émile Bréhier (Idee per una storia della filosofia)*

Nelle battute finali di un suo mirabile racconto del 1929 intitolato *Mendel dei libri*, lo scrittore austriaco Stefan Zweig fa pronunciare a uno dei protagonisti della storia queste emblematiche parole che restituiscono il senso profondo di quella necessità tutta umana di eludere la mortalità affidandosi alla scrittura:

> i libri si fanno solo per legarsi agli uomini al di là del nostro breve respiro e difendersi così dall'inesorabile avversario di ogni vita: la caducità e l'oblio[1].

Se così stanno effettivamente le cose, allora con le sue numerose opere Giuseppe Cacciatore ha saputo opporsi strenuamente alla forza erosiva del tempo, consegnando per sempre alla memoria degli uomini la traccia indelebile del suo passaggio terreno.

Ed è per l'appunto alla bibliografia di Cacciatore nel suo insieme che bisogna guardare per comprenderne appieno lo spessore intellettuale

[1] S. Zweig, *Mendel dei libri*, tr. it., Milano, 2008, p. 53.

— bibliografia che conta più di 2000 titoli tra monografie, saggi, edizioni, curatele e articoli giornalistici[2]. Scorrere i titoli di una bibliografia, infatti, significa ripercorrere quella che Umberto Eco ha efficacemente definito come la «memoria vegetale»[3], ovvero il lento e graduale dispiegarsi delle idee e delle riflessioni consegnate per sempre alla scrittura e che hanno scandito le diverse tappe del cammino intellettuale del suo autore. Quando ci poniamo di fronte ad uno scritto, in effetti, cerchiamo di scorgere la persona che si cela dietro di esso, il suo modo individuale di vedere le cose. «Non cerchiamo solo di decifrare, ma cerchiamo anche di interpretare un pensiero, un'intenzione»[4]. La lettura diviene in tal senso un dialogo silente con l'autore che ci consente di riannodare i fili che intessono la trama della sua personale visione del mondo. Accade così che nello sfogliare la corposa *Bibliografia degli scritti* di Giuseppe Cacciatore emergano, pagina dopo pagina, i tratti salienti che ne delineano il profilo di uomo e, soprattutto, di intellettuale, e che ci si renda conto di come una bibliografia non sia altro che la narrazione fedele di una biografia, ovvero di una vita consacrata alla scrittura.

Non è di certo un'impresa facile ripercorrere il lungo e complesso itinerario filosofico di Cacciatore, data la vastità e la ricchezza di temi, momenti e figure della riflessione filosofica moderna e contemporanea con cui egli ha saputo sapientemente misurarsi nel corso della sua intensa attività di studioso e che rendono quanto mai ardua la possibilità di offrire un quadro complessivo e sintetico del suo percorso intellettuale che possa risultare in qualche modo esaustivo. Il compito si preannuncia ancora più gravoso anche per un motivo strettamente personale, in quanto a Cacciatore mi lega un antico e fecondo rapporto di discepolato iniziato a metà degli anni '90 del secolo scorso. È comprensibile, dunque, come sia per me emotivamente difficile mantenere la giusta distanza dall'uomo e dal suo vissuto accademico e intellettuale, vissuto che si è fortemente intrecciato per circa un trentennio con la mia vicenda personale. Cercherò, pertanto, di tenermi lontano dalla deriva emotiva

[2] Nel 2020, in occasione del settantacinquesimo compleanno del Prof. Cacciatore, ho avuto il piacere e l'onore di curare e raccogliere in un bel volume tutti i suoi scritti editi sino a quel momento. Cfr. G. Cacciatore, *Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cura di A. Mascolo, Salerno, 2020.

[3] Cfr. U. Eco, *La memoria vegetale e altri scritti di bibliofilia*, Milano, 2011, pp. 7-26.

[4] Ivi, p. 13.

verso la quale il mio discorso potrebbe sospingermi provando, per così dire, a cambiare rotta e lasciando che sia la stessa biografia intellettuale di Cacciatore, con il suo intrinseco valore, a parlare per me, e questo mi sarà possibile solo ancorando il mio breve *excursus* al saldo scoglio della sua vasta e articolata produzione scientifica.

Professore ordinario prima ed emerito poi di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Accademico dei Lincei e membro di altre prestigiose Accademie, fra cui l'Accademia Pontaniana e la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli, Cacciatore ha ricoperto ruoli di enorme rilevanza non solo in ambito universitario ma anche in altre istituzioni. Basti qui ricordare gli incarichi di Direttore del Dipartimento di Filosofia 'Antonio Aliotta' (2001-2007), di Direttore del Centro di studi vichiani del CNR (1995-2002), di Presidente della Società Italiana degli storici della filosofia (2010-2014) e di Presidente della Società Salernitana di Storia Patria (2012-2023)[5]. Dal punto di vista filosofico, Cacciatore è stato un esponente di spicco dello storicismo critico-problematico di scuola napoletana, uno studioso noto e riconosciuto sia in Italia che all'estero. Come ho avuto già modo di dire all'inizio, è un'impresa quanto mai ardua poter restituire la complessità e la ricchezza che caratterizzano l'intero *corpus* dell'opera di Cacciatore, vale a dire di uno studioso che nell'arco di più di cinquant'anni di attività (il suo primo articolo risale infatti al 1969) ha saputo spaziare tra gli autori e le correnti filosofiche più diverse, tenendo sempre fermo, quale asse teoretico portante delle sue ricerche, lo studio storiografico e storico-filosofico dello storicismo, nel solco di una tradizione filosofica, quella dello storicismo critico-problematico, che ha come suo retroterra speculativo i fondamentali contributi di Pietro Piovani e di Fulvio Tessitore, il cui magistero è stato di fondamentale importanza nella formazione filosofica di Cacciatore. Tale linea d'indagine, quella appunto

[5] Di recente, la Società Salernitana di Storia Patria si è fatta promotrice di un bel volume per ricordare il magistero culturale di Cacciatore intitolato *Giuseppe Cacciatore. Una vita di studi, di impegno, di passione*, a cura di M. Sessa, Scafati (Salerno), 2023 (con saggi di Giuseppe Acocella, Armando Mascolo, Maria Lida Mollo, Alfonso Conte, Fulvio Bonavitacola, Alfonso Andria, Ernesto Scelza, Antonio Guariglia, Ermanno Guerra, Ubaldo Baldi, Piero Lucia, Massimiliano Amato, Fernando Argentino, Enrico Nuzzo, Vittorio Dini, Antonio Scocozza, Angelo Orientale, Clotilde Baccari Cioffi, Vittorio Salemme). La Società ha inoltre istituito, nell'a.a. 2023/2024, un premio annuale intitolato alla memoria di Cacciatore riservato a dottori di ricerca, neolaureati e studenti del triennio conclusivo della scuola secondaria di secondo grado.

incentrata sullo storicismo, si è andata via via articolando, nel corso del tempo, attraverso differenti plessi tematici, autori e aree geografiche. In particolare, le analisi di Cacciatore affondano le proprie radici in tre terre filosofiche, ovvero la Germania, l'Italia e la Spagna.

Nell'ambito degli studi germanici, ad esempio, Cacciatore ha offerto importanti lavori sullo storicismo tedesco contemporaneo e, più in generale, sulla filosofia tedesca otto-novecentesca confrontandosi, tra gli altri, con il pensiero di Dilthey, Marx, Humboldt, Droysen, Troeltsch, Rickert e Cassirer, mentre nel panorama della storia del pensiero filosofico italiano, con riferimento particolare al suo profilo civile ed etico-politico, Cacciatore è autore di importanti studi su Bruno, Vico, sull'illuminismo meridionale, su Cuoco, De Meis, Imbriani, Gentile, Croce, sull'esistenzialismo italiano, su Capograssi e Piovani, per citarne solo alcuni.

Nella vasta ed eterogenea costellazione di studi e di interessi di Cacciatore, un posto rilevante occupa inoltre la filosofia di lingua spagnola quale ulteriore fonte che ha alimentato il peculiare storicismo 'critico-problematico' espresso dallo studioso salernitano. Cacciatore ha il merito di aver dato, a partire dai primi anni '80 del secolo scorso, un decisivo impulso allo studio, all'approfondimento e alla diffusione della filosofia spagnola e ispano-americana in Italia. Il suo primo lavoro su una delle figure simbolo del pensiero ispanico, Ortega y Gasset, risale infatti al 1983, anno in cui si celebrò il centenario della nascita del filosofo madrileno[6]. Da allora, Cacciatore ha fornito alla comunità scientifica importanti contributi su alcune delle massime espressioni del pensiero iberico e iberoamericano quali Alonso Briceño, Andrés Bello, María Zambrano, José Gaos, Xavier Zubiri, Eduardo Nicol, Leopoldo Zea, Octavio Paz. In questo stesso ambito, si è inoltre lungamente occupato della ricezione del pensiero vichiano facendosi promotore di due importanti pubblicazioni: *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, del 2004, e *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e ibero-*

[6] G. Cacciatore, *Ortega y Gasset e Dilthey*, in *Attualità di Ortega y Gasset*, a cura di L. Infantino, L. Pellicani, Firenze, 1984, pp. 89-113. Nel dicembre del 2005, in occasione del cinquantesimo anniversario della morte del filosofo spagnolo, ho avuto il piacere di organizzare con Cacciatore il primo Convegno internazionale a Napoli su Ortega y Gasset i cui esiti, insieme ad ulteriori contributi di altri eminenti studiosi, sono stati raccolti nel volume *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, a cura di G. Cacciatore, A. Mascolo, Bergamo, 2012.

*americana*, del 2019[7]. Mi preme infine ricordare che Cacciatore è stato tra i fondatori nel 2005 di «Rocinante»[8], ovvero l'unica rivista italiana interamente dedicata alla filosofia iberica e iberoamericana intorno alla quale egli ha saputo negli anni formare una vera e propria scuola di allievi esperti di ispanismo filosofico.

Oltre a questi tre filoni di ricerca legati alla Germania, all'Italia e alla Spagna, non si possono non ricordare le fondamentali indagini condotte da Cacciatore sul marxismo teorico contemporaneo, con saggi e volumi su Labriola, Ernst Bloch, Lukács, Gramsci, Sartre e sulla sinistra socialista italiana, nonché le ricerche di teoria e storia della storiografia, incentrate in particolar modo sul nesso tra storicismo filosofico e storicismo degli storici, con studi su Droysen, Lamprecht, Villari e la storiografia positivistica.

I principali interessi di ricerca di Cacciatore hanno dunque abbracciato una considerevole messe di questioni legate ai temi della storia, dell'immaginazione, del rapporto tra poesia e filosofia, dell'azione individuale e della sua dimensione etico-politica. Negli ultimi dieci anni circa di attività, infine, Cacciatore ha dedicato buona parte del suo impegno scientifico allo studio dei problemi filosofici inerenti all'interculturalità e alle categorie filosofiche in essi implicate come quelle di identità, riconoscimento, universalismo, cittadinanza, laicità, democrazia, diritti umani, intersoggettività e senso comune.

Dagli scritti di Cacciatore emergono con forza alcune idee portanti che da sempre hanno sorretto e indirizzato la sua attività di studioso. Voglio soffermarmi su due di esse in particolare, in quanto espressione, a mio avviso, di un'opzione teorica e metodologica ben precisa che ha connotato fortemente il suo percorso di ricerca.

La prima riguarda il modo di concepire la storia della filosofia, intesa come una diramazione di una più vasta e articolata storia della cultura, prospettiva che lascia trasparire una profonda sintonia di Cacciatore con il pensiero di Ortega y Gasset. Nel denso saggio introduttivo all'edizio-

[7] Cfr. *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, Napoli, 2004; *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana*, a cura di G. Cacciatore, M. Sanna, A. Mascolo, in «Rocinante» XIV (2018-2019) 11.

[8] A partire dal 2015, «Rocinante» è divenuta una rivista elettronica *full open access* pubblicata dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF) del Consiglio Nazionale delle Ricerche. La rivista è consultabile alla seguente pagina web: www.rocinante.it

ne argentina della *Storia della filosofia* di Émile Bréhier[9], Ortega y Gasset delinea i tratti più significativi di quella che egli definisce una «nuova filologia», il cui principio fondamentale si fonda su una concezione 'vitalista' e 'funzionalista' dell'idea secondo la quale quest'ultima risulta essere sempre una «reazione di un uomo ad una determinata situazione della sua vita», vale a dire, «un'azione che l'uomo realizza in vista di una determinata circostanza e con una precisa finalità»[10]. Secondo il filosofo spagnolo, dunque, non esistono idee eterne o astratte, in quanto

> ogni idea è ascritta irrimediabilmente alla situazione o circostanza di fronte alla quale rappresenta un compito attivo ed esercita una funzione[11].

In questa prospettiva, la filosofia è da intendersi, pertanto, come «un sistema di azioni viventi»[12] — un sistema di 'idee' appunto — di cui non è possibile fare storia prescindendo dal luogo e dal tempo particolari che lo hanno generato. Un'effettiva storia della filosofia — conclude Ortega — non può, di conseguenza, essere ridotta a una mera e astratta esposizione cronologica delle 'dottrine filosofiche', ma dovrebbe esser capace di storicizzarle, ovvero di

> eliminare la presunta esistenza disumanizzata attraverso cui ci presenta le dottrine e tornare ad immergerle nel dinamismo della vita umana, mostrandocene in essa il funzionamento teleologico[13].

Da questo punto di vista, la concezione della storia della filosofia che emerge dall'insieme della produzione scientifica di Cacciatore sembra conformarsi perfettamente al principio ispiratore della «nuova filologia» enunciato da Ortega, principio su cui si fonda anche la peculiare

[9] Cfr. É. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 2 tt., ed. a cargo de D. Náñez, prólogo de J. Ortega y Gasset, Buenos Aires, 1942. L'originaria edizione francese della monumentale opera di Bréhier era stata pubblicata — in due tomi divisi in sette volumi — tra il 1926 e il 1932 per conto dell'editore Félix Alcan di Parigi.

[10] J. Ortega y Gasset, *Prólogo a 'Historia de la filosofía' de Émile Bréhier (Ideas para una historia de la filosofía)*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, 2004-2010, vol. VI, p. 147 [tr. it. *La 'Storia della filosofia' di Émile Bréhier (Idee per una storia della filosofia)*, in Id., *Idee per una storia della filosofia*, tr. it., a cura di A. Savignano, Firenze, 1983, p. 84].

[11] Ivi, pp. 147-148; tr. it. cit., p. 84.

[12] Ivi, p. 148; tr. it. cit., p. 85.

[13] Ivi, p. 149; tr. it. cit., p. 86.

concezione della filosofia di Cacciatore che la intende come un'attività assolutamente universale, ma al contempo segnata da forti particolarismi nazionali e culturali, ossia da quelli che il filosofo francese Alain Badiou ha definito come «momenti della filosofia»[14], nello spazio e nel tempo. La filosofia, insomma, non è altro che «un'ambizione universale della ragione che si manifesta […] in momenti del tutto singolari»[15]. Tutto questo fa sì che la filosofia storicistica di Cacciatore si definisca innanzitutto come il tentativo di radicare il pensiero nella imprescindibile dimensione etico-pratica e politica della vita, dando così al suo storicismo critico-problematico, soprattutto a partire dagli anni '90 del secolo scorso, una caratterizzazione fortemente etica[16] nella quale è possibile ravvisare, anche in questo caso, una significativa consonanza con il pensiero di Ortega.

Chiamato a misurarsi con l'evidente crisi della ragione astratta e, pur tuttavia, ancora dominante, Ortega tenta di rispondervi proponendo una feconda commistione tra ragione, vita e storia volta a veicolare quello che il pensatore spagnolo definisce come 'raziovitalismo', ovvero una 'ragione vitale' che, opponendosi al razionalismo puro e alle sue pretese assolutistiche, sia capace di declinare la vita dell'uomo nelle sue infinite sfaccettature, volgendosi «all'individualità concreta nel suo farsi, alla vita dell'essere nel suo circostanziarsi, alla struttura storica essenziale della realtà umana»[17]. Una ragione, dunque, che sia in grado di riconoscere la molteplicità del reale, di affermare la 'problematicità' della vita contro ogni presunta verità astratta e immutabile. È per questo preciso motivo che il 'raziovitalismo' orteghiano incontra la «dottrina del punto di vista», adottando un paradigma prospettivistico e relativistico incentrato sull'idea di vita intesa come un gerundio e non come un participio, un *faciendum* e non un *factum*. Qui, a dire di Cacciatore, affonda le sue

[14] A. Badiou, *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*, in *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, a cura di M. Abensour, Buenos Aires, 2005, p. 73. Si veda ora la mia traduzione italiana, preceduta da un'introduzione intitolata *Alain Badiou e l'avventura filosofica francese*, apparsa in «Archivio di storia della cultura» XXI (2008), pp. 421-442.

[15] *Ibid*.

[16] Sulla declinazione etico-politica dello storicismo di Cacciatore, si veda in particolare il contributo di L. Anzalone, *Lo storicismo etico-politico e la comunità democratico-interculturale di Giuseppe Cacciatore*, in «Logos. Rivista di Filosofia» XIV (2019), pp. 173-192.

[17] G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, 2013, p. 50.

radici il «prospettivismo integrazionista» di Ortega, un prospettivismo che

> proprio in quanto fondato su un'idea di vita che non riconosce altra essenza che la storia, funge da efficace antidoto, da un lato contro il monismo dogmatico di una ragione pura e rarefatta e, dall'altro, contro il particolarismo di una ragione relativa, o meglio, relativizzata, che affermando l'irriducibilità dei punti di vista, e con essa la loro essenzialistica compattezza, perde ogni rapporto con la verità[18].

Sulla base di questa analisi che Cacciatore offre del pensiero di Ortega, è possibile intendere il particolare «storicismo critico» del filosofo spagnolo nei termini di un vero e proprio «strumento educativo» volto alla formazione e alla «umanizzazione» dell'uomo. L'asse teoretico portante dello storicismo critico orteghiano, infatti, è rappresentato da una concezione antropologica che risolve l'uomo nel suo esistere, nel suo porsi nel mondo secondo un punto di vista, secondo un progetto elaborato a partire da quegli strumenti che la stessa società — attraverso il linguaggio, le credenze, i saperi, le scienze — gli mette a disposizione. L'uomo di Ortega, dunque, è un uomo impegnato fattivamente in un costante e problematico processo di umanizzazione di sé, un uomo che

> fonda la propria *humanitas* […] in un percorso di appropriazione del mondo che è fatto di saperi, di vita sociale, di cultura: tutti aspetti che producono l'umanizzazione, in quanto dilatano, articolano, oggettivizzano quell'umano che è proprio di ogni uomo, ma che gli è proprio in potenza[19].

Far passare l'umanizzazione all'atto è opera di formazione, una formazione, però, intessuta di pratiche, valori e momenti sociali che il soggetto deve recuperare ed elaborare quale proprio nutrimento. È per questa ragione che Ortega tentò di trovare la soluzione allo stato di profonda crisi in cui versava la sua epoca attraverso la rivalutazione e la riforma della cultura, considerata come una sorta di zattera cui l'uomo può aggrapparsi per offrire un valido sostegno alla propria vita e ridarle, così, un senso. «La vita è in sé stessa e sempre un naufragio»[20], questa la

[18] Ivi, p. 52.

[19] F. Cambi, *La pedagogia e la Bildung in Ortega*, in *Ortega y Gasset e la Bildung*, a cura di F. Cambi, A. Bugliani, A. Mariani, Firenze, 2007, p. 19.

[20] J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro. Carta a un alemán* [1932],

lucida e drammatica consapevolezza che sin dall'inizio ha fatto da bussola nella rotta della personale vocazione intellettuale di Ortega, scandendo gli scali della sua lunga e intensa navigazione filosofica. Tutte le sue poliedriche attività politiche, culturali e filosofiche devono pertanto essere interpretate alla luce di questo assunto di fondo, non essendo altro che emanazioni diverse di un'unica tensione vocazionale impegnata a ridestare nell'uomo quella salvifica «coscienza del naufragio», quella sensazione dello smarrimento che è la vera sostanza della vita. Solo la piena consapevolezza della costitutiva insicurezza ontologica che connota l'esistenza umana, infatti, può indurre l'uomo a reagire contro di essa approdando sulla terraferma della cultura.

Giungiamo così, attraverso questa breve disamina del pensiero di Ortega, al secondo aspetto che emerge dalla maggioranza degli scritti di Cacciatore, ovvero la rilevanza che questi ha da sempre assegnato alla dimensione etico-pratica della filosofia, vale a dire alla sua intrinseca vocazione civile. Come ha giustamente osservato Giuseppe Antonio Di Marco,

> la ricerca complessiva di Cacciatore […] presuppone una concezione e una pratica della filosofia a partire da un suo orizzonte storico, il che implica mettere in rapporto reciproco la filosofia e la vita concreta degli uomini, intesa come 'vita civile'[21].

In una intervista rilasciata nel 2013 ad un noto quotidiano nazionale[22], è lo stesso Cacciatore a chiarire apertamente la sua peculiare visione della filosofia e del ruolo che ad essa attribuisce nella società di oggi:

> La filosofia alla quale da sempre mi sono ispirato — dichiara Cacciatore — ha un profilo fondamentalmente storico (lo storicismo critico-problematico) ed etico-politico. […] Sono convinto che il destino stesso della filosofia, quella filosofia che aiuta l'uomo da sempre a meravigliarsi e interrogarsi senza affidarsi a disegni metafisici e a fondazionalismi ontologici, è nella sua declinazione etica.

in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 122 [tr. it. *Goethe dal di dentro. Lettera a un tedesco*, in Id., *Goethe*, tr. it., Milano, 2003, p. 18].

[21] Cfr. G. A. Di Marco, *Introduzione*, in G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola...*, cit., p. 11.

[22] Cfr. *Meraviglia, arma del pensiero*, intervista a Giuseppe Cacciatore a cura di F. Palazzi, in «Il Roma», 2 agosto 2013, p. 11.

Una filosofia, insomma, «che si presenta non come fede o dogma (razionalistico o materialistico che sia, poco importa) ma come 'credenza', come complesso articolato e plurale di forme di pensiero e di modi di vivere il mondo». E conclude:

> La scelta di vita che impone la filosofia è molto semplice e non comporta sacrifici o difficoltà, ma solo l'educazione quotidiana alla critica, al giudizio mai assoluto e sempre rivedibile sulle cose e sugli uomini, sulla storia passata, presente e futura, sulla vita e sulle scelte della comunità e della società.

Sulla scorta di queste considerazioni, non sorprende constatare come gli autori con i quali Cacciatore ha saputo misurarsi nel corso della sua attività di studioso siano tutti indistintamente animati da una stessa passione filosofica e civile, rivelando così la precisa 'intenzionalità etica' che attraversa la sua intera produzione scritta. Quella di Cacciatore, in definitiva, è la chiara testimonianza, come ha ben messo in luce Fulvio Tessitore, di una costante «operosità scientifica», nonché di un solido «impegno civile» capace di coniugare fruttuosamente scienza e vita[23], nel pieno convincimento di voler consacrare la propria professione intellettuale all'esercizio «etico» del pensiero, facendo dell'«educazione quotidiana alla critica» il proprio inconfondibile stile di vita.

Desidero, in conclusione, far emergere due caratteristiche che hanno a mio avviso segnato fortemente il magistero di Cacciatore, il suo modo unico di rapportarsi ai tanti allievi che hanno avuto la fortuna di incontrarlo sul proprio cammino formativo.

Il primo aspetto è quello della liberalità. Nell'esercitare il suo ruolo di docente universitario, Cacciatore non ha mai imposto o tracciato percorsi di studio e di ricerca sulla base dei propri interessi scientifici, non è mai stato autoreferenziale. Al contrario, egli ha sempre tentato di sollecitare i propri allievi a porsi in ascolto di se stessi, allo scopo di assecondare le loro naturali inclinazioni verso particolari aspetti, temi e figure della riflessione filosofica e mettendoli così nelle condizioni, come direbbe Pietro Piovani, di 'lavorare in proprio'. Il pieno riconoscimento dell'autonomia dell'individuo e della pluralità è infatti il segno evidente di un magistero intellettuale che, seppur esercitato con il dovuto rigore, ha saputo fare della liberalità il suo tratto distintivo, forte di quell'am-

[23] Cfr. F. Tessitore, *Presentazione*, in G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola...*, cit., p. 9.

monimento di Nietzsche secondo cui «si ripaga male un maestro, se si rimane sempre e solo un discepolo»[24].

Il secondo aspetto del magistero di Cacciatore è quello della 'esemplarità'. Mi piace citare in proposito un passo tratto ancora una volta da un breve scritto di Ortega y Gasset del 1924 significativamente intitolato *Non essere un uomo esemplare*:

> L'uomo veramente esemplare non si propone mai di esserlo. Obbedendo ad una profonda esigenza del suo organismo si dà con passione all'esercizio di una attività — la caccia o la guerra, l'amore del prossimo o la scienza, la religiosità o l'arte. In questo dedicarsi immediato, diretto, spontaneo a un lavoro, raggiunge un certo grado di perfezione e allora, senza che se lo proponga, come una conseguenza imprevista, finisce per essere esemplare per gli altri uomini[25].

Ebbene, il magistero di Cacciatore si è sempre espresso attraverso questa particolare forma di esemplarità involontaria, non ricercata, non costruita, non artefatta, quasi inconsapevole della propria capacità di fungere da esempio per gli altri e per ciò stesso più incisiva, una esemplarità dunque che scaturiva spontaneamente dalla passione travolgente che Cacciatore nutriva per il proprio lavoro di docente e di studioso, un lavoro animato da un profondo bisogno di dire, di imparare, di riflettere, di scrivere, di dialogare, per contribuire in primo luogo ad accrescere la propria e altrui comprensione del mondo.

ARMANDO MASCOLO

[24] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, tr. it., a cura di S. Giametta, Milano, 2010, p. 355.

[25] J. ORTEGA Y GASSET, *No ser hombre ejemplar* [1924], in ID., *Obras completas*, cit., vol. II, p. 476 [tr. it. *Non essere un uomo esemplare*, in ID., *L'origine sportiva dello Stato e altri saggi da «Lo spettatore»*, tr. it., Milano, 2007, p. 68].

# LA TRADIZIONE ITALIANA NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

1. Gli studi sulla filosofia italiana, a partire soprattutto dall'ultimo decennio del secolo scorso[1], hanno 'scandagliato' idee e tradizioni nel tentativo di individuarne i caratteri specifici e la possibile attualità anche in relazione al dibattito internazionale. All'interno di questo contesto, un contributo rilevante è rappresentato dall'interpretazione filosofica e storiografica di Giuseppe Cacciatore, animata da una pluralità di interessi e di temi da cui emerge un'idea di filosofia come attività, come un fare e un operare concreti che agiscono nella molteplicità delle forme della vita e dei processi di produzione dei significati. Una concezione maturata grazie all'impegno con il quale ha praticato il suo lavoro scientifico, sempre sorretto da un costante riferimento alla storia, nel convincimento che il pensiero debba misurarsi con le idee del proprio tempo, interrogandosi sulle domande che esso pone. Sono, appena accennati, alcuni presupposti di una visione originale che ha preso forma ancorandosi ai principi della scuola napoletana di Pietro Piovani e di Fulvio Tessitore, orientati nella direzione di una coniugazione della dimensione critico-problematica dello storicismo con quella etico-politica. Congedandosi da ogni considerazione assoluta e ideologica, Cacciatore ha intrapreso un lungo esercizio critico costruito sulla dialettica tra vita e forme, socialità e normatività, etica dei principi e agire pratico-politico. È venuto, così, delineandosi il profilo di un intellettuale europeo, che, in particolare negli esiti più maturi, ha orientato le proprie ricerche verso le etiche politiche e le filosofie pratiche contemporanee, in una prospet-

[1] Tra gli studi più recenti mi limito a ricordare *Filosofia. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, a cura di M. Ciliberto, Roma, 2012 e R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, 2010, discussi da C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Macerata, 2021.

tiva storico-filosofica in grado di 'scrutare', come scriveva Vico nella sua *Autobiografia*, «tra lontanissime cose nodi che in qualche ragion comune le stringessero insieme»[2]. È soprattutto su tali questioni che vorrei soffermarmi, in quanto i due principali 'dispositivi' teorici che hanno caratterizzato la riflessione di Cacciatore, la tensione critico-problematica e la storicità, sono contraddistinti dallo sforzo di mettere al centro il nesso tra etica e politica per rispondere alle crisi e ai mutamenti dell'uomo e della sua condizione, così come per osservare le questioni della modernità, in un'epoca in cui si assiste al ripensamento di categorie classiche quali, ad esempio, democrazia, uguaglianza, diritti umani e sociali. La relazione tra teoria e prassi, tra la Repubblica di Platone e la 'feccia di Romolo' — cruciale per interpretare e comprendere la realtà che ci circonda —, viene affrontata, oltre ogni schiacciamento sulla dimensione del presente, conservando la memoria del passato e al tempo stesso progettando il futuro. Ad agire sulla base critico-problematica del suo storicismo è, infatti, l'esigenza di una riformulazione della questione della prassi capace di tradursi in una riforma sociale e morale della soggettività. In ciò si esprime, a mio parere, una delle caratteristiche del suo pensiero, che consiste nella capacità di conferire senso e valore a una rinnovata coscienza del futuro maturata nell'acquisizione consapevole dell'eredità del nostro tempo[3], che può fruttificare solo prendendo responsabilmente in carico le testimonianze, i significati, le crisi del presente nelle diverse prospettive che lo attraversano. È a partire da qui che diventa possibile costruire «il futuro di un passato che non si è manifestato nella sua positività e che può ancora infuturarsi»[4], dando forma e espressione a un dovere etico, a un senso dell'esistenza come compito al quale siamo continuamente chiamati.

Non è possibile addentrarsi ora nel complesso della ricchissima produzione scientifica di Cacciatore[5], contrassegnata da una dimensione laica, pluralistica e prospettica della storia. Piuttosto, vorrei cercare di cogliere il senso della '*Weltanschauung* storicistica' costitutiva del suo

[2] G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 16.

[3] Cfr. E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, tr. it., Milano-Udine, 2013.

[4] G. Cacciatore, *Bloch e l'utopia della* Menschenwürde, in «B@belonline» V (2019), p. 112.

[5] Cfr. *Giuseppe Cacciatore: bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cura di A. Mascolo, Salerno, 2020.

pensiero che, seguendo il senso conferitole da Wilhelm Dilthey[6], si volge al ripensamento di alcune categorie chiave (sviluppo e individualità, etica e filosofia pratica, identità e interculturalità), interpretate alla luce degli indirizzi del dibattito contemporaneo. Tematiche avvicinate attraverso il confronto con le tradizioni filosofiche e storiografiche del nostro Paese e animate dal dialogo critico con alcuni centri teorici e culturali quali, per esempio, la Napoli di Piovani e Tessitore, la Torino di Abbagnano e Bobbio, la Milano di Banfi e Paci, la Firenze di Garin e Badaloni. Sono le 'città filosofiche' che hanno costituito qualcosa di inedito nella cultura italiana successiva agli anni della guerra, contribuendo a delineare un nuovo e originale rapporto tra politica e cultura, in cui ha agito la riconsiderazione di categorie proprie della filosofia morale e dell'esistenzialismo, le quali, insieme con la cultura marxista, sono alla base dell'itinerario filosofico di Cacciatore. Le tematiche marxiste e liberali, storiciste e esistenzialiste, fenomenologiche e della filosofia pratica sono, infatti, studiate con l'intento di costruire una filosofia dell'uomo volta alla chiarificazione del rapporto tra temporalità e idea, esistenza ed essere, storia e progetto, necessità e libertà[7]. In tale direzione — in cui l'indagine intorno alle strutture dell'agire umano storico si connette con la dimensione del Sé tanto dal punto di vista psichico e culturale, quanto da quello comunitario ed etico-politico — lo storicismo rappresenta la prospettiva filosofica con cui Cacciatore, riprendendo alcuni momenti della tradizione otto-novecentesca, si è criticamente confrontato, nella consapevolezza che esso rappresenta «uno stile e un metodo» per «ripensare le grandi categorie della politica nel loro inaggirabile e costante legame con i grandi problemi ed eventi della storia italiana e europea»[8].

[6] Vale a dire intendendo la *Weltanschauung* non nel senso di una costruzione logico-sistematica, ma in quello di un «orientamento generale del pensiero come della prassi, dei valori come delle sensibilità dell'essere umano dato in una particolare contingenza e situazione storico-vitale» (Id., *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in *Storicismo e storicismi*, a cura di G. Cacciatore, A. Giugliano, Milano, 2007, p. 112).

[7] G. Cacciatore, G. Cantillo, *Fenomenologia esistenzialismo storicismo*, ora in Id., *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Salerno, 2010, p. 170.

[8] G. Cacciatore, *Storicismo speculativo e storicismo critico*, in *Dallo storicismo allo storicismo*, a cura di G. Ciriello, G. D'Anna, A. Giugliano, Pisa, 2015, p. 198.

2. All'interno di questo confronto è possibile individuare alcuni autori e orientamenti principali della tradizione filosofica e politica italiana: Vico, Labriola, Croce, la storiografia del XIX e XX secolo, in particolare la cultura positivistica (Villari)[9], idealistica (Croce e Gentile) e marxista (Labriola e Gramsci), Capograssi, Piovani e i modelli della storiografia del secondo Novecento. Lavori dai quali promana con forza l'interesse per Vico e la cultura vichiana[10], nato dalla collaborazione, intrapresa sin dall'inizio della sua attività scientifica, con il «Bollettino del Centro di studi vichiani», la rivista fondata a Napoli da Pietro Piovani — che all'incirca nello stesso giro di anni istituì anche il «Centro di studi vichiani» del CNR —, alla quale Cacciatore ha partecipato in maniera assidua, avviando una collaborazione che si sarebbe rafforzata succedendo a Tessitore nella direzione del Centro napoletano[11]. La guida dell'Istituto vichiano è stata contrassegnata da un preciso progetto scientifico-culturale, realizzatosi soprattutto nei convegni organizzati in quegli anni, che sono significativi non solo per mostrare l'originalità del suo apporto scientifico, ma anche l'approccio ai temi e ai problemi della filosofia italiana e la loro curvatura sul dibattito contemporaneo. Mi riferisco, in particolare, alle iniziative che, da un lato, hanno configurato la sua originale lettura del pensiero vichiano, contemperata con alcuni aspetti dell'interpretazione crociana, dall'altro, gli hanno consentito di approfondire, seguendo altri itinerari di ricerca, il lavoro avviato dai fondatori del Centro napoletano: *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, convegno svoltosi a Napoli nel 1997, *Vico tra l'Italia e la Francia*, organizzato a Vatolla nel 1998, *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, tenuto a Napoli nel 2002 e *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, ideato insieme con l'Istituto di studi latino-americani di Paga-

[9] Il primo studio su Villari è *Lezioni e battaglie di Pasquale Villari*, in *Napoli tra idealismo e positivismo*, suppl. a «Itinerario», 1987, 2, pp. 27-31, stesso anno in cui su «Studi storici» (1987) 1, appare *Un convegno su Labriola in Germania*, pp. 261-268, a cui fa seguito *Labriola et le débat sur la crise du marxisme*, in *Labriola d'un siècle à l'autre*, a cura di G. Labica, J. Texier, Paris, 1988, pp. 237-251.

[10] Cfr. Id., '*Mis*' *Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 53-59. Tra le diverse iniziative vorrei ricordare il volume *Momenti della filosofia civile italiana*, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, Napoli, 2008, che inaugurava una collana intitolata *Filosofia civile*, poi trasferita presso Mimesis.

[11] Direzione che ha conservato dal 1994 al 2002.

ni. Iniziative che, in continuità con il simposio tenuto a Napoli nel 1991, *Vico in Italia e in Germania*, mettono in evidenza le linee progettuali con cui Cacciatore ha orientato la sua direzione del Centro del CNR — coadiuvato in particolare da Manuela Sanna (poi succedutagli nella direzione) —, che si sono rafforzate grazie ai vincoli di collaborazione e amicizia con altri studiosi italiani e europei, come i ricercatori del CERPHI di Fontenay St. Cloud e dell'Università di Parigi (da Alain Pons, a André Tosel, da Pierre-François Moreau a Pierre Girard), della Scuola Normale di Pisa coordinata da Paolo Cristofolini, dello 'Arbeitstelle Italien-Zentrum' della Frei Universität di Berlino, dell'Istituto di filosofia della Technische Universität della stessa città, coordinati da Vanna Gessa Kurotschka e Hans Poser, o ancora quelli che gravitano in Spagna intorno al Centro vichiano di Siviglia fondato, insieme con i «Cuadernos sobre Vico», da José Manuel Sevilla Fernandez.

Vico, dunque, ha un ruolo centrale nella prospettiva filosofica di Cacciatore, come testimoniano le ampie ricognizioni, redatte con Giuseppe Cantillo, sugli studi condotti in Germania dalla scuola di Francoforte e da Jürgen Habermas, da Manfred Riedel e Stephan Otto, Ferdinand Fellmann, Helmut Viechbauer, Karl Otto Apel, Jürgen Trabant, affrontate da una posizione ermeneutica corroborata in primo luogo dalle indagini diltheyane pubblicate nei due volumi su *Scienza e filosofia in Dilthey* del 1976, e dal contributo del 1979, *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*[12]. Muovendo da una prospettiva radicalmente umanologica, Cacciatore ha avviato una approfondita riflessione sul concetto di storicità connesso alla complessità del mondo contemporaneo, ai processi di modernizzazione e di laicizzazione e alla formazione di una diversa forma di razionalità, data dalla dialettica tra l'ontologia dell'evento e il ruolo creativo e produttivo dell'individualità. Scrive Cacciatore, in un passaggio significativo che mostra l'orientamento verso cui si è rivolta la sua ricerca matura:

L'elemento creativo-fantastico e la storicità del mondo colta a partire dalle infinite storie degli infiniti Sé individuali costituiscono il vero punto di mediazione

[12] Id., *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 35-68 (poi in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, 1993, pp. 17-58).

tra l'ontologia del pensiero e la vita storica, tra le strutture della mente e le realtà contenute nelle biografie degli individui e dei popoli[13].

Una concezione raggiunta nel momento in cui l'interpretazione del filosofo della *Scienza nuova* si è estesa al riconoscimento delle forme poetiche e delle espressioni fantastiche utilizzate per indicare il ruolo peculiare svolto da Vico all'interno delle filosofie contemporanee, in particolare per la comprensione umana dell'esperienza etica, psicologica e conoscitiva. Problematiche che Cacciatore ha delineato compiutamente nella monografia *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, edita a Berlino dalla Akademie Verlag nel 2002, dove il dialogo intrapreso in quelle pagine con la filosofia tedesca gli ha consentito di confrontarsi più direttamente con i temi del senso comune, della filosofia pratica, della poesia, del linguaggio e della sematologia. Il riferimento alla forma di storicità inaugurata da Vico consente di mettere in luce le origini 'fantastiche' e 'poetiche' della storia umana, il ruolo della corporeità nei suoi rapporti con la mente, restituendo un'idea di individualità concreta posta al centro di articolate connessioni di senso. Il cuore della riflessione di Cacciatore si radica così nella tensione mito-poietica e immaginativa, intrisa di elementi kantiani e cassireriani, alimentata dalla consapevolezza della crisi della razionalità e della normatività nella scienza e nella politica, nell'etica e nella storia, che lo spinge a cercare proprio nella filosofia vichiana risposte nuove e diverse, collegate alle verosimiglianze del mondo concreto, e quindi al nesso tra metafisica della mente e fatticità. Muovendo dai motivi della lettura di Piovani e di Tessitore, Cacciatore, che si è confrontato criticamente con la chiave filosofico trascendentale individuata negli studi vichiani di Stephan Otto — nella direzione del problema della normatività all'interno del *facere* umano — e con l'interpretazione di Jürgen Trabant — con il quale ha riflettuto intorno al nesso tra narrazione storica, poesia e linguaggio —, amplia il suo discorso alla necessità di un'attualizzazione delle tematiche vichiane. Sono le questioni studiate ancora nel saggio del 2004, *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'*,

[13] Cfr. Id., *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 130-131 (ora in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, 2015, pp. 53-70).

presentato in occasione di un altro interessante convegno napoletano, *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, nato dall'esigenza di verificare, all'interno di un più generale ripensamento delle discipline che si occupano della vita umana, se la rifondazione del sapere formulata da Vico possa ancora costituire il punto di partenza di una ricerca sul mondo della vita inteso sia in quanto oggetto delle scienze empiriche, sia in quanto fenomeno individuale e intersoggettivo. Una prospettiva che gli permette di inserirsi nel dibattito che partiva dall'esigenza di collegare quella rifondazione a un carattere arcaicamente poetico, fondandola sulla capacità di conoscere attraverso le facoltà 'rintuzzate' nel corpo. Il problema del corpo e della sua relazione con la mente gli permette, quindi, di riflettere intorno alla tradizione critica della filosofia coniugata con i «bisogni di comprensione della contemporaneità», nella convinzione che è insieme con i dispositivi della filosofia vichiana che si può contribuire alla chiarificazione «della natura individuale dell'uomo»[14], del suo essere corporeità fisica di linguaggi e di passioni, di miti e di istinti, ma anche dotata di una dimensione pratica, capace di riconoscere l'ordine civile delle cose umane e i principi giuridico-politici dell'autorità[15].

Riportati all'interno della tradizione filosofica italiana, i temi e i problemi a cui si è fatto finora cenno mostrano come l'intento del filosofo salernitano non sia stato solo quello di far emergere il costituirsi del paradigma etico-civile ripercorrendo alcuni momenti di quella storia, ma piuttosto di mettere in luce la «contaminazione eclettica» che sta alla sua base, data, per esempio, dagli accostamenti del vichismo con l'empirismo e con l'illuminismo, che assurgono a caratteri tipici e originali della filosofia italiana, capace di tenere insieme l'opzione teorica e la verifica filologica. In sintonia con un'affermazione di Remo Bodei[16], la filosofia italiana è intesa come caratterizzata da una «ragione impura», da una diversa forma di razionalità, incardinata nella sapienza poetica vichiana che, dall'oscuro e inesprimibile fondo della vita, delle sue pas-

[14] Id., *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo',* in *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'Ispf» II (2005) 1, p. 93 (ora in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, cit., pp. 71-86).

[15] G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, *Introduzione* a *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, H. Poser, M. Sanna, Napoli, 1999, p. xii.

[16] Cfr. R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Torino, 1998.

sioni e emozioni, giunge alle formazioni storiche, politiche e giuridiche, così come alla costituzione di universali fantastici, intesi quali forme di una ragione più profonda, espressione di un altro aspetto della razionalità moderna. Per questo i saggi che Cacciatore ha dedicato alla dimensione etico-civile e al rapporto tra storia e filosofia sono pensati ricostruendo problemi storiografici, considerando il ruolo giocato dalle eredità filosofico-culturali (per esempio quelle rinascimentali e illuministiche), ma anche riflettendo sulla relazione tra giudizio morale e giudizio storico, tra nazionalismo e liberalismo, tra vita morale e prassi sociale[17]. Matrici teoriche intimamente collegate alla ricostruzione della genesi storico-culturale e alla visione pratico politica della nazione, che trovano alcuni passaggi significativi nella tradizione illuministica meridionale e in quella settentrionale[18], nella desanctisiana scienza del limite, nella tradizione etico-politica crociana e in quella labriolana-gramsciana. A loro volta esse contribuiscono, in maniera diversa e autonoma, a definire altri aspetti dello storicismo, o del nuovo storicismo[19], originatosi dalle ricerche di Piovani e di Tessitore, che Cacciatore ha approfondito mettendo l'accento proprio sull'idea di «contaminazione eclettica», che gli permette, ripercorrendo la «fenomenologia concreta» della nazione, di prendere in considerazione gli elementi in grado di assurgere a valori morali e a ideali politici[20]. La ricerca del legame tra le modificazioni della mente e il contesto nel quale si opera e si agisce, quindi la configurazione più propriamente pratica dello storicismo critico-problematico, rivela così il profilo 'militante' della riflessione di Cacciatore, che ha indagato le tradizioni politiche e culturali per delineare quella che si

[17] Cfr. G. Cacciatore, *Esiste una filosofia italiana?*, in «Palomar» (2000) 1, p. 81.

[18] Cfr. Id., *Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari*, in *La tradizione illuministica in Italia*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo, 1986, pp. 43-91.

[19] Sulle distinzioni tra i diversi storicismi si veda F. Tessitore, *Su lo storicismo di Giuseppe Cacciatore*, che è l'introduzione a G. Cacciatore, *Dallo storicismo allo storicismo*, cit., pp. 7-15. Ma si vedano anche i contributi raccolti nei volumi *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi e prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano, 1997 e *Storicismo e storicismi*, cit. Considerazioni interessanti sulle diverse prospettive dello storicismo della scuola napoletana si leggono in A. Giugliano, *Su alcuni aspetti della concettualizzazione filosofica dello storicismo critico-problematico*, in Id., *Materiali filosofici per una «storia della cultura»*, Soveria Mannelli, 2002, pp. 201-235.

[20] Problematiche che Cacciatore ha tematizzato anche attraverso il confronto con studiosi come, per ricordarne solo qualcuno, Giuseppe Giarrizzo, Giuseppe Galasso, Enrico Nuzzo, Vincenzo Vitiello, Michele Ciliberto, Paolo Rossi, Roberto Esposito.

potrebbe definire una propria 'utopia', animata dalla spinta a costruire un nuovo umanesimo, uscito dalle crisi del mondo contemporaneo e pensato come in grado di individuare nuove progettualità, da misurarsi con l'eredità dei tempi e con i compiti del presente[21].

3. Se le analisi intorno ai rapporti tra metafisica, filosofia civile e storia, al nesso tra filologia, ragione e poesia, ma anche tra filologia e critica politica[22], permettono di definire il profilo autonomo e originale della filosofia italiana, tali esiti sono rintracciabili anche nelle filosofie ermeneutiche ed esistenzialistiche, nelle quali si ripropongono i problemi etico-pratici dell'uomo contemporaneo. Il percorso intorno a Vico si salda così ad altre questioni specifiche della tradizione italiana, la quale, in quanto capace di collegare gli ambiti normativi e applicativi dell'etica ai temi e ai problemi della dimensione pratico-esistenziale, ha una posizione peculiare nel panorama internazionale. Essa è in grado di occuparsi delle questioni che rinviano

> alle condotte e agli stili di vita nel mondo contemporaneo, alla cosiddetta 'riabilitazione della filosofia pratica', ma anche al ruolo della comunicazione e alla ridefinizione dei rapporti tra principi e modalità dell'azione sociale[23].

Nella lettura di Cacciatore, le diverse declinazioni del dibattito sulla centralità delle filosofie ermeneutiche ed esistenzialistiche, considerate tenendo conto delle discussioni svoltesi in Europa e negli Stati Uniti, si legano alla linea che, partendo da Vico, ha gettato le basi «di una rinnovata visione antropologica e etico-politica della filosofia»[24]. Proprio su questo punto, tuttavia, Cacciatore ha osservato come le questioni sollevate dalla filosofia pratica siano state condotte mettendo da parte la tradizione etico-civile italiana, la quale è rimasta trascurata e marginale nel dibattito contemporaneo. Una marginalità provocata da quello che ha definito un «provincialismo alla rovescia», il quale

[21] Un tema affrontato, ancora una volta a partire da Vico, e mostrandone gli esiti nella filologia vivente di Gramsci e di Said, in G. Cacciatore, *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neo-umanesimo*, in «Nóema» II (2011), pp. 1-15.

[22] Che è alla base della «filologia vivente» intesa come uno dei motivi principali del materialismo storico e di Gramsci, indagato anche alla luce delle riflessioni di Auerbach e di Said (ivi, p. 2).

[23] Ivi, p. 85.

[24] Ivi, p. 86.

ha condotto a ritenere filosoficamente inferiori e prive di potenza 'speculativa' fondante e originale — rispetto alle dominanti tendenze filosofiche contemporanee — alcune linee che pure in modo autonomo la cultura filosofica italiana ha saputo elaborare[25].

Sono le considerazioni che contribuiscono a mostrare l'originalità del suo pensiero e della sua interpretazione, in quanto, nel tentativo di rilanciare l'opzione civile della tradizione filosofica italiana, egli ha rafforzato l'esigenza di richiamare i plessi teorici di un rinnovato discorso intorno alla storia, o, si potrebbe dire, di un nuovo paradigma ermeneutico-ricostruttivo della storia, che, come si è visto, sono incardinati nei principi della filosofia vichiana, ma anche nella definizione crociana di storia etico-politica. Da questo punto di vista, la delineazione dei percorsi rinvenibili attraverso i temi dell'ermeneutica e del suo valore pratico, del nesso tra etica prescrittiva e etica narrativa, la questione della storicità e della determinatezza dell'azione, dell'alterità e dell'individualità, della relazione tra norme fondative e contenuti della vita pratica, si incrocia con le discussioni della nostra epoca. Emerge così come gli ambiti normativi e applicativi dell'etica filosofica siano riconducibili a una dimensione pratico-esistenziale, vale a dire a quell'«ambito di questioni che rinvia alle condotte e agli stili di vita nel mondo contemporaneo», in grado di contribuire alla riabilitazione della filosofia pratica e alla ridefinizione dei rapporti tra principi e modalità dell'azione sociale[26]. Problematiche che hanno impresso una svolta nel dibattito filosofico e con le quali Cacciatore si è confrontato per ribadire la necessità, dopo la crisi dei modelli di razionalità, dell'individuazione di norme morali e bussole etiche capaci di orientare l'uomo nella nostra complessa epoca.

4. Come si è accennato in precedenza, nel discorso fin qui svolto si è insistito soprattutto su alcuni aspetti dell'interpretazione di Cacciatore della filosofia italiana, lasciandone ai margini molti altri, quali quelli relativi alle problematiche legate alla concezione di Labriola e di Croce[27], o di Gramsci, da cui risaltano le inflessioni etico-politiche dello

[25] *Ibid.*

[26] Cfr. Id., *La filosofia italiana tra storia europea e tradizione nazionale*, in *I filosofi e la città*, a cura di N. Pirillo, Trento, 2002, p. 306.

[27] A cui ha dedicato le monografie *Antonio Labriola in un altro secolo*, Soveria

hegelismo italiano, la curvatura critica e storicistica del marxismo, la riformulazione crociana della filosofia della pratica. Qui, per il momento, mi interessa solo accennare al fatto che, pur senza abbandonare l'originaria formazione culturale e politica marxista, Cacciatore ha studiato Croce e il liberalismo cercando di farne emergere l''utopia' etico-politica. È un punto rilevante nel quale, discutendo delle posizioni assunte nel dibattito storiografico intorno alla componente utopica del liberalismo, egli mostra la centralità del pensiero crociano così come si sviluppa in quella linea che, sottraendosi al liberismo e all'edonismo utilitaristico[28], riconosce la peculiarità della dimensione etica, la quale si dà attraverso il parallelismo tra utopia liberale e utopia socialista, un parallelismo costruito sulla base del comune tentativo di favorire l'«emancipazione dell'uomo da ogni vincolo economicistico» rimandando ad un «socialismo liberale». È evidente che in questo tipo di impostazione si lascia uno spazio maggiore alla lotta combattuta da Croce contro ogni forma di autoritarismo e dogmatismo, per riconoscere la tensione etica che anima la sua riflessione, in ciò avvicinandolo a Bloch e alla ricerca della connessione tra materia e forma. Sono elementi che rivelano come l'interpretazione del pensiero crociano avviene sulla base di un liberalismo 'metapolitico' che, lontano da ogni metafisica astratta, coglie la dimensione profondamente dialettica della vita umana, nella quale agisce la consapevolezza della ineliminabilità dal suo orizzonte dei conflitti, secondo un modello teorico che Cacciatore avvicina alle tendenze 'neocontrattualistiche' della società moderna, orientate all'individuazione della «possibilità di fondazione di contenuti 'minimi' per un'idea di giustizia, di 'società giusta'»[29]. È questa una delle lezioni da trarre da Croce e dal suo liberalismo «metapolitico», in quanto essa mette in luce l'esigenza di connettere etica e politica, pubblico e privato, individualità e comunità,

Mannelli, 2006 e *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, 2005, nelle quali ha raccolto alcuni dei saggi dedicati ai due filosofi.

[28] Che sono, per Cacciatore, le tendenze che hanno come fine «la massimizzazione del benessere nell'assoluta anarchia del mercato, a scapito tanto della possibilità di democratizzazione della produzione e della sua armonizzazione col profitto socialmente utile, quanto, ancor più, a danno delle esigenze di espansione etica delle individualità, dei gruppi sociali e delle comunità» (cfr. Id., *L'«utopia» liberale di B. Croce: un contributo alla discussione su etica e politica nella crisi del mondo contemporaneo*, in *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, 2005, pp. 159-160).

[29] Ivi, p. 161 n.

vale a dire le tematiche che, se hanno costituito i termini delle filosofie politiche dell'Ottocento europeo — tanto sul versante liberal-democratico quanto su quello socialista —, sono nutrite dalla comune necessità di riscattare il liberalismo e il socialismo dalle componenti che hanno trasformato radicalmente la loro ispirazione originaria, tradita nell'esaltazione e nell'assolutizzazione del fatto e del presente, o nella negazione della libertà e del conflitto, aprendo, di contro, a un ripensamento del liberalismo alla luce del confronto con i principi della democrazia e del socialismo[30]. Anche in questo caso, dunque, la filosofia crociana è misurata sulla base della capacità di favorire la nascita di un nuovo liberalismo, capace di costruire il futuro, di ribellarsi alla tirannia del presente per delineare un'etica della situazione consapevole delle crisi della società contemporanea e della necessità di un accordo in grado di fissare «come suo inalienabile terreno d'ancoraggio la dignità umana della libertà e dell'uguaglianza»[31].

Una tale impostazione viene discussa nel dialogo con altre tendenze del dibattito contemporaneo, così come emergono nei saggi, scritti con Giuseppe Cantillo, dedicati alle filosofie esistenzialistiche e fenomenologiche italiane di Banfi, Abbagnano, Paci, Pareyson, dove la proposta del possibile incontro tra marxismo e fenomenologia costituisce una versione critica della filosofia della prassi dell'uomo moderno. Da qui ritorna ancora l'interesse per quella riflessione italiana caratterizzata dall'incontro tra metodo critico-fenomenologico e saperi concreti (dalla psicoanalisi all'arte, dalla narrativa alla sociologia, dal teatro all'antropologia), che hanno spostato le teorie fenomenologiche sul terreno della pratica e dei bisogni, ma anche su quello di una teoria e storia della cultura attenta alla dimensione dell'umano, e a una visione pluralistico-relazionale dell'individualità. Coerentemente con la sua impostazione critico-problematica, Cacciatore elabora le proprie idee indirizzandole verso la rifondazione «di una filosofia concreta dell'esperienza storica e dell'uomo capace di lottare e soffrire nel suo quotidiano incontro con i bisogni»[32], in modo che, in accordo con Banfi, la filosofia contemporanea si rivela come «filosofia dell'esistenza e non dell'essenza». È qui, in consonanza con lo storicismo esistenziale di Cantillo, che si può cogliere

[30] Ivi, p. 177.

[31] Ivi, p. 181.

[32] G. Cacciatore, G. Cantillo, *Fenomenologia esistenzialismo storicismo*, cit., p. 166.

l'originalità della *Existenzphilosophie* italiana, vale a dire nella considerazione della 'positività' quale suo tratto originale, nonché nel riconoscimento del legame, come rivelava Paci, con la filosofia crociana, in particolare nel fatto che ogni forma della vita spirituale ha la sua origine nell'esistenza, intesa come libertà.

I temi trattati andrebbero maggiormente approfonditi attraverso il riferimento a due altre importanti linee che hanno attraversato la riflessione di Cacciatore: quella che ha studiato alcuni temi della filosofia spagnola (dalla figura del Chisciotte a Ortega y Gasset, da Zambrano a Zubiri)[33] e quella legata alla filosofia dell'interculturalità. Anche in questo caso le problematiche vichiane e le questioni della filosofia contemporanea continuano ad essere esaminate con attenzione, procedendo attraverso la dimensione dell'immaginazione, l'*ingeniosa ratio* che attinge all'universale conoscitivo, storico e poetico attraverso le procedure della narrazione e dell'espressione immaginativa (le favole, i miti, i racconti), facendo così riferimento a un discorso fondato sulle analogie e sulle comparazioni, sulle differenze e sulle relazioni[34]. È un ulteriore passaggio che permette di mettere in luce ancora come la fondazione etica dell'individualità, così come delle identità e delle differenze culturali, sia basata sull'idea che la narrazione e l'immaginazione costituiscano componenti essenziali dell'argomentazione razionale, dunque del progetto di integrazione tra ragione, vita e storia, che rappresenta un ulteriore momento del tentativo di definizione di una pratica della vita umana data dall'intreccio di razionalità, sensibilità e volontà. È la dimensione dello storicismo praticata da Cacciatore, volta a istituire una 'filosofia del concreto', una pratica filosofica 'vivente', tesa a intrecciare le questioni teoriche e metodologiche con i temi e i problemi della storia e della vita, commisurandoli con gli uomini, con le loro necessità e i loro bisogni. Dislocando la riflessione storicistica su un piano etico-pratico, egli ha inteso aprirla alla possibilità di un 'riesame di sé' radicato nel convincimento che la fondatezza filosofica dello storicismo sta in una vera e propria

[33] Si vedano i contributi raccolti nel volume *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, 2013 e *Omaggio a Ortega. A cento anni dalle* Meditazioni del Chisciotte *(1914-2014)*, a cura di G. Cacciatore e C. Cantillo, Napoli, 2016.

[34] Cfr. Id., *Immaginazione, identità e interculturalità*, in «Postfilosofie» II (2006) 3, pp. 119-133.

storia e filosofia della cultura, che, per un verso, non vuole e non sa rinunciare al senso di una filosofia come funzione critica nelle sue connessioni con i molteplici saperi positivi, e, per l'altro, si pone come strumento di comprensione etica dell'individualità storica e delle esperienze dell'alterità e della differenza[35].

Maurizio Martirano

[35] Id., *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, cit., p. 112.

# DA CAPOGRASSI A VICO ANDATA E RITORNO. PER GIUSEPPE CACCIATORE

Non è facile dire di Giuseppe Cacciatore e della sua attività di studioso di Vico e del vichismo in poche pagine, non solo perché i sentimenti di tristezza per la sua inattesa scomparsa non consentono di oggettivare ancora del tutto un infaticabile impegno di ricerca, ma perché con essa siamo di fronte a un'ampiezza e densità (anche quantitativa) di autori e di problemi. Già le giovanili ricerche bibliografiche del 1970, svolte in occasione del tricentenario della nascita del filosofo (1668-1968) e della fondazione del «Centro di studi vichiani» del CNR, voluto dai suoi Maestri, Pietro Piovani e Fulvio Tessitore, a Salerno (la città di Peppino), avevano messo in risalto un intreccio di questioni che avrebbero alimentato la teoria e la pratica storico-storiografica dello studioso lontano da ogni tentativo di goffa attualizzazione.

Forse a intervenire sul *suo* Vico possono giovare i contenuti dell'ultima monografia su *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani* che, pubblicata a Napoli dall'editore Liguori nel 2020, propone «riflessioni sull'opera di due maestri» come recita il sottotitolo, raccogliendo e aggiornando pagine significative del proprio itinerario intellettuale. Non a caso, proprio le ricordate ricerche del 1970 si concludevano con il riconosciuto motivo capograssiano delle «idee umane» che sono vichianamente le grandi energie morali della storia dell'uomo, protagoniste di quell'«esame di coscienza che l'ultimo Novecento filosofico compie, senza presumere di costruire per sé rinnovate genealogie di idee»[1]. Ritornando sui motivi di fondo dell'itinerario filosofico di Capograssi, sempre consapevolmente portato a differenziarsi dalle «astrazioni concettuali dell'idealismo» e dai «dogmatismi altrettanto astratti del realismo materialistico», Cacciatore individua e discute, in efficace sintesi, i contrassegni di una con-

[1] G. Cacciatore, *Il tricentenario vichiano*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana» XIX (1970), pp. 19 e 20 (dell'estratto).

cezione antintellettualistica della filosofia[2]. Maturano, così, i motivi di una meditazione etico-politica in un confronto storiografico e, insieme, critico-ermeneutico con le più note voci dell'idealismo europeo ottonovecentesco (da Hegel a Spaventa, da Gentile a Croce). Il tutto finalizzato a documentare il ruolo della critica all'idealismo nella costruzione capograssiana che non manca di rinviare a Vico. Al filosofo della *Scienza nuova* il pensatore di Sulmona si ispira teorizzando — commenta Cacciatore — la sua idea centrale:

> l'oggettivazione dell'*esperienza comune* negli ordinamenti storici, nella storicità costitutiva dell'agire che non contraddice, anzi conferma, per il cristiano Capograssi come per il cristiano Vico, lo stesso ordine provvidenziale del mondo[3].

Lontano da ogni «genealogia idealistica», il suo Vico, letto con Hegel e Marx, non prende le mosse da astratti presupposti logico-metafisici, perché ha posto il problema della storia nel modo in cui si pensa nel moderno «il nesso tra *logos* e azione», lo «slancio originario dell'uomo verso quelle idee di religione, socialità e moralità, sta l'essenza del pensare umano, sta l'istanza creatrice del mondo civile dell'uomo»[4]. In questa acuta lettura Cacciatore rivela gli esiti della sua formazione intellettuale ispirata al magistero della scuola napoletana, vissuto e rielaborato in forme autonome e originali ma contro ogni metafisica della storia ed estrinseca filologia senza problema storico e filosofico.

A questa impostazione di fondo rispondono le principali «ricerche, note e discussioni» vichiane di Cacciatore raccolte nella densa monografia del 2015 *In dialogo con Vico* (apparsa nel 2015 presso le Edizioni di Storia e Letteratura) e significativamente articolata in almeno quattro nuclei: i primi due dedicati al pensiero in senso stretto di Vico («Metafisica, filosofia civile e storia» e «Filologia e ragione poetica»); il terzo di *prospettiva* con riferimenti ai contributi diretti e indiretti offerti dal filosofo napoletano alla *teoresi interculturale* contemporanea tra Oriente e Occidente, tra etica e filosofia della storia, riaprendo la questione dell'universalità come processo di universalizzazione nella realtà dei conflitti e delle differenze; infine, il quarto, sui «Momenti della presenza

[2] Id., *Capograssi e l'idealismo* [2005], poi in Id., *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, Napoli, 2020, p. 3.

[3] Ivi, p. 4.

[4] Ivi, pp. 17, 18.

vichiana nel mondo iberico» (da Ortega a Nicol e alla Zambrano)[5]. E questi sono gli innovativi poli di sistemazione dei tanti interessi coltivati da Cacciatore in più di quarant'anni di impegno teorico-storiografico, tali da mostrare una trama unitaria e dinamica dello studio sulla *filosofia nuova* del pensatore napoletano. Innanzitutto è da notare la «dimensione dialogica» a doppia velocità, verrebbe da dire per quello che da un classico filosofico può giungerci in forme e contenuti sempre rinnovati e, insieme, per tutto ciò che al classico chiediamo come lettori del nostro tempo, trasformando e rielaborando inevitabilmente quello che leggiamo. Con ciò intendo subito sottolineare un motivo e una premessa di teoria e di metodo storiografico (la storia non cronaca ma sempre storia contemporanea) che Cacciatore, esperto studioso di Croce (erede della tradizione vichiano-cuochiano-desanctisiana), fa agire per sostenere le principali ragioni della sua ricerca: il discorso sulla funzione e i limiti della ragione, le riflessioni sulla nuova antropologica e sull'innovativo criterio di fondazione delle scienze umane. Sono questi i motivi consolidati di una meditazione che si coglie assai bene anche in riferimento a un altro *auttore* di Cacciatore, Dilthey al quale è dedicata, non a caso, la prima voce della sua *Bibliografia degli scritti*[6], l'articolo pubblicato nel 1969 con un titolo che annuncia un tema della più matura meditazione su Vico: *Il «momento della prassi» nello storicismo di Dilthey*, apparso nella «Rivista di studi salernitani», prima di altri importanti contributi e monografie dedicate allo studioso tedesco, a partire da quella ben nota del 1976 su *Scienza e filosofia in Dilthey*. Nel 1969 la discussione delle tesi di Lukàcs su Dilthey provoca l'interessante indagine sui problemi del mondo esterno e della sua prova morale, richiamati alla «coscienza» tra sensazioni e stati di volontà che è un modo per contestare le nozioni di *causa* e *sostanza* nella spiegazione dei dati esterni, irriducibili a un dato immediato di coscienza. È la conquista della riconosciuta storicità dell'uomo nella dimensione del divenire e non dell'assoluto (hegeliano); è il porsi della «coscienza dell'umanizzazione della conoscenza» contro ogni concezione irrazionalistica e positivistica (non il positivismo degli storici alla Villari, ammirato e frequentato da Cacciatore), perché centrale resta la critica della ragione storica che scuote la concezione classi-

[5] Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, 2015, pp. 3 sgg., pp. 151 sgg., pp. 195 sgg.

[6] *Giuseppe Cacciatore. Bibliografia degli scritti 1969-2000*, a cura di A. Scocozza, A. Giugliano, M. Martirano, Salerno, 2001.

ca aristotelica della metafisica e inaugura quella che Cacciatore chiama, citando Piovani, la fase dello «storicismo critico-problematico»[7]. Che egli, a suo modo, ha accolto e rielaborato nella direzione di uno 'storicismo etico' in sé e per sé con e senza Vico, più *con* che *senza*. In un volume del 2000 sull'*Etica dello storicismo* non a caso, un capitolo è dedicato a Vico e a Dilthey, per riflettere sulla fondazione in entrambi di un''etica dell'individualità', aperta costitutivamente ai temi e ai problemi dell''oggettivazione etica' e alla 'connessione dinamica' delle culture e delle forme sociali. La ragione si fa nella storia perché è ragione dell'uomo, ragione che opera vichianamente in senso storico. Insomma anche con gli studi su Dilthey Cacciatore ha potuto leggere Vico, privilegiando altri motivi assai rilevanti: l'«oggettivazione della vita» e la sua universale storicizzazione, la «connessione dinamica nei sistemi di cultura e delle forme sociali», nonché la crisi e la trasformazione dei «modelli di razionalità e di normatività» nella scienza e nella politica, nell'etica e nella storia. Il che ha contribuito a sostenere le ragioni di una lettura laica e mondana della scienza vichiana, il cui *oggetto* è l'*oggettivazione* dei prodotti del vero scaturito dai fatti umani, punto di riferimento della moderna «filosofia pratica». Di quest'ultima Cacciatore ha ricostruito le dimensioni più significative, partendo dal materialismo storico di Labriola e dallo storicismo crociano fino alle 'filosofie' di Marx e di Gramsci, ricostruendo i contenuti e i caratteri di *politicità* del pensiero italiano ed europeo[8]. Il tema ha impegnato lo studio delle tendenze più significative della tradizione illuministica e post-illuministica intorno alla questione della storia in Cuoco come nesso di nuova scienza della legislazione (di memoria filangeriana) e dell'umano incivilimento da Romagnosi a Salfi, da Jannelli a Delfico anche a proposito dell'*utilità* e del *danno* della storia. Espressioni, queste, di chiara suggestione nietzscheana che segnano la progressiva trasfigurazione della tradizione storico-umanistica vichiana nei paradigmi di una nuova antropologia maturata alla luce del sensismo degli *Idéologues* francesi. Già a fine Settecento il problema dei vichisti più e meno eterodossi è tenere insieme gli interessi per *l'analisi* dei fatti e per la *verità* della storia, le pratiche

[7] G. Cacciatore, *Il «momento della prassi» nello storicismo di Dilthey*, in «Rivista di studi salernitani» IV (1969), pp. 441, 450, 458.

[8] *Marx e i marxismi cent'anni dopo*, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Napoli, 1987.

delle questioni filologiche e filosofiche contro i limiti del razionalismo astratto e le velleità dello scetticismo antistorico[9].

I processi di 'oggettivazione' e di 'civilizzazione' sono stati i due grandi poli di studio di Cacciatore sulla *filosofia civile* di Vico e i suoi temi (la cittadinanza la «natura delle nazioni», la corporeità e la *mens*, il bene civile e la *societas*) che conosceranno notevole fortuna nella filosofia della generazione dei vichisti di formazione genovesiana. Sono i *filosofi politici* e non *monastici* (da Pagano a Filangieri), i *filosofi di tutte cose* (parafrasando l'autore delle *Lezioni di commercio*) che Cacciatore ha indagato a fondo, partendo dai temi delle *Orazioni* (dalla morale alla dottrina dello Stato alla luce dei motivi dell'equità civile e della prudenza tra *certum* e *verum*). È, infatti, la realtà della storia a dettare le mosse di una ben precisa strategia filosofica e gnoseologica di «tenere insieme una metafisica dei princìpi e delle forme e un'etica materiale commisurata agli insegnamenti della prudenza e arricchita dalla conoscenza storica derivante dal senso comune»[10].

Vico, il Vico di Cacciatore *in dialogo* non si coglie pienamente se non si tien conto di questo retroterra di ragioni che, nel corso degli anni Novanta del secolo scorso, hanno segnato la responsabilità scientifica del «Centro di studi vichiani», assunta da Cacciatore, frequentando e coltivando le più autorevoli voci del vichismo del proprio tempo, da Gadamer a Riedel, da Otto a Fellmann e Trabant, tutti anch'essi *in dialogo* con Vico su temi e problemi della filosofia contemporanea che il libro di Cacciatore discute: l'ermeneutica e la sematologia, la ragione e il linguaggio poetico, il rapporto tra verità, tempo e linguaggio[11]. Nella sezione prima del volume sulla quale intendo concentrare le mie osservazioni, i richiamati temi delle *passioni* e del *simbolico* nella lettura dell'anticartesianesimo e della relativa nuova antropologia si avvalgono della *Filosofia delle forme simboliche* di Ernst Cassirer, un altro *auttore* di Peppino che lo studia partendo dalla constatata centralità della immaginazione. Questa fonda la sua legittimità, attestando la funzione sintetica dello spirito nell'attività universale-individuale del simbolo cui corrisponde, in Vico, l'«universale fantastico», termine medio tra la coscienza

[9] G. Cacciatore, *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile*, Roma, 2013, pp. 126-153.

[10] Id., *In dialogo con Vico*, cit., p. 15.

[11] Cfr. Id., *Materiali su «Vico in Germania»,* in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 13-32.

e la molteplicità sensibile irrelata delle cose, tra attività immaginativa e sintesi concettuale[12]. In proposito Cacciatore insiste sulla necessità di pensare «un'*'altra'* razionalità», presente in Vico, quella originaria di tipo poetico, legata alla tematica novecentesca della *narrazione* tra filosofia e letteratura *ingegnosa* (Cervantes) con riferimento alle grandi esperienze ispaniche e lusitane, alla suggestiva «critica della ragione problematica» (Ortega y Gasset)[13].

Fra narrazione storica e narrazione fantastica, tra poesia e linguaggio[14] si tengono le ragioni di un filosofare alternativo alle logiche astratte di Cartesio e dei cartesiani all'Arnauld. Forma originaria di sapere, la poesia, le sue *verità* e le sue produzioni sono fatti storici riconducibili a categorie temporalmente individuabili. L'attività mitopoietica è alla base delle umane attività ed è il *proprium* delle prime operazioni della mente affidata all'arte della *topica*. Con la logica poetica si realizza il ricorso a una «facoltà semantica dell'individuazione» del significato, corrispondendo la lingua poetica a un bisogno pratico che conferma la priorità conoscitiva dell'esperienza sensibile su quella concettuale. L'ordine è quello di vicende concrete e differenti che sono spiegabili solo alla luce del nuovo nesso tra storia e poesia sconosciuto al modello razionalistico moderno. Penso, in proposito, alle belle pagine di Cacciatore sulla «critica della ragion poetica»[15] che in Vico raggiunge quel dire canto della parola che possiamo comprendere nel mondo della ragione filosofica contemporanea. E come? Non siamo irrimediabilmente uomini del presente proiettati nel futuro? La risposta sta nel tenersi al carattere creativo della parola-poesia fonte di verità, al nesso sempre nuovo tra poesia e religione, l'unica via di accesso al vero nel senso dell'ordine della *differenza* secondo i principi del 'senso comune' e del 'verosimile' che provvedono dall'interno a preservare l'umano dalla decadenza possibile nella selva che non sta alle nostre spalle o nel 'mezzo del cammin di nostra vita', come per Dante, ma davanti a noi. Per Vico, che studiò e amò la *Divina Commedia*, si tratta di prendere atto responsabilmente

[12] Id., *In dialogo con Vico*, cit., pp. 37-39 sgg. ma cfr. anche Id., *Sull'immaginazione*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana» CCIII (2011), pp. 3-14. Su Cassirer si vedano gli scritti raccolti in Id., *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, a cura di G. Gembillo, Messina, 2005.

[13] Id., *In dialogo con Vico*, cit., pp. 129 sgg., pp. 195 sgg.

[14] Ivi, pp. 53 sgg.

[15] Ivi, pp. 129 sgg.

del carattere tragico del corso delle nazioni, giacché possono salvarsi ma non ne hanno mai certezza assoluta.

Il tema dell'accesso al linguaggio delle origini può avvenire ripensando alla *vis* poetica del *verum* e considerando anche la metafisica in Vico quale 'critica del vero' che riformula il nesso idealità-realtà, impegnando il filosofo napoletano nella ridefinizione della 'socialità della natura umana', nella trasfigurazione della metafisica in coerenza con i valori della religione cristiana e commisurata alla «debolezza del pensiero umano» come si legge nella conclusione del *De antiquissima*. Le riflessioni di Cacciatore inducono a un'interessante interpretazione che parte dalle note teorie vichiane del *Liber metaphysicus* del 1710, per sostenere la possibilità di individuare un chiaro filo conduttore unitario tra la metafisica e la scienza storico-civile della *Scienza nuova*.

Tra «senso comune», linguaggio e filosofia della mente il nesso filologia-poesia permette di identificare in Vico l'iniziatore della moderna rivoluzione metodologica e gnoseologica, volta a costituire un autonomo sapere della storia umana, liberata dai vincoli sistematici di una metafisica onnicomprensiva e di una cosmologia universalistica. Si conferma, così, la 'politicità' della filosofia vichiana in base all'aggiornato nesso di *metafisica* e *storia*, a un nuovo, problematico, rapporto tra un elemento formale (diritto di natura) e il dato storico (il «diritto naturale delle genti»). L'ordine della comunità e il «senso comune» delle differenze non sono in relazione oppositiva ed escludente, perché sono i principi costitutivi che la *provvidenza* (questa nuova definizione di Dio che non è più l'idea innata di Descartes) offre agli uomini che devono riconoscere sulla scorta di quella «condizione trascendentale» della differenza storica costituita dal *senso comune*.

Con Dilthey qui un altro *auttore* di Cacciatore interviene: Kant, presente con tutti i suoi problemi (che sono quelli del tardo illuminismo tedesco coerenti ma non assimilabili agli anni vichiani della crisi della coscienza europea) nella comprensione del filosofo delle *Scienze nuove* con una serie di questioni simmetriche e asimmetriche. Una su tutte, la relazione tra metafisica e *mens* nella *Scienza nuova* e che ha fatto parlare Stephan Otto di un *facere* umano creativo ma non di meno normativo e non distante dal trascendentalismo[16]. Sono, quindi, sottolineate le pre-

[16] Cfr. Id., *Nuove ricerche sul «Liber Metaphysicus» di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XX (1990), pp. 211-221.

rogative dell'umanità nel processo di civilizzazione per proporre uno stimolante avvicinamento alle riflessioni kantiane sull'origine e il progresso della storia. Ne abbiamo discusso più volte con Peppino in dialoghi nostri e in conversazioni pubbliche: sono riflessioni tanto suggestive quanto delicatissime sul piano critico-storiografico, laddove il 'disegno della natura' kantiano non è il piano della 'cognizione dell'umana natura' vichiana e l''idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico' non è l'universale storicizzato del diritto naturale delle genti. Più fondatamente l'interesse di Peppino per la relazione teorica Vico-Kant può muoversi, a mio avviso, negli ambiti del discorso che appartiene più agli allievi eterodossi di Kant che a Kant stesso, a Herder e poi a Humboldt dove è centrale la funzione di *Metacritica sui purismi della ragione* kantiana che si esercita, non a caso, in Herder come in Humboldt tra l'*archeologia dell'Oriente* e il *compito dello storico* solo per ricordare i titoli di due noti e fondamentali scritti[17].

Lontano dalla contrapposizione (in Gadamer) tra un'etica dei principi, ereditata da Kant, e un'etica del *senso comune*, occorre privilegiare quest'ultima quale determinante mediazione tra universalità e verità del principio ordinatore e particolarità e certezza dei differenti modi di essere delle comunità umane. Storia ideale eterna e storia delle nazioni sono motivi 'strategici' e 'germinali' in Vico che hanno segnato la riflessione contemporanea tra la «tendenza alla normativizzazione dell'ordinamento politico delle comunità» e le «differenze storico-culturali delle singole comunità», tra le «teorie dei diritti e della neutralità delle regole» e quelle relative ai «luoghi» delle *pratiche* e alle «occasioni dell'appartenenza e della socialità»[18].

Nell'ultimo Vico, quello della *Scienza nuova* del 1744, la *filosofia pratica* può non essere oggetto di una trattazione specifica, perché si è risolto il tentativo teorico di tenere insieme la *Provvidenza* e la 'sapienza volgare', una nuova definizione del rapporto tra principi e pratiche sullo sfondo della 'filologia ragionata', di una filologia ripensata dal punto

[17] Id., *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile*, cit., cap. I, pp. 23-97.

[18] Id., *Universalismo etico e differenza: a partire da Vico* [2008], poi in Id., *In dialogo con Vico,* cit.*,* pp. 151-168. Dello stesso A. si vedano anche le aggiornate pagine su *L'ordine della «Comunità» e il senso comune della «Differenza»* (1999), poi in *Polis e polemos: Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto, G. Scarpato, Milano-Udine, 2022, in partic. pp. 26-27, 32-33.

di vista della filosofia, di un progetto di unità di coerenza e costanza delle cose divine e umane, come doveva, secondo Vico, definirsi il libro II del *De constantia*, quel libro del *Diritto universale* dove si dà il primo «tentativo di fare scienza nuova» e si coglie assai bene il significato della filologia tra «ermeneutica e filosofia»[19] applicata alla storia umana come scienza; filologia quale filosofia concreta che si occupa dei contenuti semantici universali e della storia delle cose che le parole conoscono nel tempo: storia della cultura, quindi, dei costumi, delle istituzioni, assi portanti delle riflessioni della storia contemporanea di Cacciatore, confermatosi studioso coerente e appassionato di Cassirer 'riformatore' di Kant, di quel Cassirer che uno storico molto caro a Peppino, Giuseppe Galasso, aveva riconosciuto nello stile del Piovani degli *scandagli critici*[20]. Il che ha consentito a noi più giovani studiosi di onorare l'impegno rivolto al libero e critico pensiero, alla 'pratica' civile che, pur nel disincanto del tempo presente, non rinuncia al ricordo dell'opera di Giuseppe Cacciatore, amico e collega maggiore, e dei comuni Maestri dell'Ateneo Fridericiano, giacché uscire dal ricordo è forse possibile ma è sempre un sottile dolore, senz'altro un modo, direbbe Vico, di *disumanarsi*.

Fabrizio Lomonaco

[19] Id., *In dialogo con Vico*, cit., pp. 111 sgg. Le questioni qui richiamate sono state al centro di un altro interessante intervento: Id., *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in «Nóema» II (2011), p. 10 (http://riviste.unimi.it/index.php/noema).

[20] P. Piovani, *Scandagli critici*, a cura di G. Di Costanzo, F. Lomonaco, Napoli, 1986; cfr. G. Cacciatore, *Vico e il vichismo* [1989], poi in Id., *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, cit., pp. 181-189.

# A PROPOSITO DI VICO: RICORDO DI ALAIN PONS*

a cura di
Andrea Bocchetti

* La sezione ospita gli atti del convegno *A proposito di Vico: giornate di studio in onore di Alain Pons*. Il convegno, promosso dall'Istituto italiano per gli studi filosofici, dall' Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del CNR, dal Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, e dal LabEx COMOD dell'Université de Lyon, si è tenuto a Napoli il 23 e il 24 febbraio del 2023.

# NOTE SUR LE POUVOIR DES OXYMORES. ‘POÉSIE MUETTE’ ET ‘PEINTURE PARLANTE’

Si les premiers peuples du monde païen furent d’abord poètes et, en même temps muets — ou presque entièrement muets (446)[1] —, comment comprendre «la nécessité de nature» (34) à laquelle ils obéirent et qui leur permit d’inventer leur monde, leurs langues, leurs arts, leurs institutions, c’est-à-dire, en somme, toute la civilisation?

Pour approfondir le sens que Vico donne aux activités poétique et picturale primitives, je procèderai assez librement par variation de points de vue. Ainsi m’interrogerai-je successivement sur les différents types de «parler» dans la *Scienza nuova*, puis sur les rapports entre figure et texte dans l’aventure personnelle de Vico autour du frontispice gravé de son grand œuvre; ce qui me conduira finalement à soutenir la thèse d’un pouvoir supérieur des oxymores, en le fondant moins sur une relation fixe et arrêtée que sur une interpénétration mutuelle et des échanges incessants.

Comme exemples principaux d’oxymores, je prendrai justement les lieux communs qui définissent traditionnellement, de façon inversée, la poésie comme «peinture parlante» et la peinture comme «poésie muette». Quel crédit peut-on leur accorder et formulent-ils un constat ou bien un impératif? La *Rhétorique à Herennius* prend parti: «Le poème doit (*debet*) être une peinture parlante, et la peinture une poésie tacite»[2]. En fait, la poésie qui s’entend et la peinture qui se voit rivalisent sans fin l’une avec l’autre, en échangeant plus ou moins leurs valeurs. Fallait-il que le sentiment d’une carence — carence de visibilité pour la poésie, carence d’audibilité pour la peinture — soit porté à son acmé pour que

[1] Les numéros entre parenthèses se réfèrent à la *Scienza nuova* de 1744. Ils correspondent aux numéros de l’édition Andrea Battistini, Milan, 1990, et aux numéros mis entre crochets de la traduction d’Alain Pons, Paris, 2001.

[2] *Ad Her.* 4.28.39: *Poema loquens pictura, pictura tacitum poema debet esse.*

se fasse sentir l'extrême mobilité de tout ce qui appartient au grand art et brouille la ligne de partage du sensible et de l'intelligible en y fulgurant?

On peut définir les oxymores comme des formules qui rapprochent des idées contraires ou contradictoires pour les fusionner ou les opposer. De la sorte, ces formules suscitent des réactions plus ou moins intenses, dans lesquels entrent l'éblouissement et l'admiration, mais aussi la perplexité, voire même, parfois, un certain malaise. S'agit-il ou non d'abus de langage et de brillance sans profondeur? Les oxymores sont-ils dotés d'un réel pouvoir ou bien faut-il leur reconnaître un aspect purement formel et artificieux, qui leur ferait finalement manquer le rapport aux choses? Tous nos rapports au langage s'en trouvent engagés, à un langage dont nous nous croyons pourtant être un peu davantage maîtres que nous ne le sommes des choses.

Ces oxymores nous ont été transmis par la tradition gréco-latine et singulièrement aussi par la tradition chinoise des grandes époques Tang et Song.

C'est le cas de rappeler le principe général qu'énonce Vico selon lequel il doit bien y avoir «un fond commun de vérité propre à des idées uniformes chez des peuples inconnus les uns des autres» ou se connaissant peu (144). Reste que Su Dongpo insiste sur les noms précis des peintres et des poètes qui illustrent la vitalité et la pertinence de nos oxymores: «Les poèmes de Du Fu sont des peintures invisibles, et les peintures de Han Gan sont des poèmes muets»[3].

En Occident, la peinture est depuis Simonide et Plutarque «une poésie muette», quand elle n'est pas simplement «tacite». Pour la poésie, c'est une «peinture parlante»[4], voire même une «peinture aveugle», si l'on ironise avec Léonard de Vinci sur une volonté de caractérisation qui tournerait à l'insulte: «Appelles-tu la peinture 'poésie muette', le peintre peut qualifier de 'peinture aveugle' l'art du poète»[5]. Quintilien, lui, met les combattants à égalité en soulignant que la force de la peinture, l'em-

[3] Voir la synthèse de P. Rykmans dans Shitao, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, tr. fr., Paris, 1984, p. 107.

[4] Plutarque, *De glor. Ath.* 3, 346f: ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὴ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν («Simonide définit la peinture poésie silencieuse et la poésie peinture parlante»).

[5] Léonard de Vinci, *Les carnets, II*, tr. fr., Paris, 1987, chap. XXVIII, p. 226.

porte parfois sur la force du dire (*vim dicendi*) malgré la mutité mais aussi l'immobilité dont elle se trouve dotée[6].

De quels types de peinture et de parole s'agit-il alors? Est-ce que «poésie muette» définit la peinture dans son ensemble ou bien un type de peinture spécifique? Est-elle liée à une mutité radicale ou à une mutité circonstantielle? Autrement dit, son silence est-il imposé par le manque initial de souplesse de l'appareil phonatoire des premiers hommes, ou bien adopté à défaut d'un autre mode d'expression? L'on sent comment des «partis pris» opposés, comme dirait Francis Ponge — celui des choses (muettes) et celui des mots (parlants)[7] — sont contraints de s'entrelacer de différentes manières. Ils passent l'un dans l'autre, de sorte qu'à bien des égards, la peinture devient poésie et la poésie peinture. On ne saurait penser l'une en l'absence de l'autre; mais tout le problème est de comprendre la complexité de leurs relations et de leurs types de transformation.

## 1. *Parole et signe: de la primauté du «parler» et des «paroles réelles» (ou des limites de la sémiotique de l'art).*

J'ai été frappée par l'emploi du verbe *parlare* chez Vico. Et je voudrais évoquer le rôle et l'engrenage des différents parlers dans la *Scienza nuova*, tout en soulignant d'emblée que le langage des premiers hommes n'était «pas conforme à la nature des choses» (401), dans la mesure où il était «imaginatif».

1) Parler par «actes» et «corps», ou encore par gestes et substances inanimées, ayant un rapport naturel avec leurs idées» (434). Titulaire d'une chaire de rhétorique, Vico ne pouvait manquer de souligner le rôle de l'action comme «éloquence muette» — *visibile parlare* chez Dante[8] —

[6] Quintilien, 11.3.67: *Nec mirum si ista, quae tamen in aliquo posita sunt motu, tantum in animis valent, cum pictura, tacens opus et habitus semper eiusdem, sic in intimos penetret adfectus ut ipsam vim dicendi non numquam superare videatur.* «Au reste, doit-on s'étonner que les choses (*ista*) qui, après tout, sont animées (*quae tamen in aliquo motu posita sunt*), fassent tant d'impression sur l'âme, puisque la peinture, œuvre muette et avec une attitude toujours inchangée, agit si puissamment sur nous, qu'elle semble quelquefois surpasser la force de la parole (*vim dicendi*)? (tr. fr. M. Nisard, modifiée)».

[7] Voir F. Ponge, *Entre mots et choses*, ed. par M. Collot, Seyssel, 1991, *passim*.

[8] Voir G. Lombardo, *Dante et l'ekphrasis sublime — Quelques remarques sur le visibile parlare (Purg, 10, 95)* dans *Les arts, quand ils se rencontrent*, XII[e] Entretiens

ou «quasi discours du corps» (*quasi sermo corporis*). «L'action est première, seconde et troisième», insistait Démosthène, cité par Cicéron[9].

Mais Vico cite aussi plusieurs fois la réponse du roi des Scythes à Darius le Grand qui lui avait déclaré la guerre: il lui envoya non pas un message écrit, mais un cadeau composé de trois animaux (grenouille, oiseau, souris) et de deux outils (soc de charrue et arc), donnés comme des «mots réels» ou des «hiéroglyphes réels» (488). Il faut reconnaître dans ce fait, nous dit Vico, la «preuve» que le premiers peuples fabriquèrent eux-mêmes leurs hiéroglyphes en utilisant non seulement des images, mais les «choses» mêmes, avec le souvenir du rôle qu'elles jouaient dans leurs milieux respectifs, aquatique, aérien ou terrestre (435). Il y aurait ce qu'on pourrait appeler un «parler choses».

2) Parler en utilisant les trois langues existantes: la langue des dieux (hiéroglyphique et sacrée ou secrète, «se servant d'actes muets»), la langue des héros (symbolique, «se servant des ressemblances»); la langue humaine (épistolaire ou vulgaire, «servant aux usages de la vie»). Ces langues commencèrent en même temps, car «c'étaient des hommes, ceux qui imaginèrent les dieux et crurent que leur nature héroïque était un mélange de celle des dieux et de celle des hommes» (446).

3) parler d'abord par onomatopées et par monosyllabes,

4) parler par vers héroïques, puis par vers ordinaires (34 et 235) avant que ne naisse la prose (460).

5) parler par caractères, genres, universaux d'imagination, fables: «la première science est la mythologie» (51). Les fables sont nées des parlers en prose et sont des *universali fantastici*[10], «lesquels ont pour fonction de rassembler des images hétérogènes à l'intérieur d'une figure concrète et de ramener comme à des modèles certains ou bien à des por-

de La Garenne-Lemot, ed. par C. Pigeaud, Rennes, 2009, pp. 99 sqq. Je renvoie à l'ensemble des articles réunis dans *Les arts, quand ils se rencontrent*, et, notamment à l'article de F. Graziani, *Figurer et dire — La peinture parlante*, pp. 91-98.

[9] Cicéron, *De oratore*, III, LVI, 213.

[10] Je préfère ne pas traduire *universali fantastici,* ou les traduire par «universaux d'imagination» au lieu d'«universaux fantastiques», qui est pourtant une traduction correcte selon la tradition scolastique dont se réclame Vico. En français, l'adjectif «fantastique» s'attache à un genre artistique précis qui va à l'encontre de la vraisemblance. Or, en opposant d'emblée les *universali fantastici* aux genres intelligibles, Vico montre bien qu'ils ne relèvent pas d'un type particulier d'imagination, tournant à l'irréel et à l'extravagant, mais qu'ils appartiennent à l'imagination (*fantasia*) pleine et entière, dont il s'agit de constituer la science.

traits idéaux, tous les aspects particuliers des choses ressemblant à leur propre genre»[11]. Les premiers peuples ne furent pas seulement enclins à parler poétiquement: ils furent contraints de devenir poètes, parce qu'ils ne disposaient pas d'autres moyens pour s'exprimer. Ils avaient beau s'ignorer les uns les autres; ils inventèrent à la même époque et sous des noms différents ces universaux que sont Zeus, Hermès ou Hercule.

6) Parler «en chantant», émettant d'abord des voyelles, puis des consonnes (461). Je ne puis résister ici au plaisir de citer Valéry qui évoque un «état chantant de la langue» en le rapprochant des balbutiements d'un orchestre cherchant ses accords avant la représentation[12].

7) Parler en jouant avec des substances inanimées (186). Mettant en rapport «les hommes du monde enfant» et les enfants que nous fûmes, Vico affirme que «le travail le plus sublime de la poésie» est «de donner sensibilité et passion aux choses privées de sensibilité»[13]. Ce processus de personnification s'observe encore aujourd'hui dans les jeux des enfants qui prennent «des choses inanimées dans leurs mains» et leur parlent «comme si elles étaient des personnes vivantes», alors qu'à nos yeux d'adultes, ce ne sont que poupées ou soldats de plomb. L'imagination créatrice se transporte ainsi dans les choses pour s'y reconnaître elle-même.

8) Parler «en écrivant». «Toutes les nations parlèrent d'abord en écrivant, étant donné qu'elles furent d'abord muettes» (429). Etre muet n'est plus un défaut. Le muet, la chose, l'image, le visible, fondent le commerce humain avant le sonore, le verbal articulé, l'audible[14]. Vico semble le premier philosophe, comme l'a montré Jürgen Trabant[15], à entreprendre la critique d'un phonocentrisme traditionnel étroit qui méconnaît la force de parole (*vim dicendi*) inhérente aux *scripta*. Comprendre que les *scripta* «parlent» *stricto sensu*, c'est comprendre qu'ils ont leurs trajets propres dont ils peuvent être détournés (*purloined*), comme le rappelle Lacan dans *La lettre volée*.

[11] *Sn44,* § 209.

[12] P. Valéry, *Mémoires du poète*, Paris, dans *OC*, p. 1492.

[13] *Sn44*, § 186.

[14] Voir B. Saint Girons, *Des écrits comme 'paroles réelles' chez Vico et Lacan*, dans, *Pourquoi les mathématiques comptent pour la psychanalyse*, dans «Essaim» XVIII (2012), pp. 143-160

[15] J. Trabant, *Parlare scrivendo (Derrida-Rousseau)* dans Id., *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt a. M., 1994.

Poser l'antécédence du langage visuel et figuré par rapport au langage articulé, c'est poser que la fiction est première, bien que non sentie comme telle. Avant de désigner les choses et de les doter de noms propres, l'homme conçoit des «figures». Mais il ignore la spécificité de son opération. «Le paradoxe de Vico», écrivait Andrea Battistini, «est que le langage qui aujourd'hui pour nous est figuré était au contraire le langage propre et naturel» et que c'était «l'unique mode naturel de communiquer et de connaître»[16]. Sa force était liée aux conditions mêmes de sa production: les hommes du monde enfant ne pouvaient le choisir librement mais le rencontraient comme le seul qu'ils pussent connaître.

Parler n'est pas la même chose que dire. Un dire n'est pas forcément adressé, tandis qu'un parler est toujours un «parler à»: il suppose au moins quelqu'un pour lequel on s'exprime et par lequel on aspire à être entendu et reconnu. Et il suppose des manières de parler spécifiques qui soient investies par une communauté, même réduite. Parler, c'est toujours plus ou moins «paraboler», comme l'a montré Giovanni Lombardo: «c'est toujours refaire la trajectoire courbe qui jette les mots auprès des choses»[17], essayer de «redire» ce qui, tout à la fois, se redit et ne se redit pas, ne pouvoir s'en approcher que de façon asymptotique, mais s'en approcher tout de même.

Il faudrait analyser de plus près les occurrences grammaticales et montrer l'importance de l'adverbe de manière ou de moyen («parler poétiquement») ou du gérondif («parler en chantant», «en écrivant»). C'est «poétiquement» que les premiers peuples inventèrent leurs dieux, leur monde et leur humanité. Parler en chantant, parler en écrivant sont des formules presque magiques. Comme l'a montré Philippe Heuzé[18] chez Virgile, il suffit parfois d'utiliser un simple petit mot — tel *late* (largement, à perte de vue, etc.) — pour que, soudainement, l'espace s'ouvre et se dilate, devienne proprement «extensible». Les limites reculent et un nouveau monde surgit grâce à l'emportement et le transport des figures.

[16] A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambatista Vico*, Napoli, 1995, p. 74.

[17] G. Lombardo, *Le silence d'Ajax et la rhétorique de la dissimulation*, dans *Silence et sagesse — De la musique à la métaphysique,* dir. par L. Boulègue, P. Caye, F. Malhomme et S. Perceau, Paris, 2014, p. 47.

[18] P. Heuzé, «*Late Dilate*». *Quelques effets de l'adverbe aux mains de Virgile*, dans *Estetiche e poetiche tra antico e moderno. Scritti in onore di Giovanni Lombardo*, a cura di E. Di Stefano *et alii*, Modena, 2023, pp. 435 sqq.

Répétons-le: le parler qui intéresse Vico n'est pas seulement en évolution permanente, il ne concerne pas seulement des individus isolés, mais des peuples entiers, pas un peuple élu (le peuple hébreux), mais des *bestioni* qui, livrés à eux-mêmes, réussissent, sous la contrainte de la nécessité et grâce à leurs robustes imaginations, à former de véritables nations — terme qui vient du latin *nascor* et désigne des hommes nés ensemble, communiquant les uns avec les autres. Vico a toujours protesté contre l'isolement du cogito cartésien, qu'il appelle avec humour son «monachisme». Il s'agit de comprendre ce que découvrent les hommes *entre eux*, ce qui compte vraiment pour eux. Vico lutte contre toute conception autistique de la vérité. Savoir, c'est savoir ensemble.

Dans le «parler à», nous quittons au moins un temps le monde des seuls signes, issus de codes, indifférents à leur supports, sans lieu, sans marge ni horizon, sans intentionnalité, comme l'écrit Henri Maldiney[19], pour nous ouvrir au vide, à l'absence d'objectité, au «réel», grâce à des figures, des formes, des rythmes, des couleurs.

La question de notre rapport aux premiers siècles de l'humanité devient alors cruciale. Pourquoi la gravure et la peinture furent-elles inventées avant l'écriture? Le génie de Vico fut de comprendre l'importance de l'histoire, avant même de disposer des informations qui sont les nôtres aujourd'hui.

## 2. *D'un accès de la pensée aux premiers temps de l'histoire: faiblesse épistémologique du concept de «préhistoire».*

Rêvant sur les interactions entre «poésie muette» et «peinture parlante» si étonnantes pour nous, si étrangement familières, cependant, aux lecteurs de Plutarque, de la *Rhétorique à Herennius* et de Quintilien[20], je songeais aux progrès des recherches qui permettent d'affirmer que la gravure et la peinture des grottes ornées naquirent longtemps

[19] Voir H. Maldiney, *Ils réclament des signes* dans *Art et existence*, Paris, 2017, pp. 28 sqq.

[20] Quintilien, 11.3.67: *Nec mirum si ista, quae tamen in aliquo posita sunt motu, tantum in animis valent, cum pictura, tacens opus et habitus semper eiusdem, sic in intimos penetret adfectus ut ipsam vim dicendi non numquam superare videatur*. «Au reste, doit-on s'étonner que les choses (*ista*) qui, après tout, sont animées (*quae tamen in aliquo motu posita sunt*), fassent tant d'impression sur l'âme, puisque la peinture, œuvre muette et avec une attitude toujours inchangée, agit si puissamment sur nous, qu'elle semble quelquefois surpasser la force de la parole (*vim dicendi*)? (tr. fr. M. Nisard, modifiée)».

avant l'écriture. Les premiers peuples païens s'exprimèrent par des peintures et des gravures avant d'inventer leurs écritures et les codes qui les gouvernaient. La plus ancienne pierre gravée découverte aujourd'hui date d'environ 73.000 ans BP et les plus anciennes peintures figuratives pariétales mises au jour remontent à 45.500 — 40.000 BP. Par contraste, l'apparition simultanée de l'écriture chez différents peuples est véritablement récente, puisqu'elle tourne seulement autour de 3.300 BP[21]. Voilà qui nous invite à penser une anthropogenèse précocement centrée autour du visible: un visible donné non à lire en le déchiffrant selon un code préconstitué, mais à voir et à ressentir immédiatement comme présence, me ménageant plus ou moins une place possible dans son monde.

### 3. *De la concurrence entre pouvoir iconique et pouvoir verbal dans le frontispice gravé de la* Scienza nuova*: Vico en pleine tourmente.*

Chose stupéfiante, nous devons l'explication du frontispice gravé de la *Scienza nuova* dans l'introduction de 1730 à une mésentente éditoriale et à un catarrhe, qui obligèrent Vico à travailler dans la presse pour remplir en toute hâte le vide créé dans le volume, déjà à moitié imprimé. C'est à travers de pénibles aléas qu'il expérimenta concrètement les avantages et les inconvénients de privilégier visible ou audible, chose réelle ou image, forme se signifiant elle-même ou signe renvoyant à autre chose que lui. Avec la confrontation de la gravure et du texte, la problématique se faisait foisonnante, multipliant les sens et les valences.

Dans la *Vie de Giambatista Vico écrite par lui-même*[22], Vico prend le temps d'élucider les causes qui l'empêchèrent d'apporter à son écriture toute la diligence qu'il aurait, dit-il, souhaitée. Et, au lieu et place de la providence, il évoque une «inspiration quasi fatale» (*un estro quasi fatale*). Un effet de vitesse et de tourbillons s'ensuit, peut-être encore accentuée dans la magnifique traduction française d'Alain Pons par le contraste entre l'ampleur de la langue et la précipitation passionnelle. Nous nous sentons bousculés par l'énergie d'une pensée inventrice et la brusquerie d'un style où provocations et répétitions, conflits et détours, prennent des valeurs inattendues.

[21] Voir sur tous ces sujets P. Grosos, *La première image*, Epures, 2022 et *Signe et forme — Philosophie de l'art et art paléolithique*, Paris, 2017.

[22] Voir G. Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même,* Paris, 1981, p. 125.

Ce faisant, nous nous sentons emportés non pas dans une «préhistoire» qui échapperait comme telle à notre investigation, mais dans des temps précis de l'histoire humaine: ceux où vivaient des peuples peintres et poètes, muets, grognant, chantant et parlant, artistes au sens le plus profond du terme, créant et animant le monde et les éléments du monde. Vico nous transporte dans l'espace et dans le temps et pose alors que le cours des nations suit un ordre identique, comme le montrent la chronologie et la géographie qui sont «les deux yeux de l'histoire» (17). Aussi bien appartient-il à *La Science nouvelle* de «tracer le cercle d'une histoire, sur lequel tournent dans le temps, les histoires de toutes les nations» (349). Vico appelle ce cercle «l'histoire idéale éternelle», en forgeant un oxymore hardi qui joint l'idéal au concret, l'éternel au passager et l'historial (selon une expression qui date de l'âge baroque) à l'historique.

4. *La pensée oxymorique: du comportement des contraires et des contradictoires.*

Les extrêmes, lorsqu'ils sont diamétralement opposés peuvent fusionner par une opération que Nicolas de Cues appelle la *coincidentia oppositorum*. Ainsi l'absolument grand et l'absolument petit passent l'un dans l'autre, comme aussi le mouvement le plus rapide et le repos le plus total. Et cela même si cette coïncidence excède les pouvoirs de notre raison et doit être «comprise de façon incompréhensible»[23]. L'idéal de la médiété s'en trouve mis à mal.

Il faut bien garder en tête qu'il y a plusieurs manières de se joindre pour des idées ou des sentiments qui se contredisent en apparence. On peut en distinguer au moins deux sortes, selon l'indication d'Henri Morier dans son *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*[24]. Il y a des oxymores qui manifestent une «criante opposition» et des oxymores qui cherchent à fondre leurs valeurs l'une dans l'autre; d'un côté les incompatibles et, de l'autre, les fusionnels. Les contradictoires, dirai-je, et les contraires. Ceux qu'on ressent comme contradictoires (incompatibles dans la simultanéité et sous le même ra port) et ceux qu'on ressent comme contraires (compatibles dans la succession et sous des rapports

[23] Nicolas de Cues, *La docte ignorance* [1440], in *Œuvres choisies,* tr. fr., Paris, 1942, pp. 70 sqq.

[24] H. Morier, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris, 1981.

différents). Là le règne du tiers exclu et un choix binaire, ici, au contraire le tiers inclus et la diversification.

En chinois, lorsqu'on joint deux adjectifs tels que le grand et le petit, le grand-petit signifie la taille. C'est un bon exemple d'oxymore fusionnel. On rerouve la même idée dans le terme «oxymore» qui vient du grec et joint deux adjectifs qui sont la négation l'un de l'autre, puisque o*xýs* signifie aigu, fin, subtil, et *môros*, épais, émoussé, balourd. Chose remarquable, le terme «oxymore» exemplifie l'opération qu'il réalise en se donnant lui-même comme un exemple de cette opération, puisqu'il rapproche dans son nom acuité et épaisseur, finesse et émoussement, subtilité et balourdise. De là notre hésitation: faut-il ou non radicaliser l'opposition? Va-t-on vers l'un ou vers le deux? De nouveau il nous faut interroger la grammaire: joindre un adjectif qualificatif à un substantif qui semble en exclure la présence simultanée est très efficace, comme c'est le cas de «cette obscure clarté qui tombe des étoiles» qui fait toute la magie du Cid.

J'ai été frappée, en faisant cette recherche sur l'oxymore, de voir que Longin le pratique sans le nommer, lorsqu'il évoque l'assimilation entre «ordre désordonné (*taxis ataktos*)» et «désordre ordonné»[25] ou lorsqu'il évoque la «sobre ébriété» (*nephalios methe*) de Démosthène, en reprenant à cette occasion l'expression qu'utilise son contemporain, Philon d'Alexandrie, pour exprimer le ravissement de l'extase mystique[26].

Je n'ai pas trouvé, non plus, le terme «oxymore» dans le remarquable article où Jackie Pigeaud démonte sa fabrication en décrivant la tunique d'Isis par Apulée[27]. Si Apulée oppose et réunit en même temps et sous le même rapport le blanc brillant et le blanc terne, ou encore le rouge de la flamme et le rouge de la rose. «L'astuce des contradictoires» est-elle une astuce superficielle, ou bien reflète-t-elle une pensée étonnamment profonde?

D'où vient donc ce beau nom d'oxymore qui semble pouvoir nous insuffler un oxygène salvateur et brille avec tout l'éclat de l'or? Pierre

[25] Longin, *Du sublime*, XXI, 3, tr. fr., Paris, 1991.

[26] Voir G. Lombardo, *Il vino e le metafore dell'ispirazione nella poetica antica*, dans *Studi in onore di Luigi Russo*, a cura di P. D'Angelo, E. Franzini, G. Lombardo, S. Tedesco, Milano, 2013, p. 238.

[27] J. Pigeaud, *La représentation d'une déesse: imaginaire et rhétorique (Apulée, Métamorphoses livre I, 3,4)*, dans *Corollas philologicas*, Salamanca, 1983.

Chiron a établi dans un article de 2006 que le terme apparaissait seulement dans le corpus critique des commentateurs latins tardifs et il en conclut que, «malgré son habit grec», l'oxymore appartient plutôt à notre Modernité»[28].

Il me semble en tout cas qu'il faut toujours refaire le pas de Kant, lorsqu'il distingue en 1763 ces deux types d'opposition ou de négation trop souvent confondues que sont les contradictoires et les contraires. Dans les contradictoires, A est A, et non pas B, si bien que le jugement est exclusif: A et B ne peuvent pas être présents simultanément et sous le même rapport. Dans les contraires, en revanche, A et B empiètent l'un sur l'autre, si bien que le jugement est inclusif: A et B se croisent et fusionnent même parfois, de façon plus ou moins éphémère ou durable.

On pourrait aussi évoquer, une fois de plus, la grande tradition chinoise qui associe le *yin* et le *yang* dans le diagramme du faîte suprême (*tai ji*). Chaque membre du couple s'enlace à l'autre et ménage en lui une place pour l'accueillir[29].

Chez Longin, qui analyse l'hyperbate ou figure du suspens avec une grande acuité, on trouve néanmoins une certaine défiance à l'égard des figures et de leur emploi jugé trop mécanique. Directement ou à travers sa traduction par Boileau, le texte suivant dut inspirer des générations d'écrivains et frappe encore avec son apparente légitimation du fameux adage, selon lequel l'art consiste à cacher l'art (*ars est celare artem*).

> Par nature, en quelque sorte, les figures viennent au secours du sublime, tandis qu'inversement elles reçoivent en retour un secours étonnant de sa part. Mais où et comment? je vais te l'expliquer. Le piégeage par les figures est proprement suspect et produit un soupçon d'embuscade, de complot, de paralogisme, et cela quand le discours s'adresse à un juge souverain, surtout des tyrans, des rois, des chefs et tous ceux qui sont en situation de supériorité; car on s'indigne aussitôt si, comme un enfant qui n'a pas encore la raison, on se voit transporté par les figures (dérisoires) d'un orateur professionnel; et interprétant le paralogisme comme un affront personnel, parfois on laisse aller son exaspération; et si même l'on maîtrise sa colère, on résiste tout à fait à se laisser convaincre par les discours. C'est pourquoi la figure paraît être la meilleure quand ceci demeure caché: le fait qu'il y a figure[30].

[28] P. Chiron, *Archéologie de l'oxymore*, dans «Pallas» LXXII (2006), p. 260.

[29] Voir, par exemple, M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934.

[30] Longin, *Du Sublime*, tr. fr., Paris, 1991, pp. 86-87. Voir trad. G. Lombardo, 4ème édition, Milano, 2022.

5. *Différents sens de la poésie.*

Le § 34, à la fin de l'introduction de *La Science nouvelle* sur *l'Idée de l'œuvre,* résonne comme un coup de cymbale. Un trouble s'empare de nous: Vico n'inventerait-il pas lui-même cette nouvelle fable moderne, selon laquelle les premiers hommes auraient été poètes et muets? Mais Vico prend les devants et déclare l'imagination impuissante à en faire la démonstration. C'est à la raison et à la raison seulement qu'il revient de le penser, même si c'est avec difficulté, que la poésie concrète des premiers peuples païens fut la *fons* et l'*origo* du processus de civilisation.

Vico dédouble le sens de la poésie et donne à la mutité un sens partiel et relatif, désignant l'emploi de caractères poétiques. Après tout, comme le dira Léopardi, «Le malheur de notre époque» n'est-il pas «que la poésie se soit déjà transformée en art»[31]? La poésie originaire, elle, se passe des techniques et des théories de l'art: elle naît de l'urgence du besoin, de l'explosion de la passion, de la douceur d'un partage, Elle est, comme nous l'avons vu, un «parler dieu», un parler choses, un parler caractères poétiques, un parler *universali fantastici…*

1) Vico est lui-même un poète épidictique, dont les œuvres furent extrêmement goûtées de son temps. Francesco Saverio Estevan déclara même préférer son oraison funèbre d'Angela Cimmino (1727) à la *Scienza nuova* de 1725; ce contre quoi Vico protesta. Mais Fausto Nicolini affirme encore en 1947 que «sous l'aspect purement artistique, ces pages émouvantes [constituaient] son chef d'œuvre». Andrea Battistini leur a consacré une précieuse étude[32].

2) Vico est, ensuite, poète au sens élargi, si l'on considère la *Scienza nuova* comme un long poème épique.

3) Et il est, enfin, un critique poétique attentif aux différents aspects, techniques et non techniques, de la pratique poétique. Rappelons qu'il prisait la poésie concettiste et précieuse de Luis de Gongora et de Giambattista Marino, mais suivait de près les mouvements poétiques de son temps. Aussi bien finit-il par se rallier à la nouvelle tendance arcadienne et néo-pétrarquiste. Vico raconte aussi sa conversion à la poésie latine et à Virgile, cependant que son amour pour Dante éclate dans la lettre à Gherardo degli Angioli de 1725.

[31] G. Leopardi, *Théorie des arts et des lettres*, éd. thématique du Zibaldone établie et traduite par J. Gayraud, tome III, Paris, 1996.

[32] A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, chap. VII, p. 201.

6. *Pour conclure.*

Résumons-nous. La poésie que développèrent les premiers peuples païens était une poésie non pas verbale, mais *muette*, non pas articulée en sons, mais *figurée en images visibles*. Ce n'était pas un art spécifique, mais une activité connaturelle à l'homme (213): une manière de créer le monde civil, de le reconnaître et de le partager.

L'union étroite qui nous est signifiée entre poésie et peinture par les lieux communs de peinture parlante et de poésie muette peut alors obéir à une logique de la complémentation ou bien à une logique de l'interversion et de l'échange, dans une véritable synergie. Quand l'audible manque et que le poème fait défaut, le visible s'impose et pèse de tout son poids: la peinture perd ses liens avec la poésie ou bien fait émerger un nouveau type de poésie. Quand c'est, au contraire, le visible qui manque et que la peinture disparaît, l'audible envahit tout le champ: la poésie se fait solitaire ou bien, au contraire, trouve de nouvelles inspirations.

On remarquera que Vico privilégie sans doute la poésie et qu'il aurait pu soutenir avec Diderot qu'

> il y a mille fois plus de gens en état d'entendre un géomètre qu'un poète, parce qu'il y a mille gens de bon sens contre un homme de goût, et mille personnes de goût, contre une d'un goût exquis[33].

Au demeurant à ces jeux du saisissement et du dessaisissement, ou de «qui perd gagne et qui gagne perd», les atouts changent souvent de main. Il n'est pas facile de comprendre comment ce qui manque à un art en tant qu'il n'est pas réel se constitue à travers l'œuvre en dimension d'expression[34].

Disons-le, cependant, une nouvelle fois: la peinture est muette, mais elle est poésie; la poésie est aveugle, mais elle est peinture. Comment l'expliquer? Au lieu de faire comme si leur relation était définitivement arrêtée, on peut essayer de penser une relation de causalité. C'est peut-être parce qu'elle se ressent comme muette que la peinture devient si parlante et s'élève à la poésie. Et c'est peut-être parce qu'elle s'éprouve

[33] D. Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, Paris, 1751, p. 123.

[34] P. Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, chap. III, Paris, 1967, *passim*.

comme aveugle que la poésie rivalise avec la peinture et s'élève à la voyance. Il faut de l'évidement pour que naissent le réel et le plein. Aussi bien tout le problème est-il de penser nos oxymores en action: les opposés ne se prélassent pas chacun sur leurs terres, ils sont en lutte et changent parfois d'aspect et de camp.

BALDINE SAINT GIRONS

*NOTE ON THE POWER OF THE OXYMORONS 'MUTE POETRY' AND 'SPEAKING PAINTING': If the first peoples of the pagan world were first poets and, at the same time, mute — or almost entirely mute -, how are we to understand the 'necessity of nature' that they obeyed and that enabled them to invent their world, their languages, their arts, their institutions — in short, the whole of civilisation? To explore the meaning that Vico gives to primitive poetic and pictorial activities, Baldine Saint Girons looks first at the different types of 'speech' in the* Scienza nuova*, then at the relationship between figure and text in Vico's personal adventure around the engraved frontispiece of his great work, which finally leads her to support the thesis of the superior power of oxymorons. They appear to be based less on a fixed relationship than on mutual interpenetration and incessant exchange.*

# ‘LES DIRECTIONS OÙ S’ENGAGE LA CULTURE EUROPÉENNE’. ALAIN PONS INTERPRETE DEL *DE RATIONE* VICHIANO

Alain Pons si è confrontato col *De ratione* in due fasi dei suoi studi vichiani: nel 1981, traducendo e commentando la dissertazione del 1708-1709 con un nutrito saggio introduttivo presso l’editore Grasset a Parigi (insieme con la *Vita* e una scelta dalle lettere); e nel 2010, presso Les Belles Lettres, riprendendo il testo fissato dall’edizione Battistini per i Meridiani Mondadori e rinnovando la propria introduzione, che si presenta nella nuova edizione come una chiave d’accesso al mondo vichiano nel suo insieme. Tra questi due estremi cronologici si colloca la magistrale traduzione francese della *Scienza nuova* (Paris, Fayard, 2001), e il percorso si completa nel 2015 con la monografia d’insieme *Vie et mort des nations* presso Gallimard[1]. Si perdoni questo avvio noiosamente bibliografico, ma dietro queste date si manifesta una questione di fondo: perché tornare al *De ratione* trent’anni dopo?

Al fine di rispondere a questa domanda, e soprattutto per intendere con quale obiettivo culturale Alain Pons sia tornato a leggere il *De ratione*, un primo elemento da prendere in considerazione (per subito accantonarlo) è l’approccio nicoliniano, peraltro autorizzato dal dettato della *Vita*, secondo cui l’orazione del 1708, poi arricchita fino a farne un saggio panoramico sul sistema dei saperi, con un ipertrofico capitolo giuridico, sarebbe la prima forma *in nuce* del pensiero vichiano, un

[1] G. Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même; Lettres; La Méthode des études de notre temps*, présentation, traduction et notes par A. Pons, Paris, 1981; *La méthode des études de notre temps*, texte latin établi par Andrea Battistini, introduction et traduction par A. Pons, Paris, 2010 [d’ora in avanti le indicazioni di questi volumi saranno date nel testo nella forma Pons, 1981 e Pons, 2010, seguita dal numero di pagina]; *Principes d’une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. de l’italien et annoté par A. Pons, Paris, 2001; A. Pons, *Vie et mort des nations: lecture de la ‘Science nouvelle’ de Giambattista Vico*, Paris, 2015.

pensiero — per restare alla formula di Nicolini — che sarebbe giunto al traguardo della *Scienza nuova* del 1744 attraverso

> non meno di nove [redazioni conosciute], tra esistenti e disperse, […] nelle quali il Vico, migliorandole di continuo, dette forma alle innumeri 'discoverte', compiute in virtù dell'anzidetto suo trapasso dall'intellettualismo all'antintellettualismo, segnatamente nel campo della filosofia, della storia così etico-politica come giuridica, nonché della critica letteraria[2].

A prestar fede a Vico autobiografo, come gliene prestarono Croce e Nicolini, e Jules Michelet prima di loro, affrontare il *De ratione* permetterebbe di accedere a «un abbozzo dell'opera che poi lavorò, *De universi iuris un principio*, ecc., di cui è appendice l'altra *De constantia iurisprudentis*»[3]. Ora, a parte la stravagante presentazione del *De constantia* come appendice al *De uno*[4], come hanno mostrato le ricerche di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, soprattutto in occasione delle edizioni critiche della *Scienza nuova* del 1730 e del 1744[5], l'esposizione evolutiva del proprio percorso filosofico non ha valore se non nel quadro linearmente teleologico della *Vita scritta da sé medesimo* e tradisce l'autonomia delle singole esperienze intellettuali di Vico[6].

Il *De ratione* manifesta tutti i caratteri di primo traguardo maturo dell'elaborazione intellettuale vichiana e, pur senza accogliere la leggenda autobiografica di un autore autocritico, che avrebbe rifiutato di pubblicare le orazioni pronunciate fino a quel momento, per considerare degna della stampa solo quella del 1708, il progetto editoriale delle orazioni, evidente nell'allestimento del manoscritto idiografo preparato

[2] F. Nicolini, *Introduzione* a G. Vico, *Opere*, Milano-Napoli, 1953, p. xiii.

[3] G. Vico, *Vita scritta da sé medesimo* [d'ora in avanti: *Vita*], in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I [d'ora in avanti: *Opere*], p. 37.

[4] Su questo tema sia permesso rinviare a R. Ruggiero, *Jean-Baptiste Vico: la carrière d'un homme de lettres dans la Naples des Lumières*, Paris, 2023, p. 33.

[5] G. Vico, *Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, 2004 (ora Roma, 2013); *Scienza nuova 1744*, a cura dei medesimi, Roma, 2013. Si veda inoltre R. Ruggiero, *La 'Scienza nuova' negletta: torna il Vico 1730*, in «Belfagor» LIX (2004), pp. 707-716.

[6] Cfr. A. Battistini, *«Tale e non altra riuscita». La prospettiva teleologica nella Vita di Giambattista Vico*, in Id., *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristiani e F. Ferretti, Bologna, 2019, pp. 41-56.

dal fratello Giuseppe, dovette effettivamente essere accantonato proprio con la pubblicazione del *De ratione* nella forma ampliata per la stampa[7].

Una prima evoluzione ovvia tra l'introduzione del 1981 e quella del 2010 riguarda l'influenza dell'assetto filologico del testo sulla ricostruzione del pensiero di Vico: nel 2010 Pons, mettendo a frutto le indagini condotte sull'idiografo delle orazioni inaugurali, sottolinea ancor più il contesto cronologico del *De ratione*. La sua nuova lettura della dissertazione del 1708-1709 mira a ricostruire il cordone ombelicale tra il *De ratione* e le sei orazioni precedenti, a rileggere il testo infine accresciuto e pubblicato non già con gli occhiali delle esperienze intellettuali successive (come aveva invitato a fare lo stesso Vico autobiografo), ma in nesso funzionale con la pratica delle prolusioni accademiche pronunciate fino a quel momento.

L'analisi del *De ratione* non si limita quindi a darci accesso al mondo intellettuale del professore di retorica, non si limita a mostrarci quanto la *querelle à la page des anciens et des modernes* esercitasse un'influenza sul dibattito culturale nella Napoli di primo Settecento, e non ci dà semplicemente un panorama della biblioteca mentale di Vico. È ancora comunque alla *Vita* che occorre fare ricorso per trovare le coordinate intellettuali entro cui emerge il ruolo del *De ratione*: la dissertazione del 1708-1709 è la risposta di un filosofo alla propria solitudine, la reazione alla sensazione di vivere «da straniero nella sua patria», una risposta filosofica fondata su tre riconoscibili modelli culturali, Platone, Tacito e Bacon, esplicitamente additati nella sapiente planimetria della *Vita* appena prima di riassumere i contenuti delle orazioni inaugurali[8]. Il cortocircuito con la citazione incipitaria di Bacon, nell'apertura del *De ratione*, è evidente: affrontare il discorso inaugurale del 1708 è quindi problema eminentemente filosofico, implica cioè comprendere le condizioni in cui Vico, al di là di ogni anacronismo autobiografico, a partire da quel momento rivestì consapevolmente il ruolo di un intellettuale in seno alla città. Non casualmente il quadro biografico che precede la sintesi delle orazioni inaugurali e del *De ratione* è arricchito dal significativo dettaglio della partecipazione all'accademia di Medinaceli[9].

[7] Si veda ora l'edizione critica nazionale del *De ratione*, a cura di G. Polara e N. Rozza, Roma, 2022.

[8] *Vita*, pp. 26 e 29-30.

[9] Cfr. P. Girard, *Vestigia lustrat. Les 'Investiganti', une académie napolitaine entre science et politique à l'âge classique*», in *Modernité et académies scientifiques européennes*,

Il problema filosofico che ha indotto Alain Pons a cimentarsi con il *De ratione*, in qualche misura a monte e a valle del proprio percorso nell'opera vichiana, è quindi il problema di interpretare un Vico già pienamente e interamente filosofo, ma non banalmente in una fase preparatoria e aurorale del suo pensiero, in attesa di attingere un traguardo posteriore e perciò evidentemente non prevedibile e pertanto ininfluente, ma di accostare il Vico filosofo nel 1708 *iuxta sua propria principia*. Le implicazioni anche puramente politico-civili insite nel mettere a tema questo particolare oggetto vichiano di ricerca, sono evidenti già solo considerando la turbolenta storia del viceregno tra Spagna e Austria[10]. In questa linea si muovono le pagine che nel 2010 Pons dedica non soltanto alle fluttuazioni politiche che interessarono Napoli nel 1707-1711, ma anche a nutriti ragguagli sulle sei prime orazioni, in cui lo studioso sottolinea il progressivo emergere di un 'metodo' vichiano, consistente nel proporre agli studenti-ascoltatori raccomandazioni di ordine etico fondandole su presupposti metafisici.

La prospettiva attraverso cui Alain Pons ha cominciato a interpretare il *De ratione* nel 1981 è quella di un bilancio della crisi, di un filosofico interrogarsi sulle «directions où s'engage la culture européenne» in quella che fu identificata da Paul Hazard come la crisi della coscienza europea»[11]. Già su questa dichiarazione liminare, due precisazioni storiografiche appaiono necessarie: da un lato appare evidente nella formulazione di Pons una prima messa in discussione del paradigma della crisi, non tanto banalmente per negarla o rimuoverla, ma per chiarirne i fondamenti storici concreti e per tenere ben distinti i sintomi di un profondo disagio, dalle innovative esperienze che via via, proprio come rimedî di quella crisi, emergevano nel panorama intellettuale. Di qui l'esplicita presa di posizione di Pons nel collocare l'orazione vichiana all'incrocio tra due tipologie: i discorsi sul metodo (insieme

sous la direction de P. Girard, C. Leduc, M. Rioux-Beaulne, Paris, 2022, pp. 151-177 (nel medesimo volume si veda anche l'utile *Introduction*).

[10] Sull'influenza esercitata sul pensiero vichiano dalle condizioni storiche e culturali del Viceregno tra metà Seicento e primo Settecento, si veda P. Girard, *«Comme des Lumières jamais vues». Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples, 1647-1744*, Paris, 2016.

