

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno LI
2021

Quarta serie

NAPOLI MMXXI

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno LI - 2021 - 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

Giuseppe Cacciatore, Enrico Nuzzo, Manuela Sanna,
Fulvio Tessitore

Consiglio scientifico

Fabrizio Lomonaco, Josep Martinez Bisbal, Leon Pompa,
Alain Pons, José M. Sevilla Fernandez,
Alessandro Stile (Segretario), Jürgen Trabant, Maurizio Vitale

Segretario di redazione

Alessandro Stile

Redazione

David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Roberto Evangelista,
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: stile@unina.it.

SOMMARIO

RICORDO DI PAOLO CRISTOFOLINI

MANUELA SANNA	p.	9
ENRICO NUZZO	»	23
JÜRGEN TRABANT	»	57

RICORDO DI ANDREA BATTISTINI

GIUSEPPE CACCIATORE	»	73
FABRIZIO LOMONACO	»	87
RAFFAELE RUGGIERO	»	99
DARIO GIUGLIANO	»	119

SCHEDE E SPUNTI

JÜRGEN TRABANT, Vico and Ibn Khaldûn: <i>polis</i> and <i>logos</i>	»	133
GIUSEPPE MORO, Il giovane Vico nell'interpretazione di Benvenuto Donati	»	153
SHABAN ZANELLI, Topica, critica, dialettica. Possibili influenze platoniche nel <i>De nostri temporis studiorum ratione</i> di Giambattista Vico?	»	183
ANDREA BOCCHETTI, Circolo, spirale, ripetizione: rifrazioni vichiane nel pensiero di Roland Barthes	»	211
ROSSELLA GAGLIONE, Dai fulmini ai Lumi? Bruno Pinchard lettore di Vico	»	235
FRANCESCO DE CAROLIS, L'analisi di Gian Donato Rogadei della religiosità e dell'ortodossia in Giambattista Vico	»	245
GIANLUCA FALCUCCI, L'Antico Catalogo del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli	»	265

NOTE CRITICHE

GAETANO ANTONIO GUALTIERI, Il testamento spirituale di un Maestro	p.	293
GIOVANNI SCARPATO, Forme e modi dell'“incivilimento”. Vico e la filosofia ‘civile’ in Lombardia	»	303
ROBERTO EVANGELISTA, La visione del vero e l’ambiguità del moderno	»	308
ELISABETTA RUTA, Le possibilità e i limiti dell’universalità	»	313
DAVID ARMANDO, Napoli, Roma, Vienna: conflitti e comunicazione politica nella congiura di Macchia	»	322

ARCHIVIO VICHIANO

EMANUELE MARCHESELLI, Immagini di scuola: contributo all’iconografia vichiana	»	333
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	»	343

RICORDO DI PAOLO CRISTOFOLINI

MANUELA SANNA

L'amicizia che mi ha legata a Paolo Cristofolini è stata di lunga durata e di grande intensità, e ha scandito significativamente tutte le fasi delle nostre vite, senza conoscere pause o rallentamenti, per più di trent'anni. Appena pubblicata la traduzione della *Medicina mentis* di Tschirnhaus, il mio primo lavoro, lo contattai – dal momento che lui era l'unico in Italia ad essersi occupato di questo semiconosciuto corrispondente di Spinoza – e gli proposi di presentare il volume appena uscito. Accettò di buon grado, e sulla mia edizione scrisse una recensione schietta e autentica, come era solito fare. Di un rigore intellettuale integerrimo, ne aveva sottolineato difetti e pregi, senza peli sulla lingua, senza farmi sconti. Da allora in poi è stato per me un esempio insuperabile e un amico insostituibile.

Paolo Cristofolini è stato uno studioso che ha attraversato molti interessi – e anche molti luoghi, dal momento che gli amici che aveva più cari sapevano che Pisa, Napoli e Parigi erano tutte, a pari merito, le sue città –, nel senso che ha nutrito passione per molti argomenti, animato incessantemente da una connaturata e insaziabile curiosità che tendeva a condividere con i più giovani. Ricordava con entusiasmo i suoi anni di insegnamento nelle scuole superiori, dei quali gli era rimasta l'insolita – nel nostro ambiente – propensione a uno stile didattico molto diretto e partecipativo, che mirava fortemente a un coinvolgimento costante dei giovani nell'avvicinamento ai testi e ai temi di discussione. Non rifiutava mai gli inviti che gli arrivavano dalle scuole della provincia per tenere conferenze o lezioni: lo attiravano molto più di convegni e seminari, e ne tornava sempre rinvigorito. La sua gioia nel seguire gli allievi era palpabile, e del tutto condivisa. A testimonianza di questa sua particolare attenzione viene facile ricordare il volume dei *Momenti vicchiani nel primo Settecento*, che uscì a completamento di un seminario del 1999 che chiudeva un progetto Prin da Cristofolini messo in piedi con Andrea Battistini, Pasquale Guaragnella e Gilberto Pizzamiglio. L'idea alla base era di

radunare giovani ricercatori che potessero dare l'idea della complessità delle competenze che il lavoro su Vico richiedeva, che

appartiene ai filologi e ai filosofi, sì, ma anche agli storici e a i critici letterari, ai linguisti, agli storici del diritto, agli antropologi, ai sociologi e a quant'altri¹.

Lasciare la parola ai giovani e giovanissimi, mettendo in piedi quello che definiva nelle chiacchiere amichevoli uno straordinario 'festival di Castrocara', che doveva servire a dare ai più giovani maggiori sicurezze nell'avvicinamento a Vico e nei più avanti negli anni riservava sorprese autentiche. Questa fu anche l'occasione che diede avvio all'intensa amicizia tra Paolo e Andrea (e anche lui ci manca tantissimo, profondamente), a volte silenziosa ma sempre presente e di grande affetto, nella cui orbita entrai presto anche io, con umiltà e autentica venerazione.

Cominciando giovanissimo a lavorare su Descartes sotto la guida di molti e giganteschi maestri – Cesare Luporini, Giorgio Colli, Eugenio Garin – si era trovato all'Università statale di Pisa a collaborare con un altro grande studioso, Nicola Badaloni, grazie al quale poté avvicinarsi ai testi di Giambattista Vico. E' noto a tutti il sodalizio tra i due per la stesura dei celeberrimi volumi che raccoglievano le *Opere filosofiche* e *giuridiche* di Vico, alle quali Cristofolini lavorò con spirito giovanile e all'ombra di un personaggio di grande autorevolezza, del quale ha sempre riconosciuto la ricchezza di stimoli intellettuali unita al dialogo sincero, improntato a una vera autonomia intellettuale. Ma la scintilla, l'innamoramento per Vico scattò molti anni dopo, quando inaspettatamente Fulvio Tessitore gli chiese di curare l'edizione del 1730 della *Scienza nuova*, all'interno del piano di edizione critica dell'*opera omnia* vichiana. Era solito raccontare del sentimento di sorpresa che aveva accompagnato questa richiesta e dell'ardore con il quale aveva cominciato a impostare un lavoro che gli avrebbe fatto incontrare e amare fortemente il filosofo napoletano. In quegli anni di lavoro intenso e comune nelle biblioteche napoletane e non solo, di lunghissime conversazioni, di dubbi, di ripensamenti e di continui aggiustamenti, cominciò a elaborare inevitabilmente una personale posizione teorica rispetto al lavoro di scavo filologico che conduceva con ardore e senza mai sottrarsi. Se l'impegno assunto con Badaloni era stato l'impegno dell'allievo a commen-

¹ P. CRISTOFOLINI, *Introduzione a Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna, Napoli, 2001, p. 5.

to di edizioni nicoliniane non ancora sottoposte ad alcun vaglio critico, questo progetto per l'edizione napoletana lo costrinse ad affrontare in prima persona i problemi dell'editore. E a domandarsi con raro spirito di responsabilità fino a dove fosse lecito spingersi nell'interpretazione, dove si doveva arrestare la ricerca delle fonti, quanto fosse corretta un'impostazione che – come soleva dirmi – non faceva altro impietosamente che «guardare dal buco della serratura», congetturando un Vico pensoso che cancella, modifica e scrive a margine non per insoddisfazione, come ci aveva abituato a pensare la tradizione novecentesca, bensì per la necessità ineludibile di non contrastare un proprio percorso intellettuale complesso e stratificato. Non tanto scontentezza del risultato dunque, quanto piuttosto desiderio, che non trovava requie, di cogliere il fulcro del proprio pensiero. E assecondare il ritmo evolutivo di un'opera come la *Scienza nuova* del '30 è stato per lui assecondare al contempo la sua personale inarrestabile curiosità intellettuale, che nel lavoro filologico condotto con metodo filosofico trovava soddisfazione e piacere.

Se si riguardano i *Materiali per l'edizione critica*, inaugurati dal «Bollettino del Centro di studi vichiani» proprio per dare spazio di commento a un'opera la cui stesura è durata diciotto anni, ci si trova subito di fronte alla testimonianza della gioia e del divertimento che quel lavoro da cesello gli procurava, scaturendo da un continuo confronto critico tra stampa ed *editio princeps*, tra stampa ed esemplari postillati, e permettendo in corso d'opera di modificare, prove alla mano, molti termini del testo di Vico. Cristofolini, impegnato in questo lavoro complesso e interminabile, segnalerà in molte occasioni come il suo mestiere fosse simile a quello di un artigiano che mira al restauro ma anche al recupero di materiali antichi. Questa formula delle piccole chiose, dei lavori di cesello – come li chiamava – gli era sembrata subito molto congeniale, perché sollecitava quello 'scavo' che più di ogni altra cosa lo appassionava. Era solleticato dall'analogia tra storici della filosofia e archeologi, che condividono la ricerca di qualcosa che in nulla anticipa quel che già si sa o si crede di sapere; così come aveva fatto lo stesso Vico, alla luce di «uno sguardo indagatore dentro il passato remoto, nella ricerca delle cose dimenticate, nel frugare tra i rottami della più sformata antichità»². Sarebbe difficile e improbabile leggere per esempio le tante pagine da Cristofolini dedicate alle aggiunte del revisore ecclesiastico Giulio Torno sul cosiddetto esemplare di

² Id., *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 20.

S. Martino della Biblioteca Nazionale di Napoli come mera dimostrazione di perizia filologica. Sicuramente lo è, fuori da ogni dubbio, ma è soprattutto l'impresa di scavo di un archeologo-filosofo che tra i reperti ritrova messaggi di altre civiltà e di altri tempi, in questo caso messaggi filosofici. Questo esemplare straordinario della *Scienza nuova* del 1730, che gli diede subito l'impressione di essere stata una copia privata di Vico – il quale aveva annotato sulle sue pagine le fonti e addirittura aveva segnalato con la voce «di Torno» tutti gli interventi censori che Giulio Torno aveva apposto in quei luoghi – è una copia a stampa nella quale Cristofolini legge subito e chiaramente il trionfo sotterraneo di Lucrezio. La sovrapposizione tra Epicuro e Lucrezio da parte di Vico è frequente (nella versione del 1730 la celebre *Tantum Religio potuit suadere malorum!* viene erroneamente attribuita allo «stolto Epicuro», finché non viene corretto in un esemplare a stampa utilizzato come bozza in «Lucrezio», come lo si ritrova poi nell'opera a stampa) e permette a Vico di non citare mai esplicitamente il secondo, e di utilizzarlo come baluardo contro il pensiero eretico nella sua assunzione spinoziana. La lettura attenta di questi interventi permette a Cristofolini prima di tutto di attestare sicuramente come autografe tutte le postille che rimandano a Torno, e poi di testimoniare come quel breve cenno all'evento babelico contenuto nella versione del 1725 comporta a Vico un ripensamento nel 1730. Quasi pentito di aver minimizzato la portata dell'intervento divino contro i costruttori della torre, Vico aggiunge che Dio dovette intervenire per non infliggere una punizione alla sola razza di Sem, ma anche alle razze empie di Cam e Giafet. Vico descrive come «Aggiunta di Torno» il passo in questione e il messaggio contenuto nelle annotazioni marginali, finendo per smentire se stesso e scegliendo di non inserire più il passo nell'edizione del 1744³. Riflessione che sicuramente fa emergere il tema della religiosità di Vico, pesantemente associato alla modernità o all'arcaicità di Vico, e che alla luce dei nuovi documenti emersi poteva essere argomentato in rapporto con il cristianesimo e il protestantesimo. Ecco, fare filosofia così, a Cristofolini piaceva più di ogni altra cosa.

E forse è qui che risiede il fulcro di una distanza tra una filologia 'antiquaria' e una filologia 'storica', come aveva segnalato anni addietro Antonio Garzya, distanza che crea il movimento delle parti, le lascia

³ Cfr. *ivi*, pp. 94-95 e *Id.*, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, pp. 48-51.

libere di muoversi, contro un intervento filologico che immobilizza il materiale testuale. Nella più piena convinzione che

lo studioso di storia della filosofia che da anni lavora all'edizione di un testo di elaborazione complessa come è la *Scienza nuova* di Vico da un lato non fa nulla che non sia parte organica della sua attività, essendo poco pensabile uno storico della filosofia che non abbia tra le sue prime cure la materia testuale; dall'altro non gode, questo è certo, di competenze specifiche comparabili con quelle di chi dell'ecdotica, della filologia, della critica genetica, fa professione più diretta⁴.

Credendo nell'essenzialità del ruolo dell'interprete che lo storico della filosofia non smette mai di vestire, anche in questo contesto.

D'altra parte, anche la scoperta, casuale fino a un certo punto, dei quattro errori corretti da Vico in tutti gli esemplari esistenti al mondo è stata una felice intuizione filologica scaturita da un acuto pensiero filosofico, che cercava di ripercorrere i movimenti e le idee di un Vico in quel momento attento e impegnato su punti specifici che venivano via via alla luce. Non tormentato, come voleva un *cliché* romantico, ma concentrato sicuramente sul proprio percorso teorico. Tutto questo sommerso lavoro mette bene in evidenza appunto quella fatica di meditare e scrivere insieme, e di farlo dinamicamente all'ombra di eventi storici ma anche di eventi interni alla mente dell'autore. E così anche per l'indicazione di quella curiosa differenza che Cristofolini aveva evidenziato nel ritratto di Omero all'interno delle due *Dipinture* del 1730 e del 1744, che mette così bene in luce il rapporto che la memoria stabilisce con i sensi, con l'astrazione e con il sapere che non sia poetico⁵. Cieco nel 1744, e vedente nel 1730, Omero ci descrive come i rapsodi fossero ciechi e insieme maestri nell'arte della memoria; tanto da spingere Vico nel 1744 ad aggiungere una nuova 'pruova' filologica assente nel 1730, cioè che si stabilisce «proprietà di natura umana ch'i ciechi vagliono meravigliosamente nella memoria»⁶. Cristofolini, che dalle due raffigurazioni di Omero, cieco e vedente nelle due edizioni, cerca di descrivere la parabola del nesso attribuito al rapporto tra poesia e storia, intraprende una strada che lo condurrà ad annotare con efficacia che la singolare

⁴ Id., *Prospettive editoriali della Scienza nuova del 1730*, in *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997, p. 139.

⁵ Cfr. Id., *Lo sguardo di Omero*, in *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 45.

⁶ *Sn44*, p. 840.

Discoverta vichiana non trova analoghi nelle interpretazioni moderne della questione⁷ e rappresenta molto bene l'intensa e progressiva evoluzione intellettuale del pensiero vichiano negli anni che vanno dal 1729 al 1731. La figura di Omero viene messa proprio al centro delle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte prime*, che costituiscono il primo nucleo di emendazione dell'edizione del 1725. Segnalando come la *vera* scoperta di Omero significhi per Vico prima di tutto mettere in risalto come vedesse in quei poemi più storia che poesia, storia come raccolta delle esperienze collettive di intere popolazioni. La sua piccola edizione della *Discoverta del vero Omero*, piccola ma preziosa, impreziosita ulteriormente dalla presenza del *Giudizio sopra Dante*, aveva come obiettivo quello di far risaltare come il vero Omero venga scoperto cogliendo i fatti storici, così da renderlo saggio esemplare di un «contributo alla lettura storica delle radici autentiche, greche e pagane, della coscienza europea»⁸.

Come ebbe modo di intitolare un suo intervento il nostro comune amico Andrea Battistini, quella di Cristofolini è stata «una lunga e generosa fedeltà a Vico»⁹. L'intero lavoro di Cristofolini sulla *Scienza nuova* del 1730 guardava alla tradizione con sguardo riconoscente ma critico:

l'operazione compiuta da Nicolini fa parte di un modo di studiare Vico in cui l'attenzione è rivolta più allo sbocco conclusivo della storia di una mente, che alla storia e alla critica dei testi: così tutto il travaglio compositivo che va dal libro edito nel 1730 alle glosse marginali e alle quattro serie di correzioni, due edite e due inedite, non costituirebbe se non la preparazione della *Scienza nuova* del 1744, che in quell'ottica non si sa più se chiamare seconda o terza (e Nicolini qui infatti ondeggiava paurosamente)¹⁰.

Accogliendo così intimamente la proposta di Fulvio Tessitore¹¹ – che per lui era stata un'idea non presa prima di allora in considerazione – e quel che ad essa era sottesa, di rivoluzionare l'impianto editoriale non-

⁷ Si veda lo specifico studio introduttivo di P. Cristofolini in G. Vico, *La discoverta del vero Omero seguita dal 'Giudizio sopra Dante'*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2006, p. 6.

⁸ Ivi, p.5.

⁹ A. BATTISTINI, in *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi, M. Priarolo, M. Sanna, Pisa, 2008, pp. 9-14.

¹⁰ P. CRISTOFOLINI, *Introduzione* a G. Vico, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004, p. 2.

¹¹ Fra i tanti suoi interventi sul tema, si ricordi per tutti la presentazione del volume *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, cit., pp. 5-8.

ché ricostruttivo di Croce e Nicolini, e conferire legittima autonomia alla stesura del 1730. Tutto questo nella solida consapevolezza che

di definitivo, in filologia e in genere nelle scienze umane, è ben difficile trovare qualcosa¹².

Cristofolini attribuiva al ruolo storico della filologia in alleanza con il pensiero filosofico l'importanza di esercitare una vera e propria 'pratica di libertà':

la vera filologia è coraggio della scoperta, piccola o grande che sia, di parole e pensieri e catene di parole e di pensieri, non necessitati né preordinati dalla precognizione che ci è stata trasmessa. È esplorazione libera da pregiudizi, dunque, per dirla con parola antica, è ricerca della verità¹³.

Il percorso filologico che aveva intrapreso cominciò a divenire la filigrana del tessuto filosofico che a Vico lo legava, e le scoperte che venivano fuori dal lavoro ecdotico gli mostravano strade teoriche solide. Così, i suoi libri più significativi che avevano come oggetto la filosofia vichiana – e quelli a cui era più legato – *Vico et l'histoire* (1995), *Scienza nuova. Introduzione alla lettura* (1995) e *Vico pagano e barbaro* (2001) hanno in comune le stesse linee guida con le quali andava affrontando l'edizione critica, vale a dire la granitica convinzione dell'opera vichiana come «un insieme dinamico concepito e costruito per successive fasi»¹⁴, elaborato da un autore le cui idee erano in continuo movimento. In tutti e tre questi lavori Cristofolini propone degli itinerari all'interno dei testi con un'attenzione precisa al piano filologico – che aveva acquisito proprio nell'incontro con gli esemplari della *Scienza nuova* 1730 – per sollecitare una lettura libera da forzature derivate dall'assenza delle precise corrispondenze testuali. Affrontare senza una solida testimonianza filologica la questione del *verum factum* o dei *corsi e ricorsi*, rischiando di farli diventare luoghi comuni fuorvianti e pregiudizievole, gli è sempre sembrata la strada peggiore per affrontare il pensiero vichiano. Quando prese parte, suo malgrado, a una rinnovata *querelle* tra modernità e anti-modernità nel pensiero vichiano, – *querelle* che, per quanto apparente-

¹² ID., *Presentazione* a B. SPINOZA, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2010, p. 9.

¹³ P. CRISTOFOLINI, *Note sull'edizione critica della Scienza nuova 1730*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), p. 175.

¹⁴ ID., *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, cit., p. 15.

mente superata, non ha mai smesso di porre domande e dubbi sul tema della collocazione del pensatore Vico in un futuro di là da venire o con la mente rivolta al passato – per Cristofolini non ci furono dubbi. Anche se

dallo sguardo al passato che deriva il suo sostanziale paganesimo, ovvero una serie di deroghe alla ortodossia cattolica, che non ha nulla a che fare con le eresie moderne, né con l'ateismo, ma che risale piuttosto [...] alla tradizione greco-romana; e deriva pure, dopo le delusioni del suo tentato impatto con l'Europa dei lumi, un suo sostanziale ripudio delle scienze moderne, almeno nella loro versione meccanicistica¹⁵,

Vico non ne esce mai come aveva voluto De Sanctis, un 'retrivo'; l'importante è per Cristofolini evitare in maniera categorica l'uso e l'abuso del termine precorritivo, che può servire solo alla «ricostruzione di una genealogia araldica per i propri attuali orientamenti ideali», e che lo spingeva ad avvertire la pericolosità di temi quali quello di uno «storicismo vichiano».

Autentico è lo storico che sa, brancolando, penetrar negli avelli e abbracciar l'urne, e interrogarle. E la voce autentica che sale dagli antri segreti non è voce di precursori né di anacronistici: la sua autenticità sta nel non lasciarsi sopraffare da una tassonomia storico-temporale predisposta e preorientata; deve essere voce di viventi, come è viva la *airesis* che dà origine alla parola 'eresia': scelta, pensiero indipendente, libertà. L'ortodossia è operazione di potere, di imbrigliamento, di soffocamento, che viene dopo il pensiero e contro il pensiero; la censura è la sua serva. Ma in principio è l'eresia¹⁶.

Riflessione questa che corrisponde a un pensiero militante profondo e che, riferita in questo caso alla diffusione di un Vico finalizzato a portare avanti un'idea preconcepita, si adatta molto bene anche alla vicinanza di Cristofolini al pensiero di Spinoza, l'altro suo personale 'autore'. Non si può dimenticare che uno dei primi campi di indagine cui si dedicò fu senza dubbio il rapporto tra sociniani e cartesiani¹⁷, qualche anno dopo aver curato l'edizione italiana dei *Principia philosophiae*¹⁸ cartesiani. Cominciano già ad emergere quelle tematiche cardine che contradd-

¹⁵ Id., *Vico 'pagano' e 'barbaro'*, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), p. 73, poi rifluito in *Vico pagano e barbaro*, cit.

¹⁶ Ivi, p. 12.

¹⁷ Id., *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, 1974.

¹⁸ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, a cura di P. Cristofolini, Torino, 1967.

distingueranno l'intero percorso intellettuale di Cristofolini: lo studio della «conclusione della parabola inglese del cartesianesimo»¹⁹ solleva le più imponenti questioni filosofiche del Seicento, che vede nella definizione del socinanesimo un riferimento a

quel grande movimento europeo che dopo Erasmo e prima di Locke combatté, sotto molteplici forme, e in diverse circostanze ambientali, la lotta per la tolleranza e libertà religiosa all'insegna dell'*usus rationis in theologia* e del rifiuto, anche se talora molto larvato, del mistero trinitario con le sue implicazioni politiche e sociali²⁰.

La questione della tolleranza fin da subito è questione della libertà, cifra indiscussa dell'impegno di Cristofolini, domanda preliminare che trovava già spazio nell'edizione cartesiana, dove si sottolineava la compromissione di Descartes con il pelagianesimo, pur nella constatazione che per il francese la libertà assume solo i connotati della funzione repressiva, perché

limitata in modo decisivo dal tempo, essendo legata alla possibilità o no di sosta di fronte a un'alternativa, ossia a una sospensione del flusso temporale; là dove non c'è possibilità di sosta, l'azione è schiava dell'occasione, e non esiste libertà²¹.

Il tema della tolleranza e della libertà lo spinsero quindi prestissimo ad avvicinarsi al pensiero di Spinoza, introducendo l'ampio tema della presenza del lucrezianesimo – sul quale l'amicizia e la devozione per Emilia Giancotti furono determinanti, e con lei e con Filippo Mignini intrapresero nel 1987 la fondazione dell'Associazione italiana di Amici di Spinoza. L'incontro con la grande spinozista italiana – colei che fu sempre per lui «la più splendida studiosa di Spinoza che abbiamo avuto nella cultura italiana» – fu per Cristofolini l'apertura di un mondo di ricerche condivise, e di affetti straordinari, e la sua scomparsa nel 1992 fu un dolore sempre presente che ricorre in molti suoi scritti²².

¹⁹ P. CRISTOFOLINI, *Cartesiani e sociniani*, cit., p. 15.

²⁰ Ivi, p.16.

²¹ R. DESCARTES, *I principi della filosofia*, cit., p. 29.

²² Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Pensieri e parole spinoziane di Emilia Giancotti*, in *Pagine sul Seicento*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia», Urbino, 1993.