[11] A. Pons, *Introduction* a *La méthode des études de notre temps*, in G. Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui même; Lettres; La méthode des études de notre temps*, cit., p. 8.

con Bacon, Descartes, Leibniz) da una parte, e la *querelle des anciens et des modernes* dall'altra. La seconda questione storiografica riguarda invece il carattere originariamente letterario della *querelle*, giustamente sottolineato da Pons, che nel 1981 guardava però al fenomeno come a un dibattito francese «non senza eco in Italia» (Pons, 1981, p. 9). Dopo le ricerche di André Tosel e Marc Fumaroli, è possibile mostrare che il verso di diffusione fu piuttosto il contrario e che la *querelle* francese fu l'estensione di un dibattito letterario italiano sulla *Poetica* di Aristotele (e insomma sul primato di Tasso su Ariosto), con fondamenti da ricercarsi nella tradizione del classicismo europeo, a cominciare almeno da Petrarca. Su questo punto il progresso dell'edizione 2010 è evidente, laddove Pons, conservando giustamente il rilievo eminentemente letterario del dibattito, osserva come «pour un Italien et pour un humaniste, la comparaison entre anciens et modernes était familière»[12]. Occorre però soffermarsi non tanto sull'evoluzione, consueta nel procedere degli studi, ma sulla centralità dell'aspetto letterario. Aveva forti ragioni Pons, nel 1981 e ancor più nel 2010, a collocare il discorso vichiano nel solco della cultura umanistica, mettendo a frutto in tal modo suggestioni già avanzate da Garin, ma soprattutto ponendo a tema una questione centrale per una comprensione profonda dell'opera vichiana[13]. La preminenza dell'assetto retorico è costitutiva in Vico proprio in vista di una riforma del sistema dei saperi: non si tratta semplicemente del 'mestiere' per il professore di retorica, e non è qui in questione soltanto la caratteristica, propria alla cultura italiana di età moderna, per cui ogni esperienza culturale è riconducibile al suo genetico fattore letterario. Come aveva opportunamente sottolineato Antonio Corsano fin dagli anni settanta, l'impianto retorico e la funzione della topica hanno per Vico un carattere conoscitivo, non semplicemente epistemologico: sono strumenti del processo gnoseologico nel suo farsi[14]. Attraverso la lingua e la retorica letteraria i saperi si costituiscono e si strutturano: qui si radica la proposta filosofica vichiana

[12] A. Pons, *Introduction*, in G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. xxx. Del resto, lo stesso Pons era intervenuto nei «New Vico Studies» del 1993 con un contributo dedicato a Vico tra Antichi e Moderni.

[13] Cfr. E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 69-93.

[14] Cfr. A. Corsano, *Per una rilettura del vichiano «De ratione»*, in «Giornale critico della filosofia italiana» IX (1978), pp. 151-171.

del 1708, destinata certo a evolvere e definirsi progressivamente fino alla *Scienza nuova* del 1730, ma che nel *De ratione* ha non solo una propria originaria autonomia, ma anche un orizzonte europeo entro cui mira a iscriversi.

Seguendo la traccia della lettura proposta da Pons nel 1981, col *De ratione* Vico compie un'analisi critica della modernità, una modernità identificata in modo univoco nel pensiero cartesiano nei suoi aspetti positivi e suscettibili d'imitazione, come pure nei semi della crisi. Maestro ed epigoni sono globalmente considerati in un sol fascio: e si badi che, se assai più tardi la *Vita* si aprirà nel segno dell'opposizione a «Renato Delle Carte», nel *De ratione* il nome di Descartes è del tutto assente. Lo studioso sottolineava come un simile apparente appiattimento di prospettiva non debba essere condannato per il suo semplicismo (che è tale, peraltro, in virtù di un posteriore punto d'osservazione): ma considerato nel suo carattere funzionale. La proposta vichiana spicca in ragione del confronto con una *ratio* altra, trae forza argomentativa dall'emergere di un'opposizione che, quanto più evidente, tanto più consolida la costruzione dell'edificio teorico vichiano (Pons, 1981, p. 11).

Una nota marginale, in parte dedicata allo stato degli studi dei nostri contemporanei e decaduti tempi, è forse necessaria: sia nel 1981 che nel 2010, Pons chiarisce ai lettori francesi che Vico identifica il metodo cartesiano con la «critica» e precisa, con una citazione dalla *Risposta seconda al «Giornale de' Letterati d'Italia»* (1712), cosa il filosofo napoletano intendesse con «critica», cioè «l'arte del giudizio» (Pons, 1981, p. 11 e Pons, 2010, p. XXXVIII). Negli anni ottanta, una precisazione del genere non avrebbe avuto luogo in un qualunque manuale di storia della filosofia ad uso dei licei italiani, ma oggi sceglierei senz'altro di servirmi delle pagine di Pons se dovessi avviare degli studenti universitari alla lettura del *De ratione*. E però il rilievo di Pons non è puramente didascalico e merita di essere approfondito anche dal punto di vista della ricostruzione storiografica, perché l'uso della parola latina *critica* (aggettivo) non è neutro nel tempo di Vico e nel particolare ambito delle sue letture: quella parola è da Vico assegnata ai moderni, e per antonomasia a Descartes, con una consapevole forzatura. Infatti la parola è prelevata di peso, ancora una volta, dalla tradizione umanistica, dove essa indicava sì una disciplina scientifica nuova e uno slancio verso l'appropriazione protagonistica del sapere, ma quella disciplina era la filologia, l'*Ars critica* di Le Clerc, pubblicata nel 1696 e di cui Vico era lettore, ma natu-

ralmente titolo e definizione erano del tutto tradizionali e riconoscibili per il pubblico di Vico[15].

Attribuendo al metodo cartesiano la natura di una *critica* (tecnica del giudizio e ricerca di un criterio di verità), Vico poneva in equilibrio e in competizione due *critiche*, quella umanistica, la filologia, di cui egli ancora riconosceva e sottolineava l'originalità e l'utilità, e quella logica, dei moderni, di cui egli ammirava il cristallino procedere geometrico, denunciandone tuttavia la sterilità astorica. Certo, nel 1708-1709 la critica vichiana non ha i caratteri di quella *Philologie der Weltliteratur*, che assumerà nell'avvio del *De constantia philologiae*, caratteri che diventeranno una costante fondamentale nella *Scienza nuova* del 1730 e del 1744 come nelle *Vici vindiciae*, e sarebbe improprio leggere il *De ratione* nella prospettiva delle opere successive. Invece l'originalità di questa prima riflessione filosofica, non tecnica, sulla natura della critica e dei saperi filologici permette di cogliere la funzione costruttiva e argomentativa di quell'eclettismo caratteristico del procedere teorico vichiano, dove la spinta centripeta del sistema, della *ratio*, è bilanciata dalle fughe centrifughe di un enciclopedismo inclusivo.

È in questo quadro che occorre leggere la lunga immagine introduttiva, aperta dal nome di Bacon, che dà avvio al *De ratione*. Lo slancio conoscitivo di Bacon, destinato nel suo titanismo a restare insoddisfatto, costituisce al tempo stesso un rimedio e permette di proporre una *ratio* alternativa: alla riduzione geometrica cartesiana, Vico contrappone l'empirismo sperimentale di Bacon (e Galileo), facendo eco ai pericolosi dibattiti investiganti che traevano nutrimento dal pensiero di Gassendi come dall'esperienza della Royal Society. Assai opportunamente, e in largo anticipo rispetto alla nuova considerazione dell'influenza investigante, Pons metteva in luce l'eredità dell'empirismo e dello scetticismo moderato sul pensiero di Vico (Pons, 1981, p. 14; e su Gassendi in particolare lo studioso torna nel 2010, p. XIX, n. 17): da questa *humus* traevano origine la rivalutazione del probabilismo e del verisimile, come pure la costruzione di un autonomo percorso epistemologico, realisticamente aderente alle pratiche scientifiche e di cui più tardi Vico avrebbe

[15] Su questo tema si vedano in generale gli atti del convegno *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello e A. Viana, Napoli, 2004. E sul ruolo di Le Clerc nella storia della filologia classica, in particolare per la sua polemica con Bentley, si tornino a leggere le sempre utili pagine di S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachmann*, Padova, 1981[2].

rivendicato anche l'utilità socio-politica. Anche su questo importante tema, un approfondimento appare necessario. Da un lato per ribadire il consueto impiego personalissimo da parte di Vico delle sue eterogenee e spesso eterodosse fonti, perché per nutrire la sua opposizione al dogmatismo cartesiano (Pons scriveva acutamente nel 1981 che esso edifica dei «*romanzi* fisici», p. 14), il filosofo napoletano ricorre alle punte avanzate del materialismo, e mostra così non solo di conoscerle, ma anche di praticarne il lessico, salvo poi denunciarne, appunto, l'eterodossia. Dall'altro, per rilevare ancora una volta come quell'influenza investigante, rimasta carsica ma ben identificabile in tutti gli sviluppi successivi del pensiero vichiano, non fu celata o mascherata per motivi di opportunismo politico-ideologico, come lettori pur acuti della società e cultura napoletane di primo Settecento hanno potuto suggerire[16]. In realtà quell'impianto ideale ha dato i suoi frutti in primo luogo nell'orientare una ricerca metafisica con il progetto del *De antiquissima*, dove appare evidente come di un approccio empirista si accettino i presupposti, senza aderire alle derive pirronistiche; e in seconda istanza ha condotto Vico a quella rivalutazione della corporeità e del senso senza della quale — riprendiamo le conclusioni degli studi di Manuela Sanna — la 'discoverta' fondatrice della *Scienza nuova* non sarebbe stata realizzabile[17].

Qui occorre segnalare come l'introduzione 1981 di Pons cogliesse problematicamente due elementi fondamentali. Lo studioso non mancava di collocare Vico nel quadro di uno *Zeitgeist* anticartesiano: le accuse rivolte alla «critica» e al metodo geometrico dei moderni di svilire i saperi umanistici tradizionali erano moneta corrente nelle polemiche di Huet e di Boileau, e credo si possa cogliere una punta di divertimento nella pagina in cui Pons ricorda che «la philosophie de Descartes avait coupé la gorge à la poésie» (Pons, 1981, p. 15). Ma lo studioso procedeva subito a distinguere queste «déplorations maussades», dal senso profondo della critica vichiana: e questo era reso possibile dal riconoscimento del ruolo fondativo della topica. L'analisi di Pons è minuziosa e ricostruisce la genesi intellettuale della riflessione vichiana: egli ripercorreva le fonti ciceroniane (i *Topica* e il *De oratore*) fino al testo di *Topica* 6, con la distinzione tra dialettica e topica e il primato di quest'ultima

[16] Penso naturalmente a R. Ajello, *La nuova scienza contro la «Scienza nuova». La critica del sapere nella Napoli preilluministica*, in «Frontiera d'Europa» IV (1998), pp. 47-149.

[17] Si veda sul tema almeno M. Sanna, *Vico*, Roma, 2016.

nell'ambito dell'utile e secondo natura («quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior»), un passaggio citato da Vico nella *Seconda risposta* del 1712. Un impegno esegetico necessario non per attestare della fedeltà di Vico all'impianto culturale ciceroniano, ma che permette di cogliere la linea di sviluppo che in quei primi anni dieci del Settecento, e poi ancora per circa un quindicennio, sarebbe rimasta prevalente nella ricerca vichiana, la linea giuridica. Senza il ruolo fondativo riconosciuto alla topica, e senza ricordare che il manualetto ciceroniano è pur sempre operetta giuridica e dedicata a un giovane giurista (Trebazio Testa, per altro trattato da Cicerone con una certa condiscendenza: eppure sarà il maestro di Labeone), non si comprenderebbe l'incremento sproporzionato che nell'edizione a stampa riceve il cap. XI del *De ratione*, cioè appunto il capitolo giuridico; un incremento che riguarda in larga misura la *causa Curiana*, cioè il prevalere di ragioni retoriche nell'*interpretatio iuris*[18].

D'altro canto, la difesa della topica si rendeva necessaria, è sempre Pons a guidarci, proprio per l'attacco portato contro la sua inutilità dalla *Logique de Port-Royal* (1662), che ne denunciava senza mezzi termini «le peu d'usage». Anche in questo caso il filosofo napoletano non rivestiva banalmente i panni del *laudator temporis acti*, per rivendicare il ruolo dei saperi tradizionali, ma affrontava di petto una questione epistemologica: l'incapacità di formare giudizi veri senza un adeguato corredo di argomenti. L'approccio vichiano fa della topica una scienza di verità, un'arte del ragionamento concorrente al metodo geometrico: con tale approccio le regole del gioco cambiavano, non si trattava più per Vico di mettere in parallelo il passato col presente, ma di mettere in concorrenza *rationes* che gli sembrava dovessero necessariamente contribuire insieme all'incremento della conoscenza e alle pratiche del sapiente nella città. Non aveva in animo di educare *aulicos*, *sed aulae quoque philosophos*: così scriveva infatti nel cap. VII del *De ratione*, dopo aver trattato del regolo di Lesbo e del modo corretto di scendere dai veri universali ai veri contingenti, evitando gli errori dei *docti imprudentes*[19]. Questo nucleo civile non sfuggiva all'analisi di Pons, che scriveva ancora:

[18] Si rinvia a R. Ruggiero, *La «volgar tradizione». Prove di critica testuale in Giambattista Vico*, Lecce, 2001, cap. III.

[19] G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, pp. 136 e 132.

Le sens commun […] fait découvrir à l'homme son essence communautaire, *politique* dirait Aristote, son enracinement dans l'expérience collective d'un groupe, d'une cité, d'une nation, de l'espèce humaine» (Pons, 1981, p. 20).

La funzione della topica — Vico lo sa bene e Pons appunta la propria attenzione su questo aspetto — non ha un carattere catalogico, non si limita a raccogliere e ordinare i *loci*, ma è la scienza che permette di individuarli e attingerli, essa pertiene fondamentalmente all'*inventio* ed è quindi prodotto dell'*ingenium*. In questo senso Vico, come è stato mostrato dalle fondamentali ricerche di Andrea Battistini, recupera in chiave gnoseologica l'intero arsenale della retorica barocca, facendo dell'*ingegno* una *vis* conoscitiva che, grazie alle risorse della parola, crea connessioni e collegamenti non altrimenti praticabili per mera deduzione razionale. Questa facoltà umana fonda la pratica umana dei saperi e disegna il mondo conoscibile.

Sebbene Pons non manchi di mostrare come certi temi diventeranno oggetti di lunga riflessione nel pensiero vichiano, fino a produrre le nozioni cardine della *Scienza nuova* (il mondo prodotto del pensiero umano, gli universali fantastici, il rapporto tra senso comune e origine delle nazioni), egli mette sempre in guardia il lettore dal pericolo di un'interpretazione evolutiva, permettendo così di cogliere appieno l'autonomia della ricerca vichiana all'altezza del 1708-1709, quando «son souci premier est d'ordre pédagogique» (Pons, 1981, p. 22). È la rivalutazione della topica, come scienza necessaria, che porta con sé la rivalutazione dell'infanzia (quella di ciascuno prima che Vico formuli l'idea originalissima di un'«infanzia dell'umanità»), con tutto ciò che essa comporta: immaginazione, senso, corporeità. Singolarmente proprio su questo tema, la natura dell'infanzia, il creativo etimologo che Vico era, rinnega la lettura etimologica della parola: l'*infans* di Vico non è un soggetto non-parlante, al contrario egli parla e sta a noi interpretarne la lingua; questa lingua si esprime grazie all'allegoria, o almeno grazie a ciò che Vico intendeva con «allegoria»[20].

Si è detto di un carattere politico della scienza vichiana e di un prioritario impegno di ordine pedagogico: i destinatari del *De ratione* sono

[20] Sul nesso tra barbarie, linguaggio e allegoria — tema di grande momento sul quale non è possibile in questa sede soffermarsi — si rinvia a G. Sasso, *Allegoria e simbolo*, Torino, 2014, pp. 217-247 e a G. Abbadessa, *L'allegoria nella «Scienza nuova» di Vico: l'eco del «Convivio»*, in «ISPF-Lab» XV (2018), *on line*.

proprio quegli studenti universitari presto chiamati a porre le proprie competenze a beneficio del bene comune, del progresso della società civile, chiamati alla guida della comunità. A loro il filosofo si indirizzava esplicitamente fin dalla quarta delle orazioni inaugurali, come Pons sottolinea nell'edizione 2010 (pp. XXI-XXIII), rilevando l'obiettivo doppiamente politico degli interventi vichiani: relativi al generale agire dell'uomo in seno alla *polis* e specificamente alla formazione universitaria di una élite politica nuova. Una pedagogia che ha come contenuto la *prudentia*: in tal modo Pons individua un obiettivo chiaramente identificabile nel progetto vichiano all'altezza del *De ratione*. La formazione universitaria, secondo la nuova *ratio* inclusiva proposta dal filosofo, identificherà nella *prudentia* un punto d'equilibrio tra *utilitas* e *honestas*, secondo un modello chiaramente presente nel *De officiis* ciceroniano. È utile osservare che Pons, giustamente, riconduceva a queste analisi condotte in occasione delle prolusioni accademiche una prima teorizzazione vichiana intorno ai caratteri del diritto naturale, e questa osservazione è valida a prescindere dall''incontro' con Grozio, artificiosamente ritardato nella *Vita* all'altezza del 1713-1715, come quarto e ultimo «auttore», ma che è in realtà assai improbabile che Vico non avesse già letto all'altezza dei suoi primi anni d'insegnamento universitario[21].

Su questi temi una nota a pié di pagina, rimasta pressoché immutata dall'edizione 1981 all'edizione 2010, è degna di particolare analisi[22]. Seguendo una suggestione di Jürgen Habermas, Pons si chiede se il *De ratione* non possa essere letto come una risposta oppositiva a quelle correnti di pensiero che pretendevano di «édifier une science hypothético-déductive de la société civile», tesi riconducibili al *De cive* di Hobbes (a prescindere dalla possibilità concreta che Vico avesse potuto leggere Hobbes all'altezza del 1708-1709). La medesima indicazione veniva da una scheda vichiana di Eugenio Garin del 1978 (dedicata a una ricerca di Ferruccio Focher), dove in effetti si sottolineava il preciso riferimento alla fisica di Galileo contenuto nella dedicatoria agli *Elementa philosophiae* di Hobbes e si indicava nel *De cive* appunto l'approdo a una *philosophia civilis* come *physica*[23]. Se Vico rifiuta la matematizzazione dei

[21] I miei dubbi trovano riscontro in un'elegante espressione dubitativa di Pons, 2010, p. XXIV: «sans se référer à Grotius, qu'il n'a pas encore lu, semble-t-il…».

[22] Cfr. Pons, 1981, p. 26, n. 45 e Pons, 2010, p. LX, n. 78.

[23] Cfr. E. Garin, *A proposito di Vico e Hobbes*, in questo «Bollettino» VIII (1978), pp. 105-109 (Garin discuteva il libro di F. Focher, *Vico e Hobbes*, Napoli, 1977).

moti dell'animo e rivendica l'alterità della *phronesis*, non si può tuttavia negare la fascinazione che la *clarté* geometrico-dimostrativa esercitava sul filosofo napoletano.

Ha ben ragione Pons ad attirare la nostra attenzione su questo nodo problematico che presenta un'intersezione fra tre elementi differenti: in primo luogo la posizione vichiana mira ad uscire dall'impasse aristotelica, rivendicando alla *prudentia* un carattere di scienza a pieno titolo (e non di altro dalla scienza o di forma degradata e inferiore della conoscenza), e in questo senso la sua battaglia è realmente agli antipodi di Hobbes, che dichiarava nel cap. XLVI del *Leviathan* «Prudence no part of Philosophy».

In secondo luogo, se la prudenza è scienza, essa deve avere per Vico lo stesso impianto espositivo della geometria: la mutuazione costante, da parte di Vico, di lessico e modelli del razionalismo cartesiano ne sono una dimostrazione concreta; il filosofo napoletano insisterà per tutta la vita sul fatto che la sua scienza nuova ha carattere teorematico, procede cioè per dimostrazioni di tipo geometrico. Questo aspetto merita di essere sottolineato: opportunamente nell'edizione 2010 Pons, ricollegando il *De ratione* all'alveo delle orazioni inaugurali, cita lungamente e discute il passaggio dell'*oratio tertia* in cui Vico elogia proprio quei filosofi che saranno poi suoi obiettivi polemici e soggiunge, rivolgendosi agli studenti:

> Audi Carthesium, quae de corporum motu, de passionibus animi, de sensu videndi nova et admiranda investigarit; quae de primo vero sit meditatus, ut geometricam methodum in physicam doctrinam invexit, et philosophum dices non ad aliorum exemplar factum» (Pons, 2010, p. XVIII)[24].

Lo studioso mostrava così che l'anticartesianesimo di Vico non era partito preso misoneista, o incapacità di riconoscere i progressi filosofici dei 'moderni', ma era frutto di un originale e arduo percorso di ricerca. E non casualmente l'*ingens Chartesius*, con la sua *nova geometriae methodus*, tornerà a ricevere gli elogi di Vico, nell'ultima delle orazioni inaugurali, a valle di tutta la riflessione vichiana, nel *De mente heroica*

[24] G. Vico, *Le orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982 (Roma, 2013), p. 132.

del 1732, allorché sarà collocato in un'eletta schiera di spiriti magni con Galileo, Colombo e Grozio[25].

Infine, se per Hobbes il richiamo a Galileo valeva — come si è visto — a ricondurre la scienza politica nell'alveo di un impianto rigorosamente deduttivo, lo stesso richiamo alla fisica galileiana aveva per Vico, soprattutto all'altezza del 1708-1709 e sotto l'influenza di Bacon, un valore diverso, di carattere empirico, sperimentale, fattuale, di necessario confronto con la pratica e l'esperienza.

E il nome di Bacon, così com'era evocato in apertura, torna nelle pagine finali del *De ratione*, e vi torna in un ruolo particolare, quello di consigliere di re Giacomo: è qui esplicitamente identificato un destinatario ideale per queste pagine, colui che avrà il compito di consigliare i principi, di «dire la verità» al principe, secondo il riconoscibile modello che risale a Castiglione. L'*eruditus lector* cui Vico si indirizza, capace di *iudicium*, non solo coltiverà un'ideale culturale enciclopedico, ma saprà volgere il suo sapere al bene della *res publica*.

Su questi temi, come è necessario e benefico che sia, le suggestioni che ci sono venute dalle traduzioni e dalle indagini di Alain Pons, mi pare lascino opportunamente spazio affinché il dibattito prosegua e si arricchisca di nuove voci, da parte dei futuri studiosi che avranno voglia di proseguire il cammino.

Raffaele Ruggiero

*'LES DIRECTIONS OÙ S'ENGAGE LA CULTURE EUROPÉENNE'. ALAIN PONS INTERPRETER OF THE VICHIAN* DE RATIONE. *The contribution studies the development in the studies dedicated by Alain Pons to the Vichian* De ratione *between 1981 and 2010: Pons' long-standing loyalty to the text and exegesis of this Vichian work also accompanies the development of the fundamental translation and interpretation work dedicated by Pons to the* Scienza nuova.

[25] G. Vico, *De mente heroica*, in *Opere*, pp. 396-399. Cfr. R. Ruggiero, *Il De mente heroica ovvero il recupero della diversità*, in questo «Bollettino» LIII (2023), pp. 123-145.

# SOCIETÀ CHE NASCONO DA EMOZIONI: BARBARIE DEL SENSO E STORIA

Gli studi vichiani di Alain Pons rappresentano una riflessione teorica importante dell'ultimo trentennio, muovendosi con destrezza tra traduzioni, curatele, studi critici che hanno permesso di analizzare da molti punti di vista, con originalità, il pensiero di Vico. Con scrittura piana e avvincente, e acutissimi affondi nei testi, Pons lavora soprattutto intorno alla ricerca della posizione che Vico assume all'interno della sua epoca, interrogandosi attentamente sul concetto di modernità. Né proiettato in avanti, né con lo sguardo all'indietro — e questo a noi sembra scontato, ma non lo era affatto nella temperie storicistica che lo vedeva pensatore precursore o retrivo —, Pons reclama con forza nei suoi scritti l'essere Vico uomo dei suoi tempi che pensa il suo tempo, e lo fa in maniera così tanto originale da prestare il fianco all'apparenza di uomo di cultura isolato. Prima di tutto in questo risiede il concetto vichiano di modernità per Pons, così come con chiarezza viene fuori dalle belle pagine dedicate a *Vico et la critique des Lumières*[1], dove entra nel vivo di una *querelle* che da poco era stata fatta esplodere con l'uscita del volume di Mark Lilla, che è del 1994, sulla possibilità di parlare di un Vico antimoderno. Contestando il nucleo del concetto di modernità nella differenziazione tra illuminismo ed anti-illuminismo appellandosi alla varietà e molteplicità degli illuminismi come categorie storiografiche, Pons definisce Vico 'risolutamente moderno', per la sua volontà di cambiare, controcorrente, il comune modo di pensare, o per la fondazione di un territorio di conoscenza del tutto nuovo, proponendo con audacia l'immenso spazio delle 'cose umane'.

Così, anche l'attenzione che Pons dedica, nel suo intervento al Convegno parigino *The Vico road* del 2015, alla *Descrizione del mondo moderno*, sezione del libro V dell'ultima redazione della *Scienza nuova*,

[1] A. Pons, *Vico et la critique des Lumieres*, in *Il mondo di Vico / Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo,* a cura di F. Ratto, Perugia, 2000; pp. 39-45; in partic. p. 40.

all'uso vichiano dell'aggettivo 'moderno', risulta profondamente aderente alla dimensione temporale del presente, quella in cui sia lecito interrogarsi sullo stadio cui il mondo è in quel preciso momento e non in altri. Il moderno è il contemporaneo e lo è in quel momento, pronto a fare spazio ad altri moderni di là da venire, nella rappresentazione di una categoria fluida ed essenzialmente storica.

La forte critica vichiana alla filosofia moderna mette in luce, sì, le contraddizioni relative a una critica alla modernità ingaggiata con strumenti tutti profondamente moderni, ma allo stesso tempo rivela di essere una critica al concetto stesso di filosofia, e con questa al concetto di ragione. Pons si sofferma spesso su come la filosofia, alleata della ragione, possa diventare nelle pagine vichiane da amica della saggezza alla sua più acerrima nemica.

Il titolo del presente intervento nasconde e indica la scelta di un lavoro di Pons cui sono molto legata e attraverso il quale emerge forte il piacere di ricordarlo, un lavoro che in qualche modo racchiude dei nuclei tematici sui quali è spesso tornato, e soprattutto nel quale acutamente immerge Vico nella temporalità del moderno e dei suoi concetti. Nell'ambito del Convegno su *Il corpo e le sue facoltà*, organizzato a Napoli dal nostro Istituto nel 2004, e i cui atti vennero poi pubblicati sull'*ISPF Lab* del 2005, Pons affronta in maniera specifica, dettagliata e ampissima una questione capitale alla base della descrizione della nascita delle società, vale a dire il rapporto tra *pudor* e *libertas*. Risulta davvero di particolare interesse la strada che Pons intraprende collegando con forza *pudore* e *barbarie*, collegamento che di fatto rappresenta un suo interesse sempre vivo nell'attività di ricerca su Vico. Molto indicativo che Pons proponga questa acutissima lettura del tema del pudore all'interno di un convegno dedicato al corpo e alle sue facoltà.

Ancora prima dell'emergere del sentimento del pudore, quel che si manifesta visibile agli occhi è il rossore del volto, tipica espressione corporale per Vico comune indistintamente e sempre nella storia di tutte le nazioni. Il passo vichiano in questione

> la provvidenza da esso senso della libidine bestiale incominciò a tingere nel volto degli uomini perduti il rossore, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non si tinse, perché tutte usano i concubiti umani[2]

[2] G. Vico, *Scienza nuova 1725*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I [d'ora in avanti: *Sn25*], libro II, capo VI, p. 1015.

compare soltanto in *Scienza nuova 1725*. Né nell'edizione del 1730 né in quella del '44 si fa più esplicito riferimento a questa manifestazione corporale incontrollabile e fortemente legata all'accoppiamento tra uomo e donna. Pons puntualizza che il pudore è in qualche modo un *pathos* che produce una colorazione particolare: bianco per la paura e rosso per la vergogna.

In più, se guardiamo all'interno di uno degli esemplari postillati, Vico annota esplicitamente accanto al termine *pudore*, la frase «tutto il diritto naturale consiste nel pudore»[3]. Il brano viene poi accolto anche nel 1744, sempre utilizzando il passo dell'*Eutifrone*[4] platonico, che riporta il dialogo tra Eutifrone e Socrate, laddove questi smentisce i versi che cantano «dov'è paura è anche vergogna», sostituendoli con «dove è vergogna ivi anche è paura» che lega indissolubilmente il pudore al timore per la divinità.

Il termine 'rossore' viene usato nel lessico vichiano come diretto metonimico del concetto di 'pudore', che si manifesta come il primo sentimento generato nell'uomo dal timore della divinità. Ma mantiene anche la valenza specifica del colore, perché è strettamente legato allo sguardo (pensiamo anche all'abbassare gli occhi come forma pudìca), al *visus*, all'αἰδώς (*pudor* in latino), che è, sia nella forma greca che in quella latina, allo stesso tempo la vergogna ma anche il rispetto verso qualcuno o qualcosa. Così come è espressione dell'intera vita morale. Il tema della colorazione ricorre in Vico in un'altra zona narrativa, laddove, a partire dal leone vinto da Ercole, anche le imprese araldiche presero i colori dei campi durante il passaggio delle stagioni, colori 'veri' quali il nero della terra arsa, il verde dell'erba, il giallo del frumento[5], nell'indicazione dei quali Vico si discosta e introduce elementi nuovi rispetto alla tradizione. Nuovi perché legati esclusivamente al fattore sensoriale, che il colore riporta vivacemente. Vale a dire che siamo nella potente descrizione sensoriale della conoscenza umana, quella dei primi uomini tutto senso.

Non stupisce affatto che anche Descartes, ne *Le passioni dell'animo*, dedichi l'articolo n.114 ai 'Mutamenti di colore', e poi anche nell'art.117, facendo riferimento a quelle colorazioni della pelle incontrollabili, che

[3] Id., *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, 2004 [d'ora in avanti: *Sn30*], apparato p. 187.

[4] Platone, *Eutifrone*, 12 a-c.

[5] G. Vico, *Scienza nuova 1744*, in Id., *Opere*, cit., [d'ora in avanti: *Sn44*], libro II, capitolo IV, p. 668.

non dipendono, come gli altri moti, dai nervi e dai muscoli, ma precisamente dal cuore, considerato 'la fonte delle passioni'. La vergogna spinge il sangue dalle parti interne verso il cuore e poi di qui in direzione del volto, e viene prodotta dal sentimento «d'amor proprio e da un desiderio urgente di evitare l'infamia del momento»[6] («infamie present»). Il tema è presente anche nella metafora cartesiana della maschera, laddove, nelle *Cogitationes privatae*, Descartes attribuisce la maschera agli attori perchè «il rossore della vergogna non appaia loro in volto»[7], così da dire di sé stesso che «sul punto di salire su questa scena mondana, di cui fin qui fui spettatore, avanzo mascherato».

La vergogna viene acutamente messa in relazione da Spinoza con 'lo sguardo degli altri su di noi', e costituisce quasi un occhio interiore («tristezza unita all'idea di qualche azione che immaginiamo biasimata dagli altri»[8]). Spinoza utilizza due termini per denotare il concetto: *verecundia* e *pudor*, dando al primo una connotazione quasi di una forma di ritegno interiore, mentre al secondo la valenza di un sentimento essenzialmente sociale[9].

Per Vico, l'emozione che produce il rossore come effetto, vale a dire il pudore, emerge prima di tutto quando si verifica «un rapporto misurato del corpo e dell'animo»[10], e ha una valenza universale. Questo rapporto definito 'misurato' è a suo modo ancora una risposta al congiungimento di anima e corpo così come viene proposto da Descartes[11]. È proprio da queste risposte corporali che vengono per Vico inaugurate le prime società e, come dice molto bene Pons, il tratto originale emerge con chiarezza «nell'applicazione dell'analisi del pudore allo studio della storia del genere umano»[12], applicazione nuovissima e geniale.

[6] R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, art.117, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, tr. it., Torino, 1981, p. 760.

[7] Id., *Cogitationes privatae*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, tr. it., Bari, 2003, I, p. 8.

[8] B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2014, parte III, prop. XXXI, p. 231.

[9] Cfr. G. Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, 2023, in partic. pp. 77-112.

[10] G. Vico, *Il diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, *De constantia iurisprudentis*, libro II, capitolo III, pp. 405, 407, e 409.

[11] R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, cit., in partic. art. 30 (*L'anima è unita congiuntamente a tutte le parti del corpo*), p. 721.

[12] A. Pons, *…Il rossore, di cui certamente niuna fu mai al mondo nazione che non*

La metonimia del 'rossore' compare ancora soltanto in un'occorrenza, ma importante, sempre in *Sn*25:

Questo è 'l senso comune di tutto il genere umano: che sopra questi tre costumi, più che in tutt'altri, stien ferme le nazioni, acciocché non ricadano nello stato della bestial libertà; ché tutti e tre sono pervenuti da un certo rossore del cielo, de' vivi e de' defonti[13].

Cristofolini, nel commentare anch'egli questo passo, avverte come il

rossore del cielo, che è il bagliore del fulmine di Giove; rossore dei vivi, ossia il pudore dei rapporti sessuali; rossore dei defunti, che porta al pietoso celarne sotto terra le spoglie[14].

Tutt'e tre i livelli — timore, pudore, sacralità della morte — rappresentano il dispiegarsi dei sensi umani nel loro collegamento con i sensi comuni, su quei sensi che accomunano e distinguono l'umanità dalla bestialità.

Tesi di fondo del saggio di Pons è che «il rapporto equilibrato del corpo e dell'animo sia al principio dell'umanità dell'uomo, la quale si realizza nella storia delle nazioni»[15], e l'intervento viene snodato attraverso passaggi critici che portano a concludere che l'analisi del sentimento del pudore, strettamente legato al tema della libertà, consente all'uomo di realizzare la vita civile. Il pudore può essere utilizzato dall'uomo come leva perché Dio gli ha dato la possibilità di usarlo quale *conatus*. Vale a dire che

il pudore presuppone che l'uomo, che è mente e corpo, sia in grado, attraverso il *conatus*, di dar forma, ossia significato e valore umano, a ciò che proviene dal corpo[16].

Il *conatus*, aggiungiamo noi, quale sforzo, spinta, è quel che permette di svegliare i sensi bestiali dei primi uomini, per esempio svegliarli

*si tinse…*, in *Il corpo e le sue facoltà*, a cura di G. Cacciatore *et alii*, in «Laboratorio dell'ISPF» I (2005), p. 281.

[13] *Sn25*, libro IV, p. 1171.

[14] P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 99.

[15] A. Pons, *…Il rossore*, cit., p. 278.

[16] Ivi, p. 281.

tramite il fulmine e attivare così i semi umani che conservano in maniera latente. In *Sn*30 si legge:

> Col *conato* altresì incominciò in essi a spuntare la *virtù dell'animo*, contenendo la loro *libidine bestiale* di esercitarla in *faccia del Cielo*, di cui avevano sommo *spavento*; e ciascuno di essi si diede a *strascinare* per sé *una donna* dentro le *loro grotte*, e tenerlavi dentro in *perpetua compagnia di vita*; e sì usarono con esse la *Vener'Umana* al coverto nascostamente, ch'è tanto dire, con *pudicizia*, e sì incominciaron'a sentir *pudore*, che *Socrate* diceva, esser'il *colore della virtù*[17].

Su questo punto soprattutto vorrei soffermarmi, sulla sequenza, cioè, secondo la quale l'uomo passa da uno stadio in cui è tutto e solo corpo senziente chiuso in sé alla successiva manifestazione sul corpo di un'emozione provata. Questo passaggio, che abbiamo detto, mette in equilibrio mente e corpo, autorizza il successivo passaggio, la socialità, che nasce dall'avvertire vergogna di fronte all'altro e dall'accorgersi improvvisamente di essere nudi. Provare un qualche sentimento che costringe a nascondersi dalla vista altrui scatena di fatto il riconoscimento dell'altro e produce usi e riti che fondano il sociale. Il nascondimento è fortemente correlato all'emergere del senso di colpa, senza il quale non sarebbe essenziale celarsi agli altri; come Pons ci ricorda citando Agostino, «la colpa ha conferito al corpo e alle sue parti un'autonomia che le sottrae all'azione della volontà razionale»[18]. Nel senso che il corpo arrossisce senza che lo vogliamo e non ci è concesso interrompere la manifestazione del rossore. Ma il nascondimento cela una seconda faccia relativa al pudore, che è quella del piacere, in questo caso particolarmente intrecciata con il senso di colpa. Tutto il discorso è condotto fin qui all'interno del dettato cristiano, in assoluta dissomiglianza dall'impostazione cartesiana, ed è in questo ambito che Pons lo circoscrive interamente, all'altezza del *Diritto universale*, in una lettura molto rigorosa del testo vichiano. E anche questa finisce per essere una lettura interrogativa: è da considerarsi anti-moderno e anti-razionale l'uso filosofico da parte di Vico della tradizione antica e della religione? o piuttosto, è consentito leggervi l'elaborazione di un concetto di ragione flessibile e antidogmatica, magari storica?

Nello stesso orizzonte di lettura Pons affronta la consueta triade vichiana, indicando il posto di rilievo che viene ugualmente conferito,

[17] *Sn30*, libro II, *Della morale poetica*, p. 187.
[18] *Ibid*.

accanto al *pudor*, al *timor* e alla *libertas*. Tema che Pons affronta anche nel suo importante libro sulla vita e la morte delle nazioni del 2015[19], dove uno dei temi centrali è proprio la realizzazione di una volontà che frena i movimenti impressi dalla mente al corpo attraverso il *conatus*, che si colloca a metà tra mente e corpo. Laddove la volontà domina, in stato di quiete completa, questi passaggi, realizziamo l'uomo saggio, quando non li placa del tutto ma li utilizza per fini di miglioramento si realizza l'uomo civile dotato di libertà. E il processo di umanizzazione è conseguenza di trasformazioni positive sotto la forma di istituzioni civili. È qui che nascono le società in quanto istituzioni, qui dove il rapporto tra mente e corpo viene bilanciato ed equilibrato. Nel *De constantia*, nel capitolo II specificamente dedicato ai *principia humanitatis*, Vico afferma che il pudore e la libertà sono i due principi dell'umanità, espressione di forza della natura umana, e mentre il pudore rappresenta la forma di questa natura, la libertà ne costituisce la materia.

Questo diviene la spiegazione in *Sn25* dei due princìpi del genere umano, che risiedono:

> nella curiosità per la quale, mal usata, peccarono; e nell'industria di dovere l'uomo col sudore della fronte civanzarsi la vita[20].

Allo stesso tempo, *pudor* unito a *infamia* (stesso termine usato precisamente da Descartes per dire la 'vergogna'), *curiositas* ed *industria* (nel qual termine c'è tanto spazio per una faccia significativa dell'*ingenium*) — annota Pons — rispondono efficacemente a bisogni, necessità ed utilità della vita umana rispetto alle quali l'uomo deve usare moderazione, il cui esercizio è reso possibile all'uomo per la presenza della ragione. La moderazione è la misura giusta, il regolo delle proporzioni, l'indicazione che Vico propone nella descrizione delle misure, quelle da gigante e quelle da uomo. Ma occorre annotare che la ragione ha potuto svilupparsi nel corso dei tempi umani perché «prima, durante i lunghi secoli oscuri, gli uomini hanno imparato ad addomesticare i loro corpi, i loro istinti e le loro passioni»[21]. Il concetto di 'moderazione' viene inter-

[19] A. Pons, *Vie et mort des Nations. Lecture de la* Science nouvelle *de Giambattista Vico*, Paris, 2015.

[20] *Sn25*, libro V, capo III, p. 1178.

[21] A. Pons, *Vico e la 'barbarie della riflessione'*, in Id., *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2004, p. 88.

cettato da Pons come un elemento di grande importanza nell'economia vichiana, perché costituisce l'accesso allo spazio del diritto, al luogo della nascita delle leggi per il cui avvento non a caso viene collocato l'esempio di Socrate, che nell'opera vichiana ribadisce il ruolo del filosofo che allo stesso tempo conquista l'astrazione e con questa riesce a formulare e realizzare le leggi.

Il concetto è evidentemente di estrazione ciceroniana, dal momento che per il Cicerone del *De officiis*[22] la moderazione è elemento necessario per la determinazione dell'agire dell'uomo e del cittadino, in quanto controllo esercitato dalla ragione sugli istinti naturali. Questo controllo permette un processo di umanizzazione delle passioni che, ben sottolinea Pons, corre in parallelo con l'umanizzazione dei pensieri, che a sua volta rende possibile quell"umanamente pensare' messo sulla scena dal Vico della *Scienza nuova*. La *moderatio*, per Vico come per la tradizione umanistica, segnala e ripara gli eccessi, che possono essere presenti sia nella parte interiore dell'uomo che in quella esteriore, nella rievocazione del concetto stoico di temperanza come moderazione nelle passioni. Pensiamo alla digressione vichiana sul riso, per esempio, che aveva proprio nell'eccesso il bersaglio critico, o, naturalmente, ricordiamo la statura eccessiva del bestione.

Baldine Saint Girons, collega e amica di Alan Pons, scrive che

> nous comprenons la perception émotionelle comme un processus complexe, que la conscience ne contente pas d'enregistrer, mais qu'elle amplifie. L'émotion est émotion de l'émotion[23].

Nel senso che la paura è capace di creare. E su questo tema le riflessioni della Saint-Girons corrono quasi in parallelo con quelle di Pons e della letteratura corrente: le società nascono tutte da un'emozione. Anche se esiste una «doppia genesi della società»[24], quella nobile, basata sul sentimento della *philìa* fondata sul timore religioso, e quella 'vile e servile', basata sulla paura animalesca di perdere la propria vita.

Vico non dice che l'essere umano è perturbato per l'interferenza dei sensi, ma che lo è per aver preso coscienza del fatto che è in grado di

[22] Cicero, *De officiis*, 1, 101-103.

[23] B. Saint Girons, *Du trouble comme origine de la pensée*, in *Il corpo e le sue facoltà*, cit., p. 293.

[24] A. Pons, *Vico e la 'barbarie della riflessione'*, cit., p. 91.

sentire. Quel che rende il discorso di Vico molto originale è che l'essere perturbati non è legato alla sensorialità, quanto piuttosto alla presa di coscienza dell'esercizio della sensorialità.

Vico s'inscrit par là dans le grand mouvement d'invention de la conscience entre Descartes, Malebranche et Locke, entre la *conscientia* latine et sa portée juridique, la conscience prise comme connaissance confuse de notre ame et la *consciousness* que Coste traduisit par 'sentiment' et 'convinction' avant d'oser le terme 'conscience'[25].

Pons torna sul tema della barbarie nel saggio del 1994, *Vico et la 'barbarie de la réflexion'*[26], dove le due forme di barbarie vichiane corrono parallelamente l'una all'altra. La barbarie della riflessione riceve il suo pieno significato solo in rapporto alla barbarie del senso,

che le è opposta, diversa per origine manifestazioni, e soprattutto situata all'altra estremità del percorso seguito dalla storia di ogni nazione: barbarie terminale contro originaria, barbarie della decadenza e della dissoluzione contro barbarie della fondazione e dell'istituzione dei princìpi[27].

Qui evidentemente si ribadisce che la barbarie del senso, che si verifica quando l'uomo è tutto corpo e passioni, non può essere negata e bandita in nome di un concetto moderno di civiltà, non corrisponde al grado zero dell'umanità, «intendendo per 'umanità' come fa Vico non il genere astratto, ma il processo di umanizzazione»[28]. Questa particolare forma di barbarie, del senso appunto, viene teorizzata da Vico esclusivamente nel capitolo sul *ricorso*.

La domanda di Pons, netta e chiara, è: «come è possibile che il pudore, che si è assopito, possa risvegliarsi?»[29], dal momento che ci troviamo di fonte a un *pathos*? Com'è possibile che si risvegli dopo che la vergogna e la paura abbiano costretto finalmente gli uomini erranti a fermarsi e a «entrare a far parte dell'umanità»? Questo succede perché «le tracce del peccato originale non si possono cancellare. Il trionfo del pudore, il

[25] Ivi, p. 290.

[26] Comparso ne «La pensée politique» II (1994); poi in ID., *Da Vico a Michelet*, cit., pp. 85-107.

[27] Ivi, p. 87.

[28] *Ibid.*

[29] A. PONS, *…Il rossore*, cit., p. 284.

suo trasformarsi in sapienza, va incontro a numerosi ostacoli»[30], che sono gli ostacoli cui va incontro anche la ragione, quelli che aprono la strada alla trasformazione della barbarie originaria, e al suo rapporto con la successiva, quella tutta umana, quando la ragione assume una dimensione ipertrofica.

All'origine è la Poesia, e per Vico la cultura responsabile del distacco dalla funzione poetica è esclusivamente quella analitica dei suoi tempi, quella che ha sradicato violentemente con questo assottigliamento la natura poetica dall'uomo. L'abbandono dei sensi asciuga e assottiglia. E le due forme di sapere sono diametralmente opposte. Il termine 'assottigliamento', usato da Vico, ci fa pensare molto da vicino al tema delle dimensioni, che nel percorso della *Scienza nuova* assume una certa rilevanza. Si parte dal 'molto grande' per restringersi nel 'molto piccolo', e poi da capo. Ma la cultura e la civilizzazione non procedono per accumulo quanto piuttosto per montaggio e smontaggio, o meglio, per dilatazione e successivo restringimento: e quel che viene dopo è incrudelito e inferocito dall'affinamento precedente. Perché la delicatezza — che Vico chiama «una minuta virtù»[31] — è frutto delle filosofie e disprezza tutto quel che è piccolo. Nel libro sulla «Discoverta del vero Omero» Vico associa alla barbarie la mancanza totale di riflessione, che è «*madre della menzogna*», perché in sé la barbarie è «naturalmente *veritiera, aperta, fida, generosa* e *magnanima*»[32]; ma soprattutto, in mancanza della riflessione, i primi uomini sfruttavano al meglio la potenza mentale che derivava direttamente dal corpo senza sovrapporre a questa astrazione e sottigliezza.

Il 'ricorso' della barbarie viene fuori nel libro V, laddove i tempi della «barbarie seconda» erano fino a questo momento «giaciuti più oscuri di quelli della barbarie prima»[33]: nel senso che Vico si attribuisce la paternità del concetto di un *ritorno* della barbarie. Non è naturalmente un caso che il capitolo sulla «Discoverta del vero Omero» venga composto solo a partire dall'edizione del 1730, quella nella quale la parte finale sarà dedicata al ricorso della barbarie nella vita storica delle nazioni. Nel 1725 queste parti non trovano spazio, anche se accurata pare la descri-

[30] Ivi, p. 287.

[31] *Sn44*, libro III, capitolo V, p. 829.

[32] G. Vico, *La discoverta del vero Omero, seguita dal Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2006, p. 69.

[33] *Sn44*, libro V, p. 933.

zione del fenomeno della barbarie nella lettera a Gherardo degli Angioli, che è appunto del '25, lettera che rappresenta una stesura alquanto sistematica sul tema della barbarie nella coesistenza con la forma poetica. Prima di tutto, trova posto l'affermazione che l'ingegno barbarico produce invenzioni importanti per la civiltà umana, e poi di seguito viene proposta un'analisi della lingua che nasce nell'epoca dantesca come idioma che mette insieme linguaggi particolari e specifici, raccogliendo «una lingua da tutti i popoli dell'Italia»[34], dal momento che latini e barbari non erano in grado di comunicare in quanto non parlavano la stessa lingua. Tutte questioni sulle quali la *Ragion poetica* di Gravina ha di certo un'incidenza molto indicativa[35]. La lingua *summa* di Omero e poi di Dante sospende la distanza tra il cittadino e il barbaro in virtù della loro stessa barbarie, in ragione del fatto di essere prodotti di un'epoca dal *sentire* barbarico.

Il tema del ricorso è presente solo a partire dal 1730 e quindi assente del tutto nella *Scienza nuova* del 1725 e troverà nel suo pensiero in una formula inedita nel legame con il tema della barbarie[36]. Sono le nazioni e solo le nazioni che prevedono un corso, e poi un ricorso di cose umane a partire dal rinascere delle nazioni stesse, così come recita il titolo degli ultimi libri, il quarto e il quinto, delle edizioni del 1730 e del 1744. Il ricorso non è mai ritorno al principio, ma passaggio dall'età degli dèi all'età degli eroi sempre a partire dalla presenza della barbarie, dalla quale si parte e alla quale si torna. Il movimento è quello della spirale — come bene si è detto[37] —, del quale non fa parte l'erramento ferino, abbandonato al momento della nascita dell'umana storia, che ne costituisce il «prologo». Tutte le barbarie che ricorrono nella storia degli uomini sono strutturalmente differenti dal movimento dei bestioni, e quando comincia l'infanzia del genere umano la scena prevede di già un linguaggio perfettamente funzionante[38].

[34] G. Vico, *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, p. 124.

[35] Cfr. *Sn44*, *Della discoverta del vero Omero*.

[36] Cfr. P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, cit., in partic. pp. 139-142.

[37] Cfr. *ibid*. e S. Caianiello, *La lecture de Vico dans l'historicisme allemand*, in *G. B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique*, in «L'art du comprendre» 1998, 7.

[38] «Avec le 'retour' Vico cherche plutot à insister sur la symétrie, 'l'étonnant parallélisme' avec lequel les formes héroiques de la nouvelle barbarie correspondent à celles de la première» (ivi, p. 158).

Questo concetto di «barbarie della riflessione» viene da Vico elaborato alla fine della *Scienza nuova* del 1730 e su di esso viene formulato un giudizio radicalmente negativo, quale «ultimo civil malore»[39], baluardo estremo di una critica totale della modernità. Tanto che è stato possibile anche leggerlo come la condizione di solitudine che l'uomo vive nella società di massa.

Dalla barbarie del senso l'uomo può difendersi, da quella della riflessione non è possibile: questa barbarie colpisce alle spalle lo spirito delle leggi, cioè elimina il criterio che permette all'uomo di non perdere il senso delle proporzioni e della misura, per dirla tutta, priva l'uomo della stampella della fantasia, che nella barbarie del senso non viene a mancare. Perché, in assenza dell'esercizio della fantasia, l'ingegno, nel passaggio alla barbarie della riflessione, si tramuta in «ingegno malizioso», perdendo quelle sane caratteristiche che ne facevano il creatore delle «invenzioni barbare»[40], il cui potere si disperde e si affievolisce con l'affinamento delle scienze e delle arti.

È la barbarie del senso — nella quale ricade l'umanità d'Occidente dopo il crollo dell'Impero romano — che permette a Vico di intendere il tema del ricorso delle cose umane, così come egli stesso dice nell'apertura del libro V, dove esplicita che un libro interamente dedicato al 'ricorso' serve per far chiarezza sulla seconda barbarie, di fatto molto più incomprensibile della prima. Quel che è a Vico molto difficile da mandar giù è evidentemente il mancato e inesistente progresso da una barbarie del senso, fisiologica e perciò stesso credibile, a una razionalità che tende all'imbarbarimento. Anche perché la barbarie seconda è una barbarie senza freni, dove quel rossore originario legato al timore della divinità e della sua punizione non funziona più. Gli uomini che soggiacciono a una barbarie ricorsa non sono governabili, perché «prosciolti da tutte le leggi umane, che le divine, dettate dalla religione»[41]. L'assenza di una stabilizzazione dopo il superamento della barbarie del senso rischia di rendere incomprensibile la tesi fondante di tutta l'architettura della *Scienza nuova*, vale a dire l'idea di quella «storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini»[42]. Pons è ben consapevole della criti-

[39] *Sn30*, p. 374.
[40] G. Vico, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte Terze*, in *Sn30*, pp. 446-447.
[41] *Sn44*, p. 937.
[42] Ivi, p. 957.

città di applicazione di una validità universale — fondata su una natura comune — a nazioni che sono state, sono e saranno. E che non rientrano in un regime di ripetizione degli eventi, perché le novità sono legate all'attività umana in quanto tale e al suo essere perennemente giovane, come ci dice Vico, cioè continuamente capace di mettersi in gioco e di stupire. E in questo viene compresa anche quella difficoltà e ambiguità nelle quali la teoria vichiana incorre a proposito del complesso rapporto tra storia ideale eterna e storia universale, complessità che pare maggiormente evidente nel capitolo V, che risulta essere il più problematico. Quello che ribadisce con vigore che la fondata scienza delle società umane non può far intervenire l'individuale e il contingente, e proprio per questo non può utilizzare 'nomi propri', perché «gli individui trovano posto solo giacché servono a nominare ciò che è anonimo»[43], come Pons ci racconta ancora in un saggio presentato nell'ambito di un convegno napoletano del 2002.

L'essere bestioni non rinnega l'essere, comunque, uomo e non bestia, ma semplicemente essere 'come' bestia. Pons rievoca la caratteristica dell'ipertrofia, del sovradimensionamento del corpo come residuo dell'animalità: taglie grandi nella barbarie, sempre più asciutte e sottili con l'avvento della cultura, perché l'umana 'robustezza de' sensi' può alimentarsi solo della fantasia e tramite questa «ingrandir» i particolari e immaginare dipinture di una 'eccedente grandezza'. Per Pons, «l'elemento della bestialità si manifesta nell'ipertrofia del corpo, che si sviluppa quanto più la mente e l'animo rimangono addormentati»[44]. Questo gigantismo corporale è un elemento di positività in Vico, esattamente contrario all'ipertrofia della ragione, che produce invece la degenerazione della 'barbarie del senso' con l'avvento della 'barbarie della ragione', che da Vico viene ossessivamente descritta con riferimenti diretti all'animalità, 'a guisa di fiere', come 'bestie immani, etc. Il concetto di misura, di moderazione è bene espresso da Vico, per esempio, quando tratta dei satiri o del loro riso, concetto esemplare dell'eccesso di misura.

È davvero estremamente originale la posizione che Vico prende rispetto a Cartesio, trasferendo nel momento dell'origine umana tutte quelle prerogative che prima di Cartesio venivano attribuite contempo-

[43] A. Pons, *Una storia senza 'nomi propri'*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore *et alii*, Napoli, 2004, p. 286.

[44] Id., *…Il rossore*, cit., p. 282.

raneamente a uomo e bestia[45], un territorio di non-verità. Non solo, ma la vera grande differenza tra uomo e bestia, sta nel fatto che a quest'ultima è attribuito solo il senso esterno, all'uomo quello interno e quello esterno, provocando una distinzione netta tra un vivere passivo e un vivere attivo.

Se la barbarie del senso torna, dopo aver lasciato quella della ragione, ritorna il rossore e la possibilità dell'autenticità poetica e primigenia: con le parole di Pons, «la salvezza arriverà dal passaggio dalla bestialità metaforica della civiltà alla barbarie (e non alla bestialità reale dei bestioni)»[46].

MANUELA SANNA

*SOCIETIES BORN OF EMOTIONS: BARBARISM OF MEANING AND HISTORY. The aim of this article is to analyze the concept of Modernity in Pons' writings, especially through a 2005's Paper dedicated to the theme of Pudor as the initial moment of culture and society. An emotion, then, that founds Human society but at the same time is present in the return of the barbarism of meaning.*

[45] N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, 2002, p. 69.

[46] A. PONS, *…Il rossore*, cit., p. 288.

# ‘UN PHILOSOPHE QUI ÉCRIT EN POÈTE’. ALAIN PONS E LA SFIDA DELLA TRADUZIONE FILOSOFICA

L’organizzazione di un numero del *Bollettino del centro di studi vichiani* dedicato al lavoro filosofico e filologico di Alain Pons e al suo rapporto con Vico, mi sembra un passo naturale, nella misura in cui la ricerca di Alain Pons è indissolubilmente legata al suo rapporto con il filosofo napoletano. Un tale omaggio mi è sembrato ancor più importante, dato che gli ultimi anni sono stati segnati dalla scomparsa di figure centrali della ricerca su Vico: penso naturalmente ai compianti Paolo Cristofolini, Andrea Battistini e Giuseppe Cacciatore. Credo che molti degli studiosi di Vico abbiano ben presente il loro debito nei confronti di tali maestri, e personalmente posso affermare di essere stato introdotto al pensiero di Vico da tutti e quattro, o meglio da tutti e cinque, visto che Paolo Cristofolini mi ha fatto l’onore di presentarmi Nicola Badaloni qualche anno prima della sua morte. Devo aggiungere, sempre in queste poche indicazioni autobiografiche e introduttive, che seppur io non abbia mai seguito i corsi di Alain Pons all’Università di Parigi Nanterre, è stato tuttavia proprio lui a consigliarmi di scrivere al professor Fulvio Tessitore per chiedergli di seguire la mia tesi di laurea in filosofia nell’ormai lontano 1994, consentendomi così conoscere tutti gli amici napoletani del *Centro di studi vichiani* con cui collaboro da quasi 30 anni, *in primis* Manuela Sanna. Ma se non ho mai seguito i corsi di Alain Pons, ho invece seguito in molte occasioni i suoi interventi su Vico, e più in generale sulla filosofia italiana, e sul pensiero illuminista, che ha tenuto instancabilmente per tutta la sua carriera, in Francia come in Italia. E data tale fedeltà di Alain Pons a Vico, ritengo perciò di grande importanza che si sia deciso di dedicare delle giornate di studio e un numero di rivista al grande storico della filosofia francese. Eppure, paradossalmente, se si dovesse riassumere il Vico di Alain Pons, tutto diventerebbe assai più complicato. Circa vent’anni fa, organizzammo con Manuela Sanna e Davide Luglio una giornata di studio dedicata alle più recen-

ti ricerche su Vico in Francia[1] e in quell'occasione cercai di riassumerne le principali letture e interpretazioni. Mi sono perciò naturalmente confrontato con l'interpretazione ponsiana e ricordo bene la mia grande difficoltà nel coglierne l'unità, tanto più perché all'epoca avevo avuto diversi colloqui con Alain Pons sull'argomento; fu proprio durante questi stessi incontri che mi resi conto di una certa riluttanza da parte sua a voler consegnare il 'suo Vico', o anche solo ad accettare di averne una sua propria interpretazione. Come scrive Alain Pons in modo significativo nell'introduzione alla sua traduzione della *Scienza nuova*:

> Notre unique ambition est de fournir un instrument de lecture et de travail fiable et utile. Nous ne proposerons donc pas, fût-ce à titre d''introduction' nos vues personnelles sur la pensée de Vico, que nous avons eu et que nous aurons ailleurs l'occasion d'exposer[2].

Questa reticenza, legata anche a quella certa eleganza e discrezione che hanno contrassegnato la sua professione di professore universitario, non era semplicemente per cautela, ma per un provato gusto per la moderazione nella pratica della filosofia. Ricordo esattamente il suo sguardo divertito di fronte alla molteplicità delle quasi infinite interpretazioni del pensiero di Vico, ognuna delle quali cercava di portarlo dalla propria parte. C'era però un enigma. Lavorando su Vico da oltre 40 anni, come aveva potuto non maturare una sua lettura del filosofo napoletano? La risposta che mi diede allora mi colpì per la sua chiarezza e concisione: «certo che ho una mia lettura di Vico, lo traduco da oltre 40 anni». Devo dire che, scrivendo queste righe nel 2024, posso ripetere esattamente la stessa valutazione che feci più di 20 anni fa riguardo al 'Vico di Alain Pons':

[1] *Giambattista Vico et ses interprétations en France*, a cura di P. Girard, D. Luglio, M. Sanna, numéro spécial «Revue des Études italiennes» LI (2005), 1-2. Si veda anche *Recherches sur la pensée de Vico*, a cura di P. Girard e O. Remaud, Paris, 2003.

[2] *Présentation du traducteur*, in G. Vico, *La Science nouvelle*, traduit et présenté par A. Pons, Paris, 2001, p. 11. Questa interpretazione sarà sviluppata nella grande monografia che Alain Pons dedicherà a Vico qualche anno dopo: *Vie et mort des nations. Lecture de la* Science nouvelle *de Giambattista Vico*, Paris, 2015. Vale la pena sottolineare l'ordine dell'approccio di Alain Pons, che inizia con una traduzione di Vico *prima* di offrire un'interpretazione, la seconda delle quali dipende dalla prima, cioè da un incontro ravvicinato con il testo.

Ce qui caractérise avant tout cette approche [*i.e* quella di A. Pons], c'est principalement un travail remarquable de traduction de l'œuvre de Vico. Ce travail a commencé dans les années 1980 avec la traduction de l'autobiographie de Vico, de quelques lettres, ainsi que du *De nostri temporis studiorum ratione*. L'apogée de ce travail n'en reste pas moins la traduction de la dernière version de la *Scienza nuova*, qui constitue le point de départ pour quiconque s'intéresse à Vico en France. J'insiste sur ce point, car le travail de traduction a une portée éminemment philosophique chez Alain Pons. La constitution d'un glossaire justifiant les choix de traduction, l'indication des différents renvois possibles à l'intérieur du texte, sont autant d'éléments permettant une esquisse de commentaire philosophique de l'œuvre de Vico. Par exemple, l'indication des renvois en bas de page n'a pas simplement une valeur pratique, mais manifeste une fidélité à un texte se voulant écrit de manière géométrique et ayant la valeur d'un système. Or il me semble que dans un tel travail, c'est l'identité même de la lecture d'Alain Pons, de cette fonction de passeur qui apparaît. D'une certaine façon, toute la force et la subtilité de cette lecture est précisément de ne pas se manifester *a priori* comme une lecture critique. Alain Pons réussit à manier cette alchimie subtile, très vichienne d'une certaine façon, d'une synthèse toujours fragile entre la philologie et la philosophie. La lecture est suggérée, proposée, mais jamais imposée. Le souci majeur est à chaque fois de rendre possible l'accès à une pensée fascinante, et cela de la manière la plus objective et la plus précise possible. Ce souci didactique et cette rigueur philologique n'en cachent pas moins une réelle interprétation de Vico[3].

Questa risposta che, secondo i precetti dello stesso Vico, intrecciava 'filologia' e 'filosofia', traduzione e interpretazione, la qual cosa mi segnò molto all'epoca, mi sembra la migliore introduzione al Vico di Alain Pons. Tradurre è interpretare Vico, perché è l'unico modo per prendere sul serio la lingua del filosofo napoletano, non come un semplice involucro retorico accessorio, ma come il cuore stesso della sua filosofia, che si incarna in una lingua molto particolare[4]. E va notato che, a prescindere dai numerosi studi dedicati a Vico da Alain Pons, è soprattutto e innanzitutto attraverso le sue traduzioni che si è manifestato il suo lavoro su Vico. Possiamo citare la traduzione della *Vita*, delle

[3] P. GIRARD, *Vico en France (1995-2005). Quelques interprétations critiques*, in *Giambattista Vico et ses interprétations en France*, cit., p. 17.

[4] Su questo aspetto si vedano le riflessioni di B. DE GIOVANNI, *Vico baroque*, in «Critique» CDLII-CDLIII (janvier-février 1985), 452-453, pp. 163-180.

*lettere* e del *De nostri temporis studiorum ratione* del 1981[5], un'edizione pionieristica negli studi su Vico in Francia, che ha permesso una prima diffusione del filosofo napoletano (l'unica traduzione allora disponibile, con gravi difetti, quella di Ariel Doubine pubblicata nel 1953 da Nagel[6], era introvabile). Vanno inoltre ricordate la traduzione degli *Affetti d'un disperato* (*Sentiments d'un désespéré*), pubblicata nel 1983 nella rivista «Po&sie»[7], e naturalmente la bellissima traduzione della versione del 1744 della *Scienza nuova* pubblicata nel 2001 dalla casa editrice Fayard, che ha segnato una svolta decisiva nello sviluppo degli studi vichiani in Francia. Naturalmente, non è mia intenzione elencare le traduzioni vichiane di Alain Pons, né mostrare la portata del suo lavoro di traduttore di testi italiani, da Francesco Guicciardini a Baldassare Castiglione e Vincenzo Cuoco. Il mio scopo è diverso e mira a mostrare il primato del lavoro di traduzione nell'interpretazione di Vico. Tradurre è interpretare, come ho detto, e questo è visibile cronologicamente nella carriera di Alain Pons.

Se gli piaceva ricordare che Vico lo aveva accompagnato per più di 60 anni[8], l'ordine di questi anni non è insignificante. Alain Pons ha dapprima tradotto Vico, si è adoperato per diffonderlo, in particolare attraverso l'insegnamento e le numerose conferenze, e poi, in una seconda fase, e solo in una seconda fase, e sempre con una certa riluttanza, ha pubblicato i suoi principali studi sul filosofo napoletano. Questi studi arrivarono piuttosto tardi nella sua carriera, fatta eccezione per gli articoli pubblicati in occasione di incontri e colloqui. Ricordo molto bene che, dopo le nostre (numerose) insistenze, accettò di pubblicare nel 2004 — a più di 40 anni dalla sua scoperta di Vico durante il suo soggiorno di studio a Napoli alla fine degli anni Cinquanta — una raccolta di articoli pubblicati nella collana 'philosophica' diretta a Pisa da Paolo Cristofolini. Ricordo anche molto bene le insistenze di Paolo Cristofolini e i suoi numerosi tentativi di convincere Alain Pons a tradurre alcuni di

[5] G. Vico, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La méthode des études de notre temps*, a cura di A. Pons, Paris, 1981.

[6] Id., *La Science nouvelle* [1744], tr. fr., Paris, 1953.

[7] Id., *Giambattista Vico, 'Sentiments d'un désespéré'*, présenté et traduit de l'italien par A. Pons, in «Po&sie» XXVII (1983), pp. 3-14.

[8] Alain Pons è stato uno dei pochi studenti dell'École Normale Supérieure di Parigi a trascorrere un anno a Napoli durante i suoi studi alla fine degli anni Cinquanta. Fu durante questo soggiorno a Napoli che entrò in contatto con i testi di Vico, autore che non abbandonò mai più.

questi articoli, che furono pubblicati con il titolo *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*[9]. C'era una certa ironia nel far tradurre in italiano testi originariamente scritti in francese da un ricercatore che aveva trascorso gran parte della sua carriera a tradurre testi italiani in francese. Ma l'esempio più eclatante è la pubblicazione del suo notevole saggio *Vie et mort des nations. Lecture de la* Science nouvelle *de Vico*, pubblicato solo nel 2015 da Gallimard. Non voglio tornare su questo studio, che è tanto scrupoloso quanto cauto nelle sue affermazioni. Alain Pons mi disse, all'epoca della sua pubblicazione, che fu ancora una volta l'insistenza dei suoi amici e colleghi a indurlo a pubblicare questo testo; intendeva volutamente essere parco di note, e soprattutto intendeva essere una scrupolosa introduzione al pensiero di Vico piuttosto che un'interpretazione generale.

Ancora una volta, ritorna la sua riluttanza a mettersi in gioco o a scendere in campo. Non credo che questa reticenza sia dovuta a un'eccessiva prudenza da parte di Alain Pons, ma, al contrario, alla convinzione che la sua vera opera interpretativa fosse stata la traduzione della *Scienza nuova*. C'era una costante diffidenza verso le letture interpretative che finivano per svincolarsi dai testi e dalla lingua in cui si incarnavano. Per Alain Pons, tradurre non è mai stato un rifiuto dell'interpretazione, ma la convinzione che essa fosse l'unico luogo legittimo per una vera interpretazione. In questa stessa ottica, vorrei segnalare un titolo, apparentemente insignificante, ma che la dice lunga sull'importanza filosofica della traduzione per Alain Pons. Se apriamo la sua traduzione della *Scienza nuova*, la lunga introduzione al capolavoro di Vico porta un titolo piuttosto significativo: *Presentazione del traduttore*[10]. Questa menzione diviene sorprendente quando si apprende che la lunga introduzione alla *Scienza nuova*, sia storica che filosofica, è seguita da un'altra presentazione dedicata esclusivamente al testo e ai problemi di traduzione. È evidente la volontà di Alain Pons di dimostrare che è come traduttore che si ritiene legittimato a spiegare la filosofia di Vico. La traduzione non è affatto un esercizio accessorio al lavoro di interpretazione, ma la condizione di possibilità e il principio stesso di legittimità dell'interpretazione. In altre parole, è perché ha tradotto Vico e perché questa traduzione può essere pubblicata, che

[9] A. Pons, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, a cura di P. Cattani, Pisa, 2004.
[10] *Présentation du traducteur*, in G. Vico, *La Science nouvelle*, cit., pp. 1-23.

Alain Pons si sente legittimato, come traduttore, a fare un'introduzione a Vico. Quella che a prima vista potrebbe sembrare una specificità cronologica nella carriera di Alain Pons (prima tradurre, poi produrre testi interpretativi) si rivela dunque cruciale. È l'esperienza della traduzione a diventare la condizione di possibilità stessa di un legittimo discorso interpretativo.

Per cercare di far luce su questa posizione metodologica, che è propriamente vichiana, poiché Alain Pons prende molto sul serio la necessità di intrecciare filologia e filosofia, occorre considerare tre prospettive: 1/ L'importanza della lingua di Vico; 2/ Il rapporto di Alain Pons con la traduzione di Michelet; 3/ Infine, le osservazioni che egli fa sulla propria traduzione nel testo introduttivo al quale ho appena fatto riferimento.

1. Il primo punto può sembrare ovvio e colloca Alain Pons nella dinamica degli studi più interessanti pubblicati su Vico dal secondo dopoguerra ad oggi. Grandi nomi ritornano continuamente sull'argomento, come ad esempio Mario Fubini[11]. Anche la vicinanza di Alain Pons ad Andrea Battistini è un'ulteriore testimonianza dell'importanza della lingua di Vico (si noti l'edizione congiunta Pons/Battistini del *De ratione* per la casa editrice Les Belles Lettres nel 2010). Questo interesse per il linguaggio appare anche nei numerosi studi che Alain Pons ha dedicato a Vico. Ho riletto la maggior parte di essi in preparazione di questo contributo e, a dire il vero, non c'è un solo studio, un solo articolo, in cui la questione della specificità del linguaggio di Vico non sia centrale. Citiamo, ad esempio, *Écriture e divination chez Vico* del 1983[12], *Vico et la rhétorique des dieux* del 1984[13]. Ricordiamo anche i numerosi testi che Alain Pons ha dedicato a Ernesto Grassi e alla sua vicinanza a questo grande interprete di Vico[14]. Non si tratta di moltiplicare gli

[11] Sulla questione della lingua di Vico nell'interpretazione di Mario Fubini, rimandiamo al nostro studio: *Les enjeux de l'écriture philosophique de Vico*, in *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, a cura di R. Ruggiero, Marseille, 2022, pp. 13-45.

[12] A. Pons, *Écriture et divination chez Vico*, in «Littoral», 1983, 7-8, pp. 145-156.

[13] Id., *Vico et la rhétorique des dieux*, in «L'Alphée», XI-XII (1984), pp. 65-84.

[14] Id., *Vico e la tradizione dell'umanesimo retorico nell'interpretazione di Grassi*, in *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, 2 voll., a cura di E. Hidalgo Serna e M. Marassi, Napoli, 1996, vol. I, pp. 437-447; *Ernesto Grassi lecteur de Vico*, in *Présence de Vico, Actes du colloque 'Giambattista Vico aujourd'hui'*, a cura di R. Pineri, Montpellier, 1996, pp. 13-29.

esempi, ma di sottolineare fino a che punto Alain Pons, prendendo sul serio la lingua di Vico, abbia trasformato questa importanza nell'unico modo legittimo di accedere al pensiero del filosofo napoletano. Ciò appare sistematicamente nelle sue lezioni e nei suoi corsi: avvicinarsi a Vico implica confrontarsi con la particolarità della sua lingua. Lo osserva Paolo Cristofolini con la sua solita acutezza nel presentare la traduzione della *Scienza nuova* di Pons:

> Pour nous donner une idée de la complexité de ce travail et des difficultés qu'un traducteur français rencontre inévitablement dans le passage de l'une à l'autre de ces langues qui ne sont proches qu'en apparence, il faut considérer qu'Alain Pons a adopté, tout au long de son travail, une attitude de dialogue intérieur avec l'auteur; c'est pourquoi l'on ne peut se passer des idées que Vico lui-même cultivait au sujet des rapports entre le français et l'italien. Il apparaît clairement que le traducteur en a tenu compte et que l'humilité, la soumission que tout bon traducteur doit avoir par rapport à la lettre et à l'esprit de l'auteur, n'ont pu que s'associer avec la conscience claire que la traduction ne pouvait se borner à la reproduction spéculaire des termes et des tournures, mais qu'il s'agissait de transposer un monde dans un autre: la différence entre ces mondes de pensées et d'histoires devait être reconnue et mise au premier plan[15].

La lingua di Vico non è un tema come un altro per Alain Pons, ma l'unica legittima via d'accesso al filosofo napoletano. Non mi soffermerò, tuttavia, su questo punto, poiché l'importanza della lingua di Vico è al centro delle più recenti ricerche, come quella di Mario Fubini, Ernesto Grassi, Andrea Battistini o Jürgen Trabant per citarne solo alcuni; e Alain Pons è stato uno di quelli che ha saputo dare piena importanza a una lingua e a uno stile inseparabili dal pensiero che in essi si esprimeva.

2. In secondo luogo, vorrei affrontare un altro aspetto, meno noto, ma che costituisce un *topos* nell'approccio di Alain Pons a Vico, ossia l'interpretazione che egli dà della ricezione di Vico da parte di Michelet. Questo tema, a mio avviso, è tutt'altro che insignificante. Da un lato, è quantitativamente importante, in quanto Alain Pons dedica non meno

[15] P. Cristofolini, *Le français selon Vico et Vico en français*, in *Vico, la traduction et le sublime*, in *Vico, la science du monde civil et le sublime. Autour de la traduction de la* Science nouvelle *par Alain Pons*, textes réunis par A. Pons et B. Saint Girons, Nanterre, 2004, pp. 30-31.

di cinque studi al Vico di Michelet[16]. D'altro canto, la raccolta, già citata, di articoli dedicati a Vico si intitola appunto *Da Vico a Michelet*, come a rilevare un legame essenziale tra questi due autori. Aggiungo, inoltre, un'altra osservazione che mi pare importante: Michelet, pur essendo criticato come interprete di Vico, resta comunque il suo traduttore: ed è proprio questo che sottolinea Alain Pons. Questo aspetto è diventato ben chiaro in occasione di un convegno tenutosi all'Università di Lecce l'11 ottobre 1991, convegno che ha poi dato origine a un articolo di Pons intitolato *Michelet, l'Italia e Vico*, poi pubblicato sulla rivista «Segni e comprensione» nel 1992. Il titolo del convegno è di per sé significativo: è da Michelet, dal prisma della sua traduzione, che Alain Pons arriva a Vico e non viceversa. E Alain Pons pone subito la domanda: «innanzitutto, come [Michelet] ha tradotto la *Scienza nuova*?»[17]. Pons nota che nella sua *Bibliografia vichiana*, Croce, pur riconoscendo a Michelet il merito di aver fatto conoscere il nome di Vico in Francia e in Europa, offre giudizi severi nei confronti di quello che definisce un «travestimento», che spesso «assume fisionomia di tradimento», e che non si tratta di una vera traduzione, ma solo di una 'parafrasi'[18]. L'aspetto interessante è che questa lettura di Croce si basa sul modo in cui la traduzione di Michelet è stata accolta nell'Ottocento. Ad esempio, la principessa Belgioioso nell'introduzione della sua traduzione francese della *Scienza nuova*, pubblicata nel 1844, quattordici anni dopo quella di Michelet, fa a quest'ultimo gravi rimproveri: «egli non ha voluto dare né una traduzione esatta e neppure una analisi severa di Vico»[19]. La stessa eco si ritrova, ad esempio, in Giuseppe Ferrari che, nel suo *Vico et l'Italie* (1841-1842), ritiene che, a prescindere dalla bellezza della lingua di Michelet, questi abbia fornito una traduzione senza valore scientifico, inesatta ed infedele nella lettera e nello spirito, e che merita al massimo il nome di

[16] A. Pons, *Vico et la pensée française*, in «Les Études philosophiques» XXIII (1968) 3, pp. 361-383; Id., *Vico and french thought*, in *Giambattista Vico, An International Symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, pp. 165-185; Id., *De la nature commune des nations au peuple romantique: note sur Vico et Michelet*, in «Romantisme» IX (1975), pp. 39-49; Id., *Vico e il pensiero francese: da Michelet a oggi*, in *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Verri, Lecce, pp. 20-30; Id., *Michelet, l'Italia e Vico*, in «Segni e comprensione» VI (1992), pp. 30-40.

[17] Ivi, p. 35.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*.

'adattamento'[20]. Alain Pons ammette di aver lui stesso criticato la traduzione di Michelet, ma di essersi poi ricreduto quando si è trovato impegnato nello stesso lavoro. Vorrei citare questo testo che mi sembra, in tal senso, molto significativo:

> Ammetto di aver condiviso anch'io questa prevenzione, fino al giorno in cui mi sono impegnato nello stesso lavoro di Michelet ed ho iniziato una nuova traduzione francese, integrale, questa, della *Scienza nuova*. Ora, comparando costantemente, riga per riga, parola per parola, il mio lavoro con quello dei miei 'colleghi di traduzione' ed in particolare con quello di Michelet, ho provato molta ammirazione per quest'ultimo, e molta umiltà per me stesso e per gli altri, anche più recenti e che presumono di essere 'scientifici' e 'rigorosi'. Voglio in poche parole dire perché. Le critiche fatte a Michelet si basano su tre punti: il titolo che ha dato al suo lavoro (*Principes de la philosophie de l'histoire* invece di *Science nouvelle*), le 'soppressioni, abbreviazioni, trasposizioni', per usare i suoi stessi termini, che egli ha effettuato, ed infine la traduzione propriamente detta[21].

La rivalutazione della traduzione di Michelet riprende questi tre punti. Secondo Pons, il titolo risponde a una volontà pedagogica di Michelet:

> si tratta per lui di offrire al pubblico francese un libro tanto lontano dalla idee dei suoi contemporanei per la singolarità della sua forma[22].

Quanto ai tagli, che rappresentano solo un quarto del testo totale, si può ammettere, come dice Michelet, che «essi non riguardano l'essenziale», ma interessano soprattutto le lunghe aggiunte storiche accumulate da Vico dopo il 1725. Non si può quindi sostenere che Michelet abbia semplicemente tradotto dei 'brani scelti'. Pons nota che Michelet segue, a parte rare eccezioni, il testo di riferimento dell'edizione del 1744 (che legge nell'edizione milanese del 1801) e che rispetta fedelmente la costruzione complessa dell'opera. Se noi, oggi, abbiamo altre esigenze di esattezza e di integralità, bisogna riconoscere, secondo Pons, che Michelet, in nessun caso, ha massacrato e ritagliato il capolavoro di

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*

Vico per offrire solo «le briciole della *Scienza nuova*» (l'accusa viene da Giuliano Ricci in una recensione nell'*Antologia* di Vieusseux)[23].

Riguardo alla traduzione, più nello specifico Croce rimprovera a Michelet di non aver rispettato la costruzione complessa della frase vichiana, di aver frammentato i suoi lunghi periodi latinizzati, al fine di ottenere un testo elegante, di une chiarezza analitica tutta 'francese'[24]. Su questo punto, Croce non ha torto. Ma come lo ricorda Alain Pons, Michelet «ha compreso notevolmente bene il testo di Vico e ha saputo penetrare il significato dei passaggi più oscuri, anche a costo di prendersi delle libertà con la lettera del testo»[25]. Per Alain Pons, Michelet non si tira mai indietro, vuole comprendere, assumere dei rischi.

Naturalmente, il punto non è salvare la traduzione di Michelet, e non mi sembra che questo sia l'obiettivo di Pons nel suo articolo. Credo che la posta in gioco sia il riconoscimento dell'importanza della traduzione, come lavoro, come prova e come rischio. Non è il risultato della traduzione a dover essere enfatizzato — si tratta d'altro canto di una traduzione che risponde allo standard ottocentesco, e che non deve perciò essere giudicata dalla 'boria de' dotti' linguisti — ma l'esperienza della traduzione come metodo di accesso a Vico. Da questo punto di vista, si comprende l'importanza che, secondo Pons, riveste Michelet[26], non come modello interpretativo, ma come metodo di approccio a Vico: Pons è qualcuno che sa confrontarsi con la sua lingua, senza scartarla.

3. L'ultimo punto riguarda la traduzione dello stesso Alain Pons e ciò che ne dice. Ancora una volta, la presentazione è innanzitutto quella

[23] Si veda su questa punto Id., *Da Vico a Michelet*, cit., p. 160.

[24] Sulle difficoltà insite nella traduzione di Vico in francese e sul successo della traduzione proposta da Alain Pons, si vedano gli articoli di A. Battistini, *Vico sur la terre de Descartes: la traduction de* La Science nouvelle *par Alain Pons, doyen des vichiens en France*; P. Cristofolini, *Le français selon Vico et Vico en français*; E. Mattioli, *Vico, la traduction et le sublime*, in *Vico, la science du monde civil et le sublime...*, cit., pp. 15-48. Si vedano anche gli sviluppi di B. Pinchard, *Pensare l'antico con Vico. Ricerche in corso su Vico e la sua traduzione in francese*, in *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, Napoli, 1997, pp. 269-278.

[25] A. Pons, *Michelet, l'Italia e Vico*, cit., p. 36.

[26] Più in generale sul rapporto Vico-Michelet, si vedano G. Fassò, *Un presunto discepolo del Vico: Giulio Michelet*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 483-550; A. Verri, *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione*, capp. V, VIII, X (*G. B. Vico nell'interpretazione di J. Michelet*, pp. 75-103), Ravenna, 1984 ; O. Remaud, *Michelet. La magistrature de l'histoire*, Paris, 1998, pp. 21 sgg.

del traduttore, e le pagine molto importanti che precedono la traduzione stessa sono una sorta di metadiscorso metodologico, un vero e proprio discorso sul metodo che permette di accedere a Vico. Pons ritorna sulla traduzione di Michelet, ma anche sui rapporti che personalmente ha avuto con altri traduttori, vale a dire, secondo il suo metodo, con altri interpreti di Vico; in particolare la traduzione inglese di Thomas Bergin e Max Fish. Per Alain Pons, «on l'aura compris, Vico est un philosophe qui écrit non pas comme un poète, mais en poète»[27]. Pons trae tutte le conseguenze della lezione di Vico nella sua traduzione, e della necessità di non separare mai filosofia e filologia, un pensiero e la lingua in cui necessariamente si incarna. Vale la pena di citare qui un lungo brano in cui Alain Pons integra il metodo filosofico di Vico[28] nelle proprie scelte traduttive: la *Scienza nuova*, in questo senso, non è solo l'opera da tradurre, ma anche l'esposizione del metodo corretto per effettuare tale traduzione.

Cela dit, il est évident qu'une traduction de *La Science nouvelle* doit naviguer entre deux écueils, deux extrêmes comportant deux sortes de risques. Elle peut chercher à tout prix non seulement la lisibilité immédiate, mais aussi l'intelligibilité conceptuelle, en pliant la langue et la syntaxe vichienne au 'génie' de la langue français, à la clarté et à la distinction qui sont traditionnellement exigés du langage philosophique, et en ramenant les mots inusuels, ou employés de façon inusuelle par Vico, à des termes du vocabulaire philosophique classique. Le but serait alors de réduire un univers mental déroutant à un autre, familier et rassurant, sans se préoccuper des risques d'anachronismes linguistique et intellectuel.

La position inverse consisterait à vouloir rendre totalement justice à la dimension poétique de l'œuvre de Vico, à l'originalité et à la hardiesse de son style. Cette tentative se heurterait à toutes les difficultés, à toutes les impossibilités de la traduction des textes poétiques plus encore que des autres. Comment traduire dans une autre langue le travail de Vico sur la langue italienne, son vocabulaire et sa syntaxe? Le résultat risquerait d'être illisible, ce que n'est pas le texte de Vico dans sa langue originale, et inutile. Il trahirait surtout l'inten-

[27] A. Pons, *Le texte et sa traduction*, cit., p. xxix.

[28] G. Vico, *Scienza nuova* [1744], in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, § 140: «Questa medesima Degnità dimostra aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le loro ragioni con l'autorità de' filologi, come i filologi che non curarono d'avverare le loro autorità con la ragion de' filosofi ; lo che se avessero fatto, sarebbero stati più utili alle repubbliche e ci avrebbero prevenuto nel meditar questa Scienza».

tion de celui qui était, il ne faut pas l'oublier, un philosophe, qui se voulait tel, qui voulait faire connaître ses idées dans l'Europe entière, les communiquer, les faire adopter, fonder une science, et non pas simplement vaticiner[29].

La forza del metodo di Alain Pons sta nel riconoscimento del significato filosofico della traduzione, basato sulla sua interpretazione generale del pensiero del filosofo napoletano. Non è ovviamente nostra intenzione dare qui una valutazione di una traduzione che tutti hanno riconosciuto come eccellente. Più che dimostrarne il valore, vorrei sottolineare il valore metodologico ed euristico della traduzione, il lavoro di una vita, come amava ricordare Alain Pons. Credo che questo debba essere preso sul serio, non come semplice osservazione dell'uomo che ha accompagnato Vico per quasi 60 anni, ma come indicazione dell'unico modo legittimo per penetrare la complessità del filosofo napoletano.

Pierre Girard

*'UN PHILOSOPHE QUI ÉCRIT EN POÈTE'*. ALAIN PONS AND THE CHALLENGE OF PHILOSOPHICAL TRANSLATION. *This article aims to return to the translation of Vico by Alain Pons. Beyond the philological value of this work of translation, the aim of this study is to highlight the philosophical role of translation and its importance in establishing a true interpretation of Vico. In this respect, Alain Pons has shown himself to be a true student of Vico, harmoniously and effectively interweaving the two approaches, philological and philosophical.*

[29] A. Pons, *Le texte et sa traduction*, cit., p. xxix.

# IL MUTO E IL BARBARICO.
# POETICA E MITOLOGIA IN VICO SECONDO ALAIN PONS

Non è inutile sottolineare quanto l'interesse di Alain Pons per l'opera di Vico sia stato lontano dall'essere circoscritto ad un singolo tema. La sua indagine si è sviluppata, infatti, su di un vasto campo di questioni, mantenendo un'approfondita tenuta storiografica. La sua lettura del filosofo napoletano può essere considerata come una testimonianza fondamentale nello studio e nella ricostruzione della sua opera, il cui carattere ha assunto, in Francia, una posizione, per così dire, inedita. L'attenzione che, in Francia, è stata rivolta a Vico è stata, infatti, a lungo caratterizzata da un principio essenzialmente di ispirazione, più o meno implicito, come Pons ha mostrato nel suo studio su Vico e il pensiero francese. L'opera di Vico non ha, cioè, prodotto una precisa linea derivativa tra i *savants* francesi: piuttosto si è imposta una ricezione discontinua, composita nelle questioni, che se ha consentito alla sua opera di vivificare in territorio francese lungo i tre secoli che ci separano da lui, al contempo ne ha frammentato il quadro sistematico della sua riflessione: dalla curiosità, di difficile verifica, in Montesquieu, alla citazione di Joseph de Maistre nelle sue *Considérations sur la France* del 1796, dalla scelta editoriale di Michelet di restituire soltanto una versione ampia ma abbreviata della *Scienza nuova*, alle influenze rinvenibili in Ballanche e Cousin, dalla lettura tutta politica di Sorel, fino alle suggestioni novecentesche in Roland Barthes e Ricoeur, solo per citare alcuni dei nomi più illustri. In tale proliferazione seminale, si è assistito, in buona sostanza, ad un tendenziale smembramento del *corpus* dottrinale vichiano. Si sono isolati aspetti, se ne sono ignorati o trascurati, all'uopo, altri. Quella che si è composta, è un'immagine tanto frammentata quanto ricca: e la ricchezza sta, paradossalmente, proprio nel fatto che l'opera di Vico ha *fruito* di una visione asistematica del suo Sistema. D'altra parte, non sarebbe forse azzardato collegare una tale dispersione alle parole che Stephan Otto ha usato relativamente alla *Scienza nuova*, estendendole

(forse impropriamente) alla sua opera in generale, affermando che essa è «chiffrée, comme en témoignent la multiplicité et la grande variété de ses interprétations. Ces deux point — multiplicité et variété — révèlent une sorte de réflexion spéculaire de ce chiffrage vichien. Un lecteur, à la fois philosophe et critique, des textes de Vico doit se demander s'il existe une possibilité de déchiffrage»[1]. Ma quel che potrebbe apparire come una fragilità storiografica, descrive in realtà la forza della riflessione vichiana, la quale ha potuto deformarsi e insinuarsi proprio per la vastità dei suoi interessi. In *summa*, si è prodotta un'immagine caleidoscopica di Vico: un Vico filosofo della storia, un Vico politico, un Vico filosofo del linguaggio, un Vico giurista, persino un Vico psicoanalitico, come ha brillantemente suggerito Baldine Saint Girons.

È in questo senso che gli studi di Alain Pons risultano cruciali, poiché, in qualche modo, interrompono questa tendenza: l'immagine di Vico in Francia, ha iniziato, soprattutto attraverso i suoi studi e le sue traduzioni, a lasciare il passo alla necessità di un approfondimento che intendeva ricomporre quella coerenza e quella densità che occorreva restituirgli. O più precisamente, occorreva riassemblare quelle singole componenti in un quadro più unitario, affinché potesse risultarne una visione di insieme, che sola consente, storiograficamente, di perlustrarne l'opera, senza tralasciare quelle connessioni e quelle aderenze che costituiscono il fondo strutturale del suo pensiero. Alain Pons, insomma, ha offerto un contributo fondamentale, dando slancio ad uno studio puntuale e organico dell'opera di Vico: e se oggi gli studi su quest'ultima vivono in Francia una nuova fioritura, è probabilmente per la prima volta che essa può imporsi nella sua integralità. Di qui, tra l'altro, la sensibilità che Pons ha in più occasioni mostrato riguardo alla questione della traduzione dei testi vichiani. E di qui la necessità del rafforzamento di un approccio alle problematiche più squisitamente storiografio e unitario.

Questo, *ça va sans dire*, non è da confondere con una mera trattazione di insieme, con l'esigenza di una ricostruzione manualistica o sintetica dell'intera opera di Vico, quanto piuttosto l'urgenza di collocare la singola componente analizzata in una visione che eviti gli approcci, seppur fruttuosi, dei suoi lettori più autorevoli del passato, i quali, nel

[1] S. Otto, *'Science positive' ou 'Théorie de la science'? Réflexions sur la valeur et sur la condittion de validité des principes de la* Scienza nuova, in *Recherches sur la pensée de Vico*, a cura di P. Girard e O. Remaud, Paris, 2003, p. 35.

loro tentativo, per certi aspetti arbitrario, di escludere quelle dimensioni passibili di esporsi a criticità contestuali, sono caduti nella parzialità. Ne sono un esempio il disagio di Michelet e di Sorel per il *coté* teologico-provvidenziale dell'opera di Vico, o l'iscrizione problematica del pensiero di Vico nel seno del Romanticismo. Rinchiudendo Vico in strette maglie categoriali, si è preteso, da un lato, espellere quegli aspetti ritenuti espressione di una fragilità teorica, attraverso una sorta di ripulitura che serviva a salvare quello che di volta in volta veniva deliberatamente ritenuto essenziale; dall'altro, si è inteso permettere all'opera di Vico di dialogare in assonanza alle tendenze del tempo. Questa è una marca indicativa non solo, ovviamente, della ricezione in Francia; può essere anzi ascritta ad una condotta teorica più generale: ma *a fortiori*, la lunghissima dedizione che Pons ha offerto a Vico, almeno in Francia, ha consentito di individuare un rimedio ai troppi *vichismi*, spesso più animati dal suggestivo che dallo studio. Ecco perché Pons, a mio avviso, pur seguendo una linea ermeneutica tutt'altro che priva di personalità, ritiene che occorra evitare un approccio a carattere censorio o selettivo, esattamente nella misura in cui, alla base delle sviste e della parcellizzazione relative all'opera di Vico, insiste una mancanza di profondità storiografica che impedisce di leggere nelle dissonanze causate dalle sue proposte quel qualcosa che la rende, in fin dei conti, produttiva e originale.

Accanto a questa premessa, necessaria ad accennare al ruolo fondamentale della metodologia ermeneutica impiegata da Alain Pons, intendo premettere altresì che il mio contributo non va nella direzione di offrire una sintesi della sua lettura del sistema vichiano, la qual cosa meriterebbe un'indagine di ben altre dimensioni. Mi concentrerò, invece, su di un aspetto della sua riflessione che appare particolarmente incisivo, e che riguarda un elemento cruciale che appartiene alla dimensione del poetico in Vico: il barbarico. Nel suo saggio *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, infatti, Pons afferma con forza la necessità di individuare nella sapienza poetica una delle 'chiavi' maestre della riflessione del filosofo napoletano:

> È noto che la scoperta da Vico presentata come la chiave maestra della scienza nuova e costatagli vent'anni di ricerca, è che 'i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici' (§ 34). Ciò significa che i primi uomini, 'come fanciulli del gener umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da

ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti'. E Vico aggiunge: tali 'caratteri poetici' o 'universali fantastici' erano perlopiù 'immagini di sostanze animate, di dèi o di eroi', e che costituivano dunque 'l'essenza delle favole', cioè della mitologia[2].

L'analisi di Pons, in questa occasione, si predispone a sondare, dunque, quella relazione tra originario e poetico, che descrive la scoperta vichiana. I primi uomini, fanciulli del genere umano, erano dunque immersi in uno spazio simbolico tutt'altro che improduttivo, o riducibile alla mera comunicazione istintuale. Il poetico viene qui elevato ad un'elaborazione che sintetizza fantasia ed espressione; ovvero esso assegna al fantastico una funzione unificatrice dal valore chiaramente cognitivo[3]. Gli esordi dell'umanità, continua Pons, corrispondono alle due prime due età, l'età degli dèi e l'età degli eroi. Lo stato, per così dire, primitivo, non è dunque, per Vico, caratterizzato da una espressività meramente difettiva, quanto piuttosto da una diversa morfologia del *fare-mondo*. Il fare-mondo, l'imprimere un senso nelle cose, all'interno di queste età, è altrettanto denso dell'impressione compiuta per ragione. È in tal senso che il mitico e il poetico si danno come tracce di una fattività ricca di sublime. Ma Pons precisa:

Vico non si accontenta di enunciare l'idea, già corrente alla sua epoca, che i popoli primitivi sono spontaneamente poeti, ma dice come e perché lo sono, e in che cosa consiste quello che egli chiama 'il lavoro della poesia'[4].

[2] A. Pons, *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, in Id., *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it., Pisa, 2004, p. 109.

[3] Prendiamo in prestito le parole di Baldine Saint Girons, in tal senso particolarmente efficaci: «Si la sublimité de l'imagination poétique s'exprime dans un enchantement général du monde, où 'tout vit, tout est plein d'âmes', elle s'incarne plus précisément dans ce que Vico reconnaît, d'une façon fort originale, comme des images génériques bouleversantes: des 'universaux fantastiques' ou des 'caractères poétiques'. Leur fonction est de rassembler des images hétérogènes à l'intérieur d'une figure concrète et de ramener 'comme à des modèles certains ou bien à des portraits idéaux, tous les aspects particuliers des choses ressemblant à leur propre genre'. Sans doute les genres fantastiques ont-ils moins de clarté que les genres intelligibles qu'ils préfigurent, sans doute naissent-ils d'une carence de la pensée spéculative, mais leur force de liaison est incomparable» (B. Saint Girons, *Du rôle fondateur du sublime dans la génèse de l'homme et du monde civil chez Vico*, in *Vico, la science du monde civil et le sublime. Autour de la traduction de* La Science nouvelle *par Alain Pons*, testes réunis par A. Pons et B. Saint Girons, Paris, 2004, p. 107).

[4] Ivi, p. 110.

Vico, infatti, dice:

Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive. Questa degnità filologico-filosofica ne appruova che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti[5].

Attraverso una precisa omologia, secondo la più volte ripercorsa sintesi tra ontogenesi e filogenesi, la fanciullezza dello spirito si offre morfologicamente come storia. Sicché il poetico non è qui accordato all'impulso del genio ma si fa natura ('per natura, furono sublimi poeti', appunto). L'ignoranza dinanzi alla grammatica della natura, si trasmuta in spirito poetico. A riguardo, ancora Vico: «Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, essi danno alle cose la loro propria natura»[6]. Questa sorta di hegelismo *ante litteram*, eleva il fantastico a meccanismo proiettivo che forma le cose, che dà forme alle cose, per cui il *poetico* si sovrappone al *poietico*, laddove quella *poiesis* è l'atto di creazione di un mondo che reca la traccia di chi l'ha impressa:

perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col transformandisi, lo diventa[7].

Intendere e non intendere assumono dunque un'analoga fattività mondana, in cui, tuttavia, il non intendere acquisisce la peculiarità di un divenire ciò che si crea. Pons rileva in questo senso:

Ma proiettare la propria natura sul mondo esterno, non è forgiare delle metafore? Ecco perché tra tutti i tropi la metafora è la più luminosa, più necessaria e più spessa[8].

La metafora diviene perciò il dispositivo retorico che conduce l'uomo al di là dell'animalità, poiché quella creazione proiettiva ridipinge

[5] G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta* [1744], d'ora in avanti: *Sn44*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 441.

[6] Ivi, p. 440.

[7] Ivi, p. 487.

[8] A. Pons, *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, cit., p. 111.

l'affresco del mondo nei colori delle passioni e delle intenzioni dell'uomo. Il sapere poetico e il fantastico costituiscono, dunque, un passaggio fondamentale in direzione del dispiegamento della ragione[9]. Di qui, la precisazione di Pons: «Ciò che Vico chiama 'logica poetica', è indissociabile da una 'metafisica poetica'»[10]. Tuttavia, Pons non manca di evidenziare che tale metafisica coincide con una divinizzazione. Ciò è desumibile dalle stesse parole di Vico: «La poesia è stata sopra da noi considerata per una metafisica poetica, per la quale i poeti teologi immaginarono i corpi essere per lo più divine sostanze»[11]. È in questo punto che Pons rileva un elemento essenziale:

> Tali sostanze, a cui l'immaginazione metaforizzante dei poeti teologi conferisce sensibilità e passione, sono per loro degli dèi, per mezzo dei quali si impossessano del mondo. Questi dèi sono dei 'caratteri poetici', degli 'universali fantastici', cioè delle 'idee', delle 'forme', dei 'modelli', del tutto concreti, che consentono ad esseri sprovvisti di ogni capacità astrattiva e universalizzante di sfuggire alla particolarità e alla diversità infinite del sensibile, di percepire delle costanti, di stabilire legami di contiguità e di somiglianza, di avere una prima 'esperienza' del mondo. Nel forgiare gli dèi, gli uomini hanno cominciato a pensare umanamente, a pensare in generale[12].

Secondo Pons, nel primordiale insiste perciò una *teologia*, nel senso di una divinizzazione del mondo, che non si riduce ad un criterio di rappresentatività; più precisamente l'immaginazione rappresentante è funzionale ad un criterio costruttivo e appropriativo: l'umanità non sta più semplicemente nel mondo, come animalità mossa dai soli impulsi, ma il mondo viene costruito, per via metaforica, come sistema di connessioni, di relazioni (Baudelaire direbbe di *corrispondenze*); e tale *settlement* cer-

[9] Tale aspetto chiave della lettura del pensiero vichiano, non è d'altronde sfuggito, come mostra Manuela Sanna, al dibattito più recente: «Dalle analisi di alcuni studiosi contemporanei emerge come sia proprio dalla fantasia anziché dalla deduzione razionale che si apre la via alla comprensione della realtà umana; un vero e proprio capovolgimento di prospettiva nell'indagine sul concetto di Ragione che vede nell'attività fantastica anche la base dell' autoconoscenza, nel senso che la fantasia apre l'accesso a noi stessi quali facitori del vero» (M. Sanna, *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, in «Rivista di Storia della Filosofia» LVIII, 2003, 3, p. 535).

[10] *Ibid*.

[11] *Sn44*, p. 484.

[12] A. Pons, *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, cit., pp. 111-112.

tifica uno slancio verso un'appropriazione: l'uomo crea il proprio mondo, innanzitutto immaginandolo, per potersene appropriare. Il pensiero nasce dunque dal potere metaforico di organizzare il multiforme e l'insensato che emergono dal fondo delle particolarità e del sensibile. E lo fa in primo luogo attraverso le immagini[13]. Il molteplice caotico, tramite l'istanza metaforica, lascia spazio, come dice Pons, al costante, al contiguo, al somigliante. Ora, dice Pons:

> Il geniale apporto di Vico consiste nell'aver compreso che la mitologia pagana, in quanto teologia, funzionava come un linguaggio metaforico, e che in essa non sono tanto gli uomini che parlano degli dèi quanto gli dèi che parlano agli uomini. Questa teologia non è un discorso sugli dèi, ma un discorso degli dèi, una lingua divina, dice Vico riprendendo la formula di Omero. Un linguaggio muto, certamente, visto che gli dèi si esprimono, come gli uomini, 'con cenni o atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee'. Un linguaggio naturale, cioè non convenzionale, e tropologico [metaforico o allegorico]. La natura è così, per l'uomo primitivo, un insieme di segni attraverso cui gli dèi comunicano la loro volontà, e che l'uomo deve interpretare. […] Gli dèi hanno la loro retorica. Quando si rivolgono all'uomo […] 'non nascondono ma significano', nel solo linguaggio che gli uni e gli altri conoscono, quelle delle cose e degli atti[14].

In altra sede, mi sono permesso di proporre l'idea che il Dio di Vico parla per lo più in volgare[15]. La natura divinizzata è perciò stesso la forma di un senso che si agita attraverso una semiologia incerta, la quale viene decifrata per ritrovare la muta traccia del volere divino, ovvero il contraccolpo di una proiezione che specularmente, e sotto nuove sembianze, ritorna al proprio creatore. Si potrebbe dire che i segni di natura sono la eco distorta dell'originario balbettio dell'uomo. Muto e barbarico, appunto. È in tal senso dunque che il divino, come dice Pons, ha una

[13] Nell'ambito del problematico rapporto tra Vico e Hegel, Stephan Otto offre un passaggio particolarmente utile al presente discorso: «La 'eziologia' vichiana è dominata da un assioma che dice: all'inizio del pensare troviamo sempre delle immagini. I primi pensieri degli uomini furono espressi mediante immagini, e un'immagine è presente sin da principio nella *Scienza nuova*: è anzitutto la 'dipintura' allegorica che circoscrive l'eziologia vichiana» (S. Otto, *La opzione hegeliana: Memoria e intelligenza. Dalla preminenza delle parole e dei segni*, in S. Otto,V. Vitiello, *Vico-Hegel. La memoria e il sacro*, Napoli, 2001, p. 38).

[14] Ivi, p. 112.

[15] Cfr. A. Bocchetti, *Il maestro e il pandemonio. Tre studi su Vico e il pensiero francese*, Napoli, 2021.

sua retorica attraverso cui comunica una volontà. Ma tale volontà non è che il riverbero di un volere che risuona nell'uomo come alterità, come un sé proiettato altrove, nel segno. È in tal senso, che l'uomo crede a ciò che immagina, per usare la formula di Tacito, tanto cara a Vico. In tal senso, Pons afferma:

> Cosa significano tali segni? Delle volontà, degli ordini, delle proibizioni. […] Gli dèi, proiezioni antropomorfiche di sentimenti, passioni e desideri umani, sono oggetto di timore, dal momento che sono nati dalla paura. È sottomettendosi ai loro ordini che l'uomo si libererà a poco a poco della sia animalità e si umanizzerà. Inventando gli dèi pagani l'umanità […] si impegna nel processo che originerà tutte le *res humanae*, tutte le istituzioni umane, religiose, politiche, giuridiche, intellettuali. Con gli dèi ha inizio la storia, ed è in questo senso che Vico può dire che 'la poesia fondò l'umanità'[16].

La storia interrompe quel circolo imprigionante del mero bisogno della bruta natura. E se, per dirla con Merleau-Ponty, la natura è sempre al primo giorno, il poetico dischiude il cammino del destino, del circolare strutturato e non più conchiuso nell'attimo del consumo bisognoso. Potremmo dire che il poetico distende l'attimo, crea il tempo, e non in senso immaginativo. Non è, infatti, il circolo a svanire, ma l'istante mortifero del bisogno si dischiude nel corso provvidenziale e nel suo ritorno.

Qui Pons sente di sottolineare un elemento decisivo per evitare di intendere l'uomo vichiano come un animale poetico: e lo fa evidenziando l'origine evenemenziale dell'atto creatore della storia, nonché del peculiare *pathos* ad esso connesso, il timore. Nelle sue parole:

> I bestioni […] errano nella *gran selva della terra*, la lussureggiante foresta che ricopre la terra dopo il Diluvio. In questo ferino vagabondaggio, non conoscono il freno della religione o delle leggi. Senza dèi né leggi, si accoppiano e si separano secondo la casualità degli incontri, i padri unendosi con le figlie, i figli con le madri, i fratelli con le sorelle, dal momento che ignorano i legami di parentela. Tale stato bestiale potrebbe durare indefinitamente, l'istinto di conservazione e di riproduzione non avendo bisogno di nessuna istituzione sociale per esercitarsi (cosa che esclude le tesi utilitaristiche o contrattualistiche sull'origine della società). Ma un giorno, sulla terra prosciugata, […] lampeggia

[16] A. Pons, *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, cit., pp. 112-113.

il primo fulmine, rimbomba il primo tuono. Alcuni giganti che, più robusti di altri, errano per le montagne sono i primi ad esserne colpiti[17].

A testimonianza delle sue affermazioni, Pons prosegue citando Vico:

spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, […] e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato […], che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse loro dir qualche cosa[18].

Occorreva dunque un timore, tremore e timore, per dirla con Kierkegaard. Da tale timore, osserva Pons, fuoriescono i tre fondamenti dell'umanità, cioè la fede nella provvidenza, i matrimoni solenni, la sepoltura dei morti. Vale a dire, in primo luogo, la creazione di un dio, quale forza onnipotente dalla volizione parzialmente sondabile, in secondo luogo, la determinazione del desiderio, e la preservazione del genere attraverso uno stanziamento e un radicamento. Pons rileva dunque che in Vico l'origine della famiglia, della proprietà e dello Stato, non è economica, ma metafisica — nel senso di una metafisica poetica — e dunque religiosa.

In parte, tale discorso, suggerisce un'affinità con il totemismo freudiano, non tanto relativamente alla genesi, quanto al fatto che per entrambi l'abbandono dello stato animale coincide con l'articolazione del legame parentale, connesso al tabù dell'incesto, con la normazione del desiderio attraverso una ritualità condivisa, e con l'istituzione di un principio superiore che garantisca la fondatezza dell'ordine collettivo. Ad ogni modo, Pons mostra come in Vico la fuoriuscita dallo stato ferino è legata all'interruzione di un vagabondare dissoluto e impudico, che si perfeziona come stanziamento e limitazione volitiva. Il mondo civile è l'accesso per l'uomo alla sua natura, o meglio il passaggio, potremmo dire, da una natura sincronica ad una natura diacronica, dal ritorno dell'attimo originario alla storia, dalla natura allo spirito, dal permanente al divenire:

[17] Ivi, pp. 113-114.

[18] *Sn44*, p. 477 (anche in A. Pons, *Vico, Ercole e il 'principio eroico' della storia*, cit, p. 114).

tutto ciò mediante una legge di sviluppo, che trova nel poetico il suo punto di innesco fondamentale. Di qui, la grammatica vichiana di un itinerario che si dispiega in tre momenti, le tre età, il cui corso si ripiega su sé stesso, ma come dice Roland Barthes, sempre in differenza.

A tal proposito, nel saggio *Nature et Histoire chez Vico*, Pons dice:

Ce sont les trois moments de la *sagesse* humaine, les trois étapes sur ce chemin au long duquel l'homme surmonte progressivement la dualité qui existe en lui entre la nature déchue et la raison. Cette loi de développement de l'esprit humain permet de comprendre comment l'homme passe de l'esprit immergé dans le corps à l'esprit maître du corps, de la 'fantaisie' à la 'raison pleinement développée', du mythe à l'idée, de la spontanéité à la réflexion, du sens commun populaire à la sagesse des philosophes. Les croyances religieuses, les institutions, les lois, les langues, les arts, en un mot le mondo civile dans son devenir historique, témoignent de ce passage. Il y a ainsi pour Vico trois natures de l'homme: une nature divine, ou poétique, forte d'imagination et faible de raisonnement, sauvage et cruelle; une nature héroïque, où les forces irrationnelles commencent à être dominées, et, enfin, une nature humaine, raisonnable et morale. La nature humaine n'est donc qu'un point d'arrivée, et il faut tout le labeur de l'histoire pour la réaliser ou la reconquérir[19].

Ma lungi dall'essere una verità dispiegantesi sono al suo culmine, in Vico la verità si esprime ad ogni momento del corso della storia. Pons, infatti, così continua:

Au point d'arrivée, elle atteint à l'universalité abstraite des rapports rationnels. La transition se fait grâce à la médiation de l'imagination, et les images, les mythes, sont des universaux fantastiques grâce auxquels les primitifs, encore prisonniers de la matière, expriment avec les moyens qu'ils possèdent leur élan vers la vérité et l'universel. C'est cette vérité du mythe que ne voient pas les dotti, dont la boria, la vaine prétention, consiste à se placer du point de vue intemporel d'une raison tutta spiegata. […] La vérité est présente à chaque moment de l'histoire, mais d'une présence partielle qui est en même temps une absence. Cette vérité qu'expriment le mythe le plus obscur, l'institution la plus primitive, lorsqu'on sait les déchiffrer, nous savons maintenant que c'est celle de l'histoire humaine comme passage de la nature à l'esprit[20].

[19] A. Pons, *Nature et histoire chez Vico*, in «Les Études philosophiques» XVI (1961) 1, p. 46.

[20] Ivi, p. 47.

Ecco allora che se è il poetico a traghettare l'uomo dal muto e dal barbarico all'immaginario e al simbolico, non è solo nella ragione ma altrettanto in quel balbettio[21] e in quel silenzio che si annuncia il destino dell'uomo. Fintanto che la mitologia viene letta come puro prodotto immaginario, di per sé insignificante, si misconosce l'emergenza, peculiare al proprio tempo, della verità storica[22], il fatto cruciale che «l'homme s'exprime comme il peut, comme le lui permet sa nature. Cette nature est, au point de départ, purement sensible, 'commune à l'homme et aux animaux'; elle est enlisée dans l'immédiat et le particulier»[23]. Occorre perciò penetrare nel barbarico della lingua, sondando la *verità* del mito, ossia la verità dispiegantesi come orizzonte storico e umano:

C'est cette *vérité du mythe* que ne voient pas les *dotti*, dont la *boria*, la vaine prétention, consiste à se placer du point de vue intemporel d'une raison *tutta spiegata*. De ce point de vue, les modes d'expression des hommes non encore civilisés sont évidemment incompréhensibles et apparaissent comme des fantaisies sans signification, des erreurs. L'histoire qui les étudie ne peut donc être qu'une *historia stultitiae*[24].

La stoltezza[25] di una tale *storia* sta esattamente nel liquidare il fantastico come effetto slegato dalla saggezza poetica, esprimente cioè quel presentarsi *parziale* della verità ideale eterna; qui è in gioco, secondo Pons, un principio dialettico, che si articola nella dinamica particolare-universale:

Une telle opposition radicale entre vérité et erreur, impliquée par l'intellectualisme cartésien, rend l'histoire inintelligible; aussi Vico la refuse-t-il pour y sub-

[21] «Cette parole est toujours compréhensible, même lorsqu'elle n'est que balbutiement, car c'est toujours une parole humaine» (*ibid.*).

[22] Nelle parole dirimenti di Hösle: «Vico intende dire che nei miti sono riflesse le esperienze storiche dell'età primitiva: conflitti politici, nascita di nuove istituzioni, lotte religiose, sono raccontati in essi sotto forma di caratteri poetici, la cui decifrazione consente di aprire alla comprensione la preistoria» (V. Hösle, *Introduzione a Vico. La scienza del metodo interosoggettivo*, Napoli, 1997, p. 143).

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.*

[25] Come noto, il termine *stultus* è riferito da Vico, come lo stesso Pons descrive, a quella «sagesse qui ne soucie d'aucune vérité, qu'elle soit élevée ou basse» (A. Pons, *Le 'philosophe de cour' de Castiglione à Vico*, in *Eroi ed età eroiche. Attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2004, p. 39).

stituer une dialectique du partiel et du total. Les images, les mythes, la sagesse poétique expriment la vérité idéale, mais en partie seulement; ils visent l'universel à travers le particulier; ils disent la vérité en même temps qu'ils la cachent. La vérité est présente à chaque moment de l'histoire, mais d'une présence partielle qui est en même temps une absence[26].

Dunque, così come la storia si muove nel movimento di presenza-assenza del vero, il linguaggio poetico si offre innanzitutto attraverso il velo del barbarico, vale a dire nell'ossimorica compresenza di parola e silenzio, nella sua lingua muta e multiforme[27]. È solo così, sostiene Pons, che può intendersi e compiersi quel passaggio dalla natura allo spirito che si realizza nella storia, la quale, nel suo mediare l'immediatezza dei due momenti, scioglie la violenza, la passione, la barbarie, dalla loro rigidità originaria[28]. Senza tale passaggio dialettico, il dominio della ragione e la presenza a sé dell'universale permarrebbero nel puro inattingibile:

[26] *Ibid*.

[27] La peculiarità del poetico, come trascrizione metaforizzata dell'universale, si declina ovviamente per Vico su tutto il sistema simbolico; sicché la Provvidenza interviene a ristabilire il legame particolare-universale, oltre che sul piano strettamente poetico, anche su quello più propriamente linguistico. Tutto ciò è dunque alla base non solo della proliferazione delle immagini e dei miti, ma anche, e probabilmente soprattutto, della pluralità delle lingue. Come ben sintetizza Gensini: «Il nesso lingue-popoli si allarga invece in una prospettiva generale, potremmo dire, antropologico-linguistica, che ha di mira, da una parte, l'obiettivo di riconoscere, nell'infrastruttura delle lingue storiche, una componente 'naturale', nell'accezione che Vico intende dare a questo termine (e sulla quale subito torneremo); dall'altra, l'esigenza di istituire un raccordo particolare-universale che iscriva la fenomenologia empirica, aperta e deviante, dei linguaggi, in un percorso garantito dall'operare della Provvidenza, istanza di riunificazione degli arbitri e delle sorti umane» (S. Gensini, *Vico oltre Babele? La diversità delle lingue nella* Scienza Nuova, in «Lexicon philosphicum», 2014, 2, p. 193).

[28] Aggiungiamo che tale mediazione, oltre a intervenire nell'opposizione tra natura e spirito, si prolunga, *risolvendola*, anche nell'opposizione tra soggetto e mondo, coinvolgendo quella che Cacciatore chiama 'ermeneutica vichiana', nella quale trova affermazione il potere epistemico della parola, e attraverso la quale Vico riconfigura i rapporti tra filosofia e filologia. Come opportunamente dice Cacciatore: «In questo senso si può sostenere — proprio riconfermando il valore teoretico del processo integrativo tra filosofia e filologia — una centralità dell'ermeneutica in Vico, giacché il ruolo dell'interpretazione coinvolge non tanto e non soltanto il pur decisivo livello dell'analisi dell'espressione linguistica e del dato storico, ma anche e soprattutto quello di una possibilità di mediazione, affidata appunto alla parola, tra soggetto e mondo» (G. Cacciatore, *Un'idea moderna di certezza. La filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia*, in *Vico nella storia della filologia*, Napoli, 2004, p. 189). Sempre a proposito della mediazione,

La violence a donc une fonction positive, car sans la résistance des patriciens la plèbe ne parviendrait pas à prendre conscience de ses droits et n'apporterait pas la violence nécessaire pour y parvenir. La violence est donc requise pour que s'affirme le droit, qui est négation de la violence, et Vico ne croit pas à la victoire facile de la raison; il sait trop bien que la lutte violente de l'homme contre l'homme en est la condition nécessaire. La garantie de cette présence, dans l'histoire, de l'universel à l'intérieur du particulier, la garantie d'une rationalité immanente au jeu contradictoire des intérêts humains, Vico lui donne le nom de Providence. […] Seule une Providence peut expliquer que ce soit à partir des passions des hommes, attachés seulement à leurs intérêts égoïstes, que se soient édifiées les institutions civiles grâce auxquelles ils vivent dans une société humaine[29].

In tale direzione, il barbarico è attestazione esattamente di quel particolare che metaforizza l'universale nel primitivo, o meglio è l'estrinsecazione *poietica* della verità eterna nella sua forma parziale, e dunque incompiuta, l'incedere storico-metafisico che si metonimizza nella celebre omologia del biologico[30].

sebbene su di un sentiero non perfettamente aderente al nostro proposito, in una declinazione afferente al tema del tempo, Francesco Botturi scrive: «Il tempo è l'effetto di mediazione con cui si attua la partecipazione dell'agire umano al Vero eterno e fa corpo con l'accadere dell'unico Vero e Giusto nelle molteplici condizioni sociali delle 'necessità e utilità' umane. Esso, perciò, è insieme luogo della comunicazione e luogo della differenza metafisica tra Vero divino e vero operato nell'uomo. Questa concezione è del tutto conforme al pensiero profondo dell'epistemologia vichiana, in cui il 'factum' è svolgimento discorsivo e approssimativo del 'verum' fondato nell'unità perfettamente raccolta della trascendenza divina. Trasposto nell'ambito dell'agire umano questo modello suggerisce l'idea del tempo come svolgimento narrativo del Vero entro le concrete condizioni esistenziali e sociali. Attraverso l'ingegnosa mitopoiesi i padri delle genti fanno accadere il mondo storico scandito dalla temporalità del loro stesso agire narrativo, attraverso le cui figure simboliche il Vero e il Giusto sono comunicati al mondo. È possibile comprendere allora il significato non meramente letterario ma speculativo delle diverse forme semantiche con cui appare l'idea del tempo nel testo vichiano» (F. Botturi, *Il tempo storico come mediazione metafisica: necessità, libertà e Provvidenza*, in *Tempo, linguaggio, azione. Le strutture vichiane della 'storia ideale eterna'*, Napoli, 1996, p. 43-44).

[29] Ivi, pp. 50-51.

[30] «Il reprend, pour dessiner le parcours 'idéal' suivi par toutes les nations, la vieille métaphore biologique qui veut que les cités, les royaumes, les empires, toutes les communautés politiques, suivent les mêmes étapes que les êtres vivants, de la naissance à la mort» (A. Pons, '*Histoire idéale éternelle' et 'histoire universelle' chez Vico*, in «Noesis» VIII, 2005, versione on line: http://journals.openedition.org/noesis/123).

Ora, come Pons ha affermato, la tensione dialettica all'universale, non è meramente sottoposta all'arbitrio del caso, ma risponde ad una razionalità immanente, la Provvidenza. È solo mediante quest'ultima che può misurarsi la *funzione positiva* del barbarico, sia da un punto di vista storico, che da un punto di vista simbolico, ossia attraverso quella logica del *ritorno* che fa ricadere l'umanità per preservarla. Pons rintraccia allora nella distinzione tra 'barbarie della riflessione' e 'barbarie del senso', un grimaldello ermeneutico fondamentale. Riprendendo il noto passo di Vico[31], così commenta:

> Il riferimento alla 'barbarie della riflessione' assume il suo pieno significato solo in rapporto a quello alla 'barbarie del senso' che le è opposta, diversa per origine e manifestazioni, e soprattutto situata all'altra estremità del percorso seguito dalla storia di ogni nazione: barbarie terminale contro originaria, barbarie della decadenza e della dissoluzione contro barbarie della fondazione e dell'istituzione dei principi. La 'barbarie del senso', che designa lo stato in cui si trovano gli uomini quando sono solo 'corpi, sensazioni e immaginazioni' e quando la ragione esiste in essi solo virtualmente, non designa infatti, bisogna sottolinearlo, il grado zero dell'umanità […], ma il processo di umanizzazione. La 'barbarie del senso' non rappresenta ciò che l'uomo deve negare, ciò da cui deve affrancarsi per diventare uomo. Al contrario, essa è parte integrante del processo di umanizzazione, di civilizzazione, di cui costituisce il nucleo iniziale, il più importante in assoluto poiché in esso vengono stabiliti come vedremo tutti i principi dell'ulteriore sviluppo[32].

La razionalità non può intendersi come monolitica e astratta attestazione nella storia umana, ma deve intendersi, come direbbe Hegel, in quanto *risultato*. Essa è l'esito di un *progresso* tutt'altro che lineare, che ha bisogno di *fermarsi*, nel duplice senso locativo e esitante, che solo può consentire il tempo rallentato della riflessione[33]:

[31] *Sn44*, p. 699.

[32] A. Pons, *Vico e la 'barbarie della riflessione'*, in *Da Vico a Michelet…*, cit., pp. 86-87.

[33] Cfr. le parole assai efficaci di Enrico Nuzzo sulla produzione metaforica in relazione al *fermarsi* dell'erramento: «Potrebbe sembrare, infatti, che della produzione delle prime figure metaforiche si possa dare piuttosto una spiegazione semplicemente in termini generalmente antropologici o psicologici […]. A questo tipo di spiegazione in verità risponde invece soltanto, a veder bene, la formulazione del primo 'pensiero', ossia della prima metafora — anzi della prima manifestazione della prima metafora — dell'uomo 'ferino', il quale, perciò, arrestandosi nel suo 'erramento' (che è in-

L'errore consiste nell'ergere ad assoluto atemporale ciò che è solo il risultato del lavoro del tempo, e nella fattispecie considerare causa di un processo quello che invece ne è l'esito. Lungi da essere lo strumento per padroneggiare le sensazioni, la ragione ne è solamente l'effetto. Se essa ha potuto svilupparsi, è perché prima, durante i lunghi secoli oscuri, gli uomini hanno imparato ad addomesticare i loro corpi, i loro istinti e le loro passioni[34].

Dunque, quella dimensione sotterranea e oscura che precede l'insorgere della ragione, ne è la condizione, non consistendo perciò semplicemente in una bruta condizione da abbandonare. Analogamente, è solo mediante il balbettio, il fantasioso, il metaforico, che il concetto può pervenire alla propria lingua, nel suo complesso itinerario semiologico[35] che si ricompone sincronicamente e strutturalmente pur tracciandosi diacronicamente: il concetto sarebbe perciò un effetto di quell'*esitazione silenziosa* che precede e avvia la riflessione, non un modo per *forzarla* a parlare.

Andrea Bocchetti

*THE MUTE AND THE BARBARIC. POETICS AND MYTHOLOGY IN VICO ACCORDING TO ALAIN PONS. This article sets out to analyse, through Alain Pons' interpretation of it, the category of the barbaric in Vico's work. Emphasising one of Vico's fundamental discoveries, namely the revaluation of the poetic as a key to interpreting the world, Pons shows how in Vico wisdom is not ascribable only to the rational dimension, and that it is in the field of the*

sieme un 'errare' dal sapere, dalla verità, secondo il reimpiego di un antico *topos*), comincia a divenire veramente 'uomo': cioè il pensiero, l'immagine, del 'cielo' […] come di 'un vasto corpo animato, che, urlando, brontolando, tremendo, parlasse e volesse dir qualche cosa': il pensiero, l'immagine, di 'Giove', metafora originaria inavvertita dai bestioni che attraverso di essa provvidenzialmente cominciano a divenire, ridivenire, uomini» (E. Nuzzo, *Tra metafore 'naturali' e metafore 'civili'. Gli itinerari della conoscenza in Giambattista Vico*, in Id., *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*, a cura di M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Roma, 2013, p. 280).

[34] Ivi, p. 88.

[35] Forse sarebbe più opportuno e preciso, fare uso qui del termine 'sematologico', nel senso introdotto da Trabant: «il rinvio vichiano all'origine contemporanea delle tre lingue sembra essere […] l'indizio che la sua congettura diacronica si basa su sguardi sincronico-strutturali gettati all'interno della semiosi umana» (J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it., Roma-Bari, 1996, p. 126).