Nelle *Giornate* organizzate a Urbino nel 2002 per ricordare la studiosa, Cristofolini riprese il suo tema iniziale occupandosi degli *Antecedenti italiani di un'eresia totale*, vale a dire ragionando sulla riflessione politico-religiosa di Spinoza in relazione a due intellettuali italiani del periodo rinascimentale, Fausto Socini e Iacopo Aconcio. Che culminava con l'analisi delle pagine finali del *Tractatus theologico-politicus*, che avrebbe assunto più avanti negli anni un oggetto di riflessione importante, e anche di condivisione postuma con la Giacotti. Nella convinzione, più volte ripetuta, che, nonostante Spinoza non parli mai esplicitamente di eresia, eretica è sicuramente la libertà di pensiero che si pone come obiettivo. Non a caso quando, insieme a Chiara Piazzesi e Mariangela Priarolo, decidemmo di offrirgli in occasione del suo pensionamento un volume a lui dedicato, la scelta del titolo fu quasi ovvia, *L'eresia della libertà*²³, che bene descriveva la parabola del suo lungo percorso intellettuale. Eresia della libertà che trova il quadro più vivido nel volume su *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*²⁴, dove, all'ombra dell'ultimo scolio dell'ultima proposizione dell'*Etica*, nella possibilità umana di essere saggio o ignorante, si gioca la straordinaria possibilità di una libera repubblica, figlia della convinzione che gli uomini sono dominati maggiormente dalle passioni piuttosto che dalla ragione.

«Amato e odiato come pochi, Spinoza ha la fortuna-sfortuna di essere citato moltissimo, e letto pochissimo»²⁵. E a Spinoza, tra la fine degli anni '80 e gli inizi del '90 dedica i suoi lavori²⁶, lavori ai quali teneva moltissimo, e nella stesura dei quali ricordo con vivezza le lunghe conversazioni telefoniche o epistolari su singoli e spinosi punti. Come la traduzione in italiano del termine spinoziano di *laetitia* che, dopo molte tribolazioni, divenne convintamente *gioia*, così convintamente da dedicargli un capitolo nel suo volume più caro, quello sulla scienza intuitiva di Spinoza, intitolato appunto «Filosofia della gioia». Questo nucleo portante della sua lettura spinoziana ha rappresentato un filo che ha dipanato da un lontanissimo convegno organizzato da Emilia Giacotti a Urbino nel 1982 fino agli ultimi lavori. Diciamolo con le sue parole del 2002:

²³ *L'eresia della libertà*, cit.

²⁴ Pisa, Ets, 2007.

²⁵ *Premessa a Spinoza. Pagine scelte*, a cura di P. Cristofolini e I. Gaspari, Pisa, 2015, p. 5.

²⁶ P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, 1987 (poi edito nuovamente nel 2009 presso l'Ets di Pisa) e *Spinoza per tutti*, Milano, 1993 (poi ampliato e rinnovato nella versione francese *Spinoza. Chemins dans l'Ethique*, Paris, 1996).

questo, della gioia come movimento e scopo della perfezione sapiente, della libertà come realizzazione della natura umana, e della socialità come presupposto della vita individuale e come spazio operativo della saggezza, rimane il motivo di fondo che negli anni (se chi scrive non si illude) è stato maturato e meglio approfondito²⁷.

Il tema della Gioia si è sempre legato, tra le sue pagine, alla riflessione sul tema della Saggezza e della sua duplice accezione in chiave ciceroniano-virgiliana e in chiave epicureo-lucreziana. Sulla prima via ci metteva Vico, e sulla seconda Spinoza. Da notare che la seconda edizione del lavoro sullo Spinoza edonista esce un anno dopo la pubblicazione del *Vico pagano e barbaro*, permettendogli così di vedere con molta chiarezza il percorso che andava seguendo e che ancora avrebbe seguito. E la chiave di lettura della saggezza li lega nelle loro seduttive differenze: da una parte la *pietas* dei giganti vichiani, e dall'altra il godimento di una libertà tutta peculiarmente umana e spinoziana. Quella alla quale dedicò, nel dettaglio, quelle splendide *Aporie della libertà* che costituiscono il capitolo centrale del suo *Spinoza edonista*.

Perché anche questa era una particolare caratterizzazione del lavoro teorico di Cristofolini, di avere quasi sempre un aggancio all'edizione testuale, ma era al contempo una riflessione meditata sul ruolo della traduzione. Cristofolini era fortemente convinto che la traduzione dei testi non poteva purtroppo eliminare al lettore la fatica della lettura del testo originale, perché aveva l'obbligo di far sì che la traduzione fosse

quanto più possibile adatta a trasmettere il messaggio dell'opera a tutti quei lettori la cui cultura, diversa ma non per questo inferiore a quella dei letterati professionali, sia tale da indurli al bisogno di conoscere questa filosofia; da parte sua lo studioso di saperi umanistici che intenderà approfondire i contenuti del testo a partire dalle sue forme lessicali non potrà né dovrà riferirsi alla traduzione se non come a un eventuale supporto interpretativo, ma soltanto all'originale²⁸.

La traduzione, per esempio di una delle parole appartenenti al lessico spinoziano tra le più controversie, quella di *multitudo* gli costò molti affanni e anche, diciamo, gli suscitò molte ostilità intellettuali per la scelta di *popolo* anziché *moltitudine*, vulgata la più frequente. Nell'opzione

²⁷ ID., *Premessa* alla seconda edizione di *Spinoza edonista*, Pisa, 2002, p. 7.

²⁸ ID., *Presentazione* a B. SPINOZA, *Etica*, cit., p.15.

per *popolo* c'è tutta la considerazione dell'accezione italiana di 'moltitudine' come una folla che ha bisogno di una guida, contro l'accezione cui Spinoza voleva rimandare di una moltitudine sempre attiva, che trova nel concetto di *libera multitudo* l'espressione più coerente²⁹.

Mentre preparava un'edizione ragionava sulle singole parole, sugli specifici passi e nel tradurre, nel commentare, nell'attribuire una fonte faceva venir fuori, con naturalezza, la sua posizione rispetto al pensiero filosofico dell'autore. E allora la scelta finale per *gioia* rivelava «il superamento della separatezza fra auto perfezionamento e soddisfazione»³⁰ di uno Spinoza che polemizzava contro il modello elitario della saggezza. Oppure, nel caso del cavallo alato dell'*Ethica* spinoziana, sul quale ci siamo intrattenuti serate intere a telefono, discutendo animatamente dell'importanza di un'edizione critica, che può trasmettere all'infinito una lezione discutibile o scorretta, e condizionare così la lettura di un autore. Questa minuzia filologica, pur apparentemente microscopica, lo aveva giustamente entusiasmato moltissimo, mettendolo sempre in contatto con il sapore della scoperta, in questo caso davvero acuta.

Basta pensare all'ultimo scolio della seconda parte, là dove viene evocato un 'puer', un bambino che immagina un cavallo (*concipiamus puerum, equum imaginantem*); in quel luogo, solo per un'esigenza di uniformità con altri due esempi contigui in cui si parla di cavalli alati, nel 1896 il traduttore olandese Willem Meijer volle emendare il passo in questa forma: '*concipiamus puerum, equum alatum imaginantem*'. L'aggiunta delle ali a quel cavallo, a dispetto dell'*editio princeps* e anche della coeva versione olandese, fu accolta da Leopold, da Appuhn, dallo stesso Gentile e dal traduttore tedesco Baensch, per essere infine fatta propria da Gebhardt, dopo di che è stata accettata da tutti senza discussione. Ebbene, si tratta di un abbaglio collettivo, da respingere *in toto*. Non vi sono ragioni né filologiche né di contenuto, come abbiamo in altra sede dimostrato, per le quali quel cavallo debba avere le ali, e questa nostra pur modesta edizione, una buona volta, lo rimette sulle sue zampe³¹.

Fu all'interno di un dialogo incessante con l'amica Giancotti che attese all'edizione del *Trattato politico* di Spinoza nel 2004, e poi all'*Ethica* solo nel 2010. Con queste edizioni rinforza il sodalizio con la

²⁹ Cfr. Id., *Piccolo lessico ragionato*, appendice a B. SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 1999.

³⁰ P. CRISTOFOLINI, *La scienza intuitiva di Spinoza*, cit., p. 99.

³¹ Id., *Presentazione* a B. SPINOZA, *Etica*, cit., p. 11. Ma anche *Piccole chiose al testo dell'Ethica. Cavalli con ali e senza*, in «Historia Philosophica» VI (2008), pp.137-139.

casa editrice Ets, cui lo legava l'affetto per le sorelle Borghini, la stima profonda per l'impostazione editoriale che avevano dato alla loro curatissima impresa, nonché la breve passeggiata che da loro le conduceva attraversando l'Arno. Anche lì si sentiva a casa, un suo luogo del cuore sul Lungarno cui dedicò tante foto, bellissime.

Più di una volta aveva messo in guardia da un utilizzo incondizionato dell'edizione olandese, preziosa ma a volte difettosa; e questa presa di distanza gli era costata un allontanamento volontario e silenzioso dal gruppo che preparava e allestiva il piano di edizione critica delle opere spinoziane, tutte rigorosamente condotte sulla versione olandese. La difficoltà legata a un'opera postuma si apre alla questione, delicata, del rapporto fra l'unico testimone diretto, vale a dire il volume latino dell'*Opera posthuma* del 1677 e il volume coevo dei *Nagelate Schriften*, cioè delle stesse opere tradotte in lingua nederlandese. Cristofolini è sempre stato convinto della correttezza della scelta di considerare l'*Opera posthuma* la sola *editio princeps* esistente. Da qui la scelta, pur sofferta, di proporre alla comunità di studiosi un'edizione spinoziana ormai staccata dalle più recenti edizioni delle opere spinoziane³². Senza mai negarsi al confronto che queste diverse posizioni offrono al campo di studiosi e di lettori.

La scienza intuitiva di Spinoza fu forse il più amato dei suoi figli: i generi di conoscenza, in particolare il passaggio dal secondo al terzo.

Nella scienza intuitiva quel che circonda il finito è la trasparente lucentezza della sostanza infinita; ma la scienza intuitiva è l'esito finale di un itinerario intellettuale raramente accessibile. Nel vissuto come esperienza umana comune, il finito è circondato e avvolto da oscurità, ed è su questa autenticità umana che Spinoza costruisce l'*Etica*³³.

Comincia a delinarsi con fermezza la sua posizione teorica in discussione vivace con la sua Emilia, con la quale era in amichevole contrasto sul ruolo del secondo genere di conoscenza, al quale la studiosa negava ogni valenza positiva. E sulla quale, invece, Cristofolini rifletteva in maniera problematica, collocandola in parte nel primo e in parte nel secondo genere di conoscenza. Svelando la sua dicotomia di immaginazione-opinione, Spinoza gli offriva insieme una valenza positiva e una negativa che lo metteva sulle tracce dell'oggetto della filosofia intui-

³² Si veda ID., *Presentazione* a B. SPINOZA, *Etica*, cit.

³³ ID., *Premessa* alla seconda edizione di *Spinoza edonista*, cit., p. 9.

tiva, che lo spingevano ad allontanarsi sempre più «dallo Spinoza dei romantici, mistico dell'infinito e asceta del distacco dal mondo»³⁴. Gioia – Libertà – Saggezza si delineano, infine, come chiavi di lettura privilegiate di un percorso all'interno dei testi spinoziani fatto di grande naturalezza e anche spregiudicatezza, a volte ai limiti della provocazione.

È bello ricordare che il suo ultimo contributo comparso su questo «Bollettino» si conclude con un punto fermo:

a lavoro compiuto finiamo col pensare di avere messo le cose a posto, e dunque, in altre parole, abbiamo fatto storia di cose³⁵,

di *res* nel suo valore etimologico di cose umane in movimento. A lavoro compiuto, abbiamo la sensazione di avere fatto bene, caro Paolo, *bene agere et laetari*.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Id.*, *Storia di parole e storia di cose*, in questo «Bollettino» XLVIII (2018), p. 39.

ENRICO NUZZO

Pochi studiosi hanno, come Paolo Cristofolini, posto al centro della loro riflessione il principio del massimo rispetto dell'alterità (termine che in verità egli non usa) dell'opera, del testo, dell'autore con il quale si confronta lo storico del pensiero. È un canone essenziale da lui dichiarato con energia teorica e costantemente vissuto in una pratica storiografica improntata al dovere della scrupolosa documentazione filologica, particolarmente ostile ai rimaneggiamenti ermeneutici degli autori del passato entro questa o quella prospettiva filosofica, o a loro facili riconduzioni al presente attraverso semplificanti attualizzazioni. Non proclamato, ma pur enunciato chiaramente, si avverte tenacemente testimoniato nelle pagine di Cristofolini il compito che ha lo storico del pensiero (come un archeologo, egli suggerisce) di rivolgersi al passato come ad un prezioso stratificato giacimento da conservare; e insieme, e in larga misura proprio in ragione di ciò, come un patrimonio ancora capace di nutrire vita, specie se indagato alla ricerca delle ombre inquiete, troppo spesso divenute umbratili, dei perseguitati e dei vinti. Da questo doppio registro pure un trascorrere di passo nello stesso andamento letterario della pagina fluida: dal passo cauto e stringente dello studioso colto e caparbio nell'esigere una scrupolosa resa filologica delle parole ormai trascorse, indifese dinanzi a facili alterazioni; al passo del polemista, pur sempre elegantemente lieve e pure fermo, e capace di punte di corruccio.

Ma ci si può chiedere: il principio metodico del massimo rispetto dell'alterità dell'opera si estende anche al canone che nel mondo degli studi debba vigere da parte dell'interprete la separazione tra gli autori e le loro opere, alle quali soltanto dovrebbe essere diretta la sua attenzione? È un canone le cui fredde ragioni si possono bene intendere, e a cui comunque soggiace la massima parte della pratica del linguaggio degli studi accademici. Ma è una prescrizione che contiene un elemento di ingiustizia, che si sente maggiormente tale quando poi l'opera di cui discorrere sia quella di una persona con la quale si sia avuto un legame vitale di conoscenza e di stima: quando il primo moto d'animo avvertito

dinanzi al compito di dire qualcosa sugli studi vichiani di Cristofolini, in una triste occasione di rammemorazione, attiene proprio al bisogno di rendere qualcosa del legame tra la sua figura umana e la sua figura di studioso, di storico del pensiero filosofico. Possibile disgiungere il lungo lavoro di ricerca che ci ha lasciato Paolo Cristofolini, dall'immagine ancora viva di una persona dalla natura gentile, di un volto aperto ad un garbo sorridente, che si rincontrava poi tante volte nella parola scritta, anche quando questa era chiamata ad esprimere accenti di un qualche fermo dissenso nei vitali confronti di idee tra gli studiosi?

Ci aiuta a provare una risposta la stessa assidua esperienza ermeneutica di Cristofolini rispetto ad un doppio piano: quello del rapporto tra l'opera e il suo autore; quello del rapporto dell'interprete con l'autore e la sua opera. Sul primo piano, ad esempio, Cristofolini non ha mancato di mettere in luce il vincolo che connetteva all'umana libera personalità di Spinoza la sua opera, in una vissuta comunanza tra il modello speculativo dell'essenziale cifra 'sapienziale' della meditazione filosofica, diretta all'emancipazione di ogni possibile soggetto umano, e il personale esercizio del filosofo alla vita da saggio. O, ancora, ha ritenuto di individuare in personali vicende psicologiche della personalità di Vico ragioni significative di suoi mutamenti di atteggiamento: come di quello stesso nei confronti della modernità a lui coeva, e dello spirito di incipiente illuminismo che l'attraversava, in ragione delle «delusioni» patite per un'accoglienza che non era stata quella sperata della sua *Scienza nuova* del 1725. Sul secondo piano Cristofolini non ha nascosto gli accenti di grande consentaneità verso quella cifra libera e liberatoria del pensiero di Spinoza: oggetto di una costante esperienza di appassionato lettore ed interprete, parallela a quella dell'altro suo 'grande autore', Vico, oggetto di un altrettanto intensa dedizione di rigoroso studioso, ma indubbiamente in ultimo autore meno nel profondo 'suo'.

Tutto ciò si ricomponeva nella riflessione di Cristofolini nella lezione a restare fedeli al rispetto filologico dell'integrità della parola del passato, forse alla fine in quella prevalendo il segno (se è un segno diverso) del gioioso piacere intellettuale che in tale esercizio si raggiunge: di quel «divin piacere» espresso da Vico nella sezione «Del metodo» del libro I della *Scienza nuova*, un Vico che non a caso Cristofolini ha ritenuto vicino almeno in ciò a Spinoza¹.

¹ Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 63 [dopo la prima citazione, le opere di Cristofolini non saranno precedute dal nome del-

1. *Un itinerario di ricerca.*

Il principio del ‘rispetto’ come canone dello studio dei testi viene indicato come elemento costitutivo nella propria vicenda di studioso da parte dello stesso Cristofolini, nel conciso ma denso resoconto dell’itinerario dei suoi studi vichiani da lui fornito in un recente fascicolo dei «Cuadernos sobre Vico»².

Non è un caso che in tali pagine egli esordisca rammentando la precoce assunzione dell’ammonimento di un illustre maestro, Luigi Scaravelli, incontrato nel noviziato dei suoi studi filosofici, a non sottoporre i testi del passato a improprie richieste di attualità. Da allora, aggiunge Cristofolini, egli non si era mai associato alle tendenze a leggere un pensatore del passato alla luce del presente, e dunque neppure si era associato alla ‘vulgata’ dello storicismo vichiano in svariate maniere professata nella cultura italiana del Novecento³: un punto essenziale nelle posizioni dello studioso sul quale naturalmente bisognerà tornare.

Altri incontri importanti ricorda ancora in queste pagine lo studioso (come quelli con Luporini e Colli), ma decisivo quello con Badaloni per la conversione di notevole parte dei suoi interessi verso Vico, presto diventato accanto a Spinoza, oggetto costante della sua ricerca⁴.

l’Autore]. Sul tenore specificamente spinoziano di tale «divin piacere» vi sarebbe in verità da discutere, già perché la sua evocazione appare in sostanziale continuità con la peculiare meditazione del *De antiquissima* sulla natura ‘divina’ di un conoscere di carattere ‘geometrico’. Poiché «questa Scienza procede appunto, come la *Geometria*», le sue «pruove» (che sono primariamente le dimostrative «*pruove filosofiche*, ch’userà questa Scienza») arrecheranno «un *divin piacere*». Cfr. G. Vico, *La Scienza nuova* 1744, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, 2013, pp. 94-95 [d’ora in avanti: *Sn44*]. Un simile «*divino piacere*», in connessione con le «*pruove filosofiche*» che fanno «*scala*» alle «*sublimi pruove divine*» compare già ne *La Scienza nuova* 1730, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Roma, 2004, p. 130 [d’ora in avanti: *Sn30*].

² P. CRISTOFOLINI, «*Fabula narratur*», in «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018). Volumen monográfico por el 350° Aniversario de G. Vico, *Perspectivas viquianas*, eds. M. A. Pastor Pérez y J. M. Sevilla Fernández, pp. 81-86.

³ Ivi, p. 82.

⁴ Ma non sarebbe giusto passare sotto silenzio le indagini sui platonici inglesi (*Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, 1974) e soprattutto quelle su testi largamente dimenticati di figure come quella di Cuppé (si vedano le edizioni del 1974 del *Traité de l’infini créé* e del 1981 del *Ciel ouvert à tous les hommes* (*Il cielo aperto di Pierre Cuppé*, Firenze, 1981), entro uno spettro di sollecitudini critiche che aveva come suo più vitale fulcro la predilezione per le minoritarie espressioni di pensiero della modernità di tenore ‘eretico’, e perciò per lo più espressioni di potenzialità irrealizzate, in quanto sot-

Come ben si sa, Badaloni coinvolse Cristofolini nell'edizione sansoniana delle *Opere filosofiche* e delle *Opere giuridiche* del pensatore napoletano, delle quali a lui veniva affidata la cura dei testi⁵: un'edizione di grande rilevanza perché permetteva, dopo le edizioni nicoliniane, un più agevole accesso a parte assai considerevole degli scritti vichiani, riavviando allo stesso tempo quel pur parziale impegno di restauro filologico che aveva iniziato Flora, rispetto ai testi definiti da Nicolini.

La linea di ricerca perseguita da Badaloni, immettendo Vico entro contesti determinati della cultura filosofica europea, ed in specie napoletana del secondo Seicento e primo Settecento, conteneva una sollecitazione a studiare autori ancora meritevoli di indagine come Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Marco Aurelio Severino, Alessandro Marchetti, che fu accolta da Cristofolini⁶. Ma questi anche da quella linea doveva tenersi piuttosto lontano, sia per tratti rilevanti dell'approccio metodico e critico che la contrassegnava, sia per la pur sorvegliata cifra di 'attualizzazione' in chiave ideologica che a questo si accompagnava.

Infatti in specie nell'ampio contributo apparso nei primi anni '70 nella *Storia di Napoli*, Badaloni connetteva sue acquisizioni storiografiche su Vico e la filosofia meridionale all'identificazione di nessi fortemente determinati tra forme di pensiero e precise condizioni strutturali proprie della realtà italiana e meridionale, e nel coevo contributo pubblicato nella einaudiana *Storia d'Italia*) pure utilizzava quelle acquisizioni entro la proposta di una lettura unitaria, in chiave ideologica della storia d'Italia⁷.

toposte alle forme di oppressione ed oblio (o immersione carsica) imposte dalle direttrici di pensiero dominanti. In tal senso la linea di studi rappresentata in particolare in Italia da Delio Cantimori fu di grande rilievo nella formazione di Cristofolini.

⁵ G. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971; Id., *Opere giuridiche. Il Diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

⁶ Mi limito qui a citare P. CRISTOFOLINI, *Tommaso Cornelio et l'histoire du matérialisme*, in *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*. Actes du colloque international de Paris 'Gassendi et sa posterité' (1592- 1792), réunis sous la direction de S. Murr, Paris, 1997, pp. 335-346; e, in uno dei volumi del *Ueberweg's Geschichte der Philosophie: Die Academia degli Investiganti*, in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 1, Halbband 2: *Allgemeine Themen. Iberische Halbinsel, Italien*, hrsg. v. J.-P. Schobinger, Basel, 1998, pp. 937-46.

⁷ Riprendo espressioni e considerazioni già apparse in un mio contributo; che però non cito, come non citerò miei altri lavori nei quali ho sostenuto molte tesi che più avanti richiamerò nel confronto critico con posizioni di Cristofolini che seguirà in queste pagine: e ciò nell'intento di non sottostare al rischio del cattivo gusto di intralciare con la loro visibilità quella delle opere dello studioso sulle quali verte questo contributo.

Cristofolini non soltanto nella determinazione delle sue proposte critiche si sarebbe allontanato sempre di più dalla ricerca di Badaloni di un Vico ‘progressivo’, additandone invece il suo sostanziale guardare all’indietro; ma alla radice era distante dal ‘marxismo come storicismo’ di Badaloni, sospettabile di condividere l’insidioso elemento concettuale dell’«interpenetrazione della verità con il movimento reale», da Cristofolini ritenuto indispensabile momento costitutivo di ogni storicismo»⁸.

La vigilanza estrema contro ogni tendenza ad annettere una viva voce originaria entro posteriori prospettive si è tradotta presto nella storiografia di Cristofolini nella predilezione della scrupolosa ricostruzione della parola ‘autentica’ del passato, che trova la sua massima espressione nella cura filologica dei testi, ma non meno nel gusto di approntare loro letture affidate alla serrata ricostruzione dei soli loro elementi interni (come attestano ad esempio la lettura dell’*Etica* di Spinoza, esemplare per didascalica chiarezza, o il prezioso volumetto *Spinoza per tutti*)⁹.

In questa scelta di Cristofolini di porre in primo piano nello studio degli autori l’approccio filologico-testuale appare operante – tornando ai grandi maestri della storiografia filosofica italiana – una lezione di

⁸ Si vedano le pagine, dalla scrittura fluida e nitida, della *Premessa* di P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, p. 14; il saggio che dà il titolo al volumetto apparve originariamente in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 71-90; ne citerò le pagine da tale volumetto, facendo seguire, per comodità del lettore, anche la loro citazione da quel fascicolo del «Bollettino». Esplicitamente Cristofolini ha ricordato di avere ben presto nutrito «più dissensi che consensi» verso il «marxismo come storicismo» di Badaloni: ID., *Discussendo Vico*, in «Historia philosophica» II (2004), p. 148; pagina che non manca di testimoniare i «motivi di gratitudine perenne» verso quel maestro. In questo intervento (pp. 139-151) l’A. replicava a quello di F. TESSITORE, *Vico religioso e moderno*, in questo «Bollettino» XXXIII (2003), pp. 191-197, in un ‘dialogo vichiano’ nel quale gli interlocutori non tacevano anche polemicamente la marcata differenza delle posizioni critiche, senza venire però meno alla misura di garbo che si devono gli studiosi, tanto più se si rispettano profondamente.

⁹ ID., *Spinoza per tutti*, Milano, 1993, poi 2020; una versione in francese del libro reca il titolo *Spinoza. Chemins dans l’«Ethique»*, Paris, 1996. L’esigenza metodica di ricostruire nella loro autenticità le voci del passato non è in Cristofolini declinata in modo ingenuo. Resta problematicamente sospesa, senza risposta, la domanda se anche dinanzi agli sforzi della più attenta decifrazione un pensiero non mantenga «nella sua antica cifra [...] qualche sapore d’enigma», quanto del suo «timbro originario» non si perda nella «trasposizione in altro linguaggio» (*Spinoza per tutti*, cit., p. 81). Naturale come al gusto della ‘lettura interna’ dei testi si accompagni una scarsa propensione ad intrattenersi diffusamente in discussioni della relativa letteratura critica.

Eugenio Garin, il quale non a caso lo volle professore alla Scuola Normale di Pisa.

Chi non dedica cura attenta alle fonti primarie sarà inevitabilmente sotto il dominio e il controllo delle fonti secondarie, che siano i professori del mondo accademico, o i *maîtres à penser* dominanti nel suo ambiente. Sarà un ripetitore ed un epigono, e la sua libertà non sarà maggiore, ma minore. L'approccio filologico alle parole come uniche e vere autorità – anche questo impariamo da Vico – è invece il solo accesso davvero libero alle idee¹⁰.

Come non essere d'accordo, e come non condividere – e a maggior ragione da una prospettiva storicistica – che «fare la storia del pensiero può anche significare un approccio qualitativo ai testi e alle culture, diverso dalla scansione di un progresso per tappe in ascesa», ricercando «nelle filosofie del passato da un lato la fecondità possibile dei 'sentieri interrotti' [...] e dall'altro le sorgenti a volte sommerse della nostra costruzione intellettuale»?¹¹

Nonostante la larghissima condivisione con Cristofolini del modo di intendere il compito dello storico del pensiero, chi scrive non soltanto – come è del tutto naturale – ha da tempo maturato una serie di proposte critiche attorno a Vico in larga misura differenti, anche marcatamente, da quelle sue, ma ha ritenuto di ascriverle ad una complessiva posizione teorico-critica della quale è parso di rivendicare proprio l'importanza di un'ispirazione 'storicistica'. Ciò sollecita a stilare, dopo un confronto con le principali tesi interpretative di Cristofolini su Vico, anche una messa a punto attorno alla legittimità metodica ed ermeneutica di discorrere del suo 'storicismo'.

Svolgerò dunque alcune considerazioni sui principali (o almeno alcuni dei principali) nodi interpretativi sui quali si è esercitata, con spiccata autonomia e complessità di proposte ermeneutiche, l'esegesi sui testi vichiani di Cristofolini, allestendo uno di quei franchi confronti critici quali amava uno spirito altrettanto libero quanto gentile quale il suo.

Mi soffermerò invece solo brevemente, sul finire di queste pagine, sul lavoro ecdotico di Cristofolini, massimamente oggettivato nell'impresa di valore straordinario dell'edizione della *Scienza nuova* del 1730, seguita poi da quella della versione del 1744 (impresa per la quale è più

¹⁰ *Discutendo Vico*, cit., p. 151.

¹¹ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 78 (p. 71).

che doveroso rammentare l'incidenza e fecondità della collaborazione di Manuela Sanna): un lavoro che merita che su di esso si ritorni con interventi analitici, quali sono previsti nel volume di *Paralipomeni* che ho pensato debba accompagnare l'edizione critica da me curata della *Scienza nuova* del 1725, la quale dovrebbe essere già pubblicata all'uscita di questo fascicolo del «Bollettino».

2. «Una mente rivolta al passato». *Gli interessi di Vico e i tempi della storia.*

Vico non fu «oltre il suo secolo», fu al contrario «una mente rivolta piuttosto al passato, più archeologo che architetto, maestro di scavo piuttosto che di progetto»¹².

È un'affermazione sulla quale in linea generale non si può che convenire, se è vero che, con il tempo, gli interessi e gli apporti teorici preminenti di Vico furono quelli del pensatore, del «poeta dell'alba», come è stato assai felicemente detto. Ma è anche affermazione che, se non opportunamente delimitata, rischia di passare sotto silenzio la rilevanza e l'incidenza degli spazi che la vichiana storia dell'umanità assegna al fecondo prodursi dei «tempi umani», con l'affermazione delle forme di vero-giusto che ampiamente li caratterizzano (è argomento essenziale, sul quale si tornerà).

Già per il chiarimento di quali fossero i tempi storici delle origini sui quali si dirigeva l'indagine vichiana, va richiamato un altro punto al quale Cristofolini giustamente tiene molto, in polemica con la *vulgata*, dovuta in particolare all'interpretazione crociana, dell'uomo che fa la storia: vale a dire la distinzione tra 'storia' e 'storia civile delle nazioni'. Siamo con ciò, si può dire, alla *questione di quanti e quali tempi, di quante e quali storie, si rinvenivano nella meditazione vichiana sulla 'storia'*.

Per l'interpretazione in particolare di Vico in chiave storicistica risulta essenziale – avverte Cristofolini – il passaggio delicatissimo operato da Croce con il sostituire, «con una ardita e acuta estrapolazione» il «mondo civile» con la «storia»¹³. In proposito Cristofolini ha avanzato in diversi suoi scritti (come già nell'intenso volumetto *Vico et l'histoire*¹⁴,

¹² *Ivi*, p. 78 (p. 72).

¹³ *Discussendo Vico*, cit., p. 149.

¹⁴ *Id.*, *Vico et l'histoire*, Paris, 1995. Di questo testo l'*Introduzione* riprende l'in-

oltre che nella coeva *Introduzione* alla lettura della *Scienza nuova*) una serie di considerazioni.

In primo luogo «Vico non ha mai detto che l'uomo fa la storia, ma ha parlato di 'mondo civile' fatto dagli uomini»¹⁵. E ciò si spiega bene perché – secondo una serrata ricostruzione dello studioso – la «storia civile» è «come preceduta da tre eventi catastrofici» effetti della collera divina (la caduta di Adamo, il diluvio, e la confusione postbabelica), dopo l'ultimo dei quali vien dato inizio alla storia vera e propria delle nazioni». Dunque v'è una «macrostoria», – totalmente sottratta al fare umano, che precede e ingloba il mondo civile delle nazioni. Inoltre

la 'storia civile delle nazioni' lascia fuori di sé una porzione di storia che, pur essendo sempre storia degli uomini, sfugge all'umano controllo fattuale»: la storia dei bestioni [...] non è storia umana¹⁶.

sieme delle principali tesi e sviluppi argomentativi, con qualche differenza che non pare il caso di richiamare. Per brevità scelgo di concentrare le citazioni su di essa.

¹⁵ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 15.

¹⁶ *Id.*, *I segnali divini. La collera e il fulmine*, in *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, hrsg. von J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 146-149. Di questa bella ricostruzione andrebbe discusso analiticamente in particolare un punto che attiene alla 'lettura metaforica' degli episodi della collera divina. Come infatti queste pagine ci dicono: le «grandi catastrofi naturali» sono «lette *metaforicamente* come collere divine» (p. 149 – il cors. è mio –, e ancora p. 150). Ma allora c'è da dubitare della funzione effettiva assegnata da Vico alle scritture sacre: oltre che di unico strumento narrativo per attingere a tempi oscurissimi, pure di testi con i quali dire 'metaforicamente' eventi naturali altrimenti da dire in un linguaggio dichiaratamente naturalistico? Si noti che qui l'autore evoca un «altro registro della meditazione vichiana, che è quello illuministico-spinozistico» (p. 150), alimentando dubbi sulle motivazioni profonde che inducono Vico a «tracciare i confini fra la storia sacra, fatta e narrata da Dio, e la storia profana, fatta e narrata dagli uomini» (p. 149). Posso sbagliare, ma qui è forse chiamata in gioco una possibile irrisoluzione (non soltanto una complessità di esgesi) dell'interpretazione di Cristofolini, tra un Vico 'retro' ed un Vico che risulta affine non soltanto agli empi politici moderni, ma anche su qualche momento teorico non secondario, al più empio fra tutti, Spinoza.

Riprenderò più avanti questi punti critici, a proposito delle posizioni dello studioso su religiosità e religioni in Vico (e Vico e Spinoza). Quanto alla tesi generale affermata da Cristofolini, secondo la quale non si può parlare genericamente di 'storia' in Vico, ma di diverse 'storie', non si può che essere d'accordo. Per mio conto, pure mi è parso, in diverse mie pagine, di individuare nell'opera vichiana il configurarsi di svariate 'storie', entro una complessiva posizione di metafisica cristiana, espressa nelle idee di una 'preistoria' come di una 'storia' metafisica dell'umano e quindi 'storie parziali' (come la 'storia antidiluviana' e 'postdiluviana').

Insomma, la «storia fatta dagli uomini è inglobata in una macrostoria non fatta da essi e scandita da catastrofi naturali». Entro questa pluralità di catastrofi e storie spicca la peculiarità e incidenza dell'evento catastrofico del fulmine con il quale si ha il passaggio alla storia umana, «vera catastrofe», «non più biblica ma interamente pagana». Si dà allora, «nel mondo della storia civile, il partecipare attivo dell'uomo all'opera della provvidenza», «condotta in modo immanente», e si configura con tale storia l'oggetto, l'«orizzonte laico», di una «scienza laica» dei fenomeni storici¹⁷.

In secondo luogo, Vico non ha ripreso il *verum ipsum factum* in nessun punto nelle tre redazioni della *Scienza nuova* e quindi «nell'impianto assiomatico laddove in esso proposto».

In terzo luogo, egli non parla al plurale, ma «sempre al singolare» di *corsi e ricorsi storici*.

In quarto luogo, in Vico «non si dà un tempo generale della storia, dunque un senso, una direzione di essa»¹⁸.

Come si vede, mentre il primo di questi interventi critici porta un ulteriore argomento, sul piano epistemologico, allo smontaggio della tesi della fattività umana della totalità della storia, gli altri due investono la più ampia, cruciale *questione della concezione e rappresentazione della temporalità del 'mondo civile'*, di ciò che, in pagine tra le più riuscite dell'*Introduzione* del 1995, Cristofolini chiama «il ritmo della storia»¹⁹. Sulle tesi in esse avanzate occorre portare l'attenzione, allargandola al plesso di proposte critiche, ad esse connesse, che hanno a che fare con l'immagine di Vico come di «un antiquato, dunque, un retrivo»²⁰.

Contrastando dunque la veduta diffusa secondo la quale, con il riferimento innanzitutto all'abusata figura dei 'corsi e ricorsi', nel pensiero di Vico si sostiene l'idea di un corso 'ciclico' della storia, Cristofolini nega che si possa per esso parlare «a rigore» di «un vero e proprio modello ciclico»: la tematica del «ricorso» infatti non consegue lo statuto di una

¹⁷ Ivi, pp. 152, 150. E con il passaggio alla storia umana, con i nuovi materiali non più attinti alle scritture, e gli «strumenti, metodi e congetture propri di quella che ormai si chiama 'scienza'», si è in un «orizzonte laico», un «orizzonte di scienza laica» (pp. 153-154).

¹⁸ Per questi tre punti cfr. *Vico pagano e barbaro*, cit., pp. 15-16. Ma sul «ricorso delle cose umane» si vedano in specie le pp. 139 sgg. di *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*.

¹⁹ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 105-109.

²⁰ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 81 (p. 73).

«legge della storia universale», aparendo in «una posizione marginale nella parte fondante della scienza»²¹. L'interprete rileva invece in quel pensiero la presenza di due ben diversi modelli di «ritmo» della storia, l'uno «ascensionale», «lineare», l'altro «parabolico». In particolare il primo «non attiene tanto alla vita materiale degli uomini, quanto invece alle «forme del conoscere» e al «linguaggio». In tal senso rispetto «all'attività della mente, Vico mantiene anche nella redazione più matura della *Scienza nuova* un atteggiamento non molto difforme da quello dappertutto prevalente nel secolo dei Lumi», pur se corretto dalla valorizzazione della fantasia e dal tema della «barbarie della riflessione»²².

Qui a mio avviso lo studioso reca un apporto critico rilevante su una materia centrale nella riflessione di Vico e cruciale per ogni sua interpretazione. Su di esso mi pare di potere esprimere qualche considerazione in ordine: alla natura dei fenomeni ai quali attiene il modello ascendente; alla possibilità di rinvenire non soltanto due, ma addirittura quattro modelli di temporalità relativamente al corso del mondo delle nazioni.

Elemento capitale è che, a mio avviso, il 'modello lineare ascendente' non attiene solamente alle forme conoscitive, ma anche alle forme materiali 'economico-sociali' e 'giuridico-politiche' (a dirla con il nostro linguaggio), e che investa complessivamente le acquisizioni di 'vero-giusto' da parte delle nazioni, le espressioni del venire all'atto della potenza di quella «vis veri» che contraddistingue la metafisica 'sostanza' umana. Nel caso tale ricostruzione sia corretta, essa cambia notevolmente caratteri e significato della visione vichiana dei modi temporali del corso storico delle nazioni, modifica tratti di fondo del relazionarsi del pensatore napoletano alla modernità, e mette in gioco la stessa possibilità di considerarlo un 'retrivo', senza per questo farne un pensatore pienamente ad agio nel suo tempo.

Sarebbe opportuno procedere a qualche indicazione più precisa sulla pluralità di 'modelli' o 'immaginari' che mi pare di potere rinvenire nelle rappresentazioni vichiane dei processi temporali, anche al fine di segnalare come pure entro l'ambito di prospettazioni considerevolmente differenti da quelle di Cristofolini sia possibile rilevare alcune notevoli possibili convergenze.

Mi limito a richiamare altri due modelli oltre quello 'lineare ascendente' e quello 'parabolico', che riguarda parallelamente dinamiche del-

²¹ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 139, 105.

²² Ivi, pp. 107-109.

la mente umana, delle forme di governo, della salute e conservazione delle forme politiche. Un terzo modello è quello 'lineare discendente', inversamente proporzionale al precedente, che attiene agli elementi significativi di perdita o impallidimento che comporta l'affermarsi del pensare con «mente pura»: elementi di perdita che Cristofolini bene sottolinea nei suoi lavori, e che sono alla base della sua veduta del «Vico barbaro»²³. Infine si può pure rinvenire, a mio parere, nell'opera di Vico, magari più faticosamente in essa configurato, 'un modello vicissitudinale', un 'modello ciclico' (se si vuole parzialmente ciclico), ragguardevole traccia di una visione 'vicissitudinale' delle vicende umane, ancora significativamente presente nella cultura europea fino alla stagione settecentesca: una visione innegabilmente evocata in numerose occasioni (come quelle nelle quali Vico tratta del ricorrere negli oscuri tempi medievali di una serie di fenomeni già esperiti), al di là del monito, additato nelle celebri pagine di chiusura delle ultime versioni della grande opera della maturità, del darsi della drammatica possibilità di un nuovo rinselvaticarsi degli «avvanzi» delle Nazioni «dentro le *solitudini*, donde, qual *Fenice*, di nuovo risurgano»²⁴.

A questi modelli aggiungerei, infine, perfino un 'modello circolare' (che riguarda la storia 'intera' dell'umanità), avente come paradigma il circolo della 'storia metafisica', con il ritorno all'uno, all'«informe» originario (la pura non determinatezza delle forme...).

Anche alla luce di quanto detto, complessivamente può risultare aperto ad una feconda discussione quanto asserisce Cristofolini in ordine al fatto che non è dato rinvenire in Vico un pensiero evolutivo dell'«intero» storico, e tanto più di una 'direzione' di questo, e quindi neppure una preminenza della 'modernità'.

Quel che conta è il fatto che la classicità, o anche la modernità, dalla quale parte la ricerca, non sono mai, hegelianamente, l'intero, ma sono *disiecta membra*, e il solo intero che a Vico interessa ricostruire è quello primordiale.

Lo sguardo rivolto al passato di Vico si esprime anche nel suo rappresentare l'«acme dello sviluppo intellettuale umano» come già rag-

²³ Ad es. in limpide pagine sui caratteri della poesia omerica Cristofolini chiarisce bene che la fantasia, e le epoche nelle quali essa massimamente vige, sia in un «rapporto proporzionale inverso rispetto alla riflessione»: *ivi*, p. 138. Mi pare dunque che la mia veduta circa questo terzo 'modello' di temporalità si rinvenga nella sostanza nelle sue pagine.

²⁴ Cfr. *Sn30*, p. 377, e con minime modifiche, *Sn44*, p. 345.

giunto nell'età classica senza «avanzamenti» ulteriori nella modernità e contemporaneità. Addirittura il passaggio «alla piena razionalità degli adulti [...] sembra essersi verificato una volta per tutte», o comunque «il percorso e la meta per il ritorno alla più piena trasparenza dell'intelletto sono quelli che l'antichità classica ha già fatto conoscere»²⁵.

Si tratta di elementi che confermano l'originale peculiarità della lettura di Cristofolini su tutto lo spettro di questioni che si può riassumere nel controverso, e anche abusato, tema 'Vico e il moderno'. A proposito del quale Cristofolini da un lato si discosta dalla linea che ha evidenziato l'immagine del professore di retorica attardato nelle conoscenze dei saperi moderni (di qui anche le pagine polemiche intercorse con Paolo Rossi), e segnala la frequentazione anche di correnti teoriche 'avanzate' della filosofia moderna (ed elementi di affinità con Spinoza...), il ricorso a fonti insidiose (come ad es. Perizonio) dall'altro, si è visto, avverte in Vico un autore non propenso a riconoscere la portata specifica degli 'avanzamenti' dei moderni, e colloca nel passato di tempi barbari o pagani le risorse alle quali avrebbe decisamente attinto l'autore della *Scienza nuova*.

Ora, Cristofolini ha ragione nel puntualizzare che nella prospettiva vichiana i moderni, per ciò che attiene a caratteri per così dire strutturali, non possono rivendicare una sorta di superiorità rispetto al *tipo* di avanzamenti già conseguito nei tempi umani propri dell'età classica. Il punto però è che i tempi umani della modernità non risultano perciò meno meritevoli di essere apprezzati per gli 'avanzamenti' daccapo in essi conseguiti, e magari anche per taluni di essi specifici; e che l'insieme della storia delle nazioni può essere letto in tale prospettiva come un 'intero', sia pure non omogeneo e appunto non assolutamente lineare²⁶.

La questione chiaramente non è semplice. Perché si può obiettare (come di fatto fa Cristofolini) che la salvaguardia dell'«intero umano» affidata alla Provvidenza attiene in sostanza alla sua conservazione, alla salvezza delle nazioni appunto attraverso la loro conservazione. Ma a

²⁵ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 85, 89 (77, 79).

²⁶ Vico può essere immesso, con tutta l'originalità dei risultati della sua impostazione, nell'alveo di direttrici fondamentali della *moderna* riflessione sulla storia antica, nelle quali il ricorso essenziale all'esemplarità della storia classica, e soprattutto romana, non mancava di tradursi proprio (e pienamente nel modello della ricostruzione voltairiana dell'intero storico) in un'articolazione dei tempi, delle epoche, della storia universale che conosceva diversi 'apici', come decadenze, etc.

me pare innegabile che Vico includa in questo disegno anche lo *sviluppo* dell'umano verso l'esplicazione delle sue potenzialità, lo sviluppo della sua mente in quanto questa come *vis veri* partecipa del vero divino.

3. *Lo sguardo rivolto al passato: Il Vico barbaro.*

Preminentemente dunque rivolto verso il passato, lo sguardo di Vico trova il suo terreno prediletto, la sua «radice e sistema di riferimento» nel «pagano»²⁷. Esso si volge anche alla cultura «pagana» dei tempi umani, ma nel mondo barbarico delle origini trova il suo riferimento privilegiato, carico di una vitale connotazione assiologica positiva. «L'ideale del 'rimbarbarimento'»²⁸ di Vico esprime infatti un'esigenza di vivificazione per i tempi suoi, per un recupero della potenza della fantasia non soltanto nel poetare, ma anche nella speculazione filosofica.

Nel discorrere di tale ideale Cristofolini si approssima ad una direttrice non esigua nella letteratura critica sull'autore della *Scienza nuova*, ma lo fa con aperture problematiche conformi all'autonomia critica che caratterizza le sue ricerche.

Da una parte l'interprete afferma che l'espressione a cui ricorre del «Vico barbaro» non è «un puro artificio retorico, ad effetto», e mette in gioco perfino l'intima partecipazione vissuta del pensatore al suo tempo, ipotizzandone una sorta di assorbimento ideale nell'epoca della barbarie da lui scoperta. E addirittura giunge a chiedersi: «Vico vive nell'epoca della ragione dispiegata o in quella della barbarie? Qui non c'è una risposta in termini razionali coerenti», risponde. Elementi come il rifiuto del logicismo cartesiano, la rivendicazione dell'ingegno, la critica a portati dei tempi «effemminati», gli fanno asserire che Vico si muove «come su di un crinale proprio tra barbarie e modernità», di modo che «finisce con il rivelarsi sterile da parte dell'interprete, la ricerca di risposte coerenti a pur legittime domande»²⁹.

Il carattere problematico di questa posizione già d'altra parte si apre, si è visto, all'evidenziazione che la reimmersione in forme primigenie risponde ad un'esigenza di arricchimento del presente:

²⁷ La cultura pagana va considerata «non solo come oggetto, ma come radice e sistema di riferimento della *scienza nuova*» (*Discutendo Vico*, cit., p. 139).

²⁸ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 89 (p. 79).

²⁹ Ivi, p. 35.

il pensare l'origine è per Vico *sempre* il protendersi [...] verso fonti disperse delle quali noi possiamo – in questo consiste il significato e la forza della scienza nuova – recuperare le vene e la linfa,

e così «arricchire il presente del passato»³⁰.

Si tratta di un'importante connotazione, che esclude che quella vichiana sia un'operazione di mera nostalgia, ma che si iscrive comunque nell'indicazione dell'essenziale registro marcatamente 'retroverso' della meditazione vichiana. Ben diverso, si presenta invece un altro largo registro della meditazione di Vico, che attiene al suo essere parte del colto e raffinato Settecento, ed entro di esso al precipuo (ed invero fortemente minoritario) «registro illuministico-spinozistico» di cui pure parla Cristofolini³¹. Si tratta di un registro che si lega all'immagine che pure questi poi indica di un Vico pienamente partecipe del suo tempo, ma forse non facilmente conciliabile con quella del pensatore in bilico tra due orizzonti di esperienze e di valori.

Cristofolini è troppo acuto per non sapere che qui è probabilmente in gioco il nocciolo della sua complessiva interpretazione, la cui tenuta è da difendere dal possibile dubbio se il corretto discorrere sul piano storiografico di diversi 'registri' interni ad un pensiero metta in luce motivi di feconda complessità della meditazione vichiana, o una qualche irrisoluzione interna al quadro interpretativo dello studioso.

Così, attraverso la parificazione assiologica del «barbaro» e dell'«umano dispiegato» entro la categoria del «civile», nega che un elemento di contraddizione vi sia tra un coinvolgimento così intenso di Vico nel primo e il suo vivere partecipe in una piena stagione del secondo. In tal senso, nel mentre pare smorzare la sua qualificazione di Vico pagano e barbaro che pure ha mantenuto, ancora la ribadisce:

l'epiteto di 'barbaro', come quello di 'pagano', costituiscono insomma [...] indicazioni di tendenza di un autore che è tutto dentro l'Europa del XVIII secolo, e che, *senza contraddizione* con questa accettata e voluta modernità, fonda un pensiero delle origini con l'idea che da esse, come da sorgenti incontaminate, si possano recuperare nutrimento e ragioni di una vita civile più sicura e più salda. Il punto fondamentale è che non si dà contrapposizione tra barbarie e civiltà

³⁰ Ivi, p. 80 (p. 73); il cors. è mio.

³¹ *Discutendo Vico*, cit., p. 150.

per il semplice fatto che le nazioni barbare sono tutte quante *dentro* il mondo civile delle nazioni³².

4. *La scienza di Vico.*

Nel registro ‘retroverso’ dello sguardo di Vico Cristofolini iscrive anche i caratteri precipui della sua scienza, che attengono essenzialmente per lui ad una «scienza poetica», non diversamente da un filone interpretativo rilevante nella corrente letteratura critica. In sostanza, in una serie di caratterizzanti ricostruzioni narrative vichiane (come ad esempio in quella della «fantastica genesi dei giganti») ci troviamo dinanzi ad una «pura e semplice scienza poetica, opera di ingegno e di fantasia inventiva»³³. Il che è largamente vero per quelle ricostruzioni, ma lascia aperta la questione se nella fondazione epistemologica della sua scienza in ultimo Vico non privilegiasse un rigoroso elemento filosofico-dimostrativo di impronta squisitamente ‘razionale’, decisivo, con l’intervento risolutore delle «pruove filosofiche», per l’adeguata utilizzazione dei materiali raccolti dalla ‘topica’ (secondo la «logica del dovette» che ho ritenuto per mio conto di ricostruire), come nella stessa decifrazione dei miti, ricondotti dimostrativamente a precisi fenomeni storici.

5. *Vico filosofo politico.*

Lo sguardo verso il remoto passato barbarico sembra facilmente saldarsi, nella lettura di Cristofolini, con lo sguardo retrivo del pensatore napoletano sul piano ‘politico’: un pensatore che parrebbe posto risolutamente tra gli «antiqui», analogamente ad un’altra consistente linea interpretativa delle posizioni di Vico.

A tale valutazione sembra condurre soprattutto allorché l’interprete discorre della vichiana «teoria della natura eterna dei feudi», il cui carattere di eternità non interpreta – come pure a mio avviso si può – come un elemento strutturale che di necessità ovunque inizialmente si dà e per lungo tempo si mantiene nel prodursi dei processi di sviluppo delle forme sociali umane (conformemente al «principio del merito» che vuole

³² Ivi, pp. 144-145. In verità infine risulta eloquente l’«impeto simpatetico» che sinceramente Cristofolini confessa di avere sentito nel mettere Vico «in compagnia dei gentili» (p. 143).