*symbolic, synthesis of fantasy and expression, that the link between truth and metaphorical power must be 'discovered'. In this sense, the 'barbaric', with its mutism and archaisms, its mythologies and poetry, regains a 'productive' connotation, assuming a fundamental relevance in understanding the course and history of origins.*

# DAL *DIRITTO UNIVERSALE* ALLA *NATURA DELLE NAZIONI* NEL VICO DI ALAIN PONS

1. In una delle sue puntuali e cortesissime lettere di ringraziamento per volumi ricevuti in dono, Alain Pons, il 26 febbraio del 2018, mi scriveva di aver ottenuto un mio libro in inglese sul *Diritto universale* di Vico[1]. Al di là dei complimenti personali espressi con la consueta, elegante partecipazione intellettuale che per pudore anche accademico non è opportuno qui citare, l'acuto maestro degli studi vichiani d'oltralpe non esitava a riconoscere che «ce travail a le grand mérite d'étudier avec beaucoup de précision le passage, chez Vico, du *Droit universel* aux deux *Science nouvelle*». E, con annotazione ancor più rilevante, osservava che «c'est là un sujet de grande importance, dont j'ai souligné l'intérêt dans mon ouvrage *Vie et mort des nations. Lecture de la «Science nouvelle» de Giambattista Vico*». Alle pagine di quest'opera si ispirano le considerazioni che seguono con lo scopo di onorare la magistrale operosità filologica e filosofica di uno studioso *naturaliter* vichiano per il noto impegno di traduttore (dell'autobiografia, del *De nostri temporis studiorum ratione* e della *Scienza nuova* del 1744), foriero di un'originale interpretazione delle fonti e dei celebri lettori ed eredi francesi tra Sette e Ottocento, da Montesquieu a Michelet[2].

Nella densa monografia del 2015 Pons si confronta con la complessa trama della *Scienza nuova* nelle sue tre distinte edizioni (1725, 1730 e 1744)[3] a conferma degli esiti dell'ecdotica italiana contemporanea, sem-

[1] F. Lomonaco, *Tracing the Path of Giambattista Vico's Universal Right*, Milano-Udine, 2017.

[2] Cfr. A. Pons, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995*, tr. it., Pisa, 2004 (vedi la recensione di M. Sanna in questo «Bollettino» XXXV, 2005, pp. 195-201; della stessa A., con P. Girard, è il *Ricordo di Alain Pons*, in questo «Bollettino» LII, 2022, pp. 9-12). Un interessante profilo si deve a J. M. Sevilla Fernández, *Alain Pons (1929-2022) in memoriam*, in «Cuadernos sobre Vico» XXXVI (2022), pp. 13-19.

[3] A. Pons, *Vie et mort des nations. Lecture de la* Science nouvelle *de Giambattista*

pre più esperta delle diverse fasi della composizione dell'opera da considerare «a work in progress»[4] per i molti interventi a stampa e in manoscritto, tanto più complicati quanto più estesi nel tempo, negli esemplari appena usciti dalla tipografia o finanche in quelli donati dall'autore ai suoi corrispondenti.

Per lo storico della filosofia quello che conta è innanzitutto la collocazione del pensiero di Vico nelle traiettorie del moderno, negli spazi culturali e politici del suo tempo, quello del Settecento meridionale ed europeo. Il che giova a mettere in soffitta le obsolete categorie del filosofo 'isolato' e 'precursore' che pure di sé Vico aveva dato ma per uno scopo interno al proprio pensiero e alla cultura contemporanea, rifuggendo, proprio come fa Pons, da ogni banale attualizzazione[5]. Coerentemente il capitolo I del suo libro si apre con una sezione intitolata «Philosophie et Philologie» che indaga sullo stile di Vico e la logica interna della sua filosofia subito contestualizzata, ricorrendo ai suoi *auttori* (Platone, Tacito, Bacone e Grozio) e dedicando, poi, particolare attenzione ai classici meno frequentati dalla critica (Lucrezio e Orazio). Lo studio si concentra, infine sulle 'riprensioni' che investono l'epicureismo e lo stoicismo, l'utilitarismo e l'ateismo nella cultura moderna (da Machiavelli e Hobbes, a Bayle e Spinoza, da Cartesio a Locke)[6].

Ma la densità delle pagine di Pons è rappresentata dalle tematiche che alimentano il nucleo fondamentale dell'indagine («la nature des nations») con ricostruzioni che coinvolgono due questioni inclusive e tra loro collegate: il *diritto naturale delle genti* e l'approdo al Dio-*Provvedenza* che interrompe definitivamente ogni relazione con l'idea innata cartesiana (presente ed elogiata nella prima *Orazione inaugurale*), per definire i contenuti della nuova «*Teologia Civile ragionata delle Provvedenza Divina*»[7] che, nelle *Scienze nuove* del 1730 e del 1744, qualificherà

*Vico*, Paris, 2015. Si veda l'intervento di P. Cristofolini, *Il respiro delle nazioni nel Vico di Alain Pons*, in questo «Bollettino» XLVII (2017), pp. 199-201.

[4] Così in A. Pons, *La* Scienza nuova *1744 in edizione critica*, in questo «Bollettino» XLV (2015), p. 67 (a proposito di G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, 2013; d'ora in avanti: *Sn44*).

[5] Cfr. A. Pons, *Vico en son temps et dans le nôtre*, in Id., *Vie et mort des nations...*, cit., pp. 351-355.

[6] Ivi, pp. 19-67.

[7] G. Vico, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004 [d'ora in avanti: *Sn30*], p. 128 con la significativa integrazione della qualificazione «*Ragionata*» nel 1744 (*Sn44*, p. 14). Nel brano corrispondente a

il senso complessivo dell'opera, confermando sia la dimensione civile della vita degli uomini che il loro misterioso rapporto con il divino nelle principali, innovative tematiche proposte: *senso comune* e costumi delle nazioni, giurisprudenza romana e cristianesimo nel *corso* e *ricorso* delle nazioni, appunto tra 'vita e morte'.

2. Dopo il *De antiquissima* si chiude una fase della riflessione di Vico e matura nel corso del successivo decennio il problema di come passare dalla gnoseologia (quella del *verum-factum*) alle questioni dell'esistenza umana, impegnando il *verum* nel *certum* della storia umana alla luce di un diritto universalmente efficace, in grado di confutare atei, scettici e libertini. Se i filologi hanno trascurato la ragione e il *verum*, i filosofi, a loro volta, non hanno mai indagato sulle «auctoritatum rationes». La «mirabile discoverta» del *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720) è che il certo è parte del vero come «auctoritas est pars rationis» e «ex ratione auctoritas ipsa orta», al punto che l'autorità è ragione dell'esperienza, mente che si fa corpo e azione, «nostra humanae naturae proprietas»[8]. Vico ha così individuato nello studio della filosofia un 'luogo' necessario per la definizione dei princìpi della *iurisprudentia*, come si legge nel «Proloquio dell'opera» (del *De uno universi iuris principio et fine uno*), aperto dai sentimenti di ammirazione per Francesco Ventura, nipote del più noto Gaetano Argento, simbolo delle fortune del «ministero togato» a Napoli negli anni precedenti la crisi acutissima del ceto civile e delle relazioni con il vicerè. Quell'«uomo «egregio e singolare» aveva riconosciuto nel «pubblico discorso» vichiano «le parti dell'oratore, del filosofo e del giureconsulto»; e l'autore del *De uno* non esitava a manifestargli sincera gratitudine, precisando, però, di aver sempre voluto che «la filologia, principale ornamento dell'arte oratoria, fosse alla filosofia sottoposta, ed ogni cosa pesando alla rigorosa bilancia della

quello dell'«Idea dell'Opera» del 1730 laddove si tratta di celebrare l'umana «natura socievole», si legge: «la qual nell'Opera si dimostrerà, essere la vera natura dell'huomo, e sì esservi diritto in natura: la qual condotta della Provvedenza è *ciò, in che principalmente si occupa questa Scienza di ragionare*» (*Sn30*, p. 28).

[8] Id., *De universi juris uno principio, et fine uno* [1720], in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974 [d'ora in avanti: *De uno*], cap. LXXXIII, p. 100, cap. XC, p. 107. Per gli approfondimenti testuali e la letteratura critica di riferimento anche sugli altri argomenti qui di seguito discussi rinvio alla mia monografia, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2018, capp. IV-VII.

filosofia avanti di giovarmene per fondare i principii della giurisprudenza»[9].

Fondazione e ricerca dei principi invitano a riformulare le istanze della metafisica per riferirle al mondo del diritto che non è proposto come tecnica giuridica o mero codice di norme da prescrivere e rispettare; risponde, invece, a una perseguita dimensione universale, alla ricerca di un unico principio e fine in grado di contenere «il costitutivo fondamento di ogni dimostrata cognizione delle cose divine ed umane»[10], già discussa nel *De ratione* a proposito della giurisprudenza romana (1709)[11].

Per essere *scientia* e non mera erudizione, il diritto deve poter essere universale e tale da fondarsi su una nuova metafisica che presuppone il definitivo abbandono di quella classica dell'essere e della moderna *mens* come *essere* nella versione cartesiana. A questa Vico oppone il senso della ciceroniana «metafisica del genere umano», per privilegiare le determinazioni della *mens* umana tanto nelle sue manifestazioni razionali che in quelle prelogiche. Da qui la possibilità dell'accordo con Grozio, definito «giureconsulto del genere umano», ma criticato per aver sacrificato la «ragion civile dei Romani»[12], designati, non a caso, *heroes gentium*, perché portarono a validità universale le norme fondamentali dell'ordine sociale e della *honestas*[13]. Roma è un laboratorio di idee che elaborano l'intuizione della vita vissuta della norma singola e dell'istituto concreto per inserirlo in un sistema sintetico di valori a reggere la destinazione etico-religiosa del mondo dello *ius* lontano da ogni assoluto razionalismo immanentistico. Vico può trattare di una «metafisica del diritto» in senso proprio e considerarla derivata immediatamente dalla giurisprudenza romana, perché «nulla sapendo delle greche dottrine», i giureconsulti scoprirono le stesse verità metafisiche dei filosofi[14]. Ne condivisero la dottrina dell'immortalità dell'anima, facendo di questa il soggetto di

[9] *De uno*, «Proloquio dell'opera», p. 20.

[10] *Ibid*.

[11] G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione,* rist. anast. a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2014, p. 137.

[12] *De uno*, «Proloquio dell'opera», cit., p. 30.

[13] R. Caporali, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, 1992 (poi in Id., *G.B. Vico,* Cesena, 2023, pp. 21-219), in partic. parte II «'Ratio' e 'Auctoritas': Roma nel *Diritto universale*» (pp. 75-143).

[14] *De uno*, cap. CLXXXV («Filosofia dei giureconsulti derivata dalla sapienza eroica»), pp. 274, 280.

costituzione del diritto universale e individuandone i princìpi interni all'idea stessa di *diritto naturale*. Perciò il confronto con il giurista olandese si ridefinisce alla luce del rapporto tra la verità o razionalità del diritto naturale e la certezza o autorità dello *ius* volontario; rapporto che le pagine del *De iure belli ac pacis* avevano discusso teorizzando il primato del diritto sulla morale e subordinando il diritto volontario (umano e divino) a quello naturale, definito un «comando della retta ragione»[15]. È un'indicazione che risale a Cicerone (*De re publica*, III, 22, 33), ripresa a suo modo da Vico che nell'opera del giurista olandese rintraccia l'errore fondamentale di fondare il diritto universale esclusivamente sulla ragione umana. Il punto debole è quello di una teoria costruita su una precondizione di naturale socievolezza-razionalità dell'esistenza umana, fondata sulla *voluntas* che a partire dalle norme della ragione stabilisce istituzioni e *auctoritates* a essa conformi. Perciò, nel *De uno*, la lezione del giurista di Delft è da correggere con lo *ius naturale gentium* distinto dallo *ius philosophorum* insufficiente a comprendere il concreto divenire degli uomini in società. Il «diritto naturale delle genti» è quello che «corre in tempo» e, perciò, non esiste perfetto, *ab aeterno*, indipendente dai soggetti che debbono osservarlo; è un prodotto del loro fare che si va perfezionando in relazione agli sviluppi della *mens* umana, limitata e incompiuta tra le *utilitates* della vita e la costitutiva relazione al *verum*. È, questo, un punto importante nello sviluppo del *De uno* in cui *ratio* e *utilitas*, *causa* e *occasione* del diritto sono distinte ma inseparabili[16]. Non si trattava, infatti, di passare dall'unilateralità razionalistica all'utilitarismo empirico, ma di riconoscere *nel* e *per* il diritto un principio universale. La conoscenza dello *ius* non si disperde più nel seguire l'arbitrio delle volontà e le forme contingenti delle loro plurali circostanze. Aspira, invece, a una via sintetica di unificazione, esito del movimento della *mens-ragione* degli uomini, azione della *vis veri* nelle loro volontà spinte dal bisogno ma ricche di un'ineludibile tensione all'universale *verum*, al

[15] H. Grotii *De iure belli ac pacis. Libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*. Editio novissima cum annotatis Auctoris, ex postrema eius ante obitum cura […]. Nec non I. Frid. Gronovii V.C. Notae in totum opus […], Hagae Comitis, 1680, lib. I, cap. I, X, 1, p. 6 [tr. it., Napoli, 2023, vol. I, p. 48 e n.].

[16] *De uno*, cap. XLVI («L'utilità è occasione, l'onestà è cagione del diritto e dell'umana società»), p. 60.

punto da sostenere che «più sono universali i diritti, più a Dio si avvicinano» e, perciò, «più è universale la ragione, più a Dio si avvicina»[17].

I tratti teoricamente più originali del *De uno* stanno nella convinzione che «il vero nasce dalla conformità della mente coll'ordine delle cose»[18] e non con le *res* (come nella definizione tomistica). Si documenta, così, la fortuna teorica di Platone nella filosofia postcartesiana (Malebranche), attiva in Vico soprattutto per quella idea dell'ordine con la quale la *mens* conosce le articolazioni della realtà, non derivata né dal corpo né da una mente finita. L'*ordo* è la determinazione necessaria di ogni sapere, per aver assolto alla funzione di dimostrare «simultaneamente queste tre verità: che Dio è, che è l'unica mente infinita; che è cartesianamente autore, in noi, delle «verità eterne», fonte di tutti i principi delle scienze[19]. Dal filosofo napoletano l'idea dell'ordine è posta a fondamento del diritto e di quello naturale («verum fons omnis iuris naturalis»). Riflettere filosoficamente sul diritto significa riconoscere quell'*ordine* eterno-necessario, per cui se si alterano i fatti, può mutare la «mens legis» che «est voluntas legislatoris», ma non la «ratio legis» (che «est conformatio legis ad factum»), come si legge nel capitolo che distingue lo «spirito» dalla «ragione» delle leggi[20]. Tutto ciò corrisponde a una tesi (letta in Agostino) dello storico antico Varrone, secondo cui «l'idea del vero (è) 'la formola della natura', che introduce nell'animo umano il diritto naturale coll'obbligo di conformare ad esso le umane operazioni»[21]. Essa è utilizzata per fondere la teologia con la filosofia civile e, senza le riserve del Padre della Chiesa, per intendere la suddetta «formula» al vero Dio come *idea* e *vita* nel mondo dell'azione umana, orizzonte metafisico-regolativo di una vita che si vuole eticamente vissuta.

Ma l'implicazione della dimensione ontologica in quella storica significa che quest'ultima è giustificata fino in fondo dall'integrazione con la prima al fine di risultare intimamente ed effettivamente coerente con l'ordine dei fatti certi. Agendo attraverso i «naturali costumi umani», il *verum* divino non entra in contraddizione con il corso storico del diritto, opera dell'uomo in quanto esito dello sviluppo della *mens*. Insomma, la presenza del motivo ontologico nella storia del diritto, imprime a tutta

[17] Ivi, cap. LXXXV, p. 104.
[18] Ivi, «Proloquio dell'opera», cit., p. 34.
[19] Ivi, pp. 40, 42, 43.
[20] Ivi, cap. LXXXI, p. 98.
[21] Ivi, cap. LV, p. 70.

la costruzione vichiana un movimento nuovo, eppure il processo di universalizzazione non è ancora storico: idea e legge vi partecipano ma sono ancora estranee per i limiti di un «sistema di filosofia e di filologia» non ancora in grado di liberare le energie delle individualità, pure intraviste, nell'azione storica. Per conciliare l'assolutezza del diritto con la sua concretezza storica, Vico deve ricorrere a un nuovo modello di 'ragione' della storia, identificando una via etica di accesso alla vita dell'uomo e privilegiando religione e diritto in quanto dimensioni fondamentali per comprendere la destinazione dell'umana esistenza. Ma qual è la 'struttura' psicologico-antropologica di accesso a tale divenire? La risposta è già nel «Proloquio» del *De uno*, quando, a proposito «delle definizioni di vero e certo», si insiste sull'unità della ragione da cogliere nella vita effettiva della *coscienza* che è «dubitandi secura»[22]. Non l'unità statica della ragione, indagata nelle sue gerarchie tradizionali, ma l'unità vista come reale movimento della coscienza che comprende in sé l'unità della ragione come metafisica del vero. L'universale dell'individuo non è un'astrazione ma la sua radice interiore come *coscienza*, il più intimo nucleo di vita individuale che sa farsi universale in sé, dentro il proprio mondo. Perciò l'agostiniano Vico può sostenere che la conoscenza del vero è anche un *conscire*, è, nel senso letterale, un «prendere insieme», un partecipare con altri a tale conoscenza nell'unità di animo e mente[23].

Per tenersi nella circolarità di principio e fine unico del diritto, senza depauperare le ragioni del divenire storico, costitutivo del mondo umano, serve enfatizzare le prerogative della coscienza, farla diventare struttura comune del mondo umano che è a sua volta il suo stesso farsi. Occorre, cioè, ricercare tale struttura *del* mondo e *nel* mondo, come principio di vita e di unità di mente, ragione e corpo dentro il movimento originario della vita. Il problema *nuovo* di Vico è provare nell'unità della coscienza quella della ragione inerente al soggetto e alla sua vita nel mondo che non è oggetto del pensiero come fatto staccato dal principio. Il punto di distacco dal cartesianesimo sta nel non condiviso sacrificio della *conscientia* alla *ratio* che, costretta a risollevarsi dalle riserve agnostico-probabilistiche, deve sacrificare il primo termine[24]. Lontano

[22] Ivi, «Proloquio dell'opera», cit., p. 35.

[23] Ivi, cap. LXIX, p. 86.

[24] Cfr. B. DE GIOVANNI, *Riflessione sulla critica della coscienza pura nel 'Diritto universale'. Vico e Cartesio*, in «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari» XVII (1962), pp. 5-47 dell'estratto.

dalle astrattezze delle metafisiche classica e moderna, si tratta di smentire la radicale alternativa tra scienza e vita contro i possibili esiti scettici del cartesianesimo che rischia di chiudere l'individuo in una solitaria esistenza. È il nuovo inizio della filosofia con il compito di ricavare l'oggettivazione del movimento della coscienza umana; è un itinerario che mira a oltrepassare l'oscillazione (nel *De uno*) tra una concezione storica e un'interpretazione sovrastorica del diritto, per rintracciare nella parte II (nel *De constantia philologiae*) del libro II del *Diritto universale* un'originale *implexio* di filosofia e filologia, la costante e coerente attenzione ai princìpi del *vero giusto* e del *certo* nelle istituzioni, nei costumi e nelle lingue. Filosofia e storia delle parole nel divenire del nuovo *diritto naturale delle genti* sono le premesse del noto programma («Nova scientia tentatur»)[25] che è la scienza della filologia in quanto «considerazione che si rivolge alle parole»; è lo «studio del discorso» oltre, però, la lettera delle parole, giacché la filologia «ordina i linguaggi a seconda delle epoche, per comprenderne le proprietà, le variazioni e gli usi»[26]. Per innalzare la «Filologia ragionata»[27] a componente essenziale di una *nuova scienza* interveniva l'indagine sulle *parole* in cui vi è traccia delle «idee delle cose» e della loro storia[28]. Lo documentano le argomentazioni di tono 'politico' (magistralmente sollevate dalla ben nota lettura di Giarrizzo)[29] sull'origine dello *ius imperii* e sulla potestas, trattando dell'*obligatio* con il *foedus*, del *dominium acquirendum*, del *foedus aequale* o *inaequale* nella definizione del vincolo (*nexus*) clientelare, espressione dei caratteri della società feudale che privilegia il modello germanico (Tacito). In particolare, nel processo di associazione di tipo potestativo la relazione familiare viene arricchendo e ampliando il proprio significato con il riconoscimento dell'originale azione dei *famuli*. La relazione *famuli-clientes* e il potere dei padri sono da riferire alla ricostruzione del-

[25] G. Vico, *De constantia iurisprudentis* [1721], a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2013, rist. anast. p. 29 [d'ora in avanti: *De const.*].

[26] Ivi, p. 386.

[27] «Io mi sono sforzato — scrive Vico a Bernardo Maria Giacco nel 1720 — lavorare un sistema della Civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della Poesia, dell'Istoria, e in una parola di tutta l'umanità, e in conseguenza di una Filologia ragionata» (G. Vico a B. M. Giacco, Napoli, 14 luglio 1720, in G. Vico, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti,* a cura di M. Sanna, Napoli, 1992, p. 86).

[28] *De const.*, p. 386.

[29] Mi riferisco naturalmente ai noti studi raccolti in *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, in partic. pp. 88 ssg.

l'originaria vita familiare, e certo costituiscono la novità dell'impostazione del filosofo napoletano, attento a confrontarsi criticamente con la tradizione aristotelica e a marcare la propria distanza anche dalla «universa eruditorum reipublica», priva del senso dell'unità di filologia e filosofia e, perciò, priva dell'«opinione da tutti i filosofi costantemente professata che furono le famiglie l'unico fondamento dei civili governi»[30].

Questa e altre ricostruzioni storico-filologiche puntano a stabilire *principia humanitatis*, a fondare un'etica per l'uomo moderno, consapevole dei valori del cristianesimo (richiamati, non a caso, nella parte I dell'opera sulla *constantia philosophiae*), conciliato con la filosofia platonica contro lo stoicismo e l'epicureismo, contro il razionalismo astratto del giusnaturalismo moderno che tratta patti, contratti e convenzioni. Lo scopo è di inaugurare un *nuovo umanesimo* attraverso l'individuazione di una *constantia* tra i diversi campi d'azione dell'umana esistenza (costumi e diritto, politica, arte e religione). Siamo per tutto ciò alle porte di quella 'gran selva' che è la *Scienza nuova* nelle sue articolate argomentazioni estese per quasi vent'anni nelle tre distinte edizioni.

3. La complessa transizione dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova* del 1725 è segnata dall'affermazione di un'ampia unità collettiva, conquistata dalla nuova sintesi di *filosofia* e *storia dei costumi umani*, ottimisticamente orientata a individuare le «*certe Origini*» e i «*non interrotti Progressi di tutto l'Universo delle Nazioni*»[31]. Dai rapporti fra le città si svolge il diritto naturale delle nazioni e dall'unione delle nazioni il diritto universale del genere umano. Perciò le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi, il diritto si succedono secondo la legge costante del corso delle idee e delle cose. Alla tripartizione delle tre età della vita umana (ferina, eroica e umana) corrispondono tre tipi

[30] *De uno*, cap. CIV, p. 118.

[31] «[...] Questa *Scienza debbe portare ad un fiato e la Filosofia*, *e la Storia de' costumi umani*, che sono le *due Parti*, *che compiono questa sorta di Giurisprudenza*, della quale qui si tratta, che è la *Giurisprudenza del Genere Umano*: in guisa che la *prima Parte* ne spieghi una concatenata serie di *ragioni*; la *seconda* ne narri un perpetuo, o sia non interrotto seguito di *fatti dell'Umanità* in conformità di esse *ragioni*; come le *cagioni* producono a se somiglianti gli *effetti*: e per cotal via si ritruovino le *certe Origini*, e i *non interrotti Progressi* di tutto l'*Universo delle Nazioni*» […]» (*Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*, 1725, rist. anast. a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2014; edizione critica a cura di E. Nuzzo, Roma, 2023, p. 50; d'ora in avanti *Sn25*).

di diritto, di lingua e di governo. Lo *ius* non è più considerato da un punto di vista astratto o limitato a un popolo determinato, ma fatto di formazioni storiche collegate al graduale sviluppo dello spirito umano nel lungo e delicato passaggio dallo stato ferino a quello 'iconomico' o familiare delle genti maggiori e poi di quelle minori identificate dal diritto civile romano[32].

Il filosofo medita sui *principi* di una *scienza nuova* dei saperi filologici e filosofici che, non sembri paradossale, non è né intende essere *tout court* una scienza della storia, ma vuole arrivare a esserlo contro il pirronismo contemporaneo, raccogliendo e ricomponendo in unità di senso, «ne' loro propj luoghi i *rottami dell'Antichità*, che innanzi giacevano sparuti, sparti, e slogati»[33]. Questo è una delle ragioni del *novum* della *Scienza nuova*, impegnata a ricercare un *sistema* filosofico platonico e cristiano che riceva «necessità di scienza» dalle *lingue*, dal *certo* della *filologia* alle *cose* nelle articolazioni storiche della vita[34]. Qui interviene ciò che è stato acutamente indicato come il «platonismo della storia»[35] di Vico. Pensare umanamente è pensare con *idee* dentro le azioni degli uomini, creatori del proprio mondo con un fare che, nel suo essere reale-ideale, non può rinunciare alla relazione con il divino. La storia, tuttavia, non può essere considerata luogo immediato della rivelazione diretta di verità eterne, perché si darebbe una *teofania*. Questa

[32] Ivi, capo II, 4-5, pp. 30-34.

[33] Ivi, capo IV, p. 166.

[34] Efficace è la sintesi interpretativa offerta dalla ricostruzione autobiografica: «[...] Finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che sí fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche» [*Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* (1723-1728), rist. anast. a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2012, p. 66 (d'ora in avanti: *Vita*)]. Significativa, poi, l'avvertenza che nella *Scienza nuova* 1725*,* «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti» (*Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia* [1731], in *Vita*, p. 92).

[35] Mi riferisco qui ai noti studi di M. Agrimi, *Paragrafi sul 'Platonismo' di Vico*, in «Studi filosofici» V-VI (1982-1983), pp. 83-130; Id., *Vico e la tradizione 'platonica'. «La filosofia dell'umanità e la storia universale delle nazioni»* (1992-1993), poi in Id., «*Alle cose insensate dare senso e passione*». *Studi vichiani,* a cura di A. Martone, prefazione di M. Donzelli, Napoli, 2012, pp. 85-121.

è estranea alla concezione di Vico, interessato a studiare la possibile congiunzione di *eterno* e *temporalità*, in cui le radici neoplatoniche e stoiche provano a conciliarsi con i temi cristiani, non senza riferimenti alla lezione di Agostino, all'agostinismo neoplatonico di scuola cartesiana (Malebranche).

Per tutto ciò il motivo filosofico nuovo non sta nella storicizzazione di un'esperienza; nasce da un radicale mutamento di indirizzo: da *Dio come eterna verità* a *Dio come provvedenza* per rinnovato uso della metafisica. Il mondo civile rende manifesto Dio ma è opera dell'uomo, perché la *scienza nuova* è anche storia di *umane idee*, regolata dal *senso comune*. La verità della provvidenza è fonte della «sapienza volgare», del «senso comune di ciascun popolo, o nazione, che regola la nostra vita socievole in tutte le nostre umane azioni»[36]. La Provvidenza vichiana non è né il *Nous* di derivazione aristotelica né il *Logos* della tradizione neoplatonica o di quella stoica; è riconoscimento di una «*Ragione Eterna*», misura delle «utilità variabili» in rapporto alle «nuove occasioni»[37]. Proprio per questo a Vico, lontano dall'ottimistica *conformatio* a Dio del *De uno*[38], non sfugge quanto sia complicato e misterioso il «*lungo raggirato lavoro*» del rapporto Provvidenza-genere umano[39]. Se la prima è «*l'Architetta di questo Mondo delle Nazioni*» e «*l'Ordinatrice di tutto il Diritto Natural delle Nazioni*», l'«*Umano Arbitrio*» ne è il «*Fabbro*» in possesso di due strumenti, la *necessità* (o bisogno) e l'*utilità*[40].

La provvidenza è la forma con cui Dio interviene perché l'agire umano si conformi al suo giusto ordine che una *mens*, indebolita dal peccato, non è più in grado di riconoscere, esposta, com'è, alla pericolosa tendenza di considerare solo le irrelate finalità particolari. Il piano della Provvidenza subordina a sé la logica conflittuale delle finalità particolari e utilitarie, riconvertendole alla progressiva intelligibilità delle finalità generali. Il *provvidenziale* non solo unifica la molteplicità delle diverse inclinazioni ma conduce i momenti di tensione e di finitudine individuali al bene comune e alla ragione generale. C'è, quindi, una strategia di senso nella storia che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base ad un piano ispirato al vero e al bene, agente dall'in-

[36] *Sn25*, capo II, 2, p. 29.
[37] Ivi, capo I, 12, pp. 26, 25.
[38] *De uno*, pp. 40, 42.
[39] *Sn25*, capo II, 15, p. 59.
[40] Ivi, pp. 28, 29, 30.

terno senza alcuna predeterminazione. A documentarlo sono la *religione* e la *sapienza volgare* nei costumi che attesta il «giusto» così come si configura nella storia delle nazioni, secondo l'«*Ordine Naturale dell'Idee umane intorno ad un Giusto Eterno*» e a un «*Giusto Universale*»[41]. La religione del timore-pudore conduce all'estinzione dell'*erramento ferino* attraverso passaggi graduali, tramandati dai poemi mitologici in cui è possibile ravvisare l'azione del Dio provvidente che si è servito anche delle false religioni per riportare gli uomini alla civiltà e permettere loro, una volta progrediti nell'uso della ragione, di riconoscere il vero Dio. Così scoprendo e giustificando questa misteriosa funzione del divino, Vico può denominare *nuova* la sua scienza della

*Storia Ideale Eterna,* sopra la quale corra *in Tempo la Storia di tutte le Nazioni,* dalla quale unicamente si può ottenere con iscienza la *Storia Universale con certe Origini, e certa Perpetuità,* le due cose massime che, fino al dì d'oggi in lei sono state cotanto desiderate[42].

La *storia ideale eterna* vuole essere una legge della storia non aprioristica né dedotta dall'individuo ma una norma accertata filologicamente nei fatti che, a loro volta, si manifestano come tali alla luce di *principi* comuni a tutti i popoli e in tutti i tempi anche diversi tra loro sui quali si costruisce ogni forma di sapere, teorico e pratico, un'esperienza comune vissuta, quell'*ethos* delle nazioni, individuato in tre fondamentali istituzioni: *Provvidenza, matrimoni e sepolture* per

*la Sapienza Volgare del Genere Umano*; la quale cominciò dalle Religioni, e dalle Leggi; e si perfezionò e compiè *con le Scienze, e con le Discipline, e con l'Arti*[43].

Contro la pericolosa falsificazione del processo di costituzione della socialità, Vico intende vanificare l'ipotetica società di *atei virtuosi* celebrata da Bayle, convinto che, come si legge nella *Conchiusione dell'Opera*,

[41] Ivi, pp. 30, 33.

[42] Ivi, p. 51.

[43] Ivi, capo I, 1, p. 10. Nell'ultima «Discoverta generale» il brano conclusivo dell'opera identifica nella «religione di una Divinità Provedente», nella «certezza de' figliuoli» e nelle «sepolture degli Antenati» i «tre Principj, che noi sul cominciare ponemmo, dell'Universo Civile» (ivi, 'Discoverte generali', VII, p. 204).

«senza Religioni possano reggere Nazioni»[44]. Queste fanno sentire gli individui parte di una spiritualità collettiva riprodotta nel tempo oltre la vita dei singoli ma che ognuno di essi sa di aver contribuito a costituire.

Perciò, alla *scienza* del diritto naturale non basta la descrizione dei rapporti tra le diverse genti, essendo suo oggetto di riferimento l'universalità del diritto naturale comune a nazioni diverse e ignote l'un all'altra, al punto che il nuovo *ius naturale* può essere concepito come insieme di idee uniformi trascendenti le volontà individuali e, insieme, costitutive del mondo umano:

> Finalmente, unite più Nazioni di Lingue diverse in pensieri uniformi per cagioni di *guerre, allianze, commerzi*, nacque il *Diritto Naturale del Genere Umano* da Idee uniformi in tutte le Nazioni intorno le umane necessità, o utilità di ciascheduna di esse[45].

Qui è il nuovo, possibile incontro tra l'universalità del principio ordinatore e i particolari tratti storici delle comunità umane. Una libertà e una ragione separate dal *divino-provvidenziale* spingerebbero l'uomo a guardare alla *potenza* e alle rischiose conseguenze dell'anarchia quando non ci sono più *societas* e *humanitas* ed è negato lo stesso *ius naturale gentium*:

> *Senza un Dio provedente*, — si legge nella *Conchiusione dell'Opera* — non sarebbe nel Mondo altro stato, che *errore, bestialità, bruttezza, violenza, fierezza, marciume e sangue*; e, forse, e senza forse per la gran *selva della Terra* orrida, e muta oggi *non sarebbe Genere Umano*[46].

Eppure, irriducibile a una logica immanente la storia, la Provvidenza è tale proprio perché nell'uomo non può mai annullarsi la certezza del nesso con l'incommensurabile *verum*. Ma la ragione non è come prima del male, consapevole adesione alla verità eterna delle cose senza residui; è *oscurezza* e, insieme, avvertita *vis veri*, energia attiva, non solo principio di conoscenza ma di azione, al punto che con «l'ajuto di queste *Scoverte*» la scienza di Vico conduce le proprie «Materie» a compren-

[44] Ivi, p. 195. Cfr. anche G. Vico a J. Le Clerc, Napoli, 3 novembre 1725, in G. Vico, *Epistole*, cit., p. 116.

[45] *Sn25*, II, 7, p. 40.

[46] Ivi, p. 195.

dere come «si formino con un getto stesso la Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni»[47]. Così recita il titolo capo V, per segnalare le ragioni di contrasto con i giusnaturalisti moderni (Grozio e Selden, Hobbes e Pufendorf) nella congiuntura politica contemporanea. Dinanzi al fragile equilibrio politico del Regno, dopo il crollo del regime spagnolo e l'arrivo degli austriaci, l'esigenza è di aggiornare la funzione civile della scienza, passando dal sostegno alla mediazione giuridico-politica del ministero togato (committente e protettore dei libri del *Diritto universale*) a un intervento di *soccorso* e di riscatto delle nazioni moderne[48]. La polemica è concentrata sul *diritto naturale delle genti*, richiamato nella dedica «Alle Accademie dell'Europa […] in questa età illuminata» alle quali il filosofo napoletano si rivolge, prospettando «princìpi di altro sistema», teso alla «discoverta d'una nuova scienza della natura delle nazioni»[49]. L'esigenza è nel titolo stesso dell'opera (*Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*) e matura nello stabilire i princìpi dell'umanità delle nazioni

> sopra l'Idea del Diritto Natural delle Genti, […] quale appunto ricevuto da' lor Maggiori, i *Giureconsulti Romani*, il diffiniscono: *Diritto ordinato dalla Provvedenza Divina co i dettami di esse umane necessità, o utilità, osservato egualmente appo tutte le Nazioni*[50] .

Sulla base di tale convinzione si avvia il confronto con «tre celebri Huomini», colpevoli di aver trascurato lo *ius* romano. In esso avrebbero potuto scoprire la ricchezza dei costumi da cui provengono le leggi e, soprattutto, valorizzare i segni della Provvidenza, ritrovando, così, le ragioni della comune origine delle nazioni e della tensione universale alla giustizia[51].

[47] Ivi, p. 169.

[48] Questa lettura, al centro delle note indagini di G. Giarrizzo (*Vico, la politica e la storia,* cit.), tocca problemi storico-politici di eccezionale gravità nella storia del Mezzogiorno d'Italia e di Europa, tra riforme e rivoluzione a partire dall'età di Genovesi e Filangieri cui spetta la teorizzata indicazione di *filosofia in soccorso de' governi*.

[49] *Sn25*, p. 6.

[50] Ivi, capo I, 4, p. 12.

[51] «Sursero ne' nostri tempi tre celebri Huomini, *Ugone Grozio, Giovanni Seldeno, e Samuello Pufendorfio* […]: i quali […] errarono tutti e tre in ciò, che *niuno pensò stabilirlo* [il «sistema del Diritto Natural delle Nazioni»] *sopra la Provvedenza Divina*, non

Se il giudizio autobiografico è attento a distinguere Grozio dal suo commentatore Gronovio e a evitare il rischio di procedere nel commento del *De iure belli ac pacis* (giacché «non conveniva ad uom cattolico di religione adornare di note opera di auttore eretico»)[52], nel 1725 il contrasto matura su un motivo specifico del vecchio 'sistema' di diritto naturale, astratto e razionale, avversato per la sostenuta ipotesi di poter fondare tale *ius* prescindendo dalla «cognizione» e «dimostrazione di Dio» («et si Deus non daretur»)[53]. Coerente con la fede sociniana, l'errore metteva radici nella corrispondente e inadeguata definizione della natura umana semplice e buona, libera dal peccato, priva delle idee di vero eterno e di ordine etico e metafisico. Ignorata la distinzione tra *cause* e *occasioni* del diritto, prevaleva, come in Epicuro, il criterio dell'utile a spiegare il passaggio alla vita civile[54].

Anche in Pufendorf è notata polemicamente la rinuncia al concetto di provvidenza e la coerenza con «un'*Ipotesi* affatto *Epicurea*, ovvero *Obbesiana*, che in ciò è una cosa stessa, *dell'Huomo gittato in questo Mondo senza cura, ed ajuto Divino*»[55]. Più si consuma il distacco da Grozio, più conosce vigore la parallela corrispondenza tra la triade dei *prìncipi* del diritto naturale e gli *epicurei* moderni (Machiavelli, Hobbes)[56]. Corrispondenza che diventa anche trasformazione di riferimenti a modelli, se una lettura attenta dell'opera consente di segnalare la presenza di Hobbes (in sostituzione di Selden) accanto a Grozio e a Pufendorf, per attestare la condizione di licenza, di violenza e di empietà di uomini «tutti senso, e quasi niuna riflessione»[57] che le conclusive Disco-

senza ingiuria della Gente Cristiana; quando i *Romani Giureconsulti* in mezzo ad esso Paganesimo, da quella ne riconobbero il gran Principio» (ivi, p. 13). Anche nell'autobiografia e in alcune lettere i tre pensatori sono criticati e quasi sempre citati insieme, distinti da altri, quasi a rappresentare un unico e coerente indirizzo di pensiero, cfr. *Vita*, pp. 76-77 e G. Vico a L. Corsini, Napoli, 20 novembre 1725, in G. Vico, *Epistole*, cit., p. 118.

[52] *Vita*, pp. 65, 66.

[53] *Sn25*, capo I, 5, p. 13.

[54] «[…] Come *Sociniano*, che egli [Grozio] era, pone il *primo huomo* buono, perché *non cattivo*, con queste qualità di *solo*, *debole*, e *bisognoso di tutto;* e che fatto accorto da' mali della bestial solitudine, sia egli venuto alla società: e, 'n conseguenza, che 'l Primo Genere Umano sia stato di semplicioni solitari, venuti poi alla vita socievole, dettata loro dall'Utilità: che è in fatti l'*ipotesi di Epicuro*» (*ibid*.).

[55] Ivi, p. 14.

[56] Ivi, capo III, 8, p. 116.

[57] Ivi, capo II, 66, p. 108.

verte Generali assumeranno a oggetto di meditazione di una «propia Filosofia dell'Umanità»[58].

4. Dopo il 1725 si definisce il passaggio dalla meditazione sull'universo del «diritto naturale delle genti» a una più ampia riflessione sulla «*comune natura delle nazioni»,* come si legge nel titolo delle due ultime edizioni del 1730 e del 1744, introducendo la variante «comune», quasi a rafforzare la dimensione antisolipsistica della filosofia nuova per la costitutiva 'politicità' e opposizione a ogni modello tradizionale di pensiero e vita «monastici». La richiamata variante nel titolo è, a giudizio di Pons, il «signe important» di una meditazione critica che non si esercita più sul diritto naturale dei giusnaturalisti moderni ma sullo *ius* in generale e sulle altre *guise* della vita degli uomini: «Dans sa forme dernière, cette reflexion s'élargit pour prendre la forme d'une science universelle des nations»[59]. La «Necessità del fine» e le «Difficultà de' mezzi di ritruovare una Nuova Scienza» non dettano più l'articolazione, ancor valida nel 1725, di una «Scienza per l'Idee» e di una «Scienza per la Parte delle Lingue» in un ordine platonico e cristiano dalle dimensioni non ancora risolte in un'unità organica[60]. Per il suo dichiarato anticontemplativismo Vico orientava la funzione della filosofia verso il mondo della prassi fatto di relazioni intersoggettive di vita sociale. E così sottraeva il *proprium* della ragione umana alla deriva individualistica e asociale del pensiero cartesiano. La nuova dimensione della filosofia quale filosofare coincide con la *Pratica di questa scienza nuova*, capitolo presente nelle *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte terze* (1731), poi espunto nell'edizione della *Scienza nuova* del 1744 e riproposto nella traduzione francese del 2001, curata da Pons, con l'acuta avvertenza che, secondo Vico, l'ideale moderno della scienza non si applica al mondo della prassi e, così, abbandona il criterio della *prudentia*, affidando il destino delle nazioni alla Provvidenza[61].

[58] Ivi, 'Discoverte generali', VII, cit.

[59] Così A. Pons in *La* Scienza nuova *1744 in edizione critica*, cit.

[60] *Sn25*, capo I, 1, p. 9; capo II, p. 28; capo III, p. 110.

[61] A. Pons, *Introduction* à G. Vico, *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations. 1744*, traduit de l'italien et présenté par A. Pons, Paris, 2001, p. XXIII; cfr. anche Id., *De la prudence à la Providence* [1995], poi in Id. *Da Vico a Michelet...,* cit., pp. 58-59 sgg.

I *Giovani* da erudirsi [...] apparino la *pratica di questa Scienza* fondata su questa *Legge Eterna*, c'ha posto la *Provvedenza* al *Mondo delle Nazioni*, ch'allora son *salve*, *fioriscono*, e son *felici*, quando il *corpo* vi *serva*, la *Mente* vi *comandi*: e sì mostrar loro il *vero bivio di Ercole*, il quale tutte le gentili fondò, se vogliano entrare nella *via del Piacere*, con *viltà*, *disprezzo*, e *schiavitù* loro, e delle loro Nazioni, o in *quella della Virtù* con *onore*, *gloria*, e *felicità*[62].

Nella *Scienza nuova* del 1725 manca, com'è noto, la teoria del *ricorso*[63] e, quindi, la coscienza della possibile involuzione; c'è l'acme raggiunta dall'evoluzione progressiva, culminante nella ragione da spiegare partendo dalle origini. Eppure, proprio la ricerca genetica finisce per esporre l'umanità all'imprevedibilità delle conseguenze delle sue azioni, esibendo tutto il suo bisogno di forma *ideale* e *linguistica*. Se per costruire la propria maturità l'uomo deve separarsi dalla natura e dalle proprietà delle cose non è proprio questa separazione la causa della ricaduta della riflessione nella barbarie? È qui l'avvertita tensione tra sensibilità e ragione, tra potenza e impotenza della ragione che fa delle *Scienze nuove* l'espressione di un'originale e tormentata meditazione del filosofo all'altezza del suo tempo.

Fabrizio Lomonaco

*FROM* UNIVERSAL LAW *TO* THE NATURE OF NATIONS *IN ALAIN PONS' VICO. The article draws on Alain Pons' research on the life and death of nations to highlight the transformations of Vico's thought from* Universal Law *to the* New Science, *using the key notions of natural law and Providence.*

[62] *Sn30*, p. 514.

[63] Tuttavia, alla fine del capo II il termine è proposto ma ancora in embrione, per rinnovare la polemica con gli epicurei e gli stoici, gli scettici e gli atei che provocano la caduta delle nazioni e delle loro religioni e con esse le proprie armi, leggi, lingue e governi: «[…] E sì per *legge eterna della Provvedenza* ricorre il *Diritto Naturale delle Genti Eroiche*; per lo quale tra' deboli, e forti non vi ha egualità di ragione» (*Sn25*, capo II, 67, p. 109).

# ‘LA GUISA VERA DI CIASCHEDUNA COSA È DA RIVOCARSI A DIO’. IL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ EFFICIENTE NELLA PRIMA GNOSEOLOGIA DI VICO

Qualcosa che ha particolarmente interessato ad Alain Pons nella *Scienza nuova* è stata la comprensione del significato della *Storia ideale eterna* e la sua adeguata applicazione nell’intelligibilità della Storia Universale. In un articolo del 2004, pubblicato in un volume dedicato al rinnovamento degli studi vichiani in Francia[1] — di cui faceva parte lo stesso Pons e il cui simbolo principale, come leggiamo nell’*Avant-propos* di Tosel, era stata la sua traduzione della *Scienza nuova*[2] —, il nostro autore ha definito la *Storia ideale eterna* nei termini di uno «schema [*schéma*]» generale, «ternario», del corso che le nazioni intraprendono naturalmente in tutti i tempi. Ancora per Pons, applicandolo «in modo sistematico e quasi meccanico» agli eventi particolari *raccolti* dalla Storia Universale, Vico, come altri che lo avevano preceduto, come Polibio e Bodin, fu in grado di dare «unità formale» e di fornire all’archivio della Storia Universale ciò che sempre gli mancava: gli inizi, una successione di ere e una cronologia ragionata, ma lo faceva tuttavia con una scientificità finora mai vista. È significativo notare che Pons considera la «storia ideale», quella «idea eterna» di storia enunciata nella *Scienza nuova*, come uno ‘schema’, e soprattutto vede nell’uso di questa idea la condizione per rendere la Storia Universale, con il suo abbondante ma disperso patrimonio di fatti dell’umanità, una scienza ‘nuova’[3].

Non è facile capire cosa lo abbia portato, undici anni dopo, a rielaborare gli argomenti dell’articolo nel libro *Vie e Mort des Nations*, opera in cui ha presentato la sua lettura della *Scienza nuova*, e a elimi-

[1] A. Pons, *‘Histoire idéale éternelle’ et ‘histoire universelle’ chez Vico*, in «Noesis» VIII (2004), pp. 7-19.

[2] G. Vico, *La Science nouvelle*, traduit et présenté par A. Pons, Paris, 2001.

[3] A. Pons, *‘Histoire idéale éternelle’ …*, cit., pp. 8-10.

nare praticamente i riferimenti alla nozione di «schema»[4]. Una dichiarazione che compare in queste pagine, assente nelle più antiche del 2004, ci dà un'idea del tipo di disagio che questa interpretazione più audace avrebbe cominciato a causare. Pons cambiò il tono delle sue prime considerazioni e, anziché riferirsi a un'applicazione *meccanica* dell'idea sui fatti della storia, cogliendoli solo superficialmente, affermò invece, in un'altra direzione, che questa «storia ideale» è «interamente inscritta nello sviluppo della natura degli uomini»[5]. Questo nuovo orientamento si fa sentire nell'intenzione dell'autore di porre la questione nei termini dell'assioma che stabilisce che «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose»[6], nel quale «è evidente» per lui che Vico ripetesse la famosa settima proposizione dell'*Etica* di Spinoza, dove si legge che «*L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose*»[7]; con una sottile differenza, secondo Pons, «che non si tratta, in uno e nell'altro, delle stesse *cose*, e che Vico parla soltanto delle *cose umane*»[8].

Incollando la storia ideale vichiana a Spinoza, Pons, per essere coerente, ha dovuto allontanarla dall'associazione con l'idea di schema, che, al contrario, l'avrebbe destinata all'esteriorità e a ripetere il destino delle scienze sperimentali della natura. A questa nozione mancava la capacità di esprimere l'identità sostanziale profonda tra le idee e le cose, o tra il pensiero e l'estensione, presunta nella proposizione dell'*Etica*. Il passo di Pons verso Spinoza richiedeva che si considerasse l'idea in Vico in un *senso forte*. Si può quindi capire la sua esitazione, poiché l'interpretazione dell'articolo, invece di ciò, sembrava tendere verso una *depotenzializzazione* o *desubstanzializzazione* dell'idea di storia eterna vichiana[9].

[4] Id., *Vie et mort des nations: lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015. Il sesto capitolo del libro, 'La Nature des Nations' (pp. 201-267), rielabora e sviluppa gli argomenti dell'articolo del 2004.

[5] Ivi, p. 239.

[6] G. Vico, *Princìpi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744)*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, § 238 [d'ora in avanti: *Sn44*].

[7] B. Spinoza, *Etica e Trattato Teologico-Politico*, a cura di G. Gentile, G. Radetti e A. Dini, Milano, 2009, p. 80.

[8] A. Pons, *Vie et mort des nations…*, cit., p. 238.

[9] Il termine «depotenziamento» è stato utilizzato da Diana per fare riferimento alla forma di appropriazione vichiana del *cogito* come *coscienza* (R. Diana, *Depotenziamento del 'cogito' cartesiano e 'disappartenenza' dell'Io*, in *Disappartenenza dell'Io: filosofia e*

Infatti, l'efficacia rappresentativa dello *schema* si basa su determinazioni che limitano enormemente la portata prevista da un'idea di questo tipo. In primo luogo, più che adattarsi alle cose del mondo, è della sua natura semplificarne la complessità; così, invece di esprimere il suo essere, si accontenta della descrizione del suo funzionamento, ad esempio; risultati euristici che ottiene in modo arbitrario o forgiando, a partire da certi segni e modelli convenzionali, rappresentazioni altrettanto convenzionali delle cose; ciò che significa dire, in ultima analisi, che hanno la natura di ipotesi e congetture, e sono soprattutto creazioni, *factum* della mente.

Ciò che cambia dall'articolo al libro è la concezione di *idea* che Pons crede di intuire dalla lettura della *Scienza nuova*. Da una prima comprensione più *positivista* dell'idea di storia in Vico, presumibilmente derivante dall'interesse del filosofo per le moderne scienze naturali, Pons, cambiando la sua comprensione, inizia nel libro ad affrontarla da un punto di vista *metafisico* e incline a vedere nell'autore napoletano i tratti di un'ortodossia cristiana. Percependola ora come una congettura scientifica, ora come l'ordine divino provvidenziale stesso, Pons ha trascinato dentro la sua disamina della *Storia ideale eterna* un conflitto di interpretazioni che oppone idealmente il pensatore di una scienza della natura (delle nazioni) al filosofo dello spirito.

L'alternanza di queste ipotesi di lettura offre al lettore la percezione di due distinti movimenti della filosofia vichiana. Il dilemma di dover scegliere tra lo scienziato o il metafisico sembra derivare dal fatto che Vico elabora i suoi argomenti, fin dai tempi delle *Orazioni inaugurali*[10], intrecciando, una dopo l'altra, tesi su Dio e sulla prima filosofia e relative al metodo della filosofia naturale, di carattere epistemologico. Ciò che si vuole fare, in seguito, è decostruire l'immagine del conflitto di interpretazioni, del dilemma, come se una posizione escludesse l'altra e Vico dovresse essere o un novatore o un ortodosso. A partire dalla lettura del *De antiquissima italorum sapientia*[11], intendiamo mostrare che

*musica verso Samuel Beckett*, Napoli, 2016); Lomonaco ha visto in una sorta di «desostanzializzazione del mondo» il grande merito di Vico nella metafisica del 1710 (F. Lomonaco, *Introduzione*, in G. Vico, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2011).

[10] Id., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982 [d'ora in avanti: *Or. I…VI*].

[11] Id., *De antiquissima italorum sapientia*, tr. it. a cura di M. Sanna, Roma, 2005 [d'ora in avanti: *De ant.*].

questa alternanza, al contrario, è il segno di una complementarità, come se, per Vico, le tesi metafisiche dovessero spiegare le epistemologiche e viceversa. Optando per l'opera del 1710, ci allontaniamo consapevolmente dall'oggetto di Pons, tuttavia, questa scelta ci offre l'opportunità di ripercorrere e riecheggiare nella sua interpretazione della *Scienza nuova* del'44 un insieme di temi e problemi risalenti a trent'anni prima, formulati in una fase della filosofia di Vico considerata superata, dopo che ha abbandonato il progetto del libro e si è rivolto alla stesura del *Diritto universale*[12].

## 1. *Perfectissima idea.*

Non mancava alla filosofia di Vico una definizione *forte* di idea: «idea perfettissima», come la chiamò nel *De antiquissima*[13]. Pensarla però richiedeva una certa competenza operativa della mente, l'*intelligere*, che di poco aiuto per l'enciclopedia delle nostre conoscenze, anziché liberarci dall'ignoranza, insisteva nel confermarla nella pratica. Leggiamo che l'«idea perfettissima» è il risultato della capacità di «raccogliere tutti gli elementi di una cosa»[14], cioè di «provare una cosa attraverso le cause [...] farla»[15]. Così, per Vico, l'atto mediante il quale la mente comprende in modo perfetto la cosa tramite l'idea è l'atto stesso di causarla con il pensiero. Secondo una formula comune all'epoca, Vico assegnava così alla *causalità* il compito proprio della *razionalità*, arricchendo la lista dei filosofi moderni della «*causa sive ratio*» studiati da Carraud[16].

Basandosi su una precisa indagine storica e concettuale, Carraud inserisce la filosofia razionalista nell'itinerario di una storia del principio di causalità, che da Descartes va a Malebranche, passando per Spinoza e Leibniz, ma non senza stabilire prima come punto di partenza ideale i progressi della filosofia scolastica di Suárez[17]. L'ipotesi di Carraud si applica con precisione a Vico, anche se non viene menzionato nel libro.

[12] G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit. [d'ora in avanti: *Vita*], p. 41.

[13] *De ant*., p. 15.

[14] Ivi, p. 15.

[15] Ivi, p. 53.

[16] V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, 2002.

[17] Ivi, p. 10. In linea con la tradizione storiografica francese di E. Gilson (*Études sur le rôle de la pensée mediévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951) e J-L. Marion (*Sur la Théologie blanche de Descartes; analogies, création des vérités*

Le pagine del *De antiquissima* in cui espone la teoria della *convertibilità del vero e del fatto*[18] sembrano sufficienti per renderlo di diritto il rappresentante italiano di questa moderna storia del principio di causalità; per di più, si sia ispirato a Suárez mentre scriveva la sua opera metafisica.

Quando si tratta dell'origine della metafisica del *De antiquissima*, c'è quasi un consenso sull'influenza decisiva di Suárez[19]. Nella esposizione delle sue fonti nell'autobiografia, Suárez è uno dei pochi scolastici che Vico ammette di aver letto. Filosofo fondamentale nella formazione degli intellettuali europei che, nel XVII secolo, frequentavano la *ratio studiorum* dei gesuiti, Vico avrebbe solo sentito parlare di lui informalemente mentre frequentava la scuola a Napoli. A quel punto forse Suárez era già considerato un idolo della nuova filosofia e guardato con cautela dai professori. Qualunque sia la ragione, Vico ci racconta di essersi dedicato per la prima volta al suo studio solo dopo aver abbandonato il Collegio gesuita, deluso dalle lezioni del padre Ricci. Secondo il racconto, la notizia che Suárez era un filosofo e metafisico eminente, di stile chiaro e semplice, ebbe sul giovane filosofo un effetto liberatorio, offrendogli l'opportunità di continuare lo studio della metafisica anche al di fuori del Collegio; dunque, «lasciò la scuola [...] e se chiuse un anno in casa a studiare sul Suarez»[20]. In effetti, lontano dall'influenza dei preti si poteva leggere più facilmente la metafisica suareziana come la prima espressione della modernità filosofica e la fonte principale dei dibattiti sul significato della scienza che hanno dominato il XVII secolo.

Suárez attirò l'attenzione dei primi moderni, a cominciare da Descartes, grazie alla sua dottrina sulle cause esposta nelle *Disputationes metaphysicae*[21]. Senza voltare le spalle ad Aristotele, Suárez definisce la scienza come intellezione delle cause, ma si proponeva di cercarle ora in

*éternelles et fondement*, Paris, 2009), il cui merito è stato quello di spiegare Cartesio e la filosofia che lo ha seguito a partire dai dibattiti scolastici.

[18] *De ant*., p. 17.

[19] Su questo sono d'accordo, per citare alcuni, E. Gianturco, *Suarez and Vico: A Note on the Origin of the Vichian Formula*, in «Harvard Theological Review» XXVII (1934), 3, pp. 207-210, C. Vasoli, *Vico, Tommaso D'Aquino e il tomismo*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 5-35 e F. Lomonaco, *Tra metafisica e scienza dell'uomo: tracce di Suárez nel 'Liber metaphysicus'*, in *Traversie e Opportunità: studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano, 2020.

[20] *Vita*, p. 8.

[21] Carraud osserva che «Il trattato sulle cause di Suárez occupa una parte considerevole delle *Disputationes metaphysicae*, le *Disputationes* XII a XXVII, 600 pagine

una nuova geografia del sapere e di orientarsi attraverso una nuova mappa; era necessario conoscerle nell'intimità di una *causa efficiente*, indipendente e assolutamente esterna agli effetti che si desidera conoscere.

Una causa dovrebbe corrispondere a due chiari criteri, secondo lui: il primo, che influenzi l'effetto, l'altro, che ci interessa da vicino, che l'essere dell'effetto sia completamente diverso da quello della causa[22]. Ora, un effetto dipende ovviamente da una causa per essere ciò che è, essa gli conferisce significato e gli dà una ragione d'essere, ma la causa, per essere ciò che è, non può dipendere affatto dalle cose che effettua e crea. Questo criterio implicherebbe che la causa fosse interpretata *metafisicamente*, poiché, oltre ad essere la ragione unica e universale degli effetti che produce, agendo indipendentemente da essi, o dal *nulla*, essa si astrae dalle cose fatte e materiali, denotando una realtà unicamente astratta, immateriale e, quindi, metafisica. Invece di quelle «motrici» che gli scolastici chiamarono anche «*efficiens*», per Suárez la causa efficiente designerebbe un Principio che agisce *trascendentalmente*, in una sorta di *a priori* del mondo fisico[23].

Suárez ha promosso una profonda riformulazione della teoria classica delle cause. Per darvi un'idea, ha messo in sospeso lo statuto delle cause formale e materiale, poiché non sarebbero altro che aspetti intrinseci all'effetto e che operano attaccati ad esso: una è il suo substrato, l'altra è il modello chiaramente stampato su questo substrato, la sua forma. Nella *Disputatio XII*, Suárez propone una divisione della causa in «interna [*internam*]» ed «esterna [*externam*]»; quella in quattro di Aristotele manteneva intatta e senza interferenze l'affinità e la convenienza di alcune parti, presumendo quindi divisioni precedenti e fatte in minor numero. Quanto alla causa materiale e formale, Suárez ha ritenuto opportuno riunirle per affinità sotto una stessa «causa intrinseca», responsabile di conferire «entità numerica» e comporre «internamente» l'effetto, che si contraddistingue, per principio, da un'altra sorta di causa che, al contrario, «non compone intrinsecamente l'effet-

nell'edizione Vivès, quasi un terzo dell'intera opera delle *Disputationes*» (Carraud, *op. cit.*, p. 105).

[22] Suárez ci racconta che «ogni causa che infonde l'essere in un altro in modo di principio essenziale [...] sempre dà un essere distinto dall'essere stesso che essa ha; e questo è propriamente causare e fare» (F. Suarez, *Disputaciones metafisicas*, Tomo II, edizione bilingue a cura di S. R. Romeo, S. C. Sánchez, A. P. Zanón, Madrid, 1960, p. 354).

[23] Carraud, *op. cit.*, pp. 108-109.

to», ma opera staccata da esso, dall'esterno, come nel caso delle cause efficiente e finale, giustamente chiamate da lui «estrinseche»[24]. Suárez lascia l'impressione che una sarebbe meno causa dell'altra, dato che la considerazione di certe cause «interne» agli effetti sembrava implicare l'inosservanza del sopraccitato criterio che stabilisce che l'essere della causa debba essere diverso dall'essere dell'effetto, come è perfettamente il caso, al contrario, di una causa «estrinseca» all'effetto: *efficiente* mentre lo «influenza per azione o mutazione reale», ma anche responsabile di influenzarlo nella forma di un *fine*, «per mutazione intenzionale o metaforica», da fuori delle cose, quindi, ma *intimamente* per quanto riguarda l'«agente intelligente»[25].

Solo la causa finale e una certa «esemplare», che Suárez ha aggiunto alle cause aristoteliche, meriterebbero lo status di cause reali, e soprattutto per le loro nature intrinsecamente intellettuali. La stipulazione di una *finalità*, ad esempio, che impedisce a qualcuno di agire per caso, è un requisito dell'azione di causare più che una caratteristica dell'effetto, come ha pensato la fisica antica. Essa agisce solo dal lato del soggetto e senza associazione diretta con l'effetto, come ci si aspetta da una causa vera; è ciò che «eccita o muove l'agente ad agire»[26] e ha «la virtù di attrarre l'effetto»[27]. Un agente intellettuale libero e razionale, sia esso «creato» o «increato», può avere fini e agire in conformità con uno scopo, ma mai cose materiali e inerti, senza volontà propria e intenzione. Inoltre, la «causa esemplare» di Suárez, così come le idee, esiste solo intellettualmente, il che Platone avrebbe illustrato meglio di chiunque altro, secondo lui, chiamando «intelligibile» l'*esemplare* del nostro mondo[28]; «l'idea o l'esemplare è nella mente», affermò, «essenzialmente all'interno» nella condizione di «rappresentazione intenzionale o intellettuale»[29]. Potremmo dire che per Suárez l'azione di causare consiste principalmente nell'atto, simultaneo nel tempo ma primo nell'ordine logico, di rappresentare le cose nell'intelletto e in tal modo, all'interno della rappresentazione stessa, definire gli scopi a cui saranno destinate e gli esemplari che emuleranno una volta create.

[24] Suarez, *op. cit*., t. II, p. 366.
[25] *Ibid*.
[26] Ivi, p. 362.
[27] Ivi, p. 366.
[28] Ivi, Tomo III, p. 703.
[29] Ivi, t. VI, p. 44.

Un breve passo del *De antiquissima* illustra i limiti angusti entro i quali la causalità opererebbe da Suárez in poi. Per Vico, una conseguenza della massima secondo cui «il vero coincide con il fatto», che stabilisce il principio dell'intelligibilità delle cause, è l'opinione antichissima, ma carica di ortodossia, che «in Dio è il primo vero perché Dio è il primo facitore, che è infinto perché è facitore di tutte le cose, che è *esattissimo* [*exactissimum*] perché *rapresenta* a se stesso gli elementi *estrinseci* e *intrinseci* delle cose che pure contiene»[30]. Sembra che l'*ordine dell'efficienza* sia corretto nel brano, cioè Dio è il primo a causare e, da primo, causa tutte le cose, e così via, tuttavia, Dio è anche considerato «*exactissimum*», cioè realmente efficiente, perché conosce le cose nel momento preciso di criarle e «rappresenta» a se stesso «gli elementi delle cose», «che pure contiene», meritando questo aspetto della causalità, l'intellettuale, il primo posto nell'*ordine delle ragioni*. L'efficienza nel produrre l'effetto richiedeva che la causa fosse essenzialmente causa intelligente, dotata di intenzioni e della forza razionale di rappresentare, di una vita interiore, in sostanza.

Dal momento che risiede nella causa efficiente il complesso delle ragioni che spiegano le cose, conoscerle equivarrà a comprendere il modo in cui la causa opera, i suoi fini e ciò che ha in mente, ma ciò che si desidera così conoscere, Dio, è un essere di natura non causata e, su questo aspetto specifico, inintelligibile per la scienza[31]. Solo Dio può dare ragione e intelligibilità all'universo che ha creato, comunque, diversamente dalle sue creature, Egli stesso non dispone di una causa idonea a farci capire perché abbia voluto creare l'universo in questo modo e non in un altro; perché lo ha fatto in totale astrazione dalla materia preesistente, creandolo dal nulla, Dio concentra in sé, e solo in Lui, la possibile comprensione di tutta la Creazione[32].

In un primo piano argomentativo del *De antiquissima*, tale esigenza intellettuale dell'atto di causare implicherebbe stabilire un confine insormontabile alla cognizione umana della Natura, accogliendo sia lo scetticismo che il fideismo. Nel *De nostri temporis studiorum ratione*, nella parte considerata una anticipazione della tesi metafisica del 1710,

[30] *De ant*., p. 15-17 (corsivo mio).

[31] Carraud, *op. cit*., p. 122.

[32] Questa *intimità* delle cose è il criterio della scienza divina, secondo Vico: «Dio conosce ogni cosa, perché *contiene in sé* gli elementi con i quali compone tutte le cose» (*De ant*., p. 19, corsivo mio).

leggiamo l'avvertimento che «Nel solo Dio ottimo massimo sono vere le *forme* delle cose», a partire dalle quali «è *modellata* la natura», e perciò Vico esorta i lettori a dedicarsi «alla física come filosofi [...] per abbassare l'orgoglio umano»[33]. Essendo Dio la causa efficiente di tutte le cose che non sono Lui stesso, non c'è nient'altro che possiamo fare se non rifugiarci sotto l'autorità delle Sacre Scritture: «poiché solo in Dio il vero è nella sua esattezza, dobbiamo riconoscere come assolutamente vero quanto ci è stato rivelato da Dio senza cercare il genere o il modo per cui è vero, perché ci è assolutamente impossibile comprenderlo»[34]. Vico riconosce la fonte dell'intellezione degli effetti e fa di Dio, al limite, «il vero nella sua esattezza», però, nello stesso brano, denuncia il limite intrinseco del nostro «metodo», ovvero la nostra incapacità, per quanto riguarda l'ampio campo della causalità divina, di andare oltre ciò che Dio stesso ha voluto miracolosamente esternare e 'mettere fuori', come ha fatto attraverso i Profeti. Per avere un'idea del problema, così come non è possibile sapere cosa sta pensando la persona che ci sta accanto, quali siano le sue idee, a meno che ce le dica, giacché pensa necessariamente nel silenzio del suo mondo interiore, allo stesso modo Dio, che è causa intelligente ed effettua le cose internamente nel suo intelletto, visto che «contiene in sé le idee di tutte le cose e [...] gli elementi di tutte le idee»[35], può solo farci conoscere le sue ragioni più intime raccontandoci e esprimendole attraverso il linguaggio.

Di fronte all'ipotesi dell'incognoscibilità delle vere cause, non rimane della teoria suareziana altro che la convinzione in una sorta di *inaccessibilità costitutiva del reale*, che si riassume in ciò che Vico, da allora in poi, considererà il principale vizio dell'essere umano, cioè che «sono poste al di *fuori* di essa tutte le cose che non sono la stessa mente», che «tutte le cose sono *fuori* di lui»[36]. Il fatto è che ci troviamo circondati da accidenti di un altro essere diverso dal nostro, da cose quindi assolutamente esterne alla mente e che contempliamo solo dall'esterno, attraverso la nostra sensibilità, e non c'è nulla da fare se non chiedere sempre agli effetti stessi riguardo alle loro cause.

Vico certamente assume la divisione suareziana delle cause quando distingue tra elementi «estrinseci» e «intrinseci» delle cose. I cosiddet-

[33] G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., p. 117 (corsivo mio).
[34] *De ant*., p. 19.
[35] *Ibid*.
[36] Ivi, p. 17, 23 (corsivo mio).

ti «estrinseci» potrebbero benissimo raggruppare quelle cause intime dell'agente, presenti solo nell'intelligenza divina. È in questa prospettiva che affermò che la mente umana «non può mai raccogliere tutti gli elementi, ma è costretta ad accontentarsi soli di quelli esteriore»[37]. Come nota Vico, «perché gli elementi della realtà naturale son al fuori di noi», ci accontentiamo nella conoscenza di indagare gli elementi estrinseci, cioè delle cause che possono essere conosciute sulla superficie degli effetti, motivo per cui «non possiamo provare dalle cause la fisica»[38]. Diversamente di effettuare le cose nell'idea, l'uomo, nella condizione di semplice raccoglitore, «può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose»[39], raccogliendo e unendo i pezzi delle cose che si presentano sempre, anche allo sguardo attento dello scienziato, eccessivamente dispersi, atto questo dell'intelligenza che Vico chiamerà, al contrario, *cogitare*, «andar raccogliendo»[40].

## 2. *Duo sibi confingit*.

Un'altra importante implicazione della metafisica del *verum-factum*, in grado di gettare luce sul problema che stiamo analizzando a partire da Pons, è la risposta quasi istintiva, naturale, della mente umana non appena sperimenta la limitazione di avere solo al di fuori di sé le cose e, perché non le contiene, «non può rendere vere»[41]. Come se cercasse conforto nella solitudine, la mente si ritrae e, voltandosi su se stessa, sperimenta l'assoluta interiorità dei pensieri, simile al Sosia, personaggio comico di Plauto, scettico riguardo agli inganni di Mercurio, che aveva assunto l'aspetto volgare di uno schiavo, e pieno di dubbi, ma che sa di *esistere* perché ha un'interiorità e *pensa*[42].

Questa retrazione non rappresenta semplicemente la constatazione della verità del *cogito*, come si potrebbe anche dedurre, ma piuttosto

[37] *De ant*., p. 17.

[38] Ivi, p. 53. Questa premessa della metafisica del 1710, valida soprattutto per il filosofo naturale, diventerebbe rilevante, con l'estensione del suo significato antropologico, anche per il poeta teologo della *Scienza nuova*, il cui inizio della saggezza, ci informa Vico, è sempre l'«ignoranza di cagioni» (*Sn44*, § 375), «Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose» (ivi, § 180).

[39] *De ant*., p. 17.

[40] Ivi, p. 15.

[41] Ivi, p. 27.

[42] Ivi, p. 31-35.

una presa di coscienza della *cosa pensante* che si comprende come *causa efficiente* e capace di avere *scienza*. L'essere umano percepisce insomma la sua condizione di causa «estrinseca» ed efficiente, sempre inclinata a desiderare le cose e ad avere su di esse certe idee. Rinchiusa, la mente «conosce se stessa» e arriva «alla conoscenza del *carattere divino* dell'animo», alla percezione di essere un'«*immagine riflessa* di Dio», secondo i termini dell'*Orazione* del 1699[43]; cioè si scopre creativa, *partecipe* della causalità divina, e realizza un universo di oggetti infinito che infine «comprende in sé»[44], intimamente, e con il quale compensa l'estraniamento originario con la natura esterna, senza mai superarlo. In questo contesto, la mente, spiega Vico, mediante quella che chiamano *astrazione* si finge due cose [*duo sibi confingit*]: il punto, che puo essere disegnato, e l'uno che può essere moltiplicato», e, tenendosi salda a queste astrazione, «si è arrogato il diritto di procedere [...] all'infinito», ossia, «si concede di condurre linee al'infinito e di moltiplicare l'uno indefinitamente»[45]. Il filosofo utilizza nel brano l'accezione volgare del termine «*astrazione*», cioè nel senso di qualcosa di 'separato da', 'sciolto', 'slegato', indicando la proprietà essenziale della causa secondo Suárez, che deve rimanere al di fuori degli effetti che produce. Così, il fatto che il mondo naturale sia al di fuori della mente, la quale ignora per questo stesso motivo le sue cause, e il suo correlato ritiro nell'astrazione, nonostante una testimonianza delle sue severe limitazioni e vizi, le offriva, d'altro canto, le condizioni ideali per diventare una causa dotata di scienza.

Vico elogia ampiamente la matematica nella *Prima risposta*. Secondo lui, «le matematiche sono le uniche scienze che inducono il vero umano, perché quelle unicamente procedono a simiglanza della scienza di Dio», vale a dire, «l'uomo, *contenendo dentro di sé* un immaginato mondo di linee e di numeri, opera talmente in quello con l'*abstrazione*, come Iddio nel universo [opera] con la *realtà*»[46]. Il contrasto tra il divino e l'umano è un aspetto retorico centrale di questa metafisica. Nel passo citato, vie-

[43] *Or. I*, p. 79 (corsivo mio).

[44] *De ant*., p. 25.

[45] Ivi, p. 23-25. Impulso naturale simile a quello che più tardi, nella *Scienza nuova*, sarà quello dei poeti teologi che, ignoranti delle cause dei fenomeni climatici postdiluviani e confusi riguardo a ciò che provavano, si volgono anch'essi, in un certo senso, all'interiorità del proprio pensiero e fanno di sé stessi la regola dell'universo (*Sn44*, § 120).

[46] Id., *Risposta del Signor Giambattista di Vico* [1711], in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 135 (corsivo mio).

ne dato risalto al binomio divino «universo» e «realtà» e alla loro corrispondenza con l'umano «mondo di linee e di numeri». Del medesimo tipo è il confronto del *Capitolo I* tra l'«immagine solida delle cose», tipica dell'intelligenza di Dio, e il «monogramma» che siamo capaci di fare, «un'immagine piana, quasi uma pittura» delle cose, e, poche righe più avanti, tra il modo di operare divino, che «dispone e genera» il mondo, e quello umano, con il quale «compone e fa mentre apprende»[47]. Nella condizione di cause che effettuano le cose innanzitutto nell'intelligenza, Dio e l'uomo rappresentano mondi dissimili: Dio, la realtà, i solidi; l'uomo, astrazioni, monogrammi, dipinti.

L'aspetto comune è qui sottolienato dall'impossibilità umana di trasporre l'esteriorità dell'universo, cosa che Dio nemmeno può immaginare, poiché lo contiene intimamente negli elementi minimi, per cui è più corretto dire che *genera* la natura, anziché *farla*. Per poterla generare dal nulla, è stato necessario cercare nell'idea stessa del suo essere increato l'idea di ogni cosa che ha creato, tuttavia, simile al Figlio nella Santa Trinità, sotto forma di un'altra persona diversa dal Padre. L'essere umano, d'altra parte, vagando sulla superficie della Natura, dà forma a certi simboli e crea rappresentazioni astratte di queste cose reali e solide di Dio, e perciò semplicemente «fa mentre apprende». Vico afferma che causiamo soprattutto la comprensione delle cose naturali, cioè le teorie, i meccanismi e le macchine che sostengono le spiegazioni della fisica emulando la natura, ciò che è diverso dal causare le cose stesse.

Il filosofo napoletano ha preso alla lettera l'ipotesi della *Terza Meditazione*, che non vedeva alcun impedimento logico al fatto che la mente fosse la causa delle idee che abbiamo delle cose naturali. Cartesio ritieni che non solo nelle finzioni dell'immaginazione, ma anche «nelle idee delle cose corporee», non c'è nulla di così grande e eccellente che, in realtà, «non sia potuto provenir da me stesso», non essendo «davvero necessario che io assegni ad esse un autore diverso da me»[48]. Nel *De antiquissima*, ma anche prima, Vico si è comportato di tanto in tanto come erede di questo problema metafisico; eredita il problema inffatti, ma non la soluzione tentata dal filosofo francese.

[47] *De ant*., p. 17.

[48] R. Descartes, *Meditazioni, Obiezione e Risposte*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, 2012, p. 739.

La mistica cristiana del Logos-Verbo[49], che stabilisce il nesso causale tra i nomi e le cose, è un importante presupposto di questa discussione. All'inizio del libro, Vico afferma che i nomi sono simboli e caratteri delle idee e queste, le idee, simboli e caratteri delle cose stesse[50]. Un nome è un insieme di elementi linguistici, di parole e caratteri, ma è anche, d'altra parte, qualcosa che trascende questa apparenza: un simbolo, segno di qualcosa che non è effettivamente presente, ma che si lascia percepire dalla mente. Sotto questo secondo aspetto, un nome è un sostituto delle idee, nel senso che le presuppone. Non c'è quindi nessun atto di nominare che non sia immediatamente, per il suo carattere simbolico, un atto stesso di ideazione. I nomi suscitano, animano, originano idee. Inoltre, queste idee, come abbiamo visto, sono simboli e caratteri delle cose, permettendo ai nomi il miracolo stesso del Verbo divino. Ora, poiché suscitano idee, i nomi suscitano ugualmente le cose simboleggiate.

Qui dobbiamo tenere conto della singolarità del Verbo divino e della sua natura profondamente diversa dall'atto umano di nominare. È necessario supporre che il contenuto simbolico della rappresentazione divina sia identico a ciò che la cosa realmente è, adattandosi perfettamente. È evidente l'ispirazione platonica di questa opinione, più che cartesiana, visto che, per ottenere questo risultato, è stato necessario presumere che *rappresenti* tutte sotto forma di *esemplari*. Nella *Disputatio* sulla «Causa exemplar» (XXV), Suárez li ha chiamati, per antonomasia, «idee divine»[51]. L'*esemplare* sarebbe dunque il tipo di ideazione divina delle cose per eccellenza. Questa scelta aggiungeva alla semplice conoscenza il risultato di poter anche guidare l'azione verso un fine o scopo. Quindi, oltre ad essere vera, l'idea divina è anche «*forma pratica* che guida l'opera»[52]. Tommaso d'Aquino distingueva «l'intelletto che è causa delle cose» dall'«intelletto che trae la sua conoscenza dalle cose». Nel primo caso, si relaziona alle cose come «regola e misura», mentre nell'altro, come è ovvio, sono le cose, al contrario, «la regola e la misura

[49] Cfr. K. O. Apel, *La filologia transcendentale di Giambattista Vico*, in Id., *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico* [tr. it., Bologna, 1975, pp. 409-419].

[50] Interpretando a suo modo le prime linee famose del libro di Aristotele *Sulla Interpretazione*, Vico afferma che «come le parole sono simboli e carattere delle idee, allo stesso modo le idee lo sono delle cose» (*De ant.*, p. 15).

[51] Suarez *op. cit.,* t. VI, p. 33.

[52] Ivi, p. 36.

dell'intelletto», come nel nostro caso. Su questo aspetto, la verità consiste nel fatto che l'intelletto si adegui alle cose, secondo la sua celebre formulazione[53]. La relazione tra il «misurato» e la «misura» spiega ciò che accade in ciascun caso. Per l'intelletto umano, che Suárez definirà come «speculativo», le cose sono le «misure» e l'intelletto è quello che deve essere «misurato»; la relazione tra le idee e le cose è qui puramente «accidentale», in quanto esse sono completamente indipendenti dalla mente che le pensa. In senso opposto, Dio si relaziona con esse in modo «essenziale», poiché Egli è l'intelletto stesso di cui tutte dipendono e per questo è spesso chiamato «misura» di tutte le cose. Come causa efficiente e, quindi, esemplare, Dio possiede dalla natura «l'idea dell'artefice», quel tipo di rappresentazione che contiene la «ragione» ed è «efficace o sufficiente per causare l'effetto ordinatamente», rendendo l'intelletto «misura del suo oggetto»[54].

L'allineamento scolastico di Suárez non gli impedì di trarre conclusioni scettiche riguardo alla possibilità delle scienze naturali. La suddetta adeguazione dell'intelletto alle cose, di cui parlava Tommaso, sembrava a lui più una sfida che un premio. Preparando le tesi metafisiche di Vico, Suárez affermò che «solo Dio può essere propriamente causa degli effetti naturali [...] e quindi solo lui può avere gli esemplari di tali cose». Dalla nostra parte, «dall'intelletto creato», fu sincero nel notare che «le forme intellettuali [...] non hanno la ragione di esemplari», ma sono solo «una questione di nome». In un brano emblematico, spiega che:

> le creature intellettuali o razionali, anche se possono concepire forme intellettuali [*concipere intellectuales formas*] vere e propriamente rappresentative degli effetti naturali [*representantes naturales effectus*], come [...] non hanno la virtù efficiente di questi effetti, non possono quindi applicare queste forme all'opera, o (che è lo stesso) orientarsi per esse nell'effettuazione delle cose che rappresentano[55].

[53] Nella Questione XXI della *Summa Theologiae*, 'Sulla giustizia e la misericordia di Dio', Tommaso afferma che «quando le cose sono la regola e la misura dell'intelletto, la verità consiste nell'adeguare l'intelletto alle cose. Questo è ciò che accade in noi. Poiché ciò che le cose sono o non sono dipende dal fatto che la nostra parola sia vera o falsa» (T. D'AQUINO, *Suma de Teologia*, Tomo I, a cura di D. Byrne, Madrid, 2001, p. 264).

[54] SUAREZ, *op. cit.,* Tomo I, p. 117. In tal caso, o «quando l'intelletto è la regola e la misura delle cose», come dice Tommaso, «la verità consiste nel fatto che le cose si adeguino all'intelletto» (T. D'AQUINO, *op. cit*., p. 264).

[55] SUAREZ, *op. cit*., Tomo VI, p. 36.

L'aspetto suareziano della filosofia di Vico è quello scettico del *De antiquissima*. Nella conclusione dell'opera, disse a Paolo Doria di essere orgoglioso di avergli dedicato in quelle pagine una «metafísica degna dell'umana limitatezza, che certo non permette all'uomo di raggiungere tutte le verità né gli nega di conoscerle tutte, ma magari qualcuna sì»[56]. Con un occhio probabilmente a Suárez, Vico nega agli esseri umani l'*intelligere* e la vera scienza della natura, ma afferma che nulla impedisce loro di immaginare le matematiche e di riflettere, con il loro aiuto, sul significato dei fenomeni empirici.

Il fisico, secondo il filosofo napoletano, non definisce le cose, ma ha soltanto la virtù di nominarle, di definire nomi. Come si legge,

> poiché il físico non è grado di definire le cose secondo verità, attribuendo cioè alle cose la loro propria natura [...], allora *definisce i nomi* e, così come Dio, [...] crea, *come fossero cose*, il punto, la linea, la superficie[57].

Dovrebbe attirare l'attenzione il fatto che Vico identifica qui la persona del creatore del punto, dell'unità e della superficie, come «il fisico» (e non il matematico). L'interesse per le matematiche si è formato in lui fin dai tempi delle *Orazioni inaugurali*. Nella sesta, del 1707, viene dedicato un lungo paragrafo all'esplicazione del funzionamento della fisica. Secondo l'opinione di quel professore di retorica, l'apprendimento delle matematiche doveva precedere e guidare gli studi di fisica. Paradossalmente, lo studio dei fenomeni sensibili della natura richiedeva che prima si imparasse a pensare in modo astratto[58]. Viste attraverso la lente pedagogica dell'orazione, queste astrazioni ci avvicinano alla natura più di quanto ci allontanino. Infatti, ci insegnano solo a considerarla in un modo diverso e sulla base di un consenso consolidato sui significati dei termini; così «la mente umana», con il loro aiuto, «dalle realtà che sono percepite con la sensazione è in grado di ricavare le realtà che sfuggo-

[56] *De ant*., p. 143.

[57] Ivi, p. 25 (corsivo mio).

[58] Vico si comporta nella sesta *Orazione* come un vero entusiasta della fisica matematica di quel secolo: «considerando i punti e le linee privi di ogni spessore e materia, la mente umana, grazie a quella dimostrazioni, incomincia a scuotersi e a purificarsi. E in questo modo gli adolescenti, nella trattazione dei problemi su cui già esiste un accordo fra gli uomini, si abituano a dedurre il vero da un vero già noto, così da seguire lo stesso procedimento nella trattazione dei problemi di fisica su cui soprattuto si disputa ancora» (*Or. VI*, p. 205).

no ad ogni sensazione, ma che pur tuttavia sono sostanze [*corpora*]». Provocate dall'ignoranza delle cause naturali, le matematiche mantengono un legame essenziale con la natura, come se la imitassero in certo modo per spiegarla. Dalla prospettiva della fisica dei moderni, secondo Vico, «i principi e le cause dei fenomeni» sono sempre, necessariamente, «sostanze non percepibili dai sensi [*insensibilia corpora*], le loro strutture e i loro movimenti, anch'essi non perepibili»[59], sono sempre *nomi* e *astrazioni* di cui siamo cause.

Prima ancora dei moderni, nell'antica Grecia, Zenone, come leggiamo nel *De antiquissima*, «abbracciò l'ipotesi dei geometri e [...] interpretò i princìpi delle cose per mezzo dei punti», ripetendo ciò che già Pitagora aveva fatto «con i numeri»[60]. Poco prima nel libro, Vico colloca Pitagora nella categoria dei filosofi esperti di geometria «che discussero dei princìpi fisici attraverso ipotesi naturalistiche»[61]. Già i greci insomma avevano praticato la fisica con l'aiuto delle matematiche, sapevano tuttavia trattare così con ipotesi e non con la realtà stessa della natura, come sembrava dimenticare qualche volta la nuova fisica. Oltre che matematico, Pitagora fu un filosofo naturale, il primo a considerare le *verità matematiche* come se fossero *verosimiglianze fisiche*. Pitagora e i suoi seguaci «quando discutevano delle cose naturali attraverso i numeri» non pensavano davvero «che la natura fosse composta da numeri; anzi, si sforzavano di spiegare il mondo *esterno* per mezzo del mondo *interno*»[62].

Sempre ricordato come critico della matematizzazione delle scienze, in particolare del metodo cartesiano, Vico, in certi momenti, sembra più interessato a comprendere il funzionamento di queste scienze che non semplicemente criticarle. Per molti aspetti, il *De antiquissima* è una riflessione sui fondamenti metafisici della nuova fisica — di quella sperimentale «che ora viene studiata com profitto considerevole dal genere umano, dal momento che grazie ad essa riconosciamo come vero in natura quello che possiamo riprodurre tramite esperimenti»[63] — e che va a cercarli nelle proprie fonti, soprattutto in Suárez.

Sertório de Amorim e Silva Neto

[59] *Ibid*.
[60] *De ant*., p. 67.
[61] Ivi, p. 65.
[62] *Ibid*. (corsivo mio).
[63] Ivi, p. 143.

*'LA GUISA VERA DI CIASCHEDUNA COSA È DA RIVOCARSI A DIO'. THE PROBLEM OF EFFICIENT CAUSALITY IN VICO'S EARLY EPISTEMOLOGY. In a 2004 article, Pons defined Vico's ideal eternal history as a* scheme. *Eleven years later, in his book, he eliminated references to this definition to finally inscribe the ideal history within the development of human nature itself. Transitioning from a more scientific horizon, Pons approaches it from a clearly metaphysical bias, drawing into his examination of the* New Science *the conflict of interpretations that pits the thinker of a new science against the philosopher of the spirit. This article aims to show, based on the reading of* De antiquissima*, that such alternation of theses, instead of conflict, actually portrays complementarity, as if the metaphysical positions of the philosopher were to explain the epistemological ones and vice versa. By opting for the work of 1710, the article moves away from Pons's object, however, it allows for a resonance in his interpretation of the* New Science *with a group of themes and problems from thirty years earlier, which occupied Vico in a phase of his philosophy considered overcome.*

# L'ANTICO E VICO*

* La sezione ospita i contributi elaborati dagli interventi tenuti nel panel *L'antico e Vico*. Il *panel*, presieduto da Manuela Sanna, è stato ospitato all'interno del Convegno *L'antichità e la costruzione del futuro nel secolo dei Lumi* organizzato e promosso dalla Società internazionale per gli studi sul Diciottesimo secolo, e tenutosi a Roma dal 3 al 7 luglio del 2023.

# L'ANTICO E VICO

La filosofia vichiana si pone come un sistema di pensiero nel quale la complessa vicenda della *querelle* tra antichità e modernità trova risposte molteplici e variegate. L'*antico* in Vico diventa fonte di ispirazione per i contenuti e la modalità di conoscenza nei campi più diversi: dalla filosofia alla politica, dalle scienze alla religione e ai saperi esoterici, dalla linguistica alla medicina. Per portare solo qualche esempio, *antico* è per Vico l'antichissima sapienza delle origini umane; la modalità di conoscenza specifica dell'antichità dell'uomo delle origini (fondata su una sapienza 'poetica' che è espressione di modalità fantastiche e prerazionali); l'antichità classica indagata con nuovi strumenti — fra i quali spiccano quelli della filologia e dell'archeologia —; la conoscenza riposta e poi smarrita nel progredire delle vicende storiche; il tempo che ritorna sotto forma di nuovo e di progresso nel movimento del ricorso; il dissotterramento del senso etimologico delle parole antiche alla conquista del *veriloquium*.

I saggi compresi in questa sezione del «Bollettino del Centro di studi vichiani» sono stati presentati al pubblico nell'ambito del XVI° Congresso Internazionale di Studi sul XVIII Secolo avente come tema *L'Antichità e la costruzione del futuro nel secolo dei Lumi*, tenutosi a Roma dal 3 al 7 luglio 2023, in un *panel* specificamente dedicato a *L'Antico e Vico*, che si è prefisso di indagare un concetto di antichità, non solo classica ma anche orientale e biblica, che nella filosofia vichiana costituisce una valida e dotta alternativa al predominio greco delle origini nella costruzione della cultura occidentale.

Molti e celeberrimi studi si sono soffermati sulle antichità, da Vico stesso definite 'sterminate', e sulla connotazione di una modalità di conoscenza come 'antichissima', risposta vichiana della duplice 'boria'. Risposta che finisce per costituire la zona dei pensatori cosiddetti 'moderni' rispetto ai nodi tematici sollevati dalle origini del mondo e

delle civiltà, e che nella scrittura vichiana compare per la prima volta già nel *De nostri temporis studiorum ratione*[1], sottolineando come la differenza tra greco e barbaro costituisse un pensiero pregiudizievole, un giudizio di superiorità borioso, anche se non legato al tempo ma alla razza. Materiali di questo dibattito sono sicuramente le testimonianze legate alle lezioni presentate nell'Accademia di Medinacoeli, spazio cittadino di ricerche di tipo filologico ed erudito[2], e alla presenza di Valletta. Si sa che Vico aveva sicuramente a cuore l'obiettivo di contrastare la posizione libertina convinta dell'esistenza di civiltà remotissime, che proprio per questo sarebbero entrate in conflitto con la lettura della Bibbia relativa all'elezione del popolo ebreo. Con ogni probabilità per il bisogno strategico e metodologico, consono al suo obiettivo, di separare storia sacra e storia profana, per liberare quest'ultima dalle catene della prima, e per poter impostare il problema sulla certezza che la storia sacra non sia 'vera' storia, secondo i suoi canoni di verità. La storia sacra non ha un tempo, al contrario di quella profana, della quale Vico stesso indica — nelle *Annotazioni alla Tavola cronologica* — date, cronologie e passaggi come strutture fondatamente temporali[3]. Si trattava, come bene dice Paolo Rossi, di «tracciare una netta linea di demarcazione fra i *fatti* e le *favole*»[4], queste ultime non accolte nella narrazione biblica e quindi confacenti al varroniano tempo oscuro della storia. L'errore di una auto-attribuzione di maggiore antichità verrebbe fuori dalla boria, dalla vanagloria di alcuni popoli, come testimonia lo stesso Giannone

[1] G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 205.

[2] «È all'interno di tale scenario che si inserisce la trattazione del tema della 'vanità' o della 'boria' dei popoli, utilizzato, in sintonia con il contesto entro cui si era affermato in Europa, quale '*topos* letterario' per smontare le posizioni di quanti intendevano mettere in discussione la verità della ortodossia cattolica» (C. Cantillo, *Il motivo della vanagloria dei popoli e dei dotti: un percorso del pensiero meridionale tra Seicento e Settecento*, in *Le borie vichiane come paradigma euristico,* a cura di R. Diana, Napoli, 2015, p. 134).

[3] Cfr. B. De Giovanni, *Sul cominciamento della storia in Vico*, in *Giambattista Vico e l'enciclopedia dei saperi*, a cura di A. Battistini e P. Guaragnella, Lecce, 2007, pp. 65-88. «Si tratta, in una prima approssimazione, non solo di dare delle date ai fatti, al susseguirsi delle civiltà, ma soprattutto di dare una struttura al tempo, di far affiorare la sua logica interna, l'organizzazione dei tempi e anche le loro separazioni secondo traiettorie differenti che danno significato alle reciproche relazioni» (p. 69).

[4] P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico,* Milano, 1979, p. 188.

nel *Triregno*[5]. Questo spiegherebbe per quale motivo è così importante per Vico stabilire anche il primato di antichità tra popolazioni gentili ed ebree, e quali ricadute questo comporti. Nonostante ogni apparente logica, Vico sentiva ancora il bisogno di sfatare il mito di una sapienza antichissima, degli egizi in particolare, quando ormai l'intera Europa agli albori dell'illuminismo se ne era ampiamente liberata.

MANUELA SANNA

[5] P. GIANNONE, *Il Triregno*, a cura di A. Parente, Bari, 1940, pp. 34-35.

# ORIGINI E PERPETUITÀ DELLE STORIE NELLA *SCIENZA NUOVA*

Desidero cominciare prendendo come punto di riferimento quel celebre brano della *Scienza nuova* del 1744 in cui Vico attribuisce al corso della nazione romana il *giusto passo* dello sviluppo storico. In questo contesto, svilupparsi 'a giusto passo' significa che le forme politiche, giuridiche e culturali dei primi tempi, nel passaggio dalla barbarie alla civiltà vengono, per usare termini propriamente vichiani, 'perse di vista'. Di tali forme, secondo Vico, nel mondo civile romano resta la storia in prosa del periodo immediatamente precedente lo stato di civiltà — l'età degli eroi — e quindi i racconti dei governi, delle leggi e dei costumi del periodo stabilito tra due capisaldi dello sviluppo storico romano: l'ascesa di Romolo e la stesura delle leggi Publilia e Petelia. Tuttavia, dell'età degli dèi, il primo stadio del corso che fanno le nazioni, come stabilito dal filosofo, rimane ancor meno: solo frammenti di una remota antichità, la cui conoscenza, limitata dalle condizioni deteriorate del materiale storico giunto ai posteri, sarebbe stata resa impraticabile dal trattamento che la tradizione aveva riservato a quel materiale.

Tralasciamo, almeno per il momento, la questione dello scontro tra Vico e la tradizione. In ogni caso, è proprio l'avanzato processo di deterioramento dei dati storici dell'antichità romana — siano essi empirici o meno — che, nella *Scienza nuova*, si attesta la rapidità con cui quella nazione ha attraversato gli stadi dello sviluppo storico verso la sua civiltà: si può dunque affermare che tali stadi siano stati attraversati con il 'giusto ritmo'. I Romani, constata il filosofo, furono *crudeli* per tutto il tempo in cui il timore di Giove non li aveva ancora soggiogati; ma, divenuti pii grazie a una cognizione ancora primitiva del divino, furono *benigni* nel coltivare le virtù conformi alla fondazione delle nazioni. Raffrenata la libertà bestiale, godettero di quella civile corrispondente al riconoscimento dell'uguaglianza umana, e furono successivamente *delicati* finché le leggi, di fatto, celebrarono tale

uguaglianza. Per dirla tutta, i Romani procedettero nel loro sviluppo storico in maniera 'lineare'.

Lo stesso non si può dire della nazione greca che, secondo il filosofo, aveva affrettato il percorso che porta dalla barbarie alla civiltà, passando così direttamente dal primo all'ultimo stadio; e questo grazie a un fattore singolare del percorso intrapreso dalla nazione greca, ossia la repentina comparsa dei filosofi. Furono loro infatti a insegnare agli uomini semplici e rozzi il procedimento cognitivo consistente nell'astrarre le forme dalla materia. Pertanto, furono proprio loro, che, mentre comparvero tra i Romani solo all'ultimo stadio dello sviluppo, anticiparono la loro presenza presso i Greci, accorciando il tempo del percorso da uno stadio all'altro, in modo da portare la loro nazione al raggiungimento della *somma dilicatezza*[1].

Considerata da Vico come un 'frutto' dell'esercizio del filosofare[2], la 'delicatezza' ravvisabile, ad esempio, nella pittura e nella scultura greca coincide temporalmente, — nel caso specifico di questa nazione —, con l'esito dell'attività conoscitiva della fantasia, discernibile, a sua volta, nelle storie favolose di Achille, di Ulisse e delle loro nature eroiche e colleriche. Favole e filosofia, dunque, coesistono nel mondo civile greco, e questa *simultaneità* di elaborazioni mentali, che nel 'giusto passo' dei Romani sarebbe stata debitamente sequenziale, attesta l'*accelerazione* con cui procedeva il corso della nazione ateniese. Detto questo, dovrebbe essere chiaro, in primo luogo, come la prospettiva di accelerazione del tempo che caratterizza e particolarizza, secondo Vico, lo sviluppo storico delle «genti di Grecia»[3] abbia svolto tale funzione — all'interno del metodo scientifico stabilito dal filosofo —, proprio nella misura in cui il ritmo del corso storico delle «genti del Lazio»[4] era stato stabilito come 'giusto' e, quindi, tale da essere assunto come termine di paragone.

Inoltre, dovrebbe essere chiaro che, parte costitutiva delle procedure di verifica e conoscenza storica della *Scienza nuova*, questo modello comparativo — derivato dal percorso concreto di una data nazione — sarebbe applicabile non solo nell'analisi del contesto greco, anche se quest'ultimo viene enfatizzato, nel corso dell'opera vichiana, dalle inda-

[1] G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013, p. 64 [d'ora in avanti: *Sn44*].

[2] «La dilicatezza è frutto delle Filosofie» (ivi, p. 38).

[3] Ivi, p. 279.

[4] *Ibid*.

gini sui poemi omerici e, soprattutto, dalla rilevanza che tali indagini assumono nell'economia generale dell'opera. Né si tratterebbe di un modello comparativo la cui applicazione si limiterebbe all'analisi degli altri corsi storici riportati dalla scienza vichiana e, quindi, ad esempio, all'analisi di quell'altro caso di simultaneità di forme sequenziali, osservato in riferimento alla nazione francese nella metà del XII secolo. In questo caso, però, è interessante notare che il passaggio immaturo dalla barbarie alla civiltà sarebbe stato l'esito del precipitoso emergere, non dei filosofi direttamente, ma dell'istituzione che li custodisce. Sarebbe stato il risultato, quindi, della fondazione dell'Università di Parigi, detta anche 'La Sorbona', la quale, promuovendo l'insegnamento della «sottilissima teologia scolastica»[5] nel tempo in cui la nazione francese manteneva ancora i costumi feudali, aveva portato alla coesistenza delle forme della barbarie e di quelle del mondo civile.

Al contrario, preso come termine di paragone dei corsi storici delle nazioni riportati dalla *Scienza nuova*, il 'giusto passo' dei Romani svolge, come ben osserva Caianiello, «il ruolo di espressione privilegiata del modello sovratemporale della storia ideale eterna», e quindi «fa da metro e criterio per la descrizione di tutti gli altri corsi»[6].

Il modello romano, definibile 'sovratemporale' in quanto applicabile nell'analisi della totalità dei corsi singolari, accerta le sequenze possibili e prescrive quelle necessarie dello sviluppo di ciascuna delle nazioni storiche, e per questo, è importante notare, permea i confini tra passato, presente e futuro. Del resto, i corsi storici tanto della remota antichità greca quanto del recente medioevo francese, per continuare con gli esempi già citati, sono sottoposti al vaglio dello stesso criterio di valutazione, che rimane lo stesso nonostante il passare del tempo. Una volta dissipate le cesure tra passato, presente e futuro — nella misura in cui la separazione tra le età dei mondi vichiani deriva dall'identificazione di forme ad essi intrinseche —, l'esperienza temporale dello sviluppo storico stabilita dalla *Scienza nuova* sembra più consona alla transizione tra un *prima* e un *dopo*, che alla «successione di individualità tra loro incomparabili»[7]. Più precisamente, si tratta di un *prima* e un *dopo* il cui passaggio dall'uno all'altro designa *temporalmente* il mutamento delle forme

[5] Ivi, p. 64.

[6] S. Caianiello*, Scienza e tempo alle origini dello storicismo tedesco*, Napoli, 2005, p. 121.

[7] Ivi, p. 122.

politiche, sociali e culturali degli stadi dello sviluppo storico, scandendo quindi il passaggio dallo stadio precedente a quello successivo in una sequenza di prospettive limitate. In altre parole, benché disposte successivamente lungo una struttura temporale lineare, corrispondente alla nozione di sviluppo storico conforme alla concezione vichiana del corso delle nazioni, le età degli dèi, degli eroi e degli uomini variano solo tra loro, e, quindi, si collocano tutte all'interno di un ristretto campo di possibilità: i corsi che condussero le nazioni greca e francese dalla barbarie alla civiltà sono, infatti, 'singolari', poiché si sono svolti in modo tale da anticipare forme proprie dei tempi a venire. Tuttavia, la constatazione di tale singolarità deriva, come si è detto, dall'applicazione di un modello costante di sviluppo storico che riguarda, se non tutte, la maggior parte delle istanze della vita umana.

In questi termini, le nazioni avrebbero davvero la possibilità di creare per sé il proprio percorso verso il mondo civile e quindi, ad esempio, di rimanere in quello stadio di assoggettamento suscitato dall'idea della divinità violenta o, ancora, di affrettarsi a raggiungere lo stadio in cui la violenza è propriamente umana, scegliendo, in luogo della guerra, l'esperienza delle arti. La creazione di tali relazioni tra le forme e i tempi dello sviluppo storico sarebbe non solo possibile per le nazioni, ma anche debitamente dimostrata dal metodo storico stabilito dalla *Scienza nuova*, che costituisce l'oggetto principale di indagine della scienza vichiana.Tuttavia, sebbene riguardi, in larga misura, il dominio del possibile — cioè il dominio delle particolarizzazioni del modello [diventato] ideale delle nazioni —, tale scienza risale, in ultima istanza, al dominio del necessario e dimostra la singolarità delle creazioni delle nazioni storiche *in relazione* alla fissità del 'giusto passo' dei Romani. In altre parole, considerati 'singolari' quei corsi delle nazioni in cui le forme costanti dello sviluppo storico appaiono solo prima o dopo gli stadi in cui erano previste, quell'espediente creatore concesso all'azione umana non sembra contemplare l'elaborazione di forme diverse da quelle già storicizzate, e quindi sia ciò che è già avvenuto sia ciò che è ancora in divenire sarebbero chiusi all'avvento dell''inaudito'.

A fronte di quanto detto, quindi, sembra corretto affermare che la variazione dei ritmi attraverso i quali le nazioni compiono i loro percorsi caratterizza l'*eterogeneità* delle strutture temporali che organizzano lo sviluppo storico riportato dalla *Scienza nuova*. Tuttavia, oltre a non essere l'unico aspetto di tale eterogeneità, la variazione della durata temporale di ciascuno degli stadi verificati dalla scienza vichiana consisterebbe

nel dispiegamento logico di un presupposto fondamentale assunto da Vico, vale a dire, l'istituzione di quella che Paolo Rossi chiamava, trattando della concezione scientifica vichiana, una «miscela indissolubile»[8] tra il vero e il certo. Tale espressione designa, per continuare con il vocabolario dell'autore, la «saldatura»[9] piuttosto profonda tra quei domìni che — considerati eterogenei o addirittura antagonisti da una tradizione da cui il filosofo intende prendere le distanze — determinerebbero la praticabilità, i limiti e la validità della conoscenza scientifica. Dell'istituzione di un tale presupposto, di una tale saldatura, deriverebbe ancora: 1) il rapporto di complementarità tra il sapere filosofico e quello filologico; 2) la possibilità di conoscere scientificamente un insieme di dati particolari; e quindi, 3) la legittimità stessa della base speculativa dell'impresa vichiana.

In questo quadro di dispiegamento logico del pressupposto vichiano della saldatura rientra anche la concezione dell'intreccio tra l'eternità e un complesso stratificato di tempi storici che supporta teoricamente quella verifica della variazione nei ritmi dei corsi delle nazioni. Questo perché — dato empirico del procedimento di particolarizzazione di un modello ideale —, la durata più o meno lunga delle fasi dello sviluppo storico, cioè il passo affrettato o lento delle nazioni verso la civiltà, corrisponderebbe a un effetto verificabile dell'ordinamento metafisico delle età degli dei, degli eroi e degli uomini, dunque, alla determinazione storico-temporale dell'eternità.

Ma se la scienza è concepita come l'aspetto materiale dell'arbitrio umano, attraverso l'applicazione del metodo storico stabilito nella *Scienza nuova* e, quindi, della scoperta di regolarità nel frammentato mondo delle nazioni, è anche corretta, nel contesto argomentativo dell'opera vichiana, la via contraria a tale affermazione: gli «universali intelligibili»[10] della metafisica diventano storia, attraverso la sequenza di modificazioni della mente umana e, quindi, della scoperta di singolarità dell'immutabile provvidenza divina.

Sempre sul carattere eterogeneo delle strutture temporali della *Scienza nuova*, occorre fare altre due brevi osservazioni. La prima intende riprendere, seppur brevemente, una affermazione fatta in precedenza. Abbiamo detto che la variazione dei ritmi dei corsi delle nazioni non

[8] P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, p. XVI.
[9] *Ibid.*
[10] *Sn44,* p. 149.

sarebbe l'unico aspetto attraverso il quale si potrebbe affrontare l'eterogeneità delle strutture temporali dell'opera. E tuttavia, rendono esplicita questa eterogeneità anche i paradigmi temporali ascendente, discendente, ciclico e parabolico a cui sembrano corrispondere le sequenze di modificazioni mentali e culturali individuate dal metodo storico vichiano. Diversi tra loro, in quanto denotano, ad esempio, il movimento crescente del processo accumulativo dei saperi umani e decadente del processo di corruzione, sia delle disposizioni morali che dei gusti, questi paradigmi temporali sarebbero eterogenei anche in quanto istanze costitutive di una storia che trascorre nella forma 'ideale ed eterna'. Quindi, il modello sovratemporale del corso storico riportato dalla *Scienza nuova,* come già detto in relazione alla variazione dei ritmi dei corsi delle nazioni, riguarda ugualmente l'eterogeneità di quei paradigmi che rappresentano figurativamente il modo con cui procedono la natura e le creazioni umane. Il processo si snoda in modo ascendente quando si tratta dello sviluppo delle facoltà della conoscenza umana considerate nel lungo periodo storico; in modo discendente quando si tratta delle caratteristiche morali di una data nazione dopo il godimento del piacere e del lusso, ma anche, in maniera successivamente ascendente e discendente rispetto ai processi di perfezionamento e di degenerazione che attraversano la natura umana e quella dei popoli. I movimenti storici — creati dagli uomini o dalla divina provvidenza e contratti speculativamente da quei paradigmi temporali — costituiscono dati empirici di un'investigazione scientifica proprio perché appaiono verificati dall'apparato metodologico vichiano. L'applicazione di questo apparato mostra dunque, come si è detto, tanto le regolarità nell'ambito del contingente quanto le particolarizzazioni nell'ambito del necessario, stabilendo anche in tal modo le distinte, ma sempre costanti, prospettive direzionali attribuite ai corsi storici.

L'affrontare sotto l'aspetto dei paradigmi temporali l'eterogeneità delle temporalità discernibili nella *Scienza nuova* rende esplicito, soprattutto, il carattere *sfaccettato* di questo aspetto nel pensiero vichiano. Legata a quello che è forse il tema più celebrato in Vico — la sua concezione della storia — la questione della temporalità porta, ancora, a un'abbondante e agguerrita fortuna critica che l'ha affrontata secondo diverse e interessanti prospettive. Citeremo per questo alcuni studiosi: 1) Paolo Rossi, che dedicandosi alla disputa geologico-cosmogonica del Seicento circa l'analisi storica della natura, fa riferimento alla posizione teorica contraria alla tesi dei preadamiti che Vico assume, nella sua

*Scienza nuova* 1725, per opporlo, in tal modo, alla «dottrina dell'eternità del mondo»[11]; 2) Mario Papini, il quale, concentrandosi, a sua volta, sul modo vichiano di 'fare metafisica' sottolinea la tradizione platonica della filosofia vichiana e l'opposizione tra temporalità ed eternità per fondare così la tesi della «riconversione circolare»[12] tra queste istanze polarizzate; 3) Silvia Caianiello, della cui posizione questo testo si avvale in larga misura, applica le categorie della *storia dei concetti* di Reinhart Koselleck per trattare delle origini del primo storicismo tedesco e, in questo quadro teorico, Vico viene indicato come il filosofo a partire dal quale, in territorio italiano, «cominci a costituirsi un nuovo concetto di epoca»[13].

Citeremo anche, in questo caso un po' più nello specifico Enrico Nuzzo, che nei suoi lavori da tempo richiama l'attenzione sulla questione della *pluralità* dei tempi e delle storie nella filosofia vichiana, individuando inoltre negli scritti della maturità del filosofo le «varie successioni di serie o sequenze»[14] con cui sarebbero rappresentate quelle pluralità. Ciò che ne consegue è una raccolta minuziosa di tali successioni di serie, individuando nello sviluppo storico stabilito da Vico la permanenza di un «antichissimo immaginario naturalistico-organicista»[15], ma anche la specificità del suo pensiero, poiché in questo contesto, ad esempio, il modello polibiano del corso storico cadenza, oltre alla traiettoria delle forme politiche, quella dei costumi nel percorso che li conduce «dalle originarie forme di spontanea religiosità, frugalità, lealtà, al polo opposto dell'artificiosità, della dissipazione, della slealtà, etc.»[16].

Dopo aver sottolineato il carattere sfaccettato della concezione vichiana della storia — affrontato in questo testo dalle prospettive dell'accelerazione, del ritardo e dei paradigmi temporali relativi ai corsi delle nazione presentati specificamente nella *Scienza nuova* del 1744 — riteniamo pertinente anche indicare come queste prospettive vengano

[11] P. Rossi, *I segni del tempo: storia della terra e storia delle nazioni da Hook a Vico*, Milano, 1979, p. 203.

[12] M. Papini, *Il geroglifico della storia: significato e funzione della dipintura nella 'Scienza nuova' di G. B. Vico*, Bologna, 1984, p. 9.

[13] Caianiello, *op. cit.*, p. 122.

[14] E. Nuzzo, *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*, a cura di M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Roma, 2013, p. 322.

[15] Ivi, p. 318.

[16] Ivi, p. 322.

concepite almeno in altre due opere vichiane; e proprio di questo tratta la seconda osservazione annunciata in precedenza. Preliminarmente, è necessario fare delle considerazioni di carattere personale legate alla recezione di Vico in Brasile.

Il dibattito sulla prevalenza di quell'opera rispetto ad altre opere vichiane, già abbastanza sviluppato tra gli studiosi del pensiero di Vico, soprattutto in territorio europeo, raggiunge gli spazi accademici brasiliani attraverso una raccolta frammentata di articoli e libri digitalizzati. Le collezioni delle biblioteche universitarie, in generale, conservano e promuovono la linea interpretativa del pensiero vichiano che insiste sull'autonomia di quella *Scienza nuova* limitando materialmente la ricerca bibliografica su tale pensiero alle edizioni e versioni tradotte di quest'opera.

Pertanto, nel caso particolare della mia ricerca — di cui questo testo costituisce una messa a punto —, se non un rifiuto, almeno una adesione prudente alla linea interpretativa idealista del pensiero vichiano è stata resa possibile solo dall'accesso al materiale bibliografico messo a disposizione dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e scientifico moderno (ISPF). Durante il periodo da me trascorso a Napoli, dunque, i limiti di tempo imposti alla ricerca erano ben definiti, poiché il rapporto con l'Università degli Studi di Napoli Federico II prevedeva un soggiorno di dodici mesi. Comunque, ampliato l'accesso alla bibliografia specializzata, mi è apparso chiaro che dovevo ampliare anche il campo del mio oggetto di studio — appunto le concezioni vichiane della *storia* e del *tempo* — fino a includere nel materiale da analizzare non solo le opere antecedenti l'ultima versione della *Scienza nuova,* ma anche le opere di Vico considerate propriamente storiche.

Per quanto riguarda l'analisi di due di queste opere storiche — *La congiura dei principi napoletani* [1701] e *Le gesta di Antonio Carafa* — mi sono imbattuta in quanto segue: l'esperienza dell'accelerazione temporale appare tematizzata sia nell'una che nell'altra, e quindi in approcci storiografici abbastanza diversi. Sulla *Coniuratio*, aggiungerò rapidamente che, tesa a descrivere gli eventi che precedettero e seguirono la morte di Carlo II di Spagna (1700) e, più precisamente, la congiura organizzata da parte del baronato napoletano che rivendicava l'indipendenza dal Regno di Napoli, l'opera attribuisce alle azioni e alle scelte di Gaetano Gambacorta — considerato il principale artefice del movimento — e degli altri congiurati, la capacità di accelerare il percorso che essi stessi avevano stabilito, ovvero l'insurrezione.

Gli eventi che culminarono nella congiura erano guidati dai loro organizzatori, in un modo tale che il fine desiderato, la liberazione politica dal giogo spagnolo, fu progressivamente anticipato da uomini di «animo subdolo»[17] come Carlo Di Sangro e di «animo ingenuo»[18] come Giovanni Carafa. In altre parole, per il raggiungimento di quel fine — desiderato anche collettivamente da tutto il popolo napoletano che sentiva «l'antico peso e insofferenza della dominazione straniera»[19] — contribuisce la condotta morale di uomini particolari in grado di interferire significativamente non solo nelle circostanze storiche del loro tempo, ma anche nella velocità con cui tali circostanze vengono modificate. È interessante notare, però, che la narrazione delle azioni del Viceré di Napoli, Luigi de la Cerda[20], riguarda anche la descrizione dell'ordine dei suoi pensieri e, quindi, della dimensione psicologica del principale oppositore e bersaglio della cospirazione. In tal senso, questa descrizione sembra attestare la caratterizzazione del de la Cerda, fatta già nelle prime pagine dell'opera, come uomo dotato di animo capace di mantenere «estrema padronanza di sé»[21] anche in situazioni avverse come la morte del re.

La relazione stabilita da Vico tra i caratteri del viceré e dei rivoltosi ripropone l'opposizione tra il *sapiente* e lo *stultus* che, risalendo all'antichità, attribuisce una naturale superiorità del primo sul secondo e, non di rado, identifica nella plebe il carattere stesso della stupidità. Questa opposizione è resa esplicita nel passaggio in cui de la Cerda, in presenza di Gambacorta, cioè di colui che cospirava per il suo assassinio, riesce a ponderare mentalmente (e di questo siamo informati dal filosofo) il molesto arrivo del congiurato in città con la necessità di raggiungere un accordo che ponesse fine all'insurrezione e, per questo scopo, gli chiede di tornare in Spagna garantendogli la risoluzione positiva dei suoi affari. La continuità della narrazione mostra, però, che in questo caso nemmeno le azioni guidate da una rettitudine morale come quella del viceré furono sufficienti a ostacolare la sequenza di eventi innescata dai ribelli,

[17] G. Vico, *La congiura dei principi napoletani: 1701 (prima e seconda stesura)*, a cura di C. Pandolfi, Napoli, 1992, p. 214.

[18] *Ibid.*

[19] Ivi, p. 213.

[20] Luigi de la Cerda, duca di Medinaceli (1660-1711).

[21] Ivi, p. 196.

i quali, secondo Vico, «continuarono infatti ad accelerare il cammino per la via che avevano stabilito di percorrere»[22].

E proprio il tema della capacità attribuita a certi uomini di interferire, accelerare e ritardare il corso degli eventi storici viene affrontato dall'opera storico-biografica *Le gesta di Antonio Carafa* che Vico scrive, afferma lo stesso filosofo, «mosso dall'affetto pel *loco natio*»[23]. L'*essere napoletano* sarebbe la motivazione personale del filosofo per la stesura dell'opera (insieme alla commissione ricevuta dal nipote di Carafa), ma sarebbe anche, come osserva giustamente Roić, «la più grande fortuna del generale»[24]. Infatti, la rivendicazione dell'origine napoletana della famiglia Carafa, presentata nel primo dei quattro libri che compongono l'opera, risale ai processi fondativi della città per ritrovarvi l'ascendenza greca e romana del popolo napoletano nel suo complesso e, conseguentemente, della famiglia Carafa e del generale. Costituisce dunque il carattere di quel popolo, secondo il filosofo, l'*eleganza* proveniente dai Greci, la *nobiltà* proveniente dai Romani e la *magnificenza* risultante da questa mescolanza, che si sarebbe mantenuta anche nei periodi in cui la città fu dominata[25].

La narrazione che segue consiste quindi nell'esposizione degli eventi della vita di un singolo uomo che, però, essendo napoletano, riunirebbe in sé ciascuno dei valori del popolo a cui appartiene. Nel caso specifico del racconto biografico di Antonio Carafa, tuttavia, l'argomentazione che cerca di particolarizzare il carattere di un popolo nella condotta morale di un individuo deve anche giustificare le azioni efferate di un napoletano noto per essere poco versato negli «studi più alti e severi»[26], violento e omicida. La strategia argomentativa di Vico, quindi, sembra essere quella di riportare il processo di formazione del carattere di questo concittadino che, per «giovanile ferocia»[27], inizialmente avrebbe condotto una vita dissoluta macchiandosi di un omicidio «durante una ceri-

[22] Ivi, p. 221.

[23] G. Vico, *Le gesta di Antonio Carafa,* in *Scritti storici*, a cura di F. Nicolini, Napoli, 1980, p. 11 [d'ora in avanti: *De reb.*].

[24] S. Roić, *G. Vico, A. Carafa e Jelena Zrinska: un episodio di storiografia e di letteratura europea*, in *Vico in Italia e in Germania: letture e prospettive*. Atti del convegno internazionale (Napoli, 1-3 marzo 1990), a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, Napoli, 1993, p. 398.

[25] *De reb.*, p. 16.

[26] Ivi, p. 21.

[27] Ivi, p. 23

monia sacra e al cospetto del viceré»[28]. In una fase più matura, e dopo il «caso fortuito»[29] dell'omicidio, Carafa avrebbe poi riflettuto, recuperato la sua vocazione e ripreso «la strada dell'operosità, della solerzia, della rettitudine»[30].

La realizzazione delle disposizioni naturali di Carafa dipenderebbero quindi dalle azioni compiute e dalle decisioni prese di fronte alle circostanze storiche che lo circondarono e alle condizioni individuali che lo colpirono. Rallentato nel periodo in cui il maresciallo si discostò dalla sua natura, il corso della vita di quest'uomo comprende anche esperienze di accelerazione che alterano l'andamento di quel processo formativo di uomini illustri. Tali esperienze sono attestate, ad esempio, dall'episodio del trasferimento di Carafa a Malta e dal suo ingresso nella spedizione gerosolomita, imprese che avrebbero accelerato il compimento della sua vocazione militare, ma anche, dall'evento del matrimonio tra il maresciallo e Caterina Cardona, che sarebbe stato approvato dall'imperatore, poiché, secondo Vico, quest'ultimo «vedeva già in Antonio luminosi segni forieri dell'uomo insigne che sarebbe divenuto poi»[31].

Si potrebbe a questo punto affermare che le prospettive di accelerazione e di ritardo che particolarizzano i percorsi storici di nazioni come la greca e la francese sarebbero individuabili anche nella sequenza degli eventi che culminarono nella congiura avvenuta tra il 21 e 22 settembre 1701 a Napoli e in quella che portò Antonio Carafa alla realizzazione della propria natura. Pur essendo diversi dal punto di vista del grado di generalizzazione dal quale vengono analizzati, i percorsi storici sia di intere nazioni che di singoli uomini variano a seconda delle azioni dei loro soggetti, ma soprattutto a fronte di un storia che trascorre 'ideale ed eterna', e quindi, in una certa misura, nonostante le creazioni umane.

Priscila Aragão Zaninetti

*ORIGINS AND PERPETUITY OF STORIES IN* NEW SCIENCE. *The past from which the principles of Vico's* New Science *stem is remote enough to bear witness not to the writers of nations, but to the authors of a poetic world. Coming*

[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] Ivi, p. 33.

*from such a distant antiquity, the narratives that constitute the field of investigation of Vico's science demonstrate the historical paths taken by nations, but also the different times that mark their creations. Abbreviated, fair or slowed down, the passage from barbarism to civilization is verified by the adoption of a model made supra-temporal and still applicable in particular dimensions of history. This article therefore intends to present the temporal perspectives of acceleration and delay that, concerning Vico's historical conception, organize the historical courses of nations and of those who have in some way guided them.*

# VICO E L'ANTICHISSIMA SAPIENZA DEGLI ITALIANI

1. Il rapporto istituito da Giambattista Vico con l'antichità percorre senza interruzione di sorta l'intera sua produzione e, stringendosi man mano col tema della evoluzione delle civiltà e delle nazioni, va senza dubbio a rivestire un ruolo sempre più consistente per la comprensione del suo pensiero: dal *De studiorum ratione* al *De antiquissima Italorum sapientia*, per dipanarsi alfine, nella sua forma più matura, sino all'ultima edizione della *Scienza nuova*, si può affermare che tale rapporto rispecchi i diversi atteggiamenti volta per volta assunti dall'autore riguardo alla dimensione storica del sapere e dell'uomo, per poi trovare appunto un conclusivo e definitivo sviluppo nel capolavoro del 1744[1].

Mentre nel 1708 il discorso vichiano ruota ancora intorno alle polemiche relative alla cosiddetta *Querelle des anciens et des modernes*, che portano il filosofo su posizioni dirette a ristabilire il mai smentito ruolo della *topica* di contro alla 'moderna' *critica* dei 'cartesiani'[2], nel *De anti-*

[1] Per le opere vichiane, si utilizzeranno le seguenti edizioni di riferimento e le relative abbreviazioni:

*De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005 [d'ora in avanti: *De ant.*].

*De nostri temporis studiorum ratione* in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 85-215 [d'ora in avanti: *De rat.*].

*Orazione VI*, in Le *Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, pp. 188-209; d'ora in avanti: *Or. I… VI*.

*Risposta del signor Giambattista Vico nella quale si sciogliono…*, in *De antiquissima antiquissima italorum sapientia. Con le risposte al «Giornale de' letterati d'Italia»*, edizione critica a cura di V. Placella, Roma, 2020, pp. 97-117; d'ora in avanti: *Risp. I.*

*Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del giornale de' letterati d'Italia*, ivi, pp. 119-154; d'ora in avanti: *Risp. II*.

*Principi di scienza nuova.*1744, in *La scienza nuova 1744*, a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna, Roma, 2013 [d'ora in avanti: *Sn44*].

[2] «Innanzitutto», afferma per esempio Vico nel *De ratione*, «noi iniziamo tutti gli studi dalla critica, la quale, per liberare la verità genuina non solo da ogni errore, ma

*quissima* il riferimento agli antichi si snoda sul piano di una ricerca più largamente 'metafisica', come è confermato dal titolo stesso del testo, parte di un'incompiuta trilogia che avrebbe dovuto ripercorre l'intera scienza dell'uomo: Liber Primus, sive Metaphysicus[3].

Nella *Scienza nuova*, il cui compimento impegna faticosamente l'autore per quasi vent'anni, il pensiero vichiano assume invece un essenziale ed originale carattere 'storicistico' che, ribaltando il precedente approccio, attinge infine alla fondazione di

> una *Nuova Arte Critica*, che finor' ha mancato, entrando nella *Ricerca del Vero sopra gli Autori delle Nazioni* […]; nelle quali deono correre assai più di mille anni, per potervi provvenir gli *Scrittori*, d'intorno a i quali la *Critica* si è finor'occupata[4].

A partire da queste premesse, si può ragionevolmente affermare, riassumendo l'evoluzione del pensiero vichiano, che il *De ratione* risenta ancora di un'impronta largamente 'retorica', mentre la *Scienza nuova* sfrutta la profonda 'passione antiquaria' di un Vico ormai giunto alla pienezza della propria riflessione filosofica per tratteggiare un quadro — grandioso e barocco al contempo — dell'intero sviluppo dei popoli.

Il *De antiquissima* e gli scritti ad esso correlati, che pure contrappongono costantemente il passato degli antichi filosofi italiani agli eccessi di analitica sottigliezza dei tempi presenti, resta invece fermo — come si cercherà di evidenziare in seguito — su di una rappresentazione per così dire 'monocromatica' della realtà, incapace cioè d'indagare nelle loro più intime connessioni i nessi e i riferimenti storici degli eventi.

E tuttavia, soffermarsi sull'analisi del *Liber metaphysicus* permette non solo d'individuare i motivi degli iniziali interessi filosofici di Vico — che nelle pagine del 1710 trovano una loro prima forma di compiu-

anche da ciò che può suscitare il minimo sospetto di errore, prescrive che siano allontanati dalla mente tutti i secondi veri, ossia i verisimili […]. Tuttavia è sbagliato: infatti la prima cosa che va formata negli adolescenti è il senso comune […]. Dunque, dovendo gli adolescenti essere educati, soprattutto nel senso comune, è da temere che esso sia soffocato dal metodo critico dei moderni» (*De rat*., p. 105).

[3] Le altre sezioni avrebbero dovuto riferirsi alla fisica e alla morale. Il titolo completo dell'opera recita come segue: *De antiquissima italorum sapientia ex Linguae Latinae Originibus eruenda,* libri tres, *Joh. Baptistae a Vico neapolitani, Regii Eloquentiae Professoris*.

[4] *Sn44*, p. 16.

tezza[5] — ma anche di comprendere il senso originario di quella spinta allo studio dell'antichità che si sarebbe infine codificato nell'ultima edizione della *Scienza nuova*: benché si presenti dunque come uno scritto per certi versi speculare a quest'ultima — e, anzi, forse proprio per tale motivo — il *De antiquissima italorum sapientia* circoscrive infatti per la prima volta in modo completo alcuni dei temi fondanti della filosofia vichiana.