³³ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., p. 81.

che governino i «migliori»). Invece Cristofolini lo giudica un carattere imperituro, e, sembrerebbe, destinale, ritenendo che Vico pensasse a «rapporti feudali perpetuanti e ricorrenti attraverso le vicissitudini storiche delle nazioni»³⁴. Certo, se fosse così, insieme con tale carattere, indubbiamente incompatibile «con le filosofie della 'libertà popolare'», con queste sarebbe incompatibile anche la filosofia politica di Vico, che invece vede nelle repubbliche popolari uno degli esiti delle forme politiche dei tempi umani. Esse e ancor più le monarchie risultano (pure, se non di più, nella modernità) forme livellatrici delle potenze particolaristiche dell'elemento nobiliare: di quei patrizi dei quali tante volte Vico rileva e condanna l'immane crudeltà e il diniego degli elementari diritti civili nei confronti delle plebi divenute consapevoli di essi, e per converso saluta con simpatia le conquiste ottenute da esse.

In verità riesce difficile riconoscere pienamente in Vico il pensatore che «non concepisce solidità di repubblica che non sia fondata sull'omogeneità etnica, linguistica, religiosa» (salvo ovviamente quest'ultimo fondamentale carattere), addirittura l'autore che dal profondo sud dell'Italia oppressa da dominazioni straniere, coltiva «l'utopia *ancien régime* di una feudalità naturale, di un legame ancestrale e profondo fra la società locale gerarchizzata e il territorio del suo insediamento»³⁵.

Difficile però non ritenere che con l'immagine del Vico retrico entri in qualche contraddizione altre considerazioni, assai felici ed efficaci, affidate ad un denso contributo di Cristofolini apparso su questo «Bollettino», sulle pagine della vichiana *Pratica di questa scienza*. Chiarite le vicende di quelle pagine in modo estremamente puntuale dal punto di vista filologico (come non hanno fatto gli studiosi che se ne sono interessati, e neppure chi scrive), lo studioso risponde anche all'interrogativo sulle ragioni che prima spinsero, nel 1731, ad aggiungere alla *Scienza nuova* del 1730, quando questa era già stata stampata, quella *Pratica*, e poi, a brevissima distanza, a soprassedere alla sua pubblicazione. A suo avviso, quelle pagine erano state proposte per sostenere l'idea di un compito pratico della *Scienza nuova*, da affidare in modo specifico al

³⁴ Ivi, pp. 62-63.

³⁵ Ivi, p. 63. A proposito della cifra 'ideologica' della meditazione vichiana accenno soltanto al problema effettivo, che Cristofolini non manca qua e là di richiamare opportunamente alla luce, di una complessa dinamica vicenda di quella meditazione, ad es. con le implicazioni delle delusioni seguite a momenti di maggiore adesione al «genio del tempo».

«ruolo costruttivo» delle istituzioni accademiche, per «conferire a questa cultura sviluppata, e in ispecie alla scienza del diritto, il compito di far da freno al corrompimento dell'insieme della vita civile e delle sue istituzioni». Ma l'avvento della monarchia di Carlo di Borbone, con «gli indubbi progressi» conseguiti con «l'introduzione di metodi di governo in sintonia con lo spirito riformatore del tempo» non giustificava più il perseverare di accenti inquieti che additavano la «*corrottella della Setta di questi Tempi*». È «un'ipotesi risolutiva» intelligente, anche se forse non esauriente. Ma ciò che importa è che ci dà l'immagine di un Vico che risponde vigilmente perfino alle vicende immediatamente politiche del proprio tempo, e, soprattutto, con quella *Pratica* esprime il chiaro «intendimento di indurre tutta una nuova generazione a farsi carico di una vera e propria rinascita civile», di «contribuire affinché dappertutto, e quindi anche nella sua città, si affermino principi di razionalità e di buon governo». Ciò che appare chiaro è che

lo stravecchio luogo comune del Vico sdegnosamente e volontariamente isolato dal mondo del suo tempo per un suo proto-idealistico o proto-romantico rifiuto dell'illuminismo si mostra qui davvero insostenibile³⁶.

Forse è messa però in tensione anche l'immagine complessiva di un Vico retrivo...

6. *La religione politica e il Vico religioso pagano.*

La proposta del «Vico pagano» è chiamata ad esercitarsi in primo luogo sulla questione, che non cessa di essere inaggirabile per gli interpreti, della trattazione della religione da parte di Vico.

Sull'argomento Cristofolini assume, con particolare equilibrio metodico, una posizione che si colloca nella direttrice (alla quale ha recato un fortunato apporto già Croce, e che è stata di molti, ad es. dello stesso Badaloni) che sfalsa il piano 'oggettivo' del problema della religione in Vico da quello 'soggettivo', non negando la personale religiosità di que-

³⁶ ID., *La 'Pratica di questa scienza'. Un problema di interpretazione storica*, in questo «Bollettino» XL (2010) 2, pp. 16-19. Si noti che opportunamente Cristofolini aveva osservato che i concetti espressi nella «Pratica» «erano già tutti nel capo I della *Scienza nuova* del 1725, e sono in varia forma presenti in varie parti dell'opera più tarda» (ID., *Prospettive editoriali della Scienza nuova del 1730*, nel vol. collettaneo *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997, p. 146).

sti, ma indicando allo stesso tempo nel suo pensiero consistenti elementi di eterodossia o la sostanziale distanza dal cristianesimo.

Un'avveduta cautela metodica detta che sia avanzata soltanto come una prudente ipotesi che Vico ricorresse ad un certo nicodemismo per occultare posizioni pericolose. Cristofolini su ciò sa bene quanto sia soggetta a rischi di arbitrio il principio ermeneutico del Vico latomicamente eterodosso (largamente influenzato dalla prospettiva metodica straussiana). In effetti

è pur sempre pericoloso, e forse poco produttivo, sforzarsi troppo di decifrare e smascherare il senso nascosto di dichiarazioni esplicite³⁷.

In realtà Vico non è «un eretico nicodemita», ne va riconosciuta «la buona fede [...] nel professarsi cristiano»; anche se ovviamente va segnalata l'incidenza dei «condizionamenti ecclesiastici» su «spostamenti, aggiunte e soppressioni di termini» nei suoi testi³⁸. Tuttavia nella sostanza l'atteggiamento di Vico nei confronti della religione è per l'interprete largamente ispirato al modello 'pagano'; e pare toccare anche la dimensione della personale religiosità, nella quale il civile *metus dei* può intrecciarsi o connettersi con il cattolico 'timor di Dio':

la sua ortodossia cattolica è più che discutibile, ma la sua religiosità come 'timor di Dio' non è contestabile³⁹.

A fronte della tradizionale diatriba «sostanzialmente imperniata sull'alternativa tra ortodossia cattolica e immanentismo laico di stampo moderno», Cristofolini propone una 'terza via' imperniata sul richiamo vichiano al «paganesimo dei classici», da considerarsi «qualcosa di più che un richiamo retorico»⁴⁰. Tale originale 'via' vede Vico attingere alla tradizione greco-romana un sostanziale paganesimo (che implica una serie di deroghe dall'ortodossia cattolica), e si esplica in svariate vivaci pronunce critiche, che sollecitano ulteriori momenti di discussione: come laddove si evidenzia la distanza di Vico dalla religione dell'interio-

³⁷ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 53. E così, ad es., in sue belle pagine su Vico e Spinoza lo studioso si impegna a perseguire soltanto lo «Spinoza 'esplicito' in Vico» (p. 55), e non sue tracce occulte.

³⁸ Ivi, pp. 100, 102 (pp. 87-88).

³⁹ Ivi, p. 72.

⁴⁰ Ivi, p. 96 (p. 84).

rità e dalla critica filologica biblica del recupero della vera voce di Dio; o come laddove si invita a considerare la prossimità a posizioni eretiche di un «poligenismo» (beninteso culturale) o di un «politeismo» di Vico⁴¹; o come laddove, non a torto, si respinge, in discussione con Tessitore, la veduta di un tragico «profondo agostiniano pessimismo» di Vico.

Mi è già avvenuto di esprimermi su tale prospettiva interpretativa dell'oggettivo paganesimo vichiano, giudicandola anche per qualche aspetto fondata, ma a rischio di non leggera unilateralità; e ciò da un diverso punto di vista, dal quale ho avanzato la proposta di un'altra 'via' in ordine alla questione della 'religione in Vico': basata sull'individuazione nel suo pensiero di una decisiva utilizzazione di materiali attinti alla tradizione teologico-filosofica cristiana, per definire fondamentali tratti del suo sistema teorico che risultano in verità ai limiti dell'ortodossia cristiana.

In tale tutta diversa prospettiva chiaramente cambia in modo ragguardevole anche la considerazione del tema cruciale della provvidenza.

7. *La provvidenza.*

Giustamente impegnato a respingere le letture della provvidenza vichiana in un'impropria chiave immanentistica, Cristofolini proietta anche qui molto indietro lo sguardo di Vico: in sostanza considerando quella provvidenza esemplata sulla *prónoia* platonico-plutarca, evidentemente ripensata, con il passaggio (non da poco...) dall'attività demiurgica operante sul mondo fisico ad un principio sotterraneo di un «ordine finalistico». Lo studioso sostiene questa proposta piuttosto appellandosi ad argomenti a *contrario*: costringendosi a mio avviso in una strettoia esegetica che deriva dal tener presente una tradizione cristiana ristretta alle fonti scritturali ed al dottrinale magistero ecclesiastico: nelle quale era possibile piuttosto rinvenire rappresentazioni di una provvidenza divina 'evenemenziale', e non certo una sua definizione come un «articolo di fede», una «verità trascendente».

⁴¹ Nel senso che Vico «riconosce la consistenza e la funzione reale delle singole e talvolta numerose divinità dei singoli popoli o nazioni»: ivi, p. 98 (p. 85). Per il che occorre tenere presente un altro processo culturale di grande rilevanza prodottosi nella cultura moderna sul terreno della riflessione sulle religioni, specie ad opera della storiografia erudita seicentesca: ciò che si potrebbe definire la 'normalizzazione' dell'idolatria, sottratta allo statuto 'paolino' del demoniaco, e avviata ad essere considerata un'originaria forma falsa di religiosità.

Il concetto di provvidenza si mostra radicato in una tradizione [...] lontana dalle fonti scritturali e dal magistero ecclesiastico. Tutte le coordinate che possiamo desumere dalle sue parole non rimandano tanto alla tradizione ebraico-cristiana quanto piuttosto alla tradizione greco-romana⁴².

Ancora con un argomento *a contrario*, Cristofolini osserva come il tema dell'«aiuto» soprannaturale della grazia implicitamente indicherebbe che quello «naturale» della provvidenza sarebbe di matrice pagana.

Ma – si può obiettare – esperienze concettuali di rinnovati ripensamenti di un ordine finalistico sotterraneo erano accessibili in una stagione della modernità nella quale si era avviato un diffuso processo di ‘naturalizzazione dell’ordine’ (non ristretto a tendenze spinozistiche, nel quale magari spinozismo e malebranchismo non a caso potevano apparire pericolosamente affini) e pure di affidamento, in certo agostinismo antropologico-politico, ad una benevola intelligenza divina del compito sotterraneo di rendere produttive socialmente le passioni umane. Vico poteva fare così riferimento in primo luogo a rimodulazioni importanti della linea speculativa che aveva fatto fruttificare l’antica tradizione teologica della *potestas ordinata*, ovviamente senza avere l’approvazione del magistero ecclesiastico, che peraltro faticava anche a riconoscerla. Se non si tiene a mente ciò, la vichiana «provvidenza, da intendersi come una forza interna alla natura, per quanto arcana e invisibile»⁴³, risulta costretta o a trovare le sue radici in un pagano platonismo, o a ritrovarsi imparentata con la filosofia di Spinoza, con rischi gravi di tenuta per quella prospettiva. In effetti non è per nulla escluso che la provvidenza vichiana possa essere definita esplicitamente ‘immanente’.

⁴² Vico *pagano e barbaro*, cit., p. 69; ma in tema si veda già Id., *La Providence comme universel fantastique* in *Présence de Vico. Actes du colloque «Giambattista Vico aujourd'hui»*, sous la direction de R. Pineri, Montpellier, 1994, dove già viene presentata la tesi del carattere ‘pagano’ e insieme ‘animistico’ della provvidenza vichiana, poi ripresentata ancora in *Vico et l’histoire* – le cui pagine conclusive (pp. 86-90) chiudono su «L’animisme de Vico» – e appunto nell’*Introduzione* del ’95. In *Vico et l’histoire* viene più decisamente attribuita al quadro concettuale vichiano l’assegnazione alla provvidenza dello statuto di un articolo di fede. «L’idée de Providence se présente, dans le cadre intellectuel de Vico comme [...] l’exemple emblématique d’un article de foi ne nécessitant pas de révélation divine»: p. 86.

⁴³ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., p. 83.

Forse può essere eccessivo chiamar[la] senz'altro 'immanente' dato che il suo operare trascende la logica e i propositi degli uomini. Ma in effetti essa si avvicina ad un principio immanente alla natura che ricorda da vicino Spinoza⁴⁴.

Ciò approssima ad uno dei punti più interessanti della riflessione storiografica di Cristofolini, quello che investe insieme Vico e Spinoza, i suoi due 'autori'.

8. *Vico e Spinoza, e gli ideali sapienziali.*

Nell'*Introduzione* italiana del 1995 Vico viene già avvicinato a Spinoza (in compagnia di Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Bayle) per l'opposizione alle forme astratte del platonismo utopizzante che si dà, «*dietro la facciata*», la «*superficie*», nella quale invece «l'alleanza con il platonismo è piena». Ebbene, dietro tale facciata, nella quale si collocano gli attacchi espliciti a Spinoza, si coglie la presenza implicita di temi spinoziani, come in diverse Dignità «che accostano molto da vicino questa nuova scienza al naturalismo di Spinoza»⁴⁵.

Sul delicato argomento si può essere cautamente d'accordo con più di un'osservazione dello studioso, ma non si può non ribadire una forte divergenza sulla tesi essenziale che il vichiano «'ordine eterno', che fa tutt'uno con l'ordine naturale, e che in ultima analisi si identifica con Dio, non è lontano dal *Deus sive natura* di Spinoza»⁴⁶: a meno che non si punti ad evidenziare quanto fosse portatore di una carica di insidiosa eterodossia e prossimo allo stesso spinozismo il modello dell'ordine malebranchiano tanto influente sulla meditazione vichiana.

Del tutto condivisibile, e prova di acuta intelligenza storiografica, invece mi pare l'invito – a proposito di Vico e Spinoza – a considerare la definizione di un autore da parte di un altro nella chiave di un «sistema simbolico»; specie – si può aggiungere – nella travagliata stagione della prima modernità, nella quale le forme del confronto tra le posizioni dottrinali, teoriche, erano tanto spesso cariche di connotazioni conflittuali di carattere religioso, confessionale, etc. Nel caso dello Spinoza di Vico

⁴⁴ *Discutendo Vico*, cit., pp. 143, 150.

⁴⁵ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., p. 80. In particolare viene richiamata pure da Cristofolini (p. 81) il 'calco' che si darebbe di *Ethica* II, 8 («Ordo et connexio...») nella Dignità LXIV («L'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose...»).

⁴⁶ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 54.

ciò serve a Cristofolini anche e soprattutto per indicare lo «Spinoza più storico» in lui (ed il più sotterraneamente presente) in «quello implicito e pervasivo», mentre «quello invece esplicitamente menzionato [...] fa parte di un universo di simboli non necessariamente ancorati al fatto testuale»⁴⁷. E ciò, si può aggiungere, è vero in particolare per Vico, che presto si compiacque di stilare un vero e proprio sistema simbolico di autori, specie di quelli negativi o deficitari.

V'è poi una proposta critica non meno felicemente efficace di Cristofolini, che ha il merito di aiutarci a condurci al cuore vivo della sua personalità intellettuale, ed alla tanto forte consentaneità con il 'suo' Spinoza. È la proposta di intendere le ragioni profonde delle filosofie di Spinoza e Vico interrogandole sul tema della saggezza, riconducendole entro due tradizioni costituenti dei veri propri paradigmi teorici opposti: da un lato v'è l'opzione «epicurea, lucreziana e infine spinoziana, di una saggezza che nasce e si svolge come liberazione dalla paura»; dall'altro quella «ciceroniana e agostiniana, di una saggezza prima di tutto impiantata sul timore generatore di *pietas*», versante al quale aderisce senza riserve Vico, ponendosi entro una tradizione «ciceroniana o virgiliana» che «pone in secondo ordine la libertà».

Cristofolini su quest'ultimo punto ha certamente ragione, ed ha pure ragione, a patto di intendersi, nell'affermare conclusivamente che «Vico si allontana di fatto da ogni ideale sapienziale della filosofia»⁴⁸. A patto cioè di rammentare come il tradizionale versante dei più marcati ideali liberatori sapienziali fosse quello (di matrice eminentemente ellenistica e poi ripensato e ripreso nella prima modernità) impegnato preminentemente sul piano della 'saggezza individuale'. E a patto poi di rinvenire – come a mio parere si può – in Vico e in Spinoza due linee, per quanto assai differenti, di comune opposizione ad una concezione 'solitaria' della saggezza: forse però rinvenendo poi proprio nella posizione spinoziana una possibile soggezione *fattuale* ad una pratica elitaria della saggezza.

E in effetti all'ideale di 'saggezza moderna' Vico opponeva fin dagli esordi della sua riflessione la diversa tradizione della 'sapienza-prudenza', tutta curvata sul comune bene politico. Ma poi, rispetto agli esordi, elaborava una posizione per la quale il bene comune delle nazioni non era affidato ad un impossibile diffuso esercizio di 'massime' razionali,

⁴⁷ Ivi, pp. 57-58.

⁴⁸ Ivi, pp. 73-74.

ma alle pratiche del senso comune (onde pure il tema cruciale, ancora in tanto pensiero politico moderno, dell'irrinunciabile produttiva funzione coesiva del timore religioso); ma poi anche, in una possibile misura, alle responsabili funzioni della sapienza-prudenza nei tempi umani. In tal senso, in particolare con il puntare sul gioco provvidenziale dell'inintenzionale produttività sociale degli interessi particolari, anche da questo punto di vista Vico stava con i piedi ben saldi nella sua modernità.

Quanto a Spinoza, dalla sua avanzata (e ancora piuttosto isolata) Olanda di «mercadanti» guardava con un pensiero carico di futuro ad un uomo totalmente 'libero', ma secondo un ideale sapienziale intrinsecamente aperto, per i suoi fondamenti teorici, alla «dimensione sociale»: dal momento che l'individualità che vive secondo ragione tanto più si espande quanto più si relaziona ad altre individualità viventi secondo ragione, il vero utile di ciascuno coincidendo con il vero utile della collettività, nella «compenetrazione fra gli interessi individuali e quelli collettivi». In tal senso «la saggezza spinoziana ha [...] il suo compimento nella politica»⁴⁹. D'altra parte lo stesso Spinoza era consapevole che tale ideale doveva fare i conti con il fatto che gli uomini nella stragrande maggioranza sono irrazionalmente 'ignoranti', cioè arroganti e prepotenti sul piano etico: di fatto costringendo il sapiente ad esercitare quell'ideale su di un piano minoritario (ed in certa misura solitario, pur se intenzionalmente tutt'altro che elitario). E dunque il sapiente di Spinoza, o l'interprete che al suo ideale d'«uomo libero» s'ispira, corre anche un qualche rischio di essere costretto ad una posizione di 'aristocratica' condanna della «vil massa» dei più, addirittura maggioritaria «poltiglia» umana⁵⁰.

⁴⁹ *Spinoza per tutti*, cit., pp. 72, 74, 76.

⁵⁰ Per l'opposizione sapiente-ignoranti, e la configurazione di questi nei termini di una disprezzabile «vil massa», «poltiglia» umana (tale, sia chiaro, quando eticamente indifferente, insensibile, o prepotente): cfr. Id., *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, Pisa, 2007, pp. 8-9. Cristofolini mette bene in chiaro come l'ideale spinoziano dell'esercizio individuale della mente libera implicasse il suo darsi pienamente nell'orizzonte della *res publica*, della *civitas*. Ma non nasconde che sul tema si dia «un costante aporia, o asimmetria del pensiero di Spinoza» dinanzi al dato che la stragrande maggioranza degli uomini è condotta dalle passioni: cfr. *ivi*, p. 61. Il volume segue, e riprende, un contributo assai bello, serrato quanto nitido, dello studioso: *Antecedenti italiani di un'eresia totale*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, 2007, pp. 171-87. Dell'intensa produzione di Cristofolini su Spinoza, densa di analisi puntuali ed acute, connotata dall'originalità del taglio di ricerca (originalità estesa a delicati problemi di ecdotica spinoziana), si ricordino, oltre i lavori già citati, sul versante della produzione

Un punto, certo, è assai chiaro. Se forse affiora in una simile postura un rischio di consentaneità con posizioni di aristocratica solitudine verso il volgo eticamente ignorante, esso matura non in una vicinanza ad una saggezza solitaria soddisfattamente esercitata lontano dalle inquietudini del mondo, ma al contrario solidalmente con figure impegnate in una generosa intransigente difesa della propria libertà di pensiero dinanzi a pratiche violente di sopraffazione e riduzione al silenzio⁵¹.

In tal senso l'eretico Spinoza è per eccellenza erede delle nobili inquiete figure di eretici sottratte all'ombra della storia da studiosi come Cantimori, con un lascito restato sempre vivo in Cristofolini⁵²: un lascito eccedente quello storiografico, e tale da proiettarsi sull'esigenza di un pensiero (storicistico?) idoneo a sottrarre i perdenti alle totalizzazioni delle filosofie della storia 'storicistiche'.

Rispetto a tali direttrici del pensiero moderno chiaramente Vico non soltanto non ha nulla da dire, ma si colloca su di un fronte opposto, esplicitamente avverso alla dannosa 'settentrionale' libertà di pensiero. Tuttavia, da una diversa via, anche Vico era su di una posizione di critica serrata, e ancora più totale, si può sostenere, alle ragioni e implicazioni della solitaria 'saggezza moderna'.

Siamo con ciò di nuovo sul tema del 'pensiero politico' di Vico, sul quale la divergenza con la posizione di Cristofolini però, si è visto, potrebb-

saggistica: *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, 1987 (poi Pisa, 2009); *Spinoza edonista*, Pisa, 2002 (II ed.); nonché la cura di *The Spinozistic Heresy - L'hérésie spinoziste: the Debate on the Tractatus Theologico-politicus, 1670-1677, et la reception immediate du spinozisme: actes du Colloque international de Cortona, 10-14 Avril 1991 [...]*, Amsterdam, 1995. Sul versante altrettanto essenziale – e connaturato al modo di intendere la ricerca storiografica da parte dello studioso – della ricostruzione filologica dei testi si veda la cura del *Trattato politico*, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, Pisa, 1999 (una prima importante ed. del testo) e dell'*Etica*, I ed. 2010, e *Seconda edizione riveduta e aggiornata*, Pisa, 2014. Più che opportuno il titolo prescelto per un volume pubblicato nel 2008 in omaggio allo studioso: *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi, M. Priarolo, M. Sanna, Pisa, 2008.

⁵¹ E ancora deve essere chiaro: la figura dell'aristocratica' sdegnata opposizione ad una 'massa di ignoranti' indifferente se non sopraffattrice nei confronti degli ideali della 'libera repubblica' non è certo estranea a chi scrive, e lo fa sentire solidale con Cristofolini quando evoca il verso dantesco («nìmico ai lupi che gli danno guerra») per dire dell'inimicizia che si deve a chi mette a repentaglio la «libera repubblica» (*L'uomo libero...*, cit., p. 57). Allora deve cessare anche l'abito dell'uomo garbato e sorridente.

⁵² Per questa continuità tra gli eretici della prima modernità e Spinoza si debbono leggere in primo luogo le pagine, belle quanto documentate, del contributo, poco su citato, *Antecedenti italiani di un'eresia totale*.

be non risultare tanto alta. Non si può infatti non essere d'accordo con lui quando, evidenziando la maggiore apertura storica del modello della 'patria' olandese di Spinoza, «gli orizzonti inesplorati della 'modernità olandese'»⁵³, rileva nella voce di Spinoza un'altissima portata emancipatoria sconosciuta evidentemente a Vico. E non si può che sottoscrivere quanto poi d'altra parte è venuto rilevando – come si è visto – in ordine all'idea di un compito pratico della *Scienza nuova* espressa chiaramente nella *Pratica* del 1731. Il punto però è se il riconoscimento di tale 'sensibilità politica' di Vico non possa essere esteso, al di là di quelle pagine e di quella stagione, al riconoscimento della centralità del tema nella meditazione di Vico della destinazione pratica di ogni filosofia, e pure della sua.

9. *Vico e lo storicismo.*

A chiudere l'esercizio di questo sguardo curvato sulle posizioni di Cristofolini che maggiormente hanno sollecitato un aperto confronto, si può ritornare sulla cruciale questione relativa a «Vico e lo storicismo».

Si è visto, per lo studioso in nessun modo Vico può essere iscritto nell'orbita' di questo.

Di ciò si possono rinvenire due motivi essenziali, tra di loro intrecciati: la convinzione che lo storicismo, ogni storicismo, sia contrassegnato dall'elemento concettuale dell'«interpenetrazione della verità con il movimento reale», da una visione teleologica della totalità del corso storico; la convinzione che prima del costituirsi delle tradizioni storicistiche otto-novecentesche non sia lecito parlare di storicismo.

Ora, sul primo punto, a me pare che Cristofolini in certa misura sia vittima della stessa concezione dello storicismo che lui aborre (cioè quello idealistico e neoidealistico, che pure andrebbe considerato nella complessità delle sue versioni), erigendone caratteri definiti a caratteri di ogni storicismo. Non è certo il caso di intrattenersi qui sulla marcata distanza che intercorre, per cominciare, già tra uno storicismo neoidealistico quale quello di Croce e quello 'critico-problematico', quale in specie ispirato all'insegnamento di Piovani. Né è il caso di discorrere qui sul perché l'operazione critica compiuta da Meinecke di immettere Vico tra i precursori del suo storicismo non si debba considerare di necessità condivisa da studiosi di Vico che hanno fatto riferimento alla variegata

⁵³ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 64.

corrente dello storicismo ‘critico-problematico’ (e dai quali, come da Tessitore, detestando l’indulgere ai precorriti, infatti si è ritenuto di non considerare Vico un ‘capitolo’ dello storicismo).

Piuttosto solleva un problema vero, delicato, l’obiezione (non inedita) secondo la quale prima dell’apparire nel XIX secolo di una corrente dello storicismo non è lecito adoperare il concetto storiografico di esso, comportando ciò un suo «appannamento»: un rischio effettivo quando venga usato a «maglie piuttosto larghe», come è capitato di osservare anche a chi scrive⁵⁴.

Il problema mi pare peraltro articolarsi in più domande, questioni. La prima, più immediatamente storiografica, è se, nella storia della coscienza storica moderna, matura organicamente con Vico un approccio genetizzante e storicizzante esercitato tendenzialmente su ogni aspetto dell’umano, magari sul terreno già battuto da una pur variegata e discontinua direttrice di riflessione (per una linea di studi addirittura precocemente presente già a partire da espressioni della cultura storica del XVI secolo). Il problema, ancora, è se nella definizione di espressioni di tale approccio è corretto utilizzare la nozione di storicismo. Il problema si allarga alla questione metodica generale della denominazione della ‘cosa’ – nella storia delle idee, nella storia della filosofia, etc. – prima dell’apparire della ‘parola’ che l’ha detta. E chiama in gioco in ultimo la questione delle implicazioni e dei significati del guardare al passato dal suo ‘oltre’⁵⁵.

Dal punto di vista dell’indagine storiografica, si tratta di individuare se vi sono, prima delle ‘filosofie’ dello storicismo ottocentesche, manifestazioni di una sensibilità storicistica, di una peculiare coscienza storica che si dà nei modi di una matura disposizione a comprendere la natura delle cose nel loro «nascimento». Quanto a Vico, lo stesso Cristofolini non manca di offrire argomenti cruciali: non limitandosi a dire che in lui «tutto il pensare in profondità è un pensare *dell’origine*» (cioè non semplicemente *sull’origine*), ma fornendo una pronuncia decisiva, sulla quale non si può non essere totalmente d’accordo: la «*fondamentale e definitoria*» Dignità XV («Natura di cose altro non è, che nascimento...»)

⁵⁴ Ivi, p. 87 (p. 77). Vico non va iscritto «entro una corrente di pensiero nata oltre un secolo dopo», «non è, e non può *storicamente* essere definito, uno storicista» (*Discutendo Vico*, cit., p. 150; il cors. è mio).

⁵⁵ «Tutta l’interpretazione di Vico in chiave storicistica ha la sua origine vicina o lontana in questa lettura, che possiamo dire di ‘Vico oltre Vico’» (ivi, p. 149).

è forse la più importante proposizione filosofica della *Scienza nuova*. Allo scolastico natura *sive essentia* si sostituisce [...] questa lessicale riconduzione della parola al suo etimo: natura come nascita vuol dire essenza come processo genetico-costitutivo⁵⁶.

Allo storicismo è essenziale il ‘genetico’, ed il genetismo sistematico di Vico lo colloca entro l’alveo di una moderna sensibilità storicizzante, e nello stesso tempo lo configura come una forma speculativa che eccede caratteri e qualità dei pur notevoli apporti già in questa conseguiti. Cristofolini fa bene a ricordare che

la ‘nuova arte critica’ della *Scienza nuova*, con tutta la sua carica innovativa, si innesta profondamente sul tronco non del nuovo ma del vecchio secolo, del Seicento di Bayle, e, prima, di Spinoza e di Richard Simon⁵⁷.

Ma occorre aggiungere che quella ‘arte critica’ non si ferma qui. Essa si sviluppa in modo estremamente nuovo verso una scienza intera dell’intero storico ignota a quegli autori (e dimostrativamente in grado di identificare forme necessarie nel divenire storico...).

Per il resto, certo, lo si è intravisto, la riflessione vichiana è ben lungi dal porsi tutta, e ridursi, entro l’alveo di un pensiero dalla caratterizzazione ‘storicistica’. Chi scrive ritiene di essere stato tra i pochi a sostenere la forza e l’incidenza nella meditazione vichiana di una ferma metafisica cristiana, di elementi di un ontologismo incompatibile con qualsiasi forma di pieno storicismo.

Ciò detto, non pare sufficiente indagare la riflessione di Vico *anche* dal punto di vista di una prospettiva storicistica, alla pari di altre prospettive teoriche⁵⁸. La questione metodica è se sia corretto, ossia conveniente, fruttuoso, ricorrere cautamente al ‘nome’, alla nozione storiografica, di storicismo per dire la ‘cosa’: le espressioni di un’attitudine di pensiero storicizzante che nell’autore della *Scienza nuova* è tendenzial-

⁵⁶ *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, cit., pp. 73, 80.

⁵⁷ *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 86 (p. 77).

⁵⁸ Non si tratta dunque di limitarsi all’affermazione che «la possibilità e la fecondità di un approccio a Vico a partire da questa o quella prospettiva storicistica sono fuori discussione», quando alla stessa stregua può essere studiato «come parte della storia del positivismo», o «come parte della storia della fenomenologia» (*Discussendo Vico*, cit., pp. 149-150).

mente rivolto alla contestualizzazione storica e comprensione storicizzante della totalità delle esperienze umane.

Certo, ciò significa vedere Vico da un definito 'oltre', il che richiama il tema della natura mai placidamente rassicurante, in ultimo invece drammatica, del guardare al passato. Che può essere un guardare che non sa trattenersi da un riduttivo ricondurre tutto a sé. Ma può essere un guardare al passato che dalla consapevolezza del carattere costitutivo del suo prospettarlo dal necessario 'oltre' di un punto di vista 'di parte' trae il monito (secondo l'insegnamento di Max Weber, probabilmente il più storicista tra gli storicisti riconducibili allo *Historismus*), a tenersi lontano il più possibile dalle tendenze all'arbitrio.

10. *Il lavoro ecdotico di Cristofolini.*

Una tale sensibilità filologica regge il fecondo mai dismesso impegno ecdotico di Cristofolini. E regge anche la straordinaria impresa editoriale costituita dalla fondazione (nel 2003) e direzione infaticabile di quella originale rivista di storia filosofica che è «*Historia philosophica*». Un doveroso tributo alla feconda pluralità delle fatiche di studioso di Cristofolini dovrà essere costituito da una rivisitazione accurata della vita (ormai quasi ventennale) di questo «*International Journal*» da lui voluto e diretto. Egli volle per la rivista un comitato scientifico costituito per la massima parte da studiosi stranieri, a rappresentarvi diverse aree linguistiche e culturali, e che prevedesse la pubblicazione di contributi in cinque lingue (una scelta inusuale allora e ancora di più adesso). E diede spazio anche a giovani studiosi, che in più di un caso avevano potuto godere del suo generoso e fertile insegnamento alla Scuola Normale di Pisa.

Sono l'ambito tematico sul quale programmaticamente era chiamata ad intervenire la rivista, e lo stesso titolo di questa, a definire l'originalità dell'impresa, e ad attestare la crucialità dell'interesse storiografico del suo fondatore per la stagione secondo-seicentesca, seguita da quella primo-settecentesca, e precipuamente dell'interesse per la «critica storica» che in quel tempo determinato si produsse. Nello scritto di presentazione che apriva il primo fascicolo della rivista Cristofolini scriveva che essa era «devoted to a branch of scientific thought arisen in Seventeenth century Europe» che aveva poi subito modifiche di funzioni e grado nelle vicissitudini otto-novecentesche, e stilava un conciso disegno di momenti importanti della crescita della coscienza storica moderna, con

la marcata novità rappresentata da Vico nel passaggio dall'esercizio della critica storica delle testimonianze delle fonti ad una scienza dell'intero processo dell'umanità delle nazioni⁵⁹: un disegno che si può largamente fare proprio nella prospettiva di quanto finora qui sostenuto...

Rinresce di non potere trattare diffusamente in queste pagine del lavoro ecdotico di Cristofolini. Nelle pagine che rammemorano uno studioso da poco scomparso viene naturale, ed è bello, che si venga sui frutti più preziosi della sua produzione. Si è visto quale impronta di autonomia critica abbia l'approccio di Cristofolini agli scritti di Vico, ma pare indubbio che l'eredità più alta lasciata agli studi sul pensatore sia quella della cura dei suoi testi.

Il lavoro editoriale consegnato ai due volumi sansoniani delle *Opere filosofiche* e delle *Opere giuridiche* fu sicuramente rilevante, ma – come già detto – soprattutto ai fini della diffusione del pensiero vichiano dopo il grandissimo apporto della cura dei testi vichiani di Fausto Nicolini e prima dell'eccellente edizione delle opere dovuta ad Andrea Battistini (sulla quale pure conto di intervenire presto). Quell'impegno editoriale consegnava comunque un significativo lavoro di restauro, ma questo non voleva essere sistematico: consegnando apporti ancora contenuti, i più consistenti riguardanti la redazione del 1725 della *Scienza nuova*, con alcuni recuperi della *editio princeps* e qualche opportuna utilizzazione dell'edizione Ferrari.

È dunque la cura dell'edizione critica della *Scienza nuova* del 1730 (con la collaborazione preziosa di Manuela Sanna), seguita da quella più agevole della versione del 1744 (in questo caso con la cura in comune con la Sanna) il lascito mirabile del lavoro ecdotico di Cristofolini sugli

⁵⁹ L'A. ricorda il passaggio di Marc Bloch nel quale questi «placed the date of birth of historical criticism in the work of a generation of scholars (Papebroch, Mabillon, Richard Simon, and Spinoza with his *Theologico-Political Treatise*), all born from 1628 to 1638», ai quali si aggiunse poi Bayle. Grazie alla loro opera «archive documents were subjected to critical examination», le Scritture furono sottoposte agli strumenti «of source criticism», testimonianze e fonti furono affrontate con un «programmatic scepticism», etc. Ad essi, soggiunge Cristofolini, si aggiunse Vico, il quale non si mostrò soddisfatto della critica del «testimony and source criticism», ma al fine di conseguire una nuova scienza della comune natura delle nazioni gli occorre partire dalla conoscenza metafisica delle modificazioni della mente umana, attraverso cui ricostruire l'intero processo dell'umanità delle nazioni. Cfr. le pagine introduttive al primo numero, dal titolo *Historia philosophica* I (2003), p. 9.

scritti vichiani, risultato di un appassionato impegno di diciotto anni della sua vita di studioso.

Attraverso esso risulta ora accuratamente chiarito il lavoro vichiano di composizione dei diversi autonomi 'strati' elaborati nel corso della storia tanto travagliata della seconda *Scienza nuova*. Tale lavoro di costante revisione del testo fu in larga misura, come è noto, determinato dalla circostanza che il volume rimase fermo presso l'editore Mosca per la durata di quasi un anno, permettendo all'autore di intervenire sistematicamente su questa «edizione mancata»⁶⁰, operando molto verosimilmente sull'intera tiratura, prima che uscisse al pubblico, e sicuramente su tutti gli esemplari stampati censiti (in numero di 63). Il curatore, procedendo alla disamina accurata di queste copie, ha analizzato l'insieme ragguardevole di correzioni, chiose d'autore, etc., recato sulla più parte di esse e su alcuni in particolare; è pervenuto in particolare all'importante scoperta che Vico aveva costantemente apportato di sua mano su di esse almeno quattro correzioni su errori materiali del tipografo o propri; ha ricostruito i copiosi peculiari interventi introdotti nei due essenziali esemplari denominati XIII H 58 e XIII H 59, funzionali alla nuova edizione che l'autore aveva previsto, non ritenendo più sufficiente il corposo e prolungato arricchimento del volume con le iniziali *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte*⁶¹.

⁶⁰ L'espressione è di Id., *Ecdotica di edizioni mancate. Il caso della Scienza nuova*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» IV (1998) 1, pp. 181-188. Con essa Cristofolini intende riferirsi non ad opere che non siano state pubblicate, ma che – come la prima tiratura di *Sn30* – siano risultate fortemente imperfette agli occhi dell'autore, e tali quindi da richiedere una nuova stampa.

⁶¹ Su ciò cfr. Id., *Cinematica di un'edizione: la Scienza nuova del 1730*, in questo «Bollettino» XXXIII (2003), pp. 23-34, segnatamente pp. 26 sgg. Di queste pagine mi piace ricordare i felici accenti personali relativi alla spinoziana «gioia» provata nell'emozionante operare del «restauratore»: cfr. p. 23. Tali pagine (i cui contenuti si rincontrano nell'*Introduzione* all'edizione critica del testo di *Sn30*) sono precedute da quelle, non meno utili e chiarificatrici, di M. SANNA, *La Scienza nuova del 1730 e la sua edizione critica*, pp. 15-21. Come si sa, l'edizione critica di *Sn30* fu opportunamente di poco preceduta dalla bella edizione anastatica dell'esemplare XIII H 59: G. VICO, *Principj d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle Nazioni* (Napoli, 1730 con postille autografe, ms. XIII H 59), a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore con una *Nota* di M. SANNA, Napoli, 2002. Nella *Nota* la Sanna chiarisce bene come «l'utilizzo di questa copia (come dell'esemplare XIII H 58)» faccia pensare che ambedue fossero impiegati «alla stregua di una correzione di bozza per una nuova e successiva stampa» (p. 17). Era quanto già avvenuto con l'esemplare dell'edizione *Sn25* giacente presso la Houghton Library di Harvard (che ho definito con la sigla H nell'edizione critica di quel testo la cui cura ho

Dai frutti di questo straordinario lavoro editoriale esce finalmente lumeggiato un complesso e travagliato periodo della meditazione e scrittura vichiana, sulla scorta di un testo finalmente rigorosamente definito: un periodo leggibile nella sua autonomia, anzi nell'autonomia dei diversi strati di un pensiero mobile (ma non ansiosamente inquieto, secondo un facile cliché romantico), pronto a ritornare sui risultati raggiunti in un'esigenza di continui approfondimenti e nuovi esiti. Ne esce anche adeguatamente studiato un *modus operandi* del lavoro vichiano di ritorno sui propri testi attraverso la strategia sistematica dell'elaborazione di «annotazioni», «aggiunte», etc., che, già organicamente adottato per il *Diritto universale*, si era ripresentato anche quando Vico si era impegnato nel progetto della riedizione veneta di *Sn25*, come ho provato a mostrare nella cura che ho approntato dell'edizione critica di questo testo.

Inutile dire come questa edizione sia stata un necessario elemento di riferimento per quella da me curata della versione del 1725, ed un modello utilissimo e condiviso in criteri fondamentali adottati: in relazione all'articolazione delle fasce dell'apparato critico, in relazione in particolare a criteri rigorosamente conservativi, di fedeltà al testo per quanto attiene agli usi linguistici e tipografici, alle forme grammaticali (ortografiche, sintattiche, della punteggiatura etc.), a quelle lessicali, ai modi di partizione dell'opera, al ripristino, nella misura del consentito, dei dispositivi ed equilibri iconici, etc.⁶²

Sono ben limitate le scelte compiute dagli editori della *Scienza nuo-*

terminato, di imminente uscita) in vista dell'edizione veneta poi non realizzata. È mia intenzione di approntare, oltre che un volume di *Paralipomeni* che accompagni l'edizione di *Scienza nuova* 1725, un'edizione anastatica dell'esemplare Harvard.

⁶² Per l'allestimento del testo dell'edizione critica della prima versione della *Scienza nuova* è risultato utile disporre anche di una fatica recente di Cristofolini, che ne attesta ulteriormente la costante operosità nel campo della cura dei testi vichiani (rammentando ancora quella dei testi spinoziani): la cura di un'edizione della prima versione della *Scienza nuova*, che, senza aspirare naturalmente ad assumere lo statuto di un'edizione critica, intendeva proporre il testo restituito nella sua originaria versione, emendato soltanto attraverso interventi correttivi limitati ai «luoghi [...] in cui è legittimo pensare al refuso tipografico, o ad altro errore di svista che possiamo ipotizzare sfuggito al controllo dell'autore» (Id., *Premessa a G. VICO, Princìpj di una Scienza nuova. 1725*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2016, p. 6). Non va nascosto che però l'intento meritorio non risulta pienamente soddisfatto, per una non esigua serie di luoghi nei quali il testo (probabilmente per ragioni prevalentemente tipografiche) non segue fedelmente l'*editio princeps*, risultando peraltro non sistematicamente seguiti i criteri adottati.

va 1730 che agli occhi di chi scrive hanno presentato motivi di possibile persistente discussione. Non mi soffermo qui su punti di minor impegno. Mi soffermo un momento solamente sullo spettro di problemi che pone l'apparato delle fonti, a proposito del quale continuo ad avere qualche esitazione. In verità è forse opinabile la scelta effettuata di non «estendere la portata di questo strumento all'individuazione delle fonti citate nelle quattro serie di *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*»⁶³, scelta che ha comportato appunto la privazione per il lettore di uno strumento per lui prezioso nella disamina di tali sezioni finalmente adeguatamente accessibili. Come forse opinabile è la scelta di non corredare l'edizione della *Scienza nuova* del 1744 dell'apparato delle fonti (così lasciando sguarniti alcuni luoghi che non riproducono la versione del 1730 introducendo nuovi materiali): scelta – sia chiaro – pure ben comprensibile, e chiaramente argomentata, intesa ad evitare una pesante duplicazione di materiali in due volumi ideati per essere letti insieme, ed utilizzando quindi comuni strumentazioni.

Ma il problema dell'apparato delle fonti è un problema generale assai delicato, e in ordine al quale il criterio adottato dai curatori (di rendere conto in sostanza soltanto delle cosiddette 'fonti esplicitate') risulta con tutta probabilità il più equilibrato. Basterà qui dire che dopo una prolungata disamina delle posizioni che su questo accidentato terreno si incontrano, e la loro sperimentazione nella concreta prassi del lavoro di cura, infine ho tenuto nella sostanza presente quel criterio come una base di partenza condivisa.

Si tratta di un altro elemento sul quale è maturato un personale senso di doverosa gratitudine verso l'ingente lascito dell'impegno ecdotico di Cristofolini: un senso di gratitudine che già esso solo imponeva di trattenermi almeno un momento su tale lascito, che richiede di essere analizzato con ben maggiore attenzione, come mi riprometto di fare nell'annunciato volume di *Paralipomeni* all'edizione critica della *Scienza nuova* del 1725.

11. *Per una conclusione.*

Ricordo che Gustavo Costa, un altro studioso di Vico assai ragguardevole da rimpiangere, nell'ultima delle occasioni in cui avemmo modo

⁶³ *Cinematica di un'edizione...*, cit., p. 33.

di vederci (un convegno vichiano tenutosi a Milano nel 2011), espresse la sua meraviglia nel sapere da me che fin dalla primissima adolescenza ero diventato un fermissimo 'laico' e mai avevo dismesso di esserlo. E ciò perché era stato indotto a ritenere la mia prospettiva critica relativa al carattere largamente 'cristiano' della filosofia di Vico (e per alcuni aspetti carattere anche 'cattolico', proprio a partire dal rifiuto del libero esame) condizionata da una qualche forma di adesione ad una fede religiosa. Non so se Paolo Cristofolini abbia in qualche momento nutrito una convinzione del genere, magari non avendo avuto l'opportunità di esperire quanto ci unisse l'ideale dell'«uomo libero». Nonostante la stima reciproca, e la grande cordialità dei nostri rapporti, con lui purtroppo le occasioni di frequentazione alla fine sono state in effetti contenute, ristrette a quelle che la vita accademica consuetamente consente (i convegni, gli incontri nelle società di studio, come quella degli studi spinoziani). Ciò non ha permesso che avessimo il piacere bello di intrattenerci insieme per lunghe ore: quelle ore nelle quali le voci, gli spiriti, degli studiosi possono dirsi tante cose e capire tante cose gli uni degli altri (se non sono distratti e impacciati dai demoni minori dell'accademia, in ambedue assai lontani dal nostro orizzonte di vita); e così trascorrere dall'amichevolezza all'amicizia, la bellissima amicizia che può intervenire tra gli uomini di studio, lasciandoli tali ma non più soltanto tali. E quando viene meno uno studioso che abbiamo molto apprezzato, ed in modo decisivo sul piano umano, non è un caso che capiti lo stesso di quanto interviene con le persone care andate via: che ci dolga di non avere dato più tempo loro.

Purtroppo gli inizi della pandemia ci indussero a rinviare un'occasione assai gradita, e che per me sarebbe stata estremamente preziosa, di disteso incontro con lui (avevamo programmato di incontrarci distesamente a Pisa, agli inizi del 2020, per discutere con tutto agio dei materiali del mio lavoro di cura dell'edizione critica della *Scienza nuova* del 1725, sui quali mi aveva confortato di espressioni di notevole apprezzamento). Forse se qualcuna di quelle occasioni, forse anche solamente quest'ultima, ci fosse stata, avrebbe consentito anche a Cristofolini di esprimere qualche moto di sorpresa nel sapermi molto più vicino a lui di quanto probabilmente non immaginasse. Di sapermi non soltanto un interprete del tutto laico di un Vico nella sostanza largamente 'ortodosso' (pur se pericolosamente insediato «ai limiti dell'ortodossia cristiana»); e pure uno studioso accomunato dalla tendenza (in lui ancora più pronunciata) a guardarsi, fino all'appartarsi, dalle insidiose angustie del

mondo accademico; ma anche uno 'spirito affine' che dell'insegnamento sapienziale liberatorio di Spinoza (da aggiungere a quello di Montaigne) ritiene di avere provato a fare un paradigma della propria ispirazione di vita, accompagnandolo, proprio come aveva fatto Cristofolini, con a noi più prossimi ideali 'progressivi' di emancipazione dei soggetti collettivi, che però mai fossero disposti a sacrificare quello di ogni singolo 'uomo libero'.

TRADURRE LA SCIENZA NUOVA 1725

1. Edizioni e traduzione.

Paolo Cristofolini è stato il primo a parlarmi delle diverse edizioni della *Scienza nuova*. Stava preparando l'edizione critica della *Scienza nuova* del 1730 per le *Opere di Vico* quando lo incontrai. Egli aveva già pubblicato nel 1971 il grosso volume delle opere filosofiche che conteneva anche *La Scienza nuova 1725*¹. Se non sbaglio è stato Cristofolini a proporci la convenzione molto comoda di riferirci alle diverse edizioni della *Scienza nuova* usando le sigle *Sn25*, *Sn30*, *Sn44*, convenzione che sostituisce la vecchia, meno chiara, di parlare di *Scienza nuova* prima, seconda, terza. Con *Sn25*, *Sn30*, *Sn44* si sa subito di che cosa stiamo parlando². Dopo il lavoro all'edizione critica di *Sn30* e *Sn44*³, Paolo Cristofolini ci ha dato anche una bellissima edizione di *Sn25* nel 2016⁴. L'opera editoriale di Cristofolini è stato sin dall'inizio un cammino verso la forma originale dei testi vichiani, cioè oltre Nicolini. Con tutto il rispetto che si deve al grande Nicolini, Cristofolini ha sempre voluto tornare alle prime intenzioni di Vico e si vedeva costretto a riconsiderare gli – spesso profondi – interventi di Nicolini nei testi vichiani e a restituire al testo la forma originale. Toglie i cambiamenti strutturali come gli alinea e l'introduzione di titoli di capitoli e la numerazione dei capoversi, restituisce il raffinato sistema tipografico vichiano con i suoi corsivi, maiuscoli e versali.

Devo confessare che, all'inizio del mio lavoro su Vico, queste cose filologiche non mi interessavano molto. Studiare la versione 'classica'

¹ G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971.

² P. CRISTOFOLINI, *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 11.

³ G. VICO, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004. ID., *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, 2013.

⁴ ID., *Principi di una Scienza nuova (1725)*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2016.

(nella forma nicolinina) mi dava già abbastanza da fare. Ma siccome Vico stesso si riferisce, nella *Sn44*, alla «Scienza nuova la prima volta stampata» e propone di stampare almeno tre «luoghi» della *Sn25* nell'edizione ulteriore, ero costretto a rivolgermi a questo libro perché i tre passi riguardavano tutti e tre cose linguistiche di cui mi occupavo: «scienza del blasone» (*Sn44*, 28), «cagioni della lingua latina» (*Sn44*, 33) e «vocabolario mentale» (*Sn44*, 35), tre 'luoghi' dal terzo capitolo della *Sn25*: «Per le lingue». Il terzo brano – il capitolo sul dizionario mentale comune – divenne un capitolo centrale per la mia interpretazione sematologica¹. In nessun'altra parte della sua opera Vico ci mostra con maggiore chiarezza come pensa la relazione tra diversità e universalità. L'esempio delle diverse voci per il Padre non spiega solamente la soluzione molto originale di questo problema nella sfera linguistica ma è un modello per la maniera in cui Vico pensa questa relazione in tutte le cose civili: i diversi 'aspetti' del Padre si riuniscono in una voce mentale comune. L'universalità non è un'astrazione, una liquidazione del particolare, ma al contrario integrazione dei particolari. Nella dialettica hegeliana dell'*Aufhebung* l'universale si raggiunge per la 'digestione' del particolare, il quale, certo, non sparisce totalmente nel concetto superiore al quale contribuisce ma, ciò nonostante, è distrutto nella sua specificità per diventare un momento del concetto superiore. La soluzione vichiana è diversa, più duttile e più costruttiva: mantiene la particolarità nell'universale. Non è la vittoria di una forma 'superiore', ma un'assemblea di forme diverse. È una possibilità di pensare la diversità che non si dissolve hegelianamente in un'egemonia (culturale o altra).