A dimostrazione della ricorrenza delle questioni sollevate dal *De antiquissima* nella elaborazione del capolavoro del '44, è possibile fare riferimento ad alcuni casi esemplari.

In primo luogo, in esso si fissano i motivi principali dell'anticartesianesimo vichiano, anticartesianesimo che è qui presente quasi in ogni riga del testo, ma che tende poi a spostarsi sempre più sottotraccia nelle opere successive. Accanto ad una sicura e mai smentita ammirazione per il filosofo francese, essi possono essere compendiati in due aspetti principali: la negazione della validità ermeneutica della critica analitica (e del metodo geometrico), e il correlativo rifiuto della distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*. Da uno serrato confronto con questi elementi, e sempre molto schematizzando lo svolgimento della riflessione vichiana, si origina quella che potrebbe essere definita come la *pars construens* del *De antiquissima*, riassumibile nella piena determinazione del principio di conversione fra vero e fatto e in una originale ripresa delle facoltà ingegnose come effettivo e primario organo di conoscenza.

2. Secondo il Vico del *De antiquissima*, uno degli errori fondamentali del cartesianesimo consiste nell'aver separato metafisicamente la mente dal corpo dell'uomo. Il 'sigillo' della corporeità, infatti, assume fin da subito — in Vico — un ruolo imprescindibile per attingere ad una piena comprensione dei meccanismi di funzionamento della conoscenza. I «nostri critici», aveva già affermato Vico nel capitolo sugli *Svantaggi della nuova critica* del *De ratione*, «pongono il primo vero come anteriore estraneo e superiore ad ogni immagine corporea [Denique nostri cri-

[5] Occorre infatti tener sempre presente come già nel *De ratione* siano presenti molti dei temi successivamente ripresi nel pensiero vichiano: dalla definizione del principio di conversione fra vero e fatto, alla critica al cartesianesimo, all'influenza — infine — degli antichi nella costituzione della modernità. Tali argomenti sono tuttavia trattati — nello scritto del 1708 — da un punto di vista meno puntualmente riferibili ad una riflessione filosofica *stricto sensu*.

tici ante, extra, supra omnes corporum imagines suum primum elocant verum]»[6]; e tuttavia, spiega l'autore poche pagine appresso, «entrambi i metodi di ragionare», quello dei 'critici' *à la* Descartes, e quello dei 'topici' — capaci di ristabilire il valore del verisimile a petto del vero — «sono difettosi: quello dei topici, perché spesso assumono per vere cose false e quello dei critici che respingono anche il verisimile. Quindi», conclude Vico, «per evitare i due eccessi, sarei d'avviso d'istruire i giovani in tutte le arti e scienze con giudizio integrale [integro iudicio]»[7].

Vico si riferisce qui, senza per altro giustificarne filosoficamente i presupposti, a quella necessità di riconsiderare l'*unione* delle due sostanze cartesiane nella loro interezza, unione senza la quale, a suo parere, non è possibile giungere — come si è appena accennato — alla radice dell'umano sapere e ricomprendere in esso tutti quegli aspetti che, anche quando siano riconducibili ad una razionalità 'dispiegata', ne formano l'inevitabile sostrato.

Nel differente contesto del *De antiquissima*, ciò che all'altezza del 1708 rimane quasi compresso sul piano di un discorso per lo più 'retorico', rinviene invece un proprio fondamento metafisico, volto a sostenere — quanto meno nelle intenzioni — il generale impianto della riflessione filosofica.

Per utilizzare una felice espressione tratta dalla sesta *Orazione inaugurale*, il pensiero non teme ora di sorgere «ex materiae luto», ossia dal fango della materia[8], e di ritrovare così, nella necessaria ricongiunzione fra le due *res* cartesiane, la possibilità di giustificare la propria essenza. Vico, in questo senso, muove significativamente dalla differenza fra l'intelligenza 'pura' di Dio — ossia, e per l'appunto, l''*intelligere*' che pertiene soltanto ad una mente infinita — e l'intrinseca limitatezza del '*cogitare*' dell'uomo, espressione, quest'ultima, che — come non si può non rilevare — riprende nei fatti la medesima terminologia cartesiana, per reinvestirne però il significato di tutte le contaminazioni concettuali provenienti dalla constatazione dalla natura composita dell'individuo. Il riferimento di Vico, volto a fermare la differenza fra il proprio *cogito* e quello di Cartesio, segue la più generale impostazione del *De antiquissima*, che da un tentativo di scavo delle parole cerca di ricostruire, anche

[6] *De rat*., p. 105.
[7] Ivi, p. 111.
[8] *Or. VI*, p. 202.

se in modo ancora embrionale rispetto alla profondità della *Scienza nuova*, il pensiero dalle sue origini più antiche:

D'altra parte, come le parole sono simboli e caratteri delle idee, allo stesso modo le idee lo sono delle cose [Altrinsecus uti verba idearum, ita ideae symobola, & notae sunt rerum]. Perciò, nello stesso modo, come *legere* si usa per chi raccoglie gli elementi della scrittura […], *intelligere* viene usato per chi raccoglie tutti gli elementi di una cosa. Da qui si può congetturare che gli antichi sapienti italici fossero d'accordo, circa la questione della verità […]. Sapere […] equivale a disporre gli elementi delle cose; ragion per cui alla mente umana appartiene specificamente il pensiero, a quella divina l'intelligenza [Scire autem sit rerum elementa componere: unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria]. Perciò […] la mente umana è limitata e […] è costretta ad accontentarsi solo [… degli elementi] esteriori[9].

Il carattere essenzialmente limitato della mente umana, che è da Vico espresso nella nuova accezione del concetto di *cogitatio*, pur essendo il frutto dell'inevitabile 'contaminazione' con l'elemento della corporeità, vuole di quest'ultima sfruttare non solo i difetti, ma anche quelle potenzialità positive che saranno con altri risultati sfruttati dalla gnoseologia degli scritti maturi.

Io «che penso [ego qui cogito]», scrive così Vico,

sono mente e corpo; e, se il pensiero [cogitatio] fosse causa del mio essere, sarebbe causa anche del mio corpo. Ma ci sono corpi che non pensano. Anzi, io penso proprio perché sono formato di corpo e mente, sicché il corpo e la mente uniti sono causa del pensiero [itaut corpus, et mens unita sint cogitationis caussa]: giacché, se fossi solo corpo, non penserei [non cogitarem]; se fossi solo mente, intenderei [intelligerem][10].

Vico, in altri termini, critica la sicurezza dell'andamento gnoseologico cartesiano, ma su questa critica — che pur riporta la discussione sull'inevitabile riconoscimento dei *limiti* della nostra umanità — aspira a fondare un pensiero che rimetta al centro della discussione l'individuo nel complesso delle sue diverse e spesso contrastanti proprietà.

[9] *De ant.*, p. 17.

[10] Ivi, p. 37, in Id., *La* Scienza nuova *e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, Torino, 1976², p. 203.

3. Al rifiuto della distinzione fra mente e corpo, e alla conseguente ammissione del loro pari contributo all'origine della conoscenza, si accompagna in Vico, spesso sovrapponendosi ad essi, una limpida opposizione alla critica analitica cartesiana. Il nesso fra questi due aspetti (ricongiunzione delle due *res* e rigetto del metodo astrattivo) è chiaramente espresso nel fondamentale cap. I, § 1 del *De antiquissima*, là dove, trattando della *Origine e verità delle scienze* [*De origine & veritate scientiarum*], Vico afferma:

> Poiché la scienza umana nasce dall'astrazione [ab astractione sit], questo è il motivo per il quale le scienze sono tanto meno certe quanto più sono immerse nella materia corporea [in materia corpulenta immerguntur][11].

La «materia corporea» rappresenta in tal senso quella invalicabile barriera che rinchiude il metodo geometrico in un mondo di forme sostanzialmente incapace di giungere ad una oggettiva conoscenza della realtà:

> In tal modo, allorché all'uomo viene negata la possibilità di cogliere gli elementi delle cose [elementa rerum tenere], dai quali le cose stesse ricevono certo esistenza, egli si finge elementi di parole [elementa verborum sibi confingit], dai quali scaturiscono idee che non generano alcuna controversia[12].

Allo stesso modo, è proprio dell'astrazione procedere per divisione, giungendo così a 'partorire' «due scienze utilissime all'umanità, l'aritmetica e la geometria»[13], ma perdendo nei fatti il contatto con la natura. Così come è intrinseco ai proponimenti del *Liber metaphysicus*, il quale 'l'antica sapienza degli italiani rintraccia nelle origini della lingua latina', Vico porta qui due esempi, che muovono entrambi da una particolare interpretazione del termine *minuere*:

> Nelle locuzioni latine il verbo *minuere*, significa allo stesso tempo 'diminuzione' e 'divisione' [*minuere* & diminutionem, & divisionem significat][14];

[11] *De ant*., p. 27.
[12] Ivi, p. 25.
[13] Ivi, p. 27.
[14] Ivi, p. 23.

ma, precisa a questo punto Vico, posto in tal modo il problema è come dire che

> le cose che dividiamo non sono più quelle che erano quando erano unite, ma sono ridotte, corrotte [sutate, sed deminuta, mutata, corrupta][15].

In altri termini, e questo è il secondo, suggestivo caso avanzato da Vico, la scienza umana, se fondata sul solo metodo analitico, si trasforma in una sorta di anatomia della natura, per ciò stesso destinata a risultare inadeguata a cogliere appieno la vitalità che ne nutre e ne anima lo spirito:

> per portare un esempio che faccia chiarezza, la scienza umana ha diviso [dissecuit] l'uomo in corpo e animo, l'animo in intelletto e volontà, e dal corpo ha tratto o, come si dice, astratto [excerpsit, seu, ut dicunt, abstraxit] la figura e il moto […]. Ma succede in questa sorta di anatomia la stessa cosa che succede alla normale anatomia del corpo umano […]. Infatti questi concetti di ente, unità, figura, moto, corpo, intelletto, volontà altro sono in Dio, nel quale costituiscono l'unità, e altra cosa sono nell'uomo, nel quale sono divisi: mentre in Dio vivono, nell'uomo periscono[16].

La condanna del metodo analitico, insieme con la negazione di una netta distinzione fra mente e corpo dell'individuo, investe infine — con una ulteriore critica alla modernità — i fondamenti stessi dei «dogmatici della nostra epoca»[17]. Infatti, spiega Vico qualche riga appresso ripetendo con precisione lo svolgimento del 'dubbio metodico' di Cartesio (qui definito il «maximus Philosophus» dell'epoca sua[18]),

> l'uomo può mettere in dubbio se senta, se viva, se sia esteso, e perfino se sia [an sentiat, an vivat, an sit extensus]; e a sostegno di questa sua tesi chiama in aiuto un genio fallace che ci può ingannare […]. Ma non è assolutamente possibile che si possa non essere consapevoli di pensare [non esse conscius quod cogitet] e che da questa consapevolezza di pensare non si deduca con certezza la propria

[15] *Ibid.*
[16] Ivi, pp. 19-21.
[17] Ivi, p. 29.
[18] Ivi, p. 30.

esistenza [ex citandi conscientia colligere certo, quod sit]. Perciò Renato svela che il primo vero [primum verum] consiste in questo: *cogito, ergo sum*»[19].

Così, conclude Vico,

la certezza di pensare è coscienza non scienza [conscientiam contendit esse, non scientiam] e […] questa è una volgare cognizione [vulgarem cognitionem] nella quale può incorrere chiunque[20].

Nella *Prima risposta* al «Giornale de' letterati d'Italia», il cerchio del ragionamento vichiano, con le differenti critiche mosse al cartesianesimo dai più diversi punti di vista — metodologici e metafisici — si chiude poi in un ragionamento compiuto: «conoscere chiara e distintamente», afferma qui Vico con parole prive di qualsivoglia ambiguità,

è vitio anziché virtù dell'intendimento humano; […] le forme fisiche sono evidenti, finché non si pongono al paragone delle metafisiche; […] [e] questo istesso si è confirmato, che finche considero me, son certissimo, che *se io penso, ci sono*: ma addentrandomi in Dio, che è l'unico e vero Ente, io conosco, veramente non essere[21].

Come si è per altro accennato nelle pagine precedenti, e come emerge dal dettagliato spessore della polemica vichiana, l'ammirazione per il filosofo francese non può comunque essere messa in dubbio, e testimonia a suo modo di una ferma attenzione da parte di Vico per la conoscenza storica delle fonti: Descartes, secondo Vico, ha certamente «fatto trascurare la lezione degli altri Filosofi, col professare, che con la forza del lume naturale huom possa sapere, quanto altri seppero». Ma

i giovani semplicetti volentieri cadono nell'inganno; perché la lunga fatica di moltissima lezione è molesta: ed è grande il piacer della mente d'apparar in brieve. Ma esso in fatti, benché 'l dissimuli con grandissima arte in parole, fu versatissimo in ogni sorta di filosofie, matematico al mondo celebratissimo […], e, quel che più importa, di mente, che non ogni secolo suol darne una simigliante: co' quali requisiti, che huom voglia seguire il proprio giudizio, il può, ne altro ha ragion di poterlo. Leggano, quanto Cartesio lesse, Platone, Aristo-

[19] Ivi, p. 31.
[20] Ivi, p. 33.
[21] *Risp. I*, p. 112.

tile, Epicuro, Santo Agostino, Bacone da Verulamio, Galileo; meditino, quanto Cartesio in quelle sue lunghissime ritirate; e 'l Mondo havrà Filosofi di ugual valore a Cartesio[22].

4. Secondo quanto si scriveva di sopra, a quella che — nella sua costante censura del metodo cartesiano — rappresenta la *pars destruens* del *De antiquissima*, fa da corrispettivo lo sforzo di opporre al pensatore francese un sistema filosofico più coerente ed inclusivo delle diverse anime che concorrono alla determinazione del sapere umano, sistema i cui elementi ricorrono, non diversamente da quanto si è visto circa la critica alla 'modernità cartesiana', nella costruzione della successiva 'scienza nuova' delle nazioni.

La definizione del cosiddetto principio di conversione del vero col fatto, che nel 1710 Vico avanza in diretta opposizione alla teoria della conoscenza chiara e distinta, era già stata introdotta fin dai tempi del *De ratione*[23]; nel *De antiquissima* — e a seguito della più netta puntualizzazione delle istanze anticartesiane — esso trova però una sua più rigorosa fondazione metafisica. Vico opera qui una sorta d'inversione prospettica e, tenendo ferme le insormontabili caratteristiche di limitatezza dell'uomo, ne ribalta a fondo le conseguenze. Scrive infatti Vico nel *Liber metaphysicus*, trattando *De vero, & facto* (e di nuovo contrapponendo la 'sapienza' degli antichi alla filosofia dei moderni), che «la mente umana è limitata e sono poste al di fuori di essa tutte le cose che non sono la mente stessa»[24]; per tale motivo,

> si può congetturare che gli antichi sapienti italici fossero d'accordo, circa la questione della verità, su queste massime: che il vero coincide con il fatto [verum esse ipsum factum], che di conseguenza in Dio è il primo vero perché Dio è il primo facitore[25].

[22] *Risp. II*, p. 150.

[23] Così era infatti scritto nel quarto capitolo, dedicato agli *Svantaggi che comporta trasferire il metodo geometrico della fisica*: «Perciò codeste cose che in fisica si presentano per vere in forza del metodo geometrico, non sono che verisimili, e dalla geometria ricevono il metodo, non la dimostrazione: dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo [si physica demonstrare possemus, faceremus]» (*De rat*., p. 117).

[24] *De ant*., p. 17.

[25] Ivi, p. 15. Il capitolo, che rappresenta il primo passo dell'argomentazione svolta nel prosieguo del testo, si apre significativamente con queste parole: «In latino *verum* e

L'opposizione fra antichi e moderni, sotto questo aspetto, è chiarita nelle righe seguenti: «dalle cose delle quali si è fin qui discusso», scrive difatti Vico,

è del tutto lecito concludere che criterio e regola del vero consistono nell'aver fatto quel vero [veri criterium ac regulam ipsum esse fecisse]; quindi l'idea chiara e distinta che noi abbiamo della mente [ac proinde nostra clara, ac distincta mentis idea] non può essere criterio non solo delle altre verità ma neanche della mente stessa, perché nell'atto di conoscersi la mente non si fa e, non facendosi, ignora il genere o modo in cui si conosce[26].

Un secondo aspetto della parte 'ricostruttiva' della filosofia vichiana nel *De antiquissima* consiste nella decisa ripresa delle facoltà del senso, della memoria, della fantasia e dell'ingegno come effettivo e primario organo di conoscenza.

L'ingegno, nei proponimenti vichiani, è difatti in grado di supplire — con la propria capacità di congiungere per affinità elementi fra loro all'apparenza dissimili — ai difetti della prospettiva analitica moderna. Esso, perciò, saprebbe produrre un effettivo accrescimento delle conoscenze: l'ingegno, sostiene Vico nel *De antiquissima*, è la «facoltà di unificare cose separate, di congiungere cose diverse [*Ingenium* facultas est in unum dissita, diversa conjugendi]»[27]; perciò, prosegue Vico,

I Latini lo chiamarono *acutum* e *obtusum*, utilizzando due termini del linguaggio geometrico. L'acuto penetra con più celerità e unisce più internamente cose diverse […]. L'ottuso, invece, penetra nelle cose con più lentezza e le lascia divise[28].

In tal senso, «la scienza umana», intesa qui da Vico come una scienza che provi a sottrarsi alle carenze del circolo di finzioni in cui l'analisi

*factum* sono termini reciproci [reciprocicantur], cioè, per dirla alla maniera delle scuole, si convertono [convertuntur]» (*ibid.*).

[26] Ivi, p. 27. E nella *Seconda risposta* Vico afferma: «Il criterio della *chiara e distinta percezione* non mi assicura della cognizion scientifica; perché usato nelle fisiche, e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza, che mi dà nelle Matematiche. Il Criterio del far ciò, che si conosce me ne da la differenza; perché nelle Matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche, e nelle altre va la cosa altrimenti» (*Risp. II*, p. 136).

[27] *De ant.*, p. 119.

[28] *Ibid.*

rinchiude il sapere, «non fa nient'altro se non creare simmetria nelle cose con una proporzione efficace [nisi efficere, ut res sibi pulchra proportione respondeant]»[29]. Essa rinuncia perciò alla precisione della matematica, per conformarsi alla effettiva, incerta natura delle cose, tanto che, come recita una delle più celebrate e note espressioni del *De antiquissima*, «*ingenium* e *natura* sono in latino la stessa cosa: forse perché l'ingegno umano è la specifica natura dell'uomo [an quia humanum ingenium natura hominis sit]»[30].

D'altra parte, «videre rerum commensus» (discernere cioè la «misura delle cose»[31]), non implica soltanto, da questo punto di vista, accertare le verità insite all'interno delle cose stesse, ma anche, e più ancora, *creare nuove 'simmetrie'*; significa, cioè, produrre — *efficere* — una verità *per somiglianza* che prima non appariva evidente. Ed è precisamente in questo senso che Vico può sostenere che «nova invenire unius ingenii virtus est»[32] o, come è ripetuto nel *De antiquissima*, che «l'ingegno è la facoltà grazie alla quale l'uomo è capace di osservare le cose e di riprodurle [ac faciendi similia]» e, al contempo, che «è necessario l'ingegno per scoprire qualcosa: infatti, scoprire cose nuove [nova invenire] [...] è frutto unicamente del lavoro d'ingegno»[33].

Un ultimo aspetto della ricostruzione vichiana del sapere nel *De antiquissima* riporta infine a quella ripresa dell'unione di *res cogitans* e *res extensa* dalla quale ha preso le mosse la critica alla filosofia dei 'moderni'.

L'ingegno, infatti, è per Vico il frutto di quella particolarissima contiguità fra animo e corpo che caratterizza l'intera struttura dell'individuo e che ne condiziona inevitabilmente l'essenza.

Nel capitolo dedicato all'ingegno quale *Facoltà specifica del sapere* [*De certa facultate sciendi*], Vico stabilisce le tre *mentis operationes* dell'uomo, il quale «percepisce, giudica, ragiona [percipit, judicat, ratiocinatur]»[34]. Percezione, giudizio e ragionamento sono poi regolate ciascuna da una specifica 'arte', il cui complesso richiama — di nuovo cercando di dar loro un più solido fondamento — le riflessioni già svolte

[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*
[32] *De rat.*, p. 120.
[33] *De ant.*, p. 129.
[34] Ivi, p. 171.

nel *De ratione*: «la facoltà di percepire è propria [… dell'arte] Topica, quella di giudicare della Critica, e infine quella di ragionare del Metodo»[35]. Ora, ed è questo il punto che chiude il cerchio delle riflessioni fin qui svolte, alla prima operazione della mente appartengono, oltre che la specifica facoltà del sapere, anche le altre tre facoltà del senso, della memoria e della fantasia, le quali, come sarà scritto nella *Scienza nuova*, «appartengono egli è vero alla *mente*; ma mettono le loro radici nel *corpo*, e prendon *vigore dal corpo*»[36].

Principio di conversione fra vero e fatto; rivalutazione di senso, memoria, fantasia ed ingegno come momenti essenziali della conoscenza e rifondazione di quest'ultima a partire dall'ineludibile rapporto fra mente e corpo, risultano così i principali risultati che il *De antiquissima* attinge dalla critica alla filosofia di Cartesio e ai quali resterà fedele fino alla *Scienza nuova* del 1744. Il *De antiquissima*, tuttavia, rimarrà parte di un'opera incompiuta, che dovrà essere da Vico in definitiva abbandonata per concretizzarsi nella completezza di un pensiero inedito ed originale.

5. Il *De antiquissima* rappresenta infatti per Vico la chiusura nei meandri di un vero e proprio vicolo cieco. Se per un lato risulta infatti assodato che, come si è appena detto, un'ampia porzione dei concetti in esso fissati verrà rifusa nelle diverse edizioni della *Scienza nuova*, è altrettanto furori discussione che quest'ultima prospetti, nell'economia del discoro vichiano, un chiaro capovolgimento delle soluzioni precedentemente raggiunte.

Nel *De antiquissima*, il principio della conversione fra vero e fatto non trova una plausibile applicazione allo studio della realtà fisica: poiché il mondo esterno non è creato da noi, quest'ultimo risulta in definitiva inattingibile alla mente dello scienziato.

I tentativi di sostituire alla matematica analitica del cartesianesimo una geometria ingegnosa e 'sintetica' (per utilizzare le parole dello stesso Vico)[37] rivelano, se commisurati ai progressi della scienza moderna, tutta la loro ineludibile inconsistenza.

[35] Ivi, p. 121.

[36] *Sn44*, p. 267, § 819.

[37] La questione della geometria sintetica vichiana, strettamente connessa con la teoria del conato e del punto metafisico, è estremamente complessa ed esula dagli argomenti discussi nel presente lavoro. Vico, per altro, così la riassume in *Risp. I*, p. 110:

La brillante ripresa delle nozioni d'ingegno e di fantasia, prive però di un'adeguata connessione col tentativo di un rigoroso scavo nell'antichità, resta pressoché sospesa nella semplice recriminazione del ruolo che spetterebbe loro nella formazione del vero sapere; quel rapporto fra analisi filologica e ricerca filosofica, che dovrebbe rappresentare un punto chiave dell'opera e che verrà ben diversamente tematizzata fra il 1725 e il 1744, ne riesce così sostanzialmente pregiudicato.

In definitiva, manca al *De antiquissima* quella coniugazione dei pensieri sul piano di una effettiva ricerca storica che vivificherà la pur ardua struttura della *Scienza nuova*: la conoscenza, nel 1710, sembra restare quasi congelata nel suo momento iniziale, un momento che ne raffigura al contempo l'alba e il compimento definitivo. Ciò restituisce all'andamento dell'argomentazione vichiana del *Liber metaphysicus* una sorta di 'immobilità' che ne compromette fatalmente il successo: la scienza — conquistata ai primordi della storia — pare debba risolversi nella mera riscoperta di quanto già inscritto nella memoria degli antichi.

E tuttavia, è proprio dalle intuizioni raccolte nel *De antiquissima*, che procede il cammino della riflessione vichiana. La fondamentale rivalutazione della prima operazione della mente umana, insieme con la constatazione del suo inscindibile legame colla corporeità, sono infatti il grimaldello che, coniugato con la scoperta del valore *teoretico* dell'indagine storica, aprono la strada alla creazione dell'imponente affresco della *Scienza nuova*.

Quando, in quest'ultima opera, la fantasia poetica diverrà effettivamente il principio *storico* e *concettuale* dei percorsi conoscitivi o, meglio ancora, essa diverrà — insieme con l'ingegno — il 'carburante' stesso della storia, solo allora si schiuderanno le porte allo studio delle nazioni e del loro sviluppo, di modo che raccontarne il cammino permetterà all'autore di riannodare i nodi fra l'ingenua barbarie delle prime età e il progressivo incivilimento dei popoli moderni, passando per i tortuosi 'corsi e ricorsi' dei tempi. Detto altrimenti, sarà esclusivamente quando la tela del *De antiquissima* guadagnerà una sua terza, fondamentale dimensione, rappresentata dalla capacità del *verum-factum* di scava-

«tanto *Aristotile* pecca in trattare la Fisica metafisicamente, per potenze ed infinite virtù; quanto *Renato*, che tratta fisicamente la Metafisica, per atti e forme finite. E la ragione dell'errore d'entrambi è una: perché amendue trattarono delle cose con regola infinitamente sproporzionata. Perciò *Zenone* non portò a dirittura l'una nell'altra, ma vi frappose la Geometria […] e col suo aiuto ne ragionò».

re ingegnosamente nei 'rottami' dell'antichità, che diverrà possibile a Vico pensare alla stesura di una scienza nuova come scienza storica delle nazioni.

GERI CERCHIAI

*VICO AND THE ANCIENT WISDOM OF ITALIANS. The essay offers an examination of Vico's early works, in particular* De antiquissima. *Starting from the criticism of Cartesianism, Vico builds a method that allows him to isolate the principle of* verum-factum. *Ancient wisdom is therefore reconstructed in order to organize the principles of a science that still lacks historicity, but which already allows us to glimpse Vico's plan.*

# DARE FORMA ALL'ANTICO: DAL METODO ALLA STORIA

1. Il titolo di questo breve contributo non può che suonare come una provocazione, almeno in prima battuta. L'antichità non può essere, per Vico, qualcosa cui bisogna dare una forma, perché esiste quasi come orizzonte di verità. Vico, infatti, è intenzionato a considerare il passato — anche quello più remoto — come uno 'spazio' che deve essere rischiarato dalle nubi che lo avvolgono per trovare la ragione delle cose: del pensiero filosofico e metafisico così come dei prodotti umani che danno origine alle nazioni. Ma anche prima di entrare in un discorso propriamente filosofico si vede facilmente che nell'opera vichiana la relazione con l'antichità, è certamente mediata dall'umanesimo e dal rapporto tra sapienza e retorica[1]. Ma è con la stesura della *Scienza nuova* che l'antico diventa principalmente discorso sulle origini, non solo perché Vico si propone di compiere una *disperata impresa* che prova a intendere il modo di pensare dei primi uomini e cerca l'origine e dunque la *natura* dell'umanità, ma anche perché in essa ritrova le strutture del pensiero umano. Questo percorso comincia però ben presto, e sicuramente appare già maturo nel *De antiquissima italorum sapientia*.

A partire da questo punto di vista, occorre chiarire di *quale* antico stiamo parlando. Esiste l'antichità classica, che per Vico è stata il paradigma del diritto sia nel *Diritto universale* che anche nella *Scienza nuova*; ma esiste anche l'antichità degli 'antichi' che è la civiltà egizia, e che in particolare è rappresentata dalla centralità del geroglifico nelle forme di comunicazione; ed esiste infine l'antichità come *origine*. L'interesse di quest'ultimo aspetto sta nel fatto che il concetto di antico si allarga oltre

[1] È questo un tema molto discusso. Basti per ora ricordare il lavoro di A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995 e i lavori di E. Grassi, tra cui, *Vico e l'umanesimo*, tr. it., Milano, 1992. Un lavoro importantissimo sulle fonti — e dunque anche sulle fonti classiche — è stato svolto da Enrico Nuzzo nella sua edizione critica della *Scienza nuova* 1725, Roma, 2023.

la sua determinazione temporale e finisce col diventare un paradigma euristico, atto cioè a trovare dei principi di verità. Simbolo importante di questo è la tavola cronologica della *Scienza nuova* che serve a fare luce sui fatti dei tempi oscuri dell'umanità.

Rischiarare ciò che è originario vuol dire anche metterlo nel giusto ordine, e dunque dargli una 'forma', una forma che non è arbitraria ma che dipende da una concezione particolare della conoscenza umana che valorizza l'elemento dell'*invenire*, del 'raccogliere' e del ritrovare elementi di verità. D'altra parte, tra le più importanti fonti di Vico c'è Cicerone, tra le cui opere il *De oratore* occupa un posto particolare perché avvia una tradizione che, ripresa dall'autore del *De antiquissima*[2], permette in prima battuta di rivalutare la retorica, inserendosi in maniera peculiare in un atteggiamento proprio della modernità secondo cui attorno all'*ars inveniendi* poteva svilupparsi un complesso discorso sulla conoscenza umana in virtù del collegamento tra *l'inventio* e l'*imaginatio*. Questo nesso è particolarmente interessante perché denota una ben precisa concezione gnoseologica, distante dal modello scolastico, secondo la quale la conoscenza proviene dalla 'produzione' di una verità nuova, piuttosto che dalla sistemazione corretta di un ragionamento o dei concetti che vi appartengono. La facoltà più interessata da questo mutamento di prospettiva è proprio l'immaginazione, facoltà del tutto umana che in Vico assume un ruolo ancora più importante[3]. Non è un caso che l'opera vichiana in cui questi aspetti vengono considerati da vicino e diventano una vera e propria dichiarazione metodologica, e anche un posizionamento rispetto al cartesianesimo, sia proprio il *De antiquissima italorum sapientia*. Qui Vico, come è noto, ricerca le origini di una sapienza italica. Una sapienza *antica,* cui è necessario dare forma e che diventa archetipo di un modo di conoscenza e anche di una metafisica alternativa al cartesianesimo e allo scetticismo. Lo scopo di questo contributo è considerare la costruzione del metodo vichiano a partire da un rapporto, che si misura già nel *De antiquissima,* tra antichità e origini, e che si incontrerà con il concetto di *forma* metafisica. Questo concetto tornerà poi nella *Scienza nuova* e permetterà appunto di ripercorrere le origini dell'umanità per comprendere alcuni aspetti essenziali alla natura della nostra mente.

[2] Così rileva M. Sanna, *La 'fantasia che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001, p. 22 e n.

[3] Anche su questo si veda ivi, p. 21.

2. Nel *Liber metaphysicus*, quasi subito, ci si imbatte in una particolare concezione della conoscenza secondo la quale l'immagine acquista grande importanza. L'idea della strutturale limitazione dell'intelletto umano dà origine a una concezione da cui Vico non tornerà più indietro: la conoscenza umana funziona principalmente per immagini, e nello specifico per immagini bidimensionali[4]. Questa limitazione della mente umana produce una grande ipoteca sugli oggetti di cui possiamo conoscere la vera natura; per tanto la nostra scienza procede a tentoni, muovendosi tra ipotesi, e soprattutto andando raccogliendo quelli che possono essere definiti *frammenti* di verità. Si tratta allora di concepire la ricerca della verità come una ricostruzione di elementi frammentari, un *invenire*, che — piuttosto che la realtà fisica degli oggetti — aiuta a conoscere la natura e lo sviluppo di qualcosa che rischia di rimanere in ombra perché troppo lontano nel tempo. Conoscere le *ragioni delle cose*, per Vico, non vuol dire penetrare nei segreti della *fysis*, ma vuol dire comprendere i modelli ideali che ne 'guidano' lo sviluppo. Sono, questi, i presupposti della critica di Vico a Cartesio e agli scettici: se i secondi ammettono di non conoscere le cause delle cose, il primo (e con lui i cosiddetti *dogmatici*) commette se possibile un errore ancora più grave, confondendo la scienza con la coscienza, prestando il fianco proprio al proliferare dello scetticismo.

Così il ragionamento di Vico: secondo i cartesiani, l'uomo può dubitare di tutto, e a sostegno di questa tesi — come è noto — si ipotizza l'intervento di un dio ingannatore, una figura retorica, questa, che Vico rintraccia anche negli *Academica* di Cicerone. Nonostante il genio maligno possa ingannarci su tutto, non può intervenire sulla nostra consapevolezza di pensare[5]. Lo scettico, però, non dubita di pensare, anzi ha la certezza di farlo, solo che considera l'apparenza degli oggetti che pensa come se fosse l'unica verità possibile.

Ma lo scettico non dubita di pensare. Anzi, si dichiara certo della cosa che pensa, che quasi gli sembra di vederla; ed è così fermo nella sua opinione, da

[4] Tutto il capitolo I del *De antiquissima* è dedicato al nesso tra *vero* e *fatto*, in particolare si veda questo passaggio: «il vero divino è l'immagine solida delle cose, come una creazione in rilievo, mentre il vero umano è un monogramma o un'immagine piana, quasi una pittura». (G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, d'ora in avanti: *De ant*., p. 17).

[5] Ivi, pp. 31-33.

difenderla con cavilli e con menzogne […]. Dichiara però con fermezza che la certezza di pensare è coscienza non scienza e che questa è una volgare cognizione nella quale può incorrere chiunque[6].

Il metodo cartesiano non è dunque un buon antidoto allo scetticismo perché non ne colpisce i presupposti e non riesce a trovare in definitiva un criterio per stabilire una scienza certa. È evidente, secondo Vico, che «l'unica via percorribile per riuscire a sconfiggere lo scetticismo consista nello stabilire che il criterio di verità di una cosa stia nell'averla fatta» e, continua,

gli scettici, infatti, sostengono di conoscere l'apparenza delle cose e d'ignorare la loro reale essenza. Ammettono gli effetti e concedono che debbano avere quindi le loro cause; ma negano di avere conoscenza di queste cause perché ignorano i generi o le forme dalle quali le cose vengono generate[7].

Né Cartesio né gli scettici riescono ad ammettere che l'unico modo per stabilire la verità di una cosa sia possederne il genere e la forma e dunque poter riprodurre o ricapitolare il modo in cui una cosa viene a essere. Per questo, l'intelletto divino e l'intelletto umano sono radicalmente differenti, e per questo il criterio di verità di Vico è un criterio sperimentale, diremmo, galileiano, in cui conta la possibilità di riprodurre ciò che si vuole conoscere[8]. La prospettiva è già indirettamente storica, e soprattutto indica già il campo d'azione della conoscenza in quei prodotti umani di cui possiamo comprendere e conoscere le forme. Le implicazioni di questo discorso sono molteplici, ma anche senza approfondirle, è possibile comprendere che l'*ars iveniendi* trova come suo campo di applicazione quelle scienze e quegli oggetti in cui può rendersi visibile, e per tanto essere ritrovato, il nesso tra vero e fatto. Quando Vico si volgerà alla storia come oggetto di una nuova scienza, terrà ben presente questi presupposti e dedicherà l'arte di ritrovare le forme e le genealogie al passato antico e originario dell'umanità. Possiamo dunque definire un percorso che va dall'antico all'origine, in cui l'antichità si caratterizza prima come fonte per stabilire un metodo e un criterio

[6] Ivi, p. 33. Interessante la prospettiva di M. Sanna, *Dallo scire al conscire: un moderno itinerario cognitivo*, in questo «Bollettino» XL (2010), pp. 79-91.

[7] Ivi, p. 39.

[8] Sul rapporto con Galileo in merito al concetto di vero e fatto si veda R. Mondolfo, *Il* verum-factum *prima di Vico*, Napoli, 1969.

epistemologico, e poi come campo e oggetto di studio per rischiarare le nubi — secondo una potente immagine contenuta nel frontespizio della *Scienza nuova* del 1730 e del 1744 — attorno all'origine dell'umanità. Senza il concetto dell'*inventio*, che viene preso non solo dalla cultura umanistica ma soprattutto direttamente dalla cultura classica, il rapporto con l'antichità e l'originario, per Vico, non sarebbe stato lo stesso.

3. Nella *Scienza nuova*, forte anche dell'esperienza della stesura del *Diritto universale*, Vico considera lo studio del passato e delle antichità umane come il campo di elezione per una scienza che dia risultati certi. Ma, restando ancora al *De antiquissima*, si vede che il discorso sulle forme e sui generi come criterio di verità serve per poi approcciare con un metodo maturo allo studio della storia e della nascita degli stati civili, ovvero delle *nazioni*. La ricerca dei generi e delle forme, diventa infatti tema di discussione metafisica — come svela anche il titolo del libro del *De antiquissima*. Attraverso una ricerca filologica ed etimologica, infatti, Vico spiega che per gli antichi filosofi italici, i generi e le specie designavano rispettivamente le forme e gli individui o il *simulacro*, cioè l'apparenza delle forme stesse.

> Gli antichi filosofi italici dovettero credere che i generi fossero forme infinite non per la loro universalità, bensì per la loro perfezione, e che, in quanto infinite, dovessero essere solo in Dio. Credettero anche che le specie o cose particolari fossero simulacri modellati su quelle forme. Perciò, se per gli antichi filosofi italici il *verum* era lo stesso del *factum* i generi delle cose dovevano necessariamente coincidere con le forme, e non con gli universali delle Scuole.

Poco dopo, aggiunge Vico,

> i generi sono da ritenersi infiniti non per universalità ma per perfezione, mettendo a confronto l'utilità dell'una e dell'altra[9].

Subito dopo, sempre nell'ottica di definire un metodo, Vico distingue tra metodo sintetico e metodo analitico. La geometria, divulgata col metodo sintetico, cioè per forme, è certa nelle operazioni e nei risultati, perché parte dal particolare e arriva a 'comporre' il generale e dunque arriva a trovare le verità che dimostra. Al contrario l'analisi, pur fornen-

[9] *De ant.*, p. 41.

do risultati certi, rimane incerta nelle operazioni dal momento che parte dall'infinito per giungere al finito, senza che però venga chiaramente mostrata la strada di questa *discesa*.

> Raggiungono con maggiore certezza l'obiettivo che si sono preposte quelle arti che mostrano il genere o il modo con il quale producono i propri oggetti, come la pittura, la scultura, l'arte di modellare, l'architettura, piuttosto che quelle che non lo mostrano […]. Le prime lo possono mostrare perché lavorano intorno a un prototipo che la mente umana contiene dentro di sé; le altre non possono farlo perché l'uomo non possiede in sé alcuna forma di quelle cose che congettura […], da ciò deriva che le scienze o le arti, quanto più si elevano ai generi non platonici ma aristotelici, tanto meno risultano utili[10].

Vico riconosce la possibilità di creare generi nuovi, ma non di generare a partire dall'infinito altre verità, attività concessa solo all'intelletto divino. Questa peculiarità del pensiero che raccoglie, costruisce e astrae il genere e la forma delle cose, è precisamente l'aspetto creativo della conoscenza umana, quell'aspetto che ci permette di agire sul mondo e in definitiva di produrre scienza. L'*ars inveniendi* serve a trovare tutto questo, e facoltà centrale di questo processo è l'ingegno che ci permette di comporre i generi. Costruire dei generi utili, dipende dal campo in cui ci applichiamo. Se individuiamo un oggetto la cui origine può essere ricostruita abbiamo la possibilità di utilizzare bene le nostre facoltà mentali. La verità si conferma come un processo dinamico, dal quale la natura fisica può essere esclusa, perché di essa non conosciamo le forme. Se dunque ci volgiamo agli oggetti giusti, possiamo ritrovare la *natura*, ovvero l'origine e il processo creativo di quelle cose che ha fatto la nostra specie e il cui processo generativo può essere ricostruito[11].

[10] Ivi, pp. 41-43.

[11] Utilizzare qui il termine 'natura' non è improprio. Il concetto di natura in Vico ha connotati particolari, che richiamano alla genesi delle cose, e non alle loro forme *fisico-naturali*. Si veda su questo: M. Sanna, *La* natura *dell'umano nella* Scienza nuova *vichiana*, in *Per una storia dell'idea di natura. Dal tardo medioevo all'età moderna*, a cura di C. Cappa, C. Panti, G. Patella, P. Quintili, Roma, 2018, pp. 171-189. Il saggio fa riferimento inoltre ad un testo fondamentale, vero e proprio punto di svolta, per definire il tema della natura nella riflessione vichiana. Si veda in proposito: P. Piovani, *Vico e la filosofia senza natura*, in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990. Sulla nascita — anch'esso citato da Sanna — si veda anche R. Viti Cavaliere, *L'idea di «nascita» in Vico*, in *Il corpo e le sue facoltà. G. B. Vico*, a cura di G. Cacciatore,

Si nota qui un'altra svolta vichiana. La verità viene prodotta e ritrovata — ovvero ricomposta — attraverso la conoscenza del genere. Quando nel *De antiquissima* Vico afferma che il genere è infinito per perfezione e non per universalità[12] intende dire che la forma, in quanto perfetta, genera la cosa perché funge da modello e dunque ne descrive la realtà più *vera*; diversamente l'universale è solo un ampliamento di un oggetto particolare. In questo senso la forma è, rispetto alla sua *specificazione*, ontologicamente differente. Non basta, infatti, rendere universale un oggetto particolare per conoscerlo nel modo più compiuto, dal momento che esiste un modello delle cose, secondo Vico, che è responsabile dell'esistenza delle cose particolari. Considerare le cose particolari nella loro universalità, invece, non ci avvicina alla verità. Ci soffermiamo su questo aspetto perché ci permette di fare riferimento a un discorso che nella gnoseologia sei-settecentesca era estremamente presente. L'idea di universale, e la costruzione di nozioni universali, erano comunemente considerate un'espressione virtuosa della nostra mente. Le nozioni universali permettevano di considerare sotto una sola categoria oggetti particolari che presentavano caratteristiche comuni. Si trattava di un procedimento che permetteva di 'economizzare' in termini di linguaggio e di espressione e di rendere più veloce la nostra percezione delle cose; in questo modo l'universalizzazione fungeva da ausilio alla conoscenza. In altri casi, però, la costruzione di nozioni universali permetteva anche di valorizzare gli aspetti comuni delle cose particolari trovando relazioni che spesso potevano essere considerate durature se non addirittura sostanziali. Vico accetta questa tradizione, ma spostando l'attenzione sul genere, rende visibile un altro aspetto degli universali, che ancora una volta si connette all'invenzione, e che è il processo creativo attraverso il quale li formiamo. Ci vorrà tempo prima che questa elaborazione troverà uno sbocco profondo nella *Scienza nuova* (in particolare a partire dall'edizione del 1730) ma il processo carsico avviato attraverso l'attenzione all'idea di *inventio*, e con essa l'idea dinamica che sta dentro al concetto di genere, avrebbe continuato a sedimentare senza sosta prima nel passaggio al *Diritto universale*, e poi alla *Scienza nuova* del 1725. Forte di questo 'bagaglio' metodologico, Vico guarderà all'antico come porta per comprendere l'origine di ciò che caratterizza

V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in «Laboratorio del'ISPF» I (2005) (*online*).

[12] *De ant*., p. 41.

l'uomo nel suo essere più profondo: la mente e le sue facoltà, la capacità di operare metafore, traslazioni, e di astrarre realtà che come le finzioni a poco a poco si staccano dal loro essere corporeo.

4. Nelle ultime edizioni della *Scienza nuova*, e in particolare nell'edizione del 1744, il concetto di universale fantastico emerge come un elemento ben formato in cui coesistono i limiti dell'idea di universale — ovvero una idea che 'allarga' il particolare e lo rende concetto — e l'idea di genere che conserva il riferimento a un processo creativo che può venire portato avanti solo dall'essere umano.

Per comprendere meglio questo strano incastro tra universale e genere, si possono considerare le *Degnità* XLVII-XLIX della *Scienza nuova* 1744[13]. La natura della mente umana, scrive Vico, è quella di *dilettarsi nell'uniforme*, ovvero di funzionare meglio nel momento in cui stabilisce connessioni e somiglianze: preferisce le cose simili e dunque le valorizza, creandone altre e istituendo nuove 'realtà', secondo un pensiero che è in definitiva un pensiero 'metaforico'[14]. Vico aveva già trattato della natura e dei principi della mitologia, e ora si occupa di spiegare come nascono effettivamente le favole e i miti. La mente umana costruisce così favole *acconce* che riguardano uomini famosi. Queste favole diventano più vere dei fatti accaduti e sono dunque, scrive Vico nella *Degnità* XLVII, «*verità d'idea* in conformità del merito di coloro de' quali il volgo le finge». Il vero poetico, dunque, funziona come se fosse vero metafisico, perché dipende dal genere o dalla forma che abbiamo creato componendo le somiglianze tra le cose, ed è *infinito* per una particolare forma di *perfezione* artificiale. Anche rispetto a queste forme universali e singolari allo stesso tempo, il vero fisico, che non vi si conforma, deve essere tenuto in luogo di falso.

[13] Id., *La Scienza nuova* 1744, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013 [d'ora in avanti: *Sn44*], pp. 70-71.

[14] Cfr. ivi, *COROLLARJ D'intorno a' Tropi e Trasformazioni Poetiche*, pp. 114-115. La struttura del pensiero umano, che è struttura metaforica ma dinamica perché muta attraverso l'evoluzione della storia umana, emerge anche in ivi, *ULTIMI COROLLARJ D'intorno alla Logica degli Addottrinati*, pp. 146-147. Sulle metafore si segnala anche il fondamentale testo di A. Battistini, E. Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, 1990. Sulla trasformazione 'storica' delle favole si veda anche M. Sanna, *Favole e trasformazioni nell'antropologia vichiana* in *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité* a cura di R. Ruggiero, Aix-Marseille, 2022, pp. 47-73.

Dallo che esce questa importante considerazione in ragion poetica: che 'l *vero Capitano di guerra,* per esempio, è 'l *Goffredo,* che finge *Torquato Tasso*; e tutti i Capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi *non sono veri Capitani di guerra*[15].

Queste figure poetiche, queste idee, non sono propriamente le forme di cui parlava Vico nel *De antiquissima*, perché rispondono alla natura 'fanciulla' della mente, che non si approccia alla metafisica ma si diletta nell'uniforme e, come si spiega nella degnità successiva, la XLVIII, si comporta proprio come fanno i bambini che «con l'*idee*, e *nomi* degli uomini, femmine, cose che la *prima* volta hanno *conosciuto*; da esse, e con essi *dappoi apprendono, e nominano* tutti gli uomini, femmine, cose c'hanno con le *prime* alcuna *somiglianza*, o *rapporto*». Nella degnità successiva Vico richiama la figura di Ermete Trismegisto come universale fantastico, immagine generale, del sapiente e della saggezza di un popolo che scopre e ritrova ciò che è utile alla vita civile.

Questo gruppo di Degnità, spiega Vico, permette di comprendere il principio dei *caratteri poetici*, che costituiscono l'essenza delle favole. La prima degnità mostra il costume dei popoli a fingere e costruire favole coerenti; la seconda e la terza degnità mostrano come i primi uomini, fanciulli del genere umano, non possono formare i *generi intellegibili* e dunque devono

fingersi i *caratteri poetici,* che sono *generi*, o *universali fantastici* da ridurvi, come a certi *Modelli*, o pure *ritratti ideali* tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti[16].

È così che fanno gli antichi egizi: incapaci di intendere il *genere* del sapiente civile nella sua forma astratta e intellettiva, devono *figurarsi* e *inventare* l'universale fantastico di Ermete Trismegisto.

È singolare notare che Vico utilizza, come nel *De antiquissima*, i termini di *genere* e di *universale*. Ma non lo fa in maniera del tutto intercambiabile. È vero: l'universale fantastico funziona come se fosse un genere, ma non perché nasce allo stesso modo. L'universale nasce perché la mente umana, soprattutto quella dei primi uomini, stabilisce delle connessioni arbitrarie dovute alla sua limitatezza. Tut-

[15] *Sn44*, pp. 70-71.
[16] Ivi, p. 71.

tavia, queste connessioni, quando si accompagnano a una fantasia che costruisce favole coerenti, funzionano come se fossero *forme delle cose particolari*.

Nonostante questo, e pure se convinto della natura parziale dell'universale rispetto al genere, Vico considera la possibilità di dare all'universale una funzione conoscitiva, se accompagnato dalla fantasia e dall'ingegno che connettono cose diverse sulla base di somiglianze. In tal caso, agendo tramite l'*ingegno*, esercitando l'*ars inveniendi* e istituendo rapporti sotto forma di metafore e favole, diventa possibile costruire una verità; una verità morale e civile che in qualche modo somiglia alla verità metafisica, e che è anche una verità originaria, perché può essere ritrovata come elemento originario atto a descrivere il mondo dell'alba dell'umanità.

In una parte della *Scienza nuova* dedicata ai «COROLLARJ D'intorno all'Origini della Locuzion Poetica, degli Episodj, del Torno, del Numero, del Canto, e del Verso», così scrive Vico:

> da tutto ciò sembra essersi dimostrato, la *Locuzion Poetica* esser nata per *necessità di natura* umana *prima della Prosaica*; come per *necessità di natura umana* nacquero esse *Favole Universali Fantastici* prima degli *Universali Ragionati*, o sieno *Filosofici*; i quali nacquero per mezzo di essi *parlari prosaici*: perocchè essendo i *Poeti* innanzi andati a formare la *Favella Poetica* con la *Composizione dell'idee particolari*, come si è appieno qui dimostrato; da essa vennero poi i *popoli* a formare i *parlari da prosa* col contrarre in ciascheduna voce, come in un *genere*, le *parti*, ch'aveva composte la *favella poetica*[17].

Generi così composti, siano essi favole, universali fantastici o nomi generali, costituiscono il principio della conoscenza umana, perché possono essere costruiti e ricostruiti. La costruzione dell'universale, sintomo della limitatezza della conoscenza umana — soprattutto dei primi uomini — diventa occasione per costruire generi e forme della realtà. La possibilità di ricostruire questo percorso gnoseologico è una delle chiavi attraverso cui Vico può risalire alle origini più ancestrali dell'umanità e compiere la sua *disperata impresa*. La mitologia e la considerazione delle favole antiche è il terreno privilegiato di indagine per ristabilire il percorso storico dell'umanità e delle nazioni.

[17] *Sn44*, p. 136.

Andando indietro, nel gruppo di degnità che va dalla XLII alla XLVI[18], Vico stabilisce che ogni nazione ha un suo Giove e un suo Ercole, che le favole contengono verità civili e che costituiscono le storie dei primi popoli narrate in forma poetica — l'unica forma di espressione e di conoscenza possibile per i primi uomini —, che gli uomini tendono a conservare memoria delle leggi e degli ordini e che tutte le storie barbare hanno *favolosi principi*. Questo è vero sia per la barbarie originaria che per la barbarie ritornata (ma non valgono esattamente allo stesso modo per la barbarie della ragione). Sono, questi, i principi della mitologia, e sono i presupposti che permettono a Vico di enucleare il concetto di universale fantastico. In sintesi potremmo definire gli universali fantastici come immagini bidimensionali, limitate e parziali, che però diventano metro e misura della realtà particolare e in tal modo si comportano come generi, acquisendo grazie al confronto con la particolarità una specie di profondità, di tridimensionalità. Sulla base di questa possibilità si possono costruire le religioni e il complesso di istituzioni giuridiche e civili, espresse in lingua poetica, che nel tempo permetteranno alla mente di dispiegarsi e aprirsi verso la ragione e lo studio della metafisica che confermerà alcune delle verità espresse poeticamente.

Il rapporto tra Vico e l'antico non è dunque solo un rapporto di ripresa di una tradizione retorica, giuridica e letteraria, utilizzata come documento storico e scientifico. È anche — forse soprattutto — un rapporto creativo che permette di vedere la funzione inventiva della mente umana. L'antico assume allora un ruolo peculiare e diventa infine lo spazio su cui volgere lo sguardo per trovare la forza creativa dell'umanità, una forza che va preservata anche nel futuro — sotto forma di *pietas* — attraverso la conservazione dell'equilibrio tra ragione e fantasia.

Vico si esprime con chiarezza sulla verità delle favole antiche (lo fa proprio nella degnità XLIII[19]), scrivendo che queste sono *verità civili* dove l'aggettivo civile non limita e riduce il sostantivo 'verità', ma ne definisce lo spazio in cui la verità si manifesta. Vico richiama infatti la *Degnità* sul senso comune, la XIII, mettendo in relazione il senso comune con la verità civile:

*Idee uniformi* nate appo *intieri popoli* tra essoloro *non conosciuti*, debbon'avere un *motivo comune di vero.* Questa Degnità è un gran *Principio*, che stabilisce

[18] Ivi, pp. 69-70.
[19] Ivi, p. 70.

il *senso Comune del Gener'Umano* esser'il *Criterio* insegnato alle *Nazioni* dalla *Provvedenza Divina*, per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto Natural delle Genti*; del quale le Nazioni si accertano, con intendere *l'Unità sostanziali* di cotal Diritto, nelle quali con *diverse modificazioni* tutte convengono.

La mitologia e le favole antiche permettono di mostrare questo concorso di invenzione e senso comune che dà 'generalità' all'universale e lo trasforma nella forma del reale, reale che si presenta confuso (in quanto simulacro) e particolare (in quanto individuo).

Nella mitologia non vi è dunque una sapienza riposta, ma una verità creata e ritrovata. L'invenzione e l'ingegno connettono e creano le forme; il senso comune permette di stabilirne e trovarne gli elementi di vero. Così, se l'universale fantastico non è il vero metafisico visto nella sua trasparenza, pure esso come tale si comporta e manifesta aspetti di verità universale che stabiliscono gli aspetti comuni e generali (oltre che formali) della storia, permettendone la 'scienza'.

Roberto Evangelista

*SHAPING THE ANCIENT: FROM METHOD TO HISTORY. The aim of this contribution is to consider the construction of the Vico method starting from a relationship that is already measured in* De antiquissima *between antiquity and origins, and that will meet with the concept of metaphysical form. This concept will return in the* Scienza nuova *and allow us to retrace the origins of humanity in order to understand certain aspects essential to the nature of our mind.*

# VICO E L'ANTICHITÀ
# NELLA COSTRUZIONE DI UNA NUOVA SCIENZA

La *Scienza nuova* nelle sue ultime redazioni si apre suggestivamente con un'immagine emblematica, quella della nebbia, per diradare la quale interviene in aiuto la *Tavola cronologica* che, seguendo la scansione varroniana delle tre età[1], lascia intendere «quanto l'umanità delle nazioni abbia incerti o sconci o difettosi o vani i princìpi»[2]. Il progetto vichiano, quanto mai ambizioso ma consono ai tempi suoi, era di illuminare questa oscurità che avvolge le origini favolose, e cominciare nell'impresa apponendo uno strumento cronologico che porti in primo piano il tema della memoria. Questa Tavola «spone in comparsa il mondo delle nazioni antiche» portando alla luce fatti e personaggi che

> determinati in certi tempi e in certi luoghi dalla comune de' dotti, i quali uomini o fatti o non furono ne' tempi e ne' luoghi ne' quali sono stati comunemente determinati, o non furon affatto nel mondo[3],

secondo la logica di quelli che Vico indica 'anacronismi', che costituiscono il modo vichiano di affrontare le falsità tramandate sulla ricostruzione dell'antichità: tempi vuoti di fatti, che sono pieni; tempi pieni che

[1] Per un esame approfondito del rapporto di Vico con Varrone, cfr. G. Mazzotta, *Varrone, sant'Agostino e Vico*, in *Il mondo di Vico / Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Perugia, 2000, pp. 157-163 (cfr. anche la breve scheda che al saggio di Mazzotta dedica M. Sanna, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII, 2001-2002, pp. 220-221). Sul tema cfr. anche N. Du Bois Marcus, *Vico and Plato*, New York, 2001, pp. 82-90. Per indicazioni sulle edizioni delle opere agostiniane — e segnatamente del *De civitate Dei* — che Vico potrebbe aver utilizzato cfr. R. Bassi, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, 2005, p. 36.

[2] G. Vico, *Scienza nuova 1744*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I [d'ora in avanti: *Sn44*], p. 455.

[3] *Ibid.*

in realtà sono vuoti; tempi uniti che si devono dividere; tempi divisi che si devono unire[4].

La riflessione vichiana sul concetto di *antico* a questo punto è già nella sua fase matura, e coinvolge al suo interno i concetti di tempo, di antichità e di modernità in costante dialogo fra di loro, e soprattutto lo fa partendo dall'antichità e dal tempo originario[5]. L'appuntarsi preciso alle questioni cronologiche e al loro stabilimento esprime un campo di polemica vivace nella cultura sei-settecentesca, cui non si sottrasse neanche Newton[6], che dedicò così tanto tempo alla ricerca cronologica e alla deduzione che datazione certa fosse solo quella stabilita dai testi sacri[7]. Che il mondo sia eterno è ipotesi libertina, ma soprattutto falsa, in quanto Vico si attiene ai calcoli di Filone ebreo sulla lettura della Bibbia, e partecipa con vivacità al dibattito animato dalla coeva classe intellettuale sul ripensamento del rapporto con l'Antichità e sulle inevitabili ricadute ermeneutiche e storiche sulla dogmatica di tipo religioso. Tutta la riflessione sui problemi di cronologia è per Vico adeguata e finalizzata a un'indagine sulle origini, è in fondo un *escamotage* che serve a introdurre non tanto il tema del corso delle nazioni, quanto del loro *ricorso*.

[4] «Oltracciò qui si deon'avvertire quattro spezie d'anacronismi contenute sotto il genere, ch'ogniun sa, di tempi prevertiti, e posposti. La prima è di tempi vuoti di fatti, de' quali debbon esser ripieni: come l'Età degli Dei; nella quale abbiamo truovato quasi tutte l'Origini delle cose umane civili, e al dottissimo Varrone corre per Tempo oscuro. La seconda è di tempi pieni di fatti, de' quali debbon'esser vuoti; come l'Età degli Eroi, che corre per dugento anni; e sulla falsa oppenione, che le Favole fussero state ritruovati di getto de' Poeti Eroici, e sopratutti di Omero s'empie di tutti i fatti dell'Età degli Dei, i quali da questa in quella si devono rovesciare. La terza è di tempi uniti, che si devon dividere; acciocchè nella vita d'un solo Orfeo la Grecia da fiere bestie non sia portata al lustro della Guerra Trojana: ch'era quel gran mostro di Cronologia, che facemmo vedere nell'Annotazioni alla Tavola Cronologica. La quarta ed ultima è di tempi divisi, che debbon'esser'uniti; come le Colonie Greche menate in Sicilia, ed in Italia più di trecento anni dopo gli error degli Eroi; le quali vi furono menate con gli errori, e per gli errori de' medesimi Eroi» (*Sn44*, libro II, X, p. 788).

[5] «Si tratta di un pensiero moderno eterogeneo che, pur misurandosi con gli autori e i problemi della modernità, lo fa partendo dal rovescio del moderno, il mondo antico e il mondo delle origini» (M. Lollini, *Natura, ragione e modernità nella* Scienza nuova *di Vico*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, 2012, p. 221).

[6] I. Newton, *Chronology of Ancient Kingsdoms Amended*, London, s.e., 1728.

[7] Cfr. A. Battistini, *La difesa vichiana della veridicità del racconto biblico*, in *The Vico Road*, a cura di M. Riccio, M. Sanna e L. Yilmaz, Roma, 2016, p. 57-69.

E la caratteristica più peculiare e senza dubbio più originale sta nel fatto che lo sguardo verso l'antico in quanto originario rende indispensabile calarsi nella mentalità antica e riprodurla per poterla affrontare[8]. Queste origini dell'umanità, «picciole, rozze, oscurissime»[9], sempre vengono lette dall'uomo alla luce di una sua propria limitazione che descrive con esattezza lo sguardo sull'antichità: ogni volta che, incapaci di farsi un'idea delle cose lontane e sconosciute, gli uomini se la formano utilizzando cose vicine e conosciute. Da qui tutti gli errori sulle origini antiche dell'umanità.

All'interno di una diversa considerazione del tempo storico si inserisce l'anomalia delle popolazioni ebree, nel senso che si tratta in questo caso di popolazioni che «han conservato veramente le loro memorie fin dal principio del mondo»[10] — tra l'altro memorie scritte, quindi che intrattengono una precisa relazione con il linguaggio e che le differenziano profondamente dalle memorie greche, in particolare rispetto a Omero — che hanno proprio per questo molto rispettato la componente antica della loro religione, ma anche che hanno avuto uno specifico rapporto con un futuro inevitabile[11], in quanto disposto direttamente dalla divinità. Diventando portatrici di una verità più vera, perché di fatto inattaccabile. La storia a sé stante rappresentata dal percorso degli ebrei — «'l primo popolo del mondo»[12], isolato dal resto delle popolazioni — deriva in parte anche e soprattutto dalla poca disponibilità delle culture ebree a dialogare con altre culture; caratteristica questa, comune a tutte le culture definite da Vico «impenetrabili»[13]. La totale assenza nella sto-

[8] «Vico attua, a nostro avviso, un cambio di prospettiva: non affronta più esclusivamente, il problema cronologico, adotta la più ampia delle cronologie possibili, e focalizza la sua attenzione sul significato stesso del tempo per la storia» (R. Mazzola, *Il metro dei lesbi. Appunti sull'evoluzione della civiltà secondo Vico*, in questo «Bollettino» XVI, 1986, p. 296).

[9] *Sn44*, libro I, II, Degnità II, p. 495.

[10] G. Vico, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte Quarte*, in Id., *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Napoli, 2004, p. 522.

[11] «Con le modalità di conoscenza cambiano anche l'esperienza del tempo e la qualità delle sue dimensioni, cioè il passato conservato *intatto* nelle memorie e l'attesa messianica di un futuro *necessario*, rivelato 'con immutabile verità'» (G. Paoletti, *La costruzione degli Ebrei nella* Scienza nuova, in questo «Bollettino» LII, 2022, p. 61).

[12] *Sn44*, libro I, I, p. 460.

[13] *Ibid.*

ria degli ebrei di 'bestioni' originari e di successivi 'eroi' è stata definita da Momigliano

> uno dei più seri e profondi tentativi di riaffermare una visione dualistica del mondo di stampo cristiano — o forse ebraico — alle soglie dell'età dell'Illuminismo[14].

Cristofolini l'aveva detto bene nella sua *Introduzione alla Scienza nuova* del 1995: la peculiarità delle popolazioni ebree non è precisamente quella di essere la più antica, ma di aver custodito una fantastica memoria delle origini e aver contribuito a conservare la memoria della più antica delle antichità, quella tramandata dalla Bibbia[15]. L'Egitto serviva, naturalmente, come in tutta la disputa a Vico coeva, ad affermare la contrapposizione tra una civiltà così evoluta e la barbarie degli Ebrei, tesi che veniva affermata anche con il concetto di superiorità cronologica, così fortemente connesso al tema dell'antichità della Cina.

Inaugurare una scienza *nuova* è un'operazione che richiede necessariamente una partenza dalla rivisitazione del passato, del vecchio, dell'antico. E anche se il dialogo di rottura contenuto nell'aggettivo *nuova* è per Vico un'operazione per mettere in discussione la filosofia imperante a Napoli e non solo, è sicuramente sulla base di una nuova interpretazione dell'antichità che si costruisce il progetto della *scienza nuova*, che è appunto una nuova 'arte critica'.

Il confronto con l'*antico* è per Vico prassi consolidata dato che, concentrandosi sulla ricerca delle origini, ha una naturale dimestichezza con l'antichità *tout court*. Molte sono le declinazioni del concetto cui ci abitua: sapienza antichissima, origine antichissima, Antico che coincide prima di tutto con il cominciamento, con l'*origo* dell'umanità, con i nascimenti, e soprattutto con il dichiarato intento di non permettere che le origini rimangano immerse nelle nebbie dell'oscurità e delle favole; e questo vale sia per la ricostruzione della civiltà quanto per la ricostruzione della lingua, dal momento che anche l'attenzione filologica si esprime come ricerca dell'originario linguistico. Tra i reperti trovano infatti posto particolare le lingue, giacchè «lingua di nazione antica, che

[14] A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, p. 229. Cfr. anche G. M. Barbuto, *Vico e la grandezza di Roma*, in *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto e G. Scarpato, Milano, 2022, pp. 51-71.

[15] P. Cristofolini, *Introduzione alla lettura della* Scienza nuova, Roma, 1995, p. 52.

si è conservata regnante finchè pervenne al suo compimento, dev'essere un gran testimone de' costumi de' primi tempi del mondo», come recita la XVIII degnità. Lingue che rimangono intatte solo se non corrotte dal contatto con altre lingue[16]. Il tema delle lingue antiche, a partire dalla ricostruzione del *De antiquissima* e al suo particolare intento di indagare sulla sapienza antica partendo 'dall'origine stessa dei vocaboli', si collega non solo all'esemplarità testimoniale, ma anche alle verità nascoste nelle lingue passate, come la lingua biblica. Il tema della lingua costituisce un tema saliente per affrontare l'antico, e il raffronto lingua latina, greca ed ebraica si lega all'idea che la poesia contenga importanti e celati messaggi filosofici, rendendo necessario studiare i versi sia dal punto di vista semantico, sia dal punto di vista storico. Più antico fra tutti i popoli, il popolo ebreo costringe a una riflessione particolare sul concetto di cultura antica e sull'utilizzo della memoria come spinta verso una cultura del futuro. La sapienza riposta nelle favole antiche costituisce la sapienza originaria che Vico studia nei poemi di Orfeo, Omero ed Esiodo, al dibattito all'interno della colonia omerica presente a Napoli.

Ed è evidente che la forza delle ricostruzioni vichiane non è nella sua analisi storiografica ma nella sua illustrazione degli aspetti distintivi di una scienza nuova[17], perché

> Vico vuole scoprire le origini e quindi la natura dell'umanità, ma al tempo stesso deve dare conto di tutte le sedimentazioni che si sono sovrapposte e che vanno interpretate per ritrovare anche in quelle scorie le tracce appannate dei primordi[18].

## 1. *Immersione nella Querelle: il tema dell'antico e del moderno, della vecchiaia e della giovinezza.*

Innegabile il profondo coinvolgimento almeno iniziale di Vico nella *Querelle* esplosa nel 1688 con la divulgazione della *Digression sur les anciens et les modernes*, coinvolgimento individuato anche da Ludovico Muratori, che commenta la posizione vichiana contro la filosofia france-

[16] Ivi, p. 71.

[17] «Sbagliate o esatte, le particolari 'dottrine' di Vico, o storiche o giuridiche, su Roma antica sono tutte applicazioni della sua visione del valore essenziale delle origini, dei *nascimenti*, la quale è al centro della sua filosofia» (P. Piovani, *Il debito di Vico verso Roma*, ora in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, p. 102).

[18] A. Battistini, *Introduzione*, in G. Vico, *Opere*, cit., p. xiv.

se come partecipazione attiva alla *querelle* da una Napoli non abbastanza lontana[19]. Vico ha sicuramente il tratto caratteristico di avere messo da parte la *querelle* in quanto confronto tra due nazioni, Italia e Francia, mettendo a punto una scienza nuova che non poteva accettare la supremazia di una nazione su un'altra, dal momento che andava alla ricerca di una 'natura comune' a tutte le nazioni[20]. L'idea del primato nell'opera vichiana è del tutto e coerentemente assente, mentre sicuramente presente è la metafora della vecchiaia e della giovinezza nel rapporto tra antico e moderno. Fontenelle respinge l'idea della metafora della vecchiaia proposta da Bacon, che al suo interno nega la possibilità di un futuro indefinito, e mette per la prima volta in rapporto l'idea di moderno e di progresso[21], tratto problematicamente molto interessante nel concetto di antichità vichiana. La certezza che il sapere sia in costante e progressivo accrescimento, e che non si esaurisca mai[22] costituisce una *quaestio* di complessa soluzione per Vico e per la sua convinzione che il mondo sia — contro una metafora della vecchiaia — ancora giovane. Vico non considera i propri tempi superiori ai tempi barbari, né per sapere né per cultura, in quanto l'apice era già stato raggiunto con Virgilio e l'età classica, ma molto significativa pare l'irruzione di Bacone, per Vico 'moderno' per eccellenza, che finisce per rappresentare ai suoi

[19] «Nel clima connotato dalla *querelle* tra antichi e moderni, la formazione classicistica di Vico gli suggeriva di stabilire paralleli tra le idee ereditate dai padri e le nuove idee venute dall'esterno. Per molti versi non era poi tanto dissimile da Cartesio, l'atomismo di Democrito era stato restaurato da Gassendi, l'edonismo epicureo era evocato dall'utilitarismo di Hobbes, lo stoicismo si sposava al panteismo di Spinoza, Carneade e gli scettici rinviavano al pirronismo di Bayle, mentre la *sapientia veterum* era stata esplicitamente richiamata da Bacone» (A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, p. 27).

[20] «Nella *Scienza nuova* l'indole razionalistica dei francesi non è più messa in contrapposizione con quella degli italiani per dimostrare la superiorità di questi con quelli, ma diventa l'esempio storico di ciò che può provocare un'educazione squilibrata e innaturale» (Id., *Culture antagoniste: Italia e Francia nella* querelle *settecentesca*, in *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristiani e F. Ferretti, Bologna, 2019, p. 16).

[21] Cfr. J. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, tr. it., Milano, 1964.

[22] «L'idea di progresso non è marginale, ma è costitutiva dell'immagine moderna della scienza. Dai primi anni del Seicento fino alla seconda metà dell'Ottocento, l'idea di una crescita, di un *avanzamento del sapere* accompagna tutti i vari e differenti programmi scientifici, ne costituisce, per così dire, lo sfondo comune» (P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, 1995, p. 47).

occhi il disvelatore di un intatto e nuovo mondo delle scienze, ma insieme un novello profanatore della finitezza umana del conoscere.

Vico riflette anche sulla migliore conservazione del passato e della storia del passato tra civiltà romana e civiltà greca[23], mettendo in antagonismo Omero e Virgilio, ed assegnando a quest'ultimo il primato — sottintendendo una citazione di Giulio Cesare Scaligero — in una questione che si allunga dall'umanesimo alla *querelle* senza interruzione di continuità[24]. Virgilio è l'Omero di Roma — come Dante ne è quello toscano — e, come ben sottolinea Battistini[25], in tutto il percorso della *querelle* non è ritrovabile scritto che non affianchi Virgilio ad Omero. L'utilizzazione vichiana del trattato *Del sublime* di Longino gli è funzionale per rafforzare il nesso tra eloquenza e sapienza, e arricchire la figura di Omero nell'accesso a un sapere moderno attraverso una sapienza antica[26]. Come dice Pietro Piovani, «Vico deforma il *classico* che legge»[27], e proprio questo amore per il mondo classico esprime bene le ragioni della sua 'inquieta modernità', facendogli rivestire i panni di 'un umanista attardato' nella partecipazione alla categoria concettuale dell'antico. E soprattutto alla grande categoria della Roma antica, che rappresenta agli occhi di Vico una «grandiosa organizzazione statale della società»[28], vale a dire «un sovrano dizionario di *fatti* storici opponibili ai *fatt*i, ai commenti, ai suggerimenti del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle»[29].

*Scoperte* e *discoverte* si moltiplicano negli scritti tra *De ratione* e *Scienza nuova*, alludendo alla possibilità indeterminata temporalmente del loro accrescimento[30]. Tutte le scoperte elencate nel *De ratione* sono novi-

[23] Come ebbe a dire Pietro Piovani, «anche al centro dell'amore di Vico per il mondo classico si ritrovano le ragioni della sua inquieta modernità» (Piovani, *op. cit*., p. 114).

[24] Cfr. A. Battistini, *Le 'eroiche antichità di Virgilio'*, in Id., *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 41-62.

[25] Ivi, p. 41.

[26] Cfr. D. Luglio, *Il magistero delle api e l'alternativa tra antichi e moderni: l'esempio dell'eloquenza*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, 2012, pp. 65-77.

[27] Piovani, *op. cit*., p. 98.

[28] Ivi, p. 106.

[29] Ivi, p. 114.

[30] «Con la mente illuminata da queste stesse scoperte che stanno davanti agli occhi, abbiamo delle conoscenze ereditate da altri che vanno ad aumentare quelle che nascono in noi e se possiamo così oltrepassare il primo inventore è perché lui stesso ci ha in un certo senso aiutati a oltrepassarlo» (B. de Fontenelle, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, tr. it., Roma, 1996, p. 37).

tà per alcuni popoli, e al contempo cose già obsolete per altri, in un'assoluta relatività dei concetti di moderno e antico. L'appello a trattare i nostri antichi come dei moderni è una sollecitazione a liberare la mente dal peso di un'autorità pesante e ingombrante[31] e a sventare il rischio di mettere Descartes al posto di Aristotele. Alla *querelle*, peraltro, Vico prese parte facendo muro contro il concetto di storia dei 'moderni', quali furono per lui Hobbes, Locke e Spinoza, e partecipando al dibattito sul primitivismo. Il rapporto tra antico e moderno si ripropone per Vico dall'analisi del modello scientifico baconiano, in particolare dal tema del metodo[32], che mosse entusiasmo per le scoperte scientifiche e per il progresso derivante dalle nuove tecniche, e insieme allargamento degli interessi nel campo delle scienze dell'uomo in quanto tali. Dominate dalla presenza di una Provvidenza che lascia libero il ritmo progressivo della storia, accettando battute di arresto e ritorni.

## *2. I 'rottami'.*

Anche la considerazione reverenziale della Roma antica deriva a Vico dal suo interesse all'*antico* in quanto originario, in quanto arcaico, e utilizzare la Roma antica come modello significa per Vico anche toccare con mano i fatti aurorali, ricostruendo storicamente le fasi umane di conoscenza, che differiscono dal conoscere con mente pura per affrontare uomini che sentono senza avvertire o che avvertono con animo perturbato e commosso. Questo tipo di antichità si pone come un residuo? Un residuo utilizzabile ancora?

[31] «Vi era un tempo in cui i Latini erano moderni, e allora si lamentavano del culto per i Greci che erano gli antichi. A causa della nostra grande distanza, la differenza di tempo tra gli uni e gli altri ai nostri occhi scompare. Essi sono per noi tutti antichi, e non abbiamo difficoltà nel preferire di norma i Latini ai Greci perché tra antichi e antichi non c'è nulla di male se gli uni superano gli altri. Ma tra antichi e moderni sarebbe invece causa di grave disordine se i moderni avessero la meglio» (ivi, p. 63).

[32] «Venne felicemente fatto al Vico di meditare un'Argomento, che portasse alcuna nuova scoverta, ed utile al Mondo delle lettere, che sarebbe stato un desiderio degno da esser noverato tra gli altri del Bacone, nel suo nuovo Mondo delle Scienze. Egli si raggira d'intorno a' vantaggi, e di svantaggi della maniera di studiare nostra, messa al confronto di quella degli Antichi in tutte le spezie del sapere: e quali svantaggi della nostra, e con quali ragioni si potessero schivare; e quelli, che schivar non si possono, con quai vantaggi degli Antichi si potessero compensare» (G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit.; d'ora in avanti: *Vita*, p. 36).

Come nelle pagine di Bacon, per Vico il tempo, quale lo scorrere di un fiume, sommerge tutto con violenza e ogni cosa ha un corso confinato e destinato a interrompersi. La citazione allusiva al fiume come moto violento ma anche contenitore di un passato che si riversa è anche nella *Sn44*: «come i grandi rapidi fiumi si sporgono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso»[33];

> e poi uscirono ne' primi governi umani, che furon gli eroici […], dentro a' quali, come gran corrente di real fiume ritiene per lungo tratto in mare e l'impressione del corso e la dolcezza dell'acque, scorse l'età degli dei[34].

Il passato che rimane sugli argini, inutilizzato ma ancora utilizzabile, lascia tracce attraverso rottami:

> la scienza nuova fa potentemente leva sullo strumento euristico delle sopravvivenze e dei 'rottami' di epoche lontane[35].

Il termine 'rottame', non casuale né innocente, per indicare quel che resta, è etimologicamente potente, perché *rottame* viene da *ruptum*, da cui *corruptum*, così come *frantume*, che analogamente viene da *frango*: il rottame custodisce le memorie antiche e offre la possibilità allo storico e al filologo di rivitalizzarle. Come ricorda nella *Vita*[36] rievocando parole del perduto *De equilibrio animantis*, per la medicina antica le malattie provenivano dalla rottura delle parti solide del corpo, provocando il *ruptum*, un esito di *corruptum*. L'antico ci arriva corrotto.

> I grandi frantumi dell'antichità, inutili finor alla scienza perché erano giaciuti squallidi, tronchi, slogati, arrecano de' grandi lumi, tersi, composti ed allogati ne' loro luoghi[37],

scrive Vico proprio nella sezione dedicata al *Metodo* della nuova scienza e fa forte riferimento alla mutevolezza, in analogia con la metafora del fiume, delle cose umane. E chiarisce che si tratta in questo caso di una

[33] *Sn44*, libro II, II.

[34] Ivi, libro II, V, p. 727.

[35] P. Cristofolini, *Materiali per l'edizione critica*, in questo «Bollettino» XXIV-XXV (1994-1995), p. 253.

[36] *Vita*, p. 41.

[37] *Sn44*, libro I, IV, p. 554.

prova filosofica, del tutto necessaria al fine di conseguire una scienza nuova.

I due rottami più significativi per la costruzione della scienza vichiana sono i 'due grandi rottami' conservati dall'antichità degli Egizi, che per Vico sono al contempo due grandi verità filologiche: la distinzione erodotea che il tempo del mondo sia scandito in tre età, e insieme la corrispondente presenza di tre lingue[38], che vanno a costituire il vocabolario della nuova scienza. E non è cosa di poco peso che la Tavola delle Lingue descritta nella *Dipintura* «giace sopra un rottame di colonna d'ordine corintiaco, assai moderno tra gli ordini dell'Architettura»[39].

I frantumi, che sono definiti *grandi*, cadono nell'oblìo e vengono sostituiti da cose nuove, ma rimangono sempre lì: costituiscono delle verità di tipo filologico[40] e li possiamo individuare come delle vere e proprie persistenze. I rottami non sono da buttare né da mettere da parte, come vorrebbe la famosa boria de' dotti, «i quali, ciò ch'essi sanno, vogliono che sia antico quanto che 'l mondo»[41]; credenza falsa quanto quella che la sapienza degli antichi sia «inarrivabile». Tracce che, catalogabili in categorie anche molto diverse fra di loro (reperti archeologici, documenti antichi, etc.)[42], — non senza qualche ambiguità legata all'accomunare sopravvivenze del passato e atteggiamenti del presente — pongono sullo stesso piano il lavoro dell'antiquario e quello del naturalista, secondo l'*exemplum* del Boulanger[43] degli *Anedoctes physiques*

[38] Ivi, p. 461.

[39] Ivi, p. 430.

[40] «I frantumi dell'antichità si inseriscono a pieno diritto in una verità di tipo filologico che rientra nell'ambito del certo e che rimanda ai particolari empirici, i quali sono riconducibili, in primo luogo, all'attività sensibile del vedere» (T. Parducci, *'Squallidi, tronchi e slogati': i frantumi vichiani tra metodo e metafora*, in *Rottami, rovine, minuzzerie. Pensare per frammenti*, a cura di M. Marcheschi, Pisa, 2018, p. 32). Parducci, tra l'altro, in questo bel saggio, attesta come frantumi e rottami vengano usati da Vico in maniera sinonimica.

[41] *Sn44*, libro I, II, p. 495.

[42] «Sono rottami, innanzi tutto, i fossili e i reperti archeologici, e in generale i monumenti architettonici e scultorei dell'antichità come le piramidi d'Egitto, eccetera. Sono rottami le favole antiche […]. Sono rottami, però, e con ancora maggiore pregnanza, alcune idee direttrici che, nel pensiero di Vico, mantengono intatta la loro validità e verità» (P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 34).

[43] Cfr. M. Bensi, *La storia come un dramma. Figure, allegorie, sopravvivenze*, in *Rottami, rovine, minuzzerie*, cit., pp. 53-64.

*de l'histoire de la nature* e delle sue citazioni: *reliques, signes, débris, décombres, empreintes, monuments, médailles, vestiges*.

Assai raramente Vico utilizza l'aggettivo 'moderno' nelle sue opere, e quando lo fa si riferisce alla contemporaneità temporale, senza alcun connotato di giudizio. Nella *Scienza nuova* del 1730 e 1744 Vico inserisce una *Descrizione del mondo antico e moderno delle nazioni osservata conforme al disegno de' principi di questa Scienza*, che rafforza la dimensione metodologica del suo lavoro: si tratta di un metodo che può avere impatto sul moderno, che può avere un futuro? Apparentemente strano che un capitolo del genere venga collocato nella fase finale di una *Scienza nuova* quasi esclusivamente dedicata all'antichità greco-romana, precisamente nell'ultimo capitolo del V libro, appena prima della *Conchiusione dell'Opera*. Solo apparentemente però, perché è il brevissimo capitolo finale di un libro dedicato al tema del *ricorso*[44] e del rapporto tra barbarie prima e barbarie seconda, tempo ancora più oscuro del precedente. L'età moderna, contrapposta a quell'antica, è l'età di Vico, di un tempo civilizzato e umano.

> Perché questa è la natura de' principi: che da essi prima incomincino ed in essi ultimi le cose vadano a terminare[45];

affermazione che prelude all'esternazione che la sua opera sia stata finalizzata alla riflessione sui tempi primi e i tempi ultimi delle nazioni antiche e moderne. La contemporaneità è il mondo moderno per antonomasia, contrapposto all'antico, ma ci saranno altri mondi moderni, perché la lettura vichiana si inserisce del tutto nella idea del ricorso: il mondo è ancora giovane per il Vico del *De mente heroica*, e può ancora molto progredire, ma questo progresso è possibile solo all'interno di un quadro generale che è quello di una storia ideale eterna, che prevede un progresso senza ripetizioni e in grado di utilizzare l'antico per produrre novità. Uno stadio di perfezione definitiva è di fatto per Vico impossibile. Ed è qui che entrano in gioco i rottami, i frantumi, i frammenti, qui dove il corso viene rinnovato ed accresciuto. Ma è solo con l'adozione del ricorso che si può spiegare la storia, quella «storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgi men-

[44] A. Pons, *Vico et la* Descrizione del mondo moderno, in *The Vico Road*, cit., pp. 1-7.

[45] *Sn44*, libro V, III, p. 956.

ti, progressi, stati, decadenze e fini»[46]. Naturalmente il tema del ricorso — presente solo a partire dal 1730 e quindi assente del tutto nella *Scienza nuova* del 1725 — s'inserisce in una originalissima concezione della storia e del ciclo storico che, pur derivando a Vico da Polibio, Virgilio e Machiavelli, troverà nel suo pensiero una formula inedita nel legame con il tema della barbarie[47]. Sono le nazioni e solo le nazioni che prevedono un corso, e poi un ricorso di cose umane a partire dal rinascere delle nazioni stesse

Sarà la filosofia moderna ad alimentare l'idea di un accrescimento come accumulo di perfezione e di progresso[48], tenendo ferma la falsa credenza dell'attribuzione di un tempo ciclico al sentire greco, e di uno lineare a quello ebraico. In Vico il corso del tempo viene stravolto dall'idea del ricorso, che rende possibile ricominciare con l'antico per renderlo nuovo, senza ripetizioni ma con molti cambiamenti.

MANUELA SANNA

*VICO AND ANTIQUITY IN THE CONSTRUCTION OF A* NEW SCIENCE. *The article examines the role played by the concept of antiquity in Vico's reflections and the elaboration of the* Scienza nuova. *Starting from the particular position taken by Vico in the* Querelle*, and analysing the concept of* rottame*, antiquity in the* Scienza nuova *becomes a key concept for understanding both the origin of humanity and its development in time, even in future time.*

[46] Ivi, p. 957.

[47] Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Introduzione alla lettura della* Scienza nuova, cit., in partic. pp. 73-85.

[48] «L'idea che la successione storico-temporale proceda verso il meglio si affermerà in epoca moderna, fino a diventare il pregiudizio secondo cui il dopo è sempre e comunque migliore del prima» (A. M. IACONO, *Modernità, progresso, futuro*, in FONTENELLE, *op. cit*., p. 11).

# INDAGINE SULL'ANTICO IN VICO: LEGGE E CONSUETUDINE NEL *DE UNO*

Nel *Diritto universale*, ma in parte già nel *De ratione*, la riflessione di Vico sul Diritto costituisce una via d'accesso privilegiata per la comprensione del mondo antico in generale,e del *verum-factum* e della *storia ideale eterna* in particolare. Per Vico sono due gli elementi da considerare in una indagine sul Diritto: la ricerca del principio di un diritto naturale delle genti, essenziale per spiegare la genesi del diritto romano e quindi di ogni diritto civile; e una ricerca filologica, intesa come metodo da perseguire[1].

Già nel 1707, nella sesta delle *Orazioni inaugurali*, Vico ricorda ai propri allievi che la giurisprudenza «neque scientia neque ars, sed prudentia est»[2], e questa intuizione dell'origine tanto storica quanto sociale del diritto è poi ripresa, qualche anno più tardi, nel *De uno* e nella *Scienza nuova* per indicare, nel corso del dispiegarsi della storia ideale eterna, la scoperta del pudore da parte di quei primi uomini, «naturalmente *prudenti»,* nel momento del passaggio dall'iniziale stato ferino a quello civile. La percezione che la storia del mondo antico possa essere indagata attraverso la narrazione della Giurisprudenza è esplicitata da Vico nella *Vita*, ed identificata in quel filo rosso che collega la genesi delle riflessioni giuridiche alla composizione del *De ratione*:

La dissertazione uscì lo stesso anno in dodicesimo dalle stampe di Felice Mosca. Il quale argomento, in fatti, è un abozzo dell'opera che poi lavorò*: De universi iuris uno principio* ecc. di cui è appendice l'altra *De constantia iurisprudentis*[3].

[1] G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* [1728], in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 12-13.

[2] Id., *VI Orazione tenuta il 18 ottobre 1707*, in Id., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Bologna, 1982, pp. 200-201.

[3] *Ibid*., p. 37.

L'Orazione inaugurale è in realtà del 1708, sebbene pubblicata nei primi mesi dell'anno successivo, e quell'«argomento» al quale Vico fa riferimento è il Capitolo XI, dedicato appunto alla Giurisprudenza, ed ampliato in sede di stampa rispetto al testo oratorio. Su questi temi egli tornerà qualche anno più tardi, nel mese di luglio del 1720, quando fa stampare un manifesto editoriale, in quattro fitte facciate, che non reca alcun titolo, ma che è noto come *Sinopsi del Diritto universale*, e funge da introduzione al testo dato alle stampe nel mese di settembre dello stesso anno, il *De uno universis iuris principio et fine uno*, cui seguiranno, nell'agosto del 1721, le due parti del *De constantia iurisprudentis* (*Il De constantia philosophiae* e il *De constantia philologiae,* entrambi in due libri), e nel 1722 un terzo tomo di *Note*, con integrazioni e correzioni.

Sono questi i tre volumi che vanno sotto il titolo complessivo di *Diritto universale*.

Oggetto del *Diritto universale*, e soprattutto del *De uno*, oltre che la storia del Diritto in generale, è la ricostruzione del dispiegarsi del Diritto nella storia, e in particolare del diritto romano, in cui Vico coglie la coesistenza di due diritti antitetici, quello civile e quello pretorio, dei quali il primo nasce in seno all'autorità, ed il secondo si dispiega dalla ragione, l'uno è fondato sul *certum*, l'altro sul *verum*. È questo il momento in cui Vico incomincia ad intuire il legame tra *certo*, inteso come storia giuridica, e *vero*, avvertito come diritto naturale.

Nel *Diritto universale* Vico mette in atto un processo 'estensivo', che, a partire dal *De uno*, conduce e dilata la sua attenzione da un'indagine specifica sul Diritto, ad uno sguardo, nel *De constantia*, concentrato su tutta la realtà umana, nel momento in cui egli affronta il problema dell'equivalenza tra *certum* e *verum* nell'ambito della giurisprudenza, intesa come scienza, e quindi della corrispondenza tra un diritto *vero* che è ideale, naturale e razionale, ed un diritto *certo*, pienamente immerso nella storia e funzionale agli uomini.

Vico insiste particolarmente sull'aggettivo *certo*[4], in quanto intuisce che è proprio la certezza a trasformare circostanze e relazioni umane, privandole di ogni carattere fattuale e di ogni rapporto di forza, e mutandole in situazioni e scambi certi, sicuri, duraturi, ordinati, garantiti, protetti proprio perché tutelati dal fattore giuridico. Questa correlazione

[4] G. Vico, *De universi iuris principio uno et fine uno*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974 [d'ora in avanti: *De uno*], § CIV, 9-10.

ed interdipendenza tra genesi, vita e sviluppo del diritto e genesi, vita, e sviluppo dell'umanità, implica che le istituzioni giuridico-sociali progrediscano e regrediscano in relazione al comportamento degli uomini, e dunque solo in conseguenza alla funzione sociale e civile che il diritto assume nella storia dell'umanità.

Vico riconosce proprio nelle origini del diritto romano le due fonti principali del mondo antico, attraverso le quali è possibile indagare e raccontare la storia, e cioè la consuetudine e la legge; il legame che esiste tra esse e il diritto naturale conferma che sia i *mores* che le leggi non sono altro che interpretazioni del diritto naturale[5].

La preminenza della consuetudine sulla legge, nella narrazione del dispiegamento della storia ideale eterna, è difesa strenuamente negli Stati di pura aristocrazia, che sono ai primordi di ogni organizzazione sociale e politica. La legge nasce lentamente, e solo con il richiamo al *mos majorum:* i decreti di un principe, erogati nel tempo antico per fare fronte a determinate contingenze, sono successivamente assunti a guisa di esempio, e quindi estesi a tutti i casi similari.

Fra le etimologie della parola *legge*[6] Vico — «facendo derivare quella parola legge da un antico *jus* segreto»[7] — preferisce senz'altro quella che deduce il lemma da *legere*, ovvero 'scernere', in quanto la legge appare proprio una scelta di tutto ciò che è conveniente ai fatti presenti. Da qui *costumanze* e *leggi* vengono acquistando ampio e soprattutto parallelo sviluppo, e, sebbene siano entrambe espressione del diritto, solo le consuetudini ne sono l'interpretazione più ferma e più salda («firmior» scrive Vico), poiché esse si dimostrano tramite i fatti, mentre le leggi, pur essendone interpretazione «quandoque melior, et semper infirmior», sono «a mutabili voluntate dictatae»[8].

È questo il motivo per cui i governi aristocratici e quelli monarchici risultano essere i più stabili, come dimostrano i casi del governo di Sparta e, in epoca moderna, della Repubblica di Venezia. Le Repubbliche popolari sono, al contrario, «governi […] sempre poco durevoli e turbolentissimi», come provano le vicende politiche di Atene e di Roma, sebbene anche in esse ogni cosa sia stata ordinata con leggi, che sempre hanno espresso il volere del popolo. Nella legge Vico rileva e apprezza

[5] Ivi, § CXLIII.
[6] Ivi, § CXLIX, 1, p. 185.
[7] *Ibid.*
[8] Ivi, § CXLIII, pp. 175, 177.

un elemento di progresso, in quanto la disciplina dei rapporti sociali, che ha luogo attraverso la legge stessa, «è di tutte la più pensata, per essere di acuto e perspicace ingegno l'intendere i generi delle cose, di cui sono espressione le leggi propriamente dette»[9].

Nella storia di Roma repubblicana — continua Vico — emerge la sostanziale prevalenza della legge sulla consuetudine: la lotta tra patrizi e plebei, che caratterizza questo periodo storico, culmina con l'abrogazione delle leggi di Publilio Filone[10], che sanciscono l'equiparazione dei Concili della plebe con i decreti del Senato[11]. Grazie a questa legislazione tribunizia, favorevole alle ragioni del popolo[12], l'attività del Senato è limitata al solo ambito del diritto pubblico[13], mentre quello privato — fondato sulla consuetudine — passa definitivamente nelle mani dei patrizi, i quali da *autori* ne divengono anche *custodi*, cioè coloro che si devono adoperare oltre che a mantenere segreta, «arcana», la Giurisprudenza, anche a far sì che il diritto costituito sia osservato nei «privati giudizi». In quest'opera di custodia del diritto privato consuetudinario — grazie alla quale tutta la tradizione consuetudinaria orale resta viva accanto alla produzione legislativa — i patrizi si servono dell'editto del pretore per elaborare (cioè per fare) la Giurisprudenza. Il pretore romano somministra ai giudici formule sulle quali fondare le sentenze, provvedendo in questo modo alla tutela e alla conservazione del diritto consuetudinario, e intervenendo in svariati atti della vita legale: la sua funzione è, dunque, quella di *custos civilis juris*[14]. La custodia della legge, invece, vincolata all'interpretazione e all'applicazione del Diritto, è riservata — fin dall'inizio — alla classe degli ottimati.

Vico individua bene la ragione intrinseca che giustifica questa attribuzione esclusiva[15], quando afferma che le prime leggi hanno carattere divino, e non sono nate per effetto di 'impostura', in quanto un tale agire non avrebbe potuto mai accordarsi con lo stato d'infanzia del genere umano. Le prime leggi, infatti, sono nate grazie ad uno «spirito di reli-

[9] Ivi., § CXLIV, 1, p. 177 [*De uno,* § CXLIV, 1], ma anche § CXXXVIII, 1-9, pp. 167, 169.

[10] Complesso di leggi contenenti disposizioni fortemente favorevoli alla plebe, fatte approvare nel 339 a.C. ai *comitia centuriata* dal *dictator* e generale Publilio Filone.

[11] *De uno,* § CLXI, 1-7, pp. 223, 225.

[12] Ivi, § CLXIII, 1-4, pp. 227, 229.

[13] Ivi, § CLXIV, 1-2, pp. 229, 231.

[14] Ivi, § CLXVI, 1, pp. 231, 233.

[15] Ivi, § CLXVII, 1-3, pp. 233, 235.

gione»[16], ed è per questo che si è reso necessario, oltre che affidarne la scienza agli ottimati[17], anche adoperarsi affinché essa rimanesse segreta ai clienti, in quanto *uomini nuovi*. Nella Roma repubblicana i patrizi, avendo ormai perso il privilegio di essere ordine separato, non trovano altro mezzo per conservare la propria preminenza se non quello di mantenere segreta la cognizione della ragione civile[18]. La scienza giuridica posseduta dagli ottimati si estende così ad un triplice diritto (sacro, pubblico e privato), ed è proprio per questo — continua Vico — che la Giurisprudenza abbraccia la cognizione tanto delle cose divine, quanto di quelle umane. Il diritto divino è però fonte di quello umano, ed è noto solo a coloro che fanno parte dei collegi dei pontefici, e poiché a detti collegi sono aggregati soltanto i nobili, ne deriva che la scienza del diritto privato può essere rivelata esclusivamente ai patrizi.

Vico dimostra così la grande importanza che a Roma, proprio nell'elaborazione del diritto privato, è riservata — anche durante il periodo repubblicano — a tutte quelle forze che provengono, sulle tracce della tradizione, dalla pratica della giurisprudenza. Il diritto privato ha una base prevalentemente tradizionale, e il Senato ed il Concilio si occupano principalmente di diritto pubblico. Tutte le volte in cui si giunge — seppure in via eccezionale — a rogazioni di diritto privato, esse sono di competenza esclusiva dei Concili della plebe su proposta tribunizia, sono cioè plebisciti, dotati di carattere eccezionale rispetto all'ordinamento giuridico esistente. Il contributo apportato da Vico nel mettere in luce la funzione legislativa della plebe e il valore dei plebisciti come fonte 'positiva', quasi esclusiva di diritto privato, è fondamentale.

Il Diritto — emerge chiaramente — nasce dal conflitto tra patrizi e plebei, e solo nella comprensione di questa drammatica contrapposizione di forze risiede, per Vico, la chiave dell'intera storia romana. Da un conflitto di tal sorta scaturisce un nuovo Diritto, che unisce due elementi importanti: quello tradizionale, del quale sono custodi i patrizi, e le nuove necessità della vita sociale, delle quali sono rappresentanti le classi popolari[19].

[16] Ivi, § CLXVIII, pp. 235, 237.
[17] Ivi, § CLXIX, 1-8, pp. 237, 239.
[18] Ivi, § CLXXI, 1-9, pp. 243-249.
[19] Ivi, §§ CLXXXIV, 1-2; CLXXXVI, 1-2; CLXXXIX, pp. 273, 275; 281, 283; 289.

Vico legge il Diritto come espressione della lotta tra utilità contrastanti e, quindi, della lotta eterna, se pur varia nel tempo, tra individui e gruppi sociali. È, infatti, questo scontro a trasformare le istituzioni politiche, sociali e giuridiche, a dare alla realtà del diritto una vita, uno sviluppo, il suo 'corso' e il suo 'spiegamento'. La lotta per il Diritto è veramente il motore della realtà giuridica, la ragione vera della sua genesi, del suo porsi, del suo farsi e del suo mutarsi in storia.

Mentre il patriziato è infatti saldamente ancorato ai propri interessi costituiti e protetti normativamente ed è formato dai padri, che rendono legittime nozze e auspici, la plebe, costituita da famoli e clienti, senza nozze e senza auspici, richiede e progressivamente ottiene il domino quiritario dei campi, la legge scritta, il diritto dei connubi (i *connubia patrum*, cioè il diritto a contrarre nozze solenni), e la conquista del diritto di cittadinanza. Con l'aumento sempre maggiore dei famoli, dei clienti e della progressiva decadenza, da parte dei nobili, dell'onestà e dell'austerità, iniziano le 'contese eroiche': i famoli non credono più alla netta separazione di natura con i nobili, prima considerati eroi, figli degli dei, si coalizzano contro di essi, i quali per difesa fondano i senati eroici. Il Diritto è quindi prerogativa dei nobili non in virtù del loro arbitrio, ma perché così è voluto dagli auspici. È questa l'età di una giurisprudenza rigorosa e rigida, nella quale la legge domina per la sua certezza anche sulla consuetudine. In questa età non c'è ancora un'interpretazione giuridica, perchè le menti, ancora rozze, non sono in grado di cogliere e di percepire lo spirito delle leggi. Con le lotte eroiche i plebei conquistano gradatamente la partecipazione alla religione, alle nozze solenni, e viene progressivamente meno la differenza con i padri. La Repubblica aristocratica diviene Repubblica democratica o popolare, e all'età poetica — quella degli eroi — subentra l'età degli uomini, quella della ragione 'tutta spiegata': da queste repubbliche popolari si generano le leggi e dalle leggi il pensiero e la filosofia. Il potere politico non è più esclusivamente in mano ai nobili, e non si fonda più su una esclusione di natura, ma si basa sulla distinzione di merito ed è essenziale per tutti. Da questo scontro non nasce uno Stato di classe, bensì una Repubblica democratica, dove patrizi e plebei divengono elementi concordanti e necessari per la stessa finalità storica: dal loro progressivo avvicinamento nasce quell'ordine giuridico basato sull'*equità naturale* che condurrà poi verso una storia moderna.

Il grande merito di Roma antica risiede, allora per Vico, anche nell'aver saputo conciliare la custodia della *ragione* con la libertà di emen-

dare le leggi, e per conoscere questa storia antica è per questo necessaria un'indagine sulla legge e sulla consuetudine.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

*INQUIRY ABOUR ANCIENT: LAW E CUSTOM IN* DE UNO. *For Vico, law constitutes a privileged access route for understanding the ancient world in general and the verum-factum and ideal eternal history in particular. The essay investigates the meaning that law and customary law have in* De uno.

# SCHEDE E SPUNTI

# VICO E LA NOZIONE DI 'SENSO COMUNE' IN DUE SUOI INTERPRETI GIAPPONESI

Questo non vuole essere un articolo sulla fortuna di Giambattista Vico in Giappone. Di questo ho già scritto altrove e in diverse lingue[1]. Inoltre, dagli inizi degli anni 2000, grazie soprattutto al lavoro di questa rivista, sono apparsi altri contributi sulla ricezione di Vico in Asia, a cominciare dall'articolo di Federico Masini del 2004 su Vico in Cina[2] e dal convegno organizzato nel 2005 da Manuela Sanna, Federico Masini e David Armando[3], per finire con il contributo, recentemente apparso su questa rivista, di Zhang Xiaoyong che prosegue il lavoro di presentazione della bibliografia vichiana in cinese[4].

Questo breve saggio intende piuttosto esplorare come un concetto centrale della filosofia vichiana, quello di senso comune, sia stato appropriato nel panorama intellettuale del Giappone degli anni Settanta del Novecento. In particolare, la mia analisi ha per oggetto la vicenda di uno dei maggiori intellettuali pubblici giapponesi, Shimizu Ikutarō (1907-1988), al quale contrappongo il famoso filosofo Nakamura Yūjirō (1925-2017), autore, tra le altre cose, di un'importante saggio intitolato appunto *Kyōtsukankakuron* (*Sul senso comune*, 1979). Quello che mostrerò è come l'uso e la traduzione del termine 'senso

[1] F. Campagnola, *Note sulla fortuna di Giambattista Vico in Giappone*, in «Belfagor» LXII (2007), 5, pp. 585-590; Id., *Breve historia de la recepción de Vico en Japón*, in «Cuadernos sobre Vico» XXIV (2010), pp. 23-24; Id., *At the Outskirts of Modernity. A Brief History of Giambattista Vico's Reception in Japan*, in «Intellectual History Review» XVI (2010) 1, pp. 179-190.

[2] F. Masini, *Vico in Cina e la Cina in Vico*, in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 269-282.

[3] F. Masini, M. Sanna, D. Armando, *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, 2008.

[4] Z. Xiaoyong, *La traduzione delle opere vichiane in cinese e il problema del vero*, in questo «Bollettino» XLIV (2014), pp. 165-178.

comune', proprio in quegli anni di frattura di un comune sentire interno alla società postbellica, rimandasse ad un più ampio dibattito intellettuale e politico. Analizzerò come la stessa figura di Vico abbia giocato un ruolo fondamentale nell'articolazione di un pensiero su temi fondamentali quali i fondamenti etnici e culturali del vivere sociale o il destino della tecnologia nel dopoguerra. Infine, partendo dal caso del Giappone, accennerò come questo discorso locale su Vico e sul senso comune si connetta, sia concettualmente sia storiograficamente, con un più ampio discorso a carattere internazionale legato ai 'nuovi studi vichiani', intendendo con ciò quel filone di studi a carattere internazionale, ma geograficamente originatisi negli Stati Uniti d'America che hanno caratterizzato la storiografia vichiana a partire dalla fine degli anni Sessanta.

## 1. *Cenni biografici.*

Prima di iniziare l'analisi della nostra materia, ossia la riflessione sulla categoria filosofica e sociologica di senso comune, occorre fornire pochi cenni biografici sui protagonisti di questo saggio, soprattutto su Shimizu. Questi è una delle figure più eccentriche del panorama culturale che va dal periodo bellico, attraverso il primo dopoguerra, fino alla rivoluzione conservatrice degli anni Settanta-Ottanta. Nato nel 1907 da un'umile famiglia di venditori di bambù attiva nell'area di Shitamachi, la parte più popolare di Tokyo, vantava tuttavia ascendenti samurai. Cresciuto in un ambiente privo di cultura, si era rivelato uno studente particolarmente dotato, riuscendo ad entrare nella prestigiosa Università Imperiale di Tokyo (oggi Università di Tokyo), destinata a formare i quadri del paese. Tuttavia, era penetrato in questa torre eburnea in un momento critico della sua storia. A partire dell'inizio del Novecento, il successo in questo istituto non si traduceva immediatamente in una posizione di prestigio nell'amministrazione pubblica o nell'accademia stessa. Shimizu, a differenza di altri intellettuali che avrebbero dominato le cronache del dopoguerra, come Maruyama Masao, fu espulso dal sistema universitario e dovette ripiegare sul giornalismo. Per quanto in seguito rivestì incarichi accademici, i suoi anni di formazione si svolsero soprattutto fuori dal recinto dell'università, allo Yomiuri Shinbun — a tutt'oggi uno dei quotidiani più letti del Giappone — in particolare. Secondo molti critici e studiosi, questo lasciò un chiaro segno sulla sua attività scientifica, dal punto di vista della retorica, dei contenuti e dello

stile[5]. Ad accentuare la particolarità della sua figura di studioso, Shimizu non aveva seguito i percorsi di studi già consolidati, ma si era bensì dedicato alla sociologia, materia, negli anni Venti, di recente formazione e di recentissima adozione in Giappone. Inoltre, contro la dominante tendenza allo studio dei classici tedeschi, anche in campo sociologico, Shimizu durante il periodo bellico e nel primo dopoguerra si dedicò in particolare al pragmatismo americano di John Dewey (1859-1952) e, prima ancora, al positivismo di Auguste Comte (1798-1857). Al contempo, a dispetto della sua eccentricità al sistema, il pensatore giapponese partecipò ad alcune delle esperienze politiche e culturali fondamentali dell'interguerra e del lungo e tragico sforzo bellico giapponese. Aderì prima alla Yuibutsuron Kenkyūkai, associazione di studi materialista che raccoglieva alcuni dei più importanti intellettuali giapponesi degli anni Trenta, quali il filosofo Marxista Tosaka Jun, poi al think-tank dell'allora primo ministro Fumimaro Konoe, lo Shōwa Kenkyūkai.

Con una simile provenienza e una siffatta formazione, Shimizu si ritrovò nel dopoguerra a giocare il ruolo di un marginale al centro. Aiutato anche dal suo lungo impegno come giornalista, riprese la battaglia che aveva portato avanti in maniera ambigua durante gli anni del militarismo bellico, ora in maniera radicalmente democratica e anti-americana. Si unì a varie proteste, quali quella contro le basi militari statunitensi di Uchinada e Tachikawa, tentando di egemonizzarle. Giocò anche un ruolo di primo piano nella epocale battaglia contro il così detto Anpo (per esteso: Anzen Hoshō Jōyaku, Trattato di mutua cooperazione e sicurezza), che regolava la presenza di forze americane stanziate sul territorio giapponese. Le proteste, che si risolsero in una quasi totale sconfitta per i numerosi manifestanti nel 1960, iniziarono un percorso di mutamento ideologico in Shimizu, che si compì con il suo ritiro anticipato dal suo ruolo professorale presso l'Università Gakushūin (Tokyo), nel 1969. Durante questo periodo Shimizu, che era stato sino ad allora percepito come un progressista e come tale si era atteggiato, quantunque non senza una certa ambiguità, iniziò a scrivere per riviste culturali

[5] E. Oguma, *Shimizu Ikutarō: aru sengo chishikijin no kiseki* [La traiettoria di un intellettuale del dopoguerra], Tokyo, 2003; Ōkubo Takaji, *Shimizu Ikutarō no hyōden no tame no kakusho* [Note per una biografia critica di Shimizu Ikutarō], in «Waseda Daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō», 2009, pp. 17-30; Y. Takeuchi, *Media to chishikijin: Shimizu Ikutarō no haken to bōkyaku* [I media e l'intellettuale: egemonia e oblivio di Shimizu Ikutarō].

e politiche schierate a destra e a ostentare un credo sempre più conservatore. Nel suo tardo libro, intitolato *Nippon yo kokka tare! Kaku no sentaku* [Giappone, diventa uno Stato! La scelta del nucleare, 1980], invocò la costruzione di armi nucleari da parte del Giappone onde liberarsi del giogo americano e sfuggire alle logiche bipolari della Guerra Fredda. In questo passaggio, che lo stesso Shimizu definì usando il termine 'apostasi' (*tenkō*), che designa tradizionalmente quei militanti, per lo più comunisti, che, durante il periodo del regime militarista, avevano rinunciato al loro credo per abbracciare la dottrina nazionalista di stato. Parallelamente a questa svolta, destinata a generare scompiglio nella comunità degli intellettuali giapponesi e sulle pagine dei quotidiani e delle riviste nazionali, si situa la (ri)scoperta che Shimizu fece di Vico durante gli anni Settanta. Prima però di esaminare con precisione come l'interesse di Shimizu per Vico e, in particolare, per la sua teoria del senso comune, si andò sviluppando, occorre spendere alcune brevi parole sull'altro protagonista di questo saggio, Nakamura.

Tanto Shimizu fu una figura appariscente e divisiva nel panorama giapponese, tanto Nakamura svolse il suo lavoro di docente universitario tenendosi lontano dalle cronache. Tuttavia, non si può non osservare che il suo ruolo nel panorama filosofico e intellettuale del Giappone degli ultimi trent'anni del Novecento fu di grande rilevanza.

Nakamura, nato nel 1925, era quasi di una generazione più giovane di Shimizu, ma aveva vissuto anche lui le atrocità della guerra. Originariamente votatosi allo studio delle scienze, l'esperienza bellica lo spinse, come molti ventenni del suo tempo, a dedicarsi agli studi filosofici. È famoso l'aneddoto delle file di lettori che, subito dopo l'armistizio, attendono fuori dalle librerie di un paese raso al suolo di poter comprare le pubblicazioni di Nishida Kitarō, padre nobile della Scuola di Kyoto. In un qualche senso, Nakamura segue lo stesso percorso e dedica anche vari saggi al grande filosofo giapponese Nishida. Tuttavia, molte delle sue prime opere, apparse tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, sono dedicate alla filosofia francese del Seicento (*Descartes to Pascal* [Descartes e Pascal, 1958] e, soprattutto, *Pascal to sono jidai* [Pascal e il suo tempo, 1965]). A partire dagli anni '70, importantissimo fu il suo ruolo meno volto all'azione politica, ma comunque influente sul mondo culturale giapponese attraverso la sua attività in riviste a grande tiratura. Segnatamente, fece parte della coterie di intellettuali pubblici raccolti intorno all'iconica rivista della nuova sinistra *Gendai shisō*. Fondata nel 1973, la rivista ebbe grande successo sotto la direzione di Miu-

ra Masashi. Nakamura e Yamaguchi Masao si prodigarono per stabilire contatti tra *Gendai shisō* e il mondo culturale francese — Yamaguchi era docente in Francia — coinvolgendo alcuni importanti intellettuali del periodo quali Jacques Deridda, il quale avrebbe poi ospitato lo stesso Nakamura a Parigi.

Nel 1979, Nakamura pubblicò quella che è la sua opera più famosa, *Kyōtsūkankakuron* [Sul senso comune]. Il libro, nel quale Vico gioca un ruolo importante, rimanda ad una traduzione e, di conseguenza, ad una concezione differente del concetto di senso comune rispetto a quello fino ad allora corrente. Mentre Shimizu aveva scelto il termine *jōshiki*, più prossimo al concetto di buon senso, Nakamura preferisce una traduzione letterale, *kyōtsūkankaku* (*kyōtsū* = comune; *kankaku* = senso) che rimanda all'idea aristotelica di una speciale facoltà che unifica il lavoro degli altri sensi. Di questo ci occuperemo più in dettaglio nei paragrafi seguenti.

## 2. *La scoperta di Vico.*

Shimizu scoprì Vico all'inizio degli anni Trenta, quando la filosofia della storia era lo *Zeitgeist* e Vico era considerato uno dei fondatori della disciplina. Tuttavia, quel Vico, che aveva impressionato pensatori quali Hani Gorō e Miki Kiyoshi, non riuscì a trattenere la sua attenzione. Si fece spedire dall'Europa la traduzione abbreviata di Auerbach del 1924, la lesse al tempo della crisi economica e la trovò oscura. Anni dopo, tentò nuovamente di ravvivare il suo interesse attraverso *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [1930] di Max Horkheimer, ma, ancora una volta, trovò le idee di Vico, così come presentate dal filosofo tedesco, scarsamente comprensibili e poco profonde. Solo più tardi, entrando in contatto con l'autobiografia di Vico, fu veramente attratto dalla filosofia vichiana. Questo nuovo rapporto con il testo vichiano avvenne in relazione a un diverso ambiente culturale. Il Vico che Shimizu aveva scoperto doveva molto alla visione della fine degli anni Sessanta e degli anni Settanta, soprattutto americana, del *Methodenstreit* tra storia e scienze sociali da un lato, e scienze esatte e naturali dall'altro. Shimizu scrisse sul filosofo italiano solo a partire dagli anni Settanta, durante quel fenomeno internazionale che lui stesso definì 'rinascimento' di Vico (*Vico no fukkō*, il termine che viene tradizionalmente usato nella traduzione di 'Rinascimento', *Bungei fukkō*), principalmente in due pubblicazioni: *Rinri nōto* [Note sull'etica, 1972] e *Watakushi no shakaigakusha-*

*tachi. Vico, Comte, Dewey, hoka* [I miei sociologi. Vico, Comte, Dewey e altri, 1986]. Shimizu ha avuto un ruolo importante anche nella redazione della prima traduzione completa della *Scienza nuova*, apparsa nel 1975.

Se quindi possiamo parlare di un vero interesse di Shimizu per Vico solo a partire dagli anni Settanta, è pur vero che alcune sue nozioni e teorie precedenti hanno informato la sua interpretazione di Vico e segnatamente del senso comune vichiano. In particolare, bisogna notare come, già ai tempi dell'immediato dopoguerra, Shimizu avesse rivolto la sua attenzione a un tema a lui caro, derivante dal pensiero di Dewey: il mondo dell'esistenza immediata e non scientifica nel quale la maggior parte delle persone vivono e la sua relazione con la dimensione teorica. Nei tardi anni Quaranta e nei Cinquanta, da lui chiamati il suo periodo 'illuminista', Shimizu fece uso anche applicato della sua teoria. Descrisse, infatti, il movimento di base da lui sostenuto come composto da 'gente comune' (*shomin*), e in questo gruppo vide la possibile fondazione di una nuova società democratica. Particolarmente topico per questo discorso fu un suo articolo, comparso sulla rivista culturale *Tenbō* (Panorama) nel 1950 e intitolato appunto *Shomin*[6]. In quegli stessi anni, il concetto di *shomin* era diventato una caratteristica centrale della visione teorica del mondo di Shimizu. Egli riteneva che l'uomo comune fosse l'unico tipo umano che viveva ancora in un mondo direttamente tangibile (*chokusetsuteki sesshoku no sekai*) e in una comunione non mediata con l'esperienza empirica della vita quotidiana. Nel mondo degli uomini comuni di Shimizu potremmo vedere uno dei temi principali che Shimizu ritroverà in seguito in Vico: la vitalità emarginata di un mondo dove la sensualità e l'esperienza resistono all'astrazione della società moderna tradizionale.

Da un punto di vista linguistico, *shomin* è una figura che Shimizu usò precipuamente in quel periodo e che poi scomparve dal suo vocabolario, mano a mano che egli sperimentava una crescente disillusione nei confronti del pubblico. Verso gli anni Sessanta, prima dunque della sua svolta conservatrice, ma quando ormai si era legato alle frange più estreme della protesta politica come il sindacato studentesco di sinistra Zengakuren, Shimizu iniziò a parlare della società moderna come composta dalla massa (*taishū*). La massa in quanto insieme informe di individui che non vive più a diretto contatto con il mondo, incapace di dare

[6] I. Shimizu, *Shomin*, in «Tenbō» XLIX (1950), pp. 6-16.

significato ai propri desideri e alle proprie pulsioni, ha perso ogni sentire comune. Questo sentire comune, obliterato dal corso della modernizzazione, diverrà un punto fondamentale del pensiero di Shimizu negli anni Settanta ed Ottanta. Il sociologo giapponese lo definirà nei termini di un buon senso (*ryōshin*) o di un senso condiviso (*jōshiki*). Quest'ultimo termine verrà poi scelto per tradurre il vichiano senso comune nella traduzione del 1975 della *Scienza nuova* a cura di Shimizu Jun'ichi, titolare della cattedra di italianistica all'Università di Kyoto e discepolo di Eugenio Garin, e Yoneyama Yoshiaki. Di questa traduzione, comparsa nell'importante collana della Kōdansha, *Sekai no meicho* (Capolavori del mondo), Shimizu Ikutarō fu l'istigatore e vi appose un suo saggio dal titolo *Watashi no Vico* (Il mio Vico). Il termine, più o meno nello stesso periodo, diventa ricorrente nell'opera tutta di Shimizu, ad indicare quel fondamento che costituisce l'inculturazione e il rapporto dinamico che permette la costituzione della società da parte dei propri membri così come, all'inverso, la costituzione dei propri membri da parte della società.

Mushanokōji Kinhide (1929-2022), ex allievo di Shimizu, racconta che il suo professore aveva narrato la storia della civiltà moderna come il fallimento della modernità canonica nel trovare una nuova sintesi efficiente tra logica formale e logica materiale: non solo tra l'ordine formale imposto dall'élite intellettuale e i bisogni materiali delle masse, ma anche tra individuo e società[7]. Convinto che la materialità del desiderio e le tradizioni della comunità, presenti nell'esistenza quotidiana, esprimano la vera natura della vita, prima di qualsiasi schematizzazione razionalizzante, Shimizu pensava che fosse necessaria una figura di riferimento, in grado di tradurre quei desideri e quelle convinzioni in azioni coerenti. Ricorrendo a Vico, Shimizu cercò di delineare un tipo alternativo di agente intellettuale. La sua critica andava tanto al pensiero analitico cartesiano che negava la storia, quanto alle tendenze storiciste, tra le quali il marxismo, che intendevano dare una sintesi schematica della storia come serie prevedibile di eventi. In entrambi i casi, il problema era il distacco dalla vita (*seimei*) nel tentativo di comprendere la realtà.

Per questo Shimizu elogiava gli apostati (*tenkōsha*) quali Sano Manabu e Nabeyama Sadachika, leader del partito comunista durante

[7] K. Mushanokōji, *Kakarenakatta meicho: Shimizu Ikutarō cho Rinrigaku Iwanami Shoten*, Tokyo, 1974 [Il capolavoro che non fu scritto: Shimizu Ikutarō, *Rinrigaku*], in «Meiji Gakuin ronsō kokusaigaku kenkyū» XIII (1995), pp. 89-91.

l'interguerra, che avevano rinunciato alla propria fede politica durante la prigionia politica degli anni Trenta, iniziando una serie di conversioni al nazionalismo tra i membri del partito e gli intellettuali di sinistra. Mentre oggi abbiamo chiare prove che l'apostasia di Sano e Nabeyama avvenne in condizioni di costrizione, Shimizu vedeva la loro conversione come un ritorno spontaneo alla loro vera coscienza (*ryōshin*) e alle radici della 'loro' cultura. La loro resa all'imperatore e al proprio popolo (*minzoku*) viene da lui descritta come un'espressione simbolica della loro coscienza ritrovata, in un'ottica anti-soggettivista in cui la coscienza non è un principio monadico, ma la connessione adattiva alla cultura condivisa attraverso il senso comune (*joshiki*)[8].

Questo senso comune di cui Shimizu parlava era quella serie di valori derivanti dal tessuto emotivo e pre-razionale delle interazioni comunitarie costituenti la materia del corpo sociale. Egli rifiutava che a quest'ultima si potesse opporre una ragione formale che dovesse esternamente dare forma a qualcosa di essenzialmente distinto. Nel pensiero di Shimizu, la forma non solo ha origine dalla materia stessa, ma non diventa in nessun momento un principio diverso da essa. Ciò rispecchia la critica politica di Shimizu nei confronti dell'intellighenzia e della stampa giapponesi (*genron kikan*), i leader 'formali' della società, che egli accusava di rifiutare il buon senso/senso comune nella loro mancanza di considerazione per ciò che molti sondaggi avevano dimostrato: il dibattito sul socialismo o sul comunismo, le discussioni intorno alla costituzione e altre questioni simili non avevano alcun rapporto con ciò che la maggioranza silenziosa, il principio materiale della vita sociale, voleva e desiderava realmente. Secondo Shimizu, le questioni formali, compresa la forma democratica dello Stato, erano di secondaria importanza rispetto alla concretezza del desiderio e della volontà della gente comune. La possibilità di una scienza interpretativa di tali desideri e volontà poneva il nuovo scienziato nella preoccupante posizione di traduttore potenzialmente arbitrario dell'irrazionale in politiche dirette. Per gestire questo pericolo serviva appunto una nuova scienza che fosse prima di tutto un'ermeneutica dei desideri e delle aspirazioni irrazionali della comunità. Il sociologo, figura preposta a questo, doveva trovare il suo modello in Vico, che si era posto il compito difficilissimo di rintracciare con strumenti scientifici il senso intimo di un pensare pre-moderno

[8] I. Shimizu, *Sengo wo utagau*, cit., pp. 48-49.

e non scientifico che affondava nei simboli condivisi da gruppi sociali sprofondati nell'esperienza sensibile.

Shimizu non divenne mai un reazionario nemico della modernità, ma, allo stesso tempo, non poteva accettare la fede nell'emancipazione delle masse condivisa dagli intellettuali progressisti. Dovette trovare una giustificazione teorica per la sua ambivalenza nei confronti della gente comune, quella gente che stava scomparendo e che viveva in un mondo di tradizioni e relazioni prescritte. Voleva essere la loro voce, ma non voleva essere loro. Come poteva rimanere consapevole della natura simbolica della comunità perduta e mediare con la scienza positiva i valori redentori della nazione? A Shimizu sembrava che Vico avesse tracciato la strada, proponendo un'alternativa a un atteggiamento puramente critico nei confronti del passato. Il nuovo scienziato doveva immergersi nel passato perduto, simbolico e irrazionale della nazione, cercando di non razionalizzarlo e non cancellando la propria scienza. Shimizu rimaneva, da questo punto di vista, un universalista e riteneva che le carenze della modernità canonica (cartesiana) fossero una condizione inevitabile di tutte le società di massa e non specificamente una condizione giapponese. Ogni tradizione come forma di rapporto con il senso comune, nella sua particolarità etnico culturale, era a parimerito un'alternativa al meccanicismo sociale che tutto appiattiva nella società globale della tecnica moderna. Ai suoi occhi, il Giappone era solo estremo nella sua tendenza a eliminare il senso comune perché il mainstream scientifico moderno era stato importato, invece di essere lo sviluppo della tradizione, come in Europa e in America[9].

### 3. *Tecnica e scienza, Descartes e Vico.*

Se quanto detto sopra ci fornisce un quadro generale di come il pensiero vichiano, specialmente per quanto rileva del senso comune, contribuisce alla formazione di una teoria sociale e politica nel tardo Shimizu, occorre però porsi una domanda di metodologia storiografica. Chi era il Vico di Shimizu? Ovvero, entro quale discorso Shimizu incontra Vico?

Come abbiamo già visto, il Vico di Shimizu è un prodotto del *Methodenstreit*, ma si tratta qui di un ascendente lontano. La sua vera formazione deve, in termini del dibattito contemporaneo a Shimizu, soprattutto al panorama simbolicamente inauguratisi con il famoso simposio

[9] Ivi, p. 47.

del 1968 e poi consolidatosi intorno ai *New Vico Studies*. Shimizu fa in particolare molti riferimenti a *Giambattista Vico: An International Symposium*[10]. All'interno di quegli atti, egli deve aver letto il contributo di Ernesto Grassi, in cui il filosofo italiano proponeva l'immagine di un Vico sostenitore del primato dell'ars topica e tutto intento in una battaglia contro il razionalismo e il meccanicismo[11]. Va ricordato che, nel suo saggio, Grassi avanzava attraverso Vico la propria filosofia, incentrata sul rifiuto della *techne* e sulla rivalutazione dell'Umanesimo italiano. Dal simposio, studi più recenti hanno indagato i legami tra i concetti di topica e critica di Vico e la tradizione della retorica occidentale: dagli studi di Cesare Vasoli sulla topica dall'Umanesimo del Quattrocento, passando per Jean Bodin e giungendo a Vico, fino ai più recenti contributi di Andrea Battistini e David L. Marshall, tra i tanti. Grassi contrapponeva dunque Vico a Descartes, quest'ultimo visto come l'incarnazione della scienza moderna in quanto tecnica. Quanto l'interpretazione di Grassi dovesse in tal senso a Edmund Husserl e a Martin Heidegger è cosa risaputa sulla quale non ci soffermeremo qui.

In altre parole, Shimizu si staccava dal suo originario retroterra pragmatista-positivista (l'influsso che egli stesso afferma di aver ricevuto da Comte e Dewey), nell'incontro con il suo terzo 'autore', Vico[12]. C'è dietro a tale svolta la lezione, mai completamente riconosciuta, della Scuola di Kyoto con il suo discorso sulla vita (*seimei*) e, in particolare, del filosofo e marxista eterodosso Miki Kiyoshi. Vi è altresì Georg Simmel, altro sociologo che compare rilevantemente nell'opera più tarda di Shimizu. Alla luce di questa nuova costellazione di fonti, la relazione fondamentale Vico — Descartes è riletta, in continuità con Grassi, nei termini della relazione scienza — tecnica. Questa relazione, secondo Shimizu, è da interpretarsi nei termini di una relazione tra vita e astrazione.