Allora, siccome la *Sn25* non era tradotta, tradussi queste pagine in tedesco per il mio primo libro vichiano². Già traducendo le tre pagine mi rendevo conto del fatto che era molto difficile rendere questo testo in tedesco e che dunque tradurlo integralmente sarebbe stato un progetto molto ambizioso. Ciò nonostante iniziai la traduzione venticinque anni fa durante un soggiorno di studio a Budapest. Mi proposi di lavorare ogni giorno una o due ore a questo compito. Ma dopo alcune settimane mi arresi perché il lavoro era troppo impegnativo, tanto più che avevo l'obbligo di realizzare un altro progetto per il quale ero pagato, ma anche perché

¹ Cfr. J. TRABANT, *La nuova scienza dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it., Roma-Bari, 1996.

² Cfr. ID., *Neue Wissenschaft von alten Zeichen, Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main, 1994, pp. 104-107.

non ero contento, non trovavo la lingua, lo stile, il tono del libro. Però non dimenticai il progetto. Ogni tanto da allora fino ad oggi ci ho lavorato un po', provando ogni volta una sorta di disperazione che mi obbligava a interrompere. Solo adesso, nella calma della pandemia, ho avuto il tempo, il coraggio, la tranquillità per lavorarci continuamente. Non so se finirò questo lavoro e se sarò finalmente soddisfatto per quello che sto facendo; ma finora sono abbastanza contento della traduzione del primo capo. E dico 'capo', cioè *Kapitel* in tedesco, e non 'libro', seguendo in ciò Cristofolini nell'atteggiamento di rimanere presso l'originale, contro Nicolini che aveva cambiato i 'capi' in 'libri'. E seguirò Cristofolini lasciando da parte la numerazione nicoliniana dei capoversi, per due ragioni: primo, perché il testo della *Sn25* è molto più strutturato della *Sn44* – Vico stesso numera le sezioni dei capitoli e dà titoli a queste sezioni –, e, secondo, perché non esiste, nella letteratura, una tradizione codificata di citare i numeri dei capoversi della *Sn25* come per la *Sn44*. Per la *Sn44* si sa subito, quando cito *Sn44*, 311 oppure *Sn44*, 34, che sto parlando della Dignità XXII se cito *Sn44*, 163 ecc. Seguo però Nicolini dove questi introduce aliquote nei passi lunghi che si possono segmentare facilmente e che altrimenti risulterebbero poco chiari. E sono molto grato per la sua punteggiatura moderna. Ma non posso introdurre nella traduzione le segnalazioni tipografiche, corsivi e maiuscoli, del testo italiano. Il tedesco scrive i sostantivi con le maiuscole, dunque le maiuscole vichiane perdono la loro funzione.

Sn25 è un testo incredibilmente resistente ad ogni tentativo di traduzione. Anche lavorandoci da molto tempo, non ho ancora capito perché mi pare più difficile della *Sn44*, che fu tradotta tre volte in tedesco – e con risultati ammirevoli. Naturalmente perché i traduttori – il grande Auerbach, e Höhle e Jermann – sono più bravi di me, ma ho anche l'impressione che c'è una più grande difficoltà oggettiva del testo della *Sn25*. Forse perché, come scrive Cristofolini,

cet ouvrage a une grande force dans son ensemble et une forme d'expression plus courageuse que les rédactions suivantes³.

Ma siccome in questi tempi di pandemia un compito difficile e duro è quello che ci aiuta a sopravvivere, ci sto lavorando da alcuni mesi e sono risoluto a finire la traduzione se tutto va bene. Sono nel mezzo del

³ P. CRISTOFOLINI, *Vico et l'histoire*, Paris, 1995, p. 12.

lavoro e ho tentato una traduzione della dedica che vorrei dedicare qui alla memoria dell'amico Paolo Cristofolini.

2. *Alle Accademie dell'Europa.*

Fin dall'inizio dell'incontro con la *Sn25* ero affascinato dalla dedica. Non solo è un bellissimo paratesto. Dedicare il libro «alle Accademie d'Europa» in una sola frase che occupa due pagine è un'apertura geniale ed elegante del libro⁴. La dedica dimostra la volontà artistica e costruttiva dell'autore, di cui integra nella sua struttura l'intenzione e l'ambizione, ma anche la sua modestia. Anche se la frase usa grammaticalmente la terza persona, la dedica ha una struttura dialogica, con il Tu all'inizio e l'Io quasi alla fine. «Le Accademie dell'Europa», sono il destinatario, Tu. Il mittente di questo messaggio, Io, viene nominato solo nella seconda pagina: «Giambattista Vico». Il verbo performativo che esprime esplicitamente la funzione pragmatica dell'atto linguistico sta proprio alla fine: «indirizza». Il contenuto proposizionale della dedica è situato tra destinatario e mittente: «questi principi». La posizione iniziale dà un rilievo enorme al destinatario e crea una gerarchia comunicativa tra le Accademie e Vico il quale, situandosi alla fine, si pone in una posizione inferiore. Naturalmente una tale gerarchia comunicativa è una convenzione in testi di questo genere: Il dedicatore è tradizionalmente inferiore al destinatario della dedica (o si pone come tale), ma qui la postposizione – e dunque la sottoposizione dell'autore – è estrema. Questa modestia è tanto più estrema in quanto l'autore non è neanche nominato sul frontespizio del libro e il nome di Vico appare per la prima volta in lettere minuscole solo alla pagina 5 della lettera dedicatoria al Cardinale Lorenzo Corsini, il nome del quale appare invece in lettere gigantesche sul frontespizio.

Ma dalla dedica dipende la sorte di questo libro in «Europa» e in fin dei conti anche la sorte ulteriore della *Scienza nuova* stessa. La sottoposizione del mittente (e autore) alle «Accademie dell'Europa» (e al Cardinal Corsini) è così estrema che il rappresentante delle 'Accademie dell'Europa', il direttore delle *Acta eruditorum*, Johann Burckhard Mencke, non trova il nome dell'autore del libro. Di chi è questo libro? Ciò lo rende di cattivo umore ed egli scrive la sua piccola recensione di cento parole che comincia:

⁴ A questa dedica al mondo protestante Vico poi contrappone altre dediche nello stesso stile: indirizza le *Vindiciae* al cattolico Imperatore Carlo, in latino, e la *Sn30* al Papa.

cuius libri auctor quamvis nomen suum eruditos celet, certiores tamen facti sumus per amicum quendam italicum, esse eundem abbatem neapolitanum cui nomen Vici sit⁵.

L'autore nasconde il suo nome, ma un amico italiano gli ha detto che si tratta di un abate napoletano «di casa Vico». Sappiamo che Vico è fuori di sé quando legge questa constatazione. Il critico tedesco, non conoscendo l'italiano, non aveva letto la dedica «alle Accademie dell'Europa» e dunque non poteva trovare il nome alla seconda pagina: «Giambattista Vico [...] riverentemente indirizza». Il critico di Lipsia non vede l'offerta del dono, non capisce l'invito allo scambio, il dialogo non ha luogo. Siccome le 'Accademie dell'Europa' respingono con tanta freddezza questo dono, la sua creatura intellettuale, «meus genuinus partus»⁶, Vico ribatte, Vico lotta. Vico reagisce con le *Vindiciae*, nelle quali, con una furia incredibile, ma anche con una forza argomentativa acutissima, respinge *mot à mot* le cento parole dalla Germania. Ma non scrive solo le *Vindiciae*, 72 pagine stampate nell'edizione del 1729, ma addirittura un nuovo libro: *Cinque libri di Giambattista Vico* – ecco il nome dell'autore – *de' principj d'una scienza nuova*.

Come la *Sn25* era il risultato di una protesta contro la cattiva sorte, contro l'ingiusta sconfitta nella competizione per la cattedra di diritto, anche la piccola cattiva recensione dà la spinta ad un nuovo sforzo: contro questa cattiveria germanica nasce *Sn30*, cioè la *Scienza nuova* che conosciamo, che il mondo legge e che rende Vico immortale nella storia della filosofia. Ci sono ancora delle aggiunte e correzioni alla *Sn30* – Paolo Cristofolini le ha documentate nell'edizione critica – ma la struttura dell'opera come sarà letta nel mondo, *Sn44*, è quella del 1730.

Nei *Cinque libri* l'opera ha una struttura completamente nuova: Vico inserisce la dipintura e la spiegazione della dipintura, due geniali riassunti della *Scienza nuova*. Sistematizza la storia nella 'Tavola cronologica' e nelle annotazioni, sistematizza le cose generali in elementi, principi e metodo. Non separando più idee e lingue, presenta tutta la sapienza poetica, secondo le discipline: logica, morale, «iconomica», politica, fisica, cosmografia, astronomia, cronologia e geografia nel secondo libro. Inserisce il libro sul vero Omero. Riassume tutto il corso della storia nel quarto libro e aggiunge il quinto libro sul ricorso, per finire in una «Con-

⁵ G. Vico, *Vici vindiciae*, in Id., *Varia*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1996, p. 42.

⁶ Ivi, p. 94.

clusione» sulla fine della storia. La costruzione della storia universale – corso, ricorso, barbarie della riflessione – sarà la parte più conosciuta del libro. Questa nuova struttura è ciò che differenzia a prima vista *Sn30* da *Sn25*. La malvagia recensione delle *Acta eruditorum* fu una delle ragioni per la completa riscrittura del libro.

La ragione più profonda per la non lettura del libro nelle «Accademie dell'Europa» era certamente il fatto che scrivere in italiano nel 1725 e indirizzare il libro «scritto in italiana favella» alle «Accademie dell'Europa» era come mandarlo nel deserto. L'Europa erudita scrive e parla ancora latino. Le opere latine di Vico sono lette. Vico cita per esempio Jean le Clerc, il quale aveva letto il *De constantia philologiae*. In Germania in quel periodo poche persone conoscevano l'italiano, i *doctores* germanici non lo leggevano, i 'moderni' tra loro leggevano forse il francese. Le lingue moderne erano presenti nell'ambito mondano ed elegante, ma non nelle Accademie. Anche la lingua volgare dei tedeschi era ancora poco usata in filosofia. Leibniz scriveva in latino e in francese, latino per gli eruditi, francese per 'le monde éclairé'; in tedesco scriveva solamente consigli politici per i principi, non cose scientifiche o filosofiche. Christian Wolff ha cominciato a filosofare in tedesco all'inizio del '700. Alla fine del secolo Goethe, che conosceva l'italiano e anche l'esistenza del libro di Vico, non lo lesse. Dobbiamo aspettare l'inizio dell' '800 per trovare le prime reazioni delle «Accademie dell'Europa» ai libri italiani di Vico.

3. Perché *Sn25* in tedesco?

La prima traduzione europea della *Sn44* è quella di Weber in tedesco, nel 1822⁷. Il trasporto decisivo di Vico in Europa fu però la traduzione francese di Michelet, del 1827, che era in verità non solamente una traduzione, ma una trasformazione abbastanza radicale della *Sn44* (o, come scrisse Nicolini, un 'travestimento'), ma che fondava la fama europea di Vico e apriva il pensiero vichiano al Mondo⁸.

Sn44 è stata tradotta più volte in tedesco. Ma la traduzione del 1822 non era completa. Mancavano la dipintura e la spiegazione. Cento anni

⁷ G. Vico, *Grundzüge einer Neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übersetzt von W. E. Weber, Leipzig, 1822.

⁸ J. MICHELET, *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J.B. Vico* (1827), in Id., *Œuvres complètes*, Paris, 1971, vol. I, pp. 419-593.

più tardi, nel 1924, Auerbach produce una nuova traduzione, anch'essa una versione abbreviata dell'opera, una *version abrégée* à la Michelet⁹. Solo la traduzione di Hösl e Jermann del 1993, dunque quasi duecentocinquanta anni dopo il 1744, è una traduzione completa in tedesco¹⁰.

La *Sn25* non fu mai tradotta in tedesco. La prima traduzione in lingua straniera fu in spagnolo (in Messico negli anni 40), la seconda in catalano¹¹. La traduzione inglese, di Leon Pompa, è la terza traduzione di quest'opera in una lingua straniera e la più importante¹². Perché tradurre *Sn25* in tedesco?

Visto lo scarso interesse che i tedeschi hanno attualmente per Vico è forse completamente superfluo dare una versione tedesca di quest'opera. Che perdita di tempo lavorare due anni (o più?) a questo libro, due anni che si sarebbero potuti usare per cose utili! Ma ciononostante siccome trovo il libro interessante lo traduco, ma devo spiegare ai lettori tedeschi perché è importante. Non basta dire, come spesso si fa, che è una 'tappa' nell'evoluzione del pensiero vichiano. Lo è, certo, ma si deve spiegare perché è un'opera che ha un suo valore in sé stessa. Nell'introduzione del libro devo allora sviluppare dettagliatamente le differenze tra *Sn25* e *Sn44* per convincere i lettori tedeschi a dedicarsi alla lettura di questo libro difficile. Qui accenno solo brevemente a quello che dirò: *Sn25* è un libro totalmente diverso per quanto riguarda la struttura, la composizione e la distribuzione della materia. E ciò dà un'altra luce al pensiero vichiano e rende molte cose più chiare, ne fa un libro a sé stante, anche se l'intenzione filosofica e le materie trattate sono profondamente le stesse. Magari potessimo comparare la dualità delle due 'Scienze nuove' alla dualità di *Urfaust* e *Faust* di Goethe o dei due romanzi di Proust: *Jean Santeuil* e la *Recherche*; ma non è così: racconta 'la stessa cosa', ma lo fa in una maniera talmente differente che ne risulta un'opera propria.

Nel primo capitolo Vico prende posizione nella discussione filosofica sul diritto naturale. Gli autori con i quali si confronta sono: Grotius, Hobbes, Selden e Pufendorf per quanto riguarda i Moderni, e Lucrezio

⁹ G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, übersetzt von E. Auerbach, München, 1924.

¹⁰ ID., *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt von V. Hösl und C. Jermann, Hamburg, 1993.

¹¹ ID., *Principis d'una ciència nova sobre la natura de les nacions*, traducció i edició a cura de R. Arqués i Corominas, Barcelona, 1993.

¹² ID., *The First New Science*, edited and translated by L. Pompa, Cambridge, 2002.

e gli Stoici per quanto riguarda gli Antichi. E in questa introduzione presenta lo scopo filosofico del libro quando scrive che «ci è mancata finora una scienza la quale fosse, insieme, istoria e filosofia dell'umanità» (*Sn25*, I, vi), cioè annuncia una nuova filosofia che unisce «filologia» (cioè tutta l'erudizione storico-culturale) e «filosofia» (cioè la ricerca del vero). Anche se Vico non esprime ancora distintamente, come nella *Sn30/44*, la svolta rivoluzionaria della filosofia dal mondo naturale al mondo civile, la *Sn25* è più chiara nella dimostrazione di questa svolta: Vico presenta e analizza il suo materiale 'filologico' per estrarne 'filosofia', cioè conoscenze universali. Il materiale filologico, il *corpus* che analizza è quello che chiama la 'storia favolosa' e la 'storia certa' dei greci e dei romani. I Greci forniscono piuttosto la storia favolosa e i Romani la storia certa.

Il materiale filologico viene separato in due segmenti: il diritto da una parte e 'le lingue' dall'altro, oppure lo sviluppo politico da una parte e lo sviluppo della cognizione, del pensare, dall'altra. Il secondo capitolo, «per le idee» ricostruisce lo sviluppo politico delle prime nazioni come storia dell'umanità. Vico continua la discussione sul diritto naturale delle nazioni con gli altri giusnaturalisti europei, sviluppando la sua alternativa basata sui fatti storici concreti dell'antichità.

Il terzo capitolo racconta lo sviluppo del pensiero umano in una storia dei 'caratteri poetici', oggi diremmo di uno sviluppo sematogenetico. Non è un caso che Vico propone di completare la lettura del nuovo libro *Sn30/44* con la lettura dei tre passi già menzionati che sono tutti e tre capitoli sul linguaggio – sul blasone, cioè su segni araldici, sulla lingua latina, cioè sull'origine delle parole della lingua verbale, e sul vocabolario mentale comune, cioè sull'universalità delle parole con semantiche diverse, dunque sull'universalità della mente umana – perché qui, nel terzo capo di *Sn25*, Vico scopre «il primo principio» della sua Scienza, il fatto che i primi uomini erano poeti e che il pensare umano si basa sulla fantasia, cioè la svolta linguistica della filosofia, il *linguistic turn* della sua filosofia:

così si sono ritruovati essere i caratteri poetici stati gli elementi delle lingue con le quali parlarono le prime nazioni gentili (*Sn25*, III, v).

Siccome il capitolo «per le lingue» tratta lo sviluppo linguistico a parte, questa grande 'scoperta' di Vico è più visibile nella *Sn25* che nella *Sn30*. Quando constata che separare 'idee' e 'lingue' è stato un errore perché sono per natura tra loro unite, egli ha certamente ragione,

ma questa sintesi ha occultato l'aspetto linguistico-semiotico nella ricezione della filosofia di Vico.

Nel quinto capitolo, «Condotta delle materie», Vico mette insieme il materiale trattato finora e ne trae le conclusioni. Fa cioè quello che aveva annunciato nel primo capitolo: unisce storia e filosofia e costruisce una storia universale come sequenza del tempo divino, eroico e umano. Lo sviluppo storico del diritto nel secondo capitolo era già stato presentato come sequenza di diritto divino, eroico e umano, e lo sviluppo delle lingue come sequenza di lingua divina, eroica e umana. Le tre età sono presentate come una sequenza del tempo degli Dei dei Greci, del tempo degli Eroi greci (soprattutto Ercole) e del diritto romano, il tempo degli uomini. Sono dunque 'con-dotti' i risultati dello sviluppo del Diritto e i risultati dello sviluppo del Linguaggio in un riassunto che ne accentua l'uniformità.

Alla fine del libro Vico scrive un lungo elenco delle cose che finora sono state pensate in maniera sbagliata: le 'volgari tradizioni', le opinioni, la *doxa*, contro la quale egli ha trovato nuove idee.

Presento dunque questo libro ai lettori tedeschi come una introduzione alle intenzioni filosofiche di Vico: c'è una grande parte del *corpus* vichiano, c'è l'interpretazione di questo *corpus* come ricerca dell'universalità delle cose giuridiche e delle cose linguistiche. Il movimento riflessivo di scoprire l'universale nel particolare mi pare sia particolarmente palpabile nella *Sn25*. Così si incontra un pensiero molto originale che rende 'filosofico' il 'filologico'. L'intenzione fondamentale dell'opera vichiana, il matrimonio tra filologia e filosofia, è leggibile in quest'opera. E la parte linguistica, la storia dei 'caratteri poetici', il *linguistic turn* vichiano, mi pare il contributo più interessante.

La conoscenza della *Sn25* rende la filosofia vichiana più chiara anche per quello che ci manca: le due cose più conosciute della filosofia vichiana. La costruzione della storia mondiale – corso, ricorso – non è completa nella *Sn25*. Ma soprattutto: il carattere rivoluzionario della *Scienza nuova* non è ancora visto con la radicalità della *Sn30/44*: la svolta metapolitica della filosofia intera, cioè che la filosofia fino adesso si è fondata sul mondo naturale e ha cercato scienza nella Natura, ma che bisogna fondarla sul mondo civile in cui solo possiamo trovare scienza, conoscenze vere, perché l'abbiamo fatto noi stessi. Nella *Sn25*, Vico lo dice piuttosto *en passant*, mentre nella *Sn30/44* questo messaggio rivoluzionario è messo in rilievo fin dalla prima pagina del libro: nella dipintura in cui la Metafisica contempla il mondo civile.

4. Difficoltà di tradurre.

Ma perché è così difficile tradurre Vico in tedesco? Naturalmente ci sono le solite incongruenze semantiche tra le lingue. Una delle più drammatiche è certamente la non coincidenza nella parola chiave del libro: *principio*. In tedesco devo decidere se si tratta di un principio logico (*Prinzip*) o di un principio temporale (*Anfang, Beginn, Ursprung*) e ciò non è sempre facile. Tali problemi semantici costituiscono però anche la gioia del tradurre.

Ma traducendo si incontrano difficoltà di comprensione che altrimenti il lettore forse non avverte: così esitavo nel tradurre *sapienza riposta* con *verborgene* o *geheime Weisheit* perché non capivo perché la sapienza dei filosofi fosse riposta. Battistini non commenta questo aggettivo, semanticamente senza mistero. E anche gli altri traduttori non se ne facevano un problema: trovo *recondite* in inglese, *geheim* in tedesco. Ma perché la sapienza dei filosofi è *geheim* o *verborgen*? Era evidente che la sapienza riposta si oppone alla sapienza volgare, ma ho messo molto tempo a comprendere che dietro questa opposizione c'è l'opposizione tra 'i pochi' e 'i molti', i *polloi*. La sapienza razionale dei filosofi è sapienza di pochi, ristretta a un piccolo gruppo di iniziati. La prima traduzione inglese di *Sn44* me lo conferma perché dice qualche volta *esoteric* nel senso etimologico di questa parola, cioè per il circolo interiore di allievi di filosofi¹³. Ma in tedesco *esoterisch* non va, perché sì, *esoterisch* è ristretto a pochi, ma oggi prevalentemente nel senso di un gruppo spiritualistico, cioè proprio il contrario della sapienza razionale dei filosofi che è la sapienza riposta. *Riposto* è dunque *verborgen* o *geheim*, per i pochi, opposto a *volgare*, 'appartenente o disponibile ai *polloi*'. Quando Vico usa per la prima volta *riposto* ho dunque inserito una piccola spiegazione, cosa che il traduttore non dovrebbe fare, ma l'ho fatto per spiegare a me stesso perché questa sapienza è *verborgen*.

Volgare nel senso 'appartenente o disponibile ai *polloi*' rappresenta un altro problema. Siccome *volgare* si riferisce al *volgo*, al *Volk* come 'popolo inculto', *volgare* sarebbe *volkstümlich* oppure *volksmäßig* (Auerbach) in tedesco. Funziona con sapienza, allora *volkstümliche Weisheit* oppure *Volksweisheit*. Ma le *tradizioni volgari* non sono così *volkstümlich*, cioè appartenenti al volgo basso. Per cui altri traduttori hanno

¹³ *The New Science of Giambattista Vico*, tr. ingl. T. G. Bergin e M. H. Fisch, Ithaca/London, 1948 (1986²).

gewöhnlich, ‘comune’, dunque *gewöhnliche Überlieferungen* per le *volgari tradizioni*. Ma se le volgari tradizioni sono quello che i *polloi* credono senza riflessione critica, le opinioni, la *doxa*, allora forse *traditionelle Meinungen* è una buona soluzione.

Potrei continuare. Ma questi problemi semantici sono problemi normali in ogni traduzione, solo che, in un testo filosofico, in un testo di concetti, bisogna essere molto cauti con le semantiche, specialmente in un autore come Vico che scrive con una attenzione linguistica particolarmente acuta.

Il problema più grande è certamente la sintassi diabolica. Siccome il tedesco permette lunghi periodi, ho tentato di non sciogliere troppo le lunghe frasi vichiane. Anche Hösle e Jermann, nella loro traduzione della *Sn44*, mantengono, dov'è possibile, i complessi sintattici. Leon Pompa è molto più audace nel disfare questi nessi sintattici – ed è dunque molto più chiaro. La sua traduzione inglese aiuta molto nella soluzione dei problemi sintattici, e, nella sua audacia sintattica, dà coraggio al traduttore forse troppo fedele. Siccome traducevo dalla stampa originale di *Sn25* e mi trovavo in più di fronte alla punteggiatura poco chiara di Vico, le tenebre sintattiche erano a volte senza un «lume che barluma» alla fine. Qui, davvero, Nicolini ci ha aiutato nel dare una punteggiatura moderna ai complessi sintattici di Vico. In questi rizomi complicati è spesso molto difficile stabilire le relazioni logiche tra le frasi: questa frase subordinata è consecutiva, causale, finale, temporale? A decidere è spesso la conoscenza delle cose sulle quali Vico scrive.

Si arriva allora finalmente alla difficoltà del corpus filologico. Le conoscenze sul mondo antico mediterraneo non sono più talmente disponibili al lettore (e traduttore) moderno. Il *corpus* di Vico comprende la mitologia greca (Omero, Erodoto), il diritto e la giurisprudenza romana, la storia romana (Livio), la Bibbia; nella filosofia contemporanea a Vico: Grozio, Selden, Pufendorf, Hobbes; nella filosofia antica: Platone, Aristotele, epicureismo e stoicismo. Così spesso si devono consultare le fonti, per esempio leggere in Omero per sapere se una storia alla quale Vico fa allusione è resa correttamente. Qui bisogna ringraziare Battistini¹⁴ che sempre ci illumina con la sua erudizione impressionante sul *corpus* vichiano.