Secondo il sociologo giapponese, tutte le teorie che mantengono un rapporto diretto con la vita sono una forma di resistenza contro la finzione prodotta dall'astrazione. In questa dinamica di separazione dalla vita e di resistenza a tale separazione, sostiene Shimizu, Cartesio e Vico

[10] *Giambattista Vico: An International Symposium*, ed. by G. Tagliacozzo, H. V. White, Baltimore, 1969.

[11] E. Grassi, *Critical Philosophy or Topical Philosophy. Meditations on the* De nostri temporis studiorum ratione, in *Giambattista Vico: An International Symposium*, cit.

[12] Non c'è bisogno di sottolineare come il concetto stesso dei tre autori, nel saggio di Shimizu presentati tutti, Vico compreso, come 'sociologi' sia eminentemente vichiano.

sono all'inizio di due percorsi diversi, che ricorrentemente si incrociano ed entrano in conflitto tra loro. Questi due percorsi sono una presenza continua attraverso tutta la modernità, a volte in primo piano nella storia, a volte nascosti sullo sfondo. Il primo percorso è quello più chiaro e visibile e rappresenta il mainstream con cui si è identificata la modernità. In esso, il concetto di modernità significa tecnologia e il mito del progresso lineare. Il secondo Shimizu lo descrive come oscuro, ristretto, ma comunque dotato di unità. Interpretando Vico contro Cartesio, Shimizu mira a restituire a quest'ultimo percorso il suo giusto posto. Così, Vico diventa l'alleato di Shimizu nella lotta contro il riduzionismo scientifico contemporaneo che aveva intrapreso nella sua opera capitale *Gendai shisō* [1966][13]. Citando le parole dello stesso Shimizu: «Se Vico era il nemico di Cartesio, non era forse mio alleato?»[14].

A questa interpretazione si oppone Nakamura, che ricupera nel suo pensiero il significato organico ed aristotelico del senso comune. Quest'ultimo ritorna ad essere una facoltà umana e non il prodotto delle interazioni sociali contingenti. La sua stessa traduzione in giapponese differisce, usando egli *kyōtsūkankaku*, traduzione letterale del greco *koiné aisthesis*. Vedremo tra poco cosa questa diversa interpretazione del senso comune comporti nei termini di una differenza filosofico-concettuale tra Nakamura e Shimizu. Nello stabilire un punto di contatto tra i due, ci rivolgiamo prima all'opera più famosa di Nakamura, *Kyōtsūkankakuron*. Qui, l'A. parte proprio dal riconoscere il senso fondamentalmente sociale dell'esistenza umana che precede l'individuo. Tale relazione originante che costituisce la persona in quanto tale e in quanto membro della comunità si costituisce intorno ad un sentire comune (*jōshiki*) che ha natura sociale[15]. In questo, Nakamura concorda quindi con Shimizu e si oppone al soggettivismo politico e morale che aveva dominato, sotto la forma del modernismo, il dopoguerra fino agli anni Settanta.

Tuttavia, Nakamura non si ferma qui e rileva come questa rappresentazione del senso comune, la cui teorizzazione moderna dobbiamo a filosofi scozzesi del diciottesimo secolo, derivi da uno specifico filone

[13] I. Shimizu, *Gendai shisō* [Il pensiero contemporaneo], Tokyo, 1966.

[14] Id., *Watakushi no shakaigakushatachi: Vico, Comte, Dewey hoka* [I miei sociologi: Vico, Comte, Dewey e altri], Tokyo, 1986. Ristampato in I. Shimizu, *Chosakushū* [Opere], 19 voll., Tokyo, 1992-1993, vol. XVIII, p. 196.

[15] Y. Nakamura, *Kyōtsūkankakuron*, cit. p. 5.

storico-filosofico che affonda le sue radici nel pensiero classico romano di Cicerone e che è presente eminentemente nel Rinascimento. Tuttavia, sostiene Nakamura, questo significato di senso comune, in quanto senso morale condiviso su base sociale e rivelantesi nella pratica, è solo una prospettiva parziale sull'argomento. Dal punto di vista della storia del pensiero, occorrerà affiancare a questa tradizione quella derivante da Aristotele (*koiné aisthesis*), che descrive il senso comune come facoltà che unifica tutti gli altri sensi nella percezione e ne rende possibile comparazione e ordine. Seguendo questa genealogia del senso comune, attraverso il *sensus communis* scolastico, Nakamura propone una facoltà specifica che consente il passaggio dall'esperienza sensibile all'immaginazione, offrendo un luogo dove tale elaborazione può avvenire e dove i sensi e la ragione entrano in contatto[16]. Questo senso comune trova luogo fisico in Descartes nella ghiandola pineale. Con Descartes, tuttavia, l'immaginazione e ogni contributo sensibile alla conoscenza razionale diventa potenziale causa di errore. Inoltre, in Descartes troviamo una scissione tra questo processo di armonizzazione del sensibile, puramente individuale, rispetto alla nozione di *bon sens* quale appare all'inizio del *Discours de la méthode*. Eppure, originariamente, osserva Nakamura, il significato sociale e politico di senso comune non era separato da quello gnoseologico ed epistemologico. Questi erano uniti anche a livello etimologico in Cicerone che si era ispirato alla dottrina aristotelica, pur avendo poi messe in luce il ruolo morale del senso comune. Se assumiamo questa spiegazione della facoltà in questione, risulta secondo il filosofo giapponese che la facoltà presente in ogni essere umano di sintetizzare le percezioni sensibili in un insieme coerente e distinto dallo sfondo confuso dei dati sensibili non è soltanto una facoltà attinente all'individuo, ma si estende nell'esperienza condivisa, dalla quale emerge anche il comune sentire dei costumi sociali.

Se è chiaro che, attraverso questa disamina storica, Nakamura ha sufficientemente fondato la pretesa che la predisposizione a formare rappresentazioni sociali condivise abbia una radice nell'esperienza sensibile dell'uomo, nella sua corporeità, nel *Lebenswelt*, dobbiamo tornare all'inizio del volume per sottolineare come, fin dal principio, egli sia anche consapevole che l'inverso è vero. In altre parole, secondo Nakamura, la maniera in cui i nostri sensi unificano lo sfondo del percepito e lo

[16] Ivi, pp. 197-199.

suddividono in unità semanticamente rilevanti trae fondamento non dalla struttura epistemica individuale, ma dall'esperienza sociale stessa. *Jōshiki* non è solo un prodotto del *kyōtsūkankaku*, ma i due si influenzano a vicenda perché le nostre significazioni dell'esperienza sensibile sono predeterminate in maniera pre-razionale dalle nozioni e simbologie che pervadono il nostro ambiente[17].

La teoria di Nakamura è che, sia in senso sociale che epistemologico, il senso comune opera come organizzatore e interprete del significato nel contesto della nostra esperienza quotidiana, ovvero di quello che Husserl avrebbe chiamato il *Lebenswelt*. Questa sorta di senso comune è eminentemente presente in Vico, che sceglie di opporsi a Cartesio nel concentrarsi sulla natura pratica di questo tipo di conoscenza. Tale conoscenza, prodotta in accordo con il senso comune e scoperta tramite di esso, è prima di tutto figlia della retorica e della sua capacità topica. Ovvero, la retorica è lo strumento attraverso il quale noi trasformiamo la conoscenza probabile in struttura condivisa del nostro ambiente basata sul senso comune[18]. La topica è la modalità in cui questa struttura è formata, come traduzione nel linguaggio del senso comune. È così che *kyōtsūkankaku* è trasponibile in *jōshiki*. Secondo Nakamura ciò significa che il senso comune produce conoscenza in senso forte, in quanto grazie ad esso è possibile costruire una rete di significati — una grammatologia — che dà senso all'interezza del nostro mondo fino alle sue più fondanti componenti sensibili e emotive. In opposizione al modello analitico cartesiano, il senso comune trova il posto (*topos*) proprio di ogni istanza concreta fornendogli un contesto in cui essa può esprimere senso. In sintesi, la prospettiva di Nakamura è che il senso comune, in opposizione al metodo scientifico, ha come prodotto il dare senso ad un'esperienza che non è mai individuale, né per quanto riguarda un ipotetico soggetto percipiente, né per quanto riguarda la materia percepita che è tale nella sua continuità con il mondo cui appartiene, saldamente ancorata in un contesto specifico.

In senso kantiano, il senso comune è la facoltà che permette di mettersi al posto dell'altro, come osservato a riguardo di Nakamura da Matsuoka Seigō. In questo, esso richiede l'esistenza dell'altro. Ma Nakamura aveva in mente un esempio a lui più prossimo nella storia della

[17] Ivi, pp. 28-33.
[18] Ivi, pp. 270-272.

filosofia: Hannah Arendt, la quale aveva osservato come, senza senso comune, l'uomo fosse soltanto un animale capace di ragionamento logico[19]. Eppure, secondo Nakamura, fu proprio questo animale ad emergere nella modernità europea come maschera dell'essere umano, secondo la concezione cartesiana. In questo Nakamura concordava con l'idea già accennata da Shimizu di due linee di pensiero distinte traversanti l'intera modernità, la prima più centrale e visibile, simboleggiata da Descartes, la seconda, ad essa sottoposta, che passava dall'umanesimo a Francis Bacon e aveva in Vico il suo campione.

Ciò nonostante, Nakamura non seguiva Shimizu nella sua identificazione tra tecnica e scienza moderna. Questo tratto emerge soprattutto nella sua opera più tarda, nella quale egli si è occupato anche degli avanzamenti della genetica e delle scienze della vita alla fine del ventesimo secolo. Nel processo di formazione della scienza cartesiana come modello universale delle scienze postgalileiane, la natura è stata ridotta a materia, ovvero ad oggetto meccanico di forza e moto. D'altra parte, la vita è rimasta una prerogativa esclusiva dello spirito, locato nell'Io-soggetto. Questo garantiva la libertà (autonomia) dello spirito umano da un lato e rendeva possibile l'applicazione della meccanica al mondo naturale dall'altro. In questo Nakamura identificava il significato epocale del dualismo mente-corpo cartesiano.

Occorre però notare che, se questa rappresentazione del pensiero cartesiano può essere superficialmente avvicinata a quella espressa da Shimizu, ciò non tiene conto di una fondamentale specificità presente in Nakamura. Questi si oppone alla visione ai suoi tempi tipizzata da Boorstin secondo la quale «la tecnologia è in fondo il nome dato all'applicazione della scienza»[20]. Se la scienza cartesiana, avendo tolto al mondo il suo spirito vitale, appare a Nakamura come un principio mortifero, lo stesso non è vero per quanto riguarda la tecnologia in quanto *techne*. In un tardo scritto dedicato alle biotecnologie, Nakamura indaga la duplice natura attribuita alla tecnologia da Heidegger: quella di essere da un lato principio emersivo ovvero poietico, dall'altro rivelatore (aletheia)[21]. Nel districare l'imbroglio che aveva fatto cadere Heidegger nell'abbraccio mortale della tecnocrazia nazista, Nakamura si avvale di

[19] Ivi, pp. 283-284. Il riferimento è a *The Human Condition.*

[20] D. Boorstin, *The Republic of Technology: Reflections on our Future Community*, New York, 1978.

[21] Y. Nakamura, *Seimei to gijutsu* [Vita e tecnica], in «BME» XCI (1995), pp. 65-66.

Vico e del suo principio del *verum-factum*[22]. Sostiene Nakamura che, in termini vichiani risalenti al *De antiquissima*, le scienze meccaniche possono essere viste come la creazione di un sistema interpretativo per approssimazione alla natura il cui funzionamento interno appare chiaro all'uomo suo creatore. Ne consegue che, secondo un principio poietico in cui l'arte imita la natura in quanto creazione divina, la tecnologia in questo senso può essere vista come un tentativo di avvicinarsi alla vita e di riprodurla. Lo spirito vichiano del *verum factum*, in continuità con il pensiero rinascimentale — ad esempio con le ricerche sul moto perpetuo di Leonardo da Vinci — informa la tendenza propria della tecnica a infondere vita nella materia morta. Tramite la costruzione di automi, macchine, intelligenze artificiali e, infine, forme biotecnologiche di vita artificiale, la tecnica non produce davvero la vita in sé, ma forme di movimento/attività che le si approssimano. In tal senso le creazioni della tecnica hanno in sé una scintilla vitale, per approssimazione all'esperienza diretta del mondo della vita. Ciò nonostante, osserva Nakamura, astratte dal senso comune nel quale vengono esperite, esse non possono essere direttamente trasposte nella scienza. Questo perché quest'ultima, nel suo senso cartesiano è, come visto sopra, un principio opposto di morte, che vanifica ogni tentativo di creare e sentire vita nella materia tramite il suo funzionamento stesso.

Nakamura conclude il suo ragionamento notando come genocidi e disastri ambientali siano stati generalmente attribuiti all'abuso di scienza e tecnologia, e come la colpa sia stata attribuita alla tecnologia piuttosto che alla scienza. Questo perché la *techne* è stata considerata un'applicazione della scienza dato che è essa ad agire nel nostro mondo dell'esperienza. Tuttavia, non è affatto necessario che ciò sia vero. È dunque dalla sottrazione della tecnologia alla servitù verso la scienza e dalla sua restituzione ad una poiesi regolata dal senso comune che può scaturire un operare ai fini di tutti gli esseri viventi.

## 4. *Da una storia mitica delle nazioni a una possibile nazione umana.*

Prima di concludere questo articolo, avanziamo un'ultima rapida osservazione sulle differenti implicazioni nel pensiero di Shimizu e Nakamura per quanto pertiene al senso comune. Come abbiamo visto sopra, Shimizu utilizza il modello vichiano di senso comune per rendere pos-

[22] Ivi, p. 66.

sibile una storia delle genti che restituisca un senso alla storia in quanto produttrice di singolarità e di specificità. La sua non è una ribellione contro l'universalismo. Al contrario, Shimizu è un convinto sostenitore dell'idea che esistano principi formali che regolano la formazione delle culture. Egli si distanzia però da Vico nel criticare due principi fondamentali di quest'ultimo: la provvidenza e il concetto di essere umano. Da un lato, Shimizu osserva che la provvidenza gioca un ruolo non necessario nel sistema vichiano; esiste nel sistema vichiano solo per difendere il filosofo italiano dall'accusa di empietà che lo avrebbe colpito nel contesto della Napoli del suo tempo. Dall'altro lato, Shimizu osserva che il maggiore limite teorico di Vico risiede nel suo concetto essenzializzante di essere umano, inevitabile errore di un uomo vissuto a cavallo tra diciassettesimo e diciottesimo secolo. Eppure, osserva Shimizu, il metodo della *Scienza nuova* non si limita ad analizzare ogni singolo evento sociale nell'atomo della natura dell'uomo né a trarne ogni possibile comportamento sociale. La realtà diafana che si apre davanti alla conoscenza umana mantiene sempre un substrato indeterminato (*aimai ya kaijū*), che si sottrae alla schematizzazione teorica, e non appena si cerca di renderla chiara e distinta, ci si impelaga in problemi linguistici. Questo ci porta alla famosa distinzione vichiana tra filosofia e filologia[23]. Mentre la filosofia, la scienza della verità, opera a livello universale, dando forma a leggi generali per la storia umana, la filologia, la scienza della certezza, guarda al contingente e al singolare; insieme formano la scienza nuova di cui scrive Vico. Secondo Shimizu, la seconda forma di conoscenza, in quanto parte della nuova scienza, mantiene l'intelletto connesso alla complessità della realtà[24]. La filologia è identificata da Shimizu — non senza una certa libertà di interpretazione — con le scienze sociali, il cui oggetto è il 'mondo della volontà umana', l'insieme di pratiche, tradizioni ed espressioni comuni[25].

[23] G. Vico, *Scienza* nuova. 1744, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990 [d'ora in avanti: *Sn44*], vol. I, § 138, p. 498.

[24] *Sn44*, § 7, pp. 419-421. Non è chiaro se Shimizu abbia compreso l'importanza della connessione tra filosofia e filologia nella nuova scienza come unità di ragione e autorità. Egli sembra ridurre la nuova scienza di Vico al pragmatismo, prestando scarsa attenzione al concetto di provvidenza.

[25] Questa era un'affermazione comune anche nella storiografia vichiana in lingua inglese di quel periodo. Si veda il Vico 'quasi sociologo' nell'articolo di Buford Rhea sull'intera tendenza storiografica: B. Rhea, *Vico Again*, in «Contemporary Sociology» X (1981), pp. 624-626.

In questo quadro, l'operato del senso comune è, per eccellenza, alla base dell'investigazione delle realtà sociali contestualizzate che, pur funzionando secondo leggi strutturanti universali, rimangono, ciò nonostante, reciprocamente irreconciliabili nella loro differenza specifica. Ne consegue che, per Shimizu, il senso comune opera, a livello 'materiale', ovvero di contenuto, puramente in maniera locale, nella creazione di simbologie e di un tessuto emotivo-volitivo a cui il sociologo in quanto nuovo scienziato vichiano è chiamato a dar forma nel rispetto della sua specificità.

A questa visione si oppone Nakamura, che, pur riconoscendo la consistenza delle singole culture, fonda in una comune topologia del sensibile la possibilità di una cultura e di una mitopoiesi sociale universale nei contenuti. Dove universale è da intendersi come potenzialmente condivisibile da tutti i partecipanti in un discorso. La riscoperta della storia e della contingenza da parte del 'nuovo scienziato' non implica la necessità di chiudersi nella propria realtà specifica identificandola come la propria 'origine', ma al contrario richiede lo sforzo filosofico di leggere trasversalmente le dinamiche culturali per riconoscerne la possibilità di costruire una base di senso comune a tutti. In tale direzione sembra andare l'analisi della disintegrazione del senso come fenomeno della schizofrenia sul quale Nakamura si sofferma discorrendo dell'opera dello psichiatra e fenomenologo Kimura Bin[26].

## *Conclusioni.*

Abbiamo offerto in questo articolo una panoramica delle differenti concezioni del senso comune in due dei più importanti pensatori giapponesi del secolo scorso. Abbiamo visto come in entrambe questo problema centrale sia legato all'interpretazione della filosofia di Giambattista Vico. Risalendo la maggioranza delle opere di Shimizu e Nakamura da noi analizzate agli anni Settanta, Ottanta e Novanta del Novecento, non è possibile non notare come questo dibattito su Vico in Giappone debba essere incluso in un più ampio discorso che abbracciò l'universo della teoria vichiana a livello globale nei medesimi anni.

Shimizu, di una generazione precedente a Nakamura, rappresentava anche la continuità sotterranea con la cultura dell'interguerra e i suoi toni fondamentalmente nazionalistici e asianisti, quantunque attraverso

[26] Y. Nakamura, *Kyōtsūkankakuron*, cit., pp. 44-46.

un rinnovato sguardo metodologico e una prospettiva inedita nel panorama intellettuale nipponico. Nakamura era invece destinato a divenire uno dei maggiori rappresentanti di una filosofia nuova che aveva preso le distanze dall'esperienza, ancora vivissima negli anni Ottanta, della Scuola di Kyoto — si pensi a Ueda Shizuteru[27]. Nakamura è altresì il prodotto di un mondo accademico giapponese che si andava aprendo a contatti e collaborazioni internazionali, segnatamente con l'Europa e l'America del Nord. In tal senso, Nakamura esaminò a fondo la relazione tra nozioni derivanti dalla filosofia giapponese quali il concetto di *basho* in Nishida o quello di immaginazione creatrice di Miki Kiyoshi (anch'egli un lettore attento di Vico) con quella di senso comune. Tale tentativo di decostruzione del pensiero giapponese si situava in una sua de-orientalizzazione, basata sul richiamo ad una dimensione incarnata primaria precedente le determinazioni culturali e spirituali. A riguardo, è importante la conferenza tenuta da Nakamura, ospite di Jacques Deridda, presso il College international de philosophie di Parigi nel 1983, recentemente tradotta in inglese da John Krummel[28].

Dal contrasto di queste due interpretazioni del senso comune possiamo vedere l'evoluzione dell'anticartesianismo da una prospettiva vitalistica a una più legata alla corporeità dell'esperienza. In questo processo di risignificazione della modernità, oltre a una differente concezione della materialità dell'esperienza, appare tra Shimizu e Nakamura una differenza nella visione sul rapporto tra la pratica e il senso comune. In tal senso, la tecnologia non appare a Nakamura come l'altra faccia della scienza 'occidentale', ma viene piuttosto ricompresa nel regno della prassi che accomuna, nella sua fisicità, l'esperienza e ne fa una forza attiva nella costituzione di una vita propriamente umana.

Francesco Campagnola

*VICO AND THE NOTION OF COMMON SENSE IN TWO OF HIS JAPANESE INTERPRETERS. The article examines the interpretation of Giambattista Vico's concept of 'senso comune' (common sense) in the works of Japa-*

[27] Sulle limitazioni di questa presa di distanza e sul suo formalismo si veda: K. Karatani, *Nationalism and Écriture*, in «Surfaces» V (1995), pp. 22 e *passim*.

[28] Y. Nakamura, *The Logic of Place and Common Sense*, in «Social Imaginaries» I (2015), pp. 83-103.

*nese philosophers Shimizu Ikutarō and Nakamura Yūjirō. Shimizu's engagement with Vico began in the 1970s, inspired by a broader international renaissance of Vico studies. Shimizu interpreted Vico through the lens of the Methodenstreit, contrasting Vico's emphasis on rhetoric and common sense (jōshiki) with Descartes' rationalism and mechanistic science. Nakamura, on the other hand, uses the term kyōtsūkankaku (shared sense) to describe common sense, drawing also from Aristotelian tradition. Nakamura argues that common sense is foundational for creating shared social meanings and is crucial for understanding human experience within the* Lebenswelt. *His analysis too contrasts sharply with Cartesian thought, namely with its dualism, positing common sense as a means of synthesizing sensory experiences into coherent, socially relevant knowledge structures.*

# VICO, ARISTOTELE E L' 'IMPOSSIBILE CREDIBILE' DELLA POESIA

## 1. *Vico e la tradizione poetica.*

Il rapporto che, generalmente, Vico intrattiene con gli autori, i testi e i concetti del pensiero classico non si presenta mai come un rapporto di chiusura e di rifiuto, di esclusione pregiudiziale, quanto piuttosto di dialogo fecondo, di confronto serrato, di ripresa consapevole e ciò al fine di sviluppare una rielaborazione teoretica autonoma, personale, in grado di assimilare e allo stesso tempo di trasformare le idee e le nozioni tradizionali in qualcosa d'inedito e di vitale. Così accade per alcuni dei concetti della sua riflessione poetica, come ad esempio le nozioni di 'impossibile credibile' e di 'imitazione', che rappresentano i cardini centrali della sua estetica, sui quali intendiamo soffermarci per cercare di mostrare direttamente all'opera la peculiarità della teorizzazione vichiana. È, infatti, proprio attraverso un fitto lavoro su materiali antichi, per esempio sulla tradizione poetica e retorica classica (in particolare di Aristotele, Orazio, Cicerone, Quintiliano, Pseudo Longino ecc.), un colloquio costante con continuatori e interpreti moderni di questa tradizione, un impiego agile e disinvolto di fonti le più disparate, nonché attraverso un potente e personalissimo ripensamento speculativo che Vico giunge a formulare alcuni dei concetti estetici più importanti della *Scienza nuova*, che nella loro forza teoretica restituiscono ancora oggi pienezza e attualità di senso alla sua riflessione.

Ma questa maniera di guardare al passato non è affatto la testimonianza di un gusto per il passatismo o mancanza di originalità. Non si può certo dire che a Vico faccia difetto la consapevolezza della novità e quindi della portata rivoluzionaria della propria posizione teorica, allorché già nella *Scienza nuova* del 1725, a proposito della poesia, affermava che nella sua opera «si scuprono i princìpi della poesia tutti opposti, nonché diversi, da quelli che da Platone e dal suo scolaro Aristotele,

infino a' dì nostri de' Patrizi, degli Scaligeri e de' Castelvetri, sono stati immaginati» (*Sn25*, § 253)[1].

E ciò, evidentemente, non rimane solo come una forte affermazione di principio, non rimane una vuota dichiarazione d'intenti, ma diventa un portato esclusivo della 'nuova scienza' vichiana, in virtù del quale, come si legge nel capoverso 384 dell'ultima versione del suo capolavoro, si «rovescia tutto ciò che dell'origine della poesia si è detto». La polemica con la tradizione poetica classica, da un lato, e con la sua ripresa in epoca moderna dai vari Francesco Patrizi da Cherso, Giulio Cesare Scaligero, Ludovico Castelvetro, dall'altro, trova infatti la sua motivazione nel rifiuto vichiano della concezione della poesia come attività riflessiva, frutto di studio, ricerca intellettuale, oppure come mero esercizio ludico, edonistico e, perciò, inessenziale e, di contro, nell'affermazione della poesia come attività spontanea e naturale, forma più propria dell'essere e del conoscere umani.

È noto come per il Vico della maturità, a cominciare quindi dal ciclo di opere inaugurato dal *De uno*, la poesia non sia né una peculiare forma d'arte, né un determinato genere letterario, un'attività accessoria o una funzione esornativa, quanto piuttosto 'guisa' primordiale della mente umana e perciò criterio fondamentale nell'interpretazione storica dell'umanità. In questa prospettiva, Vico non tematizza più la poesia come arte, come faceva ancora nel *De nostri temporis studiorum ratione* — laddove questa veniva intesa come specifica arte sermocinale e inquadrata (per la verità in modo poco originale) in un'ottica classico-intellettualistica di ispirazione aristotelica —, quanto invece il poetico come modalità essenziale dell'esistere umano, come *linguaggio proprio* dell'umanità: il che significa che l'ordine poetico rappresenta il criterio fondamentale di ogni umano conoscere e significare. Intendere in altri termini la poesia come linguaggio proprio ed originario, vale a dire come necessità imprescindibile dell'animo umano, significa allora farne, da privilegio di pochi ed eccezione qual era, il carattere essenziale dell'umanità, un'attività collettiva, un bene comune dell'individuo. Ma significa soprattutto interpretare la poesia non già come un'arte qualsiasi, ma come un momento conoscitivo in sé fondato ed autonomo, dotato della dignità

[1] Le citazioni delle opere vichiane, ove non diversamente indicato, sono tratte da G. B. Vico, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990 [d'ora in avanti: *Opere*], e quelle tratte da La *Scienza nuova* del 1744 [*Sn44*] e quella del 1725 [*Sn25*] sono segnalate direttamente nel testo con i capoversi.

dell'idea e, dunque, indipendente rispetto all'attività logico-razionale, ribaltando così l'impostazione tradizionale del problema estetico come era stato tramandato fin dalla tradizione classica.

## 2. *L'impossibile credibile*.

Se ora osserviamo da vicino la peculiarità dell'approccio vichiano al pensiero classico, seguendo in particolare la ripresa di un concetto poetico tradizionale come quello di 'impossibile credibile', notiamo subito che quest'ultimo, pur rimanendo pressoché invariato nella terminologia, tratta dalla *Poetica* aristotelica, nella riformulazione vichiana subisce una trasformazione concettuale talmente vigorosa da diventare una nozione completamente diversa, inedita e singolare, che non a caso finisce per assumere un ruolo fondamentale nella nuova concezione estetica che emerge dalla *Scienza nuova*.

Che la materia peculiare della poesia sia da Vico individuata nel concetto di origine aristotelica, ripreso dalla poetica cinquecentesca, di impossibile credibile, è evidente fin dal *De ratione*; solo che all'altezza di quest'opera il pensatore partenopeo non si discosta di molto da una poetica di tipo razionalistico, che giudica la poesia come il frutto di una forma di elaborazione intellettuale, ancora lontano, perciò, dal capovolgimento di prospettiva di portata innovativa assunto consapevolmente almeno a partire dal *De constantia iurisprudentis*, nel cui quadro teorico rinnovato si legge esplicitamente: «materia poeseos maxime propria impossibile credibile»[2]. Il principio verrà poi elevato al rango di proprietà fondamentale della poesia, tanto nella prima quanto nell'ultima *Scienza nuova* (*Sn25*, § 258; *Sn44*, § 383), entro la cui impostazione genetico-antropologica il concetto acquista la propria configurazione più definita e peculiare.

Nella definizione aristotelica del concetto è, come noto, racchiusa la distinzione fondamentale che l'autore della *Poetica* traccia tra la materia dei poemi e delle tragedie, da un lato, e la materia della storiografia dall'altro. In quest'opera, più volte letta, commentata e «vulgarizzata» dall'antichità fino al Castelvetro, con il quale Vico entra direttamente in discussione, Aristotele assegna allo storico l'ufficio di descrivere le cose

[2] G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 463.

realmente accadute, mentre al poeta il compito di descrivere le cose che siano possibili o necessarie[3]; sicché tra i due

> la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare[4].

La poesia si vede così attribuire il carattere dell'«impossibile verisimile», per cui essa come «cosa impossibile ma credibile, è sempre da preferire a cosa incredibile anche se possibile»[5].

Fin qui, in breve, le parole della *Poetica* aristotelica; ma cosa diventa l'impossibile credibile nella formulazione vichiana? Innanzitutto, con tale nozione Vico non sembra indicare soltanto la materia propria della poesia nel senso del suo oggetto specifico d'interesse, del suo solo contenuto, quanto più essenzialmente la proprietà intrinseca della poesia stessa, in virtù della quale essa indica come veritiera ogni sua creazione, come vero appare per essa che i «corpi sieno menti» e il «cielo tonante si fusse Giove». Per quel che poi riguarda la categoria della verisimiglianza, malgrado la complessità della problematica, in Aristotele questa sembra assumere un valore più che altro fittizio, anche se intrinsecamente coerente, mentre nella concezione estetica vichiana essa diviene la categoria fondamentale della realtà poetica come realtà autonoma: il verisimile non è per Vico cosa possibile ad accadere o duplicato fantastico del vero, ma piuttosto vero poetico come vero in sé per sé, e cioè vero d'idea, vero ideale. In tal modo il verisimile non è più definito, come in Aristotele, sulla base della distinzione tra storia e poesia, perché nella sapienza poetica, che è sapienza in senso proprio e originario, storia e poesia coincidono: ogni storia è infatti narrazione e ogni narrazione primitiva è mito, quindi favola, poesia. Come la poesia ha propriamente valore storico e reale, per l'evidenza dell'immagine fantastica che la genera, così la storia delle origini è propriamente storia poetica, cioè mito per il suo valore ideale.

[3] Cfr. Aristotele, *Poetica*, 9, 1451a: «ufficio del poeta non è descriver cose realmente accadute bensì quali possono [in date condizioni] accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità».

[4] Ivi, 9, 1451b.

[5] Cfr. ivi, 24, 1460a e *Ivi*, 25, 1461b.

Inoltre, in modo ancor più dissimile rispetto all'impostazione teorica del Castelvetro — il quale, forzando in senso razionalistico il dettato aristotelico e ragionando fondamentalmente secondo un primato logico della verità, sostiene che prima viene il vero e poi il verisimile, non essendo il verisimile altro che un'imitazione imperfetta del vero[6] — Vico non attribuisce affatto al verisimile un valore complementare, derivato, secondo, ma lo stesso valore prioritario ed universale della verità, la quale tuttavia non è certo la presunta verità dell'oggettività scientifica, quanto invece la verità esemplare della poesia e del mito. E ancora, a proposito della distinzione ribadita dal critico modenese autore della celebre *Sposizione* secondo la quale prima verrebbe la storia e poi la poesia — infatti «prima dovette nascere l'istoria, dopo la poesia; perché la storia è una semplice enonziazione del vero, ma la poesia è una imitazione di più» — Vico afferma che Castelvetro, «per altro acutissimo, non ne seppe far uso per rinvenire i veri princìpi della poesia», principi che — secondo il filosofo della *Scienza nuova* — asserendo la poesia essere forma e lingua originaria dell'umanità, non possono che portare alla conclusione che «la prima storia debba essere la poetica»: infatti, per Vico, «le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe (onde μυθοσ, la favola, fu diffinita '*vera narratio*', come abbiamo sopra più volte detto)» (*Sn44*, §§ 812-814).

Ora, se Aristotele, assegnando alla poesia i fatti possibili ad accadere e alla storia quelli realmente accaduti, definisce la poesia proponendosi di eliminare da essa il confronto obbligato con la realtà storica, nella dottrina della priorità ideale della storia come enunciazione di fatti veri rispetto alla poesia come creatrice di storie fantasiose, formulata dal neoaristotelico Castelvetro, le molteplici sfumature della lettera ancora presenti nella *Poetica* aristotelica si dissolvono, e quel confronto con la realtà storica non solo viene tematizzato esplicitamente ed accentuato, ma addirittura fatto valere a scapito della poesia stessa, come ciò che determina il suo ruolo vicario e tributario del vero storico.

Nella sua interpretazione, invece, Vico 'rovescia' la dottrina castelvetriana ed elabora diversamente le indicazioni del testo aristotelico, solitamente letto in modo rigidamente precettistico, sorprendendo in

[6] Cfr. L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di W. Romani, Bari, 1978, vol. I, pp. 13-14.

esso quelle possibilità inattese che dall''impossibile verisimile' dell'arte poetica lo portano a concepire il verisimile della poesia come una forma di verità ideale, attribuendo alla poesia e al mito ciò che si potrebbe dire il valore di un'idea platonica.

È infatti nel mito che riscontriamo il carattere 'impossibile credibile' della poesia, la sua verosimiglianza come dotata di valenza ideale e universale: il mito come narrazione vera e la poesia come racconto fantastico sono perciò da Vico colti come identici e assimilati in base al medesimo principio dell''impossibile credibile' che li fonda. Impossibile credibile significa infatti che, pur essendo *impossibile* come finzione immaginaria creata dalla fantasia, il mito è purtuttavia *credibile*, e anzi vero, perché reale esso appare agli occhi di quella medesima mente (fantastica, poetica) che l'ha generato. Il mito, pertanto, anche se falso dal punto di vista della riflessione — come scrive Luigi Pareyson a tale proposito — «è vero dal punto di vista della fantasia e del senso comune; ma che esso sia vero dal punto di vista della fantasia è cosa che risulta alla stessa riflessione, la quale quindi ratifica la verità fantastica, e accetta che dal punto di vista della prima operazione della mente il 'falso' sia vero e la 'finzione' sia storia»[7]. La falsità materiale del mito, accertata dalla riflessione, in quanto impossibile a credersi per quel che rappresenta, non impedisce tuttavia che la stessa riflessione riconosca la contemporanea credibilità del mito, la sua sostanziale verità, perché di verità d'espressione, di verità esemplare si tratta. Per la natura impossibile credibile della poesia avviene che i falsi poetici siano veri metafisici, vale a dire che i falsi dei poeti siano come i veri dei filosofi, giacché sono veri in idea, cioè esemplarmente veri.

Nella concezione vichiana, infatti, pur nella sua paradossale irrealtà, la poesia riesce a risalire ai principi posti a fondamento della realtà stessa perché ne individua la vera natura ideale, riesce ad andare al di là della particolarità fenomenica per rinvenire, attraverso l'innata proprietà della mente umana di cogliere le strutture uniformi del reale, di individuarne fantasticamente i principi unificanti, i 'caratteri poetici', i 'generi', i 'modelli' che hanno in sé il sigillo dell'idealità, dell'universalità. Ed è per questo che Vico può scrivere che «il vero poetico è un vero metafisico», «più vero del vero degli storici», che — come si legge nella prima *Scienza nuova* — «la poesia fu l'abbozzo sul quale cominciò a dirozzarsi

[7] L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in Id., *L'estetica e i suoi problemi*, Milano, 1961, p. 372.

la metafisica, che è la regina delle scienze riposte» e che «i falsi poetici sono gli stessi che i veri in generale de' filosofi», poiché allo stesso modo dei filosofi «i poeti guardano al vero universale», con la sola differenza che essi «insegnano con diletto quelle stesse cose che il filosofo insegna con severità» (*Sn25*, §§ 361-362).

Appare quindi chiaro come, pur utilizzando concetti e problematiche direttamente aristotelici, Vico riesca a immettere in essi qualcosa di profondamente inedito: pur partendo, infatti, da Aristotele, sviluppandone personalmente l'intenzione originaria e criticandone soprattutto le interpretazioni moderne, che finiscono spesso per travisare e rendere irriconoscibile il testo primitivo, Vico ricade tuttavia lontano dalla poetica aristotelica, incontrando pure sul terreno estetico una sorta di matrice metafisica e ideale di ispirazione platonica, che d'altra parte innerva in vario modo tutto il suo pensiero. Che la poesia venga ad essere più vera della natura e della storia significa, infatti, che il vero poetico come vero esemplare è costituito da quei caratteri di perfezione e universalità che lo rendono esemplarmente vero e ne fanno quasi un'idea di tipo platonico, o meglio, una dimensione pienamente autonoma del conoscere, che gode di uno statuto privilegiato.

Attraverso le proprie creazioni metafisiche, la poesia raggiunge pertanto una sfera di verità ideale, posta al di là della mera apparenza fenomenica, che coincide con quella propria della filosofia, che se però in Platone era prerogativa della sola conoscenza razionale, in Vico, invece, il balenare della dimensione universale nell'ordine poetico garantisce per converso non soltanto la libertà della creazione poetica, ma anche e assai significativamente la piena autonomia dell'universo poetico, tanto a cospetto della natura e della storia, quanto di fronte alla conoscenza scientifica e razionale.

In virtù di questa tematizzazione dell'impossibile credibile della poesia, possiamo allora affermare che la poesia non si modella sulla base dell'effettualità storica, non segue l'ordine degli eventi così come vengono regolati dal pensiero scientifico e calcolatore, ma corre liberamente e creativamente dal senso all'idea creando nuovi rapporti conoscitivi, che per la logica razionale, la logica degli 'addottrinati' come la chiama Vico, appaiono incomprensibili, impossibili, ma sono invece credibili e ugualmente reali per la poesia e il senso comune e costituiscono infatti la sua essenza più propria. La poesia, il mito, rappresentano dunque quanto di più elaborato viene pensato da Vico per dare coerenza e organizzazione alla dimensione naturale del senso, dare grandezza di contemplazione

alla sua materia primigenia, allo stesso modo in cui essi rappresentano pure la forma più elevata per dare dignità ideale all'esperienza poetica, al verisimile, al senso comune.

In questa prospettiva generale, quindi, la netta giustapposizione di storia e poesia, di vero e verisimile non ha più ragion d'essere all'interno della nuova concezione estetica vichiana, per la quale, infatti, a livello dell'originaria sapienza poetica, si dà comprensione unitaria dei termini, sicché in virtù della ricomprensione integrale di particolarità sensibile ed universalità ideale, a livello di creazione poetica, la poesia non è se non storica e la storia non è se non poetica, la verisimiglianza poetica è verità ideale e la realtà storica è rappresentazione dell'evidenza fantastico-poetica. Ma se è così, non si può non riconoscere che

> 'l vero capitano di guerra, per esempio, è 'l Goffredo che finge Torquato Tasso; e tutti i capitani che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, essi non sono veri capitani di guerra (*Sn44*, § 205).

Infine, per mostrare attraverso un altro esempio la modalità della peculiare ripresa vichiana di tematiche e concetti del pensiero classico, possiamo seguire da vicino il caso dell'utilizzo del concetto poetico di «imitazione», che ancora una volta Vico riprende da Aristotele, che egli tuttavia non manca di ripensare completamente e di ridefinire in maniera del tutto personale, fino a stravolgerne il significato consolidato lungo i secoli.

### 3. *Mimesis ingegnosa*.

Che la poesia, l'arte in generale, sia una forma di imitazione della natura, è formula canonica che da Aristotele si trasmette in tutta la tradizione poetica classicistica di ogni tempo; essa giunge direttamente anche a Vico, e per il carattere fondamentalmente creativo, inventivo, dell'estetica vichiana non può non suonare immediatamente come una palese incongruenza. A ben vedere, tuttavia, la riformulazione vichiana del concetto elimina ogni dubbio e restituisce perspicuità ad una nozione che ha solitamente tratto in inganno molti studiosi del pensiero vichiano, non ultimo lo stesso Croce, il quale ravvisava in essa un forte limite, perché contraddittoria, e che rischiava di offuscare la novità e l'originalità della concezione estetica vichiana[8].

[8] Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari, 1965, p. 56.

Sulle prime il testo vichiano sembra parlare chiaro: in una straordinaria continuità che dalle *Orazioni inaugurali* si protrae fino all'ultima *Scienza nuova*, in linea col ben noto principio aristotelico, si può leggere che tutte le arti consistono nell'imitazione, non sono che imitazioni della natura[9]. Ma è parimenti vero che, in un'altrettanto straordinaria persistenza tematica, in quelle stesse opere non mancano i contenuti e gli elementi che consentono di individuare con precisione una teoria estetica affatto irriducibile ad un criterio meramente mimetico e svalutativo delle arti. Il capitolo XII del *De nostri temporis studiorum ratione*, ad esempio, che — si ricordi — costituisce un'importante sistemazione del primo ciclo del pensiero vichiano, non rappresenta che un duro attacco proprio contro il principio dell'imitazione passiva nel campo delle arti, in linea stavolta con la trattatistica barocca di un Gracián, di un Tesauro o di un Peregrini, i quali insistono proprio sul carattere inventivo, ingegnoso della creazione poetica. Annota infatti Vico:

E se dicessi che gli ottimi modelli lasciati dagli artisti nuocciono, anziché giovare, a qualsiasi istradamento a tal sorta di discipline? È asserzione che può forse apparire paradossale, ma che corrisponde indubbiamente a verità. Coloro che ci hanno lasciato migliori modelli artistici si giovarono forse di modelli anteriori? Al contrario, esemplarono direttamente l'ottima natura. Posto ciò, coloro che si propongono d'imitare ottimi modelli lasciati da altri artisti, per esempio da altri pittori, non possono al certo né superarli né eguagliarli. Non superarli, giacché quanto era di buono in natura, altrettanto è stato assorbito, fino all'esaurimento, da coloro che li hanno preceduti, i cui modelli, in caso contrario, non sarebbero ottimi. E nemmeno eguagliarli, data l'impossibilità che tra l'imitatore e l'imitato sussista la medesima forza di fantasia, la medesima mobilità e abbondanza di spiriti, la medesima struttura di nervi, in virtù della quale dal cervello essi spiriti vengon portati alle mani, la medesima pratica dell'arte, e, conseguentemente, la medesima facilità nel comporre. Non potendo, dunque, gl'imitatori né superare né eguagliare i loro modelli, è inevitabile che li peggiorino. [...] Per avere, dunque, ottimi autori, dovremmo distruggere tutti gli ottimi modelli artistici. Ma poiché ciò sarebbe cosa barbara e sacrilega, e, d'altra parte, soltanto a pochi è dato raggiungere la perfezione, si serbino pure quei modelli, perché se ne avvalgano gl'ingegni minori: bensì gli uomini ricchi di inventività ben altrimen-

[9] Cfr. G. B. Vico *De nostri temporis studiorum ratione*, in Id., *Opere* [d'ora in avanti: *De rat.*], p. 100 e *Sn44*, § 217.

ti geniale mettan pure da parte quei modelli e gareggino piuttosto con gli ottimi artisti che li precederono nell'imitare l'ottima natura[10].

In questo brano Vico gioca sull'ampiezza semantica del concetto di imitazione. Del resto, lo stesso concetto di μιμησις nella *Poetica* di Aristotele è indubbiamente assai limitativo considerarlo come mera imitazione naturalistica: esso è sì per un verso 'rappresentazione' della realtà, ma per altro verso è anche 'espressione', quindi libera creazione dell'artista, il quale è in grado di produrre o attingendo direttamente dal reale, oppure inventando secondo quel principio di verisimiglianza poetica di cui si è detto[11]. Aristotele, inoltre, parla di *mímesis* soprattutto in relazione alla sua teoria dell'arte tragica, la cui essenza sta nel fingere, creare e rappresentare finzioni, sicché in quest'ottica l'imitare ha a che fare con l'elaborare, l'interpretare, il narrare, piuttosto che con il ricopiare, l'emulare, il ricalcare. È noto, tuttavia, che è a quest'accezione di passiva riproduzione, di semplice operazione di ricalco di un determinato modello, evidente ad esempio nella condanna platonica dell'arte, o in quell''omnis ars naturae imitatio est' di Seneca, che è legata la 'fortuna' del concetto, affermatasi in modo stabile soprattutto nella riflessione artistico-poetica del Quattro e Cinquecento[12]. Già nel Seicento, nondimeno, il termine imitazione viene nella trattatistica poetica barocca impiegato a designare non più la sterile mimesi del reale, la passiva reduplicazione del dato naturale, ma la creazione poetica che nell'espressione fantastica ricrea le condizioni per una diversa rappresentazione del reale, per cui uno Sforza Pallavicino può scrivere che «quantunque l'immitare e l'inventare paiono cose opposte; nulla dimeno il Poeta è immitatore e

[10] *De rat*., pp. 196-198.

[11] In un passo della *Poetica* (25, 1460 b 8-10) leggiamo: «Il poeta è imitatore allo stesso modo del pittore o di un qualunque altro artefice di immagini; egli pertanto non potrà mai esimersi dall'imitare [o rappresentare] le cose se non nell'uno o nell'altro di questi tre aspetti: o come esse furono o sono, o come si dice e si crede che siano, o come dovrebbero essere». Le leggi della poesia, come si è detto, non sono quelle stesse della realtà, ma quelle della verisimiglianza o della necessità.

[12] Per una ricerca sommaria ma documentata, anche se imprecisa su Vico, sulla storia del concetto di *mimesis*, rimandiamo alla voce corrispondente curata da W. Tatarkiewicz in *Storia di sei idee*, tr. it., Milano, 2020, pp. 307-351; al volume di S. Halliwell, *L'estetica della mimesis. Testi antichi e problemi moderni*, tr. it., Milano, 2019 e, più in generale, al testo di G. Gebauer, Ch. Wulf, *Mimesis. Cultura, arte, società*, tr. it., Bologna, 2017.

inventore ad un tratto», infatti «altro non è l'immitare che formare un lavoro, il quale benché sia distinto da un'altra cosa è vestito non di meno da molte proprietà, che ad una tal cosa specialmente sogliono convenire», talché la poesia appare come una «immitazione inventiva fatta con misurare parole a fin di piacere»[13].

È allora in quest'ultima connotazione, tutt'altro che svalutativa, che il concetto giunge a Vico, ragion per cui esso non gli appare come riduttivo, oppure antitetico rispetto a quei caratteri di feconda creatività e fantasia che egli assegna all'istituto poetico, essendo infatti l'imitazione strettamente connessa con l'invenzione. Si intende, così, diversamente il senso delle affermazioni, contenute nell'ultima *Scienza nuova*, che ripetono che «'la poesia non è che imitazione' e 'le arti non sono che imitazioni della natura'» (*Sn44*, § 498) se si considera che, anche sulla scorta di quanto detto in precedenza, per Vico non si tratta di riprodurre il reale nella sua contingenza, di raffigurare staticamente elementi naturali, ma di far emergere dalla creazione poetica il tipo ideale, il carattere fantastico, l'idea universale. Per il filosofo della *Scienza nuova* l'imitazione non è perciò duplicazione, copia, mera rappresentazione del reale, ma espressione fantastica, invenzione, rappresentazione immaginaria. In una lettera a Gherardo degli Angeli egli, infatti, scrive:

> la miglior poesia [...] *imita* e pigne al vivo le cose, i costumi, gli affetti con un fortemente *immaginarli* e quindi vivamente *sentirli*[14].

Inoltre, recuperando alcuni spunti del testo aristotelico, laddove ad esempio si dice che l'imitazione è una funzione naturale e innata dell'individuo[15], ma ripensandoli ancora una volta in modo personale, Vico rende l'imitazione un'attività spontanea propria dei fanciulli, i quali infatti — secondo la degnità LII dell'ultima *Scienza nuova* — «vagliono potentemente nell'*imitare*, perché osserviamo per lo più tra-

[13] Cfr. P. Sforza Pallavicino, *Arte dello stile*, Bologna, per Giacomo Monti, 1647, pp. 272, 259 e 288.

[14] G. B. Vico, *Lettera a Gherardo degli Angeli,* in Id., *Opere*, p. 315 (corsivo nostro).

[15] Cfr. Aristotele, *Poetica*, 4, 1448b 5-24, in cui tra l'altro si legge: «L'imitare è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fino dalla fanciullezza; ed è anzi uno dei caratteri onde l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più inclinato all'imitazione». Tutto il passo suona, per così dire, molto vichiano nel senso che costituisce materiale certamente studiato e rielaborato da Vico.

stullarsi in *assembrare* ciò che son capaci d'apprendere» (*Sn44*, § 215)[16]. È dunque questo il punto centrale: in virtù dell'originale nesso di ontogenesi e filogenesi che Vico stabilisce nella *Scienza nuova*, l'imitare diventa proprietà primaria e fondamentale della civiltà poetica, per la quale, l'imitazione è indisgiungibile dall'invenzione, poiché, essendo infatti l'imitare un «assembrare», vale a dire un rinvenire e istituire delle somiglianze, esso proviene da quella facoltà di «ritruovare», di cogliere rapporti e di creare il nuovo che è l'ingegno, che — come Vico non si stanca mai di ripetere — è in questo senso attività creativa e inventiva per eccellenza[17].

Si capisce, pertanto, come per Vico l'imitazione, in quanto «assembrare», che equivale a cogliere il simile, sia prodotto dell'ingegno e perciò corrisponda all'invenzione, sia la stessa cosa che la creazione inventiva[18]. Imitazione e invenzione non sono, quindi, affatto distinte e non si escludono reciprocamente, esse piuttosto procedono unitariamente e originariamente dall'ingegno, vale a dire da quella *propria sciendi facultas*, facoltà propria del conoscere con certezza che per l'uomo è natura, cioè attività spontanea e naturale dell'umanità. Come istituzione di nessi di somiglianze, l'imitazione è insomma creazione ingegnosa al pari dell'invenzione, sicché l'estetica vichiana può significativamente essere raccolta sotto l'indice di questa unitaria cifra ingegnosa. E se è così, come abbiamo cercato di mostrare, laddove Vico scrive che la poesia è imitazione si deve dunque leggere il carattere quanto mai attivo e creativo del fare poetico.

In sintesi, dalle prime orazioni fino al suo capolavoro finale, il pensatore partenopeo si è sempre guardato bene dal considerare il concetto di «imitazione» poetica come esercizio mimetico prettamente improduttivo, ed ha piuttosto via via cercato di creare le condizioni per l'affermarsi di una estetica dell'invenzione e della creazione, mostrando così le ampie possibilità di un'estetica ingegnosa, che non a caso si colloca nel momento di origine dell'estetica filosofica moderna.

GIUSEPPE PATELLA

[16] Corsivo nostro. Sul rapporto tra «imitare» et «assembrare» cfr. M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari, 1946, p. 108.

[17] Sull'importanza della nozione di ingegno nel pensiero vichiano ci si permette di rimandare al nostro *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, 2022.

[18] Sulla connessione essenziale di imitazione e invenzione insiste molto, e a ragione, PAREYSON, *op. cit.*, pp. 362-365.

*VICO, ARISTOTLE AND THE «CREDIBLE IMPOSSIBLE» OF POETRY. Through the investigation of two key concepts of the classical poetic tradition, that of «impossible believable» and «imitation», the paper directly illustrates the way in which Vico confront himself with the tradition, taking up its concepts and terminology but reworking them and transfiguring them in a profoundly creative key. Through a very personal rethinking of classical poetics Vico succeds in formulating some of the most important aesthetic concepts of* Scienza nuova*, which in their theoretical strength return fullness and relevance of meaning to his philosophy still today.*

# ANCORA SU VICO E BACON: LA RIPRESA DELL'INDUZIONE E IL RUOLO DELLA MEMORIA NELLA *SCIENZA NUOVA*

## 1. *Introduzione.*

Nel sesto corollario alla 'Logica degli addottrinati', Vico illustra una brevissima storia di quei filosofi che nella loro indagine si sono serviti dell'evidenza dei sensi (*autopsia*). Tra i vari metodi secondo cui la sensazione può essere elaborata, due si affermano nell'antichità per restare dominanti fino all'epoca vichiana: il primo è quello del sillogismo aristotelico e del sorite stoico, che più che aguzzare, assottigliano e inaridiscono gli ingegni; il secondo è quello che fa riferimento a Bacon. Solo con le opere di quest'ultimo, dice Vico, l'esperienza sensibile viene elaborata in modo nuovo:

> Onde a gran ragione il *Verulamio*, gran *Filosofo* egualmente, e *Politico* propone, commenda, ed illustra l'*Induzione* nel suo *Organo*, et è seguito tuttavia dagl'*Inghilesi* con gran frutto della *Filosofia Sperimentale*[1].

Vico ha ben chiara l'importanza rivestita da Bacon all'interno della storia del pensiero: è stato in grado di proporre un'induzione che è stata fondamentale per sviluppare il metodo sperimentale utilizzato dagli inglesi. Se l'influenza esercitata da Bacon sul filosofo napoletano è stata negli anni approfondita[2], poco spazio è stato dedicato al ruolo di primo

[1] G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, 2013, p. 148, § 499 [d'ora in avanti: *Sn44*]. Per quanto riguarda l'edizione del '44, insieme al numero di pagina, si indica per comodità del lettore il classico numero di paragrafo utilizzata anche nell'edizione curata da Battistini.

[2] Sui due autori cfr. in particolare E. De Mas, *Vico e Bacone*, in *Vico e l'instaurazione delle scienze. Diritto, Linguistica, Antropologia*, a cura di E. De Mas *et alii*, Lecce 1978, pp. 11-74; ma si vedano anche alcuni riferimenti sulla questione dei geroglifici, della scrittura e dell'albero delle scienze in P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, pp. 350-355 e 507-511. Per alcune letture più recenti, anche su

piano che il metodo investigativo messo a punto da Bacon ha esercitato su Vico. Il motivo è ben noto e si può far risalire alla errata traduzione, da parte di Vico, dell'opera *Cogitata et visa*, che nella *Scienza nuova* è resa con la formula *cogitare*, *videre* inteso come 'cose viste e poi pensate', quando, invece, le parole baconiane significano 'pensieri e conclusioni'. Questo fraintendimento ha spesso dato adito a facili conclusioni che hanno portato a sottostimare l'importanza di Bacon per Vico riguardo al metodo della scienza. Anche De Mas, nel celebre lavoro dedicato ai due autori — e ancora oggi uno degli studi più approfonditi sul tema —, accenna soltanto ad alcune assonanze metodologiche senza però approfondirle[3]. Il suo giudizio su questo punto è infatti influenzato da questa errata traduzione vichiana che De Mas — forse anche sulla scia delle interpretazioni idealiste[4] — definisce un «equivoco davvero madornale»

temi specifici della produzione dei due autori si vedano R. Bassi, *Il* De uno *alla luce dell'*Exemplum tractatus de iustitia universali, sive de fontibus iuris *di Francis Bacon*, in «Laboratorio dell'ISPF» XIII (2016); M. Scalercio, *Il futuro come problema politico. Francis Bacon e Giambattista Vico come matrici del moderno*, ivi, XV (2018); M. Fattori, Idola fori *and language: Francis Bacon as a source for Giambattista Vico*, in «Intellectual History Review» XXXI (2021) 2, pp. 225-245 e A. Coratti, *Napoli tra scienza e storia. Vico lettore di Bacone*, in *Napoli capitale dei Lumi. Scienza, economia e politica*, a cura di A. Cecere, Roma, 2022, pp. 13-26.

[3] De Mas, *op. cit.*, in partic. per le questioni metodologiche pp. 32-40.

[4] Le letture di stampo idealista di inizio Novecento (Gentile e Croce, ma anche l'allievo di quest'ultimo Nicolini) tendono a minimizzare i reali debiti vichiani verso Bacon. Un motivo si può ritrovare nelle affermazioni di carattere generale formulate da Adorno, che — nel trattare della questione delle immagini storiche, della loro connessione e interpretazione — scorge una sostanziale incapacità da parte dell'idealismo di riuscire a cogliere la reale portata dell'*ars inveniendi* baconiana e del ruolo che in essa gioca la fantasia: «Piuttosto, le immagini storiche sono strumenti della ragione umana, maneggevoli e comprensibili anche là dove, come centri magnetici, sembrano trovarsi sul punto di ottenere oggettivamente da se stesso l'essere oggettivo. Sono modelli con i quali la *ratio* indagatrice, la *ratio* che attua tentativi, si avvicina a una realtà che si nega alla legge, ma che, di tanto in tanto, è anche in grado di imitare il modello della legge, nel caso in cui esso sia formato in modo corretto. Si intende qui accettare il compito di riattualizzare quella vecchia concezione della filosofia formulata da Bacone, sulla quale Leibniz, per tutta la vita, si è affaticato appassionatamente e che l'idealismo deriva come un capriccio: l'*ars inveniendi*. Ogni altra concezione dei modelli sarebbe gnostica e ingiustificata. Ma l'organo dell'*ars inveniendi* è la fantasia. Una fantasia precisa che non va al di là del materiale offertole dalla scienza e che oltrepassa la scienza solamente in dettagli minimi: dettagli che essa deve offrire originariamente e a partire da se stessa. […] Significa che l'interpretazione può essere definita soltanto come la richiesta di dare di tanto in tanto risposta alla domanda generata dalla realtà. Precisamente, dalla realtà

e che lo porta a ipotizzare, da parte di Vico, un'osservazione superficiale di un indice di un volume, non meglio specificato, dell'*Opera omnia* di Bacon in cui, la lettura delle parole *cogitata* e *visa*, poteva averlo portato a riconoscervi il

compendio del metodo induttivo e l'emblema della propria filosofia. Gli parve, infatti, che il nuovo organo del sapere fosse tutto lì, nella sintesi del pensare con l'esperire, delle prove filosofiche con le prove filologiche, della sapienza riposta con la sapienza volgare, o, che è lo stesso, nella conversione del vero con il certo[5].

Se, da un lato, è vero che la formula *cogitare*, *videre* per come viene resa da Vico può apparire come una concisa ed esatta formulazione del metodo baconiano; dall'altro, non sono condivisibili le affermazioni di De Mas secondo cui Vico non aveva letto i *Cogitata et visa*. Come è stato ben dimostrato[6], infatti, Bacon era uno degli autori più letti e conosciuti a Napoli: nella biblioteca di Valletta[7] erano infatti presenti tre diverse *Opera omnia* (l'edizione del 1665 stampata a Francoforte, quella di Amsterdam del 1684 e quella di Hafnie del 1694 in cui si possono trovare anche i *Cogitata et visa*[8]), oltre a una serie di altre opere

conosciuta tramite quella fantasia che riordina gli elementi e la cui esattezza diviene controllabile soltanto allo sparire della domanda» (Th.W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, in Id., *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*, tr. it., Milano, 2020, pp. 106-107). Su questo la lettura di Adorno coglie bene il punto di quanto vogliamo sottolineare: l'*ars inveniendi* baconiana che si serve dell'immaginazione è in grado, grazie anche a un lavoro sui dettagli, di creare connessioni tra il materiale che si presenta sotto gli occhi dell'osservatore. Come si vedrà, la prospettiva generale da cui intendiamo analizzare la ripresa di Bacon da parte di Vico non è poi così distante da quanto afferma Adorno.

[5] De Mas, *op. cit*., pp. 32-33.

[6] Cfr. M. Fattori, *Note su Francis Bacon a Napoli tra Seicento e Settecento*, in «Nouvelles de la République des Lettres» I (1994), pp. 63-96 e Id., Idola fori..., cit. Per una posizione contraria a quella di Fattori e aderente a quella di De Mas si veda P. Rossi, *Che tipo di scienza è la* Scienza nuova *di Vico?*, in «Rivista di storia della filosofia» LIX (2004) 2, pp. 409-433, in partic. pp. 415-421.

[7] A questo proposito Fattori non manca di sottolineare le numerose citazioni delle opere di Bacon presenti nelle *Istorie filosofiche* di Valletta. Cfr. M. Fattori, *Note...*, cit., p. 76 e pp. 83-84.

[8] Cfr. ivi, pp. 67-68 n.; per una disamina generale delle opere di Bacon presenti nella biblioteca di Valletta. Mentre sui *Cogitata et visa* in particolare cfr. Id., Idola fori, cit., p. 232.

singole, tra cui la traduzione italiana del 1619 della seconda edizione degli *Essayes* insieme al *De sapientia veterum*. Una circolazione, quindi, quella di Bacon che era molto radicata a Napoli e che si può far risalire già ai protagonisti dell'Accademia degli Investiganti, che in particolare riprendono da Bacon l'argomentazione che ruota intorno al rapporto tra antichi e moderni[9].

Pertanto sono condivisibili le parole di Fattori, quando sostiene che Vico

> not only upholds the importance of Bacon's work but also underlines the strict link between the *Novum organum* and the *Cogitata et visa*, wherein he read an outline of the method later expounded in full[10].

È quindi a partire da queste affermazioni che bisogna ritornare sui due autori per provare a indagare come Bacon possa aver contribuito a influenzare alcuni degli aspetti nodali che consentono a Vico di sviluppare la *Scienza nuova* attraverso un metodo ben definito. Quello che mi propongo di sviluppare in questo studio è quindi un'indagine del rapporto tra Vico e Bacon specificamente alle questioni che riguardano il metodo della *Scienza nuova*[11]: si vedrà come alcuni punti cardine del capolavoro vichiano siano sviluppati in modo molto simile a quello di Bacon, così da dimostrare una conoscenza puntuale delle opere baconiane da parte di Vico, il quale consapevolmente riprende il lessico baco-

[9] Si vedano ad esempio il *Discorso sull'eclissi* di Cornelio e la *Dissertatio logica* di Porzio, le cui argomentazioni sulla diatriba tra Antichi e Moderni sono riconducibili a quelle di Bacon (cfr. M. Fattori, *Note...*, cit., p. 79 e p. 93). Ma si tenga presente anche e soprattutto Di Capua che nel *Parere* cita due volte due passi del primo libro del *Novum organum* proprio in relazione a tali questioni. Oltre all'aforisma LXXVII, che viene citato molto brevemente, Di Capua riprende quasi per intero il famoso aforisma LXXXIV in cui il Lord Cancelliere parla della giovinezza e vecchiezza del mondo che caratterizza rispettivamente gli Antichi e i Moderni, che sarebbero quindi i veri vecchi (cfr. L. Di Capua, *Parere del signor Lionardo Di Capoa Divisato in otto Ragionamenti, Ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, s.e. 1681, p. 67 e p. 609).

[10] M. Fattori, Idola fori..., cit., p. 233.

[11] La ripresa del metodo baconiano non è un aspetto peculiare della *Scienza nuova*, ma si può già attestare agli anni del *De ratione*. Su ciò cfr. M. Sanna, *O encontro com Bacon na composição do* De ratione, in «Acta Scientiarum. Human and Social Sciences» XLII (2020) 2, *online*.

niano e rielabora i temi metodologici del filosofo inglese per costruire la sua nuova scienza.

Come si vedrà, il punto di raccordo della ripresa vichiana di Bacon sarà proprio quella riproposizione errata del titolo *Cogitata et visa* che rende però bene la misura della comprensione e rielaborazione da parte di Vico dell'induzione baconiana. Riproposizione metodologica che non è solo di carattere generale ma che riguarda anche i singoli momenti attraverso cui si struttura il metodo della *Scienza nuova*. Ecco perché i paragrafi in cui si suddivide questo studio non vogliono essere solo una semplice restituzione di quei temi, centrali per i due autori, di cui si mostreranno le convergenze; ma sono parti di un percorso unitario — quello attraverso cui viene strutturato il metodo, sia da parte di Bacon, quanto di Vico — che coinvolge singole questioni che interagiscono tra loro per formare un disegno unitario. Pertanto ogni paragrafo, pur trattando temi specifici ai due autori, è il punto di partenza a cui si lega quello seguente. In ognuno di essi il pensiero vichiano viene fatto interagire continuamente con la sua matrice baconiana, ripresa consapevolmente da Vico, il quale però, come noto, trasla il campo d'indagine rispetto a quello di Bacon: il mondo delle nazioni in luogo della natura. Tenendo presente questa differenza — riconosciuta dallo stesso Vico — circa l'oggetto di studio, si vedrà però che, in entrambi gli autori, i momenti che compongono il procedimento scientifico seguono la stessa scansione e sfociano, a livello generale, in una considerazione sul ruolo della memoria in relazione alla scienza. In particolare, il primo punto (§ 2) è dedicato a uno dei principali motivi che portano Vico a scrivere la sua opera: contrastare quelle che lui definisce le borie — delle nazioni e soprattutto dei dotti — e che richiama la lotta alle opinioni ambigue e oscure portata avanti da Bacon. Prese di posizioni che, in entrambi i casi, portano i due autori a individuare un nuovo punto di partenza per le loro scienze. E, infatti, nel paragrafo successivo (§ 3) l'analisi si concentra sugli oggetti d'indagine scientifica: i frammenti e la filologia vichiana come studio delle *res*, analoghi all'indagine baconiana intorno alle *res particulares*. Dopo questi due punti, che potremmo definire in qualche modo preliminare a quelli seguenti, si arriva così (§ 4) a uno degli aspetti centrali dell'opera vichiana: l'invenzione del passato, di cui verranno presentate le principali modalità di costruzione in stretta analogia con l'induzione baconiana. Infine (§ 5), quanto analizzato coinvolge una questione di carattere generale che è strettamente legata alle finalità stesse della *Scienza nuova*, ovvero il tema della memoria nella sua relazione con la

storia; tema che anche in questo caso può esser fatto risalire ad alcuni aspetti che già Bacon aveva sviluppato nelle sue opere.

## 2. *Scienze e opinioni*.

Come noto, uno dei primi obiettivi polemici della *Scienza nuova* è di scardinare quella che Vico definisce la 'boria delle nazioni e dei dotti'[12], la cui definizione viene proposta nella terza e quarta degnità:

> III. Della *boria delle Nazioni* udimmo quell'aureo detto di *Diodoro Sicolo*, che *le Nazioni o greche*, *o barbare abbiano avuto tal boria*, *d'aver'esse prima di tutte l'altre ritruovati i comodi della vita umana, e conservar le memorie delle loro cose fin dal Principio del Mondo*. […]
> IV. A tal *boria di Nazioni* s'aggiugne qui la *boria de' Dotti*; i quali *ciò*, *ch'essi sanno*, *vogliono*, *che sia antico*, *quanto che 'l Mondo*[13].

La *Scienza nuova* parte da una premessa metodologica ben precisa: Vico, dopo aver studiato quanto è stato scritto finora riguardo all'indagine sopra la comune natura delle nazioni, si è accorto che tutte le affermazioni riguardanti il periodo oscuro dell'umanità sono false e inattendibili. Ogni nazione sostiene di essere stata la prima nel mondo e i dotti contribuiscono a diffondere questa credenza affermando che ogni nazione è antica quanto il mondo, cioè, è nata in un determinato modo e così è rimasta in modo immutabile. La boria, che sia delle nazioni o dei dotti, non è quindi altro che un'affermazione senza nessun fondamento scientifico, ovvero un pregiudizio. Come tale, la boria segue un meccanismo che la porta a ricercare il facile consenso delle situazioni — in questo caso la storia delle nazioni — a cui si riferisce[14] e, inoltre, è qualcosa che tende naturalmente a 'gonfiarsi' nel passare di bocca in bocca, inne-

[12] Sulle 'borie' vichiane si veda M. Sanna, *Borie e immaginazioni di cose lontane e distanti*, in *Le «borie» vichiane come paradigma euristico.* Hybris *dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, Napoli, 2015, pp. 17-29; in cui si segnalano anche alcuni importanti punti di contatto proprio con la filosofia di Bacon. Ma su questo concetto vichiano si veda anche il saggio, contenuto sempre nello stesso volume, di G. Cacciatore, *Contro le 'borie' ritornanti. Per un sano uso della critica*, pp. 31-42.

[13] *Sn44*, p. 61, §§ 123-125.

[14] «Tanto ha di serioso, e grave, la *succession delle Scuole* della *Filosofia Barbaresca*, che dice l'*Ornio*, alquanto più sopra accennata; alla quale la *boria de' Dotti* ha cotanto applaudito!» (ivi, p. 51, § 93).

scando un processo inarrestabile[15]. Ecco perché la sezione dedicata alle degnità inizia con un attacco a queste due borie: gli assiomi, in quanto enunciati scientificamente validi di per sé, devono prevedere prima di tutto una parte negativa che consiste nel mostrare l'evidente inattendibilità di quelle opinioni vanagloriose che i dotti e le nazioni si sono finti in maniera ingannevole.

Per Vico il punto di vista dei dotti è inaccettabile perché, quando essi affermano che la loro sapienza è antica quanto il mondo, stanno affermando che le cose sono senza passato, come se vivessero in un eterno presente. Contro l'idea di un tempo statico e immutabile, Vico, invece, introduce l'elemento della temporalità che caratterizza gli esseri umani e che comporta il continuo cambiamento dell'ambiente a loro circostante e le cose stesse che questi producono. Prendendo posizione contro i dotti, Vico critica quegli aspetti della tradizione che, in maniera ingannevole, appaiono lisci e levigati. Il passato è invece qualcosa di frammentato; di esso non solo vanno rimessi insieme i cocci, ma bisogna anche ricollocarli nei loro luoghi di appartenenza. È questo il primo senso in cui si può intendere la *Scienza nuova* come un'invenzione: lo è in funzione del presente. È una risposta alla 'boria de' dotti' e al loro principio di assenza di storicità, posizione che li porta ad affermare che tutto il pensiero e tutte le conoscenze sono rimaste invariate nel tempo. In questo senso, inventare la scienza storica significa confutare una tradizione che aveva messo tutte le cose sullo stesso piano, come un dipinto che non presenta elementi prospettici. Guardare le cose dal giusto punto di vista permette infatti di mettere a fuoco il passato, rinunciare alla 'boria dei dotti' e conoscere veramente una nuova storia. Vico, attraverso la *Scienza nuova*, riscopre il passato contro una concezione dominante che lo annullava. Allora si tratta di distruggere per poi ricostruire da zero, come se non ci fossero libri nel mondo.

Pertanto la scienza vichiana rivendica la sua novità e scientificità nel suo non essere costruita a partire dalle opinioni. Ed è qui che si può rinvenire un primo elemento di continuità tra le idee vichiane e il pensiero baconiano. Infatti Vico invita a fuggire le opinioni in maniera simile a

[15] «Ma tal *boria de' Dotti* non si fermò quì, che gonfiò più col fingerne anco la *Succession delle Scuole per le Nazioni*» (ivi, p. 43, § 59). Sul gonfiare della boria si soffermano M. Sanna, *Borie e immaginazioni di cose lontane e distanti*, cit., p. 20 e P. Cristofolini, *Tra «borea» e «boria»: logica poetica di una variazione grafica*, in *Le «borie» vichiane come paradigma*, cit., pp. 45-50.

quello che fa Bacon, quando condanna coloro che fanno scienza a partire da quanto è stato già stato scritto senza servirsi dell'esperienza:

> nessun mortale si è mai curato e preoccupato di aprire e preparare all'intelletto umano una via che muova dal senso stesso e da un'esperienza ben ordinata e fondata, ma che tutto è stato invece abbandonato all'oscurità delle tradizioni al vorticare turbinoso delle argomentazioni, alle fluttuazioni e alle ambiguità del caso e di un'esperienza vaga e superficiale. Si rifletta onestamente e attentamente su quale sia la strada che gli uomini hanno abitualmente seguito nella ricerca e nell'invenzione: si noterà senza dubbio un metodo di scoperta semplicistico e ingenuo che è assai familiare agli uomini. Esso consiste in ciò: chi si prepara e si accinge ad una invenzione in primo luogo ricerca e consulta tutto quanto è stato detto dagli altri sull'argomento, poi vi aggiunge la propria meditazione e, attraverso una grande agitazione della mente, sollecita e quasi invoca il suo proprio spirito, perché gli riveli i suoi oracoli. Tutto ciò è sprovvisto di ogni fondamento e consente solo di aggirarsi nel campo delle opinioni[16].

L'invenzione non può partire dalla lettura di quanto già è stato detto, perché altrimenti sarebbe come muoversi nel campo delle opinioni. Bisogna abbandonare quel metodo che viene comunemente seguito dalla maggior parte delle persone e che consiste nel fare affidamento sulle tradizioni oscure, le fluttuazioni e le ambiguità derivanti da un'esperienza condotta in maniera vaga e superficiale. Quindi, l'unico modo per giungere agli assiomi è quello di eliminare la mediazione di fonti terze che arrivano a conclusioni non provate con veri esperimenti, per iniziare a servirsi di un'esperienza ordinata e scientificamente fondata che porti a un nuovo modello di storia naturale.

Sia per Bacon che per Vico la contrapposizione classica tra opinione e scienza si risolve in una chiara ricusazione della prima, a favore di un sapere scientifico che si può raggiungere a partire da una conoscenza sensibile che procede per classificazioni. La differenza, vale la pena sottolinearlo, sta in un diverso campo di indagine: Bacon, con la sua scienza, intende fondare una storia naturale, mentre Vico mira a ricostruire la naturale storia delle nazioni, che associa alle questioni umane una dimensione temporale assente nella scienza baconiana[17]. Campi diversi

[16] F. Bacone, *La grande instaurazione*, in Id., *Scritti filosofici*, tr. it., a cura di P. Rossi, Torino, 2009, pp. 592-593 [d'ora in avanti: SFB seguito dal numero di pagina].

[17] Alla base di questa differenza, probabilmente, non c'è solo una specifica indagine sul campo delle nazioni e dell'umanità, ma anche una diversa idea di storia. Tale

ma che sono l'uno il proseguimento dell'altro, dal momento che Vico riprende proprio il metodo induttivo di Bacon attraverso una preliminare *pars destruens* che — in maniera simile all'avvertimento baconiano contro le opinioni e contro gli *idola*[18] — mette in guardia dalle borie e più in generale da quei pregiudizi privi di qualsiasi fondamento scientifico. In entrambi i casi, per riprendere il linguaggio di Bacon, si tratta di rinunciare alle false opinioni per ripartire da un'induzione[19] che costruisca le sue conoscenze attraverso un'esperienza che, nel suo procedere, non tralascia nessuno degli oggetti con cui si trova a interagire. Pertanto, questo bersaglio critico ha come esito un'inevitabile necessità: ridefinire gli oggetti d'indagine e il modo in cui ci si rapporta a essi. Il risultato, tanto per Bacon quanto per Vico, sarà una rivalutazione dell'esperienza, che viene allargata a una grandissima varietà di oggetti di studio, e una scienza che si forma a partire da un'indagine accurata e che non tralascia nessun materiale tra quelli che si presentano ai sensi.

questione, che sarebbe meritevole di essere approfondita, necessiterebbe un allargamento del campo d'indagine anche al tema delle favole e dei miti che anche in Bacon chiamano direttamente in causa un certo tipo di concezione storica e di temporalità. Su tali questioni in Bacon si vedano P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna, 2004, pp. 201-285 (il quale nelle pagine finali si occupa anche della ripresa vichiana di questi temi); R. Lewis, *Francis Bacon, Allegory and the Uses of Myth*, in «The Review of English Studies» LXI (2010), pp. 360-389 e G. Giglioni, *Mito e filosofia in Francis Bacon*, in *Filosofia e letteratura in età moderna e contemporanea. Incontri, dialoghi, confluenze.* Atti del convegno (Urbino 7-9 maggio 2019), a cura di C. Santinelli, Firenze, 2020, pp. 23-40. Per Vico, tra i molti lavori dedicati alla questione del mito e/o della storia si vedano in particolare E. Nuzzo, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2001; R. Bassi, *Favole vere e severe. Sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, 2004 e G. Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, 2023, pp. 143-203.

[18] A tal proposito si veda la lettura di Verene che confronta le prime quattro degnità con gli *idola* di Bacon: D. Ph. Verene, *Vico. La scienza della fantasia*, tr. it., Roma, 1984, pp. 134-139.

[19] Sull'induzione e il metodo di Bacon cfr. M. Malherbe, *Bacon's Method of Science*, in *The Cambridge Companion to Bacon*, a cura di M. Peltonen, Cambridge, 1996, pp. 75-98; G. Giglioni, *Reading Nature without Making a Book of It: Francis Bacon's* Novum Organum, in *Mélivres/Misbooks. Études sur l'envers et les travers du livre*, a cura di P. Hummel, Paris, 2009, pp. 55-70 e G. Giglioni, *Francesco Bacone*, Roma, 2011, pp. 97-138.

## *3. Frammenti e* res.

Nella *Scienza nuova* gli elementi a partire dai quali viene ricostruita la storia oscura sono quelli che Vico indica con il nome di frantumi, rottami o frammenti del passato[20]: oggetti, sia fisici che mentali, che con il tempo sono stati dimenticati e sostituiti da altri, ma che in qualche modo sopravvivono al deterioramento, mantenendo la loro carica temporale e attraverso cui può essere ricostruito lo sviluppo delle nazioni. In questo Vico fa una scelta radicale perché nella sua indagine decide di privilegiare «tutti luoghi di confusa *memoria*, tutte immagini di mal regolata *fantasia*, e niun'essere parto d'*intendimento*»[21]. A partire da questi elementi che i dotti consideravano oziosi e non degni di essere studiati, Vico inserisce la prospettiva all'interno del quadro della storia per mostrare che in essa ci sono cose anche più lontane: dei segni appena visibili, che quando vengono visti e riconosciuti permettono di comprendere il passato. Più nello specifico, nell'ambito dei reperti rientrano tutta una serie di elementi che vanno dagli oggetti più piccoli e particolari alle idee generali. Possono essere frammenti un grandissimo numero di cose: i reperti archeologici e i monumenti, le iscrizioni antiche e le sculture, le favole e i poemi, fino ad arrivare a identificare con quel nome anche le stesse idee guida della *Scienza nuova*. Si può perciò affermare che

> tutta l'opera è cosparsa di rottami, anzi tutto l'oggetto dell'opera è costituito da rottami (poemi omerici compresi): Vico non fa che lavorare su testimonianze del mondo antico pensate ed elaborate come reperti dei quali va trovata la chiave interpretativa[22].

In questo senso i frammenti non sono poi molto diversi dalle 'istanze del crepuscolo' di cui parla Bacon nel secondo libro del *Novum organum*, ovvero quelle che mostrano

[20] Sui 'frantumi' si veda P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, pp. 31-41; T. Parducci, «*Squallidi*, *tronchi, slogati*»*: i frantumi vichiani tra metodo e metafora*, in *Rottami, rovine, minuzzerie. Pensare per frammenti*, a cura di M. Marcheschi, Pisa, 2018, pp. 25-37; ma anche l'importante ricostruzione di S. Ferri, *Ruins past: modernity in Italy, 1744-1836*, Oxford, 2015, in partic. su Vico pp. 17-41.

[21] *Sn44*, p. 87, § 330.

[22] P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 34.

la natura indagata nel minimo della sua virtù, quasi nei suoi incunabuli e rudimenti; quasi nei suoi primi tentativi o prove, ma nascosta e sottomessa da una natura contraria. Istanze di questo tipo sono di grande importanza per la scoperta delle forme, giacché […] conducono facilmente ai generi, cioè quelle nature comuni, di cui le nature attorno alle quali si indaga non sono che limitazioni[23].

Come le istanze del crepuscolo — ma con uno spostamento evidente riguardo al campo d'indagine — i frammenti vichiani non sono altro che testimonianze residuali, sono un passato al minimo della sua virtù che, però, una volta che viene compreso, permette di ricostruire, non tanto la storia naturale, quanto la comune natura delle nazioni e dell'umanità.

Ma un punto centrale della strutturazione da parte di Vico del suo metodo a partire da quello baconiano si può far risalire a un altro aspetto legato sempre alla metodologia dei due autori. Infatti, il punto di partenza generale della concezione scientifica vichiana, come noto, rimanda a quella 'nuova arte critica' che Vico fonda e che si basa sulla continua interdipendenza di due saperi: filosofia e filologia[24], ovvero quelle discipline che metodologicamente servono a costruire e provare le teorie della *Scienza nuova*.

Oltracciò qui si accenna, che 'n quest'Opera con una *Nuova Arte Critica*, che finor' ha mancato, entrando a ritrovar' il Vero *sopra gli Autori delle nazioni medesime*, nelle quali deono correr' almeno un *mille anni*, per provenirvi gli *Scrittori*, dintorno a' quali la *Critica* si è finor' occupata; qui la *Filosofia* si pone ad esaminare la *Filologia*, o sia la *Dottrina di tutte le cose*, le quali con indifferenza dipendono *dall'arbitrio umano*, come sono tutte le *Storie* delle *Lingue*, de' *Costumi*, e de' *Fatti* così della *pace*, come della *guerra* de' popoli; la qual per la di lei deplorata *oscurezza delle cagioni*, e quasi infinita *varietà degli effetti*, ha ella avuto quasi un'orrore di ragionarne; e la riduce *in forma di Scienza*, con

[23] SFB, p. 693.

[24] Sulla filologia vichiana e la nuova arte critica si veda tutta la sezione del volume di E. Auerbach, *Vico, storicismo e filologia*, in Id., *Letteratura mondiale e metodo*, tr. it., Milano, 2022, pp. 101-233, che raccoglie gli articoli più importanti dell'autore sul tema. Ma cfr. anche *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello, A. Viana, Napoli, 2004; P. Girard, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la* Scienza nuova, Paris, 2008, pp. 188-213 e G. Cacciatore, *Un'idea moderna di certezza. La filologia di Vico tra ermeneutica e filosofia*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, Roma, 2015, pp. 111-128.

discovrirvi il *Disegno d'una Storia Ideal' Eterna*, sopra la quale corron' in tempo tutte le Storie delle nazioni[25].

I due ambiti e l'utilità che svolgono l'una per l'altra la filosofia e la filologia è chiara: la prima rientra nel campo della ragione e del vero e aiuta ad avverare le critiche dei filologi; la seconda, d'altro canto, appartiene all'ambito della coscienza e del certo e serve ad accertare le ragioni dei filosofi. Il rapporto tra filologia e filosofia è di assoluta circolarità, sono due facce di una stessa medaglia: per cui non si ha la preminenza di una sull'altra, entrambe sono necessarie per la nuova arte critica e perché la nuova scienza possa essere tale[26]. Proprio riguardo alla scientificità, il lavoro scientifico che sta alla base dell'opera vichiana è evidente: il livello astrattivo dei principi della scienza si ritrova nel momento filosofico, quello empirico che ricerca e prova quei principi attraverso l'osservazione di materiali della storia si ritrova nella filologia.

Sebbene sia evidente che l'idea vichiana di filologia si possa far risalire a una grandissima varietà di tradizioni e ambienti, come gli studi di età umanistici oltre che a quelli giuridici[27]; si possono però individuare alcuni echi lessicali baconiani e una prossimità con il filosofo inglese nel modo in cui questa considerazione della filologia determina un certo tipo di procedimento metodologico che porta Vico a costruire la sua scienza[28].

[25] *Sn44*, p. 16, § 7.

[26] Uno studio fondamentale su questi aspetti, che rispetto a questa lettura tende a dare un ruolo preminente alla filosofia rispetto alla filologia, è E. Nuzzo, *Dalla storia metafisica alla storia civile. I segni delle storie in Vico*, in Id., *Tra religione e prudenza. La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, Roma, 2007, pp. 1-17.

[27] Cfr. R. Ruggiero, *Nova scientia tentatur. Introduzione al* Diritto universale *di Giambattista Vico*, Roma, 2010, pp. 140-159.

[28] L'avversione di Bacon per la filologia (cfr. *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in SFB, pp. 797-820, p. 804) non va affatto considerata come un'impossibilità di istituire un nesso con Vico su questo punto. Anche Vico d'altronde critica quel sapere filologico inteso come semplice erudizione fine a se stessa (cfr. Ruggiero, *op. cit.*, pp. 146-148) e, infatti, la sua idea di filologia si struttura su basi completamente nuove rispetto al passato. Allo stesso tempo — come sostiene nelle CMA III della *Scienza nuova* del '30 — Vico è consapevole dell'avversione di Bacon per questo tipo di sapere erudito e del fatto che egli non fosse un filologo, come tutti gli «*Inghilesi*», in quanto manchevole delle conoscenze giuridiche necessarie per comprendere i principi di giurisprudenza e istituire questa scienza su nuove basi (cfr. G. Vico, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Roma, 2013, p. 450; d'ora in avanti:

In particolare, ciò che bisogna sottolineare è quella caratterizzazione del sapere filologico come «dottrina di tutte le cose» che richiama il modo di procedere baconiano che si configura come studio delle *res*. Proprio riguardo a questo punto, bisogna tenere presente che questa concezione della storia naturale come studio delle *res* si sviluppa in contrapposizione alla retorica dei *verba* proposta dagli scolastici tramite il sillogismo e il sorite[29], che vengono criticati anche da Vico nel *De ratione*. Ma è soprattutto la questione metodologica che sta alla base della scelta di Bacon a essere importante in questo contesto. Come scrive nei *Cogitata et visa*, sulla scia di quanto detto sopra riguardo alle opinioni, bisogna eliminare teorie e nozioni correnti perché

> l'intelletto reso piano e retto, dev'essere nuovamente posto a contatto con le cose particolari [*particularia*], di modo che l'ingresso al regno della natura non sia dissimile da quello al regno dei cieli, al quale non si può accedere senza rifarsi bambini. Dev'essere accumulato e raccolto un grande deposito di fatti particolari [*particularia*] ricavati dalla storia naturale e dagli esperimenti delle arti meccaniche. Per quantità e qualità, per attendibilità e sottigliezza, questa selva o materia dei fatti dev'essere sufficiente a fornire informazioni alla mente[30].

Il rifiuto delle opinioni determina un'apertura verso le cose particolari, le *res particularia*. Questo significa un ritorno al campo dell'esperienza attraverso cui la mente umana è in grado di costruire un sapere scientificamente fondato. Queste *res* devono essere accumulate in grandi quantità per poter fornire informazioni utili e attendibili per l'induzione e sono esclusivamente ricavate dall'esperienza, così come avviene per le prove filologiche vichiane. Per Bacon è necessario allargare continuamente l'orizzonte dell'osservabile dando valore a un grandissimo tipo di res: *viles*, *illiberales*, *turpes*, *leves*, puerili e pure quelle che sembrano eccessivamente sottili perché il loro statuto «non va giudicato per quel-

*Sn30*). Ciononostante, si può vedere come l'idea di filologia dell'uno si leghi a quella di induzione dell'altro, perché, in primo luogo, quella che fa qui Vico è una critica puntuale che riguarda i *desiderata* del *De augmentis* e, secondariamente, il punto di ripresa di Bacon da parte di Vico sta proprio nelle modalità generali e pratiche attraverso cui il sapere filologico si struttura.

[29] Su questo cfr. G. Mori, *Le tracce della verità. Metodo scientifico e retorica digressiva nell'età di Francis Bacon*, Bologna, 2017, pp. 51-116.

[30] F. Bacone, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in SFB, p. 397.

lo che sono in sé stesse, ma in quanto possono essere messe in relazione ad altre cose e possono sfociare nella filosofia». Pertanto le *res* — intese come veri e propri oggetti reali — diventano il punto di partenza dell'analisi induttiva, qualcosa senza cui non può essere pensata la conoscenza della natura: «non si dà metodo che sia 'oggettivamente' separato dall'oggetto di indagine, né si può immaginare un'attività di pensiero astratta da un oggetto di pensiero, il suo 'materiale'»[31].

Detto ciò, è evidente che Bacon e il suo metodo induttivo, giocano un ruolo fondamentale nella caratterizzazione della 'nuova arte critica' vichiana e in particolare in relazione a quell'idea di filologia intesa come «dottrina di tutte le cose»[32] che rivaluta tutti quegli oggetti e frammenti che appaiono «squallidi, tronchi e slogati». Ma che le prove filologiche di Vico siano ricavate da questo ordine di pensiero che caratterizza Bacon, è reso manifesto dallo stesso Vico, quando verso la fine della sezione Del metodo dice:

> Le quali *pruove filologiche* servono per farci vedere *di fatto* le cose meditate *in idea* d'intorno a questo Mondo di Nazioni, secondo il *Metodo* di filosofare del *Verulamio*, ch'è *cogitare*, *videre*: ond'è, che per le *pruove filosofiche* innanzi fatte, le *filologiche*, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo et ad aver confermata l'*Autorità* loro *con la Ragione*, et a confermare *la Ragione con* la loro *Autorità*[33].

Come abbiamo già accennato in apertura, qui Vico commette un errore di traduzione perché forse mal interpreta il titolo di quest'opera di Bacon, i *Cogitata et visa* (che sarebbero pensieri e conclusioni sulla scienza) e trasla quel *visa* sul *videre*. Ma allo stesso tempo, vale la pena ripeterlo, l'affermazione in sé non è uno sbaglio: il titolo frainteso, nel

[31] G. Giglioni, *Francesco Bacone*, cit., pp. 103-104. Sempre su questi aspetti, con particolare attenzione alla *Sylva Sylvarum*, si veda anche Id., *Mastering the Appetites of Matter. Francis Bacon's 'Sylva Sylvarum'*, in *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*, a cura di C. T. Wolfe, O. Gal, Dordrecht, 2010, pp. 149-167.

[32] A tal proposito si tenga presente la definizione che Vico dà della filologia nel *De constantia philologiae* intesa come «Historia verborum; et Historia rerum» (G. Vico, *Diritto universale*, a cura di M. Veneziani, Roma, 2019, p. 223). Su ciò cfr. P. Cristofolini, *Storia di parole e storia di cose: notarella sulla filologia vichiana*, in questo «Bollettino» XLVIII (2018), pp. 37-39.

[33] *Sn44*, p. 96, § 359.

modo in cui lo fraintende Vico, corrisponde al metodo baconiano[34] dal momento che Vico parte proprio dai frantumi-rottami, così come Bacon dà risalto alle *res*. Pertanto questa traduzione errata, ma giusta nel contenuto, diventa il punto di riferimento centrale attraverso cui si irradia la comprensione vichiana dell'induzione di Bacon e la sua riutilizzazione per la costruzione della *Scienza nuova*. A partire da questi frammenti della storia, il filosofo napoletano ricostruisce quel passato di cui si è persa la memoria; ricompone il senso di quei resti che sembrano non averne e così facendo riporta il lettore in un mondo che può rivivere proprio grazie a quelle sopravvivenze ancora oggi visibili. Per questo motivo, quella vichiana non è solo una ricostruzione, perché, riscoprendo un tempo dimenticato, fonda una nuova scienza intesa come un'invenzione della storia passata. Entrambi gli autori — Bacon con la sua storia naturale e Vico con l'invenzione della storia come scienza — operano attraverso un lavoro scientifico che comporta un livello di astrazione specifico e che, allo stesso tempo, richiede preliminarmente l'immersione nel particolare — *particularia* e frantumi — e l'utilizzo della conoscenza sensibile come punto di inizio verso un sapere razionale.

## 4. *La* Scienza nuova *e l'*ars inveniendi.

A questo punto, quello che bisogna comprendere è come tale processo costruttivo si definisca: cioè, bisogna capire quali sono i vari momenti o sequenze attraverso cui Vico e Bacon danno forma alla loro scienza. Per farlo è necessario riprendere proprio il rapporto baconiano tra *cogitare* e *videre*, così come lo presenta Vico, in quanto formula concisa della relazione che si instaura tra filosofia e filologia. Questo aspetto si può notare proprio alla fine della degnità XXII, dove, insieme a un ulteriore riferimento a Bacon, si comprende meglio il procedimento che porta dai rottami, in quanto cose osservate, agli assiomi:

> Le *seguenti* [degnità] dalla V. fin'alla XV., le quali ne danno *i fondamenti del Vero*, serviranno a meditare questo Mondo di Nazioni nella sua *Idea Eterna*, per quella propietà di ciascuna Scienza avvertita da *Aristotile*, che *Scientia debet esse de Universalibus, et Aeternis*. L'*ultima* dalla XV. fin' alla XXII., le quali ne daranno i *fondamenti del certo*, si adopreranno a veder' *in fatti* questo Mondo di Nazioni, quale l'abbiamo meditato *in idea*, giusta il *metodo di filosofare* più

[34] Cfr. M. Fattori, Idola fori..., cit., pp. 232-233.

accertato di *Francesco Bacone, Signor di Verulamio*, dalle *naturali*, sulle quali esso lavorò il Libro *Cogitata Visa*, trasportato all'*Umane cose Civili*[35].

È lo stesso Vico a segnalare il parallelismo con Bacon attraverso l'utilizzo del verbo 'trasportare': l'indagine naturale baconiana, che è presente anche nei *Cogitata et visa*, viene portata su un piano diverso, quello delle «umane cose civili». Ma il metodo baconiano, seppur su un oggetto diverso, rimane il medesimo, perché in Vico la relazione tra *cogitare* e *videre* si trasla completamente in quella tra filosofia e filologia: tra un vedere nei fatti, cioè nelle cose concrete, quello che prima è stato meditato in idea. La scansione metodologica — basata su una circolarità tra filosofia e filologia — è la seguente: c'è un primo momento in cui ci si fa un'idea, quasi come fosse un'ipotesi, intorno a un argomento; il passo successivo prevede che questa idea o ipotesi debba essere provata nei fatti, l'idea deve essere vista così da convalidare l'ipotesi. Il provare nei fatti avviene attraverso la filologia, che, accumulando i materiali d'indagine, diventa una specie di esperimento cruciale perché, una volta che l'idea viene provata nei fatti questa è confermata, così da poter risalire al momento razionale, ovvero l'assioma.

È proprio il secondo momento di questo procedimento — utilizzato da Vico per provare le teorie esposte nella *Scienza nuova* — che viene ad essere qualcosa che ricalca profondamente il metodo baconiano che raccoglie materiali e li prova[36], come si può vedere nella celebre metafora

[35] Ivi, p. 66, § 163.

[36] Se il secondo momento filologico si struttura attraverso la ripresa dell'induzione baconiana, si può dire che il primo, che medita in idea le teorie che poi dovranno essere verificate in pratica, ricalca quello che è il procedimento galileiano che privilegia il momento razionale come primo passo nella formazione della scienza. Il punto di partenza del metodo sperimentale per Galilei, infatti, non è un oggetto sensibile ma un'astrazione che successivamente deve essere verificata attraverso l'esperienza. La conoscenza sensibile mantiene un ruolo centrale anche in Galilei — così come avviene per Vico — solo che essa, dal momento che si basa su apparenze, deve essere regolamentata dalla ragione. Ecco perché sono da ammirare quei personaggi come Aristarco e Copernico che, con l'uso della ragione, riescono a fare 'tanta violenza al senso' (cfr. G. Galilei, *I due massimi sistemi del mondo*, in Id., *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maestà il re d'Italia pubblicata da A. Favaro, I. del Lungo, V. Cerruti, G. Govi, G.V. Schiaparelli, U. Marchesini, 20 voll., Firenze, 1890-1909, vol. VII, p. 355). Fare 'violenza al senso', non significa rinunciarvi, ma — al contrario — vuol dire «restituire visibilità e trasparenza razionale all'esperienza quotidiana» (P. Galluzzi, *Ratio/Ragione in Galileo. Del dialogo tra la ragione e l'esperienza*, in *Ratio. VII Colloquio*

delle formiche, dei ragni e delle api. Infatti, come Vico invita a far finta che non ci siano libri nel mondo, così fa Bacon per lo studio della natura: quest'ultima, come abbiamo già sottolineato, va guardata e studiata con un intelletto piano e retto che accumuli abbastanza fatti particolari per procurare più informazioni possibili alla mente che li deve rielaborare. A partire da queste premesse c'è la necessità di trovare una forma di induzione che, così come fanno le api con il polline, ricava i materiali dal mondo sensibile e li trasforma grazie alle proprie capacità intellettuali.

Gli empirici, come le formiche accumulano e consumano. I razionalisti, come i ragni, ricavano da sé medesimi la loro tela. La via di mezzo è quella delle api

*Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Fattori, L. Bianchi, Firenze, 1994, p. 391), che si pone a un livello più alto rispetto alla semplice osservazione passiva. La scienza è infatti prima di tutto un'attività intellettuale e quindi «l'osservazione occasionale e isolata non può bastare; l'esperienza va elaborata, quindi si situa su un piano ben più complesso della semplice percezione non assistita dal pensiero, e si definisce come la verifica di un ragionamento dimostrativo che persegue i propri passi indipendentemente da ciò che i fenomeni mostrano allo sguardo naturale, ma che ai fenomeni alla fine ritorna» (A. Ferrarin, *Galilei e la matematica della natura*, Pisa, 2015, p. 73). Sull'esperienza galileiana cfr. anche G. Stabile, *Il concetto di esperienza in Galilei e nella scuola galileiana*, in *Experientia: X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Veneziani, Firenze, 2002, pp. 217-241). Che Vico abbia appreso questa lezione è evidente fin dagli anni del *De antiquissima* quando nella Seconda Risposta al Giornale de' Letterati scrive che nella fisica «si dee andare con la ragione tentando mille sperienze» (G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia. Con le «Risposte al Giornale de' Letterati»*, ed. critica a cura di V. Placella, Roma, 2020, p. 130). Ma la correlazione tra ragione e senso — impostata nei rapporti ora descritti per costruire una scienza — si mantiene immutata fino agli anni della *Scienza nuova*: sia nel primo momento della 'nuova arte critica'; sia in alcuni passi in cui si mettono in relazione 'esperimento' e 'ragione' (cfr. G. Vico, *La Scienza nuova 1725*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2023, pp. 44-45; d'ora in avanti: *Sn25*) o anche 'dimostrazioni' e 'scoperte' (*Sn30*, p. 76 e *Sn44*, p. 49, § 81). Anche se in queste pagine non è possibile andare oltre queste semplici osservazioni, sarebbe interessante provare a ricostruire la presenza di Galilei a livello della metodologia vichiana dai primi anni del '700 fino alla *Scienza nuova*, opera che non a caso Piovani aveva definito come un grande laboratorio galileiano indirizzato a studiare la storia (P. Piovani, *Pensiero e società in Vico*, in Id., *Invito a Vico*, a cura di L. Pica Ciamarra, Napoli, 2018, pp. 63-71, p. 66). Che questa ripresa del metodo sperimentale di Galilei non vada a ledere la ripresa dell'induzione baconiana per quanto riguarda il secondo momento, quello filologico, della 'nuova arte critica' è provato dal richiamo esplicito che Vico fa a Bacon e al suo *cogitare* e *videre*. I due modelli — galileiano e baconiano —, pertanto, si integrano l'uno con l'altro al fine della costruzione della scienza vichiana.

che ricavano la materia prima dai fiori dei giardini e dei campi e la trasformano e la digeriscono in virtù della loro propria capacità. Non dissimile è il lavoro della vera filosofia che ricava la materia prima dalla storia naturale e dagli esperimenti meccanici e non la conserva intatta nella memoria ma la trasforma e la lavora con l'intelletto[37].

La via di mezzo delle api, che raccoglie il materiale che osserva, non è quindi diversa dalla filologia vichiana che si concentra su un gran numero di oggetti concreti. Successivamente questo materiale, sia per Bacon che per Vico, viene rielaborato dall'intelletto, cioè la filosofia. Si instaura così — come è scritto chiaramente nel *Novum organum* — un rapporto tra razionale e sperimentale in un cammino che è prima in salita e poi in discesa. Dai particolari studiati secondo regole certe si sale agli assiomi e da questi, poi, si ridiscende alle opere che individuano nuovi particolari:

In verità, dopo che avremo sotto gli occhi la grande quantità dei particolari bene ordinati, non bisogna mettersi subito a ricercare e ad inventare nuovi particolari e nuove opere: e comunque se ciò accade, non bisogna fermarsi a questi. […] Le maggiori speranze non sono da riporre nell'esperienza letterata, ma nella nuova luce degli assiomi, che sono ricavati dai particolari secondo regole certe e che, a loro volta, indicano e designano particolari nuovi. La via da percorrere, infatti, non è piana, ma in salita e in discesa: prima si sale agli assiomi, poi si discende alle opere[38].

L'obiettivo, per Bacon, è quello di arrivare a degli assiomi, cioè affermazioni che sono inconfutabili. In questo contesto due punti vanno sottolineati: le regole certe con cui lo scienziato si rapporta ai particolari e i particolari stessi. Per quanto riguarda le regole, una sembra essere quella principale: cioè l'ordine con cui sono svolte le esperienze. Nell'oscurità in cui è abbandonata la conoscenza solo una conoscenza fondata e ordinata permette di illuminare la via:

solo un ordine chiaramente stabilito può condurre in modo ininterrotto, tra le selve dell'esperienza, all'aperto terreno degli assiomi[39].

[37] SFB, p. 395. Ma cfr. anche p. 607.
[38] Ivi, p. 612.
[39] Ivi, p. 594.

L'ordine diventa un aspetto fondamentale per la costruzione di una scienza, un elemento determinante in grado di stabilire la differenza tra una raccolta disordinata di oggetti e una in grado di portare a nuove scoperte. Questo elemento, come abbiamo visto, è imprescindibile anche per la nuova scienza vichiana che inserisce, come fa Bacon con i suoi oggetti, i fatti storici in una tavola che, attraverso la combinazione di cronologia e geografia, vengono ricollocati nel loro giusto luogo di appartenenza.

Il secondo punto, invece, è quello che riguarda i particolari, le *res* da cui ha inizio l'esperienza baconiana. I particolari sono l'altro punto focale del metodo di Bacon perché il loro studio porta non solo agli assiomi, ma anche e soprattutto a nuovi particolari. In questo modo la scienza di Bacon diventa attiva e questo tanto più nella misura in cui le *res* vengono ordinate e interpretate. Queste 'cose particolari', però, preliminarmente sono un qualcosa che si presenta in modo confusionario e il cui ordine va ricercato. Bacon, infatti, ripete spesso la necessità di ammassare più particolari possibili all'inizio del percorso dell'esperienza. I particolari, in prima battuta, sono delle tracce che è necessario interpretare per poter raggiungere la preda. Perciò, più tracce ci sono, più facile sarà raggiungere lo scopo. Non a caso Bacon utilizza spesso la metafora venatoria per descrivere la sua filosofia, la quale si configura così come un'arte delle tracce. Infatti, una ricerca filosofica come caccia chiama in causa anche altre facoltà che diventano centrali nel metodo baconiano:

> il filosofo, come il cacciatore, si affida alla propria immaginazione per orientarsi istintivamente nel groviglio delle cose, così da raccogliere uno scheletro di dati e di esperimenti collegati mutualmente per analogia il cui scopo è quello di fornire il materiale di partenza, grezzo e ancora disordinato, su cui l'induzione vera dovrà lavorare[40].

[40] G. Mori, *Le tracce della verità*, cit., p. 73. Discorso diverso, nonostante possano essere apparentemente simili, va fatto per i *signa*, che, a differenza delle tracce, sono qualcosa che ha a che fare esclusivamente con gli uomini perché da essi provengono. Per quanto riguarda i segni nel *Novum organon* viene esposta, tra gli aforismi LXX-LXXIV del primo libro, la 'teoria della *notio signorum*' che serve a giudicare se le varie teorie filosofiche sono valide o meno e a preparare all'assenso. Collegato a questa teoria è l'utilizzo che Bacon fa del *signum* nelle opere di filosofia naturale. Qui i *signa* sono usati nel senso di indizio o congettura probabile e possono essere strumenti e scoperte che rendono più sana la vita dell'uomo. In generale la differenza rispetto alle tracce sembra essere che queste ultime sono qualcosa che viene visto per la prima volta e che va sempre

In questo modo, tra le conoscenze sensibili che vengono poi rielaborate dall'immaginazione, diventano centrali quelle che sono frutto della vista, che riconosce e classifica le tracce che scorge.

Proprio la *phantasia* in Bacon[41] diventa centrale da questo punto di vista. Da un lato, egli ne condanna l'abuso che può portare a pericolosi errori; dall'altro, una volta emendata dai suoi aspetti critici la *phantasia* mostra tutte le sue potenzialità: fa infatti da ponte tra *ratio* e senso, perché trasmette alla ragione le immagini sensibili e allo stesso tempo rende operative per i sensi le cose dell'intelletto. Questo non vuol dire che essa produca scienza, perché quest'ultima rimane ancorata al terreno della mente e della ragione. Ciononostante, Bacon riconosce alla *phantasia* un ruolo attivo, proprio nella misura in cui la mette in comunicazione tra conoscenza sensibile e razionale, nella strada che porta alla nuova luce degli assiomi.

Che la *Scienza nuova* sia costruita a partire dallo stesso registro tematico è evidente, in primo luogo, dalla volontà da parte di Vico di dedicare una sezione specifica a quelle che lui chiama 'degnità' — termine che è sinonimo proprio di assioma —, ovvero principi che sono ricavati proprio attraverso l'induzione di stampo baconiano. È vero che queste degnità sono proposte all'inizio dell'opera, però la *Scienza nuova* rimane comunque un'opera compiuta, una scienza per l'appunto, che fin da subito deve mostrare i risultati a cui è arrivata. Le degnità sono quindi assiomi a cui Vico giunge tramite il metodo induttivo; il resto dell'opera sarà una riproposizione approfondita di quegli assiomi, dimostrando così, tra l'altro, come egli sia arrivato a quel principio.

Secondariamente, si può notare un'evidente comunanza di temi nel percorso che dai rottami porta a quella conoscenza razionale che permette di elaborare una teoria scientificamente valida: una strada che anche in Vico porta a una rivalutazione della fantasia-ingegno e dell'*ars inveniendi*. Infatti, in Vico l'immaginazione acquista un valore produttivo nella produzione della scienza, forse anche in misura maggiore rispet-

elaborato, mentre i segni sono indizi conosciuti tramite cui si passa a elaborare congetture teoriche o pratiche. Su ciò cfr. M. Fattori, *Signum in Francis Bacon: dal mondo del sacro al mondo degli uomini*, in *Signum. IX Colloquio Internazionale del Lessico intellettuale europeo*, a cura di M. L. Bianchi, Firenze, 1999, pp. 235-261.

[41] Su ciò cfr. Id., Phantasia *nella classificazione baconiana delle scienze*, in *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, a cura di M. Fattori, Roma, 1984, pp. 117-137.

to a Bacon, dal momento che ne fa una facoltà imprescindibile nel processo conoscitivo umano. Tralasciando però alcuni aspetti che si legano al tema dell'immaginazione che sono già stati sufficientemente studiati[42] e che porterebbero ad allargare troppo il discorso, possiamo notare una forte affinità tra i due autori in quel procedimento che permette di spostare i dati osservati sul piano dell'intelletto. Pure Vico, infatti, riprende proprio secondo queste modalità il metodo induttivo di Bacon e si serve di quell'*ars inveniendi* centrale nelle sue opere. È anche in questo senso, quindi, che la *Scienza nuova* viene inventata da Vico: l'*invenire* va infatti inteso come un raccogliere materiali empirici d'indagine che vengono poi portati sul piano dell'intelletto o, come direbbe Vico, ridotti sotto forma di scienza[43]. In questo, la facoltà decisiva per connettere fra di loro i vari frammenti e farli diventare elementi dell'intelletto è l'ingegno, che, nella concezione vichiana, è lo stesso che dire immaginazione e memoria.

> L'intendimento, di cui proprio è veder il tutto di ciascheduna cosa, e di vederlo tutto insieme, chè tanto propriamente sona *intelligere*, ed'allora veramente usiam *l'inteletto*, […] e per vederne il tutto debbe considerarla per tutti i rapporti, ch'ella può mai avere con altre cose nell'Universo; e tra quella, che vuole perfettamente intendere, e cose affatto disparate, e lontanissime rinovarvi all'istante alcuna comunità di ragione; Nello che consiste tutta la virtù dell'Ingegno, che è l'unico padre di tutte le invenzioni[44].

L'intendimento riesce a vedere il tutto perché considera i rapporti che un oggetto può avere con tutte le altre cose nell'universo e ritrova in queste cose degli aspetti di ragione comuni. Questo procedimento, inoltre, è legato alla facoltà dell'ingegno, padre di tutte le invenzioni.

[42] Sull'immaginazione e l'ingegno in Vico si rimanda in particolare a Verene, *op. cit.*; G. Costa, *Genesi del concetto vichiano di 'fantasia'*, in *Phantasia-Imaginatio. V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Fattori, L. Bianchi, Roma, 1988, pp. 309-365 e M. Sanna, *La 'fantasia che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001. Da segnalare anche il recente volume di G. Patella, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, 2022.

[43] Sul verbo 'ridurre' in relazione alla filologia si veda P. Girard, *Giambattista Vico. Rationalité et politique*, cit., pp. 139-156.

[44] G. Vico, *Lettera a Francesco Saverio Estevan*, in *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Roma, 2013, p. 143. Sull'intendimento, con un'ampia indagine anche sulle lettere vichiane, si veda M. Sanna, *La 'fantasia che è l'occhio dell'ingegno'*, cit., pp. 32-64.

Quindi l'intendimento fa vedere il tutto mostrando i rapporti che esistono tra le cose e ha a che fare con l'ingegno e l'immaginazione proprio nella misura in cui fonda comunanze tra i vari oggetti, anche e soprattutto quelli più disparati e lontani tra loro, i cui aspetti comuni sono difficili da ritrovare in modo immediato. Anche in questo caso la dimensione sensibile del vedere[45] è fondamentale, perché l'ingegno è ciò che, nel momento della scoperta, collega e unifica le immagini derivate dalla conoscenza sensibile e in questo senso è legato alla percezione e alle conoscenze corporee. E successivamente, nel passaggio che l'uomo deve necessariamente fare verso la comprensione razionale, l'ingegno è ciò che permette di esprimere un giudizio poiché è con esso che le cose, facendole, vengono conosciute. Perciò, da questo punto di vista, esso è collegato anche all'intelletto e in questo senso è una conoscenza prettamente razionale e distante dai sensi.

Quindi l'ingegno, in quanto ponte tra sensazione e intelletto, si lega alla conoscenza razionale e, allo stesso tempo, è strettamente dipendente dall'immaginazione e dai sensi. Ciò significa che nel processo che porta all'intendimento — che è il piano su cui si muove chi fa la nuova scienza — non si può prescindere da questo livello empirico e immaginativo. Anzi, quest'ultimo è fondamentale perché se la conoscenza razionale è frutto di un percorso che si muove dal basso verso l'alto, allora l'intendimento può essere raggiunto solo dopo una preliminare conoscenza sensibile. Questo gioco fondamentale tra percezione e intelletto, nella *Scienza nuova*, si riflette, quindi, proprio su questa ripresa dell'induzione baconiana che va dalla sensazione all'intelletto e dalla filologia ritorna alla filosofia.

### 5. *Scienza e memoria*.

Come è emerso ripetutamente in queste pagine, tutti gli oggetti di cui si occupa la filologia e che sono indagati nella *Scienza nuova* riguardano fortemente il tema della memoria. I frantumi, dice Vico, non sono altro che «luoghi di confusa memoria» che è necessario andare a risvegliare: i rottami, in quanto frammenti del passato, sono qualcosa che è stato dimenticato dalla memoria e, più in generale, tutta la storia oscura riscoperta da Vico è un passato dimenticato che si lega ad aspetti che

[45] Sulla facoltà sensibile del vedere cfr. M. Sanna, *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, Pisa, 2020.

riguardano la memoria. Ecco perché, per concludere, è necessario soffermarci su questo tema che, oltre a essere un aspetto centrale dell'opera di Vico, si lega fortemente alle finalità stesse della *Scienza nuova*. La memoria diventa così l'esito naturale verso cui devono convergere le scoperte della scienza storica vichiana. Ed anche in questo caso, il rapporto tra memoria e storia viene sviluppato da Vico sulla scia di Bacon che, come noto, lega questa facoltà proprio al sapere storico. La memoria vichiana viene quindi a essere uno dei punti cardine della *Scienza nuova*, che si pone proprio come obiettivo la necessità di risvegliare quella storia dimenticata, quasi come se fosse una specie di reminiscenza.

Proprio quest'ultima idea non è casuale, dal momento che il modello di memoria illustrato da Vico è ripreso in larga parte dal *De memoria et reminiscentia* di Aristotele[46]: già fin dal *De antiquissima*, infatti, questa facoltà — nella sua duplice accezione di *mneme* e *anamnesi*[47] — indica sia la memoria propriamente detta che «conserva come in un raccoglitore le percezioni acquisite attraverso i sensi, sia la reminiscenza che le rappresenta all'esterno»[48]. Attraverso la memoria ci formiamo le immagini delle cose e perciò essa corrisponde alla *phantasia* dei greci, detta anche immaginativa. Infatti gli uomini non possono rappresentare se non cose che ricordano e allo stesso tempo ricordano solamente le cose che percepiscono attraverso i sensi. La prova di ciò è che nessun pittore può dipingere oggetti di cui non ha potuto verificare il modello originale nella natura. Anche quando viene prodotto qualcosa di non esistente, il pittore non fa altro che unire insieme degli elementi di vero e di falso, o, e il risultato è lo stesso, mettere insieme degli elementi veri che nel risultato producono qualcosa di falso[49]. In questo senso Vico parla di un'identità tra fantasia e memoria che, in quanto sensi interni, permettono di conoscere gli oggetti dall'interno. Questa equivalenza tra le due facoltà

[46] Sulla ripresa vichiana della concezione della memoria aristotelica si veda Id., *Vico*, Roma, 2016, pp. 105-114. Per una panoramica più generale tra i due autori in relazione in relazione all'intero ambito della facoltà conoscitive si veda V. Gessa Kurotschka, *La morale poetica. Vico, Aristotele e le qualità sensibili della mente*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» I (2005), pp. 150-174.

[47] Cfr. Aristotele, *De memoria et reminiscentia*, II, 451a19-453b11.

[48] G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, pp. 116-117.

[49] *Ibid*.

fa sì che la memoria — così come è anche per Hobbes (*De homine*, I, II) e Locke (*Essay*, II, 10) in quegli anni — non sia più solamente un contenitore passivo, ma una capacità attiva e partecipe dell'attività creativa e ingegnosa della mente. È tenendo presente questo tipo di memoria che va compresa la rammemorazione vichiana come attività che si lega fortemente all'ingegno e all'attività inventiva[50].

Se Aristotele rimane il punto di riferimento intorno a cui Vico sviluppa la questione della memoria nella sua interezza, la saldatura che si forma tra questa facoltà e la storia porta a individuare Bacon — nella misura in cui egli mette in relazione proprio storia e memoria — come altro principale punto di riferimento per questo tipo di rammemorazione che caratterizza la scienza vichiana[51]. Come noto, per Bacon la *memoria* è insieme a *phantasia* e *ratio* una delle tre facoltà umane che presiedono ai tre rispettivi saperi: *historia*, *poesis* e *philosophia*[52]; oltre a essere una parte fondamentale della sua *medicina mentis*, ripresa, tra l'altro, anche da Vico[53].

[50] Su questi aspetti cfr. Verene, *op. cit.*, pp. 100-132 e M. Sanna, *Ingegno e memoria in Giambattista Vico*, in «Italian Culture» XXXV (2017) 2, pp. 101-111. Per una panoramica storica sulla questione e per un confronto con altri autori moderni, si vedano anche I. Lavin, *Memoria e senso di sé. Sul ruolo della memoria nella teoria della psicologia dall'antichità a Giambattista Vico*, in *La cultura della memoria*, a cura di L. Bolzoni e P. Corsi, Bologna, 1992, pp. 291-317 e T. Pern, *Imagination in Vico and Hobbes: From affective sensemaking to culture*, in «Culture & Psychology» XXI (2015) 2, pp. 162-184.

[51] Sui due autori e il tema della memoria, da un punto di vista che privilegia in particolare l'aspetto pedagogico, si veda M. Cambi, *Vico e Bacone. Utilità e inutilità dell'*ars memoriae, in questo «Bollettino» L (2020), pp. 115-133. Sul rapporto tra memoria e conoscenza in Bacon si veda invece R. Lewis, *A kind of Sagacity: Francis Bacon, the* Ars Memoriae *and the Pursuit of Natural Knowledge*, in «Intellectual History Review» XIX (2009) 2, pp. 155-175.

[52] Su questo cfr. C. Jaquet, *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris, 2010.

[53] Cfr. G. Giglioni, *Francesco Bacone*, cit., pp. 116-124; il quale scrive che la *medicina mentis* per Bacon è la condizione che permette di intraprendere lo studio della natura e rendere possibile un reale progresso umano. Per questo la cura della mente è un'arte che deve riguardare sostanzialmente tutto il sistema dei saperi: dal controllo delle passioni alla saggezza pratica, dalla capacità di sapersi servire della legge morale alla conoscenza utile per la propria fortuna. «Una considerazione 'medicinale' della mente in senso ampio serve quindi a colmare il divario che separa la conoscenza della realtà in tutte le sue forme dalle condizioni materiali della vita umana, includendo tra tali condizioni il corpo, le contingenze storiche, le tradizioni culturali e le diversità linguistiche» (ivi, pp. 118-119). Sulla cura della mente in Vico si veda M. Sanna, *Vico, Tschirnhaus e l'idea di «medicina mentis»*, in questo «Bollettino» XVII (1987), pp. 5-23.

Per quanto riguarda Bacon, la memoria come «arte di ricordare e di conservare la conoscenza la divideremo in due parti: scienza dei sussidi della reminiscenza e scienza della memoria stessa»[54]. In relazione a questo, Bacon rimarca proprio la necessità di raccogliere questi sussidi attraverso il metodo scientifico, perché questo è l'unico ad avvalersi di quelle suddivisioni che risultano essere talmente durature ed efficaci da riuscire a penetrare all'interno del corpo e della realtà stessa[55]. Se dell'affinità dei due metodi — baconiano e vichiano — nella loro scientificità abbiamo già detto, si può registrare un'altra convergenza sulla questione della memoria intesa come la «scienza della memoria stessa», che Bacon divide in due concetti: *praenotio* ed *emblema*. Per i fini della nostra indagine è il secondo a rivestire un certo interesse, nella misura in cui serve a rendere sensibili le cose intellettuali e renderle più facili da ricordare[56]. Infatti, come sostiene anche nel *Novum organum*, «tutto ciò che porta un prodotto della mente a impressionare il senso, è di aiuto la memoria»[57].

In realtà, come ha notato Rossi, gli emblemi baconiani investono un campo molto più ampio di quello della memoria perché sono dei mezzi di comunicazione del tutto simile a gesti e geroglifici, cioè segni transitori e segni fissati attraverso la scrittura[58]. E in particolare, a destare interesse per la nostra ricerca è la somiglianza tra emblema e geroglifici, perché questo significa assegnare loro un importante valore di comunicazione:

[54] F. Bacone, *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche* a cura di E. De Mas, 2 voll., Bari, 1965, vol. II, p. 281.

[55] «Ma bisogna convenire che, tra i metodi e sistemi di raccogliere i luoghi comuni che noi abbiamo veduto sinora, non ce n'è uno che abbia qualche valore, perché dai loro titoli traspare interamente l'intento scolastico, che si avvale di divisioni volgari e didascaliche; al posto di quello scientifico, che si avvale di quelle divisioni che penetrano in qualche modo nelle midolla stesse e nell'interno della realtà» (ivi, p. 282). In relazione a questa osservazione di Bacon c'è una polemica diretta verso l'arte della memoria che, secondo lui, non viene indirizzata nella giusta maniera. Su questi aspetti si veda il classico F. A. Yates, *The Art of Memory*, London, 1966.

[56] «Il simbolo rende sensibili le cose intellettuali; perché ciò che è sensibile colpisce più fortemente la memoria e vi s'imprime più fortemente di ciò che è intellettuale» (F. Bacone, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., pp. 283-284).

[57] SFB, p. 696.

[58] P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, 2000, pp. 169-170.

Communication entre âges et mondes éloignés, entre langues différentes, et donc, au niveu du sujet, entre des facultés différentes: participant de la sensibilité (puisque image) et de l'intellect (puisque porteur d'un message chargé de savoir à déchiffrer), il est accessible à tous et […] plus facile à se rappeler à la mémoire[59].

Attraverso l'emblema, quindi, non si mettono in comunicazione solo facoltà diverse ma anche i tempi: il presente di quella cosa che ci si mostra e il passato che si scopre e si interpreta attraverso l'intelletto. È anche in questo senso che si ha una necessaria comunicazione tra memoria e storia. Se questa facoltà e la sua relativa materia si corrispondono, allora l'emblema è, insieme alla *praenotio*, il concetto che permette di ricostruire la storia e allargare così, come una specie di esperienza dilatata nel tempo, la conoscenza umana[60].

Da ultimo, prima di tornare a Vico, bisogna segnalare che proprio in relazione a questa concezione, Bacon delinea vari tipi di storia. Tra questi ce n'è uno in particolare che riporta direttamente al filosofo napoletano: mi riferisco alla categoria della storia imperfetta di cui fanno parte quegli avanzi della storia, ovvero quei 'resti antiquari' che sono

come tavole di naufragio, quando persone industri, con esatta e scrupolosa diligenza e osservazione, da monumenti, nomi, parole, proverbi, tradizioni, testimonianze e documenti privati, frammenti di storie e simili, recuperano e mettono in salvo qualcosa dal diluvio del tempo[61].

Anche i 'rottami' vichiani sono a tutti gli effetti degli emblemi che una volta decifrati permettono di costruire l'*ars memoriae* ed è su questo piano che si può attestare la ripresa vichiana di Bacon in relazione al tema della memoria che fonda e allo stesso tempo si forma attraverso la storia. Pure Vico mette esplicitamente in comunicazione memoria e rottami, indicandoli infatti come «luoghi di confusa memoria». I frantumi, pertanto, vengono a essere una specie di emblema: quando non si crede

[59] M. Fattori, *La mémoire chez Francis Bacon*, in «Les Études philosophiques», 1985, 3, p. 355.

[60] Cfr. ivi, pp. 348-349; ma anche C. Jaquet, *Bacon et la promotion des savoirs*, cit., p. 35.

[61] SFB, p. 207. Sulla metafora del naufragio in Bacon in relazione al periodo umanistico si veda E. Bacchi, Vestigia, reliquia *e* fragmenta*: l'Umanesimo a caccia dell'Antico*, in *Rottami, rovine, minuzzerie*, cit., pp. 11-23.

a qualcosa è «perchè non ce ne sono giunte le *memorie*», dice Vico parlando dei duelli come mezzo di risoluzione delle controversie nell'Età degli Dèi. Si tratta pertanto di ricostruire queste memorie attraverso quei rottami della storia che sono rimasti: «Ma di essi *duelli* vi hanno due *grandi vestigj*, uno nella *Greca Storia*, un'altro nella *Romana*»[62], i quali permettono di dissotterrare quei fatti seppelliti nelle dense tenebre del passato dimenticato.

I frantumi dell'antichità e tutte le prove filologiche saldano insieme storia e memoria, ricostruendo entrambe. Questo si evince in un passo precipuo della *Scienza nuova*, ovvero nella sezione dedicata al metodo alla fine del primo libro. Qui, nell'edizione del '30, si ha un riferimento esplicito, successivamente espunto, al rapporto tra rottami e memoria, proprio nel punto in cui nell'edizione del '44 Vico richiama il metodo del *cogitare* e *videre* di Bacon. Queste le sue parole:

> Ma tutte queste *anzi, che pruove*, le quali soddisfacciano i nostri *intelletti*, sono *ammende*, che si fanno agli *errori* delle nostre *memorie*, ed alle *sconcezze* delle nostre *fantasie*; e per questo istesso faranno *più di violenza a riceverle*, e più di *piacere* dopo di averle *ricevute*. Pruova sia di ciò, che, *se non avessimo avuto affatto Scrittori*, sì *fatte pruove non ci arebbono punto bisognate*, e *senza esse* resterebbono per tanto ben *soddisfatti gl'Intelletti* di ciò, che ne abbiamo *ragionato* in *Idea*: anzi *liberi* di cotanto *vecchie*, *comuni*, e *robuste anticipate oppenioni* ci ritruoveremmo più *docili a ricevere questa Scienza*[63].

Prima che prove, quelle filologiche sono ammende agli errori della memoria: la storia delle origini è stata con il tempo compromessa per la caducità della mente e della memoria umana. Se questi resti si fossero tramandati nel tempo e nelle opinioni non ci sarebbero problemi ad accettare i principi fondanti della scienza, che hanno quindi bisogno di essere di nuovo impressi nella mente. I rottami e tutti gli elementi filologici si comportano proprio come gli emblemi baconiani: tanto più sono forti le impressioni che suscitano («più di violenza a riceverle») nei sensi, quanto più si manterranno salde nella memoria e nell'intelletto («più di piacere dopo di averle ricevute») rendendo forti queste stesse facoltà.

Per questo, la ricerca dello storico, secondo Vico, ha il compito di risvegliare le memorie: «deonsi andare a ritruovare i *Tempi delle cose*

[62] *Sn44*, p. 291, § 963.
[63] *Sn30*, p. 133.

*oscure*, *e favolose dentro la nostra Umana Mente*»[64]. È nella mente che sono seppelliti quei principi e il lavoro di scavo permette di riportarli alla luce e comprenderli. Non si tratta di ricordare un evento particolare che è stato dimenticato, ma di dissotterrare quei tratti comuni a tutti gli uomini che permettano di ricostruire con certezza una cronologia dei tempi oscuri. In questo modo vanno lette le prime parole della *Scienza nuova* a partire dall'edizione del '30 in poi: la Dipintura, in quanto 'Tavola delle cose civili', è un aiuto al lettore per comprendere l'idea dell'opera «e per ridurla più facilmente a memoria con tal' ajuto della fantasia dopo di averla letta»[65]. La Dipintura insieme alla Tavola cronologica che la segue, hanno un chiaro intento rammemorativo[66], che permette a Vico di costruire una nuova mappa della memoria storica: serve a ricollocare gli uomini e i fatti «*più segnalati, e romorosi*»[67], per farne coordinate utili a orientarsi nei tempi oscuri su cui i 'dotti' non avevano mai indagato e fatto luce. Come si vede in questo caso, Vico — sulla scia di Bacon — costruisce degli strumenti di ausilio all'indagine, dei sussidi della memoria stessa, e in questo modo una sorta di anamnesi, come attività di ricerca, diventa parte della scienza e uno dei compiti principali dello storico.

Pertanto, attraverso la ricostruzione della storia — servendosi dell'*ars inveniendi* — si cura anche quella memoria seppellita nelle tenebre e le si restituisce una stabilità dello sguardo che fortifica la scienza stessa. In questo senso la memoria rammemorativa di Vico è simile a quella viva dell'aedo omerico che continuamente 'ricrea' i suoi contenuti; a cui si contrappone la semplice memoria riproduttiva e fossilizzata del rapsodo[68].

Mettere insieme — come fa Vico — la memoria e il processo inventivo con l'ingegno e l'attività inventiva significa in qualche modo dispiegare la temporalità in un processo aperto verso il futuro e consapevole del proprio passato. La

[64] G. Vico, *La Scienza nuova 1725*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2023, p. 96.

[65] *Sn30*, p. 27; ma cfr. anche *Sn44*, p. 13, § 1.

[66] Cfr. M. Sanna, *Ingegno e memoria in Giambattista Vico*, cit., p. 106.

[67] *Sn30*, p. 61.

[68] Cfr. Platone, *Ione*, 533d-535a, in Id., *Ippia minore, Ippia maggiore, Ione e Menesseno*, a cura di B. Centrone, tr. it., Torino, 2012, pp. 310-377, pp. 332-343. Per un quadro sulla concezione della memoria greca si veda D. Bouvier, *«Mneme». Le peripezie della memoria greca*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. II, *Una Storia greca*, a cura di S. Settis, Torino, 1997, pp. 1131-1146.

memoria è inventiva, è creatrice ed evocatrice, trasforma il mondo che ricorda in qualcosa di assolutamente nuovo[69]:

una scienza nuova che — a partire da una rielaborazione della lezione baconiana — ribalta i tempi e le memorie orizzontali dei dotti, per acquisire la verticalità di chi scavando nel passato riconosce nella storia tempi diversi e sempre mutevoli[70].

TOMMASO PARDUCCI

*ON VICO AND BACON AGAIN: THE RESUMPTION OF INDUCTION AND THE ROLE OF MEMORY IN THE* NEW SCIENCE. *The aim of this paper is to return on the topic of method in Bacon's and Vico's philosophy. Though the two philosophers dedicate their analysis to different objects of study — the nature Bacon, the world of nations Vico —, it is possible remark, in the* New Science*, a clear Baconian mediation, for what concerns the methodological structure on which is built the Vichian work. In particular, the main goal of the paper is to underline how the different moments of the scientific process, that compose the* New Science*, are similar to those through which is structured the Baconian induction (refusal of opinions or 'borie' and revaluation of fragments how proper objects of the scientific enquire). Aspects that, to a general level, are linked — in both authors — to a consideration about the role of memory in relation to the science and history.*

[69] M. SANNA, *Ingegno e memoria in Giambattista Vico*, cit., p. 108.

[70] È quindi condivisibile il pensiero di Verene quando sostiene che nella *Scienza nuova* si presenta «il problema non già del cominciamento del pensiero, quanto del suo ri-cominciamento» (VERENE, *op. cit*., p. 112).

# LA *SCIENZA NUOVA* E IL COMPITO DEL TRADUTTORE. VICO E BENJAMIN

> Naturalmente andarono ad ingrandire le favole contro la mente cortissima de' primi loro fondatori e, con lo allontanarsene, ne vennero ad impropiare di molto le significazioni primiere[1].

## 1. *Espressioni intraducibili nella* Scienza nuova.

Prendiamo i bestioni, i famosi bestioni vichiani. In realtà, il termine compare pochissime volte, anzi una volta sola nell'edizione del '44[2], solo un paio in quella del '30[3], mentre abbiamo cinque occorrenze nella versione del '25[4]. Sarebbe piuttosto difficile oggi discutere sull'opera del filosofo napoletano evitando di menzionare una delle figure di maggiore successo, diremmo addirittura una delle nozioni ormai classiche della *Scienza nuova* come i bestioni, che danno il titolo addirittura a diverse opere monografiche[5].

Se volessimo tradurre il termine in inglese, ci vedremmo quasi certamente costretti ad adoperare '*beasts*'. Pensiamo però al complesso di significati contenuti in questa espressione: i vasti corpi, 'truovati gof-

[1] Cfr. G. Vico, *Principj di una Scienza nuova* 1725, in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Milano, 2012 [d'ora in avanti: *Sn25*], p. 203.

[2] Cfr. Id., *Principj di Scienza nuova* 1744, ivi [d'ora in avanti: *Sn44*] p. 916.

[3] Cfr. Id., *De' Principj di una Scienza nuova* 1730, ivi, p. 427 e p. 502.

[4] Cfr. *Sn25*, pp. 47, 56, 59, 74, 225.

[5] Penso in particolare a testi come quelli di S. Velotti, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995, ma anche N. Perullo, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, 2002. Ma si potrebbe ricordare anche il saggio di A. Momigliano, *'Bestioni' ed 'eroi' romani nella* Scienza nuova *di Vico*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, pp. 204-229.

fi'[6] di cui ci parla il XXVI degli Elementi, caratterizzati da quel ferino orrore dovuto al lungo divagamento nella gran selva della terra; l'abbandono di quella giusta corporatura tipica degli ebrei[7], simbolo di una misura persa dai gentili e soltanto a fatica riconquistata nel corso della storia; e ancora si potrebbe ricordare Tacito, che menziona la «*gigantesca statura degli Antichi Germani*»[8]. Mezza *Scienza nuova* si trova condensata in questo accrescitivo 'bestioni', ma tutto si perde quando traduciamo con '*beast*', o con '*Bestien*', come fece Auerbach, e persino con '*Tiermenschen*', come ha proposto di recente Jurgen Trabant[9]. Difficoltà che emergono di continuo, sfumature che rischiano di non essere più avvertite nel passaggio da una lingua all'altra.

Facciamo un altro esempio, la celebre definizione di metafora come «picciola favoletta»[10]: in inglese è 'fable in brief', in tedesco suona come '*zu einem kleinen Mythus*'. In entrambi i casi, nessuna traccia di quel 'picciola', che non è precisamente 'breve', e nemmeno 'piccola', è proprio 'picciola'. Ma, per restare a quello straordinario paragrafo vichiano, che ravvisa nella metafora l'elemento costitutivo delle lingue — «in tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano»[11] — se proviamo a gettare un'occhiata sulla resa inglese leggiamo:

*in all languages the greater part of the espressions relating to inanimate things are formed by metaphor from the human body*[12].

Dell'espressione centrale, del fulcro su cui si regge non soltanto tutta la frase, ma anche l'intuizione magistrale di Vico — leggere la metafora letteralmente come *trasporto* a partire dal corpo umano — non rimane nulla, se non '*metaphor from*'. Per lo meno, in questo caso, se andassimo

[6] Cfr. *Sn44*, p. 866.

[7] Cfr. *ibid*.: «Queste due Degnità mettono in comparsa tutto il *Primo Gener'Umano* diviso in *due spezie*, una di *giganti*, altra d'*uomini di giusta corporatura*, quelli *gentili*, questi *ebrei*».

[8] *Ibid*.

[9] Cfr. G. Vico, *Neue Wissenschaft*. 1725, a cura di J. Trabant, Hamburg, 2022, p. 26. In altri luoghi, ad esempio ivi, p. 23, troviamo anche alcune variazioni sul tema, come 'tierartige Menschen'.

[10] *Sn44,* p. 932.

[11] *Ibid*.

[12] Id., *The* New Science *of Giambattista Vico*, a cura di Th. G. Bergin e M. H. Fisch, Ithaca-New York, 1948, p. 116.

a controllare il testo tedesco, troveremmo '*übertragen sind*', già più affine come resa al tema vichiano del trasporto. In ogni modo, tanto, troppo va perso da una lingua all'altra.

2. *Benjamin: spirituale, linguistico e comunicabile.*

Questo disagio, come è noto, si può riscontrare in ogni tentativo di traduzione, in modo particolare nei confronti dei grandi classici della letteratura. Per dirla con Benjamin:

Che una traduzione, per quanto buona, non possa mai significare qualcosa per l'originale, è fin troppo evidente. E tuttavia essa è in intimo rapporto con l'originale in forza della sua traducibilità. Anzi, questo rapporto è tanto più intimo in quanto per l'originale in sé non significa più nulla[13].

In altri termini, una traduzione comincia a risultare interessante quando cessa di servire al lettore come mera trasposizione di un preciso contenuto, comunicato in un altro idioma:

se la tradizione fosse destinata al lettore, dovrebbe esserlo anche l'originale. Se l'originale non esiste per il lettore, perché la traduzione dovrebbe potersi intendere in base a questo riferimento?[14]

Quando Benjamin ascrive alla traduzione stessa il rango di 'forma' intende proprio contestare l'interpretazione comune secondo cui la traduzione consisterebbe nella mera 'restituzione del senso'[15]. Se così fosse — osserva giustamente Desideri — «il tradurre sarebbe l'affermarsi della tautologia, il riprodursi dell'identità, che neutralizza le differenze linguistiche»[16]. Questo è l'impossibile in Benjamin: e lo è anche in Vico. Allora veniamo al punto centrale:

Così la traduzione tende in definitiva all'espressione del rapporto più intimo delle lingue tra loro. Essa stessa non può certo rivelare o istituire questo rap-

[13] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., 1991, IV 1, p. 10 [*Il compito del traduttore*, in *Angelus novus*, a cura di R. Solmi, Torino, 1995, p. 41]. Su questo punto cfr. F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Roma, 1980, pp. 110-117.

[14] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 9, tr. it., p. 40.

[15] Ivi, p. 17, tr. it., p. 45: «Wiedergabe des Sinnes».

[16] Desideri, *op. cit.*, p. 115.

porto segreto; ma può *rappresentarlo* in quanto lo realizza in forma embrionale o estensiva[17].

Se per assurdo fosse possibile individuare un nucleo di senso — ciò che veramente il testo, o l'autore, ha voluto dire — all'interno dell'opera, allora si potrebbe intendere la traduzione come mero problema di 'comunicazione': si tratta di rimarcare la presenza di un diaframma tra la lingua e l'essenza spirituale. Qui dobbiamo ricorrere a un altro saggio di Benjamin, intitolato *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*:

è fondamentale sapere che questa essenza spirituale si comunica *nella* lingua, e non *attraverso* la lingua. […] l'essere spirituale si comunica *in* e non *attraverso* una lingua — vale a dire che non è esteriormente identico all'essere linguistico. L'essere spirituale si identifica con quello linguistico solo in quanto è comunicabile[18].

In questa distanza tra 'in' e 'attraverso' noi avvertiamo tutto il portato degli studi benjaminiani su riflessione e posizione nella filosofia di Fichte[19]: in sintesi, proprio perché dà luogo a una rappresentazione, la riflessione si costituisce come un '*Durch*' e dunque non può pretendere di assurgere al ruolo di 'principio'. In termini strettamente fichtiani, la dottrina della scienza è «conoscenza di qualcosa, ma non questo qualcosa stesso»[20]. Questo diaframma tra l'essere e la sua immagine si ripropone nel rapporto tra lo spirituale e la lingua.

Ciò che in un essere spirituale è comunicabile è il suo essere linguistico. La lingua comunica quindi, di volta in volta, l'essere linguistico delle cose, ma il loro essere spirituale solo in quanto è direttamente racchiuso in quello linguistico, solo in quanto è comunicabile[21].

[17] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 11, tr. it., p. 42.

[18] Id., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, 1, p. 142 [tr. it., *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*, in *Angelus novus*, cit., pp. 54-55].

[19] Ci riferiamo ovviamente al lavoro tramite cui Benjamin conseguì la laurea in filosofia il 27 giugno del 1919, col professor Herbertz. Cfr. Id., *Der Begriff des Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, 1, in partic. pp. 18-40 [tr. it., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, a cura di G. Agamben, Torino 1983, pp. 13-48].

[20] Cfr. ivi, p. 20, tr. it., p. 15.

[21] W. Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in

Tutto ciò che è comunicabile di un essere spirituale è linguistico, ma ciò non esaurisce lo spirituale stesso: d'altra parte «la lingua non è mai soltanto comunicazione del comunicabile, ma anche del non-comunicabile»[22]. Proprio su questo nucleo intraducibile si radica in realtà la possibilità stessa della traduzione: se lo spirituale potesse essere trasmesso interamente attraverso la forma linguistica, allora la traduzione non sarebbe se non l'articolazione di una sommatoria di inesattezze. Dal momento che nessuna parola di una lingua straniera collima perfettamente con l'originale, la traduzione si determinerebbe come lunga catena di imprecisioni. Solo a motivo del fatto che il nocciolo essenziale rimane intraducibile, la traduzione può avere un suo senso: non nella dinamica della resa 'parola per parola', ma nel complesso dell'intera opera è possibile che risuoni proprio quell'inattingibile che è il portato inattingibile anche per il testo originale medesimo.

Così siamo di nuovo catapultati nelle pagine della *Scienza nuova*. Forse nessuno meglio di Vico coglie l'intraducibilità, o per lo meno la problematicità nell'istituire confronti tra le diverse civiltà. Anzi, la *Scienza nuova* potrebbe essere intesa come luogo in cui l'intraducibilità emerge ad ogni passo come problema in quanto sono poste a paragone addirittura età diverse della storia: il gesto, il geroglifico, l'immagine — in quanto forme di espressività appartenenti letteralmente ad altri evi — non potranno mai essere pienamente recuperate all'interno della lingua pistolare. Qui davvero ogni traduzione comporterebbe il più radicale tradimento, nella misura in cui si cercasse di riportare quei 'moti originari' all'univocità del rapporto tra significante e significato. Ma, di nuovo, la riduzione di ogni dimensione espressiva a quel binomio terribile — eppure anche così fecondo: 'S/s' — che caratterizza la linguistica moderna a partire dal testo di De Saussure[23], dipende dalla pretesa di una presunta originarietà della convenzionalità che tanto Benjamin quanto Vico contestano apertamente.

*Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, 1, p. 142 [tr. it., *Sulla lingua in generale e la lingua degli uomini*, in *Angelus novus*, cit., pp. 54-55].

[22] Ivi, p. 69.

[23] F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1922 [tr. it., *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Roma-Bari, 2005].

## 3. *Traduzione e storia ideale eterna.*

In Benjamin la pluralità delle lingue rinvia esplicitamente, in realtà, all'attesa messianica di redenzione: la stessa cosa vale per un'altra grande figura della cultura ebraica del tempo. Nella *Stella della redenzione* Rosenzweig afferma a chiare lettere:

> Nulla ci insegna che il mondo è ancora irredento con evidenza maggiore della molteplicità delle lingue. Tra uomini che parlano la stessa lingua, uno sguardo è sufficiente per intendersi[24].

La presenza di lingue diverse, per quanto i vari 'modi di intendere' finiscano per intersecarsi e per integrarsi reciprocamente, coincide con l'assenza di una lingua pura — quella 'pura lingua' che affiorerebbe «dall'armonia di tutti quei modi di intendere»[25]. Così come «il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione»[26] — basti pensare al cumulo di macerie che l'angelo di Klee vede crescere come catena di avvenimenti che si traducono in un'unica catastrofe[27] — allo stesso modo la pluralità delle lingue rinvia all'istante felice di una loro piena armonia: se, dunque, «ogni traduzione è solo un modo provvisorio di fare i conti con l'estraneità delle lingue»[28], è altrettanto vero che proprio la traduzione è l'unico veicolo tramite cui noi sperimentiamo — per dir così: 'sulla terra' — la nostra capacità di attingere, e dunque di trapassare «in una zona superiore e più pura della lingua»[29].

Qui si dovrebbe menzionare l'antinomia su cui si regge l'intero *Frammento teologico-politico*: per un verso solo il Messia redime, e dunque «nulla di storico può volersi da se stesso riferire al messiani-

[24] F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M., 1988, p. 328 [tr. it., *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Genova, 2003, p. 317].

[25] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, tr. it., p. 45. Su questo tema, in cui si nota già la grande differenza rispetto a un'altra grande concezione del linguaggio espressa dalla filosofia nel Novecento cfr. V. Vitiello, *Il linguaggio. Benjamin e Heidegger a confronto*, in «aut aut», 1996, 273-274, pp. 101-114.

[26] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, § II, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, 2, p. 693 [tr. it., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino 1997, p. 23].

[27] Cfr. la celebre IX tesi ivi, pp. 697-698, tr. it., p. 37.

[28] Id., *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, tr. it., p. 45.

[29] *Ibid*.

co»[30]; per l'altro verso, però, anche «l'ordine del profano deve essere orientato sull'idea di felicità»[31]. Per definizione il profano non è una categoria del 'Regno' e dunque non può favorirne in alcun modo la venuta: tuttavia, dal momento che l'ordine profano aspira comunque alla felicità, pur divergendo dall'intensità messianica, può favorirne l'avvento[32]. Tale antinomia si può proiettare sulla traduzione: non giungeremo tramite essa a una piena intelligibilità tra culture e civiltà diverse, ma è chiaro che in essa risuona l'aspirazione a portarsi in una 'zona' che per così dire è situata 'più in alto' rispetto ad ogni appartenenza specifica.

Si tratta della stessa 'dimensione' in cui prende vita il progetto di una Storia ideale eterna nell'opera di Vico. Mentre le nazioni corrono 'in tempo', nell'ordine del profano, alla Storia ideale si deve riservare uno spazio radicalmente *altro*: alterità che peraltro noi possiamo in qualche modo respirare, restando nella storia, attraverso la pratica della traducibilità tra culture. Non che questo 'sforzo mondano' possa assicurare un'armonia superiore all'interno della Gran Città del Genere umano, ma è l'unico luogo in cui noi possiamo elevarci verso l'occhio — pur restandone sempre e soltanto illuminati e non riuscendo mai a conseguirne pienamente la luce.

Sulla distanza tra l'illuminazione che giunge da altro e questo stesso Altro occorrerebbe soffermarsi: si tratta della stessa differenza vigente tra riflessione ed essere nei termini fichtiani, ma anche della medesima incolmabile distanza che sussiste tra il raggio che 'alluma' quel gioiello convesso che adorna il petto della Metafisica nella dipintura e l'occhio che brilla nel triangolo[33]. Mai riusciremo a identificarci con quel 'punto d'eternità'[34] eppure è a quella 'Mente infinita' che la mente umana *natu-*

[30] Id., *Theologisch-politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, 1, p. 203 [tr. it., *Frammento teologico-politico*, in *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., p. 171]. Questi rapporti tra Vico e Benjamin sono già stati affrontati, benché su altri versanti, in V. Vitiello, *Due quadri, due filosofie, due mondi. La teologia politica di Vico e di Benjamin*, in «Estetica. Studi e ricerche» VIII (2018) 2, pp. 231-254.

[31] W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, cit., p. 203, tr. it., p. 171.

[32] Cfr. ivi, pp. 203-204, tr. it., pp. 171-172.

[33] Cfr. *Sn44*, p. 396.

[34] Ivi, p. 791. Sul significato della dipintura allegorica vorremmo qui richiamare quanto viene illustrato in C. Sini, *Vico: la dipintura allegorica*, in *Da parte a parte. Apologia del relativo*, Pisa, 2006, pp. 29-52. Nello specifico, il testo entra in risonanza e in dialogo esplicito con altri due testi fondamentali per il nostro percorso. Ci riferiamo a V.

*ralmente* si rivolge. Sarebbe opportuno tradurre di nuovo questa stessa differenza proprio nei termini della *Stella della redenzione*, già citata: «A noi diede vita eterna, accendendo nel nostro cuore il fuoco della stella della sua verità. I cristiani li ha posti sulla via eterna, facendoli inseguire i raggi di quella stella della sua verità in ogni tempo fino alle fine eterna»[35] — in queste parole potremmo trovare, forse, uno dei motivi, magari anche soltanto appena intravisti e intuiti da Vico, per cui la vicenda del popolo ebraico nella storia viene scissa *ab origine* da quella dei gentili[36].

Ciò che più conta, in questo contesto, rimane il parallelismo tra quella 'zona superiore e più pura della lingua'[37] cui ha accesso la traduzione rispetto alla varietà degli idiomi umani, cui accennava Benjamin, e lo spazio che Vico riesce a residuare nei confronti della Storia ideale eterna rispetto alla 'corsa' delle varie nazioni nella storia. Non raggiungiamo mai 'in blocco' come dice Benjamin «questo regno o quella zona»[38], esattamente come non abbiamo 'parole' effettive per articolare la struttura e la consistenza della Storia ideale eterna, che in realtà testimonia soltanto la possibilità di intravvedere — forse di accedere a — quel nucleo «intatto e inattingibile, ciò a cui mirava il lavoro del vero traduttore»[39].

## 4. *Traduzione e barbarie*.

C'è un altro 'dispositivo vichiano' che si trova a interagire con il 'compito' del traduttore. Per un verso ogni originale, ogni grande capolavoro, nasce in un'età di barbarie: si pensi appunto a Omero, a Ennio[40], ma anche all'altro 'grande barbaro', ossia Dante[41], ma barbari sono anche

Vitiello, *Vico e la Topologia*, Napoli, 2000 e al saggio di M. Papini, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella 'Scienza nuova' di G.B. Vico*, Bologna, 1984.

[35] Rosenzweig, *op. cit*., p. 462, tr. it., p. 444.

[36] Qui citiamo soltanto alcuni punti in cui il tema emerge in maniera lampante all'interno di *Sn44,* pp. 791-792, pp. 831-832, p. 846.

[37] Cfr. il passaggio già citato in W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, tr. it., p. 45.

[38] *Ibid*.

[39] *Ibid*.

[40] Cfr. *Sn25,* p. 226.

[41] Cfr. *ibid*.: «Dante Alighieri, nel cominciarvisi a mitigar la barbarie». È bene qui ricordare il severo giudizio rivolto a Vico da parte di un suo grande estimatore come E. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin-Leipzig, 1929 [tr. it., *Dante po-*

i Padri della Chiesa[42], barbare le Favole degli Eroi di Francia, coi loro romanzi e poemi medioevali[43], e lo stesso Arnaldo Daniel viene definito poeta eroico dei tempi barbari ritornati[44] — mantenendo tuttavia un approccio e quasi un'intonazione vichiana, potremmo definire 'barbari' autori come Shakespeare o Cervantes, proprio in quanti iniziatori, a modo loro, di un'epoca. La traduzione di certo non appartiene alla fase propulsiva di una grande cultura; al contrario si qualifica, in realtà, come operazione tipica della lingua pistolare:

> poiché nella sua sopravvivenza, che non potrebbe chiamarsi così se non fosse mutamento e rinnovamento del vivente, l'originale si trasforma[45].

Ma questa perenne trasformazione non comprometterà necessariamente — anzi renderà possibile — la trasmissione di quella che potremmo chiamare l'intuizione della *Scienza nuova*, ossia il nucleo non traducibile, che in qualche modo continuerà a trasparire — a balenare, a guizzare via[46], per usare un gergo benjaminiano — tra le righe e i significati del testo.

A questo punto la traduzione si configura letteralmente come una 'questione di sopravvivenza' (*Fortleben*). Noi non immaginiamo nem-

*eta del mondo terreno*, in *Studi su Dante*, Milano, 1999, pp. 101-102: «E non si accorgeva affatto, o piuttosto non voleva vedere, che aveva davanti un'opera di alta scolastica, di 'humana ragione tutta spiegata', e che il barbaro Dante era molto superiore a lui, Vico, passato (certo controvoglia) attraverso la logica scolastica, giansenistica e cartesiana, per 'sottigliezza d'intelletto', cioè per esattezza e nettezza di pensiero»].

[42] Cfr. *Sn44,* p. 966.

[43] Cfr. ivi, p. 863.

[44] Cfr. ivi, p. 951.

[45] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, tr. it., p. 43.

[46] Cfr. Id., *Über den Begriff der Geschichte*, § V, cit., p. 695, tr. it., pp. 25-27: «La vera immagine del passato *guizza* via. È solo come immagine che balena, per non comparire più, proprio come nell'attimo della sua conoscibilità che il passato è da trattenere». Ma non è solo l'immagine del passato a guizzare via. Cfr. Id., *Lehre vom Ähnlichen*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, 1, p. 206 [tr. it., *Dottrina della similitudine*, in *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti e A. Somaini, Torino, 2012, p. 143: «un'altra particolarità nell'ambito della similitudine. La sua percezione è sempre legata a un baleno. Guizza via, forse è possibile recuperarla, tuttavia non può essere fissata allo stesso modo di altre percezioni»]. Sul rapporto tra lingua e storia nel pensiero di Benjamin rimando a G. Agamben, *Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin*, in *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, a cura di L. Belloi e L. Lotti, Roma, 1983, pp. 65-82.

meno più — se non attraverso ardite indagini filologiche che si focalizzano su rari e vaghissimi cenni, su flebilissime tracce — quali potessero essere le fonti di Omero, mentre ci parla di Achille, o quelle Tacito nella sua descrizione dei Germani. E così possiamo congetturare che magari tra alcuni secoli qualcuno leggerà la *Scienza nuova*, senza più nemmeno sapere chi fosse Tacito o Omero, se non per vaghissimi cenni: probabilmente la leggerà in inglese — o addirittura in un'altra lingua, dove un sacco di sfumature vichiane saranno andate perdute.

A sopravvivere sarà proprio il nucleo intraducibile, quello non comunicabile e perciò sempre in qualche (altro) modo trasmesso. Indipendentemente dalle lingue che si adotteranno, dalle forme, dalle rappresentazioni che verranno di volta in volta adoperate[47]: proseguirà questo perenne 'trasporto', questo infinito transitare di corpi[48], e dai corpi ai gesti, ai geroglifici, all'alfabeto, a certe forme di scrittura, a certi idiomi. Non possono non tornare in mente quelle pagine della *Scienza nuova* in cui si discute di come 'dovettero, debbono e dovranno' andare le cose delle Nazioni,

> fusse anco che dall'*Eternità* nascessero di tempo in tempo *Mondi Infiniti*; lo che certamente è falso di fatto. Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una *Storia Ideal' Eterna*, sopra la quale corron' *in tempo le Storie di tutte le Nazioni* ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini[49].

Si tratta di un passaggio tra i più oscuri di tutta l'opera, che spesso ha fatto presagire la presenza sottotraccia di dottrine atomistiche, epicuree o forse origeniane tra le pagine della *Scienza nuova*: in realtà il riferimento benjaminiano al nocciolo spirituale dell'opera, attraversato da tutte

[47] A proposito del rapporto tra vero e rappresentazione in Vico rimando a M. Sanna, *La '*fantasia*, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001.

[48] Più in generale, a proposito del transitare dei corpi, si veda una fondamentale interpretazione del pensiero vichiano, espressa in C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente*, Milano, 2016, in partic. pp. 89-90 e p. 215. Sul tema del transito cfr. anche Id., *Transito Verità. Figure dell'enciclopedia filosofica*, Milano, 2012.

[49] *Sn44*, p. 903. Sull'importanza della Storia ideale eterna, quanto meno come 'ipotesi di lavoro' su cui si regge l'intero progetto della *Scienza nuova* rimando a due lavori: E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano, 1994, in partic. pp. 65, 77 e 136, e al lavoro di V. Vitiello, *Da Hegel a Vico. Logica - Storia - Natura. Ovvero: la difficile memoria del sacro*, in S. Otto, V. Vitiello, *Vico - Hegel. La memoria e il sacro*, Napoli, 2001, p. 106.

le lingue e preservato proprio a motivo della sua intraducibilità, credo possa offrire un buon viatico a nuovi sforzi di comprensione relativi allo statuto della Storia ideale eterna.

La teoria, ma preferiamo dire l'intuizione di Vico sulla metafora, intesa come dinamica che anima il cuore profondo della lingua, si proietta sul compito del traduttore: anzi, la traduzione non è che una 'metafora esangue', la forma forse più illanguidita di metafora, dove si cerca di trasportare non più dal corpo al gesto e al linguaggio, bensì da lingua a lingua. Non avrebbe molto senso chiedersi, in questo contesto, quale senso abbia autenticamente una parola, o quale sia il suo significato originario e dunque 'vero':

> la verità si allarga e si modifica di continuo, sicché i significati sono le stazioni di posta entro le quali facciamo esperienza riflessiva della verità e ne misuriamo il cammino[50].

Come per esempio accade alla famosa radice '*lex*', che dapprima era la raccolta delle ghiande, in seguito una raccolta di legumi, e poi da una raccolta di cittadini e infine il raccogliere lettere che poi fu detto '*legere*'[51].

Ma nemmeno si può dire che la verità coincida col transito in quanto tale, con il succedersi delle varie stazioni di posta: troppo hegeliano sarebbe questo Vico. In realtà, questo transitare accenna sempre a — ed entro una certa misura dipende da — quella 'zona superiore e più pura della lingua'[52], in cui i significati trascorrono e si alterano. Per tornare a Benjamin, «c'è una maturità postuma anche delle parole che si sono

[50] C. Sini, *Il pensiero delle pratiche*, Milano, 2012, p. 270.

[51] Cfr. *Sn44,* pp. 876-877. Si potrebbe citare, a questo proposito, l'interpretazione offerta da V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Bari, 1998, in partic. il capitolo dedicato a 'Giambattista Vico tra natura e storia', pp. 75-110.

[52] Cfr. il passaggio già citato in W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, tr. it., p. 45. Mi permetto di rinviare di nuovo a Desideri, *op. cit*., in partic. pp. 116-117, dove si mostrano tutti i vari autori otto e novecenteschi in cui si rifrange questa idea della pura riflessività della parola, del '*Deutung*' come superamento del mero senso: si pensi alle poetiche di Hölderlin e Mallarmé, così come alla risonanza interiore di Kandinsky e ai romanzi di Scheerbart.

fissate»[53]. E ciò accade anche in Vico, basti pensare appunto al transito appena descritto compiuto dal monosillabo 'lex'.

## 5. *Traduzione come 'impropiazione'.*

La traduzione rimane un momento decisivo del transito di civiltà proprio perché capace di attingere a un nucleo — quel dialogo segreto comune alle varie lingue — che nemmeno l'originale in cui l'opera è scritta padroneggia pienamente: in tal modo la traduzione è una pratica che svela aspetti nuovi, inediti, inesplorati da parte dell'origine stesso, ignoti al suo stesso autore. Viene in mente il racconto borghesiano dedicato a Pierre Menard autore del Don Chisciotte:

> La sua ambizione mirabile era di produrre alcune pagine che coincidessero — parola per parola e riga per riga — con quelle di Miguel de Cervantes[54].

Si tratta di scrivere un testo che, proprio perché pretende di essere il medesimo, apparirà radicalmente 'diverso'.

Per esempio, la pagina di Menard risulterà intrisa — in quanto scritta tre secoli dopo — di uno stile arcaicizzante e piena di affermazioni nichiliste che non si ritrovano in Miguel de Cervantes, o meglio: non si sarebbero potute trovare all'interno della catena di significati secondo cui l'autore aveva progettato l'opera. Ma li troviamo, invece, nella versione di Pierre Menard — e qui davvero si comprende in che senso «la verità è la morte dell'intenzione»[55]. Verità irriducibile al significato intenzionato da Cervantes, da Menard, da Omero o da Dante, bensì strettamente imparentata con quel nucleo intraducibile da cui balenano sempre nuovi significati, a partire da cui accadono nuovi 'transiti'.

Recentemente è stata tradotta per la prima volta in lingua tedesca la prima edizione della *Scienza nuova*, quella del '25[56]. Alla luce di quanto detto, benché si tratti di un testo il cui contenuto è supposto essere noto a tutti i lettori di Vico, si potrebbe frequentare ogni pagina di questa traduzione con grandissimo profitto dal momento che ogni resa tedesca, se

[53] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 12, tr. it., p. 43.

[54] J. L. Borges, *Pierre Menard, autore del* «*Chisciotte*», in *Finzioni*, in *Tutte le opere*, tr. it., Milano, 1984, vol. I, p. 652.

[55] W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I, 1, p. 216 [tr. it., *Origine del dramma barocco tedesco*, Roma, 2018, p. 80].

[56] Cfr. G. Vico, *Die erste neue Wissenschaft*, a cura di J. Trabant, Hamburg, 2022.

confrontata con l'originale vichiano potrebbe spalancare un vero abisso, e forse persino farci intuire qualcosa in più a proposito della prima stesura del capolavoro di Vico. Prendiamo un passo piuttosto noto, relativo alla oscurità che contraddistingue le favole:

naturalmente andarono ad ingrandire le favole contro la mente cortissima de' primi loro fondatori e con lo allontanarsene, ne vennero ad impropiare di molto le significazioni primiere[57].

Sulla resa particolarmente brillante di questo passo da parte di Trabant ho già avuto modo di soffermarmi[58]:

*indem sie sich immer mehr von ihnen entfernten, die erste Bedeutungen immer mehr verfremdeten*[59].

In sostanza, si tratta di apprezzare il richiamo tra 'allontanarsene' e 'impropiare' resi rispettivamente attraverso l'indovinata assonanza tra '*entfernten*' e '*verfremdeten*'.

Ciò da cui ci si allontana impropiando è la mente cortissima dei primi fondatori delle nazioni; altrove in effetti Vico parla anche di menti singolari e precise, quelle che «ad ogni *nuov'aria di faccia*, ne stimavano un'*altra nuova*»[60], ovverosia coloro che non sapendo *accomunare* varie 'arie di faccia' sotto l'identità di un'unica persona «ad ogni *nuova passione* stimavano un'*altro cuore*, un'*altro petto*, un'*altro animo*»[61]. Solo in seguito riuscirono a convogliare tutte le passioni in un unico petto. Queste menti singolari avevano in mente, nella loro mente cortissima, solo il 'proprium', senza riuscire a operare alcuna astrazione. D'altra parte, il termine '*proprium*' verosimilmente è una contrazione da 'prop(a)trios' secondo Walde[62]. Noi sappiamo d'altra parte, almeno a partire dal *De antiquissima*, che ciò che è peculiare e certo si contrappone in effetti a comune[63].

[57] *Sn25,* p. 203.

[58] Cfr. F. Valagussa, *La prima* Scienza nuova *finalmente in traduzione tedesca*, in questo «Bollettino» LIII 2023, p. 271.

[59] G. Vico, *Die erste neue Wissenschaft*, cit., p. 168.

[60] *Sn44,* cit., p. 1099.

[61] *Ibid*.

[62] A. Walde, *Lateinisches etymologisches Worterbuch*, Heidelberg, 1938, p. 373.

[63] Cfr. G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, p. 49-51.

Sarebbe fuori strada chi pensasse a un significato 'proprio', rigidamente racchiuso entro i confini della propria patria — anzi di più, nella ristrettezza della propria cortissima mente — dunque qualcosa di autenticamente 'mio' rispetto a cui poi ci saremmo allontanati, impropiando le parole e facendo sorgere generi comuni a più menti, a più individui, a più villaggi, e così via. A rigore, prima di quelle 'parole comuni' la mente è talmente corta che nemmeno c'è. La mente sorge da quel minimo ordine di significati comuni[64] senza il quale tornerebbe nella selva. Nominare dunque è già in qualche modo estraniarsi, nel senso che è un allontanarsi dalla cosa — quell'allontanarsi a partire dal quale 'natural-mente' emergono quelle forme su cui si istituiscono le civiltà come la poesia e la giurisprudenza. La denominazione poetica che ci accomuna nel sentire, così come la fattispecie giuridica che s'allarga a casi simili costituiscono i primi modi in cui l'estraniamento conduce all'instaurazione di una cultura, appunto comune, condivisa, coltivata assieme.

Vale a dire che ogni raffigurazione è impropria, proprio perché nella raffigurazione noi spezziamo l'unitarietà della cosa tra significato e significante:

> la raffigurazione è un 'impropriarsi', un render proprio ciò che è proprio dell'Altro o dell'oltre: far vedere il 'genere', l'"Altro generalizzato'. Il 'pubblico' infatti è *suo proprio*, non *mio proprio* (cioè 'privato', come altra faccia del pubblico)[65].

Se davvero andassimo alla ricerca di questo 'proprium', della cosa prima di ogni raffigurazione, scopriremmo che coincide esattamente con l'irraffigurabile, con quanto di un'essenza spirituale non può — per definizione — essere comunicato.

Allora forse non è un caso che soprattutto a partire dalle singole parole noi avvertiamo l'impossibilità da parte della traduzione di collimare esattamente col testo, mentre percepiamo meno questa sfasatura se guardiamo all'intera proposizione o all'intera opera. Nei singoli nomi noi frequentiamo quell'arresto di cui parlava Benjamin, quell'assenza di intenzione in cui per un attimo balena il vero, in quella zona

[64] M. Papini, *Harbor humanae linguae. L'etimologia di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, 1985, p. 40.

[65] C. Sini, *L'alfabeto e l'Occidente*, cit., p. 97. Chiaramente qui Sini ha in mente G. H. Mead, *Mind, Self and Society, From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, 1934 [tr. it., *Mente, sé e società*, Firenze, 2018].

superiore e più pura della lingua[66], dove forse parlare di lingua, oramai, appare fuorviante. Nella parola avvertiamo dunque nella maniera più forte l'inadeguatezza della resa in un'altra lingua, e però al contempo nel rimbalzo percepiamo qualcosa che lingua non è, ma che è il nocciolo spirituale della cosa. «Poiché la proposizione è come un muro davanti alla lingua dell'originale, mentre la parola singola è l'arcata»[67].

Francesco Valagussa

*THE* NEW SCIENCE *AND THE TASK OF THE TRANSLATOR. VICO AND BENJAMIN. The essay focuses on the problem of translation, comparing Benjamin and Vico. Benjamin believes that an untranslatable core is hidden in every masterpiece of literature. Although unreachable, translation nevertheless puts us in contact with this core, almost as if this core were a kind of higher and purer zone of language. The same applies to the role played by the eternal ideal History in relation to the historical course taken by the various nations within the* New Science. *Hence it is possible to investigate other connections between the two authors, such as that between translation and barbarism of reflection, as well as the role played by the individual word in relation to judgement.*

[66] W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, cit., p. 14, tr. it., p. 45.
[67] Ivi, p. 18, tr. it., p. 49.

# BENEDETTO VARCHI LETTORE DI DIACCETO. LA FILOSOFIA DELL'AMORE DI FRANCESCO CATTANI E IL FILONE LETTERARIO DEL PLATONISMO RINASCIMENTALE

## 1. *Benedetto Varchi e le opere in volgare di Cattani.*

Dal punto di vista storiografico, l'opera di Francesco Cattani da Diacceto, discepolo e successore di Ficino alla guida dell'Accademia Platonica, è rilevante non solamente ai fini della trattazione di un'epoca che con lui andava avviandosi al tramonto; è pure essenziale per comprendere gli sviluppi del platonismo cinquecentesco che, alla pur irripetibile epoca della fondazione, comunque fece seguito. Infatti, all'altezza del XVI secolo, come segnalò già Kristeller[1], è possibile tratteggiare, in un contesto che (forse impropriamente) può essere indicato come 'toscano', la formazione di una *tradizione locale* di studi platonici, dall'articolazione bipartita. Il primo degli indirizzi in cui essa prese forma, *filosofico* in senso stretto, poté svilupparsi nell'ambiente dell'Università di Pisa principalmente grazie agli sforzi di Francesco de' Vieri (il Verino secondo) e di Jacopo Mazzoni[2]; il secondo, invece, che coltivò l'applicazione del medesimo patrimonio filosofico all'*esegesi letteraria*, crebbe al riparo dell'Accademia Fiorentina[3]. La figura di Cattani ebbe il merito

[1] Cfr. P. O. Kristeller, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Roma, 1956-1996, vol. I, p. 294.

[2] Si rammenti che nel novembre del 1543 Cosimo I riaprì l'Università di Pisa, la quale, sin dal secolo precedente, era stata preferita allo Studio fiorentino per la formazione delle *élites* intellettuali medicee. Per le vicende che riguardarono le istituzioni universitarie di quest'area nel periodo considerato, v. ad es. P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, 2004, pp. 70-81.

[3] Di fatto, in Kristeller, la proposta di un indirizzo 'filosofico' e di uno 'letterario' per la descrizione dello sviluppo del platonismo rinascimentale risponde essenzialmente

di trasmettere l'eredità filosofica del tardo Umanesimo, in parte modificandola, proprio a quest'ultimo indirizzo. Precisamente, l'eredità della filosofia dell'amore elaborata da Marsilio Ficino e da Giovanni Pico della Mirandola.

L'esistenza di una tradizione di studi di questo genere nell'ambiente toscano è un elemento di non trascurabile importanza: nel corso del Cinquecento, nota ancora Kristeller, quella particolarissima congerie di eterogenee istanze filosofiche che va sotto il nome di 'platonismo rinascimentale' poté trovare qualche forma di riconoscimento ufficiale esclusivamente sul suolo italiano[4]. In quest'area geografica, l'opera del Diacceto appare la sola ascrivibile alla corrente filosofica in questione che abbia attraversato il quarantennio che va dalla morte di Ficino, avvenuta nel 1499, alla prima lezione dantesca pronunciata all'Accademia Fiorentina da Francesco de' Vieri (il Verino primo) nel 1541, data che segna la ricomparsa pubblica, in Firenze, della filosofia di Platone. Tra gli intellettuali fiorentini, Cattani fu l'unico a volersi *esplicitamente* riallacciare alla scuola dei Platonici[5] e, sebbene per un breve periodo e senza una cattedra dedicata alle dottrine del «padre de' philosophi», il primo ad insegnare Platone all'università[6].

Di carattere privato fu però l'attività di insegnamento che condusse il nostro all'elaborazione della propria filosofia dell'amore, la quale, presentata nel dittico del *De Amore libri tres* e del *Panegyricus in Amorem*,

all'esigenza di distinguere la diversità dei contesti istituzionali in cui, nell'ambiente considerato, tale movimento filosofico esercitò la propria influenza. Per questo motivo, dunque, non va assolutizzata: soprattutto se si considera la natura in se stessa ibrida — né completamente letteraria, né esclusivamente filosofica — di un genere come quello della trattatistica amorosa.

[4] Cfr. Kristeller, *op. cit*., p. 291.

[5] *Ibid*., p. 290.

[6] Sappiamo infatti che, ottenuta senza concorrente l'ordinaria di filosofia nel 1502 con il mandato di leggere «*De coelo et mundo* aut *Ethicam* vel aliam lecturam philosophiae moralis», nel 1503-1504 egli fu condotto presso lo Studio fiorentino «ad lecturam philosophiae moralis et Platonicae». Quest'ultimo incarico, come sottolineato da Fellina, sembra essere il primo dei tentativi di istituzionalizzare il platonismo come insegnamento universitario. Si vedano le condotte conservate nel libro VI degli ufficiali dello Studio in Firenze, Biblioteca Moreniana, Bigazzi 109, c.1.; cfr. S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa, 2017, p. 21, nota 23. In ogni caso, l'insegnamento pubblico del Diacceto fu improntato prevalentemente all'esposizione di Aristotele, in linea con quanto accadeva nel panorama accademico della penisola.

pure rappresenta la parte più cospicua (anche se non l'unica) della sua riflessione su Platone. Non a caso, poiché concepita al di fuori dell'insegnamento universitario, essa fu l'unica ad essere fatta oggetto di volgarizzamento[7]. Mancando ad oggi un contributo su questa materia, l'intento del presente articolo è così quello di vagliare l'incidenza dell'erotologia di Francesco Cattani sul *filone letterario* della tradizione toscana di studi platonici di cui s'è detto. In quest'ottica, in continuità con i rilievi, oltreché di Kristeller[8], di Garin[9] e Vasoli[10], si indicherà in Benedetto Varchi il principale artefice della ripresa del pensiero cattaniano nel dibattito colto della seconda metà del secolo; mediante il ricorso ad una serie di luoghi testuali tratti dalle lezioni accademiche varchiane, si illustrerà poi l'orizzonte concettuale che informò questa ripresa e la specificità del suo contenuto filosofico.

È infatti da escludere che le opere volgari di Cattani abbiano esercitato qualche influenza sull'altro corno del platonismo toscano del Rinascimento, vale a dire quello «universitario»[11]. Né il Verino secondo né Mazzoni (entrambi *lettori straordinari* di Platone all'Università di Pisa, rispettivamente tra 1576 e il 1579 e tra il 1588 e il 1597) andarono mai veramente oltre la *comparatio* di intonazione concordista o le dispute sulla definizione della corretta *methodus* e del corretto *ordo* da seguire nell'organizzazione del sapere[12]. Il discorso sull'amore non è coerentemente proposto in alcuna opera accademica dei due[13]. Tantomeno, ove

[7] Bisogna però ricordare che la riflessione cattaniana sul pensiero di Platone non si esaurisce nelle due opere citate: vanno menzionate anche le due versioni del *De Pulchro libri tres* (del 1496-1499 e del 1514) e l'incompiuta *In Platonis Symposium Enarratio* (del 1518-1519). Dato il riferimento indiretto alla filosofia dell'amore di questi lavori, tuttavia, non ne parleremo se non tangenzialmente.

[8] S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio*, cit., p. 326.

[9] Cfr. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964, p. 134.

[10] Cfr. C. Vasoli, *Benedetto Varchi e i filosofi*, in «Rivista di storia della filosofia» LXII (2017) 1, p. 5 e p. 20.

[11] Cfr. Kristeller, *op. cit*., p. 327.

[12] La discussione promossa all'interno di questo filone fu del tutto sprovvista di esigenze di rinnovamento paragonabili a quelle del platonismo quattrocentesco, poichè condizionata dalle angustie del clima intellettuale della Controriforma. Per gli obbiettivi didattici della diffusione universitaria del platonismo tra il XVI e il XVII secolo, cfr. S. Fellina, *Platone allo* Studium *fiorentino-pisano (1576-1635). L'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Verona, 2019, pp. 9-36.

[13] Né nel *Compendio della dottrina di Platone* del 1576 e nelle *Vere conclusioni di*

occasionalmente si alluda a questo tema, è possibile individuare debiti consistenti nei confronti dell'erotologia di Cattani nel resto della loro produzione [14].

Diverso è invece il quadro che si delinea se ci si volge all'analisi della prima edizione delle opere volgari del Diacceto, licenziata nel 1561 per i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari ed esito dell'iniziativa di Francesco Cattani il Giovane e, soprattutto, di Benedetto Varchi. Anzitutto, perché il senso della pubblicazione giolitiana della filosofia dell'amore di Cattani va probabilmente inscritto all'interno del programma di divulgazione dell'Accademia Fiorentina (Accademia che, voluta nel 1541 da Cosimo I, rappresentò come detto il polo di riferimento del *filone letterario* del platonismo cinquecentesco). Un indizio importante, in tal senso, ci viene dal fatto che nel 1543, Benedetto Varchi, appena rientrato in patria dopo i lunghi anni di esilio padovano, vi si iscrisse formalmente, dando la propria disponibilità a spendersi in prima linea per la sua conduzione. In seconda battuta, occorre poi tener presente che il Duca, all'interno dell'Accademia, intendeva riprendere il progetto culturale che fu già di Lorenzo il Magnifico[15], un progetto volto a consolidare le pretese della Signoria mediante la promozione della lingua toscana: al centro degli interessi di quest'istituzione di Stato *ante litteram* stava l'impegno a fare del volgare la nuova lingua ufficiale di cultura e, massimamente, il confronto sulla cosiddetta «questione della lingua»[16]. Ciò spiega forse per-

*Platone* del 1589 del Verino secondo, né nell'*In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia* del 1597 del Mazzoni.

[14] Fatta eccezione per un passaggio de *La seconda lezione in lingua Toscana di Messer Francesco Verini Nipote nella quale si tratta d'amore* in cui si riprende la definizione cattaniana di amore come «desiderio di fruire et generare la bellezza nel bello» (cfr. la trascrizione in F. De' Vieri, *Lezzioni d'amore*, a cura di John Colaneri, München, 1973, p. 109). Ciò vale sia per gli scritti di natura privata (v. ad es. il *Discorso della grandezza et felice fortuna d'una gentilissima et graziosiss. Donna quale fu M. Laura* edito nel 1581 o i *Discorsi delle meravigliose opere di Pratolino e d'Amore* del 1586), sia per le lezioni tenute presso l'Accademia Fiorentina (oltre alle due *Lezzioni d'amore* citate, v. ad es. la *Lezione dove si ragiona delle Idee et delle Bellezze* del 1581).

[15] All'interno di queste ambizioni può ad esempio essere ricompresa la *Raccolta Aragonese* predisposta da Lorenzo con l'ausilio del Poliziano.

[16] Di cui Varchi, con la stesura dell'*Ercolano*, può essere considerato una voce autorevole. Per il dibattito e per i suoi addentellati politici, cfr. S. Bertelli, *Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosimiana*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XXXVIII (1976) 2, pp. 249-283. Per il debito contratto dall'Accademia degli Humidi nei confronti dell'Accademia degli Infiammati di Padova

ché, spinto dall'adesione a questo genere di programma, nella *Vita di M. Francesco Cattani da Diacceto* (aggiunta, con il *Panegirico*, all'edizione de *I tre libri d'amore*), dopo aver riproposto il *topos* agiografico di Cattani «specchio non solamente della vita civile, ma eziandio della specolativa», *l'Ardente* proponga due motivi di carattere linguistico per dare alle stampe la filosofia dell'amore di Cattani:

> La prima è, che egli usò nel suo comporre uno stile, se non ciceroniano del tutto, grave nondimeno, e filosofico molto, e tutto lontano da quelle laidezze, e barbarie, colle quali scrivevano in quel tempo, e scrivono ancora hoggidì per lo più i filosofi latini, senza leggiadria, e gratia nessuna. […] La seconda è, che dove quasi tutti gli altri si facevano beffe, o avevano compassione di chiunque volgarmente scriveva, e havevano la Lingua Fiorentina per niente, egli quasi prevedendo quello, che di lei mediante il medesimo Bembo avvenire doveva, tradusse alcune delle sue opere, e più si dee credere, che egli tradotte n'harebbe se più lungamente vissuto fosse[17].

Il primo motivo, di natura stilistica, era sostanzialmente in linea con le esigenze di 'politezza' che già si erano imposte con l'avvento della cultura umanistica; il secondo, invece — di gran lunga il più originale — vedeva la traduzione in volgare allestita dall'autore come anticipazione, in qualche modo, dell'attività di divulgatore intrapresa dal Varchi stesso nel contesto accademico[18].

relativamente ai problemi considerati e per la successiva trasformazione della stessa accademia nell'Accademia Fiorentina, cfr. invece S. Lo Re, *Politica e cultura nella Firenze cosimiana. Studi su Benedetto Varchi*, Roma, 2008, pp. 257-294 e M. Plaisance, *Une première affirmation de la politique culturelle de Côme Ier: la transformation de l'Académie des Humidi en Académie Florentine (1540-1542)*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance (première série)*, a cura di A. Rochon, Paris, 1973, p. 84.

[17] Cfr. *I tre libri d'Amore di M. Francesco Cattani da Diacceto, con un Panegerico all'Amore; et con la vita del detto autore, fatta da M. Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561, pp. 191-193.

[18] Un'attività di traduzione e divulgazione rimontante alla frequentazione dell'Accademia degli Infiammati di Padova negli anni giovanili. Nell'ambiente patavino, il nostro già aveva intrapreso la traduzione delle opere logiche di Aristotele e, in pari tempo, già aveva tenuto letture dell'*Etica* in lingua volgare. Passato al servizio dell'Accademia Fiorentina e di Cosimo I, poi, egli si dedicò a volgarizzare e commentare alcune parti della *Poetica* dello Stagirita. Per alcune notizie su Varchi traduttore di testi filosofici, cfr. A. Cotugno, *Volgarizzare Aristotele: Varchi tra Speroni e Piccolomini* e A. Siekiera, *Fare in modo che s'intenda. La scienza tradotta di Benedetto Varchi*, entrambi in «L'Ellisse. Studi storici di letteratura italiana» XIII (2018) 1, pp. 67-95.

In effetti, anche i dedicatari della traduzione cattaniana — Giovanni di Bardo Corsi e Palla Rucellai per il *Panegirico*, Piero Rucellai per i *Tre libri d'Amore* — pur essendo in parte i medesimi dell'originale latino, permettono di pensare alla figura di Cattani come a quella di un precursore della divulgazione di fine secolo. Tutti questi, infatti, figurano tra i partecipanti agli incontri degli Orti Oricellari, il più importante circolo informale di discussioni letterarie, politiche e filosofiche del primo Cinquecento fiorentino[19], la cui linea di intervento era appunto orientata alla legittimazione del volgare come mezzo linguistico d'elezione per componimenti, oltreché letterari, scientifici e filosofici: era cioè la medesima linea che più avanti si sarebbe data l'Accademia Fiorentina.

Stando alla ricostruzione che nella *Vita* ne dà Varchi, attraverso l'operazione di traduzione in 'lingua fiorentina' de *I tre libri d'Amore* e del *Panegirico*, il Diacceto fece dunque da ponte tra la riscoperta di Platone del tardo Umanesimo e il nuovo indirizzo letterario seguito da una parte dei suoi cultori presso ambienti come quello dell'Accademia Fiorentina. Con grande 'consapevolezza metodologica', peraltro, come dimostrato da questo passo del proemio dei *Tre libri d'amore*, in cui il nostro tocca il nerbo di una questione che sarebbe stata dibattuta in tanti dei nuovi luoghi di cultura citati: è opportuno esporre contenuti d'argomento elevato — in questo caso i «misterii dello amore» — in lingua volgare?

> Noi rispondiamo esser di due nature nomi: altri formati nell'animo da esse cose, e interiori: altri fabricati dall'artificio humano, e esteriori. Questi essere a placito, e però diversi, appresso diverse nationi. […] Sendo adunque il sermone esteriore imagine, e nota del sermone interiore: non veggo perché cagione si debba sott'entrare a maggiore calunnia, parlando, e scrivendo delle cose divine in lingua Toscana, che in qualunque altra lingua[20].

[19] Cfr. R. von Albertini, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, tr. it., Torino, 1970, pp. 67-85; C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino, 1980, pp. 138-142; M. R. Comanducci, *Gli Orti Oricellari*, in «Interpres» XV (1995-1996), pp. 302-358. Abbiamo pure notizie della frequentazione da parte del Diacceto delle riunioni della Sacra Accademia Medicea, istituzione pre-accademica attiva sin dal 1515 e frequentata, tra l'altro, da Girolamo Benivieni.

[20] Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., pp. 3-6.

Per quanto l'opera di traduzione cattaniana vada spiegata alla luce di un movente essenzialmente letterario[21], il fondamento teoretico per cui la divulgazione dei misteri d'amore non consiste in un atto di «profanatione», secondo Eva del Soldato, è di ben meditata impostazione platonica: la distinzione di Cattani tra nomi «esteriori», contingenti e prodotti dall'artificio umano, ed «interiori», «formati nell'animo da esse cose», sembra derivare ultimamente dalla lettura del *Cratilo* di Platone[22]. Cattani, quindi, è sì agente di quello che Dionisotti definì

> il rapido esaurimento dell'eredità neoplatonica, la prudente rinuncia ai rischi di una riforma dottrinale e religiosa […] e insomma la prevalenza netta della ragione letteraria e retorica su quella filosofica[23];

egli, cioè, davvero collaborò a quel processo di sublimazione del platonismo rinascimentale che, probabilmente, fu indispensabile alla sua sopravvivenza[24]. Tuttavia, già secondo Kristeller, egli non fu pensatore del tutto sprovvisto di autonomia e consapevolezza, né di fronte al processo di divulgazione descritto, né sul piano filosofico in senso lato[25].

Ad esempio, notevole è l'atteggiamento che il nostro tenne nei confronti dell'aristotelismo, di cui si dispose a cercare la 'concordia' col pensiero di Platone ben più convintamente di quanto avesse fatto Ficino[26]. In aggiunta a quelli elencati, anche quest'apertura di Cattani alle

[21] Cfr. E. del Soldato, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» XVI (2013) 1, pp. 343-362.

[22] Ivi, pp. 352-353. A differenza del volgarizzamento ficiniano del *Commentarium in Convivium Platonis de amore* del 1469, infatti, quello cattaniano non avrebbe scopo politico o civile. Occorre tener presente che, come rilevato da Hankins, la stesura del *Commentarium* ebbe l'ambizione di propugnare e diffondere il valore di una condivisa ed estatica esperienza di Dio come Sommo Bene quale rinnovato vincolo civile della cittadinanza fiorentina; cfr. J. Hankins, *La riscoperta di Platone nei Rinascimento italiano*, tr. it., Pisa, 2009, p. 412.

[23] Cfr. C. Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo*, in «Italia medioevale e umanistica» (1959) 2, p. 420.

[24] Verosimilmente, nel XVI secolo, il platonismo risultava impossibile come progetto di riforma, date anche solo le conseguenze del clima di instabilità scatenatosi nella penisola fin dalla discesa di Carlo VII. L'insuccesso di coloro che tentarono di legittimare lo studio di Platone nel contesto universitario sembrerebbe confermarlo.

[25] Cfr. Kristeller, *op. cit.*, pp. 318-319.

[26] Cattani intendeva scrivere un'opera sulla *Concordia di Platone e Aristotele*. Ebbe sicuramente presente il progetto concordistico di Pico. In altre opere sembra, più che

dottrine del Filosofo dovette essere uno dei motivi che spinsero l'aristotelico 'radicale' Benedetto Varchi a pubblicarne le opere[27]; il che autorizza a pensare che la produzione dell'accademico fiorentino fornisca «the best evaluation of Diacceto's historical significance»[28] pure per quel che concerne il valore filosofico della sua erotologia. L'adesione varchiana al platonismo d'amore pare infatti dotata di coerenza e accompagnata da sincerità autentica: si può supporre ch'egli riconoscesse veramente l'autorità di Platone nel campo ristretto della dottrina d'amore[29]. L'esigenza di accordare l'eredità platonica al grande sistema del sapere offerto dallo Stagirita può forse costituire il motivo per cui, rispetto ad altri notabili dell'Accademia Fiorentina, Varchi riconobbe chiaramente a Cattani il posto che gli spettava nella schiera dei «philosophi d'amore»[30].

A questo livello più direttamente speculativo, comunque, l'influenza dell'erotologia di Cattani su Varchi è rintracciabile nella discussione di alcune questioni capitali del dibattito sull'amore. Il centro filosofico della discussione era parso articolarsi, prima dell'intervento varchiano, in due poli fondamentali: la questione della corretta definizione dell'amore

direttamente col Filosofo, polemizzare all'occasione con i Peripatetici contemporanei, facendo un uso meramente controversistico delle opere dello Stagirita.

[27] Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi e l'aristotelismo del Rinascimento*, in «Convivium» XXXI (1963), pp. 280-311; L. Bianchi, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, in «Rinascimento» XXXII (1992), pp. 185-201.

[28] Secondo l'espressione di Kristeller, *op. cit*., p. 326.

[29] Permette ad esempio di crederlo questo passo delle lezioni su *Venti questioni d'amore* del 1554: «Aristotile nell'ottavo libro dell'Etica, e parte del nono, tratta dell'amicizia Aristotelicamente, cioè con incredibile dottrina, ordine e eloquenza, e ne tratta lungamente; dove dell'amore fa brevissima menzione. La cagione della qual cosa potrebbe per avventura essere, perché egli intende sempre del volgare e libidinoso, *dove Platone, che favellò poco dell'amicizia e assai dell'amore, intende sempre del celeste e filosofico, tanto in questo ad Aristotile superiore, quanto è più degno l'amore divino che l'humano*» (*Lezzioni di M. Benedetto Varchi Accademico Fiorentino lette da lui pubblicamente nell'Accademia Fiorentina, sopra diverse materie, poetiche, e filosofiche, all'Illustriss. et Eccelent. Sig. Don Giovanni de' Medici*, in Fiorenza, per Filippo Giunti, 1590, p. 412. Il corsivo è mio). Sulle condizioni per una considerazione filosofica dell'erotologia di Varchi, cfr. C. Vasoli, *op. cit*., pp. 20-25.

[30] Cfr. *Lezzioni*, cit., p. 535. Non si registra un'analoga ripresa del Diacceto nelle lezioni d'argomento amoroso tenute presso l'Accademia Fiorentina da parte di altri 'expositori' (ad esempio, della lirica petrarchesca). Cfr. ad es. la diversità, rispetto a quello varchiano, del commento a Petrarca di Giambattista Gelli, in A. Bonfatti, *Il Petrarca peripatetico di Giambattista Gelli*, in «Vita e pensiero» XXVII (1953) 4, pp. 359-369.

(legata alla convertibilità dell'*eros* platonico con l'amore predicabile di Dio) e la teoria del desiderio (nonché, ovviamente, la caratterizzazione dell'idea di Bellezza). Ora, com'è noto, il pensiero del Diacceto, volto com'è ad un confronto costante con l'eredità aristotelica, è latore di istanze assai caratteristiche su entrambi i fronti[31], sempre introdotte alla luce di una più generale mediazione tra le posizioni del maestro Ficino e quelle di Giovanni Pico della Mirandola. Vediamone ora la ripresa nelle lezioni accademiche di Benedetto Varchi.

## 2. *Amore in senso improprio e in senso proprio.*

Nel settimo capitolo del primo de *I tre libri d'amore*, Cattani ripropone la *vexata quaestio* della corretta definizione della natura di Amore:

> Ogni appetito, e ogni desiderio si può chiamare amore in un certo modo benchè pigliando propriamente; l'amore sia solamente desiderio di bellezza, come dichiararemo in quello che segue. Onde non immeritatamente il desiderio, il quale muove tutte le cose al suo fine, et al suo bene è detto amore et Platone nel Simposio nell'oratione di Fedro per l'amore non intende altro, che l'appetito, che è nell'Angelo; per il quale si muove a conseguire la sua perfectione[32].

Qui egli rivendica la legittimità di considerare amore, seppur *impropriamente*, ogni appetito e desiderio: egli cioè chiama 'amore' ogni inclinazione che tenda al Bene e non solamente quella specifica che ha per oggetto la Bellezza. Tra le inclinazioni include anche «l'appetito che è nello Angelo», il quale non è altro che la «cagione che l'angelo, il quale è prodotto imperfetto, conseguiti la sua perfetione»[33]; è l'amore di cui parla Platone nel discorso di Fedro del *Simposio*.

Visto che la questione è costitutivamente intrecciata al problema dell'amore predicabile di Dio, è impossibile non richiamare l'interpretazione teologica dello stesso discorso del *Simposio* proposta da Ficino nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*. Qui la prima orazione, in cui Giovanni Cavalcanti espone il discorso di Fedro, assume un'importanza sproporzionata rispetto all'originale: in essa, viene tracciato lo schema teologico e cosmogonico entro cui si inseriranno tutti i

[31] Cfr. Kristeller, *op. cit*., pp. 320-321 e, per le questioni inerenti alla filosofia dell'amore, S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio*, cit., pp. 307-335.

[32] Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., pp. 44-45.

[33] Ivi, p. 45.

successivi interventi. In ultimo, l'interpretazione ficiniana pare fondarsi sul *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, chiamato in causa nella terza orazione per accordare Agatone (per il quale Amore è «giovane») e Orfeo (per il quale è «antichissimo»): «E però Dionisio disse: *'El divino amore non lasciò el Re del tutto sanza generatione in sé fermarsi'*»[34]. L'Amore di cui parla Dionigi è il desiderio stesso della «somma potentia» di Dio di amplificare la propria «somma perfectione»: così, dal punto di vista dell'*ordo essendi*, Amore precede le prime Idee, in quanto esse procedono dall'Uno in virtù sua[35]. Da ciò deriva, per Ficino, che Amore è Dio a tutti gli effetti, poiché — 'giovane' e 'antichissimo' al contempo — è primo e ultimo, principio e fine dell'Essere.

Di primo acchito, Cattani sembra aderire a questa lettura: nel discorso di Fedro, dice, si allude al carattere «quodammodo» divino di Amore, coinvolto nelle dinamiche dell'autocausazione propria della processione neoplatonica[36]. Tale carattere si sovrappone alla tensione (σπουδή) dell'ipostasi, la quale, muovendo dall'originaria *cognitio* dell'Uno-Bene, innesca l'atto secondo mediante cui l'ipostasi dell'Intelligenza, appena emanata, consegue il proprio perfezionamento sostanziale[37]. Dal momento però che Cattani

> respinge la dottrina del *radius* divino, arrivando a criticare persino il proprio maestro Ficino, e assicura al contenuto noetico dell'ipostasi dell'Intelligenza […] un'origine intrinseca[38],

l'esegesi di questo passo non può essere considerata puramente teologica. Per Cattani, l'azione della causalità efficiente di Dio non stabilisce

[34] Cfr., M. Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987, III, cap. 2, p. 49.

[35] Ivi, V, cap. 10 e 11.

[36] Cfr. F. Cattani, *Opera omnia*, Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam, 1563 (rist. anast. a cura di S. Toussaint, Enghien-les-Bains, 2009), p. 147.

[37] Secondo Simone Fellina, le fonti che, oltre a Plotino, permettono questa identificazione sono gli *Oracoli caldaici*, gli *Inni Orfici* e il Giamblico del *De mysteriis*. Insieme alle evidenze del *De Pulchro*, paiono attestare che Cattani sia fortemente debitore dell'interpretazione delle *Enneadi* offerta da Marsilio Ficino; cfr. S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio* cit., pp. 311-312. Per la fonte plotiniana, v. ad es., Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Milano, 2002, cit. III, cap. 8, par. 1, p. 764.

[38] Cfr. S. Fellina, *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, in «Noctua», 2014, 1, p. 36, e Id., *Alla scuola di Marsilio* cit., p. 53.

un contenuto noetico estrinseco rispetto all'ipostasi: il suo moto di conversione — che le permette di conseguire il proprio perfezionamento sostanziale — non è tutt'uno con il paradigma ficiniano. Su questo punto Cattani sembra essere più vicino a Pico, poiché, pur riconoscendo che Platone *in qualche modo* abbia trattato di amore nel discorso di Fedro, egli conviene col Mirandolano che Amore non abbia rigorosamente la natura di un Dio[39]. In ogni caso, Cattani — questo il punto che ci interessa — anche se non aderisce in pieno all'interpretazione teologica di Ficino, rivendica, diversamente da Pico, la legittimità di considerare filosoficamente la natura di amore sia in forma *propria*, sia in forma *impropria*. Impropriamente, Amore è ogni inclinazione che tende al Bene: non solamente la specifica inclinazione che per ha oggetto l'idea di Bellezza.

Benedetto Varchi non entra direttamente nel merito dell'esegesi del *Simposio* nelle lezioni accademiche. Tuttavia pare ammettere il senso delle riserve di Cattani all'interpretazione teologica del discorso di Fedro. Nella lezione tenuta tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre del 1541 e dedicata al cosiddetto *sonetto della gelosia* di Giovanni della Casa — *Cura che di timor ti nutri e cresci*[40] — dopo aver presentato le questioni generali della «regola platonica del lodare l'amore», della sua

[39] Il Conte di Concordia, in una delle *Conclusiones secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis*, sostiene che «amor de quo in *Symposio* loquitur Plato, in deo nullo modo esse potest» («L'amore, di cui Platone parla nel *Simposio*, non può essere in Dio in alcun modo», G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze, 1995, pp. 98-99). Nel *Commento sopra una canzona de amore composta da Girolamo Benivieni*, Pico definisce classicamente l'amore «desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello», aggiungendo che «e Platone nel *Convivio* e nel *Fedro* e il Poeta nostro nella presenta canzona parla di quello amore dal quale chi è preso vulgarmente si chiama innamorato» (Id., *Commento sopra una canzona de amore*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, II, cap. 2, p. 487). Le tre opere discettano tutte dell'amore che, come virtù desiderativa, è predicabile del solo essere umano (o meglio, di quell'amore che, sia Celeste sia Volgare, *anche dagli uomini può essere partecipato*): «di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti» (Id., *Commento...*, cit., II, cap. 2, p. 488).

[40] Questa lezione, già pubblicata nel 1545, venne inclusa nella silloge *La seconda parte delle lezzioni di M. Benedetto Varchi nella quale si contengono Cinque lezzioni d'amore, lette da lui pubblicamente nell'Accademia di Fiorenza e di Padova*, nuovamente ristampate con privilegio in Fiorenza, appresso i Giunti, 1561, ff. 82r-114 (ma 120)r.

definizione e del mito dell'androgino esposto da Aristofane nel *Simposio*, egli scrive:

sono bene da riprendere acramente coloro, i quali conoscendo che in Dio è amore, anzi è esso primo amore e cagione di tutti gl'amori, credono che in lui sia gelosia, come in noi, non sapendo che tutte le cose, che sono o s'attribuiscono a Dio, sono in lui in diversissimo modo dal nostro; percioche l'Amore in Dio non presuppone mancamento come l'humano[41].

Emerge con chiarezza che nell'erotologia varchiana l'amore può essere effettivamente predicato della divinità. Ma emerge pure che, per converso, non può esserlo quello di natura *demonica* (ossia quello che è «mancamento»). Questa precisazione, riprendendo un tema già presente in Leone Ebreo[42], sviluppa proprio il tema cattaniano della considerazione *propria* e *impropria* della natura di *eros*. In virtù di questa considerazione, Varchi accosta la forza d'amore alle tappe della processione neoplatonica, sulla stessa linea delle riflessioni dei maestri del Quattrocento. Nelle due lezioni del 1564 sul canto XVII del *Purgatorio* dantesco dirà a questo proposito:

l'amore, amorosissimi e amorevolissimi ascoltatori fu ed è e sarà sempre cagione non solamente della produzione, ma eziandio della conservazione di tutto l'universo mondo, e di tutte le cose che in tutto l'universo mondo si contengono[43].

Dopo aver tracciato, in tal modo, la linea di un percorso ascensionale attraverso i gradi dell'Essere sino all'uomo, Varchi può così diffondersi nella descrizione di Amore nei termini di una forza atta a fare, neoplatonicamente, da 'vincolo ontologico' dell'universo. Elaborata nella scia della *querelle* quattrocentesca, l'opinione dell'accademico fiorentino cir-

[41] Cfr. *La seconda parte delle lezzioni*, cit., pp. 109-110.

[42] Abarbanel aveva ribadito sulla scorta di Maimonide la necessità *more peripatetico* di salvaguardare l'alterità e la trascendenza dell'amore di cui Dio può essere soggetto 'agente' rispetto a quello predicabile degli angeli o dell'essere umano, cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Bari, 2008, pp. 203-204 e p. 211; e Mosè Maimonide, *La Guida dei Perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino, 2005, III, X, pp. 534-537.

[43] Cfr. *Lezzioni sul Dante e prose varie di Benedetto Varchi la maggior parte inedite tratte ora in luce dagli originali della Biblioteca Rinucciana*, per cura e opera di G. Aiazzi e L. Arbib, I, Firenze, 1841, p. 122.

ca la corretta definizione di *eros* si configura dunque come uno sviluppo della posizione di Cattani.

### 3. *La struttura del desiderio e l'idea di Bellezza*.

A differenza di quelle di Ficino e di Pico, la teoria del desiderio di Cattani prevede che ogni appetito (e non solamente quello che desidera la Bellezza) dipenda dalla razionalità: ogni desiderio è accompagnato da cognizione. Di qui la polemica nei confronti del *Commento* pichiano, che colpisce indirettamente lo stesso Ficino. Al concludersi del primo capitolo del terzo libro del *De amore* troviamo infatti scritto:

> Et però io mi maraviglio d'alcuni che dividendo l'appetito dicono lo appetito dividersi in naturale et cognitivo, quasi possa essere appetito senza cognitione, il che a mio parere è assordo: imperoche nessuno può appetire quello che è al tutto incognito, et se noi diciamo negli elementi esser appetito del proprio luogo, è necessario concedere in essi essere una cognitione antecedente allo appetito, la quale è principio d'appetire a tutte le cose che appetiscono[44].

Qui il nostro ha di mira non solo la divisione pichiana del desiderio in generale in *naturale* e *con cognizione*[45], ma pure la teoria ficiniana secondo cui alcuni enti tendono al Primo Bene spinti da un desiderio *autonomo* rispetto alla facoltà razionale[46]. Anche sotto questo aspetto, la posizione di Varchi sembra rifarsi ad istanze analoghe. Secondo Varchi il desiderio complessivamente preso va fatto dipendere dalla razionalità: quello d'amore, semplicemente, è 'desiderio con cognizione'. In un passo delle quattro lezioni su *Venti questioni d'amore* tenute nell'aprile del 1554, sostiene infatti che:

[44] Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, pp. 104-105.

[45] A livello generale queste due sono le specie del desiderio poste dal Mirandolano: «puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale e desiderio con cognizione» (G. P. DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 490). La prima è l'inclinazione di ogni creatura sprovvista di cognizione al Sommo Bene. Va notato che Pico, come Ficino, ammette enti che tendono al Sommo Bene spinti da un desiderio naturale *autonomo* rispetto alla facoltà razionale, v. la nota seguente.

[46] Per Ficino, solo l'appetito del Bello segue sempre la conoscenza: in tutti gli altri casi, dato il primato riconosciuto all'idea del Bene, gli enti tendono ad esso spinti da un desiderio *autonomo* (cfr. ad es. M. FICINO, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Milano, 2011, cit. XII, cap. 3, p. 1088).

niuna cosa si può veramente amare, la quale non si conosca: solo gl'animali razionali propriamente conoscono, dunque, gl'huomini soli amano veramente; e perché non basta conoscere alcuna cosa a chi vuole amarla, ma è necessario che la conosca come buona, quinci è che solo le cose buone, o per buone giudicate, amarsi possono[47].

A differenza, insomma, di quanto negli *Asolani* Bembo aveva prospettato per bocca del Romito[48], il desiderio del Bene non è riconducibile alle istanze (teologiche) di un arbitrio *libero* e affrancato dal dinamismo della conoscenza. Tanto nel desiderio del Bene, quanto in quello della Bellezza, la precedenza della ragione sulla sfera della volontà è assoluta. Anche relativamente alla teoria del desiderio può quindi rintracciarsi, in Varchi, l'influenza della dottrina cattaniana[49]. Il punto in cui poi, oltre quanto rilevato da Kristeller[50], la ripresa varchiana è assolutamente letterale riguarda la considerazione dell'oggetto fruito dal desiderio amoroso, cioè del trascendentale della Bellezza. Per Cattani, la Bellezza è in se stessa caratterizzata come una «certa grazia», un «certo splendore», un «florido colore»[51]. Dunque, come in Ficino e Pico, il suo statuto è *spirituale*. In merito alla questione del suo rapporto al trascendentale del Bene, però, l'autore pare voler ancora trovare una mediazione originale tra le opinioni dei predecessori:

chi dice che 'l bello è distinto dal bene come l'estrinseco dall'intrinseco, secondo il mio parere dice rettamente, et chi lo riprende per questo, merita esso più tosto esser ripreso, perché se noi compariamo il bello al bene assolutamente, confesseremo il bello essere come spetie; il bene, come genere. O vero forse più rettamente, il bene essere per sé, et imparticipato, e 'l bello essere una certa participatione del bene, ma se noi non compariamo il bello al bene assolutamente,

[47] Cfr. *Lezzioni*..., cit., p. 550.

[48] Cfr. P. Bembo, *Prose e rime*, a cura di C. Dionisotti, Torino, 1966, p. 483.

[49] Anche in questo caso, essa si trova in sintonia con quella contenuta nei *Dialoghi d'amore* di Abarbanel, cfr. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 10.

[50] L'unica evidenza letterale offerta da Kristeller della ripresa del Diacceto da parte di Varchi consiste in una citazione dal *Panegirico* (cfr. *I tre libri d'Amore*..., cit., p. 161) in un passo delle lezioni su *Venti questioni d'amore*, in cui l'accademico si chiede 'se chiunque è amato è tenuto di dover riamare l'Amante' (cfr. Kristeller, *op. cit*., p. 327 e nota 216 p. 327 e *Lezzioni*..., cit., p. 365).

[51] *I tre libri d'Amore*..., cit., p. 53.

ma a quello che è proprio bene a ciascuno, diciamo esser il bello differente dal bene, come l'estrinseco dall'intrinseco[52].

Come risulta evidente, se nell'esegesi del discorso di Fedro si distingueva tra una considerazione *propria* ed *impropria* della natura di amore, in questo caso la mediazione si basa sulla possibilità di comparare la Bellezza al Bene «assolutamente» (*simpliciter*).

La relazione della Bellezza al Bene è pensata da Ficino alla luce di una dialettica tra 'esteriore' ed 'interiore': la Bellezza, in quanto esteriorizzazione della perfezione interiore del Bene, ne è il fiore («la perfectione di dentro produce la perfectione di fuori, e quella chiamiamo bonità, e questa bellezza; per la qual cosa vogliamo la bellezza essere fiore di bontà»[53]. In quanto flusso luminoso dell'Uno-Bene, la Bellezza è portata a coincidere con Dio stesso, atto purissimo e unico centro stabile e semplice dei quattro cerchi in cui l'Essere si dispiega. Per mezzo della Bellezza, Dio pone, regge, alletta, perfeziona e, infine, attira a Sé l'universo tutto, secondo un moto circolare. Per Pico, invece, come il desiderio d'amore è una specie di desiderio («con cognizione»), l'oggetto verso il quale esso inclina, ossia la Bellezza, è una specie di Bene:

nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama el bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio[54].

L'approccio di Pico è meno sfumato di quello ficiniano, poiché rigidamente impostato sulla distinzione, logica e aristotelica, del genere e della specie. L'idea di Bellezza, infatti, non è semplicemente quel livello del Bene in cui esso, da «imparticipato», si fa «partecipatione», ma segna

[52] Ivi, I, cap. 8, pp. 53-54. In latino il passo recita: «Nam si pulchrum bono simpliciter comparemus, fateamur utique, pulchrum veluti speciem, bonum veluti genus esse: vel fortasse rectius, bonum esse per se et imparticipato, pulchrum autem quandam boni participationem. Sin minus, sed ei quod suum cuiusque bonum est dicemus pulchrum a bono, veluti extimum ab intimo secerni» (F. Cattani, *Opera omnia*, cit., pp. 105-106).

[53] Cfr. M. Ficino, *El libro dell'amore*, cit., V, Cap. 1, pp. 75-76. L'immagine proposta, già presente in Plotino, rimanda probabilmente al modello causale dell'*explicatio* neoplatonica, v. ad es. Plotino, *Enneadi*, cit. V, cap. 8, par. 10, p. 1369.

[54] G. P. della Mirandola, *Commento*, cit., II, Cap. 6, p. 492.

con nettezza il grado ontologico nel quale, fuori dalla semplicità di Dio, è introdotta la composizione degli enti creati[55].

Nella proposta di Cattani, l'opinione di Ficino può convivere con quella del Mirandolano. Rapportata *assolutamente* al Bene, infatti, l'idea di Bellezza può esserne considerata la *specie*; se invece è comparata al bene particolare, ne rappresenta l'estrinsecarsi. Ora, anche Varchi nelle lezioni petrarchesche su *Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi* (RVF 29) e *Orso, e' non furon mai fiumi né stagni* (RVF 38) definisce la Bellezza in maniera piuttosto canonica (e ficiniana) come «un certo splendore et gratia che nasce dall'unione et temperanza di più cose»[56] e come «una certa gratia et splendore la quale muove et alleta l'anima di chiunque la vede et intende»[57]. Il rapporto della Bellezza con il Bene, però, è da lui tematizzato esattamente sulla scorta di Cattani. Così, infatti, si esprime nelle lezioni su *Sette dubbi d'amore*:

> secondo i Platonici, il bello non è in altro dal buono differente e distinto, se non come l'estrinseco ovvero il difuori, dall'intrinseco ovvero dal didentro; perché come la bontà è una perfezione interna, così la bellezza è una perfezione esterna; e perché siamo meglio intesi, il buono è come seme, e il bello come fiore di quel seme. *E ciò devemo intendere non quando facciamo comparazione del bello al buono assolutamente, perché in tal caso il bene si potrebbe chiamare come genere e il bello come spezie, o piuttosto il bene, essere non participato, e il bello una certa participazione di lui; ma quando consideriamo il proprio bello di ciascheduno, nel qual caso il bene non è altro che la perfezione intrinseca e il bello la estrinseca*[58].

Varchi cita alla lettera il *Panegirico* di Cattani ed esattamente questo gli permette di sposare la concezione ficiniana di Bellezza; o meglio, è questa particolare forma di comparazione a consentirgli di aderire alla descrizione che Ficino ne dà in termini *espressivi*, in conseguenza della quale essa non costituisce altro che un trascendentale 'derivato'

[55] «*Et cum sit* che ogni cosa creata sia composta, e sia con tanta debita ragione e proporzione quanto possibile sia alla natura di quella cosa, puossi, secondo el modo predetto, chiamarsi *ogni cosa creata* bella» (ivi, II, Cap. 8, p. 495; il secondo corsivo è mio).

[56] Cfr. M. T. Girardi, *La lezione su 'Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi' (RVF XXIX) di Benedetto Varchi Accademico Infiammato*, in «Ævum» LXXIX (2005) 3, p. 696.

[57] Cfr. *Lezzioni sul Dante e prose varie*, cit., p. 146.

[58] Cfr. ivi, pp. 48-49. Il corsivo è mio.

di Dio[59]. Differenziandosi poi in questo da Cattani, attraverso la ripresa della teoria ficiniana del *radius* la Bellezza può essere caratterizzata come la diffusione luminosa del Bene[60].

4. *Conclusione*.

Tanto nella definizione dell'amore, quanto nella teoria generale del desiderio e la definizione della bellezza, l'erotologia di Benedetto Varchi si muove consapevolmente in direzione dell'accordo del neoplatonismo di Marsilio Ficino (e Pietro Bembo) con le obiezioni di Pico della Mirandola. Quella adottata dall'accademico fiorentino è certo

> un'impalcatura concettuale per cui il testo poetico fornisce l'occasione per una discussione filosofica che va ben al di là dello spunto offerto dal componimento preso in esame[61],

ma pure è *vera dottrina*, capace, con un lessico rigidamente peripatetico e cercando, contemporaneamente, l'accordo con le istanze teoriche dei Platonici, di inserirsi con coerenza nel solco della tradizione della filosofia dell'amore rinascimentale. Come si è cercato di mostrare, l'accesso di Varchi a questa tradizione di pensiero è sempre mediato dalla figura di Cattani da Diacceto, di cui *l'Ardente*, nei contenuti e nella terminologia utilizzati, spesso e volentieri riprende la risistemazione aristotelizzante delle posizioni dei maestri del Quattrocento[62].

[59] A ulteriore riprova, nel commento alle *Venti questioni d'amore* troviamo: «la bellezza è realmente (come dicono i Filosofi), cioè in sostanza e quanto alla propria natura sua, il medesimo che la bontà: laonde come in qualunche cosa di qualunche maniera quantunche laida, e sozza, si ritruova necessariamente alcun bello, così ancora vi si ritruova necessariamente alcun buono» (*Lezzioni...*, cit., p. 346). E ancora, nel commento a RVF 29: «la bellezza […] non è altro che uno splendore della divina bontà, la quale riluce nelle cose belle, et queste come un simulacro et immagine di Dio gli fa stupire et tremare, et li sforza a honorarla e adorargli» (Girardi, *La lezione su 'Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi'*, cit., p. 707).

[60] Come testimoniato da questo passo tratto dalle *Venti questioni*: «Ha la bellezza, la qual non è altro, che un raggio dello splendore della luce, e della bontà di Dio, tanta forza in tutte le cose che nessuna può ne piacere a gl'occhij, ne dilettare l'anima senza lei» (*Lezzioni...*, cit., p. 346).

[61] Cfr. A. Andreoni, *'La via della dottrina'. Le Lezioni Accademiche di Benedetto Varchi*, Pisa, 2012, p. 63.

[62] Per ragioni affini, ossia per la necessità di ricorrere al patrimonio concettuale degli Aristotelici per avvicinare la tradizione della filosofia dell'amore, Varchi poté servirsi

È infatti legittimo ipotizzare che, mediante la traduzione de *I tre libri d'Amore* e del *Panegirico*, lo stesso Cattani si proponesse — quasi divinandone gli sviluppi — come *trait-d'-union* fra l'età aurea degli studi platonici e quella nuova, e al tempo stesso antichissima, della loro torsione letteraria. Se tale torsione avrebbe significato *de facto* l'affermazione della tendenza storica per cui, come affermò Garin, «in discussioni di maniera venne estenuandosi l'opposizione platonica all'aristotelismo accademico»[63], l'esempio di Varchi consente di riconsiderare con maggiore profondità l'influenza filosofica esercitata dalle opere volgari del Diacceto sul *filone letterario* del platonismo toscano del Cinquecento.

ANDREA SOLA

*BENEDETTO VARCHI READER OF DIACCETO. THE FRANCESCO CATTANI'S PHILOSOPHY OF LOVE AND THE LITERARY VEIN OF PLATONISM. The aim of this article is to examine the incidence of Francesco Cattani's philosophy of love on the literary vein of the local tradition of Platonic studies that was implanted in the Tuscan environment of the 16th century. From this point of view, in continuity with Kristeller's, Garin's and Vasoli's remarks, Benedetto Varchi will be indicated as the main author of the revival of Cattani's erotology in the cultured debate of the second half of the century; through the use of a series of textual sites taken from Varchi's academic lectures, the conceptual horizon that informed this revival and the specificity of its philosophical content will then be illustrated.*

anche dell'opera di Leone Ebreo, nei cui *Dialoghi d'amore* — sostiene in un passo delle *Lezzioni* — «si tratta, benché alcuna volta oscuramente, o confusamente, così a lungo delle cose d'amore e così veramente, che io per me lo prepongo [Leone Ebreo] a tutti gli altri» (*Lezzioni*, cit., p. 535).

[63] Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 133.

# NOTE CRITICHE

# LE PASSIONI DELL'ALBA*

È possibile affrontare un tema cardine della Modernità da una prospettiva veramente interessante com'è quella che ha adottato Giovanni Paoletti nel suo *Passioni del tempo*, vale a dire di coniugare Passioni e Tempo: proprio le passioni, che di fatto costituiscono una componente estremamente slegata dal flusso della temporalità, così ancorate al presente dell'*adficere*, vengono utilizzate come specchio del movimento storico. Si tratta di un volume importante, convincente e solido, dove si affronta la presenza delle passioni come motore fondativo nell'assetto della religione praticata dall'uomo.

Il titolo ha una duplice accezione, *Passioni del tempo/ Passioni nel tempo*: le passioni sono temporalizzate, cioè hanno oggetti contraddistinti temporalmente, che veicolano un'esperienza temporale nelle sue articolazioni. Dalle passioni in età moderna nascono le religioni e insieme nascono le società, anche se esiste una «doppia genesi della società» — come Alain Pons ci ha insegnato —, quella 'nobile', basata sul sentimento della *philìa* fondata a sua volta sul timore religioso, e quella 'vile e servile', piantata sulla paura animalesca di perdere la propria vita. Sono passioni al fondo diverse, che intrattengono con la libertà un rapporto ambiguo e differente, lontane dall'argomento agostiniano del *consensus gentium* inteso come forma di religiosità naturale di ogni popolo.

Il volume parte prendendo tra le mani l'assunto cruciale del *Primus in orbe fecit timor*, riproposto dalla tradizione di Petronio, Stazio e Lucrezio, e questa per l'A. è la costante in tutt'e quattro gli autori scelti per dipanare le argomentazioni teoriche, così come il tema della storia finisce per essere la 'variabile del sistema'.

L'ipotesi di questo libro è che, lungo il filo delle passioni del tempo, alcune delle spiegazioni della genesi della religione dalla paura più impegnate sul piano filosofico abbiano contribuito a sviluppare una riflessione sull'esperienza del tempo che è stata a sua volta un elemento importante nella formazione della coscienza storica in età moderna (p. 26).

* Giovanni Paoletti, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, 2023, pp. 267.

Le passioni sono *affectus del* tempo, perché misurano e costruiscono la dimensione del tempo storico, la cifra dell'inserimento dell'idea di Storia nel Settecento, e spingono in una direzione politica. Sono passioni all'origine di scelte politiche, quindi fortemente determinate temporalmente. Il sottotitolo del volume — *Origine della religione e utilità della storia* — indica un'altra scelta ponderata e riporta alla luce la *quaestio* della modificata utilità della Storia per la vita in assenza di una vera e propria teoria della storia, congiuntamente. La Storia appare così, all'interno della nascita del fenomeno religioso, come esperienza del Tempo: laddove Leibniz, e la Memoria come esperienza del passato e del futuro, sarebbe stato forse utile ma di certo non funzionale al discorso portato avanti dall'A. Quel Leibniz che concorda con Hobbes nella convinzione che gli uomini sono costretti dalla reciproca paura e dalla necessità a coltivare la società, ma che dall'assetto monadico fa scaturire la promessa di una vita felice, visto che al di là della paura c'è sempre l'amore.

Hobbes — Spinoza — Vico — Hume: vengono scelti lucidamente perché presentano tutti e quattro forti connessioni tra teoria della paura e riflessione sul tempo. Niente di più convincente nella preferenza verso questi filosofi, i cui nuclei tematici vengono presentati in sequenza e non amalgamati, cosa che aiuta a capire le differenze e le evoluzioni. Ogni autore è contrassegnato da tre o due termini lessicali che costituiscono il paesaggio emozionale nel quale veniamo immersi, ma solo per Vico sono tre termini (timore, terrore, spavento) almeno apparentemente sinonimici ma, ci dice l'A., «cambia da un'edizione all'altra» (p. 168) la loro distribuzione. La proposta di lessici e terminologie filosofiche è forte e di grande impatto, e ci ricorda come siano potenti i linguaggi delle emozioni e come le emozioni stesse creino linguaggi. Non solo, ma mette anche in connessione continua con la teoria fisiologica del rapporto mente-corpo.

Il timore hobbesiano, che nasce e prende vigore dall'ignoranza delle cause, si rivela inversamente proporzionale allo sviluppo della curiosità, quella che fa da *incipit* alla *Metafisica* aristotelica e che nello specifico definisce il comportamento umano in quanto tale. L'uomo non può mai smettere di essere curioso e di chiedere il 'perché' delle cose, e questa innata e inaggirabile qualità dice che l'essere è umano quanto incessantemente vuole sapere delle cose, vuole comprendere il mondo che lo circonda. E questa decifrazione del mondo intorno a lui gli apre la strada per la creazione degli dei e delle società. Pensare *per caussas* rende possibili quelle connessioni e quei legami che l'ingegno barocco si prefigge di conquistare, per la cui ricerca la paura ha la stessa valenza del desiderio: da cause presenti e passate all'aspirazione di quelle future, in quel connubio che viene creato tra paura e speranza; come viene detto bene «costruite sul nesso fra immaginazione e tempo, le due definizioni si leggono l'una alla luce dell'altra» (p. 104). Quella meraviglia che

nelle mani di Spinoza diventa «immaginazione di una cosa singolare», parziale e fuorviante 'punto di vista' che sarà in Leibniz l'espressione tipica della singolarità monadica. E che nel nesso molto importante tra paura e speranza diventa indice della differenza tra soggetto e soggettività politica, specialmente nell''affetto comune' del *De cive* hobbesiano. Fino ad arrivare alla censura sugli affetti guidata dal *conatus* vichiano.

Viene evidenziato il valore creativo e produttivo, nel senso di inventivo, delle passioni: le società nascono tutte da un'emozione, che costituisce una percezione complessa, amplificata dalla coscienza individuale. Questa passione è la paura in tutte le sue possibili sfaccettature, molto bene descritte dalla polisemanticità dei termini che descrivono nei singoli autori passioni che sono alla base dell'evento religioso: la declinazione di un ampio ventaglio di lemmi che ha in comune l'esperienza del tempo e della storia.

Parrebbe che la spinta alla civilizzazione possa coincidere con il non cedere all'oppressione della paura, a confrontarsi con la natura stessa della rappresentazione e imparare a universalizzare e astrarre le emozioni. E affiancarle con la speranza, con la quale si può superare il trauma della paura, come insegna Avicenna, proprio perché nella paura si annida l'anti-futuro.

Tutto parte naturalmente da Cartesio, anche se qui è il convitato di pietra; parte cioè dall'adozione di un modello rappresentativo-immaginifico che vede nella finzione un tratto fortemente creativo della mente umana. E soprattutto Spinoza e Vico si contrappongono apertamente alle filosofie e a quei filosofi che intendevano canalizzare le passioni attraverso la repressione delle passioni stesse e con il timone della religione.

L'art. 30 de *Les passions de l'âme* cartesiane, intitolata per l'appunto, *L'anima è unita congiuntamente a tutte le parti del corpo*, segnala bene come i segni che si leggono sul corpo sottintendono emozioni forti e non corporali. Il passaggio che mette in equilibrio mente e corpo nell'esperienza emotiva del pudore, che è il caso esemplare per eccellenza, autorizza il successivo passaggio, la socialità, che nasce dall'avvertire vergogna di fronte all'altro e dall'accorgersi improvvisamente di essere nudi. La fondatività della passione pudica (nel senso etimologico è racchiuso il senso della vergogna, ma anche del rispetto) bene si presta a una particolare esemplarità come forma legata al timore del divino.

La nascita della religione e dell'istituzione sociale nascono dunque dalla paura, che risponde con una reazione uguale e contraria e corre ai ripari; non una «paura generica, ma uno stato emotivo particolare» (p. 36). Cosa del tutto diversa rispetto a quel che succede con Spinoza, dove si verifica quella che l'A. chiama un'«elaborazione immaginativo-affettiva», parlando in particolare dell'universo spinoziano, vale a dire che il processo emotivo alla base della superstizione non fissa la soluzione e si arresta, ma viene continuamente risvegliato da associazioni mnemoniche o eventi inaspettati. Che cambiano la cifra

della passione, ma non la spengono. Tramutano per esempio la paura in meraviglia, innescando una «dinamica produttiva», che pone l'accento sulle novità che emergono dalle stesse dinamiche affettive. Possiamo domandarci se la paura può avere anche un effetto bloccante, immobilizzante e cercare una via di fuga — come spesso l'uomo libero deve fare — piuttosto che d'ingegno creativo (Spinoza: 'nell'uomo libero la fuga tempestiva è segno di grande fermezza'), e soprattutto, si presenta sempre in un doppio legame con il piacere, che ne è una faccia alternativa. Possiamo, per esempio, ipotizzare che i bestioni vichiani, privi di riflessione, di fronte all'infuriare della tempesta e al frastuono del fulmine prenda automaticamente la via della fuga e dell'immobilità? O che l'immaginazione si potenzi sempre fino al punto di diventare produttrice? L'A. ci avvisa però, che «per spingere a uscire dalla natura ci vuole una passione eccezionalmente intensa e soprattutto non transitoria, che finisce per predominare stabilmente sulle altre, rendendo la condizione umana insopportabile» (p. 39). E che ne è della paura dell'isolamento, dell'esclusione, della solitudine che Vico evoca nel *De ratione*? Quel *metus solitudinis* che appartiene alla modernità tutta.

Ancora, la soluzione della creazione degli dèi e del sentimento religioso dopo un forte spavento non può aprire a una paura nuova, quella dell'impostura e della credulità? Quella *credulitas* che già a partire da Pomponazzi viene associata alla primitività antropologica e che in Vico in particolare viene connessa al *fingere*, al rappresentare in una doppia valenza. Quella di essere creduloni o essere credenti. Riflettere e lavorare, come ha fatto Paoletti, sul rapporto tra paura e storia e comunque tra passioni e temporalità significa attingere al materiale creato dall'immaginazione, sia riproduttiva che creativa, sia quella rappresentativa che quella preveggente. Quell'immaginazione che non è emendabile perché non è la vera causa degli errori umani, e che è comune sia al corpo che alla mente, così come lo sono le immagini prodotte dall'uomo. Tanto che Vico, per esempio, presenta un'esplicita trattazione all'interno della *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa, e di Giovanni Locke* all'interno solo e soltanto delle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte Terze*, nel quale si legge esplicitamente che '*è misura del corpo* secondo il *prima*, e 'l *poi*, o per meglio dire, è *misurato dal moto del corpo* […] Dal *corpo* è nato il *tempo*; e dal corpo, e dal tempo, che si *misura* col *moto del corpo*, ove non sia *mente*, la quale *regoli il moto del corpo*, esce il *Caso*'.

Senza corpo, e senza passioni (di cui Vico parlerà subito dopo) non c'è tempo, che è misurato dal moto, cioè dal conato. E il passaggio a Vico è più facile se proveniamo dal passo di Spinoza piuttosto che da quello di Hobbes, così come invece, il passaggio da Hobbes a Spinoza è di un'efficace ripresa e assunzione di temi, fino allo smarco che dalla paura nasca la superstizione, e non la religione.

Così come per Hobbes libertà consiste nella paura e nella necessità, bene messa in luce anche con il richiamo, che fa l'A. al mito di Prometeo (p. 54) e alla derivazione dal *De sapientia veterum* baconiano. Laddove *prudentia* e *anxiety* si alleano per una ridefinizione del tratto tutto moderno della prudenza collegata alla provvidenza, al 'vedere troppo in là' (p. 59), dell'occuparsi del futuro più che delle altre dimensioni temporali. Come dice l'A. parlando di Hobbes, la storia è «immaginazione di un 'futuro passato' […], l'opposto, dunque, del futuro indefinitamente aperto di Prometeo» (p. 75).

Sia in Spinoza che in Vico pare emergere la convinzione che l'azione immaginativa non debba essere condannata, pena un rischio maggiore legato alla vita politica degli individui. Che spazzare via l'affetto passionale avesse come ricaduta sociale l'annientamento della passionalità politica.

Il sintagma *Primus in orbe fecit timor* si affianca al celebre *Tantum Religio potuit suadere malorum!*, che nella versione della *Scienza nuova* del 1730 viene erroneamente attribuita allo 'stolto Epicuro' anche se se ne ravvede in fretta e in un esemplare a stampa utilizzato come in fase di bozza corregge subito in 'Lucrezio', come poi nella stampa ma anche già nella successiva ricorrenza: ma in Vico la sovrapposizione tra Epicuro e Lucrezio è frequente, e gli permette di non citare mai esplicitamente il secondo, e di utilizzarlo come baluardo contro il pensiero eretico nella sua assunzione spinoziana. Tra l'altro nel 1682 era venuto a Napoli Lorenzo Magalotti, grande viaggiatore — a differenza di Vico — che aveva personalmente incontrato Spinoza e scriveva in quegli anni [1741] le *Lettere familiari* contro le dottrine ateistiche, sostenendo che la filosofia di Epicuro era compatibile con la religione, a condizione che non si usasse la divinità per spiegare i fenomeni naturali. In fondo, ragionare sul nesso paura-religione coincide con la riflessione sul dettato lucreziano, che vede un'impennata apparentemente imprevista nella *Storia naturale della religione* di Hobbes e nella concessione alle nazioni di atei di stampo bayleiano, che sta alla base della nascita del politeismo. Così come la svalutazione del tema della curiosità ne affiancherà il percorso.

Evocando la metafora cassireriana della 'conquista del mondo storico', è evidente per l'A., che così straordinariamente ci conduce nel suo limpido e denso percorso, che

> la paura, la speranza e le altre aspettative e passioni legate al tempo furono uno dei terreni di scontro: tra i filosofi che si proposero di analizzarle razionalmente e la religione che per prima aveva saputo interpretarle (o suscitarle) (p. 20).

MANUELA SANNA

***

# IL VICO DI CAPORALI*

1. Il recente volume *G.B. Vico* raccoglie i contributi disseminati nel lungo arco di ricerca e di studio sul filosofo napoletano da parte di uno dei suoi più autorevoli interpreti, Riccardo Caporali. Lo studioso bolognese aveva dedicato al pensatore napoletano una fondamentale monografia, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, il Mulino, 1992 (che, opportunamente, apre questo volume, perché ne costituisce la chiave esegetica, alla quale Caporali è rimasto sostanzialmente fedele, pur se con approfondimenti e verifiche e confronti con altri interpreti vichiani) e, dopo circa un quindicennio, una silloge (*La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006) di suoi studi intorno a due temi, molto più insolito il primo del secondo nella ermeneutica vichiana, che pure si trovano in questo recente e ricchissimo volume, che rappresenta, quindi, una testimonianza di una fedeltà esegetica di circa un quarantennio al pensatore napoletano.

Riccardo Caporali è una delle voci più intense e profonde di questa stagione storiografica su Giambattista Vico, insieme ad altri autori, a cominciare da Andrea Battistini a Fabrizio Lomonaco, Manuela Sanna, Gennaro Carillo, Pierre Girard, solo per citarne alcuni, che, a iniziare dallo scorcio del secolo sorso, hanno illustrato lo studio del *Grossvater* (come l'avrebbe definito Goethe), da differenti punti di vista, concentrato sulla retorica e l'antropologia, quello di Battistini[1]; sull'opera giuridica, quello di Lomonaco[2]; sulla finissima interpretazione di un concetto chiave del lessico filosofico di Vico (la fantasia), quello di Manuela Sanna[3], che ha curato pregevolissime edizioni critiche di sue opere,

* Riccardo Caporali, *G.B. Vico*, Cesena, Società editrice 'Il Ponte Vecchio', 2023, pp. 576.

[1] A. Battistini, *La degnità della retorica. Studi su Giambattista Vico*, Pisa, 1975; Id., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004; Id., *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 2005. Battistini è stato curatore anche di una eccellente edizione di *Opere* di Vico, 2 voll., Milano, 1990.

[2] F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea, Studi intorno al 'Diritto universale' di Giambattista Vico*, Roma, 2018; Lomonaco è autore anche di *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano-Udine, 2019 e *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo Settecento*, Roma, 2011. Lomonaco è anche promotore di numerosi convegni vichiani oltre a preziose ristampe anastatiche di opere di Vico, dalla *Vita* al *De ratione* al *De antiquissima* al *Diritto universale*, quest'ultima oggetto di un puntuale resoconto di Riccardo Caporali e compreso nel volume qui esaminato (pp. 503-508).

[3] M. Sanna, *La 'fantasia che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001. Manuela Sanna è autrice di una monografia molto bella su *Vico*, edita nel 2016 dalla Carocci.

dal *De gestibus Antonii Caraphaei* alla *Scienza nuova* del '30 e del '44 (insieme a Paolo Cristofolini queste ultime due) oltre alla preziosa edizione in un solo volume delle tre edizioni della *Scienza nuova* con una lungo e acutissimo saggio introduttivo di Vincenzo Vitiello (una delle voci più significative degli ultimi decenni della storiografia vichiana), e ha promosso, in virtù di direttrice dell' 'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno' con sede a Napoli che ha inglobato il 'Centro di studi vichiani' fondato da Pietro Piovani, una cospicua messe di convegni e seminari su rilevanti aspetti del pensiero e della fortuna del pensatore napoletano; sulla brillante disamina di un concetto-chiave, ordine, della filosofia del Napoletano, quello di Carillo[4]; sulla valorizzazione del compimento razionalistico del percorso teorico del pensatore napoletano e, negli ultimi anni, una investigazione della temperie filosofico-scientifica sei-settecentesca napoletana nella controversa relazione con il contesto storico-politico-religioso, quello di Pierre Girard[5]. L'impegno esegetico di Caporali si distingue per una inedita analisi della politicità di Vico e per la sua anomala, 'eccentrica', per adottare una sua scelta lessicale, modernità.

2. Una politicità di Vico che, dopo essere stata pretermessa dalla grande stagione idealistica, da Croce a Gentile a Fausto Nicolini, che, seppur con distinte inclinazioni (più teoretiche, quelle di Croce e Gentile, più filologiche e biografiche, quelle di Nicolini), convergevano nell'assicurare al pensatore napoletano il ruolo di precursore della filosofia otto-novecentesca, prima dell'idealismo tedesco e poi, soprattutto, dello storicismo e dell'attualismo. Ne derivava l'effigie di un filosofo pressoché solitario e ignoto ai contemporanei e dissonante dai loro pensieri, ma genialmente presago della filosofia degli ultimi secoli. Una interpretazione che, nonostante i suoi indubbi e altissimi meriti, mortificava il significato cristiano e il ruolo della trascendenza provvidenziale nell'opera vichiana, che, infatti, polemicamente, sarebbe stato rivendicato da tutta una agguerrita falange di studiosi cattolici, da Franco Amerio a Rocco Montano a Lorenzo Giusso a, in maniera eminente e nell'ambito di una originale e intelligentissima ricostruzione dei diversi itinerari della modernità filosofica, Augusto Del Noce.

Ma, in modo peculiare, la stagione neoidealistica è stata superata grazie al magistero di Pietro Piovani e della sua illustre scuola, da Fulvio Tessitore a Giuseppe Cacciatore a Enrico Nuzzo, che coniugando filologia e filosofia, secondo il lascito vichiano, hanno straordinariamente rinnovato la interpretazione del filosofo napoletano, alla luce di uno storicismo critico e problematico (secondo la denominazione di Tessitore) e, altresì, alla luce di una riconsiderazione, nella

[4] G. Carillo, *Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, 2000.

[5] P. Girard, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la «Scienza Nuova»*, Paris-Sorbonne, 2008 e *'Comme des lumières jamais vues'. Matérialisme et radicalité politique dans les prémières lumières à Naples (1647-1744)*, Paris, 2016.

scia di Ernesto Grassi, dell'umanesimo e delle competenze retoriche di Vico, indagate peraltro da Verene Trabant e, soprattutto, Battistini, e del suo ricco e anche polemico confronto con la filosofia contemporanea, su cui ha apportato un eccellente contributo anche un insigne studioso francese, Alain Pons.

La densissima esperienza esegetica di Caporali si inscrive in questo contesto, inaugurando inedite interpretazioni e valutando Vico quale grande filosofo politico pienamente inserito, seppur da una propria posizione, nella modernità, avvalendosi delle illuminazioni critiche di grandi interpreti del filosofo napoletano, da Giuseppe Giarrizzo a Biagio de Giovanni a Nicola Badaloni, al quale l'autore del volume ha dedicato un bel saggio simpatetico, nel quale con accuratezza e lucida competenza storiografica ricostruisce il percorso trentennale (il saggio risale al 1982) della ricerca vichiana di Badaloni, lumeggiandone la novità nel quadro dello studio del pensatore napoletano nei decenni del dopoguerra e rilevandone la peculiarità in specie nell'ambito marxista.

Caporali dimostra una propensione alla storia della storiografia, disciplina molto difficile come sosteneva un suo magistrale cultore Arnaldo Momigliano, in quanto richiede non solo competenza per l'oggetto della ricerca ma anche una sicura competenza sullo studioso indagato. Entrambe le competenze Caporali dimostra di possedere nei vari saggi dedicati al ricercatore ottocentesco Carlo Sarchi (e allo studioso bolognese spetta il merito di avere scoperto che non era stato un effimero interprete del filosofo napoletano, ma un suo singolare studioso e fine traduttore del *De uno*, oltre a essere anche traduttore e interprete di Spinoza, da lui paragonato con il pensatore napoletano — e si può congetturare che dal confronto fra il filosofo olandese e quello napoletano sia nato l'interesse dell'autore del volume —, e palesare una poliedricità di interessi che vanno dal pensiero di Kant a ricerche economiche), allo stesso Badaloni, a Voegelin, fino a notevoli rassegne degli studi su Vico e la politica e sul previchismo.

3. La valutazione di Vico quale filosofo politico è senz'altro giusta e condivisibile (e si deve addebitare agli storici del pensiero politico una consapevolezza spesso latitante nelle loro ricerche), se solo si pensi ai duri accenti critici rivolti da Vico verso i filosofi monastici come Cartesio.

Caporali, seguendo un suggerimento di Piovani, verifica la intrinseca politicità del pensiero di Vico, scegliendo un tema specifico, che lo aiuta a percorrere l'intero e non monocorde itinerario del filosofo alla luce del rapporto fra sapienza e politica. In questo modo Caporali supera le insidie, che pur erano presenti in specie nell'importante volume di Giarrizzo (*Politica e storia in Vico*, Napoli, Guida, 1982), di un trattamento binario fra opera giovanile di Vico e contemporanea evoluzione della situazione storica del Vicereame napoletano e del pensiero politico meridionale fra XVII e XVIII secolo, in particolare, sulla feudalità (un trattamento binario, che, come nota giustamente lo studioso

bolognese, non era possibile applicare al capolavoro di Vico, del quale non si riusciva ad attingere il significato filosofico-politico). Il tema con molta perspicacia scelto dall'autore per attraversare le opere vichiane è la storia romana.

Non è certamente un tema inedito nella storiografia vichiana, essendo stato investigato, in modo precipuo, da Arnaldo Momigliano, Santo Mazzarino, Pietro Piovani, che hanno sottolineato la incidenza del conflitto fra plebe e patrizi, la rilevanza delle diverse fasi del diritto romano, ricettivo dei contrasti civili, il rapporto fra filologia vichiana e antiquaria, e la paradigmaticità della storia romana nella concezione della storia del filosofo napoletano. Ma inedito risulta il punto di vista di Caporali, per il quale la storia romana diventa la pietra di paragone su cui saggiare la politicità del pensiero vichiano.

Con i suoi criteri ermeneutici e tesaurizzando una vastissima storiografia, Caporali individua una prima fase della biografia intellettuale di Vico, identificata con le *Orazioni inaugurali* e il *De antiquissima*. In essa, non recependo la consueta cesura storiografica rappresentata dal *De ratione*, l'interprete bolognese evidenzia una fiducia da parte del filosofo di una politica che sia governata da una sapienza umanisticamente e cristianamente concepita.

È il *De gestibus Antonii Caraphaei,* che così acquisisce un valore non solo storiografico ma principalmente filosofico, a segnare una revisione e una drammatizzazione nel percorso teorico di Vico che, sulla scorta di Machiavelli, avrebbe conquistato una visione realistica della politica senza più quella fiducia in una sua illuminazione da parte della sapienza. Una successiva ricomposizione sarebbe poi stata significata dal grandioso progetto del *De uno*, che delineerebbe una storia dell'umanità, dopo la caduta adamitica, e una rinascita nella quale cospirano filosofia greca storia romana e storia cristiana in vista di una prospettiva escatologica.

Con la *Scienza nuova* il quadro diventa molto più complesso e problematico. Conviene lasciare la voce all'A. che in un saggio nel quale si difende dalle stanche censure di Paolo Rossi di appartenere alla schiera dei *laudatores* di Vico, traccia una lucida sintesi del suo lavoro *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico* (Bologna, il Mulino, 1992), così riassumendo l'esegesi del capolavoro vichiano:

> Attraverso le varie redazioni dell'*opus maius*, un'ancora diversa sistemazione 'filologica' della storia di Roma […] svela una diversa natura della politica: lo Stato romano è fin dall'inizio una pura *respublica optimatium*; la sua grandezza sta tutta non nella *publica virtus*, alimentata dai contrasti interni tra le parti, ma nel *vizio privato*, nel ferreo dominio dei *patres* sulla *plebs.* La scoperta muove dal mondo aristocratico-eroico di Roma, ma finisce per coinvolgere anche la struttura del tempo umano 'dispiegato', quel mondo moderno della 'compiuta umanità' ove la più ampia libertà naturale si fonda sulla più intensa restrizione del potere, il massimo di *ragione* e *uguaglianza* sul massimo concentramento di *forza.* Sapienza e diritto non regolano il rapporto politico ma stanno *dentro* di esso… Il 'sistema metafisico', universalizzante ed escatologico, del *Diritto universale*

lascia allora il campo al *ricorso*, impassibile certezza della *conservatio*, della pura persistenza fisica dell'umanità, pur nei travagli di crisi inarrestabili e rifondazioni imprevedibili, di immani fratture e di lente, complicate ricomposizioni. Dalle tranquillizzanti armonie tardo-umanistiche delle prime opere alle fidenti escatologie metafisico-giuridiche del *Diritto universale* alla 'teologia civile' della *Scienza nuova*: a me pare che Vico debba inserirsi all'interno di quel processo di secolarizzazione della politica che nasce sulle ceneri di ogni fondamento teologico esterno dei rapporti di potere e che trova nei meccanismi dello Stato moderno il suo momento culminante. A me pare che Vico sia su questa linea d'onda […] e che ci sia con una strumentazione linguistica e culturale tutta sua, amplissima ma sicuramente ben poco aggiornata: i classici latini e la storia romana (quella storia romana su cui s'erano rivolti i tanti strali di Hobbes); i padri della Chiesa, Agostino su tutti; Campanella e Bodin; Machiavelli e lo Spinoza politico (ben più di quanto dicano le condanne di rito); Grozio e Pufendorf (p. 490).

4. Questa sintesi, che si conclude con la citazione di una folgorante formula coniata da Piovani per designare la 'inquieta modernità di Vico', consente di apprezzare meglio i notevolissimi pregi della interpretazione vichiana di Riccardo Caporali.

L'interpretazione di Caporali si arricchisce in questo volume di numerosi sondaggi critici, che approfondiscono e integrano e confermano le tesi illustrate nel libro del '92. Si succedono saggi da quello in cui l'A. lumeggia la figura di Bruto nell'opera vichiana a quello destinato ai cambiamenti che subiscono la figura di Romolo e quella del legislatore nell'itinerario vichiano fino all'approdo della *Scienza nuova*, in cui si configura più chiaramente il passaggio da figure eroiche a caratteri poetici, a universali fantastici, che sono una condensazione retorica di processi istituzionali e politici che coinvolgono interi popoli. Particolarmente significativa, per le sue implicazioni politiche, l'indagine sulla nozione di tirannide in Vico. Molto persuasivamente Caporali, ad acclarare ancor più la modernità di Vico, dimostra il suo congedo dalle coordinate classiche che perimetravano questa tradizionale categoria politica e, in modo molto suggestivo, spiega il risvolto di critica del cogito cartesiano presente nell'uso di questo concetto da parte del filosofo napoletano.

Ancora, fra questi saggi attirano l'attenzione quelli confluiti nella seconda monografia vichiana dell'autore, *La tenerezza e la barbarie*, dove emerge per la sua novità un termine-concetto, la tenerezza, che ha calamitato pochi studi, al quale Caporali giustamente assegna la sua rilevanza, in quanto tenerezza e barbarie costituiscono i poli dialettici del corso delle nazioni nella concezione del pensatore napoletano.

Una speciale attenzione meritano gli studi, nei quali è presente la categoria di 'modernità', i quali punteggiano l'intera ricerca di Caporali. Ormai risultano corrive e insensate le polemiche sulla modernità o meno di Vico. Si è, giustamente, maturata la coscienza di una modernità plurima, in cui emergono e si confrontano diverse alternative. E, per giunta, è ampiamente recepito

un congedo da prospettive storicistiche, che ha propiziato l'abbandono di una linea dominante che costituisca il metro di giudizio sul quale misurare i differenti gradi di modernità conseguiti dai diversi esiti scientifici e filosofici. Ma, nonostante queste acquisizioni storiografiche o, meglio, in virtù di esse, l'insistenza di Caporali su questo tema è senz'altro giustificata. Il tema è affrontato da Caporali con una padronanza storiografica, che gli consente di svolgere con padronanza e originalità il suo discorso critico.

Si potrebbe dire che due sono gli assi esegetici intorno ai quali l'autore intesse la sua interpretazione sulla modernità di Vico. Il primo è che, nell'*opus majus*, Vico aveva elaborato una secolarizzazione della Provvidenza nella storia, abbandonando la fiducia in una sapienza che governasse la politica, propria delle prime opere, ma anche nella garanzia di una sapienza cristiana, nutrita anche dalla filosofia greca e dal diritto romano, sullo sviluppo metafisico ed escatologico della storia umana, espressa ne *De uno*.

Nelle diverse redazioni della *Scienza nuova*, emerge la coscienza di quanto il conflitto sia consustanziale alla storia e alla politica e non possa essere semplicemente governato dall'alto. E, per di più, l'altro asse sul quale Caporali riscontra la modernità vichiana, ruota intorno alla constatazione di un esito indefinito della storia con le diverse alternative della monarchia, della conquista di una potenza straniera o del ritorno a una barbarie primitiva. Sono alternative che valorizzano la libertà umana di fronte alla tragedia rappresentata dalla barbarie della riflessione, che coincide paradossalmente con l'acme della civiltà, consistente nella dispiegata razionalità e umanità. Un esito tragico, al limite catastrofico, della storia dell'umanità, che distingue Vico da tante altre concezioni settecentesche e otto-novecentesche, e sul quale con notevole intelligenza esegetica Caporali si sofferma, evidenziandone la imprevedibilità e stringendo un nodo inestricabile fra modernità e crisi.

Peraltro, l'A. indaga questo plesso concettuale anche confrontandolo con altre esperienze anomale della modernità, fra le quali Spinoza, al quale Caporali ha dedicato una bella monografia, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza* (Napoli, Liguori, 2000). Appunto a Spinoza e a Vico, definiti due moderni 'eccentrici', Caporali dedica un saggio pieno di felici intuizioni sul comune legame della mente umana con la corporeità e sull'altrettanto comune preferenza per le repubbliche democratiche, nel filosofo olandese massima espressione della potenza umana e della libertà politica, in Vico massima espressione di una umanità civile e uguale al culmine del suo corso storico:

> Sia in Spinoza che in Vico, in definitiva, la democrazia si colloca ben oltre la semplice «forma» del governo, perché impossibile da contenere nella mera logica della 'forma': sia rispetto alla unificazione politica tipica dell'antico (riconducibile a un fondamento esterno, onto-teologico); ma sia anche rispetto alla unificazione *funzionale*, alla teologia politica 'rappresentativa' prevalente nella modernità vincente, da Hobbes in poi. La costituzione democratica tiene il passo, per quanto possibile, della mobilità della *vita*,

rispetto alla sua rigida fissazione in una *forma*, nella quale, nondimeno, è continuamente costretta ad esprimersi (p. 517).

5. Le trame esegetiche di Caporali sono ovviamente molto più elaborate di quanto possano essere qui brevemente compendiate. Mi sia permesso avanzare un dubbio, che non vuole affatto sminuire l'impegno interpretativo dell'autore, ma anzi celebrarlo ancora meglio. È un dubbio provocato proprio dalla sua straordinaria profondità di analisi. Riguarda la secolarizzazione in cui si acclimaterebbe l'*opus majus* di Vico e che non mi sembra del tutto consentanea con il significato di quest'opera espresso chiaramente nell' *explicit* (che andrebbe centellinato e commentato parola per parola) di questa opera, laddove Vico asserisce:

> Quindi veda Bayle, se possan essere di fatto nazioni nel mondo senza veruna cognizione di Dio! E veda Polibio, quanto sia vero il suo detto, che, se fussero al Mondo Filosofi, non bisognerebbero al Mondo Religioni! Ché le Religioni sono quelle unicamente, per le quali i popoli fanno opere virtuose per sensi: i quali efficacemente muovono gli uomini ad operarle ; e che le massime de' Filosofi ragionate intorno a virtù, servono solamente alla buona Eloquenza, per accender i sensi a far i doveri delle virtù. Con quella essenzial differenza tralla nostra Cristiana, ch'è vera, e tutte l'altre degli altri false; che nella nostra fa virtuosamente operare la Divina Grazia per un Bene infinito , ed Eterno , il quale non può cader sotto i sensi, e 'n conseguenza per lo quale la mente muove i sensi alle virtuose azioni; a rovescio delle false, ch' avendosi proposti beni terminati, e caduchi così in questa vita, come nell'altra, dove aspettano una beatitudine di corporali piaceri; perciò i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù. Ma pur la Provvedenza per l'ordine delle cose civili, che in questi Libri si è ragionato, ci si fa apertamente sentire in quelli tre sensi uno di maraviglia, l'altro di venerazione, ch' hanno tutti i Dotti finor avuto della Sapienza inarrivabile degli Antichi, e 'l terzo dell' ardente desiderio, onde fervettero di ricercarla, e di conseguirla; perch'eglino son in fatti tre lumi della sua Divinità, che destò loro gli anzidetti tre bellissimi sensi diritti ; i quali poi dalla loro boria di Dotti unita alla boria delle Nazioni, che poi sopra per prime Degnità proponemmo, e per tutti questi Libri si son riprese, loro si depravarono : i quali sono, che tutti i Dotti ammirano, venerano, e disiderano unirsi alla Sapienza Infinita di Dio. In somma da tutto ciò, che si è in quest' Opera ragionato, è da finalmente conchiudersi; che questa Scienza porta indivisibilmente seco lo Studio della Pietà; e che, se non siasi pio, non si può daddovero esser Saggio[6].

Per esprimere rapsodicamente queste mie brevissime postille, non si priva Vico di quella sua intenzione cristiana, nonostante i problemi inquisitoriali che pur ebbe ma si rivelarono inconcludenti, inserendolo nel processo della secolarizzazione? E, ancora, tale processo è l'unica via della modernità?

[6] G. Vico, *Scienza nuova* [1744], in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 1990, vol. I, pp. 970-971.

Vico, nell'ambito della Modernità e delle differenti sue declinazioni filosofico-politiche (e il suo posto originalissimo è stato molto bene illustrato da Caporali) rappresenta, comunque, una opzione cristiana. Con la quale Vico non intende affatto mortificare il libero arbitrio, ma anzi incardinarlo ed *esaltarlo* col confronto con una dimensione trascendente che si rivela solo nella sua incarnazione nella storia umana. Una incarnazione, che è la profonda radice dello studio e della rivendicazione vichiana (che non possono essere ricondotti *tout court* al suo insegnamento accademico) delle discipline umanistiche della retorica, più legate alla corporeità umana di quanto non sia il razionalismo cartesiano.

Una incarnazione molto combattuta e travagliata nella storia umana, che però preserva una tensione fra trascendenza e immanenza nello sviluppo delle vicende umane e segnatamente nella politica. Contrariamente alla tendenza immanentizzante della politica moderna, Vico tutela una *riserva* di trascendenza con una teologia civile, radicalmente diversa sia dalla teologia politica pontificia sia dalla secolarizzante teologia politica secondo la versione di Carl Schmitt. Nella temperie controriformistica e pur difendendo il cristianesimo dai plurimi attacchi della filosofia moderna, la filosofia di Vico non celebra affatto il ruolo della Chiesa e la sua mediazione, attraverso l'autorità papale, della Provvidenza, che invece nel suo pensiero conserva tutto il suo mistero e non si lascia manipolare o interpretare da alcuna autorità politica o religiosa.

La Provvidenza in Vico si manifesta radicalmente repulsiva a una riduzione controriformistica o riformistico-cattolica alla quale, in ultima istanza, voleva ricondurla lo stesso Del Noce. Con ciò non si vuole disconoscere la scaturigine cattolica della nozione di Provvidenza in Vico, del quale non va dimenticata la frequentazione della scuola dei gesuiti e la giovanile, assidua se pur faticosa lettura della *Metaphysica* di Suarez, sulla quale scrisse pagine illuminanti Cesare Vasoli, che gli consentiva di accedere al fondamentale nozione di *analogia entis*, con la quale quali i teologi gesuiti sulla scia di s. Tommaso e in aperta controversia con i riformati (più propensi a una interpretazione secolarizzante dello stesso cristianesimo), preservavano il legame ontologico tra trascendenza e immanenza. In provvisoria conclusione, la Provvidenza vichiana rappresenta quella 'utopia', quella tensione utopica, che splendidamente intuì Giuseppe Capograssi. Ma queste piccole osservazioni, come si diceva, intendono ancor più rilevare la originalità e straordinaria ricchezza della esegesi vichiana di Riccardo Caporali, al quale siamo molto grati di averci donato in un solo volume la sua intera produzione sul filosofo napoletano, la quale costituisce uno dei più luminosi e penetranti viatici alla grandezza di Vico.