¹⁴ G. Vico, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990.

5. *Den Akademien Europas.*

Dunque, anche se esito ancora su tale o tale soluzione vorrei citare, per commemorare l'amico Paolo Cristofolini, la mia traduzione della dedica della *Sn25* in lingua tedesca. Così questa dedica, non letta e non compresa nel 1725 dalle «Accademie dell'Europa» alle quali era indirizzata, arriva finalmente a un suo destinatario germanico il quale riverentemente ringrazia:

DEN AKADEMIEN EUROPAS,
 DIE
 IN DIESER AUFGEKLÄRTEN ZEIT, IN DER
 NICHT NUR DIE MYTHEN
 UND DIE TRADITIONELLEN MEINUNGEN
 ZUR HEIDNISCHEN GESCHICHTE
 SONDERN AUCH JEGLICHE AUTORITÄT
 DER BERÜHMTESTEN PHILOSOPHEN
 DER KRITIK DER STRENGEN VERNUNFT
 UNTERWORFEN WERDEN,
 VON IHREN LEHRSTÜHLEN AUS
 MIT HÖCHSTEM LOB
 DAS NATÜRLICHE RECHT DER VÖLKER ZIEREN,
 VON DEM
 DAS SPARTANISCHE, DAS ATHENISCHE, DAS RÖMISCHE RECHT
 IN IHRER AUSDEHNUNG UND DAUER
 NUR EBENSO KLEINE TEILCHEN SIND
 WIE SPARTA, ATHEN, ROM
 ES SIND VON DER WELT,
 WIDMET
 GIAMBATTISTA VICO
 EHRERBIETIG
 DIESE PRINZIPIEN EINES ANDEREN SYSTEMS,
 DIE ER DARÜBER AUFGESTELLT
 UND IN ITALIENISCHER SPRACHE
 GESCHRIEBEN HAT,
 MIT DER ENTDECKUNG
 EINER NEUEN WISSENSCHAFT
 VON DER NATUR DER NATIONEN,
 AUS DER OHNE ZWEIFEL
 DIESES RECHT HERVORGEGANGEN IST
 UND DEREN HUMANITÄT
 ALLE

WISSENSCHAFTEN, DISZIPLINEN UND KÜNSTE,
 DIE GEWISS
 AUS IHR ENTSPRINGEN
 UND IN IHR LEBEN,
 HAUPTSÄCHLICH
 IHRE HANDLUNGEN VERDANKEN,
 DAMIT SIE IN HÖCHSTEM MASSE
 DIE LEHRE,
 DIE SIE VON IHR VERBREITEN,
 WENN SIE ES VERDIENT,
 MIT IHRER GELEHRSAMKEIT UND WEISHEIT
 VORANBRINGEN,
 ERGÄNZT UND VERBESSERT
 DURCH DIE ENTDECKUNGEN, DIE ER MACHT
 IN DER ERNSTEN ABSICHT,
 DEN BERUF DER GESETZE ZU EHREN,
 UND IN DANKBARKEIT
 GEGENÜBER DER VEREHRUNGSWÜRDIGEN SPRACHE ITALIENS,
 DER ALLEIN
 SEIN SCHWACHER GEIST
 DIESE SCHRIFT VERDANKT.

JÜRGEN TRABANT

RICORDO DI ANDREA BATTISTINI

GIUSEPPE CACCIATORE

1. Andrea Battistini lascia un vuoto incolmabile nell'ambito della ricerca storico-filologica volta ad indagare un ampio spettro di autori e di temi che si sono armonicamente intrecciati: ai primi aveva dedicato studi e volumi, da Dante a Galileo a Vico, ai secondi ampie ricerche sul Barocco, sulla cultura del Settecento, sul genere autobiografico – che è stato il suo principale oggetto di studio –, sui nessi tra letteratura e scienza e tra letteratura e retorica. Il suo rapporto con i colleghi filosofi – in modo particolare con quelli napoletani raccolti nell'allora 'Centro di studi vichiani', poi diventato 'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno' – è stato sempre costruttivo e ispirato al massimo della collaborazione e della discussione critica. Un rapporto che, al di là del preponderante interesse per Vico, ha avuto come comune ispirazione la fuoriuscita da angusti recinti disciplinari e il convincimento che la storia della letteratura (come quella della filosofia) dovesse ampliare i suoi orizzonti per assumere quelli di una più comprensiva e articolata storia della cultura, che era il lascito teorico e storiografico del suo maestro Raimondi e che fu affidato a un ben noto volume a quattro mani¹. Si trattava di un percorso che in gran parte Battistini sperimentava nella fattiva direzione della rivista «Intersezioni», nata nel 1981. Era questo lo stesso percorso, sia pur affidato a diversi scenari teoretici e a più marcate basi storiografiche, al quale era giunto lo storicismo critico-problematico della scuola napoletana di Piovani e Tessitore, come testimonia, tra le tante altre iniziative, la fondazione dell'«Archivio di Storia della Cultura», giunto alla sua trentunesima annata. Storia delle idee e storia della cultura potevano viaggiare insieme integrandosi l'un l'altra, animate da un comune paradigma, al quale Battistini si mantenne costantemente fedele: l'incontro tra

¹ Cfr. A. BATTISTINI, E. RAIMONDI, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, 1990. Un libro decisivo nel percorso scientifico di Battistini che ridisegna l'intera storia della letteratura italiana attraverso una approfondita rilettura delle principali poetiche e delle retoriche dominanti.

storia della letteratura e storia della filosofia. E che non si sia mai trattato di un astratto presupposto è testimoniato da un infaticabile e fecondo lavoro di verifica quotidiana di analisi e interpretazione dei testi.

2. Una delle caratteristiche originali dell'opera di Battistini è stata la capacità di tenere insieme lo studio e l'analisi dei grandi movimenti letterari e filosofici e la loro contemporanea verifica affidata alla puntuale opera di acuta e completa indagine testuale, filologica e storica dei principali protagonisti della letteratura, della filosofia e della scienza, a partire da Dante², Galileo³ e Vico⁴. Ma l'operazione, storica e narrativa a un tempo non è così facile. Basta leggere l'incipit della premessa a un libro fondamentale di Battistini:

Per entrare nella casa dello Specchio, dove l'attendono prodigiose avventure, Alice immagina che la solida parete di vetro diventi morbida come nebbia, e il diaframma tra i due mondi non abbia più la consistenza compatta, continua del reale ma l'impalpabilità del sogno. Da un desiderio molto simile è preso

² La maggior parte degli studi e della trentennale ricerca di Battistini su Dante è raccolta in *La retorica della salvezza. Studi danteschi*, Bologna, 2016. Quanto sia aperto e disponibile alle revisioni critiche e persino alle correzioni l'impianto interpretativo degli studi danteschi di Battistini, si può dedurre dalle parole conclusive della premessa: «Nell'imperfezione e nella fallibilità cui sempre è soggetto ogni esperimento, queste sono solo fievoli suggestioni, campate in aria fino a quando non saranno comprovate (o smentite) da analisi fondate. Spetta al lettore decidere se abbiano una qualche consistenza e se dalle pagine che seguono possa intravedersi un'ipotesi interpretativa che abbia un qualche senso» (ivi, p. 15).

³ Cfr. *Id.*, *Galileo*, Bologna, 2011 [d'ora in avanti: *G*].

⁴ Il primo approccio sistematico di Battistini al pensiero del filosofo napoletano fu il libro *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, 1975 [d'ora in avanti: *DR*]. Nel 1983 uscì a sua cura il *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)* per i tipi dell'editore Guida di Napoli. Nel 1990 apparve nella collana dei Meridiani Mondadori, l'edizione in due volumi delle *Opere* di Vico magistralmente curata da Battistini e ancora oggi strumento indispensabile per gli studiosi del filosofo napoletano. Del 1995 è il volume su *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, edito da Guerini, e del 2004 è il libro *Vico tra antichi e moderni*, uscito con le edizioni de Il Mulino. Quanto sia centrale nel percorso di studi di Battistini l'opera del filosofo napoletano è testimoniato dal fatto che la prima voce della bibliografia è la recensione del volume curato da Tagliacozzo e White, *Vico. An International Symposium*, Baltimore, 1969 (cfr. «Lingua e Stile» V, 1970, pp. 519-521). Del 1971 è il saggio *Semantica fonica nella prosa della «Scienza Nuova»* (cfr. ivi, VI, 1971, pp. 15-49).

appunto colui che, guardandosi allo specchio del proprio passato, vorrebbe riattraversare con un'autobiografia la storia della sua esistenza⁵.

Il racconto della propria vita reca con sé un difetto sostanziale, quello di far prevalere il tratto impersonale fino al punto in cui la convinzione di «ridarsi la vita» si trasforma spesso in una anticipazione del «proprio necrologio». Perciò la visione dell'autore di autobiografie ha «la fissità vitrea del pittore che occhieggia dalla tela di *Las Meninas*» di Velázquez⁶.

Vi è, tuttavia, un altro aspetto che caratterizza il genere autobiografico e cioè l'appartenenza alla tipologia epidittica che spesso induce ad una amplificazione delle proprie virtù, grazie ad una «ricerca selettiva che scarta la cenere dei vizi per esaltare la fiamma della virtù»⁷. Molteplici sono le forme esteriori di localizzazione scenica del dialogo/confronto tra l'autore e la storia della propria esistenza: lo specchio, l'acqua del lago, il fuoco del camino, i volti dei personaggi amici o nemici che siano, gli affetti familiari e gli amori, gli eventi della storia vissuta.

Quando l'autobiografismo [...] pretende per sé piena autonomia, non si accontenta più di notazioni rapsodiche [...] ma esige di operare il sicuro bilancio di una vita, inanellandone gli episodi in una salda sequenza unitaria, sorretta da una esplicita *allure* gnoseologica che non per nulla ha per protagonisti filosofi, storici, giuristi, scienziati, i più predisposti, per professione, a dominare la marea dei ricordi arginandoli con il controllo della ragione⁸.

Tutto ciò ha come risultato il progressivo distaccarsi dell'autobiografia dai generi più o meno analoghi (i dialoghi e gli epistolari ad esempio), fino ad arrivare alla sua piena legittimazione tra XVII e XVIII secolo. Un distacco che è, per così dire, sanzionato dal fatto che l'autobiografia «non si limita mai a narrare», perché è pur sempre portatrice di un «valore ermeneutico» e per questo esposta alle «polisemie che ogni interpretazione implica». Rifacendosi al filosofo angloamericano MacIntyre e al suo tentativo, di aristotelica origine, di ridare all'etica

⁵ Cfr. ID., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, 1990, p. 7.

⁶ *Ibid.* «Lo sguardo dell'autobiografo ha la fissità vitrea che occhieggia dalla tela di *Las Meninas*, da dove osserva la realtà in movimento che si affaccia di là dal quadro per immobilizzarla in uno spazio incancellabile» (ivi, p. 8).

⁷ Ivi, p. 11. «Quale che sia l'effettivo contenuto, il romanzo della vita aspira ad essere scritto in lettere maiuscole, candidandosi a esistere in un tempo futuro» (*ibid.*).

⁸ Ivi, pp. 14-15.

una «dimensione razionale», Battistini sostiene che «per conoscere davvero la propria identità è necessario raccontare la propria storia». Da ciò discende il pieno convincimento secondo il quale

il vero soggetto dell'autobiografia non è più un'essenza *a priori*, ma una *fiction* culturale e linguistica, un fragile ma vitale organismo diegetico⁹.

3. Nell'*incipit* del libro su Vico del 1975, Battistini osserva come la critica finisca per «cogliere e rilanciare al suo pubblico gli aspetti più vistosi, le pronunzie più solari» e si sia in massima parte soffermata «sulla dimensione teoretica, speculativa, lasciando in sottordine i problemi argomentativi e le tecniche, mai neutre, con cui il suo pensiero viene offerto ai fruitori»¹⁰. Gradualmente però – e con l'avallo postumo dell'autore della *Scienza nuova* – gli orientamenti contemporanei, dal behaviorismo al neokantismo, dall'epistemologia alle posizioni di Kuhn e Perelman, pongono l'accento sulla «funzione conativa del linguaggio» che consente di riproporre la centralità del rapporto tra «momento teoretico e momento operativo», quale condizione necessaria a ripensare il rapporto tra «filosofia sempre più orientata verso la dimensione etica, e vita»¹¹. La retorica può così diventare la chiave d'accesso ad una idea di filosofia che propone una simbiosi con la logica, intesa come strumento di verifica di verità di proposizioni ritenute dubbiose, ma anche di rivalutazione di «qualcosa di più della nuda verità», dal momento che mette in campo l'immaginazione e la sfera affettiva. Va dunque sottolineato il carattere di un approccio filosofico che guarda alla retorica come ad un inaggirabile momento che affianca alla dimensione logico-filosofica una esplicita curvatura etica, in linea con alcune delle posizioni centrali esposte da Gadamer in *Wahrheit und Methode*. Si delinea per tale via anche il carattere etico-politico – ancora una volta rintracciabile nel pensiero di Vico – della retorica, quando essa concentra la sua attenzione verso una idea di Bene che, se rettamente intesa, «non fa dell'altro uomo uno strumento da dominare, ma lo aiuta ad acquistare maggiore consapevolezza di sé e degli altri». Vengono così evidenziati da Battistini i tratti centrali

⁹ Ivi, p.16.

¹⁰ Cfr. DR, p. 5. Battistini si riferisce alla tradizione neoidealista la quale «riteneva che la verità potesse essere afferrata colla ragione pura, al di sopra del contingente e strumentale mezzo linguistico» (ivi, p. 6).

¹¹ *Ibid.*

di una idea di retorica che tende a un consapevole oltrepassamento dei suoi caratteri classici, così da aprirsi al dialogo

in una pluralità di filosofie che la rendono particolarmente predisposta verso la più duttile fenomenologia, in un processo di progressiva integrazione al di là di semplicistiche soluzioni manichee¹².

Lo scenario nel quale si trova invece ad operare Vico è ancora quello in cui si manifesta il rapporto tra «retorica e poetica, tra persuasione ed edonismo». Stanno qui le radici della scelta vichiana di tenere insieme il momento della sapienza e quello dell'eloquenza, cioè la relazione tra filosofia e retorica che si presenta come «un metodo, una tecnica, la cui funzione specifica non è il persuadere *tout court*, ma la ricerca dei mezzi con cui attuare la persuasione». Questo è lo scenario nel quale si inquadra l'idea vichiana della topica che si propone, al di là di ogni nostalgia da «attardato umanista», come un consapevole tentativo di «mantenere ancora uniti, attraverso lo strumento duttilissimo della retorica, tutti i rami del sapere [...] poliprospectico [...] preferibile all'unilaterale catena deduttiva dei cartesiani»¹³. Anche per questo, Vico teorizza la necessità di procedere grazie a un 'triplice approccio' e cioè alla luce della verifica «dell'*inventio*, della *dispositio*, e dell'*elocutio*». Si trattava di un linguaggio e di una impostazione teorica che, nell'epoca in cui visse Vico, rendeva agevole una comprensione della relazione tra filosofia, retorica e letteratura. Oggi, osserva Battistini, «la retorica ha assunto un'accezione polivalente» e, tuttavia, non è possibile rinunciare al suo ausilio,

sia perché la letteratura e la teoria letteraria sono state persistentemente retoriche [...] sia perché scrittori e lettori [...] sono stati educati ad uno studio assiduo delle arti sermocinanti, che hanno fornito loro il lessico e molti dei concetti coi quali molta letteratura era scritta e letta¹⁴.

Vico, pur muovendo dai «precetti classici», appare in grado di utilizzarli mantenendo sullo sfondo la cultura barocca ancora «assai attiva» nella cultura napoletana.

¹² Ivi, p. 7.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ Ivi, p. 9.

La retorica vichiana, così ricca di implicazioni antropologiche, che un Auerbach correla alla nuova idea di filologia, disponibile per incursioni nei settori della mitologia, dell'etimologia, delle imprese, della numismatica, sino a divenire la chiave ermeneutica della vita dei primitivi, non è in effetti molto distante dalla retorica curiosa e aperta, capricciosa ma solida, di un Tesauro. Con la *Scienza nuova* il barocco 'ludico' del *Cannocchiale aristotelico* [...] viene sostituito da un barocco 'sublime', fastoso e scenografico¹⁵.

Ciò che arricchisce e amplia l'orizzonte dello stile barocco¹⁶ anche grazie a Vico, è l'utilizzazione di un modello che oltrepassa e sostituisce un uso molto spesso caricaturale dell'enfasi e dell'iperbole che assumono ora «l'aspetto severo e composto di ricerca della verità, faticosa ma convincente»¹⁷. Ha così inizio l'elaborazione di nuove categorie come l'*entusiasmo* e il *sublime* che vengono tradotte dall'originale contesto retorico alla «dimensione estetica, fissata in modo definitivo nella kantiana *Critica del giudizio*»¹⁸. Battistini rivendica con forza, riferendosi a Vico, la centralità di una idea di filosofia incentrata sulla relazione tra la società civile e le strutture, gnoseologiche ed etiche a un tempo, della mente umana, sempre sorretta da una «visione antropocentrica della storia».

Un analogo processo di rielaborazione e attivazione di nuovi canoni doveva caratterizzare la retorica a partire dal secolo XVIII, collocando in secondo ordine gli schemi puramente grammaticali, a favore di una realtà storica fatta «da uomini dotati di ragione e, insieme, di fantasia, di intelletto e di senso [...] allentando il vincolo con gli schemi grammaticali a vantaggio di un dialogo con la psicologia e, oggi, con la sociologia»¹⁹. Ma è innanzitutto da recuperare la dimensione storica del pensie-

¹⁵ Ivi, p. 10.

¹⁶ Cfr. Id., *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, 2000, seconda edizione 2012. Qui mi limito a citare il *fil rouge* che percorre l'intera opera: «Non ci è difficile comprendere, almeno per via simpatetica, la natura instabile, metamorfica, volatile del Barocco, visto che ne condividiamo la perdita di ordine e d'armonia, in una comune frantumazione del sapere causata dall'eccesso smoderato di nozioni, in cui non si riconosce più alcuna gerarchia, tutte sullo stesso piano per lo smarrimento dei valori che fanno la differenza» (ivi, p. 7).

¹⁷ DR, p. 11.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 12. Il libro si articola nei seguenti capitoli: «Il traslato autobiografico»; «Semantica fonica»; «L'etimologia mitopoietica»; «La tassonomia dei tropi»; «La funzione conativa delle immagini». Chiude il volume un'appendice dal titolo *Il lettore apocalittico*, che è una interpretazione critica – e per molti versi demolitrice – del libro

ro vichiano, anche e soprattutto grazie alla retorica: «l'arte dell'empirica accettazione dei dati contingenti» e che «ha riacquistato, in una sorta di ricorso, tutta la sua dignità»²⁰.

Quasi trent'anni dopo, Battistini raccoglieva i saggi che nel frattempo erano stati pubblicati, seguendo non l'ordine cronologico, ma un itinerario tematico, con i primi contributi di carattere storico-ricostruttivo e gli altri prevalentemente teorici²¹. *Nella selva di Vico* è il titolo che Battistini dà alla premessa, ricordando come Vico, alla ricerca dell'«ordine delle cose umane», pone in primo piano le selve ad indicare il caos primordiale della natura, originando quella secolare lotta che l'uomo intraprende per dar vita alla «regolare geometria» dei campi arati e ai «perimetri ordinati delle città». Esiste, però, un'altra immagine di foresta, quella mentale, «costituita dal sapere sedimentato anarchicamente nel tempo»²². Per questo Vico si impegna a costruire un vero e proprio «sistema della civiltà», organizzato attraverso leggi, quelle della poesia, della storia e dell'intera umanità, qualcosa cioè che si avvicina ad un'idea di enciclopedia universale e per questo «inattaccabile»²³. Ma Vico va oltre la fase umanistico-rinascimentale e si avvale degli «strumenti diagnostici» della retorica e della psicologia, utilizzati per un compito che Battistini definisce antropologico, a partire dalla ricostruzione della mentalità dell'uomo primitivo²⁴. La lezione rinascimentale viene da Vico acutamente inserita in una consapevole utilizzazione di una vera e propria «antropologia del segno» che si avvale anche dell'apporto di discipline come la storiografia e la biografia, esemplate in prima istanza – come attesta la biografia di Antonio Carafa – dalle opere di Tacito, Sallustio e Plutarco, trasposte nel linguaggio e nella cultura seicentesca

Closing Time nel quale «il Vico assurge al ruolo di un luminoso profeta del futuro dell'umanità, prossima all'autodistruzione per il prevalere dell'istinto di morte sull'istinto dell'Eros» (ivi, p. 242).

²⁰ Ivi, p. 12.

²¹ Cfr. *Id., Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004 [d'ora in avanti: VAM].

²² Ivi, p. 7.

²³ Tra i numerosi tentativi di organizzazione sistematica del sapere nella cultura umanistica, Battistini utilizza l'opera di Vives e i contenuti del suo trattato *De disciplinis* che ha al centro la realizzazione di un «metodo in cui nessuna arte può essere presa isolatamente ma trova la sua ragion d'essere nella cooperazione con tutte le altre» (ivi, p. 9). Al celebre umanista spagnolo Battistini dedica il terzo capitolo: «Vives e le passioni» (pp. 63 sgg.).

²⁴ Cfr. *ibid.*

e primo settecentesco²⁵. Ma l'intellettuale che si impegnava a percorrere molteplici sentieri tematici che affrontava utilizzando la storia e l'antropologia, la retorica e la psicologia, la poesia e l'oratoria, era destinato a segnalarsi – talvolta anche contro i giudizi di Croce²⁶ e Nicolini che sostenevano la «scarsa risonanza» del suo pensiero sulle generazioni successive alla pubblicazione della *Scienza nuova* – grazie ai numerosi studiosi che nella seconda metà del secolo scorso «hanno contribuito a diradare la caligine che avvolgeva la fortuna di Vico nel suo tempo e nel suo secolo»²⁷. Fu un grande storico e filologo tedesco – come ricorda Battistini – Ernst Robert Curtius a sostenere come la letteratura europea inaugurata da Omero proseguisse il suo ciclo fino a Goethe e che proprio quest'ultimo parlava

con il massimo rispetto di questo 'Altvater' della nazione italiana, lo considerò, non diversamente da quanto sosterrà poi De Sanctis, un 'antico scrittore' della cui 'sapienza senza fondo' vanno 'lieti e superbi' i 'moderni'²⁸.

²⁵ Qui non a caso ritorna il tema della biografia, così centrale nella riflessione di Battistini. Cfr. l'edizione critica esemplarmente curata da Manuela Sanna, *Le gesta di Antonio Carafa*, nella collana «Opere di Giambattista Vico» del 'Centro di studi vichiani' del CNR, Napoli, 1997. Nella biografia di Carafa (1716) il «paradigma di Plutarco subisce l'interferenza della retorica barocca, più sensibile alle ambiguità della simulazione e della dissimulazione, della maschera e del disinganno» (*VAM*, p. 10). Il genere biografico viene anche utilizzato come cornice dell'elogio funebre, come appare nella commemorazione di Angela Cimmino, marchesa della Petrella (1727).

²⁶ Tra le pagine recenti che Battistini ha dedicato a Croce, cfr. «*La Critica*» e *La letteratura della nuova Italia in Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* a cura di M. Ciliberto, Torino, 2016, rispettivamente pp. 91-99 e 194-200.

²⁷ *VAM*, p. 13.

²⁸ *Ivi*, p. 15. Il libro su Vico si articola in una serie di capitoli dedicati ai vari momenti del suo tragitto storico-filosofico, a partire dal primo capitolo significativamente intitolato «Un orizzonte europeo», teso a sostenere come non vi sia «opera vichiana che non sia nata da una risposta personale a precisi e concreti problemi culturali dibattuti in Europa» (*ivi*, p. 20). Altri capitoli hanno come protagonisti Virgilio, Vives, Plutarco, De Liguori, Cesarotti. Né mancano capitoli di ordine linguistico-antropologico e semiologico-grammaticale. In occasione del conferimento a Battistini dell'emeritato gli fu offerto, in riconoscimento della sua cinquantennale attività di studioso, un volume di suoi saggi: *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, Bologna, 2019. In esso sono raccolti due saggi su Vico: «*Tale e non altra riuscita*». *La prospettiva teleologica nella Vita di Giambattista Vico* (pp. 41-56) e *Tra Newton e Vico. Il tempo della filosofia di Orazio Arrighi Landini* (pp. 87-110).