Gennaro Maria Barbuto

***

## MONOGRÁFICO DE ESTUDIOS CLÁSICOS*

Questo numero monografico dei «Cuadernos sobre Vico» è dedicato a due figure cardine della filosofia italiana: Pietro Piovani, in occasione del centenario della sua nascita (1922-2022); ed Ernesto Grassi, in ricordo dei 120 anni dalla nascita (1902-2022). Come testi rappresentativi di Piovani, Fulvio Tessitore ha suggerito *El pensamiento filosófico meridional entre la ciencia y la 'Ciencia nueva'* [1959] ed *Ejemplaridad de Vico* [1969], nelle versioni spagnole di María-José Rebollo e Miguel Pastor, precedute da due note introduttive, una di Tessitore e l'altra di Manuela Sanna. A suggerire i testi di Ernesto Grassi, invece, è stato Emilio Hidalgo-Serna, che ha proposto due testi tradotti dall'inglese da Jorge Navarro Pérez: *¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Meditaciones sobre 'De nostri temporis studiorum ratione'* [1969] e *Vico contra Freud: la creatividad y el inconsciente* [1981], entrambi introdotti da Jéssica Sánchez Espillaque.

Come continuazione del primo numero monografico comprendente testi di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, sono ora inclusi, di Croce *La estructura interna de la* Ciencia Nueva [1911] e *La forma fantástica del conocer. (La poesía y el lenguaje)* [1911], entrambi tradotti e presentati da Sevilla; mentre di Gentile sono inclusi due testi giovanili tradotti da Zunica: *Los primeros estudios sobre la estética de Vico* [1901] e *Perfil bio-bibliográfico de Giambattista Vico* [1903], preceduti da un importante saggio in cui Zunica rileva il peso di Vico nella formazione pisana di Gentile.

Ma in questa misurazione dell'influenza di Vico sulla filosofia italiana non poteva mancare la presentazione di Miguel Pastor alla sua traduzione degli appunti di Antonio Labriola che vanno sotto il titolo *Apuntes de la lección. Exposición crítica de la doctrina de Vico* [1871].

Per il centenario della morte di Charles E. Vaughan, è stato incluso in questo numero il saggio *Giambattista Vico: Un pionero del s. XVIII* [1903], con una *Nota al testo* di George León Kabarity intitolata *La incompletud de lo claro.*

L'*incipit* del numero è costituito da due *In memoriam*, in cui il direttore ricorda l'operato di Alain Pons e di Maurizio Torrini. Dell'*iter* speculativo di Alain Pons, Sevilla segnala l'allargamento della categoria storiografica di 'Illuminismo', con il conseguente merito di comprendere la portata della *audacia 'ilustrada' de Vico*, così come si è oggettivata nel tentativo di accogliere in una scienza nuova i dati della religione, della filosofia e della filologia in un ampio sistema che, a sua volta, presuppone la considerazione della dimensione temporale dell'umanità nella totalità delle sue manifestazioni (p. 17). Se poi si osserva lo stile filosofico di Pons, interprete e traduttore di Vico, allora appare chiaro

* *Monográfico de Estudios Clásicos* (II), a cura di M. A. Pastor, J. M. Sevilla Fernandez, in «Cuadernos sobre Vico» XXXVI (2022), pp. 289.

che è questo un caso esemplare di omogeneità tra oggetto e soggetto di umanissima indagine. Si tratta infatti di uno stile strettamente legato a un metodo di lettura molto particolare, «che si concretizza nel non separare mai lo stile di un autore, la sua scrittura, dal suo pensiero», per cui la scrittura della *Scienza nuova* è già in sé una posizione filosofica, la cui logica interna non può essere colta indipendentemente dalla coerenza interna e dalle strategie retoriche (p. 18), come già segnalato da Sanna e Girard, nel *Ricordo di Alain Pons* apparso sul numero LII di questo «Bollettino» LII (2022).

Di Maurizio Torrini, Sevilla traccia una breve eppure efficace biografia intellettuale, volta a mostrare come la storia della scienza abbia costituito il centro delle energie speculative dell'allievo di Garin e del suo operato didattico. In particolare, Sevilla ricorda gli studi intorno alla rivoluzione scientifica in Italia e intorno alla nuova visione del mondo in essa implicata, che ha reso possibile le nuove scienze di Galileo e di Vico. E se Torrini è considerato uno dei maggiori esperti della storia del pensiero scientifico galileiano, Sevilla richiama l'attenzione sugli studi vichiani e più concretamente su quelli dedicati al contesto scientifico e culturale del pensiero nella Napoli di Vico.

Se questo primo sguardo sommario sul pregevole numero monografico di cui qui diamo rapida notizia potrebbe indurre a cogliere la centralità che assumono le categorie reali di 'generazione', 'nascita' e 'morte', va segnalato che non di mera commemorazione si tratta. A rendere particolarmente feconde le riflessioni contenute in questo numero e a mostrare quanto vive siano le figure in esse ricordate è la molteplicità dei piani secondo cui tali riflessioni appaiono stratificate, storico-teoretico-retorico-scientifico-traduttologico, intorno ad un ambito tematico specifico che è quello di Vico e della costellazione del vichismo. Valga a mo' di anticipazione il ritratto che Fulvio Tessitore traccia di Piovani, in cui l'esemplarità di Vico, così com'è stata intesa da Piovani, si riflette sulla meditazione dell'allievo intorno alla personalità del maestro — discreto, elegante, austero, severo — e, sul piano strettamente scientifico, intorno allo spessore speculativo e alla penetrazione trivellante con cui Piovani ha ragionato sul significato dell'azione, «dominata da un intrinseco criterio normativo, in senso non attivistico, o misologico, o solipsistico», in un'indagine accurata della *Realität*, che si fa *Wirklichkeit* nel senso del problematico costruire, ovvero in quello dell'accezione diltheyana di *Aufbau* (pp. 40-41). Si tratta di temi che sarebbero stati centrali nell'attività di un altro grande maestro, allievo di Tessitore e di Piovani, Giuseppe Cacciatore, a cui è dedicato l'editoriale del numero XXXVII dei «Cuadernos sobre Vico», sul quale altri sapranno dire meglio. Basta qui solo seguire i riflessi dell'esemplarità con la ripresa della semplice formula con cui Tessitore evoca il suo maestro, a testimonianza di un discepolato che mai finisce: 'per-me-sempre-vivo'.

Maria Lida Mollo

***

# LEO STRAUSS, UNA LETTURA APPASSIONATA DI VICO*

È vero, bisogna ammettere che nella sua *Postfazione all'edizione italiana* Marco Menon ci aveva avvertito: «la trascrizione delle registrazioni superstiti mostra non tanto un'interpretazione matura e definita del capolavoro del filosofo napoletano, quanto piuttosto l'approccio, curioso e prudente, del filosofo tedesco a un autore che fino a quel momento aveva totalmente trascurato»[1]. Nella sua *Introduzione* al testo il curatore dell'edizione americana Wayne Ambler aveva assunto di fatto una posizione per molti versi analoga, ricordando come l'autore non fosse un vero e proprio studioso di Vico, cui non aveva mai dedicato nessun lavoro, avendolo citato soltanto una volta nel proprio epistolario e in un paio di pubblicazioni: «Strauss si presenta al corso come un investigatore, non come chi ha svelato i segreti del lavoro di Vico»[2].

Forse non è il massimo come inizio per una recensione ma, dopo aver riferito il parere degli addetti ai lavori, lasciate che vi dica quale sensazione ha suscitato in me la lettura di questo testo. Immaginate d'imbarcarvi su una nave per effettuare dal mare alcuni rilievi su un'isola, con le sue coste, i suoi promontori, le scogliere. Bene! Quest'isola è la *Scienza nuova*, a bordo trovate il capitano Leo Strauss, il suo secondo, il signor Reinken, che durante il seminario legge alcuni brani del testo vichiano. E poi altri, il nostromo, i nocchieri, come il signor Butterworth, il signor Weiss, il signor Miller, il signor Rotella, che animano spesso il dibattito con continue domande. Infine, una nutrita ciurma di studenti.

Non entreremo con lo sguardo nell'entroterra, come hanno fatto Croce, Gentile, Nicolini o Auerbach, ma gireremo intorno all'isola, in lungo e in largo, segnando sulla carta tutta una serie di peculiarità che la caratterizzano. Un'operazione cartografica piuttosto arrischiata: si capisce subito come nessuno all'interno dell'equipaggio possa vantare un'autentica conoscenza di questo strano isolotto apparso sulle mappe nel corso del Settecento, ma si percepisce anche la voglia di familiarizzare, di entrare in sintonia con esso. C'è una bellissima pagina in cui si cerca di tradurre un passaggio noto del § 504 della *Scienza nuova*: «Col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo»[3]: Strauss

* Leo Strauss, *Vico. Seminario tenuto nel quadrimestre autunnale del 1963 all'Università di Chicago*, a cura di M. Scalercio, Roma, 2023, pp. 792.

[1] M. Menon, *Postfazione all'edizione italiana*, in Strauss, *op. cit*., p. 773.

[2] W. Ambler, *Introduzione*, in Strauss, *op. cit.,* p. 26.

[3] G. Vico, *Principj di Scienza nuova*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano 1953, (d'ora in avanti: *Sn44*), p. 574.

spiega che *animus* deriva dal latino *anima*, senza menzionare, per esempio, la distinzione tra i due termini proposta dallo stesso Vico nel *De antiquissima*[4]. Si accorge però, con una sensibilità d'altri tempi, che tradurre 'animo' con '*mind*' non è corretto. Allora uno studente suggerisce 'spirito'. Ma Strauss non è convinto: «non 'mente' […] voglio dire, non l'anima e non lo spirito»[5]. Allora si cerca un'altra soluzione 'temperamento', termine che Strauss aveva adoperato già nei suoi lavori su Machiavelli. Ma subito dopo afferma:

> Sì, è mente (*mind*). Ma la domanda è questa. L'inglese non è né italiano né latino; dobbiamo trovare un equivalente inglese […] ripetere semplicemente il termine italiano o latino. Ora vediamo, c'è un altro termine che compare […] sì, ma qui ovviamente significa qualcosa come 'temperanza' in questo particolare contesto[6].

Che bello vedere che a Chicago c'è ancora la sensibilità — stiamo parlando di oltre sessant'anni fa: siamo nell'ottobre del 1963 — per avvertire come la traduzione inglese non riesca a rendere perfettamente un termine italiano o latino.

Questo è un esempio dell'acribia con cui il primo ufficiale disegna, cancella e ridisegna, prova e riprova a rendere il profilo dell'isola, a illustrare con una certa precisione tutti i minimi particolari — pur trascurando diversi dettagli: si è appena visto, del resto, come non si faccia nemmeno un cenno per esempio al *De antiquissima*. Soltanto qualche vago riferimento al *Diritto universale*, ma nessuna citazione diretta. Come bussola Strauss adopera il celebre commentario di Nicolini, cui si riferisce piuttosto spesso, ma di cui spesse volte enuncia anche i limiti. Per inciso, consigliamo al lettore che volesse intraprendere il viaggio di munirsi di un'edizione della *Scienza nuova* che rechi l'indicazione dei paragrafi: vedo già inorridire i puristi, ma Leo Strauss cita sempre il paragrafo che viene letto da Reinken, commentato da Strauss e discusso col resto della ciurma.

Si tratta comunque di una traversata piuttosto travagliata: alcune distinzioni centrali per comprendere la complessa stratificazione che caratterizza l'orografia vichiana non vengono considerate con la dovuta oculatezza: c'è addirittura un caso clamoroso in cui il signor Reinken mostra — a partire dal testo — alcune difficoltà nell'interpretazione che Strauss offre a proposito del rapporto tra equità naturale ed equità civile e alla fine l'autore ammette: «Mi dispiace. Quindi, per il momento, ritratto ciò che ho detto, ma se avessi in mente qualcosa di vero, spero che si affermi attraverso il corso naturale degli eventi»[7]. E a dirla tutta, malgrado i carotaggi successivi, non sembra che si arrivi a sciogliere

[4] Cfr. Id., *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, p. 97.
[5] Cfr. Strauss, *op. cit.*, p. 437.
[6] *Ibid.*
[7] Ivi, p. 490.

il problema: è difficile farsi una rappresentazione precisa di quest'isola, avvolta nella densa nebbia del suo linguaggio intricato — un'isola di cui è complicato individuare i contorni netti, e che anzi spesso pare mutare la propria sagoma sotto gli occhi del proprio cartografo, come sa ogni attento lettore di Vico.

Dunque una vera e propria circumnavigazione del testo, e — diciamolo chiaramente — con un capitano d'eccezione, che ci offre un piano di navigazione molto utile, anche sotto il profilo didattico: il viaggio risulta ricchissimo di spunti, di collegamenti, di annotazioni, riprese, notizie, approfondimenti. I quattro punti cardinali attraverso cui si orienta la mappa di Strauss sono ben evidenziati da Mauro Scalercio nella sua introduzione. Innanzitutto — per proseguire il paragone si potrebbe dire 'a nord' — troviamo il rapporto tra Vico e la modernità. La stella polare del testo potrebbe essere condensata in una frase: «Vico è stato il primo a passare dal diritto naturale alla storia»[8]. A sud, quasi come limite inferiore che preclude l'estensione della ricerca ad altri testi, troviamo l'accostamento tra *Scienza nuova* e *Autobiografia*: sono questi due, si diceva, le opere di riferimento su cui si svolge il seminario; a est, a oriente, il grande tema è il significato della religione, ma più estensivamente il nesso tra religione e poesia intese come 'prime maestre dei popoli'; a ovest, all'estremo limite occidentale, per così dire, il punto nevralgico è dettato dal vincolo che lega Vico alla scienza, anche perché Leo Strauss non si stanca di segnalare la profonda influenza esercitata da Bacon sul pensiero del filosofo napoletano.

È quasi impossibile, invece, offrire al lettore anche solo una vaga idea della ricchezza di riferimenti che si trovano nel testo. Citavamo prima la presenza di Machiavelli, più volte citato da Leo Strauss come autore imprescindibile per Vico, benché il più delle volte mascherato dietro la figura di Tacito[9]. Restando in ambito politico, è costante il confronto con le dottrine di Hobbes e Locke, ma troviamo riferimenti anche al *Timeo* di Platone, alla *Politica* di Aristotele, ai *Memorabili* di Senofonte. In queste pagine si traggono le indicazioni forse più preziose, dovute alla grande capacità di Leo Strauss di riassumere varie concezioni politiche avvicendatesi nella storia raffrontandole tra loro con estrema sintesi. E poi bisognerebbe ricordare i nessi che l'autore instaura con l'*Utopia* di Thomas More[10] e con le ricerche di Pierre Bayle e con gli studi di Richard Hooker. Non si contano i passaggi in cui Strauss mostra la vicinanza tra Spinoza e Vico[11], in particolare paragonando a più riprese il disincanto tramite cui il primo legge il testo biblico con l'occhio storico tramite cui il secondo lavora

[8] Ivi, p. 380.

[9] Cfr. ivi, ad esempio p. 102: «C'era un grande filosofo politico, per così dire, dietro il Tacitismo ed era Machiavelli. […] Allora sostituiamo Tacito con Machiavelli».

[10] Cfr. innanzitutto pp. 121-122.

[11] Cfr. per esempio ivi, pp. 262, 267, 277, 282, 320, 410. Offriamo soltanto i luoghi più clamorosi di tale dialogo.

sui testi omerici. Il rapporto tra Vico e Spinoza diviene anche l'occasione per mostrare le relative posizioni rispetto al pensiero di Hume[12]. Una delle intuizioni più folgoranti del testo riguarda l'analogia tra la Provvedenza vichiana, la mano invisibile di Adam Smith e il pensiero di Mandeville[13] — intuizione che peraltro proprio negli stessi anni maturava autonomamente in un saggio di Giulio Preti[14]. Non mancano confronti con la morale kantiana[15] o con la filosofia della storia di Hegel[16] — qui si potrebbe precisare come il tema passi anche attraverso un confronto con la teologia della storia agostiniana[17], con la filosofia della storia di Ibn Khaldun[18], scrittore islamico del XIV secolo, e con persino con *Il concetto di storia* di Collingwood[19]. Si potrebbe continuare segnalando anche come lo stesso Shaftesbury venga in un certo modo accostato a Vico, relativamente alla nozione di senso comune[20]. Certe intuizioni vichiane vengono fatte reagire persino con alcuni autori del Novecento: Leo Strauss cita per esempio R. Benedict, *Patterns of Culture*, lo storicismo di Troelsch, e si avventura persino in un paragone suggestivo — anche se forse non del tutto convincente — tra l'idea di 'Storia Ideale eterna'[21] e quella costruzione di marca tipicamente weberiana che va sotto il nome di idealtipo[22].

Abbiamo volutamente omesso sinora qualsiasi rinvio, se non per via di un breve cenno, all'importanza del ruolo svolto in queste pagine dalla figura Omero, presente un po' ovunque soprattutto nella seconda parte delle trascrizioni

[12] Cfr. ivi, p. 177.

[13] Il tema si trova a più riprese ivi, pp. 187, 190, 234, 348, 382, 504, 541, 729. Anche qui offriamo soltanto alcuni dei casi per dare l'idea della frequenza con la quale il tema emerga nel corso del seminario.

[14] G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea*, Bari, 1957, in partic. p. 151.

[15] Le considerazioni forse più significative a questo proposito si trovano in Strauss, *op. cit*., p. 365.

[16] Il luogo nevralgico di questo confronto si svolge ivi, p. 400. Anche se il nome di Hegel compare altre volte nel testo.

[17] Cfr. ivi, p. 71.

[18] Cfr. ivi, p. 340. Qui lo stesso Strauss rimanda a M. Madhi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, Chicago, 1964.

[19] Cfr. Strauss, *op. cit.,* p. 274.

[20] Cfr. ivi, p. 288: «Ora — scrive Leo Strauss — Shaftesbury era a Napoli intorno al 1700, e sembra essere un fatto che ci fosse una certa influenza di Vico su quella che in seguito sarebbe stata chiamata la scuola scozzese del buon senso che deriva da Shaftesbury», benché l'autore ammetta di accennare alla cosa solo di sfuggita, non avendo approfondito il tema.

[21] Solo per dare un riferimento, tra i tanti possibili, che si trova già all'interno della spiegazione della dipintura allegorica, cfr. *Sn44*, p. 371.

[22] Strauss, *op. cit*., p. 269.

relative al seminario. Come già detto dianzi, l'autore ritiene che «Vico fa in qualche modo, come ha visto ad esempio Croce, a Omero ciò che Spinoza ha fatto al Vecchio Testamento»[23]. Si tratta di un passo centrale, ma non esaurisce affatto l'interesse suscitato dal grande poeta greco: talvolta Strauss analizza le considerazioni che Platone[24] svolge attorno ai testi omerici; poi si lancia in una disamina della ricezione romantica dell'*Iliade* e dell'*Odissea*[25]; addirittura suggerisce di leggere i testi di Nietzsche sulla questione omerica[26]. Ciò che a Strauss interessa maggiormente in effetti è proprio la cosiddetta 'discoverta del vero Omero'. Tutto il problema della religione, passando per i poeti teologi, sino al nesso tra teologia naturale e teologia naturale[27], trova in Omero un punto d'orientamento ineliminabile.

Un capitolo a parte andrebbe riservato ai nessi e ai rimandi sviluppati tra Omero e Dante, ma per dare un'idea dell'intensità raggiunta nelle sue ricerche, nel corso del seminario l'autore illustra anche una possibile contraddizione interna al testo vichiano. Prendete il § 788 della *Scienza nuova*: «perché non ci è giunto scrittore che sia più antico d'Omero»[28]. Ora confrontatelo col § 856:

> Talché Esiodo, che lasciò opere di sé scritte, poiché non abbiamo autorità che da' rapsodi fusse stato, com'Omero, conservato a memoria, e da' cronologi, con una vanissima diligenza, è posto trent'anni innanzi d'Omero, si dee porre dopo de' Pisistratidi[29].

Ravvisare una contraddizione significa forse non aver colto effettivamente il senso generale del discorso vichiano, ma certamente testimonia una lettura attenta e meditata del testo. Al di là di questo episodio, quello che conta è ciò che viene dichiarato verso la conclusione del seminario. Strauss sta parlando di alcune osservazioni di Lessing su Omero e aggiunge: «ho notato che Vico aveva scritto una parte del suo libro intitolato 'La scoperta del vero Omero' e quindi mi aspettavo di trovare qualcosa di simile in Vico. Questo era il motivo per cui

[23] Ivi, p. 137.

[24] Cfr. in partic. p. 596.

[25] Cfr. pp. 564-565 e p. 768, dove Leo Strauss arriva a escludere, giustamente, ogni affinità tra Vico e la scuola romantica.

[26] Cfr. ivi, p. 616.

[27] Cfr. ivi, p. 206: «Quando parla di una teologia naturale, questa teologia naturale come insegnamento di Vico si riferisce all'unico vero Dio, ma teologia naturale quale esisteva per questi pagani è, ovviamente, cieca a Dio in quanto Dio. E qui teologia naturale significa quella nozione di dio che si era sviluppato naturalmente», là dove è chiaro il ruolo dei poeti nell'offrire i rudimenti di una vera e propria teologia naturale.

[28] G. Vico, *La Scienza nuova* [1730], in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, Milano, 2012, p. 733.

[29] Ivi, p. 751.

inizialmente ero interessato a Vico»[30]. Potremmo dire, senza forzare troppo il testo, che l'interpretazione vichiana di Omero costituisce la ragione di fondo dell'interesse maturato in Leo Strauss per il filosofo napoletano — anche se poi nella *Scienza nuova* troverà altri campi di estremo interesse da coltivare, e a lui più vicini, come lo statuto dello *ius gentium*, il problema della storicizzazione del diritto naturale, l'avvicendarsi delle varie forme di governo, con particolare attenzione alle tesi che Vico propone sul rapporto tra democrazia e monarchia[31].

Francesco Valagussa

[30] Strauss, *op. cit.*, p. 768.
[31] Cfr. in partic. pp. 480-482 e p. 701.

***

## TRADIZIONI LIBERTINE IN ITALIA*

La situazione relativa agli studi sistematici sul libertinismo italiano si ferma alla ricca *Ricerca dei libertini*, pubblicata da Giorgio Spini nel 1950 e ripubblicata nel 1983. Un volume di recente uscita in Francia, *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e^ - XVIII^e^ siècle)* si cimenta nel fare il punto della situazione a quasi quarant'anni da questa importante pubblicazione. E lo fa per le cure di due eccellenti italianisti, Pierre Girard e Raffaele Ruggiero, che ci regalano una raccolta di scritti di grande importanza e molto efficacemente guidati sul tema.

Ne viene fuori un affresco multiforme e abbondante sulla particolarità ed eccentricità della storiografia italiana, dove Machiavelli occupa un posto centrale per le chiavi di lettura del pensiero libertino che vengono offerte. Soprattutto, la sua lettura del *De rerum natura* lucreziano, che fa di Machiavelli un vero maestro del modello culturale libertino. Modello che non interessò minimamente la storiografia crociana, e che produsse come conseguenza fra le tante quella di «diluer cette meme tradition autour des grandes figures qui sont moins reconnues dans leur statut 'libertine' que dans leur capacité a devenir des étapesdécisives dans la construction d'une tradition nationale élaborée de manière rétrospective» (p.14).

Il volume del 2023, curato anche da Nicole Gengoux e Mogens Larke, raccoglie straordinari contributi presentati nel 2022 a Lyon nell'ambito di due

* *Libertinage et philosophie à l'époque classique (XVI^e^ - XVIII^e^ siècle)*, par N. Gengoux, P. Girard, M. Laerke et R. Ruggiero, Paris, Garnier, 2023, pp. 340.

giornate dedicate proprio alla tradizione libertina in Italia, mettendo insieme sapientemente i migliori studiosi sul tema. A partire dalla puntuale e minuziosa ricostruzione storiografica sugli aggiornamenti successivi al volume di Spini, al quale viene dedicata da Lorenzo Bianchi un'attenzione specifica, e la considerazione che questa mirabile ricerca

> lasciava comunque irrisolte una serie di questioni relative non solo all'ambiguità di una categoria come quella di libertinismo, ma anche alla penetrazione di teorie e idee eterodosse in ambienti culturali differenti e non esclusivamente legati alle università o alle accademie (p. 48).

Ambiguità che vengono peraltro affrontate di petto anche nel saggio di Gianni Paganini. La difficoltà legata a racchiudere in una definizione univoca una categoria storiografia come il libertinismo è difficoltà anche e soprattutto di mettere insieme caratteristiche che possono essere applicate anche ad autori di differenti orientamenti, come scettici, aristotelici, o epicurei. Lo spazio culturale che si frappone tra la filosofia rinascimentale italiana di un Pomponazzi e la critica radicale del *Theophrastus redivivus* indica la necessità di coniare la categoria di proto-libertinismo, destinato a scontrarsi con la repressione controriformistica. Accanto a questo, il progetto di fondazione di una «république d'incrédules» tentato da Tommaso Campanella alle soglie del movimento rivoluzionario in Calabria del 1599. Luca Addante sottolinea a tal proposito come il filosofo nolano portava in Francia — terra di accoglienza di molti eretici italiani — queste idee-chiave di 'miscredenza' libertina che erano già ampiamente diffuse in Italia. Laddove atomismo e ateismo si mescolavano in quella combinazione rappresentata dalla cultura filosofica napoletana nel periodo incandescente del 'processo agli atomisti'. Lo spettro, ampissimo, di atteggiamenti e posizioni ateistiche descritto da Leen Spruitc, raccoglie «empietà, secolarismo, incredulità, blasfemia» (p. 113), ambiguità concettuali non colte a sufficienza dagli studiosi di storia moderna, che forse con difficoltà si sono soffermati sugli aspetti teorici più che su quelli politici. Così come l'ateismo deve passare necessariamente per la tappa dell'atomismo, quest'ultimo non si schiaccia sempre perfettamente sull'ateismo. Ambiguità alla quale si prestò anche la dottrina di Magalotti, vicina pericolosamente all'atomismo di Gassendi e interlocutore dell'ateismo di Spinoza, che trovò — come racconta l'acuta disamina di Franco Arato — in Saint-Evremond, di Gassendi allievo, «il libertino più prossimo» (p. 203). Molto vicina a questo orizzonte, la trattazione di Francesco Campagnola sul tema della morte volontaria, in particolare del disporre della propria esistenza e del proprio corpo, si serve di opere significative come quelle di Alberto Radicati di Passerano sul ruolo della morte, o quelle di Appiano Buonafede sul suicidio, modulando l'assunto che «la modernité, mais aussi […] la scolastique tardive, en particulier le volontarisme

franciscain, avait commencé à penser le rapport entre sujet et objet en termes de *dominium*» (p. 300).

Di grande interesse l'originalità e insieme la prudenza con la quale si affronta, per la penna di Raffaele Ruggiero, il 'vichismo' di Ferdinando Galiani, che traccia una linea diretta tra le posizioni di Vico e Galiani su temi specifici come l'interpretazione pedagogica di miti e religioni e che rifiuta del tutto componenti trascendentali; tanto da « établir un lien entre la pensée libertine, les théories de Vico et le positions de Galiani, et cela nous pousse bien évidemment à prendre en considération la dangerosité cachée de la *Science nouvelle*» (p. 220). Chiedendosi al contempo di che tipo di libertinismo parliamo quando diciamo Galiani un 'libertino'.

Nell'ambito delle posizioni libertine in Italia, parte non esigua ebbe anche la risonanza di posizioni rispetto alla religione che vennero accolte e interpretate dalle correnti libertine francesi, come nel caso di Paolo Sarpi e la sua recezione tra i libertini francesi seicenteschi, come descritto nel saggio di Gregorio Baldin. Sarpi e i libertini «partagent naturellement des sources comune: notamment Lucrèce chez les anciens, Pomponazzi, Machiavel, Charron et Montaigne, parmi les modernes» (p. 193).

L'espansione e la dilatazione del fenomeno del pensiero libertino costringe gli interpreti a interrogarsi «sur les limites du phénomène libertin, sur les espaces qu'il a occupés dans l'histoire culturelle européenne et sur la raison de son développement et de ses mutations» (p. 67), così come fa Federico Barbierato nell'affrontare l'allargamento dei confini del pensiero libertino ai margini delle credenze popolari. O anche sulla penetrazione tra le attività e l'impegno dell'Accademia degli Incogniti, laddove «l'absence des statuts officiels et l'hétérogénéité de leurs membres rendant cette cohérence ideologico-poétique quelque peu problématique» (p. 95), per dirla con le parole di Jean-Francois Lattarico. Così come la convergenza tra materialismo e atomismo, e di conseguenza ateismo, nell'ambito di un preciso spaccato come quello della Roma seicentesca, diventa nella ricerca di Candida Carella tema di un intervento mirato. La vita delle Accademie romane mette a fuoco anche le possibili sfaccettature del pitagorismo, dal momento che, «se gli intellettuali romani potevano essere atei e deterministi abbracciando il meccanicismo democriteo, perché non potevano essere *religiosi*, di una religiosità etero dotta con Platone, con Pitagora o con Ermete?» (p. 141), per documentare che l'eterodossia romana non fu solo materialista. E insieme, rilievo non di poco conto riceve anche la penetrazione in Italia dei testi ebraici immessi dall'immigrazione dei sefarditi dalla vicina Spagna; tanto che «la présence juive fut accompagnée d'un flux considérable de capitaux et d'une demande croissante de livres qui produisit, à son tour, una important activité d'édition des teste en caractères hébreux» (p. 231), in particolare legato al destino dell'edizione del Talmud, come documenta il saggio di Vittorio Frajese.

Non mancano nell'ottimo volume interventi legati ai testi prodotti in stato detentivo conseguente alle condanne, testimonianza letteraria di quegli «*esprits forts* incarcerati per fedeltà al libro pensiero» (p. 255), nella ricostruzione di Alberto Beniscelli, che coglie con analisi accurata le varie componenti di questi memoriali. Il rapporto tra la prigione come luogo fisico e come metafora corporale, l'identificazione tra il prigioniero e la sofferenza di Cristo, l'istinto alla fuga condensato nella scrittura sono componenti delle narrazioni libertine dal carcere. Al pari delle narrazioni pittoriche e figurative che pure il pensiero libertino produsse in Italia come forma di dissenso ideologico. Elenchi di libri e di quadri nel collezionismo romano, così che,

> all'anticonformismo delle scelte artistiche spesso corrispondeva una trasgressività dei comportamenti dei pittori e dei loro estimatori che non può trovare motivazioni se non in una più generale concezione della vita secondo la quale la felicità sembra non essere rinviata ad un tempo ed a uno spazio esterno a quello mondano (p. 288).

Il volume viene concluso, in sezione a parte, dalla lettura politica delle *Curiositez inouyes* di Jacques Gaffarel, testo del 1629 che Adrien Mangili: un autore che, «si l'on ne peut pas se dire libertin, on peut au moins se prétendre curieux» (p.325), dove il tratto 'curioso' permette di mettere in moto catene di domande poco innocenti, tese a mettere in luce l'incompetenza delle autorità religiose. Dire 'curioso' come dire 'libertino'.

Declinazioni possibili e preziose per una lettura non disposta a facilitare la complessità dei movimenti libertini in Italia e la molteplicità di forme che vennero ad assumere. Un vero grazie ai curatori e ai contributori.

Manuela Sanna

***

## NOTA SU UN CONFRONTO TRA LEOPARDI, VICO, SPINOZA, KANT E NIETZSCHE*

Da sempre Giacomo Leopardi è stato considerato non solo una delle più potenti voci poetiche della storia della letteratura italiana e non solo, ma anche un filosofo, un pensatore arguto e originale soprattutto per il suo modo di porsi difronte al pensiero antico e moderno, e per la capacità non comune di dialoga-

* Massimiliano Biscuso, *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzche*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019, pp. 223.

re con il passato e con il presente. Proprio a partire da Leopardi, Massimiliano Biscuso, in questo volume, raccoglie quattro saggi già precedentemente pubblicati, e riflette su questa dote dialogica straordinaria, proponendo un confronto abbastanza esaustivo tra il recanatese e alcuni importanti filosofi, ovvero Spinoza, Vico, Kant e Nietzche. Il metodo di questa indagine è filologico, per cui, a partire dalla caleidoscopica scrittura di Leopardi, l'A. rintraccia i rimandi e le vere e proprie citazioni degli autori con i quali, di volta in volta, lo mette a confronto. La ricerca, così condotta, risulta talvolta un po' scolastica, e soprattutto tralascia un elemento molto importante in Leopardi, il quale quando sentiva 'suo' un autore tendeva a non citarlo mai e a non esplicitarne la fonte diretta, appropriandosi letteralmente del suo pensiero. Nel complesso, tuttavia, Biscuso offre un lavoro a tratti originale, abbastanza completo in termini di confronto e soprattutto aggiornato nella bibliografia di riferimento, basato, il più delle volte, sul raffronto tra pensieri comunque diversi e su quelle che egli definisce «strutture filosofiche».

Il primo pensatore al quale l'A. affianca Leopardi è Spinoza (cfr. *Stratonismo e spinozismo. L'invenzione della tradizione materialista*, pp. 15-49):

> L'indagine storico-filologica ci ha mostrato nella produzione leopardiana una presenza del tema Spinoza/spinozismo di certo circoscritta, ma sicuramente più ampia di quanto si fosse supposto, e soprattutto tutt'altro che insignificante. Lo spinozismo rappresenta una posizione di pensiero inizialmente respinta, poi discussa con interesse, forse anche accettata, almeno negli esiti cui sembra dover necessariamente condurre l'autosufficienza della materia, l'appartenenza dell'uomo alla natura, lo sforzo di autoconservazione come principio comune a tutti gli esseri (pp. 29-30).

Leopardi cita molto raramente in maniera esplicita Spinoza e gli spinozisti, e il più delle volte lo fa in maniera cursoria, non diretta. Questo dato di fatto, tuttavia, invece di chiudere la questione la apre, e questa assenza risulta ancora più ambigua se si tiene presente che Leopardi, buon conoscitore della storia del pensiero del secolo dei Lumi, non poteva di certo ignorare l'impatto che Spinoza aveva avuto sui *Philosophes*. Biscuso, allora, devia il proprio campo di indagine dallo spinozismo alla questione del materialismo, e imposta il confronto tra Leopardi e Spinoza entro il confine delle strutture filosofiche di entrambi, intuendo bene che sebbene il pensiero di quest'ultimo non sia stato fondante per il materialismo leopardiano, ha senz'altro contribuito a determinarlo, e che se esiste una compagine comune a questi due pensatori, essa è senz'altro da individuare entro il limite della filosofia del materialismo. Le prime citazioni esplicite di Spinoza appartengono agli anni giovanili della formazione filosofica di Leopardi e temporalmente sono circoscritte al biennio 1812-1813: nella *Dissertazione sopra la virtù morale in generale* Spinoza è affiancato al 'moderno' Hobbes e agli 'antichi' Pirrone e Aristippo, in quanto insieme a loro ha avuto il coraggio di negare le verità platoniche di per sé evidenti, e molto simili agli assiomi indimostrabili

delle verità speculative. Leopardi è giovane quando riflette su questi temi, e non ha trovato ancora il coraggio di interpretare in maniera autonoma le sue letture (in questo caso specifico gli scritti di Francesco Maria Zanotti), sebbene nello stesso anno della *Dissertazione*, il 1813, nel trattato *Storia dell'Astronomia*, sottolinea gli effetti disgregatori delle verità rivelate e dell'autorità costruita che il materialismo spinoziano porta con sé. È chiaro che questo giudizio, così secco, è naturalmente e fortemente connesso all'opinione che in Italia si aveva del pensiero di Spinoza nella prima metà dell'Ottocento:

> Ateo, materialista, fatalista. Egli è quasi un compendio degli errori della moderna filosofia allontanatasi dall'ortodossia cattolica e più in generale dai fondamenti della religione e dalla morale ebraico-cristiana», scriveva Leopardi nel trattato del 1813 (p. 23).

Eppure sono proprio queste letture «empie e libertine» a costituire il sostrato più fecondo e vitale della scrittura di Leopardi, tanto che, sebbene l'ultima citazione esplicita di Spinoza risalga al 1827 e anticipi il silenzio sul suo nome degli anni successivi, suggestioni e temi continuano a serpeggiare in maniera carsica soprattutto nello sterminato materiale dello *Zibaldone*. È chiaro infatti che solo Spinoza può essere la fonte della forte convinzione maturata in Leopardi dell'appartenenza della materia all'essenza di Dio, e che il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, che è appunto di quegli anni, altro non è che una scelta etica, spinoziana e non epicurea, di una vita che, come scrive Leopardi, «debba esser viva, cioè vera vita, nella consapevolezza che la vita più viva, se non la più infelice, sia almeno la meno infelice».

È poi Vico il protagonista del secondo capitolo di questo volume, un filosofo con il quale Leopardi condivide, secondo l'interpretazione di Biscuso, «problemi e modelli di soluzione» (cfr. *Religioni, tecniche, società, linguaggio. Per un confronto tra Leopardi e Vico*, pp. 51-85). Il confronto tra Vico e Leopardi, sebbene sia stato già molte volte oggetto di indagini molto interessanti, non è assolutamente semplice per tutta una serie di motivi, e l'A. lo affronta individuando da subito quello che secondo lui è il momento esatto del primo incontro tra Leopardi e il pensiero vichiano, che egli giustamente individua nel settembre del 1828, a Firenze, quando sull'«Antologia» Leopardi legge la recensione di Pietro Capei alla *Scienza nuova*, che poi consulta nell'edizione del 1744. Biscuso sostiene come certa quella che è da considerare però solo come un'ipotesi, e tralascia una serie di notizie importanti, come quella che attesta l'esistenza di una copia della *Scienza nuova*, nell'edizione napoletana di Gaspare Truffi del 1831, nel catalogo della biblioteca di casa Leopardi, e che il giovane Giacomo sarebbe potuto anche venire in contatto con Vico tramite la copia della *Scienza nuova* che invece era conservata a casa Antici. Inoltre Leopardi avrebbe anche potuto leggere il capolavoro vichiano nell'edizione del 1725, che aveva in quegli anni, insieme al *De uno*, una circolazione privilegiata soprattutto in Italia settentrionale e centrale. L'A. si concentra sull'*humus* culturale con-

diviso da Vico e Leopardi, e precisa di tenere volontariamente fuori dal proprio campo di indagine la riflessione sul linguaggio e quella sulla sapienza poetica, troppo complesse e già ampiamente indagate dalla storia della critica. Il rapporto tra Vico e Leopardi è esplorato tramite «un modello di riferimento comune ai due pensatori, cioè la storia della civilizzazione narrata da Lucrezio nel quinto libro del *De rerum natura*, che essi accolgono criticamente» (p. 57). Sono tre i passi dello *Zibaldone* sui quali si concentra la disamina, tutti composti nel 1823, e quindi antecedenti al soggiorno fiorentino di Leopardi: una riflessione sull'origine della religione dal timore, il suggestivo micro-trattato sul fuoco, e una breve nota sulla primitiva unicità del linguaggio dei primi uomini. Tutti i tre passi risalgono agli anni durante i quali Leopardi metteva in discussione la visione della natura considerata da lui, tempo prima, come benigna, e assegnava, al contempo, valore del tutto positivo al concetto di primitivo, lontano, in questa accezione, sia dal pensiero di Lucrezio che da quello di Vico. Biscuso parte, è vero, dalla fonte comune Lucrezio, ma non affianca, eccetto che in un caso, ai passi dello *Zibaldone* quelli della *Scienza nuova*, dove tuttavia sarebbe stato possibile imbattersi in molte fonti comuni ai due autori, che avrebbero attestato fonti e letture comuni. Il trattatello sul fuoco offre al lettore gli spunti più interessanti, soprattutto quando Leopardi tratta dei Californi, che rievocano la suggestione dei bestioni vichiani, e quando riflette sul fatto che proprio l'invenzione delle tecniche è stata la condizione per la vita associata e comunitaria, e quindi della nascita della religione e del linguaggio. In questo passaggio «il testo rimanda inequivocabilmente a Lucrezio e alla celebre genesi della religione tracciata nel quadro della descrizione del processo di civilizzazione […] frutto di un'umanità ormai adulta, ben lontana dall'umanità primitiva» (p. 65), mentre Vico ribalta la ricostruzione lucreziana, ponendo la religione all'origine dell'umanità gentilesca. Anche Vico, però, come Lucrezio, attribuisce allo spavento l'origine della religione, ma retrocede, rispetto alla fonte, l'origine del timore religioso all'umanità primitiva. Leopardi condivide con Lucrezio la tesi dell'unicità del genere umano, «al contrario di Vico che divide la storia sacra del popolo ebraico da quella profana delle nazioni gentilesche, ma retrocede la genesi della religione all'origine dell'umanità, esattamente come Vico» (p. 69). Il trattato ha, però, come scopo principale quello di mostrare come le scoperte tecniche, in particolare l'uso del fuoco e l'arte della navigazione, siano state la base per dare inizio ad un processo involutivo e non teso assolutamente verso il progresso, in quanto si configurano come corruzione e degenerazione, allontanamento di quanto la natura aveva 'stabilito' e 'disposto' per l'uomo: di nuovo la fonte è Lucrezio, e di Vico non c'è nessuna menzione. Chiude questo capitolo una *Appendice* — nella quale di nuovo di Vico si perde ogni traccia — dove l'A. riporta le ricerche di Marco Balzano sui concetti di primitivo, selvaggio e barbaro nel micro trattato sul fuoco (*I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia, 2008). Dispiace, quindi, che Biscuso non si sia immerso a pieno in questo confronto tra Vico e Leopardi, e che abbia perso l'occasione di

arricchire il dialogo tra i due pensatori oltre che di una riflessione sulla questione omerica (che tra l'altro gli avrebbe anche consentito un importante rimando a Foscolo), anche di una tematica di grande fascino, ancora poco indagata dalla critica, ovvero il sostrato comune ai due autori della cultura ebraica. Probabilmente, infatti, il giovane Giacomo, che leggeva l'ebraico e che per questo raccoglieva lodi ed orgoglio paterno, non poteva ignorare il significato profondo che la lingua ebraica aveva per Vico, il quale, sebbene non la leggesse, era in contatto con la comunità di Livorno e poteva contare sull'amicizia di numerosi corrispondenti, tra i quali Biagio Garofalo.

L'indagine di Biscuso prosegue con Kant, al quale egli dedica un denso capitolo, dove il confronto con Leopardi si gioca tutto attraverso la riflessione sul sublime e su una possibile relazione tra esso e il materialismo, sebbene il corpo più denso della disamina sia più centrato sulla poetica leopardiana che sulla comparazione vera e propria tra i due pensatori (cfr. *Kant e il paragone del sublime*, pp. 87-146). I testi di Leopardi che l'A. prende in esame appartengono al periodo napoletano: si tratta del paragrafo LXVIII dei *Pensieri* e della *Ginestra.* Il pensiero LXVIII conclude una lunga riflessione sulla noia, alla quale Leopardi si era dedicato per molti anni; solo in questo caso, tuttavia, la noia — «il più sublime dei sentimenti umani» — viene accostata al sublime stesso, ed intesa come 'eccedenza' del desiderio umano rispetto alle sue possibilità di essere soddisfatto, cui si oppone la paradossale condizione del mondo moderno, dove ci sono minori occasioni di appagamento rispetto al mondo antico pur abbondando, rispetto a quest'ultimo, di mezzi di appagamento. «La noia per Leopardi» scrive Biscuso «è il sublime stesso, o, meglio, il lato oscuro del sublime» (p. 101), constatando la vicinanza di questa accezione a quanto espresso nel trattato anonimo del *περί ὕψος*. Sul confronto vero e proprio con Kant e con la *Critica*, l'A. non si espone in maniera diretta e preferisce, come dichiara in una lunga nota a piè di pagina, rimandare ai risultati delle ricerche della critica (da Placella a Cellerino, da Antimo Negri ad Antonio Negri). Ripercorrendo quindi pagine famose di letteratura secondaria, Biscuso distingue due fasi, in continuità tra loro, del confronto tra Leopardi e Kant: una prima che coincide con gli anni della stesura delle *Operette morali* e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, dove il pensiero di Kant appare a Leopardi piuttosto contraddittorio in quanto considera il sentimento uno strumento privilegiato per «restaurare le verità trascendenti» (p. 106), nonostante sia dotato di «vaste ma astratte conoscenze, sicché la sua filosofia risulta a un tempo immaginosa e aridamente sistematica» (*ibid.*); e poi una seconda fase, dove invece il recanatese rende esplicite le perplessità che nutre difronte la proposta metafisica kantiana. Il discorso sulla *Ginestra* è, invece, incentrato su un confronto più diretto:

> Per Kant l'uomo non può essere ridotto a creatura animale […] egli è determinato […] dalla sua personalità morale, che esige come suo presupposto la libertà, cioè l'appar-

tenenza ad un altro ordine rispetto a quello deterministico della natura, e come suoi postulati l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio (p. 125).

In Leopardi, invece, non può sussistere un sublime consolatorio, nel quale la condizione dell'uomo è resa migliore dalla fruizione della natura circostante, sebbene anche per Leopardi, come per Kant sublime non è la natura ma l'uomo. La differenza, però, sottolinea bene Biscuso, è profonda: non l'uomo che sa di appartenere a un altro ordine, sovrannaturale, al regno dei fini e della libertà, e che richiede come suoi presupposti l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, ma l'uomo 'generoso e alto' che sa riconoscere senza infingimenti la costitutiva fragilità della condizione umana, perché «sublime è la nobile natura, che osa conoscere la verità, cioè la tutt'altro che apparente onnipotenza della natura, anche se tale conoscenza non porta alcuna consolazione» (pp. 134-135). A chiusura di questo confronto con Kant, l'A. in una breve *Appendice* riflette sull'ipotesi che Leopardi, durante gli anni del soggiorno napoletano, abbia avvertito la necessità di un nuovo incontro con il pensiero di Kant grazie a Ottavio Colecchi, al quale si deve in Italia una prima circolazione delle opere del filosofo (cfr. *Appendice. Ottavio Colecchi e la diffusione della filosofia classica tedesca a Napoli negli anni Trenta dell'Ottocento*, pp. 137-146).

Al rapporto tra Nietzsche e Leopardi, l'A. dedica infine l'ultima parte di questo studio. Biscuso esamina in particolare due momenti della ricezione nietzscheana della poesia di Leopardi, e dimostra come temi e immagini dei *Canti*, ripresi nella seconda *Inattuale*, riaffiorino dopo un lungo percorso sotterraneo in *Così parlò Zarathustra* (*Nietzsche e il pessimismo di Leopardi*, pp. 147-193). I *Canti* forniscono, infatti, a Nietzsche alcuni elementi decisivi per pensare i termini teorici della battaglia culturale contro il proprio tempo: lo storico, il non storico, e il sovra-storico. L'eco di Leopardi aleggia in molte pagine di Nietzsche, che lo considera «un nichilista inconseguente, che vede soltanto la cupezza dell'esistenza e sa soltanto respingere il fato, non accettarlo e amarlo — non sa, o non ha la forza e il coraggio di sapere che non si può respingere il fato, ma solo amarlo» (p. 173). È nella pagina finale del capitolo intitolato *La visione e l'enigma* che si attua, per l'A., il confronto diretto con Leopardi, che porta a un definitivo superamento del suo pensiero nel momento in cui il recanatese è condannato a rivestire per sempre «il ruolo del pessimista» (p. 175). Questo saggio, inoltre, ricostruisce anche l'interpretazione che Nietzsche diede della poesia di Leopardi sotto il segno schopehaueriano del pessimismo. L'*Appendice* ricostruisce di nuovo il quadro complessivo di questo confronto e contestualizza i risultati emersi nell'indagine (cfr. *Appendice. L'incontro di Nietzsche con l'opera di Leopardi*, pp. 175-193).

Indubbiamente il merito indiscusso di Biscuso, in questo studio, non risiede tanto nell'indagine sul confronto tra Leopardi e i pensatori ai quali egli di volta in volta lo avvicina alla ricerca di possibili debiti di riconoscenza o di

improbabili precorrimenti, ma va rintracciato, a mio avviso, soprattutto nell'essere riuscito ad individuare la proposta metafisica che Leopardi lascia in eredità, che è quella di una Natura che non solo produce e distrugge gli individui, ma crea anche forme eccedenti il circolo di produzione e distruzione, come la poesia e l'amore.

Le pagine finali del volume ospitano una buona e aggiornata bibliografia ragionata.

Alessia Scognamiglio

***

## LA *POSIZIONE* E IL *COMUNE*. DUE STUDI SULLA MODERNITÀ*

I due ampi studi, che qui prendiamo in esame, si sviluppano, anche se non programmaticamente, ma *deliberatamente*, come Lomonaco stesso afferma, in una sorta di *continuum* tematico, che si articola procedendo dal posizionamento umano nel *nuovo* mondo — quello cioè delineato nei propri contorni da un'epoca, la modernità, che costruisce e ricostruisce sé stessa svincolandosi con decisione dai caratteri imposti dalla tradizione metafisico-teologica che l'ha preceduta — fino a ricavarne le implicazioni di tale rinnovato posizionamento nella declinazione dello *stare-con*; i due studi di Lomonaco, cioè, stabiliscono una opportuna continuità, non pre-determinata, tra dimensione particolare e dimensione inter-soggettiva, tra riflessione autocoscienziale e relazione all'altro, tra utilità egocentrata e bene comune, tra esperienza personale e divenire universale, al fine di descrivere due dei momenti essenziali della *Neuzeit*: la *posizione* umana e il *comune*. I due studi non hanno perciò solo l'estrinseco tratto comune di svilupparsi attraverso un'analisi che copre gli stessi tre secoli, il XVI, il XVII e il XVIII, e che si incarna in entrambi nella scelta di quattro autori esemplari (sebbene uno solo in comune ai due studi: Vico), ma si caratterizzano come un'ideale prosecuzione e reciproco rimando l'uno dell'altro, poiché entrambi non smettono di interrogarsi sull'intreccio che probabilmente sarebbe da ascrivere al movimento più peculiare della modernità: come direbbe Nietzsche, dal soggetto al mondo.

1. L'A., nel primo degli studi, compie un'ampia disamina di alcune delle più rilevanti *posizioni* critiche nella storia del pensiero, in un arco temporale,

* Fabrizio Lomonaco, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell'uomo in età moderna*, Pisa, ETS, 2021, pp. 220; Id., *Il comune nel pensiero dei moderni. Grozio, Hobbes, Spinoza, Vico*, Milano, Mimesis, 2023, pp. 196.

non arbitrariamente individuato, che va dalla fine del Cinquecento alla metà del Settecento, vale a dire attraversando quella linea ermeneutica che prepara, assume e critica quella che storiograficamente è definita età moderna. Il *nuovo* viene perciò misurato da Lomonaco a partire dall'inedita *posizione* che il pensiero introduce, segnatamente lo stare dell'uomo nel mondo: le spinte antisostanzialistiche del tardo rinascimento, culminate nello scetticismo montaigniano e nella proposta egologica cartesiana e pascaliana, si sviluppano e si 'complicano' in strati teoretici che si sedimenteranno in *posture* che di lì in poi diventeranno imprescindibili: il soggetto, l'*ego*, il metodo, la natura, la morale, la storia. I quattro momenti qui selezionati, Montaigne, Descartes, Pascal, Vico, costituiscono, in tale direzione, un *Universo* rifondativo dell'umano, ri-concentrato sulle «ragioni di esistenza e di coesistenza» (*Da Montaigne a Vico*, p. 6), che dai *margini* della filosofia preparerà la propria mossa contro il *centro*: l'inquietudine dell'incerto, il meditare solitario, il tremore teologico-religioso, la poetica del tempo umano, diventano, nella loro originalità, quattro momenti esemplari di quello scivolamento dal centro alla periferia che il moderno fa succedere al classico.

Le categorie classiche vengono perciò ripulite nelle acque del *nuovo*, acquisendo perciò stesso un *nuovo* senso, una *nuova* direzione e una *nuova* fondazione, o traducendosi *tout-court* in *nuove posizioni* concettuali (l'*ego* cartesiano, l'io pascaliano, la storia vichiana). È, in tal senso, pregevole che l'A. prediliga un criterio analitico che non muove dalla contrapposizione (p. 9) delle singole voci, tra loro poste canonicamente in una linea successiva segnata dal mero *polemos*, individuando invece un orizzonte di confronto comune che trae dalla cultura umanistico-rinascimentale quello slancio vitale per oltrepassare il mondo aristotelico-scolastico.

È così che un «filosofo non premeditato e fortuito» (p. 17) si affaccia sul mondo del pensiero riformulando, per via *personale*, il pensiero sul mondo, procedendo non da un'analisi di sistema ma dalle «proprie esperienze di studio e di autoanalisi» (pp. 17-18), che declina la propria critica nel possessivo della *persona*: «questa non è la mia dottrina, è il mio studio, non è la lezione d'altri, è la mia» (p. 18). La nozione recede dall'universale per incarnarsi nell'intimo, il trattato si ridimensiona nell'*assaggio* del proprio esperire, il cui racconto rivendica la forza epistemica della singolarità. Le istanze logico-argomentative vengono così soppiantate dal discorso *vivo*, fantasioso, dubbioso, irrisolto, umbratile, volgarizzato, eppure fortemente animato di «tensione conoscitiva e pratica» (p. 19): è precisamente in questo che si intravede quel tratto aurorale che attraverserà tutto il moderno, il conoscere conoscendosi, che non smetterà di orientare il corso successivo del pensiero occidentale. Montaigne avanza componendo una trama decostruttiva, sottoponendo il *classico* edificio del pensiero all'incedere del dubbio, smantellando criticamente i pilastri dell'origine e della ragione, dipingendole come espressioni proiettive di una grandezza che

*sa* di vita. Di qui l'affermazione di un primato, non più epistemico, del sentire, che da attestante diviene l'interrogato, e da certificante si trasmuta in ingannatore. Il sensibile assume dunque il doppio registro di fonte esperienziale e di grimaldello anti-conoscitivo, o meglio diviene il campo per eccellenza da sondare nel tentativo di comporre quella grammatica dell'apprensione che non sa più affermarsi nell'autorevolezza del *logos* rigido e cristallizzato. Decade con ciò l'adeguatezza analogica dell'aristotelismo, secondo un'abissale scissione tra rappresentazione e realtà, la cui corrispondenza è disvelata come artificio e presunzione del pensiero: «La conseguenza è che se le rappresentazioni appartengono tutte allo stato d'animo dell'uomo gettato contro l'oggetto, non è più possibile fissare una gerarchia di valori di verità né stabilire paradigmi di senso assoluto» (p. 27). L'A., quindi, mostra quanto la *posizione* di Montaigne (altro tratto comune con l'impulso umanistico-rinascimentale) non coincida con un mero recupero di quella porzione della classicità che può *agire* contro l'aristotelismo, in qualità di alternativo. Ecco perché, se certamente il bordolese va incontro ad un umore scettico-pirroniano, non si sottrae però dall'approfondirlo, arricchendo la fenomenologia del sentire attraverso l'istanza fantasiosa-immaginativa, concependo «l'uomo quale sintesi di percezione sensibile e affettività immaginativa» (p. 29), e individuando nel limite dell'*immaginabile* il campo potenziale dell'azione umana, conoscitiva e pratica. Di qui l'efficace sintesi che apre il secondo paragrafo del capitolo: «La modernità degli *Essais* sta nel riconoscimento della *condizione* umana tra fragilità e *dignitas* quale unità di misura dell'esistenza terrena» (p. 36). Con Montaigne, il desiderio e l'inconscio (l'involontario) fanno irruzione nella casa dell'essere pensante (per usare una parafrasi heideggeriana), non più come spettatori accidentali e privati di autorevolezza, ma come animatori di ultima istanza, 'regolatori' della ragione, o meglio sintomi del flusso indeterminato del vivente. Di qui la celebrazione di una *posizione* nel mondo che *assapora* più che fissare, che si muove nell'incerto apparire immaginando e fantasticando più che determinare leggi e paradigmi, che individua nel limite dell'intimo esperire la potenza di «condizione umana […] non […] più garantita da leggi naturali […], imprigionata com'è in un divenire incerto e incostante», che riformula il proprio orizzonte pratico radicandolo «nella *natura* non come essenza ma energia vitale cui affidare la misura della varietà delle azioni e dei relativi valori» (p. 67).

Non è una semplice eco dei temi montaigniani quella che si risente nel secondo dei pensatori cui Lomonaco dedica la propria attenzione: preoccupato com'era dagli esiti dello scetticismo che rischiava di imporsi, Descartes, con una procedura analoga a quella del bordolese, riscritta cioè nel percorso della riflessione personale, *meditata*, perviene ad una proposta anch'essa ispirata al senso del limite dell'esperienza umana. E l'A., prolungando le implicazioni pratiche del *discorso* di Montaigne, la descrive concentrandosi su di un punto 'problematico' del pensiero cartesiano, quello della morale. E lo fa impiegando

due voci strumentali, decisive nel loro fare da risacca all'incedere del movimento cartesiano (che si dispiega per una via tutt'altro che monotòna), vale a dire Elisabetta di Boemia e Regius. Chiuso nel privato, desideroso di sottrarsi alle polemiche ermeneutiche sortite dai propri scritti, Descartes alterna alle pubblicazioni intense corrispondenze, diventate poi a pieno titolo parte del *corpus* cartesiano. Quella con Elisabetta assume, come l'A. mostra, una centralità proprio per il suo costituirsi come declinazione morale della teoria epistemica, nella fattispecie quella che attiene alla questione dell'unione anima-corpo. A dispetto dell'attestato e spesso acriticamente *indiscusso* dualismo cartesiano, Lomonaco molto opportunamente evidenzia che il percorso teorico cartesiano è esattamente inverso a quello canonico, vale a dire dall'unione alla distinzione, e non il contrario. Ed è precisamente nell'ambito di tale questione che Elisabetta chiede precisazioni relativamente alla problematica della comunicazione tra le sostanze, non individuando nelle facoltà del movimento alcuna possibilità di interagire con l'immateriale, risolvendosi così nella celebre affermazione:

> E confesso che mi sarebbe più facile concedere la materia e l'estensione all'anima, che la capacità di muovere un corpo e di esserne mosso a un essere immateriale (p. 76).

Per quanto ispirato da motivi personali, l'interrogativo elisabettiano non è privo di una sua decisa profondità, come lo stesso Descartes le riconosce, che interroga acutamente quella «tensione tra il presupposto metafisico delle due sostanze incomunicabili per *distinzione reale* e la relazione intrinseca esistente nell'uomo tra anima e corpo» (p. 77), e che spinge il filosofo a misurarsi e a precisare le attitudini di quelle facoltà che sono espressione di tale unione, l'immaginazione e la sensazione (p. 78). Atteso che «l'*unione* non è da dimostrare» ma «è un innegabile dato di fatto, comprovato dall'esperienza quotidiana che la veracità divina garantisce e rende assolutamente certa» (p. 79), l'apparente contraddizione, che inficerebbe la distinzione delle due nozioni primitive, è 'risolta' da Descartes nella suddivisione tra materialità cogitativa e materialità estensiva. L'A. mostra quindi la rilevanza di tale soluzione, sottolineando che «questo è il punto di arrivo di un nuovo e problematico discorso sull'umano che vuole tenere insieme *pensiero* ed *estensione* e la 'sostanza' di un soggetto che si scopre non solo *cogitante* ma concreto» (p. 80). Di qui l'urgenza di un trattato sulle passioni, scritto in qualità di fisico («en Physicien»), sottratto ad un'impostazione moralistica, caratterizzato dal principio di una «fisiologia meccanicistica dei fenomeni passionali», incentrato sulla dinamica del sentire, vale a dire sulla dimensione patica dell'anima.

Il sentire, annoverato tra le modalità della *cogitatio*, si esprime sincronicamente come processo corporeo, non immediatamente individuabile o localizzabile, dato che «il soggetto non può distinguere le reazioni fisiche che essa [la passione] ha causato» poiché l'anima «'è unita a tutte le parti del corpo con-

giuntamente'» (p. 82). Di qui l'A. rileva la problematicità e l'innovatività del meccanicismo fisiologistico cartesiano, laddove i sentimenti risultano talvolta «contraddittori rispetto alla volontà dell'uomo e alla linea di condotta perseguita», predisponendo un principio di equilibri fondato sulla capacità contenitiva della rappresentazione di sfumarne l'intensità e ridimensionarne gli effetti dannosi (pp. 85-86). Su questo punto si dipana l'aspra polemica con Regius, la quale, seppur inquadrabile in un'ampia (seppur non integrale) quanto articolata consonanza su questioni di fisiologia, decade in un rifiuto da parte del medico olandese dell'intero impianto metafisico cartesiano, dall'innatismo alla dimostrazione per via inferenziale dell'esistenza di Dio: «messa in crisi definitivamente la metafisica come scienza, Regius è attento alla sola prospettiva della nuova scienza come *physica*» (p. 100). E tuttavia, il materialismo di Regius non manca di individuare linee di contrapposizioni direttamente collegate al piano fisiologico, in particolare il sostenuto primato della sensazione, in cui diviene esemplare il ruolo fortemente attenuato della volontà:

> La volontà è inscritta in un'analisi che ne identifica l'origine nei sensi prima dell'applicazione ai corpi, mentre nel cap. XI del *Philosophia naturalis* ('De animi affectibus') è ripensata in relazione alla forza dell'*esprit*, quasi a prendere in contropiede la nota tesi cartesiana e smentire che l'anima possa 'acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni (p. 101).

In definitiva, si attacca il punto cruciale del tema morale cartesiano, decisamente rivolta alle potenzialità del *bon usage* rispetto alle incombenze sotterranee del naturale.

Altrettanto in seno al pensiero cartesiano, ma altrettanto in dissidio (senza voler tuttavia azzardare comparazioni valoriali), è la proposta di Pascal, oggetto del terzo capitolo della monografia, la cui originalità è individuata dall'A. nella sua meditazione personale sul tema del nulla. Seppur in una marcata filiazione cartesiana, e acceso da un intenso slancio religioso, Pascal non manca di evidenziare il suo debito nei confronti di Montaigne:

> Condivisi sono l'azione corrosiva del dubbio, il carattere congetturale del sapere umano che la filosofia razionalistica è stata abile a trasfigurare. La gerarchia dei valori di verità subisce un'inversione radicale, quando entra in crisi il primato della regola dell'evidenza opposta all'esperienza segnata da instabilità e rotture che si susseguono (p. 114).

Lungi dal ritrovarsi in una *posizione* che risente, nella sua articolazione *objectiva*, la propria derivazione ontologica dall'infinito, laddove cioè Descartes lo aveva collocato, l'uomo pascaliano è posto in sospensione tra l'infinito e il nulla. La natura diviene perciò stesso il pungolo che riporta l'uomo verso il riconoscimento del limite che lo struttura. Metonimicamente, l'inquietudine di Pascal si muove tra il fisico e il teologico, tra il matematico e l'antropologico,

tra l'esteriore e l'interiore. Di qui il *disgusto* ma anche la grande fiducia per la conoscenza scientifica. Ne nasce, come l'A. ampiamente mostra, una tensione che prolunga le 'scienze astratte' al di là di sé stesse:

> Pascal si preoccupa di estendere la riflessione sulla scienza a ciò che la oltrepassa […]. Ai rigidi e astratti ragionamenti si contrappone lo 'spirito vivo e gli occhi fini', la capacità di conoscere la realtà con il 'buon senso' e le poche 'facoltà' di cui si può avere certezza: l'*esprit* e l'*honnêté* (p. 116).

Di qui il rimando tra il vuoto fisico e l'abisso interiore, di qui la ridefinizione di una condizione epistemica non più arrogantemente rivolta alla certezza conoscitiva, ma sospesa «tra questi due abissi dell'infinito e del nulla» e delimitata alla contemplazione. Nella sua medietà tra il nulla e l'infinito, all'uomo non resta che quel poco di apparenza che la percezione gli concede, permanendo dinanzi alle cose nella «disperazione di non conoscere il loro principio, né la loro fine» (p. 117). L'A. mostra dunque quanto la razionalità moderna sia in questo punto privata del punto su cui basava la propria consistenza: la risoluzione meccanicistica e desostanzializzata del mondo, investe ora lo stesso uomo, privato della centralità egologica fondante la conoscenza (l'io è odioso e insituabile), e soprattutto del sistema categoriale in grado di afferrare il proprio intorno. La modernità, intendendo smobilitare le inconsistenze metafisiche e logiche dell'aristotelismo, finisce con l'accedere quindi all'incerto e all'insensato: dall'*ego sum* cartesiano, disceso ontologicamente dall'infinito, il quale si fa garante pur nella sua incomprensibilità della dimensione soggettiva, si perviene, per la stessa via, attraverso Pascal, alla dispersione più abissale, allo sgomento dell'illimitato che sfugge perpetuamente dalle mani, al limite vincolante dell'ignoto, che resta tale e che riporta incessantemente l'uomo al suo nulla, al nulla del finito che si scopre irrimediabilmente tale dinanzi all'infinito. Ed è esattamente in questa irrisolta tensione all'incommensurabile, in questa esperienza del proprio nulla dinanzi all'inattingibilità dell'infinito, che Pascal individua la posizione umana, o meglio la *distanza* che lo separa da Dio, non più *deducibile*, né concepibile, ma *scoperto* nel suo sottrarsi: *Dieu est caché* (p. 121). Il rimbalzo sul cartesianesimo, opportunamente rilevato dall'A., è inevitabile: «Il progetto di scienza assoluta della natura è contraddetto dall'incapacità dell'uomo di giungere ai princìpi» (p. 126). L'uno-tutto del cartesianesimo, vale a dire l'ordine totalizzante che si articola dal *cogito* a Dio, nonché la teorizzazione identitaria (come affermato da Hegel) tra pensiero e essere, sprofonda nell'assenza silenziosa di Dio (p. 127). È, dunque, in questi termini che Pascal colora la miseria dell'uomo: ma a tale miseria, non manca la grandezza. In tale direzione va la brillante sintesi che Lomonaco propone:

> Il *Deus absconditus* (Isaia, 45, 15) pascaliano è anche l'essere a patire dal quale l'esistenza trova un suo significato e il pensiero un suo ordine. Il Dio nascosto è quello dell'assente

chiarezza logica, presente se cercato con l'oscura evidenza della volontà. La traccia del vuoto e del niente è quella lasciata dal suo nascondimento che invita la vera filosofia non filosofica a un esame critico del senso dell'esistenza. Il Dio pascaliano […] lascia un vuoto di sé, un vuoto e un desiderio che si danno nella sottrazione, nel silenzio che lo occulta e, insieme, lo fa cercare. È una forma di privazione che spinge gli occhi a scrutare nel buio, doloroso e traumatico, perché la fatica del pensiero e della volontà è tutta nel cercare di accettare un incomprensibile che esiste come l'eccezione (pp. 131-132).

Di qui, la *ragione* del cuore, ossia quel sentire, e soprattutto sentire Dio, che prolunga la *ratio cognoscendi* verso un *pathos* che eleva la conoscenza al di là delle maglie causalistiche e concettuali, aprendola alla verità, che lungi dall'essere còlta per ragione, è *sentita*: «piacesse a Dio che […] conoscessimo tutte le cose per istinto e per sentimento» (p. 144).

Il medesimo cartesianesimo anticartesiano muove il protagonista dell'ultimo capitolo, Giambattista Vico. Se una certa solitudine dello spirito ha contrassegnato tutti i pensatori su cui Lomonaco si è principalmente soffermato, la *vis* polemica che lega gli ultimi due autori possiede tratti comuni, in ciò che essi pur assumendo a pieno titolo la collocazione nel moderno, hanno insistito sui limiti e le possibili derive di un impianto conoscitivo e metodologico centrato sulla sola ragione calcolante. Come molto opportunamente l'A. evidenzia, le vicende di Vico non possono prescindere dalle «relazioni del filosofo napoletano con il cartesianesimo meridionale» (p. 160). In tal senso, le pagine riportare dalla sua autobiografia (pp. 160-161) ben esprimono l'atteggiamento di Vico, teso a limitare il portato applicativo del meccanicismo. E poiché quest'ultimo si era costituito nell'ambito del cartesianesimo a Napoli come tema generale, declinandosi particolarmente su questioni di fisiologia e di medicina, è da questo punto che Lomonaco tesse la sua analisi della critica vichiana a Descartes:

In Vico le *passioni* non si propongono come l'oggetto di una fisica dell'umano in versione meccanicistico-fisiologica. Sfuggite alla logica del controllo, sono chiamate a tradursi nel tempo storico, a proporsi come *virtù* e, perciò, come problema del *comune* (p. 162).

D'altro canto, Vico non può che riconoscere l'inedita impostazione apportata dal cartesianesimo, che dismette le procedure tradizionali intrise di astruserie inefficaci dedotte dalla *vecchia* metafisica. Ma se un'autonomia operativa veniva riconosciuta, non mancava però una critica al *nuovo* e la necessità di sua una revisione, integrando ciò che costituisce il proprio della vita e della vicenda umana. In tale direzione:

Con la nuova *fisica* e la moderna *fisiologia* si tratta di costruire un'aggiornata logica *della* e *per* la vita da opporre all'essenzialismo del *cogito* che rischia di ridurre l'uomo a essere solo pensiero con le pericolose conseguenze etico-politiche del solipsismo, via di accesso ad un ineludibile scetticismo» (*ibid.*).

Vico ritiene perciò di dover aprire il moderno a ciò che quel solipsismo ostacolava, vale a dire all'orizzonte della relazione: impensata quanto geniale innovazione, la considerazione dell'intersoggettivo come campo di fondazione dell'umano diventava l'imprescindibile chiave di lettura dei fatti. Il *senso comune*, lungi dal contaminare le purezze epistemologiche dello spirito, diviene il terreno espressivo della morfologia del tempo storico, e cioè di quel tempo che ordisce la trama delle relazioni che si incarna nel *comune* e che ne definisce lo statuto. Uno statuto che non si dà come mera cristallizzazione sincronico-universalistica, ma che *diviene*, muta, si metamorfizza, pur seguendo la grammatica circolare della provvidenza. Ed ecco che l'isolamento egologico, unitamente ai suoi dispositivi (certezza, evidenza, chiarezza, distinzione), e alle sue derive logicistiche (Port-Royal), diviene inefficace e inapplicabile ai fatti umani (p. 164); di qui la riabilitazione del verosimile e la ricollocazione epistemologica del *senso comune*:

> Il *senso comune* fonda le dimensioni sociali e storiche dell'esistenza: individui che vivono insieme e comunicano tra loro agiscono ispirandosi a regole generali attraverso quel *sensus* connesso all'*ingegno*, alla capacità di scorgere con la fantasia e la memoria somiglianze ideali in tutti i campi del sapere (*ibid.*).

Lungi dal costituire un mero catalogo di pregiudizi, il *senso comune* viene letto come una fenomenologia dell'intersoggettivo, il codice storicizzato delle relazioni e delle comunicazioni umane e sociali, l'espressione della forma che l'ingegno assume nel proprio *tempo*; ma, esattamente per i caratteri che animano tale campo, vale a dire l'incerto, l'involontario, il complesso, il molteplice, smarrisce ogni consistenza quel *primum verum* che intende porsi come principio generale di ogni possibile conoscenza (l'unità del metodo si parcellizza della molteplicità dei campi oggettuali). Il mondo umano, irriducibile ad un mero concatenamento meccanico, è intravisto nella ricchezza dei suoi strati, nelle complicazioni dei suoi inciampi, nell'oscurità dei suoi esiti, e la sua *realtà* reclama dispositivi assai più articolati della sola deduzione logica per esser letta:

> contro ogni identificazione di ragione e realtà il *senso comune* è il *vero* per l'uomo, ossia il vero nelle sue prime forme non riflessive, percettive e topiche, inventive e fantastiche. Questo *senso* non è l'universalità astratta della ragione ma l'unità del sapere pratico orientato nell'infinita varietà delle circostanze (p. 166).

Dunque: non solo analisi, ma percezione, fantasia, topica, *inventio*; non solo astrazione e generalità atemporale, ma anche praticità e molteplice, effettualità e temporalità storica. È da questa apertura gnoseologica che Vico acquisisce la consapevolezza della necessità di fondare quell'insieme di discipline sottratte, per principio, ai dettami operativi del cartesianesimo, come il diritto, l'eloquenza, la storia. L'A. predispone qui una precisazione cruciale, non sempre suffi-

cientemente sottolineata, che attiene alla prima delle discipline appena citate, in particolare nella sua relazione al principio vichiano del *verum ipsum factum*. Se tale principio intendeva riscrivere in senso effettuale le condizioni di possibilità conoscitive, Lomonaco evidenzia efficacemente quanto esso si riarticoli nel corso della riflessione vichiana attorno all'espressione di *vincolo*:

> dopo il *De antiquissima*, o, meglio, dopo il *Liber metaphysicus* trascorreranno dieci anni prima della pubblicazione del *De uno* che presuppone un'altra forma di certezza capace di farsi esistenza e oggettivazione del vero alla luce del 'principio' e dell'aggiornata esigenza di unificazione del sapere umano e divino. […] Mettere in discussione la verità cartesiana significa vincolarne la possibilità alla dimensione del temporale, per attestare la vocazione della *mens* a proiettarsi nell'attività umana, a entrare, così, nel mondo del diritto e della religione cristiana. […] L'intenzione divina costituisce un *vincolo* per una natura umana in quanto creata e riconosciuta con le figure della mitologia, con le *nature fictae* che polarizzano conoscenza e azione, riscattando l'umano dalla posizione ferina. […] Al 'carattere divino del diritto' si richiamo le prime ricostruzioni del *vincolo* del 'giuramento' che segna la vita sociale e politica (pp. 174-176).

L'esigenza di sondare l'origine del legame intersoggettivo, nelle sue ascendenze e dipendenze al divino, porta alla luce una struttura che prescinde dalla convenzionale genesi contrattualistica di tipo razionale, individuando nel *corso* dei fatti umani l'incombenza del discontinuo e l'adesione ad una tensione verso una razionalità non più decifrabile come mero *continuum*:

> quello che il *vincolo* dell'antico giuramento invita ad abbandonare è il modello classico della naturale continuità di sviluppo della socialità, contraddetto dalla positiva funzione dialettica del conflitto. […] Il conflitto appartiene al corso storico che vede la 'compiuta umanità' anche nella costitutiva apertura alle possibilità della crisi e della decadenza» (pp. 177-178).

L'*ordine* della storia si rivela nel suo fondamento metafisico, vale a dire in quella partecipazione del divino che si struttura appunto come *vincolo* e che trattiene i fatti umani in uno *ricorrere* eterno, luogo di «sintesi di intelligenza, volontà e potere dell'unità della mente divina» (*ibid.*), e tuttavia senza schiacciare l'effettuale nella necessità determinata della *consecutio* lineare; piuttosto sintetizzando la *ratio* dell'ordine eterno con l'incedere molteplice, conflittuale e diversificato della vita umana. Di qui la rivalutazione delle *origini* in un senso fenomenologicamente connesso all'intero tempo storico, un tempo perciò non slegato e interpretato come scisso, ma altrettanto in un senso non meramente genetico: l'origine non manca di trattenersi in ciò che la consegue, poiché il *vero* non smette di offrire espressioni, anche e soprattutto nel pre-razionale, nel simbolico, nel patico. È esattamente in questo che si decodifica la triviale accezione fatalistica della provvidenza, per rivelarsi viceversa nella convinzione di Vico come ordine eterno che, incarnato nel multiforme e negli inciampi dei fatti

umani, si ricompone e si offre nell'ordine storico, di cui lo *jus* è vettore nella sua costante tensione tra l'*utile uguale* e l'immutabilità del giusto.

2. Il secondo studio allarga e sviluppa l'interrogativo sulla modernità, avviato nel primo, prendendo in esame la categoria del *comune*: recuperando le parole di François Jullien, Lomonaco chiarisce che

> il concetto di *comune* si distingue dall'*universale* e dall'*uniforme*, sfugge a ogni assimilazione, perché non è il *simile* ma la promozione anche sul piano politico di 'effettive opportunità di condivisione'; il comune che può diventare 'esclusivo' e intollerante se non è *estensivo* e *intensivo*, se cioè rinuncia a quella tensione feconda assicurata proprio dalla convergenza con gli 'scarti' tra i sessi e le età degli uomini, le 'funzioni e le occupazioni', le 'regioni e gli ambienti […]. Scarti che non si chiudono in differenze identitarie, ma aprono a un *tra* in cui si forma un nuovo comune' (*Il comune nel pensiero dei moderni*, p. 7).

Si potrebbe forse individuare proprio in tale filo conduttore l'elemento che lega i due studi, e cioè che quel rinnovato posizionamento dell'uomo nel mondo apre la modernità ad una conseguente, e in verità contestuale, ritrascrizione della posizione del mondo nei riguardi dell'uomo, mondo cioè còlto non soltanto in quanto puro orizzonte naturalistico, ma dialettizzato nella sua trama intersoggettiva, stabilendo una sorta di convergenza tra il naturale e il giuridico, d'altronde già originariamente espressa nelle rispettive nomenclature (diritto *naturale*, legge, causa, azione ecc.). Una tale convergenza non è ovviamente effetto di una genealogia terminologica, ma di una riflessione, che ripensando le proprie categorie, ne ripensa anche il funzionamento. Sicché l'inedita *posizione* mondana, vale a dire il rinnovato *stare-nel* che inaugura la modernità, diviene *ipso facto* risolta (per usare un termine hegeliano) nello stare in comune, ossia nello *stare-con* che interroga *d'emblée* la costituzione e i limiti di quel corpo politico e istituzionale che orienta lo spazio del *comune* verso la propria autocoscienza: la comunità. Di qui, l'interesse dell'A. nell'interrogare lo spettro storico-semantico di tale concetto, per la via di quattro pensatori chiave, come lo erano stati per ragioni epistemiche, metodologiche ed esistenziali quelli affrontati nel primo degli studi che stiamo discutendo, che in modo incisivo descrivono l'incedere della modernità, con i suoi tagli, i suoi recuperi, le sue discontinuità.

Esemplare, in tal senso, l'opera del primo degli autori analizzati, Grozio, riguardo al quale Lomonaco molto opportunamente afferma:

> In anni più recenti è stato multiforme l'approccio al suo pensiero, evocato a difensore degli ideali umanitari e teorico dei 'diritti naturali', dei principi dello *ius cogens* e del moderno diritto internazionale. Il che non ha favorito lo studio della sua complessa opera di assunzione e rielaborazione della tradizione (classica, romanistica e medievale), utilizzata in contesti e 'contenuti ormai profondamente diversi', in un'età di transizione dalla cultura medievale a quella moderna» (p. 19).

È esattamente in questa transizione, con il suo peculiare sincretismo, che si articola la proposta groziana, ricettrice dello svincolamento dalla *lex aeterna* tomista, e tesa a ridefinire lo *ius hominum* in un quadro 'naturale' e integralmente terreno: di qui, la *lex naturalis*, espressione di una razionalità universale e *comune* agli uomini (pp. 20-21). Nel suo scritto giovanile *De iure praedae* [1605], Grozio, infatti, esprime l'esplicita intenzione di voler calare il diritto in un'universalità *ridotta*, per così dire, non più cosmica ma umana, vale a dire razionale, intersoggettiva, libera:

> lo scopo implicito è di sostenere la superiorità del governo delle leggi in quanto governo della ragione che elide la dimensione del potere personale e agisce come misuratore per impedire che l'interesse particolare sia fonte di disordine e conflitto permanente. La legge naturale si rappresenta nel suo contenuto di efficace realizzazione di una legge superiore. Se questa nel realismo tomista si identifica con la *lex divina*, in Grozio corrisponde all'operare della ragione secondo una procedura deduttiva richiesta dalla natura umana astrattamente considerata. Ciò serve a impostare il moderno discorso sullo *ius* come *scientia* (p. 22).

Il diritto va riscritto in un volere umano che prescinda fattualmente da quello divino, pur recependone la traccia nella razionalità impressa nell'uomo dalla creazione, facendo così convergere *voluntas* e *ratio* (p. 23), diritto e natura, ordine e libertà. Con Grozio si interrompe quella linearità tra ragione umana e divina in favore di una più misurata obbligazione alla legge naturale che dissalda lo *ius* dalla *parola* rivelata:

> Il diritto non nasce dall'arbitrio di una volontà oggettiva trascendente ma si radica nella natura delle cose e degli uomini e la volontà è creatrice del diritto solo in quanto espressione di una legge comune. Inscritta da Dio negli uomini indipendentemente dalle consuetudini e dalle latitudini, essa esprime il valore dell'umanità (p. 25).

Se dunque sussiste in Grozio una forma di teologia giuridica, essa va letta nell'immanenza della naturalità dell'agire, nella sua disposizione al comune e nel suo rispondere ad una razionalità governamentale. La natura non è cioè mero ordine meccanico, assolutamente scisso, ma *marca* del divino; ma proprio per tale motivo, pienamente *consistente* in sé stessa, *operativamente* indipendente e *sostanzialmente* autonoma. La *voluntas* umana si concretizza come agire libero e come estrinsecazione del *naturale* comune cui tende, già inscritto all'origine della propria condizione, e che sancisce quel passaggio cruciale dalla *communio primaeva* alla società politica (p. 26). L'A. non manca qui di mostrare quanto tale crucialità sia connessa e intrecciata alla dimensione del *proprio*, vale a dire a quella genealogia dell'appropriazione che modula l'agire umano, e che sovrappone azione libera e libera proprietà, per cui l'evoluzione dal comune al particolare non può prescindere da un'ermeneutica dei rapporti tra *res commu-*

*nes* e *res privatae* («distinzione già attiva in Cicerone», *ibid.*), vale a dire dalla questione del *proprium* in quanto *dominium*:

> il *proprium* è in funzione della libertà del soggetto e in coerenza con i nuovi rapporti tra uomo e beni, già al centro delle innovative posizioni della Seconda Scolastica e dei moderni tentativi di costruire una teoria dei *diritti naturali* […]. Fine di ogni azione di *dominium* non sono le cose ma l'atto di fondazione di esse in me […]. La concezione della proprietà implica la possibilità di usare, dividere e trasferire beni, scambiarli e trasportarli, dando origine a nuovi regimi e spazi di appropriazione. La naturale *societas* si alimenta di universali relazioni umane, offrendo nuovi spunti al ripensamento del fondamento della comunità (p. 27).

Si struttura qui una visione che sintetizza natura, antropologia e diritto privato, tessendo una trama che fa confluire istinto autoconservativo (appetito), inclinazione sociale (comune) e interesse particolare (utilità): la ragione e la Società, attraverso il diritto, divengono quindi l'orizzonte in grado di garantire la convivenza di tali dimensioni nel quadro della razionalità, affinché la *societas* realizzi la concordia nelle relazioni tra le varie soggettività che la costituiscono (individuo, famiglia, Stato) oltrepassando quel conflitto tra naturale e umano (pp. 29-30):

> Il diritto alla vita e all'acquisizione dei beni utili può essere esercitato solo quando si rispetta l'eguale diritto nell'altro, senza nuocergli o privandolo di ciò che gli appartiene. L'inclinazione umana alla vita sociale non è antitetica agli interessi dei singoli, non è un correttivo ma una condizione necessaria, perché vivere con gli altri serve al soggetto e alla sua stessa *utilitas* quale strumento del diritto naturale. Ragione e società stabiliscono un limite agli interessi singolari ma non li sopprimono, li orientano senza danneggiarli. Nell'universalismo giuridico di tono umanistico la norma eterna, legata a motivi volontaristici, decade e la legge si fa naturale, impegnata a governare il mondo dell'uomo associato (p. 29).

Il ritrovamento della portata universalistica e razionale del diritto interviene perciò come rimedio di quella deriva imposta dal possesso e dal consumo, la quale, scardinando il *dominium* collettivo della *communio primaeva*, abbandonava appunto il *comune* in direzione dell'egoismo possessivo (p. 31), e determinava «la necessità di un ordine per garantire l'uso delle nuove proprietà divise». Di qui la brillante sintesi, di sapore nietzschiano, che l'A. propone:

> L'idea del *proprium* implica una concezione dell'identità come aspirazione alla proprietà. La logica moderna è, quindi, fondamentalmente una logica possessiva: essere soggetto significa essere in grado di possedere l'oggetto attraverso il suo uso. Il potere stesso di nominare le cose nasce dall'appropriarsi delle stesse. (*Ibid.*)

Lungi, tuttavia, dall'essere un'apologia del possesso, il discorso groziano è teso a congiungere istinto autoconservativo e bene comune, *effettuando* quell'unità che contraddistingue «l'autentica natura umana»:

La 'cura del benessere altrui' diventa il contrassegno dell'autentica natura umana nel contenuto delle altre leggi, tese a correggere i *misfatti* e a ricambiare i *benefizi*. E sono leggi che confermano il carattere di obbligatorietà dei diritti naturali individuali prima dell'appello alle istituzioni civili, impegnate solo a ratificare l'esecuzione della difesa e della pena in quelle comunità 'riunite in una sorta di consenso in vista del bene comune'. Nel nuovo spazio civile gli individui nell'universalità degli interessi comuni possono riconoscere il dovere alla cura nell'interesse dell'intero genere umano (p. 32).

Ecco perché il diritto naturale, razionale e universale, assume la funzione fondamentale di armonizzare, ampliando «la sfera del proprium», «interesse privato e beneficio collettivo». L'inedita impostazione groziana giunge con ciò ad una lettura rinnovata del diritto naturale, «principio di ordine tra l'*amor sui* e la socievolezza», in cui è esattamente l'istanza naturale a piegare verso l'organizzazione del comune e verso un'unione governamentale che «richiede di anteporre all'interesse del singolo il vantaggio del bene comune in una forma di governo certa quale la *Respublica* cui pertiene la creazione e l'uso dello *ius civile*»: di qui la matrice estensiva dell'utilitarismo, non più schiacciata nell'ordine particolare, ma tesa nell'ampiezza dell'universale:

Nella *Respublica* la vita naturale, orientata all'utilitarismo, cambia radicalmente di segno, perché persegue un unitario bene comune. La società politica ha il compito di preservare quanto sia necessario alla vita mediante l'opera dei consociati non derivata spontaneamente dal grado di socialità dei singoli ma dalla capacità di mettere in sicurezza la loro esistenza e i loro beni, di sottoscrivere e rispettare i contratti, per realizzare la giustizia (pp. 34-35).

È a questo punto che l'analisi dell'A. rileva e sottolinea il «salto logico e giuridico» (p. 56) tra il *De iure praedae* e il più 'maturo' *De iure belli ac pacis* [1625], in cui interviene una concezione di tipo contrattualistica:

La *communio primaeva bonorum* è trasvalutata nella nuova condizione storica in cui è sempre latente quale affermazione di una necessità vitale di diritti che lo Stato è chiamato non solo a tutelare — come nel caso della *Respublica* del *De iure praedae* —, ma a fondare con il 'contratto' che entra in scena dopo la caduta dello stato di natura integra cui appartengono tutti gli individui socialmente responsabili. La società naturale non conduce direttamente a quella politica, istituita in base alla capacità degli uomini di stabilire *pacta* e di rispettarli. La stipula di un patto, garantita dalla norma del diritto naturale di mantenere le promesse, è posta a base del diritto civile (p. 50).

Tema fondamentale è un inedito ripensamento della proprietà, laddove l'aspetto universalistico del diritto viene riscritto come tutela, 'sicurezza', del *proprium*, che sostituisce il 'giovanile' assunto dell'unità tra bene individuale e comune (p. 48). Si tratta di integrare la proprietà operando una transizione dal dominio privatistico a quello pubblico:

Il transito dal dominium privatistico a quello pubblico assume configurazione pattizia di reciproco riconoscimento e accordo in quanto forma del corpo politico in cui si afferma un passaggio cruciale: dal patto di unione a quello di obbligazione per una *potestas* cui è dovuta obbedienza. La proprietà si libera definitivamente da ogni determinazione personale e si trasforma in 'proprietà' politica: il *proprium* che prima definiva l'appartenenza e l'insieme delle relazioni personali ad essa inerenti, adesso diventa proprietà anonima, un'oggettività separata dall'individuo che chiede di essere governata dall'astratta soggettività giuridica dello Stato. Il *proprium* della vocazione possessiva dell'individuo si trasforma in potenza estranea che governa il singolo. La proprietà privata attesta la perdita del benessere originario comune e l'introduzione dell'ordine giuridico in cui le cose sono trasferite in proprietà non per un 'atto interno dell'uomo' ma con un patto che può essere tacito o espresso (p. 51).

Per Grozio, dunque, tutto è rielaborato a partire da quel che l'A. definisce un 'fatto nuovo', vale a dire un «*contratto* di *sovranità* con cui lo Stato nasce per porre fine al disordine della *civitas*». Il giovanile ampliamento richiesto all'*utilitas* si ritraduce in uno sganciamento dell'utile dal naturale, in cui il primo diviene di contro il pungolo che spinge il *comune* verso il diritto civile e l'autorità politica. Nell'originarietà della legge naturale, che si struttura in via antecedente alla stessa istituzione del politico, trova posto il vincolo della volontà che nella sua effettuazione risponde unicamente all'universalità e razionalità della sua causa, quel *senso comune* che agisce e pensa nelle 'genti' o almeno 'da quelle più civili', e che legittima la forma con cui la sovranità trova la propria incarnazione più *naturale*, *naturalmente* tesa alla pace (cfr. 1 *Corinzi*, 14, 33; p. 57): «'E misura del diritto non deve essere l'eccellenza […] ma la volontà espressa dal popolo'» (p. 56).

La torsione contrattualistica della riflessione groziana non può non misurarsi con un pensatore che individua nel *contratto* l'elemento essenziale per l'uomo di fuoriuscire dalla condizione naturale: Hobbes. Grozio polemizza con quest'ultimo su di un punto specifico: «aver considerato la condizione naturale degli uomini fondata su un radicale antagonismo», averla cioè «identificata con uno stato di 'guerra di tutti contro tutti'» (p. 59). Come l'A. precisa, se il filosofo olandese sostiene che «la naturale socievolezza è *immutabile* così come lo stesso diritto naturale, 'comando della retta ragione', inclusa nell'esistenza dell'uomo e tesa a sostenere la sua vita di relazione», «in Hobbes, invece, ogni forma di socialità pacificata e 'controllata' è smentita, risultando attraversata da una rottura irreversibile, da una cesura irreparabile» (pp. 59-60). Al centro della proposta hobbesiana, insiste una visione antropologica di tipo pragmatica, priva di connotazioni metafisiche, che delinea una visione ben precisa del rapporto uomo-natura: la dimensione originariamente *connaturata* all'uomo consiste in una preminenza dell'aspetto egoistico che, pur non inducendo alla solitudine ma alla relazione, caratterizza l'intersoggettivo come dissociazione e conflitto. Hobbes ritiene perciò il modello groziano di *communio primaeva*

come «astratto e inesistente, contraddetto dall'*uso* dei beni comuni che è la più netta smentita di una possibile vita naturale in pace e in sicurezza» (p. 61). L'universo etico hobbesiano è di contro animato da una tensione egoistica, in cui l'associazione è mero effetto accidentale e strumentale, in cui cioè l'aspetto concorrenziale, connaturato e dipendente dai bisogni e dai desideri, determina un'inconciliabilità che ignora, nello spirito di sopraffazione, ogni ancoramento etico originario. La condizione originaria, dunque, egualitaria nella condizione, assume un significato puramente *polemico*, esattamente contrario allo spirito pacifico di matrice groziana: «il desiderio di affermazione e di autoconservazione diventa lotta per la vita che corrisponde alla morte come potenziale pericolo che si rinnova in ogni occasione di confronto» (p. 63). Di qui, i due principi del *De cive*, del 1) «'desiderio naturale' dell'esclusivo possesso di ciò che prima era in *comune*» e della 2) «'ragione naturale' che afferma il principio di autoconservazione per via negativa quale impegno a sfuggire alla 'morte violenta'» (p. 64). Giustamente l'A. evidenzia quanto il metodo hobbesiano si muova tramite un'analisi per così dire inferenziale, opposto ad una deduzione logico-astrattiva, sensibile cioè al riscontro in quelle società decadute nell'anarchia degli elementi esemplari di ciò che, negativamente, attiene alla dimensione naturale: «la condizione naturale non si identifica con una fase preistorica» (p. 66) ma viene dedotta, in via *negativa*, dallo stato civile. L'attestazione di simili esempi consente a Hobbes di rilevare la spinta onnipotente dell'uomo nello stato naturale, che si afferma in uno *ius in omnia*, che amplifica estensivamente in modo illimitato l'applicazione del principio dell'utile. In tal senso, il diritto naturale si traduce in una libertà mortifera e conflittuale, che acquisisce i tratti di uno stato di guerra permanente, che «non discende dall'isolamento degli individui ma dall'azione reciproca» (p. 68). In piena opposizione a Grozio, e «impegnato nella riflessione sulle 'controversie', sulla *societas* umana che include *guerra* e *pace*» (p. 70), in cui la guerra diviene «evento occasionale», Hobbes tratteggia l'idea di una pace *innaturale*, in cui lo *ius naturale* si incarna nell'incerto e nell'insicuro (*ibid.*). Di qui, l'abbandono a una qualsiasi logica del *consenso*, a qualsiasi rimando risolutivo alla legge naturale, o a un *pactum unionis*. Lomonaco, molto efficacemente, sintetizza:

> La retta ragione non basta come non bastano le leggi naturali, perché se bastassero non ci sarebbe bisogno delle leggi civili. Hobbes respinge nettamente la dottrina che fonda lo Stato sul *pactum societatis* e risolve la società civile in un'aggregazione di mutuo soccorso, inadeguata ad assicurare l'osservanza delle regole di cui essa stessa ha bisogno. Dal fatto che gli uomini tendono a vivere comodamente consegue che la loro capacità di calcolo e di previsione razionale li induce a stabilire un potere comune che nel *De cive* si definisce potenza. L'unico modo per istituirlo è che tutti consentano di rinunciare al 'diritto su tutto' (seconda legge naturale), trasferendo il *proprium* a un'unica persona fisica o giuridica che avrà massimo potere per impedire ai singoli interessi di prevalere sugli altri (p. 75).

Per eludere tutto ciò, Hobbes si riferisce al potere artificialmente istituito dello Stato, che «concilia l'aspetto più antisociale dell'individuo con l'esigenza di tutelare e conservare la vita» (p. 76). Il timore istituisce l'unità della persona civile, che acquisisce una *summa potestas*, con l'intento di conservare la moltitudine, attraverso un patto che integra il solo principio della convenienza e trasferisce l'insieme delle volontà ad un soggetto *terzo* che si identifica come volontà unica dei contraenti. Tale trasferimento svincola il *terzo* dal legame di azione reciproca, poiché eccentrico rispetto alla posizione dei contraenti: «stipulato non con il Sovrano ma a favore della sua istituzione, l'artificio pattizio lo sottrae all'obbligo nei confronti dei contraenti», per cui il Sovrano diviene garante della validità dei patti proprio a partire dalla sua solitudine decisionale, realizzando una forma istituzionale fondata «su un vincolo di *soggezione* e *obbligazione*» (p. 77). Abbandonata la pattuizione per consenso, e dunque qualsiasi rapporto tra potere e *communitas*, ognuno si obbliga a rinunciare al proprio diritto e alla propria forza, delegandole unilateralmente al detentore del potere supremo (p. 78), il quale permane svincolato dall'obbedienza alle leggi civili, istituendo così un *pactum subjectonis* che si esercita nell'obbligo per i contraenti di obbedire a tutto ciò che il Sovrano comanda. Ecco perché

> Hobbes unisce così nella sua teoria due tesi apparentemente in contrasto: la massima unificazione delle volontà individuali e la concezione non organicistica del potere comune. La volontà che non è volontaria, bensì principio delle azioni volontarie, deve essere tutta contenuta nelle deliberazioni dei patti, negli effetti del trasferimento al sovrano del diritto di usare le forze individuali (p. 80).

Ne risulta quindi un esercizio del potere che dismette qualsiasi necessaria aderenza alla razionalità o allo *ius naturale*, e dove la *lex* si *giustifica* mediante la sola *auctoritas*.

La soluzione hobbesiana non sarà, come noto, esente da critiche e opposizioni: da ciò, la scelta dell'A. di far procedere la sua analisi attraversando la riflessione di un pensatore la cui *vis* polemica nei confronti di Hobbes si interseca con le molteplici accezioni che ha saputo fornire del *comune*: Spinoza. Il filosofo olandese prende le distanze da Hobbes affermando «la persistenza del diritto naturale nello stato civile e l'equivalenza di potere e diritto nelle relazioni tra *summa potestas* e sudditi» (p. 88). La linea ermeneutica di Spinoza si accentra sull'immanenza tra *ius* e vita, delineando uno «ius sive potentia» che si esprime nella «corrispondenza della 'potenza universale di tutta la natura' all'espansione di ciascun individuo che si 'estende sin dove si estende la sua potenza determinata'» (p. 89). Contro l'accezione hobbesiana dello *ius naturale* assimilato al principio autoconservativo degli individui, e modulato da una «norma trascendente le esistenze finite», Spinoza riarticola il rapporto tra vita, natura e diritto, stabilendo una piena confluenza tra *ius* e *potenza* che si estrinseca nella

identificazione dell'in sé dei modi in grado di adottare tutti i mezzi utili allo sforzo (*conatus*) di conservare la propria essenza […] nel movimento vitale della natura, per cui 'ciascuna cosa, per quanto è in essa, si sforzi di perseverare nel suo stato, senza alcun riguardo per alcunché se non per sé stessa' (*ibid.*).

La posizione proverbialmente immanentista di Spinoza legge perciò stesso la *lex naturalis* come connaturata, *sub specie aeternitatis*, che non necessità di alcuna definizione dell'orizzonte originario da cui far conseguire, linearmente o in via discontinua, la configurazione del potere nel *comune*. Se Dio e Natura coincidono, lo *ius sive potentia* altro non è se non l'espressione finita dell'illimitata *potestas* divina, che «esiste per intima necessità della sua essenza e si determina ad agire in assoluta autonomia». Di qui la mancanza di qualsiasi orizzonte antropocentrico che possa veicolare l'idea di giustizia, che di contro si riassume nella necessità della natura, che sussume nello *ius naturale* «l'esercizio fattuale della potenza di ogni individuo» (p. 91). Lungi, tuttavia, dall'imporre l'onnipotenza della razionalità come sintomo dell'agire, Spinoza problematizza il tema del corpo, e segnatamente la sua capacità di eccedere gli strumenti della *mens*:

il naturalismo si afferma alla luce di un complesso progetto di fondazione imprescindibile dal divenire dei corpi e dalle loro connessioni nelle linee di espansione vitale. Il corpo è, infatti, al centro di un'infinita serie di relazioni dettate dalla *potestas agendi* dell'uomo in una condizione sempre transitoria. Nessun corpo è chiuso in sé stesso o immobile […]. La riconosciuta funzione positiva della corporeità innova la riflessione moderna sulla posizione dell'uomo contro le illusioni del libero arbitrio e del potere della volontà con conseguenze immediatamente accertabili nel campo della politica (p. 93).

È in tal senso che la ragione smette di porsi a fondamento causale delle vicende umane, laddove viceversa è il corpo, nella sua problematica articolazione con la *mens*, a indicare la cifra della condizione umana, ivi compresa quella riguardante la formazione degli istituti di potere:

La riflessione sul diritto naturale assume, cioè, fino in fondo la scissione tra natura e ragione umana, non teorizza una situazione di perfezione ma tiene conto anche degli appetiti, del 'cieco desiderio' con cui gli uomini si determinano ad agire e si conservano. Il diritto naturale non proibisce nulla 'se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare', a conferma del processo di autoconservazione e di espansione della vita assicurato dal movimento delle passioni (p. 94).

L'agire umano diviene quindi espressione delle potenzialità affettive, nella nota configurazione attivo-passiva, espansivo-contrattiva: da ciò, l'impossibilità di ricondurre la complessa dinamica in divenire degli affetti all'unità rigida di una *ratio* causante e universale. La peculiare condizione umana, nella sua intima suscettibilità al fluttuare degli affetti, e nella sua potenzialità di affettare altri corpi, si caratterizza per Spinoza in un riconoscimento dell'altro per imitazione,

tramite una sorta di identificazione immaginaria (cfr. p. 98). È qui evidente, dunque, una già disposta attitudine connaturata alla socialità, che non segue, come in Grozio, dall'appetito, quanto dall'intera grammatica delle passioni. Ma, al contempo, il principio di somiglianza, proprio perché tale, determina il criterio impositivo che ogni desiderio tende ad affermare: «'Ciascun uomo desidera che gli altri si conformino a ciò che lui sente, che approvino ciò che egli approva e rifiutino ciò che egli rifiuta'» (p. 99). Come Lomonaco sottolinea:

> Non si tratta di modificare ma di assumere il rapporto di forze descritto dalla geometria degli affetti, regolando e stabilizzando l'immaginario passionale per riconoscere nell'altro la massima utilità per sé. Il punto di avvio non è l'individualità razionale e autosufficiente ma la relazione in cui è coinvolta la dimensione politica del comune che poggia sul livello immaginativo dello scambio nelle circostanze di reciproco ascolto e di confronto, per raggiungere una soluzione mai predeterminata e immediatamente razionale (*ibid*.).

Si tratta con ciò di riaffermare lo *ius naturale* pur rinunciando alla sua pura affermazione, non in grado di relazionare, commisurandole, le differenze; sicché è esattamente attraverso «l'istituzione delle leggi» (p. 102) che esso può trovare la sua propria attuazione. È quindi nella dimensione del politico che lo *ius naturale* si compie divenendo *civitas*, potenziando il *conatus* nella misura in cui la naturale puntualità del singolo si fa organico nel *comune* della società civile (p. 103):

> L'analisi della potenza individuale e della sua crisi in quanto scissa dall'ordine naturale è in funzione della reintegrazione sociale e politica nel potere dello Stato che rende stabile ciò che nella condizione individuale è esposto alla variabilità e all'incertezza. Così, senza abdicare alla propria finitezza, l'uomo di Spinoza può salvarsi dal contingente inadeguato (p. 104).

Da tutto ciò segue una profonda avversione per il contrattualismo (posizione che si approfondisce nel *Trattato politico* del 1676) e per qualsiasi soluzione di matrice pattizia, poiché costruite sul principio artificioso del ripiegamento dell'agire all'obbligo e al dovere, anziché tese verso l'istituzione di un'organicità potenziata della moltitudine, che culmina nell'*unica mens*,

> che non va concepita come comando di un *modo* di pensiero su un altro modo […], bensì quale autorganizzazione razionale dei vari momenti del *conatus* collettivo del corpo politico in quanto unione dei suoi sudditi (p. 110).

Ecco allora in che senso la moltitudine ricostituita come unità fa confluire obbedienza e adesione alla *civitas*, esattamente nella misura in cui l'azione adesa allo *ius* statuale non si determina come riposta a un comando dall'utilità aliena, ma diviene azione immanente all'utilità della moltitudine, e dunque alla propria, in un reciproco rimando tra *virtus* e *potentia*.

L'analisi dell'A. si conclude prendendo in esame un autore la cui proposta, sul tracciato delle innovazioni metodologiche ed etiche della modernità, ha saputo elaborare una rinnovata teoria del diritto naturale come scienza del divenire storico: Vico. L'avvertenza che introduce la trattazione, che si esprime nell'intenzione di concentrarsi sui due temi cruciali dell'*equità* e del *senso comune*, non è per nulla meramente strumentale: è infatti esattamente in questi due orizzonti tematici che si inscrive e si definisce la teoria vichiana del *comune*, sviluppata e approfondita nel corso dei suoi scritti, e giunta ad un punto cruciale nel *De uno*:

> Colpito da Grozio che 'tralascia la ragion civile dei Romani' ed erra nella trattazione dei 'modi dell'acquistare un dominio, cui dicono esser stati introdotti dal gius naturale', Vico intuisce che dalla semplice presa di possesso dei frutti naturali, dall'uso delle cose, non si comprende il principio del diritto. Le ipotesi della *occupatio* o della *divisio primaeva* non spiegano né la genesi dell'ordine sociale delle nazioni né la formazione del 'diritto naturale delle genti'. […] Occorre richiamare alla *potestas* i migliori e i più degni, per interpretare il giusto attraverso l'*equo*. […] A contrastare la *humanitas* non è l'utile in sé ma il suo sottrarsi a quel criterio di giustizia […]. Le utilità non sono in sé né oneste né disoneste, ma disonesta è la loro diseguaglianza e onesto il loro equo equilibrio (p. 142).

Si attesta perciò un'accezione che integra diritto e equità distributiva dell'utile:

> Dunque naturalmente […] il diritto è l'utile pareggiato, fatto uguale, seguendo quella norma eterna della misurazione, nominata dai giureconsulti 'equità', la quale è fonte di ogni naturale diritto. L'equo non contrasta con l'utile ma è la sua misura, garanzia di vita a ogni componente della 'società del vero', fondata sulle *communes veri aeterni notiones* che consentono di riconoscere il principio unitario e il fine dello *ius*. L'esito di questo discorso rinnova la coerente tendenza unificatrice di Vico, attento a sostenere che *ratio* e *utilitas*, *causa* e *occasione* del diritto sono distinte ma inseparabili (p. 144).

La teoria vichiana dell'equità corrisponde dunque con una teoria della misura, veicolata dal concetto di utile, che tuttavia non si riduce ad un mero «utilitarismo empirico», poiché tale teoria si struttura nell'ambito della dinamica della relazione intersoggettiva, la quale viene interpretata come mossa da un principio unificante che dispone i destini delle genti verso una coappartenenza di interessi e di fini (cfr. *ibid.*). Interprete non monumentale della romanità e del suo spirito giuridico, Vico ne ricava la coincidenza tra verità, equità e giustizia:

> L'originalità di Vico sta nel rielaborare la tradizione romanistica con una fondazione metafisica dell'idea di giustizia in rapporto all'azione volontaria dell'uomo nel mondo. L'eterno vero del giusto non è lontano né immobile; è vivente nell'uomo come ciò che orienta l'utile ed eguaglia gli interessi contrastanti, senza mai separarsi dall'onesto. Il

diritto è giustizia, retto da un principio etico intrinseco che umanizza la realtà sensibile con il *vere vivere* […] che Vico identifica con il 'vivere con verità' (pp. 144-145).

Se da un lato, dunque, Vico afferma il carattere eterno della verità e della giustizia, al contempo ne ribadisce la matrice storica, il loro calarsi nel divenire che orienta le vicende delle genti; un divenire che si dirige verso il *bonum* proprio nella misura in cui segue una dialettica, non priva di lacerazioni e conflitti, che *realizza* l'unità del giusto e dell'utile. È in tal senso che la storia diviene il campo effettuale in cui trova espressione il vero eterno, non irrigidito nel concetto cristallizzato e atemporale ma temporalizzato nello scorrere delle volontà che articolano l'intersoggettivo.

Vico diviene *originale* poiché intende l'intersoggettivo non come una mera sommatoria di volontà singolari, disposte conflittualmente in antagonismo: esse sono piuttosto *riunite* nella comune appartenenza al *senso* della storia, e spesso a dispetto delle loro stesse intenzioni. Questo consente a Vico di sganciare il tema della giustizia dal *logos* etico della pura obbedienza alla legge:

La giustizia non si esaurisce in un comando, in un dovere senza contenuto, ma nell'affermazione dell'ordine sociale come parte del *bonum* oggetto della morale. I principi morali fondati sul diritto giusto in quanto equo sono indispensabili alla ridefinizione che non è solo vero e certo ma anche moralmente efficace e socialmente giusto, *regula aeterna* di ogni relazione interindividuale in quanto espressione umana del vero eterno. Perciò, praticare la giustizia significa perseguire una finalità che trascende gli interessi del singolo, essendo la realizzazione dello *istum* l'applicazione dell'idea metafisica del giusto al caso concreto (p. 145).

È in tale forma che si dischiude la proposta metafisica vichiana, sostenuta dall'idea di una *Provvidenza* come grammatica della storia universale, lontana da qualsiasi accezione miracolistica e indirizzata da una persistenza del divino come principio *causante* e finalizzato alla realizzazione del *bonum*, in quanto coincidenza di vero e giusto. È esattamente in questa inedita e singolare attribuzione causale, nella sua fattualità storicizzata, che Vico definisce le condizioni di possibilità della scienza umana:

L'esigenza di scienza in Vico sta nel teorizzare il nuovo *ius naturale gentium* che, a differenza del diritto fra le nazioni di Grozio, teorizza quello storico delle nazioni, naturale e positivo insieme. In esso è la premessa ideale di carattere universale e immutabile, l'idea di *Provvidenza* che favorisce lo spontaneo sviluppo di 'ciò che gli uomini o popoli particolari ordinano a particolari loro fini' […] Così si consolida la novità fondamentale della scienza vichiana, interessata a meditare sui principi di 'quella giurisprudenza del diritto naturale delle nazioni' considerata la 'scienza della mente dell'uomo [...] il quale voglia la salvezza della sua natura' […]. La vita dell'uomo non è più certa e leggibile nel circolo dell'unicità e del fine ultimo del diritto. Il precedente cartesiano delle 'verità eterne' create da Dio non regge alle pruove della storia, oscura e impenetrabile come

una selva, esposta al rischio della decadenza, se priva della nuova verità: quella della *Provvidenza* (pp. 159-160).

Su questo solco si innesta il tema del *senso comune*, che Lomonaco tratta secondo una sorta di ripresa ideale del medesimo tema già trattato nl primo degli studi qui considerato: nella complessa articolazione tra l'agire individuale intenzionato e il *senso* del mondo civile, il *senso comune* diviene il campo operativo della provvidenza, che agisce appunto senza determinare forzosamente:

> Qui si conferma l'impegno della teoresi vichiana a trovare un possibile terreno di incontro tra l'universalità del principio ordinatore e le 'modificazioni del nostro umano pensiero', il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni e i particolari tratti storici delle comunità. […] Il mondo civile rende manifesto Dio ma è opera dell'uomo, perché la scienza nuova è storia di umane idee, regolata dal senso comune […]. Per tal modo le varie fasi di aggregazione sociale, le forme di governo, i costumi e il diritto si succedono secondo una legge costante, riflettendo il corso delle idee (pp. 160-161).

Il trascendente è dunque letto da Vico non come un totalmente *altro*, ma come principio *vivo*, che muove il corso delle nazioni secondo una morfologia che detta la composizione organica della storia umana e che manifesta la propria evoluzione — evoluzione non unicamente ascendente ma avvolta su sé stessa nel suo perpetuo retrocedere e ritornare — nei sistemi simbolici e nell'eticità: in tal senso, essa *parla* nel volgare.

Come l'A. compendia:

> La specificità della lettura vichiana sta nel trasferire l'azione divina dal piano contemplativo a quello etico-storico del corso delle nazioni. L'apertura al *comune* è apertura a quei principi di umanità, regola di ogni possibile incivilimento delle nazioni. Il *verum*, garantito dalla *Provvidenza*, non è per l'uomo segno di una relazione esclusiva con il trascendente, perché incontra il certo nei modi con cui concretamente si fa nel processo di accertamento delle differenze. C'è una strategia di senso nella storia umana che si propone non dall'esterno o con interventi straordinari ma in base a un piano ispirato al vero e al bene, agente dall'interno di quell'universale concreto della 'sapienza volgare' che, grazie alla funzione mediatrice del senso comune tra l'assoluto e il temporale, accerta e regola il soddisfacimento di necessità e utilità nelle vie naturali comunemente sentite dagli uomini. Così la provvidenza agisce in modo non arbitrario né fatale ma rispettoso dell'autonomia dell'umano (p. 169).

Si potrebbe perciò dire che è in tale sentire comune, che è ad un tempo il sentire *del* comune, che la voce divina *balbetta* la propria verità e *annuncia* il proprio avvento.

ANDREA BOCCHETTI

***

## L'ENIGMA DELLA DONNA DALLE TEMPIE ALATE*

Nel suo saggio Bartalucci si sofferma sulla spiegazione della figura di donna dalle tempie alate presente nella *Dipintura* dell'edizione del 1744 della *Scienza nuova* di Vico. L'immagine è un'allegoria ideata dal filosofo, che aggiorna quella già inserita nell'edizione del 1730. Rispetto a quest'ultima, compare nel frontespizio un'altra immagine allegorica femminile: quella di una donna raffigurata con le ali alle tempie, che siede su una sfera-globo e nella mano sinistra regge uno specchio tenuto obliquamente. Specchio nel quale la donna cerca di vedere riflessa la squadra che sostiene obliquamente nella mano destra, il cui avambraccio poggia su una struttura recante la scrittura «ignota latebat». L'allegoria del frontespizio è stata associata alla rappresentazione della Scienza (Manuela Sanna), ma, secondo l'A., l'immagine andrebbe riferita in seconda battuta alla Scienza — e in particolare alla vichiana *Scienza nuova* — nel quadro di un significato più complesso in cui sono individuabili motivi connessi alla tradizione neoplatonica, ad Agostino e al tema della mente-specchio di Dio elaborato da Ficino e da Cherbury. Nella *Scienza nuova* il filosofo specifica indirettamente l'associazione mente-specchio della *Dipintura* quando assimila le caratteristiche peculiari dell'occhio corporale alla mente umana. Nell'utilizzare l'argomento dell'occhio corporale e dello specchio in relazione alla difficoltà della mente di intendersi con la riflessione, Vico accosta l'idea dello specchio al guardarsi della mente, prendendo spunto dal *De Trinitate* di Agostino «piuttosto sottovalutato non tanto come fonte teologico-religiosa quanto speculativo-filosofica di Vico» (p. 19). L'idea della donna che si guarda allo specchio come immagine simbolica della mente che riflette su di sé era per Bartalucci una sorta di *topos* dell'epoca, trovandosi una similitudine nell'opera del teologo Tommaso Vincenzo Moniglia. L'idea centrale della riflessione della mente è espressa da Vico nel rapporto dialettico tra le due immagini del 1744. Secondo l'A.,

> probabilmente quello che vuole dirci Vico, ponendo in sequenza, ma anche in modo distinti, le due immagini, è che il punto di partenza della *Dipintura*, in cui Vico sintetizza la rappresentazione simbolica della *Scienza nuova*, si trova già […] nella raffigurazione di donna dalle tempie alate dell'immagine del frontespizio, raffigurazione con la quale Vico potrebbe esprimere proprio la difficoltà della mente di intendersi con la riflessione. Il senso del raccordo tra le due immagini vichiane inizierebbe […] dal monito […] alla

* Gabriella Bartalucci, *Ignota Latebat. L'Enigma della donna dalle tempie alate nel frontespizio della* Scienza Nuova *del 1744 di Giambattista Vico*, Grosseto, Effigi, 2021, pp. 93.

riflessione e alla funzione introspettiva della mente, imprescindibile dato che costituisce il fondamento di ogni sapere e quindi della scienza (pp. 21-22).

Nel capitolo II Bartalucci ricorda come il frontespizio della *Scienza nuova* sia stato posto in relazione con le descrizioni della Scienza presente nell'*Iconologia* di Cesare Ripa (Mario Papini). L'A. sottolinea, però, che soltanto l'edizione del 1625 include «anche la presenza di un 'raggio celeste', e, nell'indicazione data, si precisa in più, rispetto alla prima descrizione '[…] vi sarà un raggio o splendore che venghi dal cielo'»[1] (p. 30). Sebbene non si conosca quale edizione abbia consultato Vico, è evidente che in quella del 1625 il raggio, il lume e la luce segnano la differenza tra due tipi di Scienza, o quanto meno tra due diversi suoi gradi, e questo è un concetto riscontrabile in Vico già in relazione all'assenza del raggio celeste nell'immagine del frontespizio e alla sua presenza nella *Dipintura*. Se il filosofo ha preso spunto da Ripa, la donna del frontespizio del 1744, pur mancando del 'raggio celeste' differentemente da quella dell'immagine della Scienza di Ripa, ha comunque le tempie alate, in quanto, essendo mente, ha già iniziato a guardare lo specchio sebbene da un'angolazione imperfetta. Anche la scritta latina con il verbo all'imperfetto, sostiene Bartalucci, «potrebbe essere riferita in prima istanza non alla 'scienza nuova' (Manna) né alla Metafisica in sé e per sé, distinta dalla Metafisica applicata alla *Dipintura* (Papini), ma alla mente» (p. 34). Del resto, la struttura muraria sulla quale è incisa la scritta sembrerebbe un cippo funerario che nell'immagine vichiana è riferito alla mente che, in quanto sconosciuta a sé stessa, è 'sepolta' nel corpo. Ma non c'è, secondo l'A., nell'immagine del frontespizio il rimando a un'operazione di trascendenza assoluta dalla mente. Quest'ultima ha iniziato a 'intendersi' nei sensi e nel corpo in cui era in principio nascosta. Il cippo delimiterebbe, quindi, «due momenti […] non contrapposti ma l'uno propedeutico all'altro» (p. 36), mentre la donna-mente del frontespizio rappresenterebbe l'incipit di un percorso che nella *Dipintura* è sintetizzato ed espresso nella sua realizzazione ultima, dove la presenza del raggio — differentemente dal frontespizio e come nella terza descrizione e nella seconda figura di Scienza dell'*Iconologia* — determina il passaggio alla conoscenza-Sapienza. Nel capitolo III l'A. avanza l'ipotesi che Vico, in relazione al significato simbolico delle allegorie del 1744, nel servirsi delle raffigurazioni dell'*Iconologia* possa avere preso spunto — cercando di interpretarla visivamente — dalla frase dell'apostolo Paolo contenuta nella Lettera ai Corinzi I, 13, 12: «*Videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*» (p. 40). Frase sulla quale si sofferma anche Agostino nel *De Trinitate* (libro XII), distinguendo tra la Sapienza, alla quale attiene la contemplazione

[1] C. Ripa, *Della Novissima Iconologia di Cesare Ripa perugino*, Padova, Pietro Paolo Tozzi, 1625, p. 590.

delle cose eterne, e la Scienza, alla quale attiene l'atto con il quale ci serviamo bene delle cose temporali. Oltre a queste fonti, l'A. ritiene che il filosofo possa avere avuto presente la lettura che di Paolo fa Marsilio Ficino:

> in particolare per i contenuti e l'insistenza presenti nell'esortazione che Ficino rivolge alla mente a guardarsi, per non rimanere, come il corpo, 'ombra di Dio', e per diventare 'immagine' di Dio (p. 44).

Nel capitolo IV Bartalucci osserva che il frontespizio vichiano risulterebbe per certi versi propedeutico alla raffigurazione ideale della *Dipintura* dove, spiega lo stesso Vico: «La donna con le tempie alate, che sovrasta al globo mondano, o sia al Mondo della Natura, è la Metafisica»[2]. Oltre a sovrastare il globo mondano e a contemplare Dio per l'aspetto della Provvidenza, lo sguardo della donna è rivolto verso l'alto, in direzione del triangolo equilatero della Trinità, che contiene l'occhio veggende di Dio che a sua volta è inscritto nel cerchio del Sole. A collegare le due immagini, osserva l'A.,

> può essere di nuovo il nesso tra vista e illuminazione, partendo dalla donna-mente che, nel frontespizio, ha iniziato a 'intendersi' con un occhio mentale, attivando la parte speculativa, ma che necessita di un'illuminazione interiore, un raggio che le consenta di vedersi, e volgendosi a sé stessa, volgersi a Dio. Cosa che avviene nell'immagine della *Dipintura*, dove la donna dalle tempie alate è direttamente rivolta con lo sguardo all'occhio del Sole-volto di Dio nel triangolo, mentre l'occhio del Sole […] dirige verso il petto di lei il suo raggio (pp. 49-50).

Nella correlazione della conoscenza-scienza dell'immagine del frontespizio con la conoscenza-sapienza della *Dipintura,* Vico tiene conto soprattutto della terza descrizione di scienza-sapienza dell'*Iconologia*, dove degno della Sapienza è solo «chi è apparecchiato a ricevere il suo lume»[3]. Se poi al posto dello scettro, indicato nella voce Sapienza dell'I*conologia*, c'è nella *Dipintura* il globo mondano è perché, puntualizza l' A., Vico oltre a richiamare visivamente il globo sul quale siede la donna-mente del frontespizio, fonde nella *Dipintura* la descrizione da parte di Ripa della Sapienza con un'altra che si trova sempre nella stessa opera alla voce Metafisica, che è la seguente:

> donna che sotto il piede sinistro tenga un globo […] per la palla considera il mondo tutto e le cose corruttibili, che soggiacciono vili a questa Scienza, la quale s'inalza solo alle cose celesti e divine[4] (p. 51).

[2] G. Vico, *La Scienza* nuova 1744, in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Milano, 2012 [d'ora in avanti: *Sn44*], p. 785.

[3] Ripa, *op. cit.*, p. 591.

[4] Ivi, p. 425.

La donna della *Dipintura* è quindi ora per Vico Sapienza e Metafisica della mente, della quale il filosofo dice nel *De mente heroica* che «si diletta delle cose divine e per sua natura delle cose infinite ed eterne»[5], facendo proprio un concetto espresso nel *De Veritate* di Cherbury che è citato da Vico.

Le due immagini vichiane del 1744 conducono, secondo l'A., a motivi attinenti quanto meno a una forma peculiare di religiosità presenti nella *Scienza nuova*. Si tratta di seguire una *terzia via*, prendendo spunto dal ruolo assegnato dal filosofo alla religione, considerata come fondamento della vita civile, che viene a collocarsi in una prospettiva di oggettività dove «si pongono, anche se solo in modo indiretto e teorico, le linee ideali, i parametri essenziali di una forma di universalismo religioso inerente alla storia dell'uomo» (p. 56). Ma un ruolo cruciale nella *Scienza nuova* è svolto anche dalla Pietà, come si apprende dalle parole conclusive dell'opera vichiana:

> In somma da tutto ciò, che si è in *quest'Opera* ragionato, è da finalmente conchiudersi; che *questa Scienza* porta indivisibilmente secolo *Studio della Pietà*, e che, se non siesi *pio*, non si può daddovero esser *Saggio*[6].

L'affermazione che senza Pietà non c'è Sapienza è per l'A. una sorta di manifesto iniziale 'scritto' forse con le immagini delle due donne dalle tempie alate e i loro sottesi significati. Da questo punto di vista, la *Pietas* vichiana si pone al centro di un itinerario metafisico, assumendo una funzione civilizzatrice e ponendosi come mediatrice tra il mondo delle idee divine e il mondo degli uomini. Si può intendere

> come una forma di religiosità aconfessionale, trasversale e peculiare dell'umanità e riguarda, nella sua universalità, il divino nell'uomo, che l'uomo deve adoperarsi a scoprire e a trarre fuori da sé stesso per avvicinare poi il mondo degli uomini veramente a Dio (p. 58).

Nel capitolo V Bartalucci sostiene che attraverso la *Dipintura,* Vico parrebbe esprimere l'argomento del *lumen Dei*,

> la luce in cui deve vedersi la mente e rivolgersi a Dio per essere illuminata dalla luce divina che, a sua volta, è ricevuta da quella mente che, con la sua raggiunta purezza, si è resa pronta ad accoglierla (p. 63).

Ritorna ancora il motivo neoplatonico, pagano e cristiano di Ficino, entrato nella tradizione ermetica anche attraverso Cornelius Agrippa e il commento al *Pimandro* del francescano Annibale Rosselli. Ma la simbologia della mente e

[5] G. Vico, *De mente heroica dissertatio*, in Napoli da Onofrio Pace, 1732, p. v.
[6] *Sn44*, p. 1264.

dello specchio è riscontrabile anche nella poesia *De Vita Coelesti* di Cherbury, dove è espresso un percorso di ascesa e ritorno al divino che culmina nella volontà della mente di contemplare sé stessa. Anche in questo caso lo specchio è riferito alla visione del divino attraverso la mente che è la sua immagine. Nella *Dipintura*, scrive Bartalucci,

> Vico rappresenta in maniera figurata l'origine divina delle scienze e del sapere, facendo riferimento però non ad un'unica e unilaterale rivelazione ma al *lumen* possibile ad ogni uomo e da cogliersi da sempre con l'impegno fattivo del volgersi della mente all'interiorità (p. 69).

Fissato il principio fondamentale della connessione mente-storia, in cui è determinante la presenza di un eterno lume di verità, Vico torna alla miseria della mente che fa fatica a intendere sé stessa, riconducendo — ricorda l'A. nel capitolo VI,

> l'errore dei filosofi nel voler pretendere di raggiungere un sapere della natura che compete solo al suo autore, Dio, tralasciando il vero sapere che è possibile all'uomo, ossia quello del mondo civile che l'uomo stesso ha fatto (p. 72).

E nel chiarire i caratteri della *Scienza nuova*, Vico si rivolge al lettore, sollecitandolo alla riflessione e a un'operazione che ha al centro la mente che, attraverso le sue *modificazioni*, ha prodotto e operato nella storia fatta dagli uomini e dalle loro menti. Bartalucci sottolinea come il punto di arrivo del lettore dovrebbe essere una contemplazione metafisica del mondo umano in Dio del tutto affine alla contemplazione della figura di donna con le tempie alate della *Dipintura*, rappresentazione della Metafisica. Ma il lettore arriva alla contemplazione mediante un 'divin piacere' chiarito da Vico nell'ambito di una comparazione tra 'scienza nuova' e Geometria. È soltanto la prima a procedere «con tanto più di realtà, quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non he hanno punti, linee, superficie e figure[7]»; e proprio questo, osserva l'A., conferma che le prove del lettore nella 'scienza nuova', dice Vico, «*sieno di una spezie divina* e che debbono o *Leggitore* arrecarti un *divin piacere* perocché in *Dio* il conoscer, e 'l fare è una medesima cosa»[8]. L'ultimo capitolo del saggio è dedicato all'utilizzo della cifra dell'obliquità nell'immagine simbolica della donna-mente, che risulta assente nell'edizione del 1730. Ciò potrebbe essere, secondo l'A., ricondotto al *Discorso apologetico* di Paolo Mattia Doria, edito nel 1735 e scritto in difesa di una sua precedente opera sul problema della duplicazione del cubo, nella quale l'autore si poneva contro i

[7] Ivi, p. 904.
[8] *Ibid.*

geometri che lo avevano boicottato e contro la geometria cartesiana rea di avere bandito lo studio della 'Sapienza diretta', ossia della Metafisica. Quest'ultima non può essere appresa secondo Doria con mezzi 'obliqui'. L'obliquità, in ogni caso, non appartiene in assoluto alla Geometria, ma solo a quella insegnata da Cartesio «per lusingare le menti degli uomini inimici dell'astratta meditazione», mentre «gli antichi Geometri univano nella lor mente alla Geometria la Metafisica»[9]. Nel raccordo tra le due immagini simboliche di Vico — il quale già aveva messo in evidenza le incertezze del metodo cartesiano — potrebbe esserci, conclude Bartalucci,

> una qualche relazione con queste tesi del Doria e tutta la figura del frontespizio, con l'angolatura obliqua della donna-mente, potrebbe riferirsi, oltre che ai limiti della conoscenza-scienza in generale, quando è priva del raggio celeste, proprio a un certo tipo di Geometria (p. 84).

GIANLUCA FALCUCCI

[9] P. M. DORIA, *Discorso Apologetico*, Venezia, s.n. 1735, p. 39.

***

## GIAMBATTISTA VICO E LE RIFORME ISTITUZIONALI DI CARLO DI BORBONE*

Nel suo documentato saggio, suddiviso in quattro paragrafi, Vescio centra l'attenzione sul rapporto tra Vico e le aspirazioni connesse al nuovo clima riformistico inaugurato da Carlo di Borbone, attraverso l'analisi di un'*Oratio* composta dal filosofo in occasione del matrimonio del sovrano con Maria Amalia Valpurga celebrato nel 1738[1]. Nei suoi anni giovanili, ricorda l'A., Vico si era esposto sulle battaglie anticurialiste napoletane, cercando di inco-

* NATALE VESCIO, *Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone*, in «Historia et ius» XX (2021), pp. 1-74.

[1] Per il testo dell'*Oratio* cfr. G. VICO, *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti, Roma, 2013; ma anche G. G. VISCONTI, *Per l'edizione critica dell'allocuzione per le nozze regali di Carlo di Borbone con Maria Amalia di Walburga (1738)*, in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 243-294.

raggiarne un'evoluzione anti-feudale. Dovette, tuttavia, scontare l'opposizione del mondo accademico, che lo emarginò, arrivando a tacciare di eterodossia la *Scienza nuova*. Le cose cambiarono quando, grazie all'intermediazione di Celestino Galiani, gli fu concesso l'onore di aprire l'anno accademico, venendo successivamente nominato *istoriografo regio*. Mancavano, però, «le condizioni politico-istituzionali necessarie per un'innovazione [...] che avrebbe contribuito all'emersione di una coscienza giuridica più moderna» (p. 4). Con l'avvento di Carlo di Borbone maturò un nuovo clima di entusiasmo legato alla ritrovata autonomia del paese, con una nuova classe dirigente impegnata nella riorganizzazione delle istituzioni. Vico, nella nuova veste di *Historicus Regius* e in qualità di decano dell'ateneo, scrisse in occasione del matrimonio tra Carlo e Maria Amalia un discorso calibrato sulle sfide del presente e del futuro, mostrandosi attento ai destini dell'università che per la prima volta sembrava intraprendere la strada dell'emancipazione dal controllo ecclesiastico. Celebrando il sovrano e lo stesso Galiani, che erano stati in grado di voltare pagina e lasciare alle spalle gli asfissianti meccanismi di *patronage*, Vico fu in grado di indicare le principali sfide politiche che attendevano il nuovo potere. La storiografia, secondo Vescio, nel derubricarlo tra le scritture occasionali del filosofo, non ha pienamente valorizzato il testo vichiano, che è inserito in una silloge di componimenti di autori vari tra i quali figurano Giuseppe Pasquale Cirillo — allievo di Nicolò Capasso e autore «di uno scritto occasionale, che accennava genericamente all'iniziativa per la riforma delle leggi e intendeva 'avanzare', pur nella sua rumorosa pochezza, soltanto un'autocandidatura» (p. 9) — e Domenico Gentile in rappresentanza di una 'cordata accademica' preoccupata unicamente del sostegno a quest'ultimo, vincitore del concorso della cattedra di Pandette a cui aveva partecipato anche Vico senza successo. Nel proprio discorso, sottolinea l'A., il filosofo

> si prendeva le sue libertà narrative, pur pagando un pedaggio alle ragioni dell'autocensura, per indicare, tra i valori salienti di una politica positiva, contro la risposta gerarchica e la stabilizzazione autoritaria, il consenso interno, la coesione sociale, l'evoluzione economica, ottenuta attraverso il successo commerciale (pp. 12-13).

Pose l'accento sul ruolo che la struttura universitaria avrebbe potuto assicurare — anche attraverso un adeguamento dell'offerta formativa — all'evoluzione del sistema pubblico nel contesto di una ristrutturazione istituzionale. Vico si muoveva, scrive l'A.,

> nella direzione della graduale liberazione della cultura dalle incrostazioni dogmatiche del conformismo, imposto nel clima controriformista, con un significativo innesto della cultura giuridica, aperta alle ragioni del giurisdizionalismo e delle politiche pubbliche (p. 14).

Gli unici riferimenti storici, all'interno di un discorso pragmatico tutto calibrato sul presente, sono riservati all'importanza strategica del Mezzogiorno nell'ottica di una deterrenza militare con la Porta Ottomana per rilanciare il protagonismo politico autonomo che, memore del glorioso passato romano, avrebbe dovuto ritrovare la propria identità e le sue energie.

Evidentemente, osserva l'A. nel secondo paragrafo, la centralità dell'Italia nel disegno vichiano è politica e non soltanto geografica,

> ed è la ragione perché la geografia entrava nel discorso pubblico sulle istituzioni. Diventava parte integrante di una ricognizione scientifica e di un impegnativo studio del territorio e delle sue potenzialità inespresse […] che rappresentava una svolta, rispetto alle politiche 'coloniali' precedenti e integrava una più 'consapevole' politica 'nazionale' (p. 21).

Il processo di rinascita del Regno è palesemente letto in opposizione al viceregno. Nel nuovo scenario si erano create le condizioni per l'affermazione di una classe dirigente nazionale e realmente interessata alla crescita del paese. Nelle affermazioni di Vico diventa protagonista la nozione di autonomia, «che ispirava una concezione funzionale della monarchia, essenziale per la liberazione dai poteri esterni e la ricostruzione di un'appartenenza civile» (p. 24). Già nel *De rebus* il filosofo aveva sostenuto la necessità di ridurre la dipendenza dall'esterno, accrescendo le capacità competitive e contributive del sistema. Detto ciò, per Vescio nel testo vichiano

> manca la pretesa di costruire un riferimento teorico per le politiche sviluppiste, un manfiesto riformista, e, men che meno, un programma di governo complessivo. Riflette un'elaborazione del pensiero politico più consapevole della determinanza dei fattori economici e delle capacità organizzative delle istituzioni, a sostegno dello sviluppo, in vista di una riconversione produttiva essenziale nella competizione dei sistemi sociali (p. 25).

Il rinnovato protagonismo economico del nuovo Regno poteva essere consentito a patto che avesse luogo l'affrancamento politico da una secolare condizione di subalternità, mentre

> la rimodulazione delle alleanze diplomatiche poteva alimentare il valore aggiunto, rappresentato dalle risorse di una geostrategia più attenta alla percezione dell'interesse 'nazionale' (p. 27).

In questo, Vico ripensava le categorie e gli strumenti della scienza giuridica non in funzione della tradizione, ma in vista delle esigenze di crescita del sistema pubblico, mostrando una sintonia, per l'A. sottovalutata, con gli economisti moderni. Nella scrittura vichiana emerge con chiarezza la coscienza che, nel nuovo scenario europeo, «il plateale successo mercantilista aveva ormai deciso

gli equilibri politico-istituzionali» (p. 31). Inoltre, senza indulgere eccessivamente nella 'predicazione' anti-spagnola, domina nel testo la convinzione che l'impulso della macchina statale fosse determinante per uscire dalla stagnazione causata anche dai diffusi comportamenti parassitari dell'aristocrazia meridionale.

Nel terzo paragrafo Vescio ricorda come negli ultimi anni del viceregno austriaco fosse cresciuta la domanda di garantire un maggiore respiro al protagonismo economico e commerciale, ma anche la consapevolezza della distanza della politica austriaca dalle esigenze di sviluppo del paese. La lezione di Doria sulle strategie di dominio sviluppate dal governo spagnolo divenne patrimonio condiviso della cultura riformista napoletana, riecheggiante anche nelle pagine dell'*Istoria civile* di Giannone. Diversamente dal modello di governo romano, la politica predatoria della potenza spagnola

> impose un modello oppressivo ai popoli sottomessi e inasprì progressivamente il fiscalismo implementato dalle sue imprese militari disastrose, rinunciando ad avviare politiche sviluppiste e a sostenere processi produttivi attraverso investimenti infrastrutturali capaci di animare un protagonismo commerciale, attraverso la portualità, per garantire una proiezione esterna all'economia del paese (pp. 37-38).

Giannone rilanciava le censure nei suoi scritti politici presenti nel circolo Valletta e discussi negli anni della guerra di successione. La presa di coscienza dei limiti della politica vicereale divenne la premessa per la programmazione di un'agenda politica diversa, che ambiva a una politica dello sviluppo incentrata sul commercio e su una rimodulazione dell'assetto istituzionale. Emerse, sottolinea Vescio, un fronte di giuristi in ascesa, non pienamente integrati nelle magistrature, distanti per estrazione dalle *elites* tradizionali, di sensibilità movimentista, che si cimentò con i problemi dello sviluppo, trovando in Gaetano Argento un punto di riferimento e nel nipote Francesco Ventura uno *sponsor* influente. Nelle *Massime* di Doria, che si riallacciavano a un pensiero diffuso germinato nell'ambiente vallettiano, pur senza grandi consapevolezze storico-giuridice, prendeva corpo la riscoperta di una tradizione 'parlamentare' associata all'identità istituzionale primigenia nel paese. Nel pensiero del giovane Vico è centrale, evidenzia l'A.,

> il tema (della mancanza) del costituzionalismo, dell'esaurimento dell'assolutismo, delle sue politiche dissipative e della sua devastazione economica e sociale prodotta dall'esasperato fiscalismo e la rifeudalizzazione che aveva oppresso la provincia (p. 41).

Si trattò, in sostanza, della grande sfida innescata da Gravina con la sua celebrazione del diritto di resistenza e la sua esaltazione anti-assolutista del Senato. Negli anni successivi, il costituzionalismo fu declinato da Doria in una variante aristocratica esemplata sul passo dei *Discorsi* machiavelliani, con una

maggiore attenzione alle ragioni del bilanciamento, mentre in Vico fu ristrutturato in chiave progressista nel *De rebus*, per poi arricchirsi di significati ulteriori nel *De uno*. Diventò una risorsa essenziale per lo sviluppo, oltre che uno strumento di recupero di una sovranità e di una rappresentanza in vista della ripresa di un cammino di crescita, di progettazione sociale e di sviluppo autentico. Secondo l'A., Vico si rese interprete di una

> nuova costruzione politica, istituzionale e culturale, che interrogava il pensiero ed il ragionamento giuridico, non intrappolato dalle esigenze di sopravvivenza del sistema, 'chiedendo' l'istituzione di una cattedra di diritto pubblico e delle genti, come scienza del governo della società (p. 43).

Nella *Scienza nuova*, riapparsa dopo tante censure e il fallimento dell'operazione veneta, ostacolata dalla diffidenza del mondo romano, riaffiorò il ruolo dei *Senati Regnanti*, evocato insieme al principio essenziale della divisione dei poteri. Emergeva

> la connessione strutturale con la *Legge Agraria*, la sua primazia, evidentemente non esclusivamente cronologica, come elemento determinante di stabilizzazione sociale, che restituiva risorse economiche ed umane ai territori, bilanciando il rapporto con la capitale (pp. 43-44).

Dopo essersi soffermato sui contributi forniti al dibattito sulle riforme istituzionali da parte di Giuseppe Borgia, Pietro Contegna, Costantino e Gregorio Grimaldi, l'A. ritorna sull'*Oratio* vichiana, sottolineando come in essa riecheggino i motivi della cultura riformista più avanzata, rielaborati con l'esperienza e lo spessore di un intellettuale ormai consapevole della propria autorevolezza riconosciuta. Il testo di Vico

> smentisce i biografi, che hanno accreditato la sua distanza dalla cultura politica del *problem solving*. Documenta la volontà di schierarsi con il mondo riformista, che contrastava il pensiero consolidato e il blocco sociale dominante […] e 'preparava' la 'rivoluzione' amministrativa e la nuova 'filosofia' del servizio giustizia (p. 56).

Nell'ultimo paragrafo Vescio ritiene significativa la celebrazione, da parte del filosofo, dei principali giuristi, «selezionati rigorosamente all'esterno dell'accademia», protagonisti dell'operazione rivolta a mutare il volto degli apparati e delle procedure. Vico rilanciava

> il ruolo del pragmatismo operativo di una scienza giuridica epistemologicamente rinnovata, che doveva cimentarsi con il salto di paradigma imposto dallo sviluppo dei sistemi sociali, aggiornare il proprio sapere, in armonia con le esigenze della nuova economia» (p. 57).

Vico, osserva l'A., registrava il mutamento dello stile di governo anche attraverso i più importanti segnali di politica culturale, come ad esempio la costruzione del Teatro San Carlo, in cui coglieva il significato innovativo della presenza reale rispetto alla stessa dimensione dello spettacolo. Nell'*Oratio* vichiana «riecheggiava l'impresa speculativa di uno storicismo impegnato, non avulso dalla realtà politico-istituzionale dell'epoca e dai dibattiti più avanzati» (p. 58), sebbene già nel *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, scritto negli anni del viceregno austriaco, il filosofo avesse sollecitato esplicitamente una politica più avanzata e in grado di scuotere la passività delle popolazioni meridionali, agevolando l'inserimento di nuovi operatori commerciali e l'attrazione di competenze, saperi e professionalità. Nel *De uno* Vico aveva auspicato

una giurisdizione pubblica e una tesoreria pubblica al servizio di una politica moderna, indicando nel mondo baronale un contropotere strutturato e avanzo del medioevo, 'immaginando' una 'rivoluzione' del servizio giustizia, che sostituiva all'organizzazione tradizionale un sistema incentrato sulla giurisdizione pubblica (p. 60).

Nella *Scienza nuova*,

aveva fatto proprio l'originario disegno anti-feudale di D'Andrea, recuperato nei suoi contenuti più 'eversivi', presenti nella sua celebre *Disputatio*, che aveva utilizzato la rilettura storica della normativa del *Regnum*, non soltanto per indicare un metodo, ma anche per elaborare un disegno di politica del diritto e la necessità di un governo delle leggi, capace di imporre, soprattutto a una feudalità riottosa, il rispetto delle regole (pp. 60-61).

Nella commemorazione di Anna Aspermont, madre del viceré D'Althann, aveva invece disegnato, attraverso il suo profilo, un 'programma' politico contro l'oppressione baronale «forte in difendere dall'altrui strapotenza gli oppressi, la cui giustizia facea suo punto, non già il suo punto la lor giustizia» (p. 61); richiamava, quindi, l'attenzione sulla tutela dei soggetti socialmente più deboli, con un inedito riferimento, puntualizza Vescio, alla condizione dei poveri detenuti nelle carceri, che rimane un *unicum* nella letteratura napoletana del primo Settecento. Nell'*Oratio*, infine, rilanciava la domanda di politiche di segno riformista presentate

non come un'aspirazione della società civile, ma piuttosto, come una manifestazione della sensibilità del nuovo potere, un clamoroso pronunciamento pubblico, ostile alla pena di morte, di grande valore simbolico, anche in termini di demilitarizzazione del diritto e del processo penale (p. 62).

Si è di fronte a un testo, ribadisce l'A., proiettato all'esterno del perimetro accademico e della comunità scientifica, destinato agli ambienti istituzio-

nali sebbene rappresentasse anche un pretesto per sottolineare la determinanza dell'università nel sistema pubblico per la politica non solo culturale. Si tratta, conclude Vescio — che dedica l'ultima parte del saggio al rapporto tra Vico e l'amico e teologo Bernardo Maria Giacco — di un discorso che, liberandosi dell'adempimento celebrativo e assumendo le proprie responsabilità civili, appare rivolto anche agli stessi giuristi impegnati nella definizione delle nuove regole del sistema ed a sostenere il loro progetto di modernizzare un'amministrazione di giustizia, al servizio di un disegno di crescita.

GIANLUCA FALCUCCI

# AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. Brigante Anna, *¿Cómo tratar un 'asunto nuevo'? La relación entre la tópica y la crítica en Del método de estudios de nuestro tiempo de Vico*, in «Tópicos, Revista de Filosofía» LV (2018), pp. 368-386.

La riflessione dell'A. deriva dall'analisi del *De nostri temporis studiorum ratione*. La questione che emerge riguarda propriamente il metodo di studio, e Vico si chiede se sia più appropriato quello degli antichi, rappresentato dall'arte della topica, o quello dei moderni, ovvero la critica. Così come l'A. riporta, lo scopo di una tale riflessione è quella di mostrare come Vico abbia inteso guardare al metodo degli antichi e a quello dei moderni «no para sustituir uno por otro, sino para incorporar en su propuesta elementos de cada uno de ellos» (p. 369). Di conseguenza, per l'A. sarà necessario comprendere *censura* e riconfigurazione del metodo moderno con le aggiunte di quello degli antichi. L'articolo quindi si sviluppa in tre parti. La prima è una riflessione sulla provenienza della nuova critica, con particolare riferimento a Cicerone e al suo *De oratione* per la parte degli antichi e ad Arnauld, con *La logique, ou l'art de penser* per i moderni. Anche in questo caso obbiettivo di Vico non è quello di contrapporre i due pensatori o sostituire un metodo con l'altro, ma tentare il superamento del monismo metodologico proprio con il criticismo moderno (p. 371), integrandolo anche con la topica. Nella seconda parte l'A. affronta la questione dello statuto che Vico concede allo studio della vita in comune e gli inconvenienti della critica alla luce del *verum factum*, inteso come criterio epistemologico. Infine, nel terzo paragrafo, viene discusso il ruolo della prudenza nella vita in comune degli esseri umani e di come, quest'ultima, vada compresa a partire dal metodo proprio dei topici. L'A. oltre alla prudenza, nella dinamica tra topica e critica, analizza e assegna un ruolo fondamentale anche alla giurisprudenza e alla sua connessione con l'equità, facendo emergere con chiarezza il ruolo prodromico di quest'opera per comprendere lo sviluppo del pensiero di Vico.

[C. T.]

* *La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando* [D. A.], *Silvia Caianiello* [S. C.], *Anna D'Ascenzio* [A. D.], *Roberto Evangelista* [R. Eva.], *Rossella Gaglione* [R. G.], *Fabrizio Greco* [F. G.], *Leonardo Monetti Lenner* [L. M. L.], *Donghyun Lim* [D. L.], *Fabrizio Lomonaco* [F. L.], *Simone Nota* [S. N.], *Salvatore Prinzi* [S. P.], *Monica Riccio* [M. R.], *Alessia Scognamiglio* [A. Scogn.], *Alessandro Stile* [A. S.], *Carmine Taddeo* [C. T.].

2. Brigante Anna, *Los orígines de lo humano. El método genético de Giambattista Vico*, in «Pensamiento» LXXVI (2020), pp. 1409-1423.

L'articolo propone un percorso di approfondimento su Vico in quanto studioso delle origini dell'umanità e in quanto inventore di un metodo genetico nella *Scienza nuova*. La prima tappa verso cui l'A. ci guida è la constatazione che l'*homo faber* e il *verum factum* sono «la chiave di interpretazione privilegiata» (p. 1410) per poter comprendere queste origini. Viene sottolineata, così, l'intima relazione tra l'uomo, che compie se stesso, e i fatti, che vengono realizzati. A questo punto è evidente, tanto per Vico quanto per l'A., che non basta la filosofia per poter studiare questi due elementi; ad essa si associa la filologia, ovvero la «dottrina di tutte le cose che dipendono dall'arbitrio umano» (p. 1411). L'A. riconosce che tra filosofia e filologia viene supposta un'interazione costante e su questa continua tensione si basa, di conseguenza, il metodo genetico vichiano. La tappa successiva affronta non solo l'applicazione, ma anche l'ampliamento del ruolo della filologia in questo percorso, tramite la scrittura e l'oralità (p. 1414). Un vero e proprio «parto gemellare» (*ibid.*), come viene definito metaforicamente dal filosofo, che rappresenta per l'A. un'innovazione rivoluzionaria per il suo tempo. Nella ricostruzione storica operata dalla A. sugli studi di Vico, l'intervento della scrittura e della tradizione orale si situa in uno spazio temporale preciso, quello cioè tra la storia sacra e le prime storie dei greci e dei romani. Di rilievo l'analisi dello sviluppo di queste due strutture di trasmissione del sapere, accompagnate dagli esempi delle prime forme di scrittura e da come suono e segno, parola e scrittura, gesti e grida, si accompagnino di pari passo nella storia dell'uomo (cfr. pp. 1415-1416). L'ultima tappa sintetizza la grande difficoltà con cui si confronta Vico, secondo l'A: «l'incommensurabilità tra le menti di epoche diverse, per ordinare nuovi strumenti interpretativi che riconfigurano sia la filologia che la filosofia e il rapporto tra loro» (p. 1417). Così, in queste tre tappe l'A. disvela quella che è la chiave epistemologica interpretativa del divenire umano per Vico. Per comprendere «las tienebras que cubren los primeros tiempos» (p. 1418) è necessario che filosofia e filologia collaborino, così che la mente umana possa capire le menti degli antichi e i fatti accaduti possano essere, infine, compresi e spiegati. Solo così, afferma l'A., è possibile «ver el todo de cada cosa, y verlo junto» (p. 1421), chiudendo il percorso inaugurato con l'*homo faber* nella consapevolezza che per conoscere la storia del divenire umano, non basta «l'uomo consumato cartesiano» (p. 1422) che comprende se stesso e gli altri solo attraverso la ragione.

[C. T.]

3. Carducci Matteo, *La chiave e la bussola. Sul carattere della* Scienza nuova *di Vico*, in «Filosofiaitaliana.net» (2020), pp. 61-74.

Questo saggio di Carducci si pone l'obiettivo di chiarire *potenzialmente* la migliore via d'accesso alla comprensione della *Scienza nuova* di Giambattista Vico. La questione non è scevra di problematicità, poiché «la lettura del testo vichiano rischia continuamente di trasformarsi in un'impostura, ossia di costituirsi inevitabilmente come prospettiva o 'taglio'» (p. 62). L'A. individua la possibile strada nel tema della Teogonia naturale. Questione che Vico affronta principalmente nella parte del testo dedicata alla Sapienza poetica. L'approfondimento della Teogonia offre due vie, solo «apparentemente pa-

rallele e mutuamente escludentisi» (p. 67). In realtà entrambe coincidono e confluiscono in un progetto di Teogonia ordinata naturalmente: «la prima via è, per così dire, patetica, sempre attiva al fondo della geometria della *Scienza nuova*, la quale trova espressione nella teoria degli universali fantastici; difatti, il *pathos* è la matrice della forza fantastica secondo Vico; la seconda è raziocinante, per l'intendimento, ed è per questo «perseguita dalla nuova arte critica, culminando nel prodotto di una cronologia ragionata della storia poetica» (p. 68).

Il carattere poetico è poi indagato da Carducci applicando gli strumenti ermeneutici vichiani anche alla questione mitologica, e verificando infine le forme dello stesso razionalismo vichiano. L'A. dichiara che l'interrogazione della Teogonia degli dei delle *gentes maiores* permette al lettore di Vico di accedere a una peculiare mitologia che offre il fianco «alla modernità e all'illuminismo in un modo tutto particolare che non renderebbe *tout-court* illegittima la sua acquisizione da parte di quelle filosofie che genericamente si richiamano alla vita» (p. 62). La *Scienza nuova*, in qualità di metafisica della mente umana, non può che prendere ad oggetto la concreta storia dell'umane idee, poiché la storia inizia da quando gli uomini cominciarono a pensare umanamente. Pertanto il richiamo alla natura in Vico non ha nulla di essenzialistico, rimandando anzi «ai tempi e alle guise in cui e con cui le cose vennero al mondo; un mondo che nella *Scienza nuova* è non tanto naturale quanto piuttosto civile» (p. 66). Pertanto la *Scienza nuova* non dà vita a una scienza della fantasia, ma utilizza l'immaginazione, l'ingegno e la memoria come chiave maestra, e quindi «accesso a un mito che, attraverso il *pathos*, inizia quella sutura certosina della ragione illuminata che, rischiarando, disincanta» (p. 67).

[A. D.]

4. Carillo Gennaro, *Vico e il tempo barbaro*, in *Da Dante a Vico. Ripensare la tradizione italiana*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia» LXII (2018) 2, pp. 45-58.

L'A. segue la straordinaria corporeità, la densità, lo spessore materico dell'origine disegnata da Vico; la sua prossimità pericolosa alle teorie empie di Hobbes, di Spinoza, dei libertini, e insieme lo scarto rispetto a quelle teorie. La configurazione vichiana della barbarie, bestiale ma nello stesso tempo matrice di civiltà, è infatti un tratto assolutamente originale nel panorama del pensiero moderno. La barbarie trova, nella *Scienza nuova*, svolgimento quasi ossessivo, che indica forse un''adesione, neppure tanto larvata' a quel mondo rozzo ma *sincero*; e un disincanto, invece, rispetto ai propri tempi, in cui l'origine è rimossa, la barbarie è mascherata ma presente nella forma miserabile della 'fierezza vile'.

[M. R.]

5. Cho Hanook, *Vicorŭl ihaehagi wihayŏ* [Comprendere Vico], in *Segye yŏksawa munhwa yŏn'gu* [Storia mondiale e cultura] XLIII (2017), pp. 207-241.

Questo articolo, scritto da uno studioso coreano da lungo tempo impegnato ad approfondire il pensiero di Vico (è stato tra i partecipanti al convegno napoletano del 2005 su *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*), si propone di rendere note al pubblico del suo paese le idee principali del filosofo napoletano. L'articolo è diviso in tre parti: la prima parte si propone di mostrare come la *Scienza nuova* sia sfuggita all'oblio grazie agli sforzi di molti seguaci appassionati di Vico, tra cui Jules Michelet e James Joyce; la seconda introduce l'edizione inglese della *Scienza nuova* tradotta da Thomas Goddard Bergin e Max Harold Fisch e i testi presen-

tati nel 1968 al convegno internazionale in commemorazione del 300° anniversario della nascita di Vico, e raccolti nel volume *Giambattista Vico: An International Symposium*; la terza parte, infine, prende in considerazione gli studi di Giorgio Tagliacozzo sull'etimologia nel pensiero vichiano e il loro contributo alla diffusione globale del pensiero del filosofo napoletano.

[D. L.]

6. Coronado Aguilar Guillermo, *Giambattista Vico: Critical Legal Studies in Contextual Historical Mode?*, in «European Journal of Law Reform» XXIII (2021) 4, pp. 522-533.

Il saggio di Coronado Aguilar presenta una trattazione innovativa riguardo l'influenza del pensiero di Vico sulle *Critical Legal Studies* (CLS). L'A. riflette su come le idee di Vico possano essere riconosciute e applicate nel contesto delle teorie legali contemporanee, in particolare quelle che si oppongono all'approccio formalista e astratto del diritto prevalente nella teoria giuridica moderna. L'A. traccia un parallelo tra l'approccio storico e contestuale di Vico e le metodologie delle *Critical Legal Studies*, che cercano di rivelare le strutture di potere e le influenze sociali che modellano la legge. Secondo il filosofo napoletano, la comprensione della legge richiede una ricostruzione della *sapienza* degli antichi, interpretando le istituzioni legali e sociali come espressioni di una certa fase della storia umana. L'A. sottolinea come questa prospettiva vichiana si avvicini all'obiettivo delle *Critical Legal Studies* di smascherare le pretensioni di neutralità e obiettività del diritto. L'articolo collega le teorie vichiane con questioni e dibattiti molto attuali nel campo del diritto, e l'A. utilizza esempi concreti per illustrare come l'approccio storico di Vico possa servire a criticare e reinterpretare le norme legali contemporanee, vedendole come prodotti di specifici contesti storici e culturali. Coronado, però, non si limita a una pura analisi teorica, e propone anche una riflessione critica su come la legge possa essere riformata per meglio rispondere alle esigenze di giustizia sociale. L'A. esplora come Vico applichi il suo pensiero alla prassi giuridica, sottolineando che la legge non può essere compresa solo attraverso la logica formale, piuttosto essa deve essere interpretata nel contesto della storia delle pratiche sociali da cui deriva. Qui il filosofo napoletano anticipa alcune delle posizioni che saranno centrali nelle *Critical Legal Studies*, dove la legge è vista come un prodotto culturale e storico. Un altro aspetto significativo è l'analisi di Vico sul diritto naturale che, secondo Aguilar, il filosofo napoletano interpreta non come un complesso di principi universali e immutabili, ma piuttosto come un concetto che si evolve e cambia in risposta alle trasformazioni della società. Tale prospettiva si contrappone alle concezioni più tradizionali del diritto naturale, stabilendo le fondamenta per un approccio più relativistico e contestualizzato. Il passaggio conclusivo mette in luce l'influenza duratura e la rilevanza del pensiero di Vico, enfatizzando come il suo lavoro fosse notevolmente avanti rispetto ai suoi tempi. Vico è riconosciuto come una figura chiave che ha influenzato non solo pensatori come Hamann, Schelling, Nietzsche e Durkheim, ma è anche considerato da Isaiah Berlin il fondatore della scuola storica tedesca. La portata del suo impatto si estende anche al di là dell'ambito filosofico e storico, influenzando significativamente anche il campo delle relazioni internazionali, come evidenziato dall'ammirazione di studiosi quali Robert Cox. Vico ha esercitato un'importante influenza anche nelle letterature, ispirando autori come James Joyce, Carlos Fuentes tra gli altri, dimostrando la versatilità e la

profondità del suo pensiero nell'interpretare e influenzare diverse forme di espressione culturale. L'A., infine, mette in luce come la concezione vichiana della storia, intesa come un processo dinamico, e la sua interpretazione del diritto, visto come un fenomeno evolutivo inscindibile dalle trasformazioni sociali, abbiano inaugurato nuove prospettive per l'interpretazione e l'applicazione del diritto internazionale. Questo movimento *in orbita* anziché in una linea retta verso il progresso, proposto da Vico, invita a riflettere sulla pluralità dei valori e sulla loro possibile collisione, un tema di grande attualità in contesti globali complessi, quali quelli delineati dalla pandemia di COVID-19.

[F. G.]

7. Cristofolini Paolo, *Il 'coraggio della scoperta'. Scritti tra filosofia e filologia*, a cura di M. Sanna, Pisa, ETS, 2023, pp. 216.

Il libro ci offre un percorso di ricerca fuori dal comune: articoli e saggi che testimoniano insieme l'ampiezza, la profondità, la radicale originalità degli studi vichiani di Paolo Cristofolini; «dopo aver lavorato all'edizione della *Scienza nuova* del 1730, per lui, ma anche per i lettori vichiani, nulla è stato più come prima», scrive Manuela Sanna nella prefazione.

L'impresa dell'edizione critica della seconda *Scienza nuova* è stata infatti eccezionale e rivoluzionaria: richiedeva di confrontarsi, oltre che con numerosi esemplari a stampa postillati, con un corposissimo e significativo materiale di *Correzioni, Miglioramenti, e Aggiunte*, redatte successivamente alla stampa e conservate manoscritte. E con una sola, parziale e sbagliata edizione precedente, quella di Fausto Nicolini. Cristofolini sceglie di riprodurre l'originario 'dinamismo interno' dell'opera, pubblicando in sequenza, e non in sinossi, il testo dato alle stampe e poi i miglioramenti e le aggiunte redatti negli anni immediatamente successivi. La scelta, rivendicata più volte, di restituire a questi testi l'andamento diacronico ed 'evolutivo', non è solo rispetto per il testo e per l'autore del testo, ma ferma volontà, e piacere, di cogliere il 'ritmo', il 'movimento mentale', 'gli appassionanti processi di pensiero' di Vico. Naturale che ne scaturiscano nuove scoperte e interpretazioni.

Questi scritti riverberano e rendono tangibile proprio il senso della scoperta, più che accentuare la indubbia fatica del lavoro ecdotico. Perché sostenuti da una profonda, rinnovata accoglienza della proposta vichiana del nesso tra filologia e filosofia: una 'alleanza del pensiero filosofico con lo scavo dei testi', costruita secondo un approccio del tutto originale, che Cristofolini non cessa di ribadire, negli articoli e saggi scritti in momenti diversi del lavoro ecdotico sulla *Scienza nuova*. La filologia incontra la filosofia in quanto rifiuto di qualsiasi autorità che non sia quella del testo, dunque radice della libertà di pensiero, «pratica di libertà» e «ricerca della verità».

L'esplorazione attenta e partecipe del movimento di pensiero vichiano consente a Cristofolini l'individuazione di tracce e percorsi del tutto inediti, di ombre e spessori prima non visti; come nello scritto *Sono sapienti gli eroi di Vico?*, del 2004, in cui si seguono nelle pagine vichiane i tratti dell'eroe e del saggio, gli elementi che allontanano queste due figure fino alla disgregazione dello stesso ideale classico di saggezza.

La prefazione al piccolo testo che raccoglieva, nel 2006, *La discoverta del vero Omero* — capitolo III della *Scienza nuova* a partire dall'edizione del 1730 — e il *Giudizio sopra Dante*, piccolo scritto di incerta datazione, offre un altro esempio dei frutti di un paziente e appassionato la-

voro di scandaglio. Che giunge a mostrare il momento di una 'svolta' teorica — la caduta del 'parallelo Dante-Omero' — attraverso e insieme alla 'ricollocazione' temporale della stesura del *Giudizio*.

Ancora con la stessa *vis* esplorativa si indaga il grande 'enigma' della vita breve della *Pratica di questa scienza*; i piccoli ma sapidi enigmi proposti da variazioni grafiche — *borea*, *boria* — o da connotazioni e figure: le streghe, ad esempio, o la statura degli Sciti. O ancora i percorsi di metafore come quella del fiume. Esempi, questi, che non esauriscono il ventaglio di proposte del volume.

Nel medesimo solco di ricerca si inserisce la tesi su un 'Vico pagano e barbaro' e insieme di un 'Vico senza storicismo', qui rappresentata da due articoli lontani nel tempo: l'uno del 1989, appunto *Vico pagano e barbaro*, l'altro, *Discutendo Vico*, del 2004.

La rivendicazione di un «carattere barbarico» per l'opera vichiana, in virtù di un privilegio dello sguardo sul passato; la sottrazione di Vico a tradizioni interpretative che in modi diversi lo leggono come precursore o teorico di un processo evolutivo ascensionale; la discussione, anche, delle interpretazioni dello «storicismo critico-problematico»; sono questi i punti focali intorno ai quali Cristofolini declina ed esplicita ulteriormente la sua accezione di storia del pensiero: «Arricchire il presente del passato è un conto, proiettarlo verso il futuro è un altro; Vico è tutto sulla prima dimensione, non sulla seconda. Chi fa il mestiere dello storico delle idee ed ha imparato a distinguere questo mestiere da quello dell'architetto del futuro, può accogliere questo carattere e questo orientamento non come oggetto di un triste rilievo negativo ma come parte integrante di una grande e lieta scoperta dalla quale, come volgarmente si dice, non c'è che da imparare» (p. 149).

[M. R.]

8. Digilio Rocco, *Giambattista Vico. Archetipi culturali e pedagogici*, Roma, Anicia, pp. 224.

Il volume si interroga, a partire dalla complessa architettura del pensiero vichiano, sulla questione pedagogica. L'A. ipotizza che il lascito vichiano possa essere messo in dialogo con una scienza pedagogica, a partire dalla difesa di una *paideia* capace di saldare «le leggi che sottostanno ai fenomeni ma, senza per questo cedere a un rassegnato scetticismo» (p. 53) razionalista. Nei sette capitoli che compongono il saggio si affrontano alcuni nodi problematici che hanno impegnato la critica ufficiale, tra cui il tema della Provvidenza in relazione al pudore, e il rapporto gnoseologico tra storia e conoscenza. L'intera vicenda della formazione umana, puntualizza Digilio, è in debito con Vico, poiché è connessa alla questione del vero. Vico ha indicato e tutt'ora indica inedite strade, scavando però a ritroso nella mentalità delle origini. Ciò consente di intravedere punti fermi, perenni ricorrenze, basilari testimonianze della civiltà di ogni periodo. La rassegna dei principali temi vichiani è usata dall'A. per dimostrare che gli stessi oggetti possono ancora generare innovativi apporti concettuali alla pratica educativa. Digilio ipotizza che tra i due saperi possa esservi uno scambio teoretico, poiché la pratica pedagogica si nutre dei contributi prodotti dalle scienze affini, intessendo incessanti miscelazioni con conoscenze il cui orizzonte culturale risulta inevitabilmente di tipo educativo. La filosofia di Vico, sebbene si snodi per livelli progressivi e ampliamenti di prospettive, non può prescindere dall'analisi «di quelle discipline classico-umanistiche, che stimolando la creatività, allargavano e irrobustivano la mente e la ragione» (p. 52). L'innesto della filosofia vichiana nello sviluppo della pratica educativa contemporanea, scrive ancora l'A., è possibile

perché Vico cercò nuove risposte scavando però nella mentalità delle origini. L'azione di scavo vichiano come azione di metodo permette di ripercorrere a ritroso, attraverso la metafisica della mente, il cammino storico. In tal senso l'uso del sistema storiografico consente ancora di scorgere, incastonate nella millenaria storia dell'uomo, «azioni che si potevano conoscere compenetrandosi nelle situazioni dell'epoca, immaginandole, delineando possibili condotte e traiettorie» (p. 81). L'atto dell'immaginazione storica può prendere parte alla formazione di archetipi culturali e pedagogici che, opportunamente ri-problematizzati, possono ancora oggi costituire una bussola per orientarsi nella magmatica contemporaneità. L'A. individua nella *Querelle des anciens et des modernes* non un'esortazione alla creatività, ma l'indizio di un archetipo attraverso cui Vico trasforma l'azione dialettica in condotta pedagogica. L'archetipo vichiano, scrive Digilio, si definisce a partire dal ruolo della creatività e della memoria, che rappresentano la via attraverso cui intravedere il graduale sviluppo psichico dei sensi, in rapporto alla fantasia e alla ragione. In tal senso, il pensiero vichiano contribuisce a una formazione integrale, in cui «pensiero classico-umanistico e pensiero critico-razionale tendono all'unitarietà del sapere; la centralità dell'educando nell'educazione; il rispetto per la gradualità nell'educazione; la inevitabile convergenza del paradigma pedagogico, politico e etico, che costituiscono imprescindibili riferimenti per una sana e completa formazione del ceto civile» (p. 11). L'A. conclude il volume analizzando il *verum et factum*, di cui il primo passa dall'essere conoscenza delle istituzioni sociali a opera dell'umanità, divenendo autonomo criterio di verità rispetto a un sapere umano in cui si coniugano all'unisono la dimensione della reale conoscenza e quella della finitezza.

[A. D.]

9. Ferracuti Gianni, *Il pensiero di Giambattista Vico tra scienza nuova e sapienza antica,* in «Studi Interculturali» XXVI (2023) 1, pp. 177-201.

L'A. indaga alcuni temi della riflessione di Giambattista Vico, a partire dall'analisi condotta dal filosofo spagnolo Francisco Elías de Tejada y Spínola. L'approccio, diacronico e sincronico, tende a considerare l'opera vichiana non solo a partire dal contesto storico-culturale a lui contemporaneo, ma anche a partire dal rinnovato interesse nei confronti dei suoi studi, che ha permesso di riconsiderare i testi di Vico, sottraendoli ad un tipo di interpretazione che ne appiattisce la portata rivoluzionaria riducendola ad uno scenario di matrice idealistica. Il primo argomento affrontato è la Provvidenza in stretta relazione alla filosofia del diritto, essendo il diritto naturale frutto dell'azione provvidenziale di Dio nel mondo, la cifra divina nell'agire degli uomini. Nel sottolineare la critica vichiana ai giusnaturalisti protestanti e nazionalisti contemporanei al Vico, l'A. rileva come il diritto naturale vichiano non sia da intendersi come una costruzione razionale o una legittimazione giuridica bensì come *idea del vero* che «l'uomo conosce attraverso la meditazione filosofica, e che realizza attraverso le generazioni» (p. 182). Il suo pensiero si basa su una visione della Provvidenza divina che regola il cammino dell'uomo, consentendogli allo stesso tempo libertà d'azione. La critica di Vico si estende anche al pensiero di Cartesio, in particolare alla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Vico sostiene che l'uomo è un'unità di anima e corpo e critica la visione separatista cartesiana. Inoltre, la costitutiva e virtuosistica apertura umana alla trascendenza fa sì che l'uomo serbi in sé i semi della verità, i quali, con la grazia divina, lo direzionano in senso opposto al peccato, verso una morale che è la base stessa del

diritto naturale. Da qui la critica a Grozio: per Vico, infatti, il diritto naturale è un diritto volontario, il quale è stato capace di affermarsi anche nel processo di civilizzazione e nel rispetto della giustizia sociale. Proprio la giustizia e la volontà morale sono i temi affrontati nell'ultima parte del contributo, in stretta relazione alla sapienza e alla religione: «l'idea generale è che la Provvidenza, utilizzando anche la tendenza umana al male, oltre che la realtà delle cose, conduce gli uomini 'a vivere con giustizia e a conservarsi in società' (p. 191). La lezione di Vico risulta, in questo senso, di una straordinaria modernità.

[R. G.]

10. Fidelibus Francesca, *Umanesimo e Rinascimento in Giambattista Vico*, in *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, a cura di M. Lecis Cocco-Ortu e O. Palmini, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2022, pp. 99-122.

L'A. introduce l'articolo con una veloce ricognizione (pp. 99-104) delle posizioni novecentesche sul rapporto tra Vico e l'umanesimo. Il saggio verte su alcuni aspetti di questo rapporto prendendo in considerazione la produzione giovanile vichiana e risulta diviso sostanzialmente in due parti: una (pp. 104-112) dedicata alla sapienza, e l'altra (pp. 113-120) dedicata alla topica. La prima parte si concentra sull'esame delle *Orazioni inaugurali*. Secondo l'A., il concetto di sapienza in Vico è elaborato sulla base di «un concetto di ragione diverso, ampliato a contenere quel che la razionalità cartesiana relegava al di fuori di sé» (p. 105), e per compiere questo percorso risulterebbe necessaria una riformulazione della tradizione umanistica, che però presuppone una appropriazione di quella tradizione. Infatti, tra i maggiori elementi di continuità con la tradizione umanistica, l'A. individua il proposito vichiano di riunificare il concetto di sapienza e includervi la topica, la retorica e la rivalutazione dell'eloquenza, del verosimile e del senso comune. «La sapienza viene considerata, dunque, come forte unità tra momento speculativo, pratico e linguistico contro quelle forme di saggezza passiva, privata e interioristica tipiche dello scetticismo e del libertinismo e contro l'intellettualismo del programma cartesiano»; la destinazione della sapienza è, infine, la *sapientia civilis* propria dell'umanesimo (p. 106). L'A. prosegue esaminando alcune implicazioni del rapporto tra il concetto di sapienza vichiana e quello umanistico, con una particolare attenzione al ruolo delle lettere nella formazione degli stati civili, contrapposti alla barbarie. La seconda parte del saggio è dedicata all'esame del concetto di topica, che viene rintracciato nel *De ratione*. In questo caso, Vico prova appunto a considerare i metodi della conoscenza, e si pone in dialogo con la cultura del suo tempo e in particolare con Bacone (p. 113). Ma soprattutto si scontra con alcuni dei temi della *Querelle* e in particolare cerca di «superare il dualismo tra *pathos* e *logos*, tra *topica* e *critica*, confrontando i metodi degli studi antichi e di quelli moderni» (pp. 113-114). La topica è il metodo che utilizza Vico per dare valore conoscitivo ai *verosimili* e ai *secondi veri*. Anche in questo caso si vedono le ascendenze umanistiche del discorso vichiano, messe però in comunicazione con la filosofia dei *moderni*. L'A. conclude avvertendo che la funzione civile della sapienza vichiana è garantita dalla congiunzione tra filosofia ed eloquenza, anch'essa di ascendenza umanistica, perché «il recupero del verosimile e del probabile, infatti, corrisponde a quell'orizzonte storico e civile relegato al di fuori della filosofia critica e del metodo geometrico che risulta, per-

tanto, incapace di penetrare nel mondo umano e di trovare un'applicazione nella mutevolezza dei fatti» (p. 120). Se infine il concetto di sapienza nelle opere giovanili di Vico è ancora slegato dall'idea di scienza, come sarà invece nella *Scienza nuova*, si delinea già nell'elaborazione della funzione della topica per la sapienza civile, un'idea di modernità che dia piena cittadinanza all'utilizzo metodologico di facoltà come l'ingegno e la fantasia.

[R. Eva.]

11. Finley Emily, *Giambattista Vico and Democratic Pluralism: Lessons for Deliberative Democracy*, in *Critics of Enlightenment Rationalism Revisited*, ed. by G. Callahan and K. B. McIntyre, London, Palgrave Macmillan, 2022, pp. 25-45.

Quali lezioni le democrazie liberali possono trarre dall'opera di Vico? È questa la domanda che muove il saggio, tutto politico, di Emily Finley, ricercatrice statunitense che nel 2022 pubblicava anche, per Oxford University Press, *The Ideology of Democratism*. Questo libro — un'ambiziosa, eterodossa reinterpretazione del pensiero democratico occidentale — chiarisce il quadro in cui Finley inserisce la sua lettura di Vico. Per l'A., l'ascesa del populismo ha rivelato una tensione interna al pensiero democratico: molti dei suoi attuali paladini sono infatti quelli che più temono il popolo e le sue manifestazioni nelle urne. Il paradosso risiederebbe già in Rousseau, Jefferson, Wilson, Rawls, i quali hanno sì messo al centro la volontà popolare e non l'autorità di un sovrano, ma l'hanno concepita in modo astratto, mentre i suoi effettivi processi di formazione sono stati confiscati da *élite* intellettuali e morali. Così, con il pretesto di difenderlo, il 'potere del popolo' è stato rovesciato: è questo il *democratismo* che inficia il funzionamento delle democrazie liberali. Se vogliamo farle funzionare, dobbiamo quindi attivare un'altra tradizione di pensiero, opposta all'astrazione, attenta alla concreta dimensione storica.

È per questo che Finley si rivolge a Vico, in un saggio contenuto all'interno di una raccolta che intende criticare il razionalismo cartesiano e quello illuminista, incapaci, secondo i curatori Callahan e McIntyre, di valorizzare la pluralità di ordini spontanei che abitano la società. Per l'A., Vico «ha offerto una delle prime, approfondite critiche al filone di pensiero illuminista che tendeva a sopravvalutare il razionalismo astratto a spese delle dimensioni storiche e immaginative della comprensione umana» (p. 25). La sua intuizione epistemologica confuterebbe il principio della democrazia deliberativa secondo cui le uniche norme che devono governare la società sono quelle che possono essere giustificate attraverso un discorso razionale, mentre i modi di vita ereditati e apparentemente irrazionali vanno eliminati. «Non la ragione, ma la storia, insiste Vico» (p. 26): le differenze di sentire vanno prese sul serio, perché il tentativo di risolverle facendo appello a qualche strumento oggettivo di disvelamento della verità è votato al fallimento o peggio all'autoritarismo, alla cancellazione di culture non conformi a un determinato standard deciso dagli 'esperti' al potere.

Una volta esplicitato l'asse della sua argomentazione, Finley passa a esaminare la teoria della conoscenza di Vico, rivalutando in particolar modo, attraverso citazioni dalla *Scienza nuova* e riferimenti a Croce, la sua filosofia dell'immaginazione. Radicata nella struttura della mente umana, l'immaginazione non solo informa il nostro senso della realtà, ma la genera effettivamente. Le istituzioni sociali provengono proprio da una risposta immaginativa e di carattere sperimentale al bisogno di risolvere problemi di carattere pratico (cfr.

p. 30). Qui l'analisi di Finley sembra avvicinare Vico alle critiche al razionalismo progressista formulate da Cornelius Castoriadis o David Graeber. In ogni caso, la prospettiva epistemologica vichiana viene contrapposta a quella della democrazia deliberativa, che, come molta scienza politica moderna, tende a sottostimare il ruolo delle credenze o dell'immaginazione nel generare strutture istituzionali (cfr. pp. 33-34). Vico, invece, può darci le basi filosofiche per rivalutare un pluralismo democratico basato su pratiche e norme consuetudinarie, in cui il criterio di giustizia non sia più la razionalità astratta, ma quanto si rivelano 'salutari' o 'dannose' nel corso delle generazioni. Una simile prospettiva non sarebbe però, secondo Finley, meramente conservatrice, perché Vico sa che le istituzioni si devono adattare all'evolversi delle circostanze; soltanto, il cambiamento deve essere «organico e non il prodotto di un'attività intellettuale avulsa dalla pratica effettiva» (p. 39). Così, Vico «può servire come guida indispensabile per quella scienza nuova della politica di cui c'è gran bisogno» (p. 40).

Come si vede, è un'argomentazione che si può piegare in più direzioni: dal post-coloniale al senso comune gramsciano, dal comunitarismo anarchico alla destra populista, dall'anti-scientismo al conservatorismo cattolico. Ma forse proprio per questo quello di Finley è, al di là di giuste preoccupazioni filologiche, un saggio stimolante, che fa capire quanto Vico abbia da dire sulla nostra contemporaneità.

[S. P.]

12. Frivaldszky János, *La provvidenza divina nella storia del diritto nelle opere di Giambattista Vico*, in *La 'attualità nuova' di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, a cura di F. Di Donato e P. Heritier, in «Teoria e critica della regolazione sociale» XVI (2018) 1, pp. 55-67.

L'A. è professore ordinario di filosofia del diritto presso la Facoltà di giurisprudenza dell'Università Cattolica 'Pázmány Péter' di Budapest, dove dirige anche il Centro di ricerca 'Giovanni Paolo II'. In questo articolo, purtroppo penalizzato dall'assenza di una revisione editoriale sul piano linguistico, ripercorre i concetti del Diritto naturale, focalizzando aspetti quali la distinzione fra norma giuridica e *aequitas naturalis*, l'importanza nel pensiero vichiano del binomio vero/certo, la tesi del superamento della violenza nel diritto romano — cui aderisce contrapponendola al pensiero di Rudolf von Jhering e vedendovi riflessa «la visione ottimistica della Provvidenza divina» (p. 58) —, l'opzione per l'ordine naturale rispetto all'ordine razionale nel governo delle passioni, il rapporto fra legge e consuetudine. In quella che è forse la parte più originale del saggio, la distinzione fra *ius naturale prius* e *posterius* è esemplificata facendo ricorso alle risposte dei governi attuali ai fenomeni migratori. Filo conduttore dell'articolo è la presenza nella storia dell'umanità di una provvidenza divina, che l'A. intende letteralmente come espressione dell'azione di un Dio creatore. La concezione vichiana del processo storico assume così una piegatura teleologica, giacché l'individuazione dell'*equitas* come principio regolatore dei fatti umani si traduce nell'identificazione della «mèta dell'universo» con il «ritorno di tutte le cose a Dio» (p. 58). La dimostrazione della presenza della provvidenza divina nella storia dell'umanità passa anche attraverso alcune 'intuizioni' attribuite, non senza qualche forzatura testuale, a Vico, come quella del carattere provvidenziale dell''infiltrazione' delle idee platoniche nel diritto romano ad opera della giurisprudenza (pp. 59-60), che tuttavia nel passo in questione del *De*

*uno* (CCXII, VII, [3], che rimanda a sua volta a CLXXXV [11]) è definita piuttosto come una reciproca convergenza senza alcun riferimento trascendente.

[D. A.]

13. Gualtieri Gaetano Antonio, *Auctoritas, ius e storia nel Diritto universale di Giambattista Vico*, in «Historia et ius» XXV (2024), pp. 1-40.

Il saggio esplora la riflessione di Giambattista Vico sul diritto e la dimensione giuridica a partire dal *Diritto universale*. In questa circostanza testuale, il filosofo analizza il rapporto tra diritto e politica, sottolineando come il sistema legale influenzi profondamente tradizioni, abitudini e regole di una comunità, contribuendo alla coesione sociale e culturale del popolo. Vico manifesta la sua preoccupazione per la frammentazione del sapere nell'età moderna, enfatizzando l'importanza dell'integrità dell'uomo; chiara è, in questo caso, la contrapposizione alla specializzazione tipica della modernità. Egli rifiuta il rigido razionalismo cartesiano e promuove una visione filosofica che risponda ai criteri di utilità e vantaggio per la società. Vico esplora il ruolo significativo del diritto nell'antica Roma, evidenziando in particolare il contributo dei giureconsulti. Egli collega la filosofia del diritto alla costruzione della comunità e dello Stato, sottolineando la necessità che il sapiente non solo contempli verità filosofiche elevate, ma partecipi attivamente nella gestione dello Stato attraverso un sistema legale equo e moralmente valido, essendo il diritto un *medium* essenziale tra comunità e istituzioni. Nel *Diritto universale*, Vico pone al centro della sua speculazione il principio del *verum-certum*. A tal proposito, l'A. sostiene che «mentre per quanto riguarda il principio del *verum-factum* Vico afferma la piena convertibilità fra i due termini (*verum et factum convertuntur*), nel caso del *verum-certum* egli sostiene che il *certum* rappresenta solo una parte del vero» (p. 5). Vico distingue tra *verum-certum* e *verum-factum*, sottolineando la centralità del primo nel diritto e la sua relazione con la filosofia e la filologia. Il *verum* e il *certum* dunque coincidono, nel senso che la filosofia, ossia la metafisica, partendo da Dio, permette di capire tutto ciò che accade nella storia e negli avvenimenti umani (cfr. p. 30). Il filosofo propone di legare filosofia, filologia e giurisprudenza, integrandole nella sua concezione di 'scienza'. Proprio questo è l'ulteriore passo compiuto da Vico nella sua speculazione filosofica che prende in considerazione la concretezza dei fatti umani contrapponendosi ad una concezione sterilmente astratta.

[R. G.]

14. Gualtieri Gaetano Antonio, *Diritto naturale ed equità*, in «Scienza & Politica» XXXIV (2022) 66, pp. 96-109.

In efficace sintesi l'A. affronta il complesso tema lungo l'articolata riflessione vichiana e sceglie come punto d'avvio le tesi del *De uno* che, nel confronto critico con Grozio, teorizzano l'esistenza di uno *ius naturale prius* e *posterius*, corrispondendo all'esigenza di tutelare i valori (libertà) e la loro comprensione alla luce dell'«avveramento e […] concretizzazione del diritto, tenendo conto delle vicende umane, con tutte le loro contraddizioni e con i relativi travagli nel corso della storia» (p. 97). Qui si radicano motivi fondamentali della filosofia vichiana, attenta, già nel 1720, a denunciare il «rigido e astratto *ius naturale* groziano» (p. 98) e a incrementare le argomentazioni del *De ratione*, per sostenere il primato del diritto romano sia pure in una dinamicità

dicotomica (tra *ius civile* e *ius praetorium*) su cui l'A. giustamente si sofferma: «Soprattutto, occorre dire che obiettivo basilare del *De uno* è definire il diritto naturale come fondamento logico dei diritti vigenti, in cui l'elemento universale e quello empirico si compenetrano e in cui l'eternità del diritto naturale si intreccia con le modificazioni che inevitabilmente intervengono nella storia» (*ibid.*). Il fatto è che, nel libro primo del *Diritto universale*, il tema del *diritto naturale* è posto alla luce di una questione, quella dell'*ordine*, che lo tiene vincolato al problema dell'unità e del fine unico del diritto in Dio: un'elaborazione del tema in chiave ontologica svolto, però, alla luce del *novum* della sensibilità storica introdotta dalla riconosciuta centralità di diritto romano e religione cristiana. Approfondire tale centralità nella direzione del divenire storico degli individui, giammai isolati ma appartenenti alla «natura delle nazioni», significa per Vico raggiungere un «altro diritto naturale» quello delle *genti*, incrementando le ragioni della polemica con Grozio, estesa al giusnaturalismo moderno protestante (Pufendorf e Selden), incapace di cogliere il senso e la funzione della Provvidenza. È questo il nuovo punto di avvio della 'scienza nuova' che si oppone allo scetticismo radicale (al pirronismo storico) e all'ateismo dei moderni (Bayle) e distingue il 'diritto naturale delle nazioni' dal 'diritto naturale de' filosofi', come Gualtieri osserva, esaminando il tema negli sviluppi dell'*opus maius* nel 1744, in quella «scansione delle tre età», delle forme di governo (discusse nelle *Degnità* LXXVI e CIX), delle relazioni tra *patres* e *famoli*, incentrate, nel libro II, sui «rapporti di forza» nell'occupazione del suolo (p. 104). La dimensione conflittuale che si «genera fra le classi sociali» attesta il limite del giusnaturalismo moderno che l'A. sottolinea, affrontando la questione del divenire storico dell'umano, proposto, nell'ultima edizione della *Scienza nuova*, in termini mai unilineari, costitutivamente esposta alla possibile corruzione e alla decadenza, come attesta la tematica del «ricorso» assente nell'edizione del 1725 (cfr. p. 105). Queste argomentazioni inducono Gualtieri a un approfondimento della metodologia giuridica di Vico nel contesto della Napoli di primo Settecento, segnata da istanze filosofiche e politiche: la crisi dello Stato e la distinzione argomentata, nel *De ratione*, tra «equità naturale» ed «equità civile». Il che implica un ripensamento della vecchia ragion di Stato e, insieme, una sua originale riformulazione nella *Scienza nuova* del 1744 «all'interno della scansione in tre età dell'umanità». Nei «tempi umani» si giunge a ciò che l'A. giudica un «ridimensionamento della ragion di Stato, che ha come corrispettivo il progressivo processo di desacralizzazione del diritto; al tempo stesso, si assiste al fenomeno del restringimento della pratica della giustizia nei 'gabinetti' dei monarchi. […] Per contro si assiste ad un ampliamento dell'equità naturale […]. Vico problematizza, dunque, la questione della ragion di Stato, sottoponendola ad una storicizzazione. […] È lecito, dunque, che il processo di incivilimento dei popoli si accompagni ad un mantenimento della ragion di Stato, purché il potere del sovrano venga il più possibile contenuto, magari avvalendosi dell'apporto di figure illuminate, come giuristi, letterati, eruditi o sapienti che impediscano al principe di diventare un tiranno e all' 'equità civile' di degenerare in una cattiva ragion di Stato. […] Occorre […] che gli intellettuali facciano valere la loro capacità pedagogica», per «convincere la moltitudine a preferire il bene comune alle utilità private, che spesso risultano dannose per la comunità e per lo Stato» (p. 109).

[F. L.]

15. Gualtieri Gaetano Antonio, *Il concetto di vero tra filosofia e poesia nel pensiero moderno: le riflessioni di Gian Vincenzo Gravina e di Giambattista Vi*co, in «Montesquieu.it» (2022) 14, pp. 1-14.

L'A. esamina il tema proposto concentrando l'attenzione sul concetto di 'verisimile', motivo comune ai due pensatori di area meridionale che si confrontano con la razionalità e la matematica di matrice cartesiana. Di Gravina, dopo aver sottolineato la polemica giovanile con il lassismo e il probabilismo gesuitici (p. 2), sono esaminate e documentate le tesi che segnano il passaggio dal nesso di *poesia* e *scienza* (nel *Discorso sopra l'Endimione* del 1692) al vincolo di un'autentica «verità poetica» espressa in *Della Ragion poetica* e nelle *Tragedie* attraverso la mediazione di Spinoza per l'attenzione al corpo e alle sue modificazioni in una progressiva centralità assunta dalla riflessione etico-civile. Il sapiente graviniano si affida alle *favole* e alla loro funzione sociale nella difesa del bene comune contro le insidie della tirannide, e, perciò, si pone il compito di governare non soltanto «il rapporto popolo/potere, ma anche e soprattutto il rapporto regnante/potere» (p. 7). Anche Vico si affida alle virtuose capacità del *sapiente*, meno fiducioso del Roggianese nella «piena visibilità» del vero e più attento a marcare la finitudine e i limiti dell'umano, a rivalutarne «l'apparato sensoriale» (p. 8) che, nelle *Orazioni*, regge l'elogio dell'eloquenza come «sapienza che parla» e della *topica* da premettere alla *critica* (p. 9). Ma la più significativa distanza da un certo residuo di mentalismo in Gravina Gualtieri fa bene a sottolinearla, evocando la convergenza di vero e «universale fantastico» in Vico, esito di un «procedimento interpretativo» che è ricostruzione del divenire dell'umano, riconoscimento del suo incivilimento, fondato sull'intreccio tra *poesia* e *storia* (p. 12) e con la *religio* quale fattore di coesione sociale che l'A. riconosce senza però adeguatamente sottolinearlo. Il che gli consente, nelle conclusioni, di registrare il maggiore slancio del pensiero vichiano e, insieme, di riavvicinarlo a quello del filosofo calabrese nel preparare lo specialismo dell'antropologia e della sociologia contemporanee: «Vico, pur partendo da un analogo concetto di 'verosimile', si spinge oltre, nelle sue opere mature, e afferma il concetto più significativo del suo pensiero: l''universale fantastico'. Esso non è solo espressione del linguaggio e del pensiero dei primitivi, ma è pure la quintessenza delle varie tappe dell'umanità, all'interno delle quali giocano un ruolo determinante i conflitti sociali ed economici. Entrambi i filosofi sono consci del fatto che la dimensione quantitativa del criterio di verità in voga al loro tempo non possa essere soddisfacente per contenere tutto lo scibile. Le loro teorie hanno rappresentato un notevole passo avanti nell'elaborazione di nuove discipline specialistiche, come la sociologia e l'antropologia, che avrebbero maggiormente messo a fuoco le problematiche dell'uomo e della società in cui l'uomo vive» (pp. 13-14).

[F. L.]

16. Ito Eishiro, '*But I Say: Let My Country Die for Me*': *Postnationalism and the Jesuit Adaptation of Joyce and Vico*, in «James Joyce chŏnŏl» [Giornale James Joyce] XXIX (2023) 2, pp. 107-130.

Gli studiosi della società James Joyce per la Corea si interessano da tempo all'impatto che, come è noto, Vico ha avuto sullo scrittore irlandese. Questo articolo, scritto in inglese da uno studioso giapponese, rientra nell'ambito di tali ricerche. Secondo l'A., il post-nazionalismo e il globalismo del *Finnegans' wake* sono ispirati da un lato alla trattazione che Vico offre

della Cina e del Giappone nella *Scienza nuova*, dall'altro, sono anche il risultato dell'educazione gesuita. Come Vico, anche Joyce era stato educato nelle scuole dei gesuiti, dove gli studenti non imparavano la lingua irlandese, e tanto il suo globalismo quanto la trattazione delle nazioni extraeuropee presente nella *Scienza nuova* sarebbero influenzati dall'educazione gesuitica dei due autori.

[D. L.]

17. Kang Dongsu, *Vicowa Novalisŭi chŏjaktŭresŏ shijŏng susahagŭi ch'ŏrhakchŏng ŭimie kwanhan yŏn'gu* [Significato filosofico della retorica poetica nelle opere di Vico e Novalis], in «Ch'ŏrhangnoncch'ong» [Rivista della nuova associazione coreana di filosofia] CV (2021) 3, pp. 1-22.

Questo articolo esamina il significato del pensiero poetico nelle opere di Giambattista Vico e Novalis. Kang contrappone il pensiero poetico, definito da Vico e da Novalis rispettivamente come 'sapienza poetica' e 'pensiero qualitativo', al pensiero quantitativo dell'oggettivismo. L'A. critica l'oggettivismo in quanto causa la perdita della vitalità del pensiero, ed esplora la possibilità di superarne i limiti attraverso il pensiero poetico.

[D. L.]

18. Lim Donghyun, *Kyemongsasanggwa yugyomunmyŏng: Voltaire, Montesquieu, Vicoŭi chunggukkwanŭl chungshimŭro* [L'Illuminismo e la civiltà cinese: gli esempi di Voltaire, Montesquieu e Vico], in «T'onghabyurŏbyŏn'gu» [Rivista coreana dell'integrazione europea] XII (2021) 2, pp. 225-250.

Questo studio analizza come Voltaire, Montesquieu e Vico hanno trattato la civiltà cinese nelle loro opere letterarie. Lo studioso coreano afferma che tutti e tre gli intellettuali si sono limitati ad utilizzare strategicamente i resoconti della civiltà cinese per sostenere le proprie inclinazioni politiche e religiose, piuttosto che essere influenzati dalle idee radicate nella civiltà cinese. Facendo così, Lim tenta di confutare la tesi, recentemente sollevata da alcuni studiosi dello scambio culturale tra Oriente e Occidente, secondo la quale la cultura cinese, basata sul Confucianesimo, si sarebbe spostata verso ovest costituendo un fattore decisivo e fondamentale nella formazione dell'Europa moderna, in particolare nello sviluppo delle teorie religiose e politiche dei pensatori dell'Illuminismo.

[D. L.]

19. Lim Donghyun, *La Peyrère's influence on Vico's historical reconstruction: from pre-Adamism to the plurality of history*, in «History of European Ideas» XLVIII (2022) 7, pp. 948-959.

Il saggio analizza l'influenza tradizionalmente negata o sottovalutata di La Peyrère sulla storiografia universale di Vico. Donghyun Lim, in un articolo intitolato *Vico and the disgregation of historia salutis*, apparso nel 2018 nella rivista «History of European Ideas», ha già brevemente segnalato come Vico, nella sua ricostruzione storica, abbia accettato alcune delle idee fondamentali di La Peyrère. Ora approfondisce tale argomento non solo presentando somiglianze tra gli scritti dei due pensatori, ma anche analizzando la fortuna di La Peyrère a Napoli e indagando l'evoluzione della posizione di Vico nei confronti delle ipotesi di La Peyrère. Secondo lo studioso coreano, la critica di Vico all'impietà di La Peyrère nell'edizione finale della *Scienza nuova* può essere interpretata come una strategia per salva-

re la propria opera dal sospetto di eterodossia: Vico, pur confutando l'esistenza dei preadamiti, avrebbe accettato l'idea della doppia creazione e l'avrebbe trasformata nella tesi delle molteplici origini delle civiltà, traendone spunto per formulare il concetto innovativo della pluralità della storia.

[D. A.]

20. Lim Donghyun, *Giambattista Vico's Eighteenth-Century Idea of Europe and its Relevance for the Contemporary Crisis of the European Union*, in «Yŏksawa Tamnon» [Storia e discorso], 2020, 96, pp. 257-288.

L'articolo ricostruisce l'idea di Europa presente nella *Scienza nuova* di Vico. L'A. osserva come il fondamento della concezione vichiana dell'Europa sia stato tradizionalmente identificato, da studiosi come Federico Chabod, Carlo Curcio e Jean-Baptiste Duroselle, o nell'ideale medievale dell'omogeneità religiosa, o nella concezione illuministica della civiltà contrapposta alla barbarie, e intende mettere in discussione tali prospettive sostenendo che Vico abbia proposto un paradigma storico alternativo e originale, che rifiutava la polarizzazione sottesa a entrambe e ammetteva una pluralità di religioni e civiltà.

[D. A.]

21. Lim Donghyun, *Yurŏbŭishigŭi wigiwa Vicoŭi Romasa sŏsul* [La crisi della coscienza europea e la storiografia vichiana della storia romana], in «Sŏyangsaron» [Rivista di storia occidentale], 2018, 136, pp. 35-59.

Questo articolo analizza le caratteristiche distintive e il significato storico della storiografia vichiana della storia romana nel contesto della crisi della coscienza europea, delineata da Paul Hazard. Vico, da un lato, come i protagonisti della critica degli elementi mitici della storiografia tradizionale sviluppatasi tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, ha confutato l'autorità degli autori antichi; dall'altro, in contrasto con gli stessi sostenitori della critica storica, ha cercato di proporre un metodo interpretativo completamente nuovo, basato sull'idea che gli antichi miti, pur non essendo letteralmente veri, riflettessero in un modo o nell'altro alcune verità storiche, e consentissero quindi di raggiungere una conoscenza definita su vari aspetti della storia antica e il principio della 'sapienza poetica'.

[D. L.]

22. Lim Hyeongkwon, *Giambattista Vicoŭi pan'gyemongjuŭijŏng chonggyowa shinhwa ihae: Saeroun hangmunŭl chungshimŭro* [La comprensione anti-illuminista di religione e mito nella *Scienza nuova* di Giambattista Vico], in «Chonggyowa munhwa» [Religione e cultura] XLII (2022), pp. 99-129.

L'A. considera Vico un pensatore anti-illuminista che cercava di mostrare il ruolo centrale della religione e del mito nella costruzione della società umana e della civiltà. Secondo lo studioso coreano, Vico, contro il modello di scienza di Cartesio, si impegna a stabilire un nuovo modello di scienza, basato sull'immaginazione (fantasia), che per lui era la base del mito e della religione. Vico considera che il mito è un modo di comprendere il mondo degli uomini primitivi e, in questo senso, il filosofo napoletano si distingue dalla maggior parte dei pensatori illuministi, i quali credevano che il mito fosse una storia di finzione.

[D. L.]

23. Lomonaco Fabrizio, *Pietro Piovani e il nuovo corso di studi vichiani nel secondo Novecento*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici P., 2023, pp. 264.

Il libro di Fabrizio Lomonaco presenta un'analisi rilevante dell'opera e dell'influenza di Pietro Piovani, esaminando in particolare il suo contributo agli studi sulla filosofia di Vico. Lomonaco descrive Piovani come una figura centrale nel panorama filosofico, sottolineando il suo ruolo nel rinnovamento degli studi vichiani. Il volume si articola in due sezioni principali: la prima esplora l'interpretazione piovaniana della filosofia di Vico, mentre la seconda esamina i suoi rapporti con studiosi contemporanei come Gustavo Costa, Giuseppe Giarrizzo, Maurizio Torrini e Andrea Battistini. Piovani è stato il riformatore del pensiero vichiano, un filosofo che ha spostato l'attenzione dalla ricerca di universali assoluti verso una comprensione più dinamica delle variazioni storiche e individuali: «[Il] compito del nuovo filosofare è comprendere l'individuale oltre universalismo e particolarismo che possono rivelarsi poli distinti e, insieme, alleati in un'infida, precostituita salvezza» (p. 12). Lomonaco utilizza un approccio analitico, integrando una riflessione critica sulle fonti e sui metodi utilizzati, e connette il pensiero di Piovani a quello di filosofi, come Kant e Leibniz. L'A. non solo chiarisce la posizione di Piovani nella filosofia e storiografia italiana, ma segue anche l'evoluzione del suo pensiero. Attraverso un'attenta esegesi dei testi, delle sue opere e atti pubblici, rivela il suo impatto sulla reinterpretazione del pensiero moderno che, dissolta la cornice universalistica, seguendo Vico, «da cosmologico si fa umano logico» (p. 11). La critica di Piovani al giusnaturalismo e l'accento sulla storicizzazione del pensiero filosofico evidenziano un approccio che valorizza le dinamiche evolutive della legge e della morale, considerate entità strettamente legate alla realtà storica e sociale: «La teoresi piovaniana è contrassegnata da un'originale critica dell'universalismo assoluto e, in particolare, dal rifiuto di ogni giusnaturalismo, antico e restaurato, alla luce delle esigenze di vita etica nella pluralità delle forme storiche che sono le *formazioni* in cui le idee umane prendono istituzionalmente corpo, secondo un processo di *ideazione* e di *azione*. Il rifiuto del giusnaturalismo spiega le ragioni della sua filosofia morale che non poteva non approdare a un'intrinseca morale storicistica» (pp. 10-11). Nel volume emerge il Vico di Piovani, un «filosofo capace di accogliere e, insieme, di trasformare le riflessioni più aggiornate sul senso e sul destino della storia umana, in una prospettiva che non può più tollerare né la negazione dell'individualità né quella dell''universalizzazione', destinata a realizzare la vera umanità dell'uomo» (p. 63). Un'innovativa rilettura proposta da Piovani, che ha contribuito a vivificare e attualizzare il pensiero di Vico nel panorama filosofico contemporaneo. La capacità di Piovani di interfacciarsi con altri ambiti del sapere, come evidenziato dai suoi incontri e collaborazioni con figure chiave del suo tempo, si pensi *in primis* a Gustavo Costa, Giuseppe Giarrizzo, Maurizio Torrini e Andrea Battistini, dimostra come il suo pensiero abbia arricchito l'ambiente accademico italiano con nuove interpretazioni del pensiero vichiano, stimolando così un rinnovato interesse per Vico oltre l'ambito accademico. L'istituzione del «Bollettino del Centro di studi vichiani» nel 1971 e la precedente fondazione del Centro di studi vichiani nel 1968, diretto da Fulvio Tessitore e successivamente riconosciuto dal Consiglio Nazionale delle Ricerche nel 1970 (oggi ISPF-CNR), evidenziano il ruolo significativo di Piovani come uno dei principali animatori, promotori e in-

terpreti degli studi vichiani nella seconda metà del Novecento.

[F. G.]

24. Luglio Davide, *La poesia come storia. Omero e Dante nel pensiero di Giambattista Vico*, in «Prismi. Pour une recherche interdisciplinaire sur le monde italien» (2021) 2, pp. 2-11.

Nel saggio Davide Luglio propone un'analisi dettagliata su come Vico consideri la poesia un mezzo per trasmettere storia e sapere, attraverso il confronto tra le figure di Omero e Dante. L'indagine esplora l'evoluzione del pensiero vichiano, mostrando come il filosofo napoletano trasformi la narrazione poetica in uno strumento epistemologico che precede e fonda la conoscenza storica. Si esplora il modo in cui Vico interpreta la figura e l'opera di Dante attraverso la lente della sua teoria della storia e della conoscenza poetica. Luglio mette in evidenza come il filosofo napoletano collochi Dante, «più volte evocato come *l'analogon* di Omero» (p. 1), all'interno di un discorso più ampio sulla natura e la funzione della poesia nelle società antiche e barbariche. In Vico si delineano paralleli tra Omero e Dante, entrambi figure centrali nella trasmissione della cultura attraverso la poesia, o meglio ancora attraverso l'arte poetica. Omero rappresenta l'epoca eroica greca, dove «i personaggi che popolano l'*Iliade* e l'*Odissea* non siano altro che *universali fantastici*, ovvero tipi, modelli poetici che concentrano emblematicamente in sé determinate caratteristiche» (p. 7). Dante riflette l'epoca medievale «perché nella sua concezione della 'storia ideale eterna' il Medioevo costituisce il 'ricorso' dei primi tempi poetici dell'umanità» (p. 1). Entrambi utilizzano la poesia per riflettere sulla realtà umana e sociale del loro tempo. Nel pensiero di Vico, la poesia di Omero non è semplicemente frutto dell'inventiva individuale, ma piuttosto un'espressione collettiva che riflette gli universali culturali della Grecia arcaica. I personaggi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, come Achille, non sono semplici creazioni poetiche, ma rappresentazioni di tipi o modelli emblematici che incarnano specifiche qualità eroiche o virtù, come vizi e situazioni violente. Questi personaggi fungono da *alfabeto mentale* per i popoli della Grecia dell'età eroica, simbolizzando le narrazioni popolari che trasmettono la storia e la cultura di quel periodo. Vico interpreta, quindi, Omero non come un autore storico, ma come una figura emblematica che rappresenta i sentimenti e i costumi collettivi della Grecia, rendendolo un *universale fantastico*, «un'espressione collettiva di un volgo ancora feroce e fiero» (p. 7) che non poteva elaborare con un altro linguaggio le proprie storie. Mentre Omero è descritto come un *universale fantastico*, un'entità più mitica che reale che incarna l'*ethos* collettivo di un'epoca, Dante viene visto come un poeta storico realmente esistito, ma che, come l'autore dell'*Iliade* e *Odissea*, «nella sua *Commedia* spose in comparsa persone vere, e rappresentò veri fatti de' trappassati; e perciò diede al suo Poema il titolo di *Commedia*, qual fu l'antica de' Greci, che, come sopra abbiam detto, poneva persone vere in favola: e Dante somigliò in questo l'Omero dell'*Iliade*» (p. 8). Il confronto tra Dante e Omero non si basa tanto su elementi stilistici o linguistici, quanto piuttosto sul riconoscimento che la poesia di entrambi costituisce un'autentica forma di narrazione storica. Tale concezione deriva dalla considerazione che, nei periodi definiti come *barbari*, gli individui erano intrinsecamente legati alla realtà immediata, privi della capacità di astrazione. Pertanto, il modo in cui queste figure storiche concepivano e interpretavano la loro esistenza attraverso la poesia, benché possa non

reggere il vaglio dell'analisi razionale moderna e possa apparire oggi come irrazionale, rappresentava un metodo genuino e coerente per loro di esprimere e dare forma alla loro realtà vissuta. Luglio esamina dettagliatamente le interpretazioni di Croce relative alla lettura vichiana della poesia, evidenziando come questi consideri Vico un precursore dell'estetica moderna. Tuttavia, egli sottolinea come questa rilettura sollevi interrogativi critici, rilevando che l'elemento dominante del pensiero poetico di Vico sia di natura storica piuttosto che puramente estetico.

[F. G.]

25. Luna-Fabritius Adriana, *El reformismo de los* giurisdizionalisti *en la corte de Carlos de Borbon: Giovan Battista Vico y la agenda politica de los* Investiganti, in *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte*. Secondo congresso internazionale della Società Italiana di Studi sul Secolo XVIII e della Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII (Salamanca, 16-18 marzo 2022), a cura di N. Guasti e A. M. Rao, Napoli, FedOAPress, 2023, pp. 3-18.

Parte di una raccolta dedicata alla coppia concettuale crisi-rinnovamento nella storia del pensiero politico europeo, il saggio interpreta le riflessioni sulla natura della società elaborate da Giuseppe Valletta e da Vico alla luce delle tensioni emerse a Napoli tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, parallelamente alla situazione di instabilità attraversata dalla monarchia spagnola. La connessione tra i due pensatori permette di ricostruire l'influenza del progetto politico portato avanti dall'Accademia degli Investiganti e finalizzato alla difesa delle libertà locali in opposizione alla corona spagnola e alle ingerenze ecclesiastiche. Secondo l'A., la riflessione degli Investiganti, di cui Valletta e Vico sono sotto numerosi aspetti i continuatori, è indicativa di una peculiare linea cattolica del pensiero politico moderno, ben distinta da quella scolastica e giansenista. Inoltre, il saggio sottolinea come la diffusione nel contesto scientifico e filosofico napoletano di una antropologia che enfatizza la dimensione emozionale sia rilevante per comprendere il rapporto tra provvidenza e senso comune, nonché l'insistenza sulla necessità della coesione sociale come risposta alle crisi politiche. Entrambi i punti sono presenti nel *Discorso filosofico in materia d'Inquisizione e intorno al correggimento della Filosofia di Aristotele* di Valletta, redatto nel 1696, il cui obiettivo politico è rivolto alla difesa della *libertas philosophandi* degli Investiganti. Qui l'A. nota come la nozione di provvidenza sia concepita nei termini di uno sviluppo del senso comune la cui origine è di natura passionale. In questo senso, l'idea di provvidenza implica una graduale acquisizione di consapevolezza dei bisogni umani, mentre il fato rappresenta quella componente di cui la mente rimane ignara. Questa distinzione appare motivata dall'esigenza di trovare un principio universale di giustizia su cui costruire una comunità che funga da vero e proprio agente politico: nel riferimento alla provvidenza sarebbe quindi contenuto l'invito a superare le divisioni di ordine politico, economico e religioso che avevano indebolito la società napoletana e determinato l'influenza di altri attori, quali l'Inquisizione romana. Simili temi sono rintracciati anche nell'opera di Vico e in particolare nella *Principum neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*, dove il fallimento della Congiura di Macchia è ricondotto all'ambizione e alla corruzione di un'aristocrazia incapace di coinvolgere il popolo nel tentativo di rovesciare il governo vicereale. Secondo l'A., il racconto degli eventi vuole mo-

strare come la crisi dovrebbe fungere da momento di coesione, in grado di unire gli interessi delle diverse classi sociali. Tale lettura consente di cogliere il ruolo del senso comune nello sviluppo delle nazioni e permette all'A. di riconoscere nella *Coniuratio* la bozza per la successiva filosofia politica vichiana. L'opera storiografica sembra inoltre suggerire la necessità di un impegno politico: se dal resoconto della rivolta antispagnola si evince una sfiducia sia nei confronti dell'aristocrazia che del popolo, il ceto civile a cui Valletta e Vico appartenevano, emergerebbe come gruppo sociale in grado di svolgere una parte attiva nelle vicende dello stato napoletano.

[L. M. L.]

26. Luna-Fabritius Adriana, *Providence and Uses of Grotian strategies in early-modern Neapolitan Political Thought 1650-1750*, in *Sacred Polities: Natural Law and the Law of Nations in the 16th and 17th centuries,* a cura di H. Blom, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 314-342.

Come noto, la carriera pubblica di Vico culmina nel 1735 con l'incarico di storiografo regio presso la corte di Carlo di Borbone. L'A. si sofferma sul significato di tale nomina e quindi sul nuovo assetto politico napoletano, successivo alla conquista borbonica del 1734 che sancisce la fine della dominazione austriaca, iniziata nel 1707. A questo proposito, l'articolo è suddiviso in due parti ben distinte: la prima ricostruisce la particolare situazione politica che favorisce l'ingresso di Vico a corte, mentre la seconda si concentra sulla funzione sociale dell'umanesimo vichiano. La fase iniziale del regno di Carlo è segnata dalla contrapposizione di due gruppi d'interesse, facenti capo rispettivamente a Manuel Domingo de Benavides y Aragón, conte e poi duca di Santisteban, e a José Joaquín de Montealegre, che nel 1738 succederà al primo nella carica di segretario di stato. Nonostante il legame con la monarchia spagnola, la trasformazione del viceregno in regno indipendente e la conseguente necessità di riforme politiche ed economiche comportano una ristrutturazione della corte e un'inclusione sempre maggiore del ceto civile napoletano. È in questo contesto di apertura che si può comprendere anche la nomina di una personalità come Vico, il quale — l'A. ricorda — era stato membro dell'Accademia Palatina, patrocinata da Luis de la Cerda (1660-1711), duca di Medinacoeli, viceré ai tempi della Congiura di Macchia e caduto in disgrazia durante il consolidamento della monarchia borbonica in Spagna. Nella seconda parte, l'A. riconosce come le interpretazioni del rapporto di Vico con l'Illuminismo siano quanto mai divergenti e cita, come estremi, la proposta contro-illuminista di Berlin e quella radicale di Israel. Una tale questione può essere sciolta, seguendo la linea di ricerca intrapresa da Badaloni, Mastellone e Comparato; dunque facendo riferimento al contesto intellettuale in cui Vico si forma e alla realtà sociale in cui vive. Così, è nella costruzione di un pensiero civile, avviata dagli Investiganti, portata avanti da Valletta e Vico, e dalle generazioni successive, quella di Genovesi e poi ancora di Filangieri, che diviene possibile leggere l'Illuminismo napoletano nella sua lunga durata. In questa prospettiva, l'elemento che più avvicina Vico agli altri eredi degli Investiganti risiede nel progetto umanista di fondare una nuova scienza, ancorata alla vita civile e ai problemi politici e giuridici del suo tempo. Pertanto l'A. può concludere come la nomina di Vico a storiografo regio rappresenti il riconoscimento del valore politico di un'opera volta alla riformulazione dei fondamenti dello stato.

[L. M. L.]

27. Luna-Fabritius Adriana, *The Crisis of the Spanish Monarchy and the Renewal of the Foundations of Early Modern Neapolitan Political Thought: the Nation as a New Political Acxctor*, in *Crisis and Renewal in the History of European Political Tought*, a cura di C. Cuttica, L. Kontler, C. Maier, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 127-148.

Nel corso di quasi un secolo — tra la seconda metà del Seicento e la prima metà del Settecento — la circolazione delle opere di Grozio ha contribuito in maniera determinante a trasformare il pensiero giuridico e politico napoletano. In particolare, l'A. sostiene che la rielaborazione di alcuni motivi groziani ha fornito un fondamento storico-giuridico alla difesa delle libertà locali in funzione antispagnola e antiecclesiastica. A questo proposito sono distinte due fasi della diffusione del pensiero del giurista olandese a Napoli: la prima va dalla Rivolta di Masaniello (1647) alla svalutazione monetaria del 1675 e si fonda su una interpretazione più letterale ad opera dei giurisdizionalisti, mentre nella seconda, che ha inizio nel 1688 con il processo agli Investiganti, avviene una ripresa del tema dell'*appetitus societatis* e dunque un ampliamento della discussione alla natura delle comunità. In effetti, il ben noto interesse vichiano nei confronti di Grozio è da comprendere in continuità con la precedente generazione di giuristi e filosofi. Se non mancano riferimenti nelle opere di Francesco D'Andrea, Nicolò Caravita e Gregorio Caloprese, il caso più evidente è quello di Giuseppe Valletta, che cita Grozio in più luoghi, sia in relazione alle politiche monetarie sia per quanto riguarda argomenti più specificamente giuridici nelle sue *Disceptationes forenses*. Già in Valletta è però possibile ravvisare una certa presa di distanza sui temi dello stato di natura e dell'istinto sociale. Infatti, una volta esclusa la possibilità che l'umanità primitiva disponga di capacità razionali e di facoltà morali tali da permetterle di organizzarsi sotto la forma contrattuale, l'impegno di Valletta è orientato a definire la presenza di un elemento superiore al diritto positivo che possa spiegare la tendenza alla vita sociale. Lo stabilimento di tribunali straordinari per processare alcune personalità legate all'Accademia degli Investiganti segna un punto di svolta decisivo. In questo contesto, il dibattito che si instaura tra il gesuita Giovanni Battista De Benedictis e i giurisdizionalisti dimostra come la teoria groziana del diritto naturale e il cartesianismo siano adoperati in quanto armi per limitare l'autorità papale in difesa della *libertas philosophandi*. Così nel solco della linea tracciata da Valletta e Caravita, di cui si ricorda il ruolo svolto nell'Accademia Palatina, si colloca una generazione più giovane, rappresentata, tra gli altri, da Gian Vincenzo Gravina, Paolo Mattia Doria e Vico. La ripresa da parte di quest'ultimo dei temi sopra menzionati è ben messa in luce dall'A.: da un lato, la separazione tra storia sacra e profana è funzionale a delimitare i due ambiti e quindi a indirizzare l'analisi filosofica sulla seconda; dall'altro, la concezione della provvidenza come forza in grado di trasformare le passioni umane in vita civile si offre come soluzione al problema dell'*appetitus societatis*.

[L. M. L.]

28. Petersen Jens, *Vicos Kulturgeschichte des Rechts*, Berlin, De Gruyter, 2022, pp. 382.

Il volume offre una dettagliata ed appassionata ricostruzione del pensiero di Vico, volta a rivendicarne il ruolo nella fondazione delle scienze della cultura in generale e di una prospettiva evolutiva e comparata sul diritto come una delle sue

declinazioni più incisive. Si tratta di una ricostruzione puntuale attraverso gran parte delle opere vichiane, arricchita di lunghe citazioni, che mostra bene l'inscindibilità del pensiero giuridico dall'impresa multidimensionale della *Scienza nuova*, e può contribuire indubbiamente alla conoscenza di Vico per il pubblico di lingua tedesca. La scarna bibliografia, limitata in gran parte ad autori di lingua tedesca, è utilizzata soprattutto a supporto della ricostruzione privilegiata da Petersen, e raramente attinge ad un secondo livello di discussione storiografica, ignorando largamente le controversie interpretative di cui abbonda una ormai lunghissima tradizione di studi.

[S. C.]

29. Piperno Martina, *Leopardi e Vico: etimologia, ultrafilosofia e conoscenza*, in *In limine. Frontiere e integrazioni*, a cura di D. Poli, Roma, Il Calamo, 2019, pp. 497-511.

Piperno riflette sul possibile rapporto tra Vico e Leopardi attraverso la tensione, da parte di entrambi, di un ritorno alle origini inteso come rimedio ultimo alla crisi messa in atto dalla civiltà. Negli anni fiorentini, quelli della frequentazione del Gabinetto Viesseux, Leopardi incontra il pensiero di Vico, mediato, secondo l'A., da alcune riflessioni e suggestioni di Tommaseo, Pepe, Cuoco e Foscolo. L'indagine intorno all'etimologia consentirebbe, a Vico come a Leopardi, una proliferazione di significati che attraversano l'ambito della morale, della storia e dell'antropologia.

[A. Scogn.]

30. Piperno Martina, *Tradurre e interpretare Vico nella Restaurazione (1801-1844): verso un approccio comparativo,* in *Rivoluzioni, restaurazione, Risorgimento, Letteratura italiana, 1789-1870: Lettere, memorie e viaggi tra Italia ed Europa. Letteratura italiana e traduzioni*, a cura di S. Tatti e S. Verdino, Napoli, Associazione culturale Viaggiatori, 2018, pp. 74-82.

L'A. riflette sul particolare successo editoriale e la vivace ricezione nell'Europa della Restaurazione dell'edizione del 1744 della *Scienza nuova*. Un ruolo chiave per la diffusione del testo si deve alle traduzioni in tedesco, inglese e francese. Piperno, che molto rimanda ad uno studio precedente sulla ricezione del pensiero di Vico in Italia, offre quindi un panorama piuttosto completo proprio sulle traduzioni di Vico in inglese, francese e tedesco nella Restaurazione, e indica possibili nuove piste di ricerca che possano mettere al centro questi testi, il loro linguaggio, le scelte linguistiche che li caratterizzano, come dispositivi chiave nell'immissione e della fortuna della *Scienza nuova* nella cultura europea.

[A. Scogn.]

31. Piperno Martina, *Giambattista Vico's 'Constructive' Language and its Post-Revolutionary Readers,* in «Comparative Critical Studies» XV (2018) 2, pp. 261-278.

È ben noto che la *Scienza nuova* di Vico non ha goduto del successo che meritava mentre il suo autore era ancora in vita, e che le idee al suo interno iniziarono a diventare realmente influenti solo nel XIX secolo. In questo saggio Martina Piperno non si sofferma tanto e solo sulle ragioni di questo 'ritardo', quanto sulla ricezione di Vico in seguito alla Rivoluzione francese (1789) e a quella napoletana (1799), argomentando che «il successo di Vico nel XIX secolo è essenzialmente un fenomeno *post*-rivoluzionario» (p. 262).

La tesi principale dell'A. è la seguente: invece di vedere nella *Scienza nuova* una formulazione *ex-ante* di idee associate alle suddette rivoluzioni — e ad eventi storici susseguenti — dalle quali gli intellettuali del XIX secolo avrebbero poi attinto, bisognerebbe guardare al modo in cui questi intellettuali trovarono *ex post* in Vico gli strumenti concettuali utili a comprendere la propria congiuntura storico-culturale. In particolare, l'A. si sofferma sui casi di Vincenzo Cuoco, Francesco Lomonaco, Ugo Foscolo e Carlo Cattaneo in Italia, e su quello di Jules Michelet e Victor Cousin in Francia. In alcuni punti del saggio, tuttavia, Piperno estende il suo ragionamento dal caso degli intellettuali post-rivoluzionari a quello di intellettuali in tempi di guerra, con particolare attenzione a personalità del XX secolo, quali il poeta palestinese Edward Said, ma anche il filologo tedesco Eric Auerbach e lo scrittore e pittore italiano Carlo Levi. Dunque, sostiene l'A., gli strumenti concettuali che si possono trovare nella *Scienza nuova* sarebbero stati utili tanto agli intellettuali post-rivoluzionari quanto a quelli vissuti in tempi di guerra, per comprendere le loro comuni esperienze di dislocazione, esilio, persecuzione, censura e fuga (p. 262). Tra questi strumenti concettuali, l'A. discute la legge dell'eterno ricorso, che Lomonaco impiega in chiave speranzosa per sostenere che torneranno tempi culturalmente gloriosi in Italia. Oppure, Piperno nota che l'immagine vichiana delle 'are de' forti' viene ripresa da Foscolo con l'intento di presentare le tombe di personalità illustri come collanti della comunità. O ancora, l'A. sottolinea che Cousin riprende l'interesse vichiano per le dinamiche collettive adattandolo al proprio tempo, riferendosi ai post-rivoluzionari come ad un soggetto collettivo che interroga la storia e le sue leggi (p. 274). Dinamiche collettive che, come nota ancora l'A., Said sostiene possano essere contemplate nei termini di un destino collettivo — un'idea a cui Vico sarebbe giunto prima di Marx, Freud e Nietzsche (*ibid.*). Questi sono solo alcuni esempi tratti dal saggio, la cui lettura si consiglia per la chiara articolazione della tesi principale dell'A. (per quanto il saggio stesso avrebbe forse potuto beneficiare di una divisione in paragrafi e di una trattazione più approfondita di alcuni intellettuali in tempi bellici).

[S. N.]

32. Sanna Manuela, *L'ipotesi di una* literarum societas *contro una retorica dell'odio nelle* Orazioni *di Vico*, in *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, a cura di F. Alesse e L. Giovannetti, Torino, Rosemberg & Selier, 2023, pp. 497-511.

Il saggio fa parte di un denso ed interessante volume che raccoglie contributi che declinano il senso e la trasformazione della categoria dell'odio. L'A. ci offre pagine intense e molto importanti a partire dalla definizione che Vico, nella prima delle *Orazioni inaugurali*, attribuisce all'odio, che altro non è se non «l'opposto dell'amore» (p. 336), al quale ci si può opporre, o meglio contrapporre, solo attraveso la solidarietà e l'aiuto reciproco, che passano necessariamente attraverso la cultura. E così nelle *Orazioni inaugurali*, con chiaro intento pedagogico, Vico dimostra come la cultura e le arti liberali spingano e conducano l'uomo verso la pratica della pace, tanto che «perfino nella furia bellica la potenza della cultura trova un posto di rilievo» (p. 330). Nell'assonanza etimologica, tanto suggestiva quanto fantasiosa, dei lemmi *polis* e *polemos* Sanna ribadisce il fondamento di un principio di socievolezza, insito nella pratica del vivere civile che si attua nella *polis*, corpo unico e compatto che solo garantisce e risolve il

rapporto tra l'uno e i molti, e che è alla base di ogni dimensione sociale e politica. L'amore verso gli altri scaturisce, tuttavia, da una condizione preliminare, che è la conoscenza di se stessi, senza la quale per Vico non può darsi alcuna scienza, e attraverso la quale ci si garantisce l'uscita dallo stato della barbarie, ed il conseguente ingresso nella fase dell'incivilimento, che insegna agli uomini le pratiche della sapienza e del perdono reciproco. Sanna riflette bene su come la guerra sia per Vico una chiave d'accesso in questo processo, come attestano la *Quinta Orazione*, letta nel 1705, e il *De rebus gestis Antonj Caraphei* del 1716, che riprende, ampliandoli, molti spunti dell'Orazione, e che mettono in evidenza il nesso tra cultura e odio bellico, visto che le lettere fioriscono maggiormente in quegli imperi che a loro volta maggiormente si accrescono tramite conquiste e guerre. È la cultura che salva l'uomo dalla barbarie, è la cultura il vincolo «di comunanza e cittadinanza condivisa» (p. 338), che permette il passaggio dalla consuetudine alla legge, che «elegge l'abbattimento delle barriere all'interno di una *societas* fondata sulle lettere, antidoto alla guerra e agli odi intestini e proposta di un sapere comune a tutte le nazioni […] senza vincoli di tempo o di spazio» (*ibid.*).

[A. Scogn.]

33. Sanna Manuela, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in *La 'attualità nuova' di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, a cura di F. Di Donato e P. Heritier, Milano, Mimesis, 2018, pp. 33-42.

Manuela Sanna vuole restituirci lo spessore, la densità eccezionale della natura umana così come è elaborata da Vico. La mente ingegnosa dell'uomo attraversa la sua storia millenaria, dalla barbarie alla civiltà, portandolo sempre sul limite, non separando i saperi ma unificandoli. Il rifiuto vichiano della filosofia cartesiana è rifiuto della scissione e del limite cui costringe il concetto di evidenza. Senza mai proporre una strada che vada oltre l'uomo, Vico attinge alla enorme ricchezza creativa e produttiva della sua *natura*, del suo infinito processo generante. Che forma e scopre il nuovo, ma può anche deformare. E la figura del *mostro* nell'opera vichiana è seguita da Sanna in tutti i suoi connotati, soprattutto in quello che rappresenta i passaggi attraverso la contaminazione, la «trasformazione nel nuovo» che è anche propria dell'ingegno. Il concetto di verità non può che essere anch'esso trasformato all'interno di una definizione della natura umana così rinnovata e complessa, che offre l'accesso a un sapere che può davvero essere terapeutico, perché non taglia o dimentica nulla di ciò che è umano.

[M. R.]

34. Sciortino Luca, *History of Rationalities: Ways of Thinking from Vico to Hacking and Beyond,* London, Palgrave Macmillan, 2023, pp. 337.

È possibile riconoscere delle modalità caratteristiche del pensiero umano? Se sì, quali? Cosa le contraddistingue? Si tratta di modalità di pensiero universali o storicamente cangianti? E se non si tratta di modalità universali e strettamente necessarie per ogni uomo, ma bensì particolari e contingenti, possiamo auspicare che il processo della conoscenza umana converga in direzione di una 'teoria del tutto'? Queste sono solo alcune delle profonde questioni filosofiche poste dal ricchissimo libro di Luca Sciortino, il quale, alla ricerca di risposte, si sofferma sul concetto di 'modi di pensare'. L'A. inizia la sua analisi

con Vico. Ma è con Kant che questa nozione diventa centrale in filosofia. A differenza di Vico, Kant individuò modi del pensiero validi per *tutti* gli uomini, a prescindere dall'epoca (p. 5). Cos'altro sarebbero, infatti, le categorie *a priori* kantiane, se non modi di pensare gli oggetti universalmente condivisi dagli esseri umani, in ogni tempo e in ogni luogo (es. pensare oggetti come sostanze, come cause, ecc.)? L'*a priori* kantiano è senza storia o *assoluto* (cfr. *ibid*.) Tuttavia, come giustamente nota l'A., le rivoluzioni scientifiche del XX secolo hanno sferrato un duro colpo all'*a priori* assoluto (p. 8). Ad esempio, la rivoluzione quantistica ha messo in dubbio l'idea che vi siano sostanze le cui proprietà sono indipendenti (cfr. *ibid*.), o l'idea che viviamo in un mondo causalmente determinato (p. 161). Simili rivoluzioni hanno spinto i filosofi post-kantiani a storicizzare o *relativizzare* l'*a priori* (cap. 1). In questa concezione relativizzata, *a priori* diventano quei modi di pensare e agire dinamici e storicamente determinati, che costituiscono però il *presupposto dell'oggettività*. Così, la stessa questione dell'oggettività diventa ora *relativa* a tali modi di pensiero e azione storicamente determinati.

L'idea fondamentale di Sciortino è allora che un esame della nozione di '*a priori* relativizzato' possa illuminare la nostra concezione di oggettività e, così, di conoscenza scientifica. In particolare, l'A. esamina l'"*a priori* relativizzato' dapprima focalizzandosi sulla sua comparsa nella storia della filosofia e poi sulla sua discussione relativa alla filosofia contemporanea. Nei primi tre capitoli l'A. dimostra una conoscenza notevole, trattando di idealismo tedesco, neokantismo, fenomenologia, positivismo logico, epistemologia storica e molto altro. La trattazione teoretica è altrettanto stimolante. Basandosi sulle idee del filosofo contemporaneo Ian Hacking, l'A. individua 5 note caratteristiche dei modi (scientifici) di ragionare (p. 124), ossia: (1) essere modalità del pensiero e dell'agire; (2) basarsi su nuovi tipi di evidenza; (3) introdurre nuovi 'candidati' per la verità e la falsità; (4) essere 'auto-autenticanti'; (5) emergere in discontinuità con modi di pensiero precedenti. Sciortino individua inoltre 6 'stili di ragionamento' che soddisfano tali note caratteristiche (capp. 4 e 5): (a) statistico; (b) laboratoriale; (c) algoritmico; (d) postulatorio; (e) storico-genetico; (f) tassonomico. Il tutto è corredato da un ampio repertorio di esempi. La trattazione dell'A. pone due problemi filosofici fondamentali: il problema del relativismo epistemico (capp. 6 e 7) e quello della contingenza del progresso scientifico (cap. 8). Se questi modi di ragionare valgono solo relativamente ad alcune comunità umane storicamente determinate, pare infine che vengano a mancare giustificazioni universali e, dunque, che non vi possa essere conoscenza indipendente da stili di ragionamento *particolari*. Inoltre, per quanto vi siano delle ragioni per cui gli stili di ragionamento emergono, non per questo essi *debbono* storicamente emergere. Ma se è così, pare che la conoscenza umana non sia destinata a convergere su un insieme di stili di ragionamento definitivi, né dunque su una 'teoria del tutto'. Sarebbe forse stato opportuno sfoltire la densissima trattazione storica per aggiungere qualcosa alla loro trattazione teorica. Ad esempio, il rilevante dibattito metafisico contemporaneo tra 'concezioni prospettiche' e 'concezione assoluta' della realtà non trova spazio nella discussione dell'A. Oppure, una 'teoria del tutto' potrebbe essere vista come un ideale regolativo, invece che come un punto terminale del progresso scientifico: un'idea a cui Sciortino sembra solo accennare nella sua trattazione. Nel complesso, tuttavia, queste sono piccolezze che non detraggono nulla da un libro eccellente

[S. N.]

35. Scognamiglio Alessia, *Il* Giambattista Vico *di Domenico Buffa*, in 'Quaderno Think Tank' di «Research Trends in Humanities. Education & Philosophy» XI (2024), pp. 3-14, 15-90.

Nel presentare il testo *Giambattista Vico*, dramma in tre atti di Domanico Buffa, in una nuova edizione, Scognamiglio ci offre una interessante prospettiva sul panorama letterario che ha preso in esame la figura di Vico nella prima metà dell'Ottocento. In particolare, l'A. esamina quattro contributi: il primo, dal taglio più biografico, è quello di Francesco Lomonaco, che nelle *Vite degl'eccellenti italiani* dedica una sezione al filosofo napoletano, di cui sottolinea la complessità della scrittura, rivolta ai 'soli forti', ma che costituisce un riferimento per il presente e per il futuro. Tra le opere teatrali dedicate a Vico tra il 1820 e il 1854, Scognamiglio ne ricorda tre, di cui una andata perduta, *Giambattista Vico. Commedia originale italiana* del drammaturgo napoletano Giovanni Carlo Cosenza, della quale abbiamo pochi riferimenti che non ci consentono di capire nemmeno se si trattasse di un dramma o di una commedia, essendo entrambi i generi nelle corde dell'autore. Possediamo invece il *Giambattista Vico*, commedia in quattro atti pubblicata nel 1824, di Giulio Genoino, figura eclettica di sacerdote, commediografo, poeta e librettista. Quest'opera, che ha come riferimento la *Vita* vichiana, ha diversi spunti comici soprattutto relativi alla vita familiare del filosofo. Nota l'A. che, del testo di Lomonaco sopra citato, «Genoino sembra condividere l'idea che il filosofo napoletano sia l'esempio perfetto della virtù morale» (p. 6).

L'ultima opera esaminata, in modo più approfondito in quanto oggetto della presente edizione, è il dramma pubblicato nel 1845, *Giambattista Vico* di Domenico Buffa. Vissuto tra il 1818 e il 1858, piemontese, uomo di cultura, poeta e politico vicino a Cavour, fu appassionato lettore di Vico nell'edizione di Giuseppe Ferrari, e a cui si ispirò anche per uno scritto sulle istituzioni dei popoli primitivi. L'impostazione di Buffa è decisamente romantica, e il suo dramma fu giudicato in modo controverso. Scognamiglio riporta due recensioni; la prima, dai toni estremamente negativi, è opera di Felice Romani, uno dei grandi librettisti d'opera del secolo XIX, il quale, di formazione classicista e diffidente nei confronti del romanticismo, etichetta il dramma di Buffa come 'stravagante' e 'bizzarro', intriso di 'estrazioni metafisiche spigolate qua e là nelle imitazioni delle tante ubbie germaniche da cui l'Italia è inondata', dichiarando di non voler avere mai più a che fare con il libro. L'altro commento riportato è del drammaturgo Angelo Brofferio, il quale, pur polemizzando con le posizioni classiciste di Romani, non manca di stroncare il testo. Di fronte alle molte critiche ricevute, Buffa, in una lettera a un amico, rivendica per il suo dramma un principio unitario che elevi Vico a modello morale universale. Come nota Scognamiglio, «L'unità che Buffa persegue, e che sa di avere raggiunta, è quella dello spirito, della morale che è la sola in grado di potere trasmettere un messaggio universale ai suoi lettori» (p. 10).

[A. S.]

36. Valagussa Francesco, *Vico. La Provvedenza alle spalle della giurisprudenza. La Storia del tempo oscuro come fiaccola al diritto universale delle genti*, in *La 'attualità nuova' di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, a cura di F. Di Donato e P. Heritier, in «Teoria e critica della regolazione sociale» XVI (2018) 1, pp. 43-54.

Fra le diverse formulazioni vichiane delle tre fasi in cui si articola il cammino

delle nazioni, dai tempi eroici a quelli poetici fino alla realizzazione di una compiuta umanità, l'A. prende le mosse da quella, proposta nel *De uno*, che vede come filo conduttore lo sviluppo del diritto. Vero ma incerto, «inteso come pura e semplice equità» (p. 44) è il diritto naturale, cui segue il diritto certo ma violento delle genti maggiori, che lo esercitano «materialmente e con la forza» (p. 45) nei duelli ma creano anche i primi abbozzi di governo civile istituendo testamenti e clientele; certo e pacato, infine quello stabilito nei governi civili a partire dall'avocazione da parte del potere pubblico della risoluzione delle contese. Da questo ritmo ternario l'A. fa emergere la necessità «se non altro epistemologica» della *Provvedenza*, che pur non rappresentando «un potere esterno che trascende il tempo e irrompe nella storia» (p. 47), né, hegelianamente, un criterio razionale di intellegibilità del reale, non è nemmeno una metafora delle leggi immanenti del mondo umano, bensì l'espressione di una presenza divina nascosta, una sorta di smithiana mano invisibile che costituisce «la 'vera causa' che sostanzia e sostiene tutto ciò che può esistere» (pp. 47-48). In contrasto implicito rispetto a letture come quelle proposte, con accenti diversi, da Paolo Cristofolini, Giuseppe Cacciatore o Enrico Nuzzo, il concetto vichiano di provvidenza, e con esso l'intera filosofia vichiana della storia, appare così pienamente ricondotto in un orizzonte cattolico. La stessa provvidenza divina è indicata come la garanzia della convergenza fra vero e fatto, ossia dell'esistenza — illustrata anche in forma grafica nell'articolo — di un'area di intersezione fra l'insieme dei *fatti* e quello dei *veri*, rappresentata da tutti i «conati [che] trovano giustificazione in Dio» (p. 48). Il perimetro del «cerchio della provvidenza» (p. 54) determina quali «possibilità» abbiano valore di vero, ma definisce anche quali fatti certi siano suscettibili di inverarsi nel loro durare. Al di fuori di questa intersezione restano le «pulsioni nefande» — tali, precisa l'A., non in senso giuridico né morale ma in quello letterale di opposizione al *fas* — che «non trovando fondamento in Dio, […] compariranno e scompariranno senza durare» (p. 49). In questo processo di progressiva 'certificazione' del diritto, frutto di riflessioni astratte sempre sollecitate da occasioni concrete e singolari, un «*incipit* prezioso» (p. 51) è individuato nella creazione e iterazione della formula religiosa, che nella giurisprudenza poetica dei primi romani dà luogo alla norma giuridica sostituendo alla violenza del diritto naturale la sua imitazione rituale. Fondata sulla divina provvidenza, tuttavia, la giurisprudenza deve limitarsi a rifletterne l'immagine senza mai poterla eguagliare, e da questa considerazione, che vede ripresa nella *Dipintura* del 1744, l'A. deriva il dismorfismo fra la certezza e una «verità della cosa» (p. 54) inaccessibile all'uomo.

[D. A.]

37. Yang Jaehyuk, *Ijuŭi shidae chishikkwa munhwae kwanhan essay Saidŭi Vico ikki* [Un saggio sulla conoscenza e la cultura nell'era della migrazione: la lettura di Said su Vico], in «Homo Migrans» XXVI (2022), p. 191-218.

Questo articolo di Jaehyuk Yang, studioso coreano di storia delle migrazioni, tratta l'influenza di Vico sul pensiero di Edward Said in merito alla figura dell'intellettuale e alla cultura. Yang ritiene che la teoria di Said sul meccanismo dell'orientalismo sia stata ispirata innanzitutto dal principio vichiano sulla mente e sul sapere umano, secondo cui gli uomini giudicano le cose che non conoscono in base a ciò che è loro familiare. Inoltre il discorso di Said sulla cultura è basato sulla teoria vichiana della 'fantasia', che Isaiah

Berlin, ha definito come 'immaginazione ricostruttiva'.

[D. L.]

38. Zanelli Shaban, *Bestioni ma non bestie: il confine tra uomo e animale nel* Diritto universale *di Giambattista Vico*, in *Confini e sconfinamenti*, a cura di I. Candelieri e C. Daffonchio, Trieste, EUT - Edizioni Università di Trieste, 2022, pp. 341-354.

Il testo analizza in maniera critica le idee di Giambattista Vico a proposito della natura umana con particolare riferimento al confine netto e ineludibile tra uomini e animali. L'indagine sull'antropologia vichiana prende le mosse dalla figura dei bestioni vichiani, «uomini ferini che Vico ci narra aver un tempo abitato le selve della terra e che furono condotti alla società dall'azione della divina Provvidenza» (p. 343). Vico sostiene che i bestioni sono esseri umani corrotti ma non del tutto privi di umanità, in quanto conservano una qualche forma di sensibilità alla verità e alla divinità nonostante la loro condizione primitiva. Il filosofo colloca la loro origine nel periodo postdiluviano, attribuendo la corruzione al peccato originale e alla conseguente distanza da Dio. Tuttavia, Vico sostiene che anche i bestioni conservano una qualche traccia della verità e della divinità. La loro capacità di concepire Dio, di percepirlo in maniera spontanea, dimostra che l'essere umano possiede una natura intrinsecamente razionale e partecipe della ragione eterna. Questo legame con la verità è evidenziato dal riconoscimento del divino nel fenomeno del fulmine, che risveglia nei bestioni un senso di pudore e di consapevolezza della propria condotta. Secondo Vico, il pudore è il principio fondamentale dell'umanità e della religione, in quanto porta i bestioni a rispettare un ordine morale civile e divino. Questo timore reverenziale verso la divinità costituisce la base per lo sviluppo delle prime forme di diritto e giustizia, poiché le leggi umane derivano dall'ordine divino. Proprio la vicinanza al vero e all'idea (se pur soltanto rozza e sensibile) della divinità, insieme al pudore associato ad essa, sono gli elementi chiave che distinguono gli esseri umani dagli animali. Mentre gli animali agiscono per istinto e non hanno una concezione del divino, gli esseri umani sono capaci di percepire la verità metafisica e di rispondere ad essa attraverso la religione e la moralità. Infine, Vico suggerisce che la comunicazione e la condivisione dell'idea della divinità (coessenziale alla natura umana) siano cruciali per stabilire un ordine sociale stabile e duraturo. Gli uomini virtuosi e pii devono trasmettere le leggi divine, garantendo così l'armonia e la coesione della società umana.

[R. G.]

# NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire alla redazione in formato World di Windows. Non devono di norma superare le 40 pagine per i *Saggi*, pari a 130.000 battute (totale di caratteri comprensivo di spazi e note), le 25 per le *Schede e spunti*, pari a 80.000 battute, le 10 per le *Note critiche*, pari a 37.000 battute, e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*, pari a 4.500 battute. Per la sezione *Saggi* e *Schede e spunti* si richiede agli Autori un breve *abstract* in lingua inglese.

2. I *Saggi* e le *Schede e spunti* possono essere suddivisi in paragrafi, ma non in sottoparagrafi. Non si rimanda a bibliografie poste a fine articolo.

3. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:
Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. Vico, *Le orazioni inaugurali I- VI,* a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982.
Id., *Opere giuridiche,* a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.
R. Westfall, *Newton,* 2 voll., tr. it., Torino, 1989.
G. Ravasi, *Simbolo ed ermeneutica biblica,* in *Simbolo e conoscenza,* a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.
M. A. Ridoni, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico,* in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.
Ravasi, *op. cit*., p. 23 n. (= nota a p. 23); *ma*, p. 23, nota 5.
Ivi [tondo], p. 28 [stessa opera].
*Ibid.* [stessa opera e stessa pagina].

Eventuali indicazioni su un'opera tradotta vanno poste in parentesi quadra dopo il titolo italiano:

M. Mooney, *Vico e la tradizione della retorica* [*Vico in the Tradition of the Rhetoric,* Princeton, 1985], tr. it., Bologna, 1992.

Nelle note ai testi vengono indicate le Tipografie o le Case Editrici esclusivamente per i volumi editi fino a tutto il secolo XIX, mentre nelle *Note critiche* e nelle schede dell'*Avvisatore Bibliografico* tra le indicazioni vengono inserite anche le case editrici e le pagine complessive dei volumi.

4. Per le opere vichiane, dopo averle citate la prima volta con tutte le indicazioni, va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

| | |
|---|---|
| *De ant.* | *De antiquissima italorum sapientia* |
| *Ars* | *De arte poetica* |
| *De const.* | *De constantia iurisprudentis* |
| *Du* | *Il Diritto universale* |
| *Epist.* | *Epistole* |
| *Inst.* | *Institutiones oratoriae* |
| *De mente* | *De mente eroica* |
| *De rat.* | *De nostri temporis studiorum ratione* |
| *Notae* | *Notae in duos libros* |
| *Or. I... VI* | *Orazioni inaugurali* |
| *Coniur.* | *De parthenopea coniuratione* |
| *Poesie* | *Poesie* |
| *De reb.* | *De rebus gestis Antonii Caraphaei* |
| *Risp. I* | *Risposta* (1711) |
| *Risp. II* | *Risposta* (1712) |
| *Sn25* | *Scienza nuova* (1725) |
| *Sn30* | *Scienza nuova* (1730) |
| *Sn44* | *Scienza nuova* (1744) |
| *Sin.* | *Sinopsi del Diritto universale*(1720) |
| *De uno* | *De uno universi iuris principi et fine uno* |
| *Vita* | *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* |

# EDIZIONE CRITICA
# DELLE *OPERE DI GIAMBATTISTA VICO*

Volumi pubblicati
Edizioni di Storia e Letteratura

I. *Le Orazioni inaugurali. I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (1982, 2013)

II/1. *La congiura dei principi napolitani. 1701*, a cura di Claudia Pandolfi (1992, 2013)

II/2. *Le gesta di Antonio Carafa*, a cura di Manuela Sanna (1997, 2013)

II/3. *Minora. Scritti latini storici e d'occasione*, a cura Gian Galeazzo Visconti (2001, 2013)

III. *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di Giovanni Polara e Nicoletta Rozza (2022)

IV. *De antiquissima italorum sapientia. Con le Risposte al «Giornale de' Letterati d'Italia*, a cura di Vincenzo Placella (2020)

V. *Diritto universale*, a cura di Marco Veneziani (2019)

VII. *La Scienza nuova 1725*, a cura di Enrico Nuzzo (2023)

VIII. *La Scienza nuova* 1730, a cura di Paolo Cristofolini, con la collaborazione di Manuela Sanna (2004, 2013)

IX. *La Scienza nuova* 1744, a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna (2013)

XI. *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna (1993, 2013)

XII/1. *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (1996, 2013)

XII/2. *Le iscrizioni e composizioni latine*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (2003, 2013)

I volumi vanno richiesti alle Edizioni di Storia e Letteratura, tel. 06.39670307 – info@storiaeletteratura.it

# STUDI VICHIANI*

1. Rodolfo Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*
2. Arthur Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*
3. Amedeo Quondam, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*
4. Gianfranco Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*
5. Santo Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*
6. Michele Rak, *La parte istorica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*
7. Guido Fassò, *Vico e Grozio*
8. Antonio Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*
9. Maria Donzelli, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*
10. Salvatore Monti, *Sulla traduzione e sul testo delle* Orazioni inaugurali *di Vico*
11. Maurizio Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*
12. Mario Sina, *Vico e le Clerc: tra filosofia e filologia*
13. Nicola Siciliani de Cumis, *Il Vico di Francesco Fiorentino*
14. Andrea Battistini, *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*
15. Enrico Nuzzo, *Verso la «Vita civile»*
16. Attila Faj, *I Karamazov tra Poe e Vico*
17. Antonino Pennisi, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia e filologia civile da Vico a Cuoco*
18. Claudia Pandolfi, *Per l'edizione critica della «Principum Neapolitanorum Coniurationis Anni MDCCI Historia» di G. Vico*
19. Fabrizio Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e «fides historica» nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*
20. Stephan Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*
21. Fabrizio Lomonaco, *Nuovo contributo all'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991)*
22. Massimo Lollini, *Le muse, le maschere e il sublime*
23. Eric Voegelin, *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*
24. Francesco Botturi, *Tempo linguaggio e azione. Le strutture vichiane della* «Storia ideale eterna»
25. Paolo Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del* bonheur. *Studio sull'abate Galiani*
26. *L'edizione critica di Vico. Bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile
27. Maurizio Martirano, *Quinto contributo alla bibliografia vichiana (1991-1995)*
28. Guido De Paulis, *Giambattista Vico. Commento all' «Arte poetica di Orazio»*
29. *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, H. Poser, V. Gessa Kurotschka, M. Sanna
30. Silvia Caianiello, *Catalogo vichiano internazionale*

* I volumi della collana, fino al nr. 46 compreso, sono stati pubblicati per i tipi della Alfredo Guida Editore, Napoli; i successivi dalle Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

31. *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile
32. *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna
33. Maurizio Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*
34. Manuela Sanna, *La «Fantasia, ch'è l'occhio dell'ingegno»*
35. Nicola Perullo, *Bestie e Bestioni. Il problema dell'animale in Vico*
36. Monica Riccio, *Governo dei molti e riflessione collettiva*
37. Maurizio Martirano, *Sesto contributo alla bibliografia vichiana (1996-2000)*
38. Annarita Placella, *Gravina e l'universo dantesco*
39. *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano
40. *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna
41. *Gianvincenzo Gravina e il* De romano impero *liber secundus*, a cura di C. San Mauro
42. *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello e A. Viana
43. Rena A. Syska Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*
44. Enrico Nuzzo, *Vite e scritti di capitani: attorno alla vita di Andrea Cantelmo di Leonardo Di Capua*
45. Conni-Kay Jørgensen, *L'eredità vichiana nel Novecento letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*
46. Carla De Pascale, *Filosofia e politica nel pensiero italiano fra Sette e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Gian Domenico Romagnosi*
47. Vincenzo Vitiello, *Vico. Storia, linguaggio, natura*
48. David Armando - Monica Riccio, *Settimo contributo alla bibliografia vichiana (2001-2005)*
49. Raffaele Ruggiero, *Nova Scientia tentatur. Introduzione al* Diritto universale *di Giambattista Vico*
50. Juan Donoso Cortés, *La filosofia della storia. Giambattista Vico,* a cura di G. Scocozza
51. Alessia Scognamiglio, *Ottavo contributo alla bibliografia vichiana (2006-2010)*
52. Rosario Diana, *Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*
53. Francesco Valagussa, *Vico. Gesto e poesia*
54. *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, a cura di M. Riccio, M. Sanna e L. Yilmaz
55. Maurizio Vitale, *L'«Autodidascalo» scrittore. La lingua della* Scienza Nuova *di Giambattista Vico*
56. Fulvio Tessitore, *Un impegno vichiano,* a cura di M. Sanna e R. Diana.
57. Fabrizio Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al* Diritto Universale *di Giambattista Vico*
58. Alessia Scognamiglio, *Nono contributo alla bibliografia vichiana (2011-2015)*
59. Marielva Torino, *Alla ricerca di Giambattista Vico. Indagine storica, antropologica, paleopatologica e archivistica*
60. Francesco Valagussa, *Lo sguardo di Vico. Vero certo vero*

Laboratorio dell'Ispf (ISPF-LAB)
Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti
http://www.ispf-lab.cnr.it

Direzione: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

Comitato scientifico: Silvia Caianiello, Maria Conforti, Pierre Girard, Matthias Kaufmann, Girolamo Imbruglia, Pierre-François Moreau, Barbara Ann Naddeo, Valeria Pinto, Enrico I. Rambaldi, Salvatore Tedesco, Amadeu Viana

Redazione: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio, Roberta Visone

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

Numero XX, 2023

## Speciale. Ambiguità dell'antico nel XVIII secolo
(a cura di D. Armando)

David Armando
*Introduzione. Usi del passato in chiave conservatrice nella politica e nella cultura del XVIII secolo*

Tim Mc Inerny
*Ancient privilege: the history of hereditary power in Maurice Shelton's true rise of nobility (1718)*

Amparo Fontaine
*Ancient harmony for a new cosmic order. Mesmerism, music and Timaeus of Locri*

Nicolò Valmori
*Rivoluzione e storia: il progetto utopico di Volney*

Monica Riccio
*Gli antichi e il presente della trasformazione tra riforme e rivoluzione: Filangieri e Russo*

Leonardo Pica Ciamarra
*Goethe and the ancient as a therapy for the modern*

Saggi

Francesco Luzzini
*Chimico, giammai meccanico. L'opera di Martino Poli tra medicina, filosofia naturale e pratica alchemica*

Roberta Visone
*Charles Darwin e Alfred Russel Wallace sull'origine della colorazione animale tra selezione sessuale e selezione naturale*

Valeria Pinto
*Il governo cibernetico*

Fotocomposizione: Grafica Piccini - Via F. Di Donato - Casandrino (Napoli)