4. L'altro grande autore di Battistini è stato Galileo, ad iniziare dalla magistrale edizione del *Sidereus Nuncius*²⁹. Del grande scienziato filosofo, Battistini ha, tra gli altri saggi e interventi, delineato un esemplare ritratto che ne ha ripercorso la vita e l'opera, fin dalle «tracce filologicamente inequivocabili» delle esercitazioni scolastiche e dell'intero percorso che avrebbe condotto Galileo ad approfondire e ad esplicitare la sua vocazione di scienziato³⁰. Battistini individua la capacità galileiana – già nelle prime prove giovanili – dell'approfondimento e della critica, fino ad acquistare, negli ambienti universitari, una fama di «spirito della contraddizione», specialmente quando entrava in polemica con i difensori ad ogni costo dell'aristotelismo. L'aver ottenuto l'insegnamento universitario di matematica a Pisa dal 1589 non sottrasse Galileo allo studio della letteratura, con particolare attenzione ai testi poetici di Petrarca, Ariosto e Tasso. L'analisi comparata che il grande scienziato propone delle opere di Ariosto e Tasso – «l'amore incondizionato per Ariosto e l'umorale ostilità a Tasso» – va al di là dell'aspetto critico letterario e mette in campo «una più profonda e radicale ragione epistemologica, poi tante volte ribadita nelle opere scientifiche, fondata sulla netta distinzione tra discorso letterario e discorso scientifico»³¹. Ma non devo qui fare un riassunto dell'impareggiabile analisi della vita e delle opere di Galileo offertaci da Battistini, che espone con estrema chiarezza il percorso dello scienziato, animato – come si evince ancora dal giovanile *De Motu* la cui stesura risale al biennio 1590-1591 – da un progressivo allontanamento dagli insegnamenti aristotelici. Con il trasferimento all'università di Padova e con la fama di un matematico «che offriva meglio di altri la garanzia di un sapere applicato attento ai problemi ingegneristici di meccanica»³², Galileo trascorse diciotto anni in quell'università producendo e inventando strumenti di natura tecnica. Iniziava così un graduale processo di avvicinamento ad una visione cosmologica esemplata sulle ipotesi copernicane. Ma Battistini, procedendo nella ricostruzione

²⁹ L'edizione apparve nel 1993 per i tipi di Marsilio. Esiste oggi una completa *Bibliografia galileiana*, a cura di P. Ruffo e realizzata dall'Istituto e Museo di Storia della Scienza e consultabile sul sito www.imss.fi.it/biblio/ibibgali.html. Nel 2000 era apparso *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano. Nel 2012, sempre a cura di Battistini, appariva nelle edizioni dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*.

³⁰ Cfr. G.

³¹ Ivi, p. 14.

³² Ivi, p. 23.

del tragitto filosofico, letterario e scientifico di Galileo non poteva non riproporre una serie di collegamenti tra la sua operosità scientifica e l'atmosfera culturale degli inizi del secolo XVII. Il telescopio, ad esempio, si prestava meglio di ogni altro congegno a divenire

l'emblema del gusto barocco allora emergente, per la sua capacità illusionistica di avvicinare le cose lontane, compiendo proprio la stessa operazione dell'ingegno al momento di creare in sede verbale la metafora, figura retorica centrale nelle poetiche del Seicento³³.

Il cannocchiale divenne così il segno caratteristico del passaggio all'età moderna, lo strumento grazie al quale doveva progressivamente prevalere la teoria copernicana, accompagnato all'inizio del suo percorso dal rendiconto scientifico intitolato *Sidereus Nuncius*.

Anche attraverso la scienza si poteva accedere alla meraviglia inseguita dai poeti barocchi, dal momento che lo splendore degli astri è tanto 'mirabilis' da destare 'non modicam philosophantibus admirationem'³⁴,

a partire da Keplero, ma anche dai «miti letterari» da Tommaso Campanella a Giambattista Marino, da Gabriello Chiabrera al Milton nel *Paradiso perduto*³⁵. Ma, com'è noto, accanto agli estimatori Galileo trovò sulla sua strada non pochi nemici che attaccarono le sue scoperte e innanzitutto la sua teoria cosmologica. Ha inizio così il complicato rapporto di Galileo con i vertici del cattolicesimo e la fallace speranza in un favorevole accoglimento delle sue scoperte. Quasi a far da contraltare all'atteggiamento della Chiesa, intervenne la cooptazione di Galileo nell'Accademia dei Lincei. Per Galileo,

l'inserimento in una comunità di ricercatori non meno entusiasti e battaglieri di lui significava estendere la cerchia dei collaboratori devoti alla causa della nuova scienza³⁶.

³³ Ivi, pp. 35-36.

³⁴ Ivi, p. 39.

³⁵ Ivi, p. 44.

³⁶ Ivi, p. 52. Il testo *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* venne stampato a spese dell'Accademia dei Lincei che proseguiva grazie al suo fondatore Cesi nell'opera di progressivo smantellamento delle teorie dell'incorruttibilità dei cieli e dell'esistenza di sfere solide di cristallo (ivi, p. 62).

Galileo continuava, da un lato, ad arricchire coi suoi contributi e le sue scoperte i contenuti della «moderna episteme», caratterizzata in prima istanza dall'inquietudine generata dalla «dialettica instancabile» tra gli «infiniti abissi della scienza naturale» e l'ansia di scoprirne «almeno qualche particella»³⁷ e, dall'altro dal senso di impotenza generato dalla contraddizione tra «coscienza del limite e fede nel progresso, tra la visione dell'immensa varietà della natura e il tenace modesto lavoro dell'uomo che cerca di interpretarla»³⁸. Galileo era ben consapevole che non si trattava solo di uno scontro con una mentalità arcaica ancora imbevuta di antiquato aristotelismo, ma di elaborare inedite scoperte scientifiche, contrapponendo ad una antiquata *doxa* una moderna *episteme*, alle credenze le conoscenze³⁹. Stava così diventando – come osserva giustamente Battistini – «non più differibile il problema dei rapporti tra scienza e fede»⁴⁰. Si apriva così il confronto/scontro con il cardinal Bellarmino:

Il realismo scientifico assertore dell'esistenza oggettiva dei fenomeni dimostrati in teoria si scontrava con l'interpretazione strumentalistica e 'ipoteticista' dei teologi, in una contrapposizione fatta risaltare dal cozzo delle antitesi⁴¹.

La chiesa non avrebbe mai riconosciuto la veridicità delle scoperte galileiane, continuando a condannare la tesi della centralità del sole basandosi soltanto sul fatto della sua «disformità rispetto ad Aristotele e alla Bibbia»⁴².

Galileo combatté per lunghi anni contro gli attacchi e le accuse di esser seguace e diffusore delle perniciose tesi del copernicanesimo, pur godendo dell'appoggio dei Lincei che lasciarono a Galileo la stesura della parte scientifica de *Il Saggiatore*⁴³, riservando ad essi

³⁷ GALILEO, *Opere*, 20 voll., a cura di A. Favaro, Firenze, 1890-1909, ristampa 1968, vol. IV, p. 653.

³⁸ *G*, p. 60.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 67.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *G*, p. 74.

⁴² *G*, p. 84.

⁴³ Il *saggiatore*, precisa Battistini, era la bilancia di precisione degli orafi (cfr. *ivi*, p. 101).

la cornice argomentativa, impegnandosi a fondo in un lavoro di gruppo che avrebbe fatto di quest'opera il libro rappresentativo della loro Accademia, il simbolo collettivo della sua coraggiosa battaglia culturale⁴⁴.

Il libro riscosse grande successo e trovò tra i suoi lettori Urbano VIII eletto nell'agosto del 1623. Anche se la prudenza aveva indotto Galileo a non riaprire il tema del superamento del sistema tolemaico ad opera del sistema copernicano,

la sua prosa rifletteva ugualmente l'antagonismo irriducibile di due metodi, di due linguaggi, di due visioni del mondo, descritti non già in una conchiusa e astratta immobilità, ma nella vitale dinamica di un duello che ribatteva colpo su colpo le pretese dogmatiche della tradizione con le speranze giovanili del presente⁴⁵.

Col celebre *Dialogo sopra i due massimi sistemi*, si apre l'ultima fase dell'avventura umana, culturale e scientifica di Galileo. Purtroppo con la morte di Cesi, Galileo perse un fondamentale alleato e si trovò sempre più esposto agli attacchi dei suoi denigratori e a nulla valsero gli atteggiamenti prudentziali, tra i quali, nel finale dell'opera, il riferimento all'argomento teologico di Urbano VIII, secondo il quale era improponibile legare la potenza divina alle leggi della scienza. Si profilava così l'inasprirsi del conflitto tra la «certezza della verità assoluta dei risultati della scienza, fiduciosa della piena affidabilità della matematica, viceversa sottoposta dai teologi all'incertezza e al dubbio»⁴⁶. Galileo – osserva giustamente Battistini – aveva fatto ricorso «all'arma straniante e contestatrice del riso»⁴⁷ che considerava l'arma migliore per contestare credenze ormai superate, quale era il sistema tolemaico. Non era possibile, malgrado tutti i tentativi di Galileo di ridurre al minimo i motivi e i luoghi del dissenso rispetto alle posizioni sostenute dai teologi come Bellarmino e da Urbano VIII, venir meno al convincimento e alla relativa dimostrazione «delle capacità dell'uomo di risolvere i segreti più misteriosi della natura»⁴⁸.

Come a giusta ragione sostiene Battistini, Galileo va oltre il pieno

⁴⁴ Ivi, p. 94.

⁴⁵ Ivi, p. 107.

⁴⁶ Ivi, p. 119.

⁴⁷ Ivi, p. 126.

⁴⁸ Ivi, p. 135.

convincimento della giustezza della teoria copernicana, per assumere sempre più, nell'ultima fase della sua vita, la consapevolezza di svolgere una «vera e propria missione di apostolato [...] in nome di quella verità scientifica»⁴⁹ che va sostenuta e difesa ad ogni costo. Galileo si mostrava così come scienziato dei «tempi nuovi» e si iscriveva a piena ragione nella generazione dei Bacone e dei Cartesio. Egli

rivendicava senza aspettare deroghe metafisiche, il progresso di un sapere attivo, capace di incidere nelle cose e di dirigersi impavidamente verso terre inesplorate, da sottomettere alle conoscenze dell'uomo e da fare conoscere a tutti. La sua non era soltanto la battaglia di uno scienziato che voleva imporre la sua verità, ma l'ambiziosa azione di una riforma radicale del sapere⁵⁰.

Galileo, com'è ben noto, continuò anche nella vecchiaia avanzata a sostenere le sue idee e, pur colpito da una progressiva cecità, porta a termine la stesura dei *Discorsi intorno a due nuove scienze*⁵¹ e progetta, con l'aiuto del fidato allievo Evangelista Torricelli, futuri lavori di fisica e di geometria che non ebbero seguito con la morte del grande scienziato.

Il testamento del magistero galileiano veniva ugualmente raccolto dai Medici di Toscana che, non potendo più propagandare il mito di Galileo astronomo, ne alimentarono l'immagine di padre del metodo sperimentale [...]. Malgrado le censure anticopernicane, Galileo [...] continuava idealmente a far discutere, a persuadere, a insegnare, a dialogare con gli uomini delle nuove generazioni⁵².

⁴⁹ Ivi, p. 137.

⁵⁰ Ivi, p. 138.

⁵¹ Il libro ebbe una vasta risonanza tra gli scienziati, forse attratti dalle vicende e dalle traversie che Galileo dovette subire nel sostenere le sue tesi. Tra gli altri Cartesio, «che volle conoscere l'opera e ne fece una sorta di recensione spedita in forma di lettera a Mersenne» (ivi, p. 152).

⁵² Ivi, p. 154.

FABRIZIO LOMONACO

Molto noto e apprezzato dai lettori di questo «Bollettino» sin dal 1973 per gli studi sulla «tassonomia tropologica vichiana» e sul ruolo e la *degnità della retorica* (come recita il titolo della notevole monografia del 1975)¹ fino alle recenti pagine in occasione del 350° anniversario della nascita del filosofo², Andrea Battistini, erudito, critico letterario e storico della lingua, ha esteso i suoi interessi da Pagliaro a Beckett e Apel, da Leopardi a Joyce, ereditando dal suo maestro, Ezio Raimondi, quell'esercizio faticoso del confronto e dello scambio di idee nella «sperimentazione di nuovi cammini». Così diceva di lui in un intenso profilo intellettuale, coinvolgendo nel ricordo il maestro napoletano degli studi vichiani di secondo Novecento: Pietro Piovani, che dello studioso bolognese poteva condividere il distacco dalle concezioni astratte e assolute, a vantaggio di una fenomenologia del sapere aperto e pluriforme, rigorosissima nel fissare limiti e condizioni nei diversi contesti storico-culturali³.

Abbandonata una lettura (neoidealistica) di Vico, tutta incentrata sulla dominante dimensione teoretica e speculativa, l'impegno si concentrava sulle tecniche argomentative di un pensiero filosofico incentrato sul nesso di retorica e poetica, contrassegno della sua formazione umanistica di matrice ciceroniana. Un impegno, questo, che permetteva di cogliere temi e problemi sfuggiti all'analisi speculativa del neoidealismo italiano che, con Croce e Nicolini, aveva procurato l'immagine del filosofo isolato nel proprio tempo, perché «precursore» dell'Ottocento, eppure un'immagine in grado con Nicolini di smentire se stessa grazie alle ricerche sulla *giovinanza* e la *religione*, alle ricostruzioni del Vico

¹ A. BATTISTINI, *Tradizione e innovazione nella tassonomia tropologica vichiana*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 78-86; Id., *La degnità della Retorica. Studi su G. B. Vico*, Pisa, 1975.

² Id., *Vico oggi*, in questo «Bollettino» XLVIII (2018), pp. 15-20.

³ Id., *Testimonianze per Ezio Raimondi*, ivi, XLV (2015), pp. 7, 9.

biografo e storico nella restituzione di tutte le sue opere, sia pure finalizzata all'ultima e conclusiva tappa coincidente con la *Sn44*.

Ho conosciuto Battistini da giovanissimo ricercatore di cose vichiane e l'ho frequentato molto come autore di quella fondamentale bibliografia, presentata con la cautela nel titolo di *Nuovo contributo*, punto di riferimento utilissimo per le ricerche del «nuovo corso» di studi voluto proprio da Piovani e dal suo 'Centro di studi vichiani' dalla fine degli anni Sessanta del Novecento⁴. Per la conoscenza diretta, personale dello studioso, assai riservato e sempre cordiale nel suo modo di dire e di agire, debbo richiamare gli anni più recenti, quelli che coincidono con il rievocato anno celebrativo che ha visto Andrea molto presente a Napoli, città che dichiarava di amare al punto da non rifiutare mai un invito professionale e no. E il mio ricordo coincide con temi assai noti della sua operosità scientifica che presentano anche spunti di novità. Il primo è in un contributo della fine di gennaio del 2018, apparso negli Atti di un Convegno su «Le autobiografie, le biografie, le filosofie. Per il 350° anniversario della nascita di Vico», svoltosi a Napoli presso il Dipartimento di studi umanistici dell'Ateneo Fridericiano. La relazione di Battistini si concentrò sulla fortuna della biografia di Galilei dalle «committenze mediche al risveglio nazionalistico del Settecento», richiamando i contributi di Vincenzo Viviani e quelli non sempre noti di Algarotti, Paolo Frisi e Juan Andrés⁵. L'interesse per la biografia, sperimentato nelle ricerche su Vico e sulla sua autobiografia, nonché esperto dei modelli secenteschi⁶ si alimentava di autori e problemi che stavano al confine tra letteratura, scienza e filosofia, sollecitando esplorazioni in uno storico non solo della letteratura ma della cultura in genere concepita come autentica intersezione dei saperi⁷. Battistini l'aveva praticata come autore e direttore attivissimo della rivista «Intersezioni», fondata da Raimondi nel 1981, e l'aveva coltivata fino alla fine degli studi come documenta il volume dedicatogli dagli allievi nel 2020 che non è la tradizionale raccolta di

⁴ Id., *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*, Napoli, 1983.

⁵ Id., *La biografia di Galileo dalle committenze mediche al risveglio nazionalistico del Settecento*, in «Logos» XIV (2019), pp. 7-17.

⁶ *La dignità della Retorica...*, cit., cap. I («Il traslato autobiografico»). Sul codice autobiografico e i suoi casi particolari (diari, memorie, biografie e romanzi autobiografici) si veda poi Id., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, 1990.

⁷ È anche opportuno ricordare i volumi su *Letteratura e scienza* (Bologna, 1977), *Introduzione a Galilei* (Roma-Bari, 1989), *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza* (Milano, 2000) e *Galileo* (Bologna, 2011).

studi ma un quadro complesso di temi e motivi offerti alla comprensione della «civiltà settecentesca», del suo gusto significativamente polisemico, come tradisce il titolo, coniugando l'«illuminare» con la tendenza a «svelare» e a «rigenerare» il profilo etico, erudito e polemico di un «Settecento inquieto»⁸: dal saggio di apertura sul confronto Bouhours-Orsi a proposito della *querelle des anciens et des modernes* d'interesse vichiano alle «pulsioni contrastanti» nella formazione di Alfieri, alla sua «poetica civile» fino al «culto letterario della giovinezza al tempo della Rivoluzione francese»⁹. A centro di questa stagione dall'«ardua osmosi tra scienza e letteratura», prima di Algarotti e Orazio Arrighi Landini, di Appiano Buonafede e Giuseppe Compagnoni, c'è il Vico del *De ratione* e delle *Institutiones oratoriae*, coinvolto per il suo metodo negli studi e nei *suoi* studi, alle origini di quella pratica autobiografica condivisa con Muratori ma originalissima nella sua «prospettiva teleologica» che Battistini analizza, utilizzando i concetti di 'filogenesi' e 'ontogenesi' adottati dal filosofo napoletano per comprendere la storia dell'umanità e il proprio sviluppo intellettuale¹⁰. Sono osservazioni che consentono di comprendere il senso della riflessione su *Vico oggi* che Battistini ha proposto nel citato intervento del 2018, tratteggiando i contenuti dell'attuale congiuntura storico-culturale che vede venir meno l'antica dicotomia tra scienze della natura e scienze umane. La «fine delle certezze» anche nell'ambito della scienza segna la ricezione non più casuale di Vico nei paesi extra europei grazie al «multiculturalismo dell'antropologia vichiana» che favorisce l'«inseminazione planetaria» e può arricchire finanche i modelli e gli «statuti dei *Cultural Studies*»¹¹. Il tutto a patto, però, di rifiutare le «semplicistiche seduzioni attualizzanti», di perseguire la rigorosa storizzazione delle istituzioni culturali, politiche, linguistiche e giuridiche, considerate nella loro «concreta genesi e nel loro sviluppo» che difende il pluralismo senza escludere la ricerca dei principi fondativi di carattere filosofico¹². Da questa impostazione giunge una lezione di metodo storico per una filosofia nuova e modernissima, come quella delle '*Scienze nuove*'; filosofia che sa fare e fa dell'individuale un'universalità non univer-

⁸ Id., *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristianio e F. Ferretti, Bologna, 2019 (con un'utile bibliografia degli scritti dell'A. alle pp. 305-366).

⁹ Ivi, pp. 13 sgg., 240 sgg.

¹⁰ Ivi, pp. 41-56, in partic. pp. 47 sgg.

¹¹ *Vico oggi*, cit., pp. 17, 18, 19.

¹² Ivi, p. 19.

salistica, perché ha il senso del limite e insegna la storia come scienza del *vero* e del *certo*, della filosofia e della filologia.

Tutto ciò dà senso alla mai esaurita ricerca delle fonti, tema al centro di un altro notevole intervento di Battistini che ho avuto l'onore di ascoltare nel collegio Ghislieri di Pavia in occasione di un seminario su «Politica e storia in Vico». Un argomento, com'è noto, assai complicato e oggetto di riserve critiche prima e dopo le fondamentali e innovative proposte critiche di Giarrizzo che Battistini a suo modo ha sviluppato, tenendo conto, innanzitutto, dell'originale e quasi 'aggressivo' atteggiamento vichiano verso le sorgenti della propria formazione intellettuale, da Platone a Tacito, da Bacone a Grozio, da Machiavelli a Hobbes, da Bodin a Le Clerc¹³. All'autore degli *Annales* l'interprete dedica particolare attenzione, considerandolo non solo un contrappeso e un 'correttivo' alla lezione platonica del «dover essere», ma un antidoto alla concezione miracolistica della storia di Roma. Tacito è la fonte storico-critica della tirannide che esalta l'etica della politica nel suo carattere di certezza e di effettualità, come ha insegnato anche un'altra fonte di Vico, quel Machiavelli avversato nelle '*Scienze nuove*' perché fautore di ateismo, ma letto e studiato per la condivisa concezione utilitaristica e passionale della vita politica, per il teorizzato conflitto motore della storia umana e in particolare di quella delle classi nella Roma dei patrizi e plebei, documentata nei *Discorsi* su Tito Livio. E ciò, osserva acutamente Battistini, non senza considerare l'operazione correttiva di Vico che interviene su Machiavelli a proposito dell'origine della società dall'«inganno», offrendo un'integrale visione immanente della storia romana cui si oppone la prospettiva provvidenzialistica dell'amato Agostino del quale rigetta la contrapposizione, nel *De civitate Dei*, tra paganesimo e religione cristiana¹⁴.

La fonte Tacito è molto presente negli scritti di Battistini sul genere biografico e, nel caso di Vico, sulle *gesta* di Antonio Carafa (che segna il passaggio dalla classica evidenza icastica al modello barocco delle «anfibologie» e delle «metafore»), affiancate ai *Discorsi sopra Cornelio Tacito* del secentesco Virgilio Malvezzi a proposito del nesso non più rassicurante tra sapienza e politica ancora presente nelle *Orazioni inaugurali*¹⁵.

¹³ Id., *Alcune fonti di Vico storico e pensatore politico*, in *Politica e storia in Vico*, a cura di G. Cospito, Pavia, 2019, pp. 15, 17.

¹⁴ Ivi, p. 23.

¹⁵ Cfr. Id., *Tra Plutarco e Malvezzi. La biografia di Antonio Carafa*, in Id., *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, pp. 101-131.

Non solo, ma a proposito della *fonte* Tacito si appuntano osservazioni assai acute dell'editore delle *Opere* del filosofo napoletano¹⁶, quando nel 2015, in questo «Bollettino», discute con Giuseppe Cacciatore, Pierre Girard, Fabrizio Lomonaco e Alain Pons, sull'ecdotica contemporanea delle *Scienze nuove* a proposito dell'edizione del 1744 curata da Paolo Cristofolini e Manuela Sanna¹⁷. Di essa e degli sviluppi offerti alla relativa ricerca storico-filosofica Battistini offre una dettagliata analisi con un acuto studio del testo e delle varianti tra l'autografo e l'*editio princeps*, attento a segnalare luoghi e citazioni che attesterebbero una non sempre diretta dipendenza del testo a stampa dal manoscritto fino al punto da chiedersi se «sia doveroso intervenire quando, nonostante il perfetto accordo tra il ms. e *Sn44*, la logica del testo sembri richiedere un intervento correttorio integrativo»¹⁸. Da qui l'ipotesi di interventi diretti di Vico nella correzione delle bozze a proposito di un luogo degli *Annali* di Tacito (V, 10) per spiegare la condizione dei primitivi che per la loro vivida fantasia credevano vere e reali le «*Favole sublimis*»¹⁹. La fonte antica esprime un modo di dire quasi proverbiale, presente anche in Bacone che Vico conosce bene «anche a memoria» fino a introdurlo nelle bozze «dopo un lapsus involontario del '*simul*'»²⁰. A una disattenzione del tipografo è riferita, invece, la variante che in un brano sulle «*seppulture*», definite «FOEDERA GENERIS HVMANI [...] e con non minor grandezza HVMANITATIS COMMERCIA ci furono descritte da *Tacito*», interviene a cassare il «non» presente nel manoscritto. Gli editori contemporanei l'hanno giustamente ripristinato, come commenta Battistini che solleva, tuttavia, «dubbi sull'opportunità di scrivere 'HVMANI' e non 'HUMANI', 'HVMANITATIS' e non 'HUMANITATIS', come avviene di norma, anche per le lettere maiuscole»²¹.

La questione dell'*usus scribendi* di Vico è stata al centro degli studi

¹⁶ G. Vico, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990.

¹⁷ A. BATTISTINI, in *La Scienza Nuova 1744 in edizione critica*, in questo «Bollettino» XLV (2015), pp. 23-41. Questo e gli altri contributi sotto tale titolo riproducono gli interventi tenuti in occasione della presentazione dell'opera, svoltasi presso la sede dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Cnr nella giornata di studi su «La *Scienza nuova* 1744 e la Biblioteca digitale vichiana» (Napoli, 6 dicembre 2013).

¹⁸ *Ivi*, p. 37.

¹⁹ *Ivi*, p. 25.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, pp. 28-29.

eccdotici di Battistini, convinto di poter riconoscere uno stile fondato sul legame tra scrittura e pensiero,

un pensiero circolare che ritorna spesso sugli stessi luoghi, non per ripeterli semplicemente, ma per riprenderli con lo scopo di allargarli a cerchi concentrici²².

Questa condivisibile considerazione apre a una riflessione ulteriore sulle relazioni tra le tre distinte edizioni della *Scienza nuova* che la filologia di Battistini ripropone, prospettando la questione di fondo dell'autonomia di ogni singola edizione e, insieme, del «più stretto legame tra le due ultime edizioni [...]», ma in una forma che, a mio giudizio, riabilita indirettamente le scelte di Nicolini (tra l'altro fonte esplicita di Battistini editore delle *Opere*), fino al punto di considerare la possibilità di «un'unica edizione critica delle due [...], facendo prevalere il senso della continuità sul senso dell'autonomia delle singole versioni» e così ripristinando alcune lezioni cadute nella *Sn44* ma presenti in *Sn30*, come «certo avrebbe fatto Vico se avesse potuto rileggere le bozze fino all'ultima pagina di *Sn44*»²³.

Alla ricognizione sugli «auttori» di Vico si legano anche le ragioni del nostro ultimo incontro, questa volta *in absentia*, di Andrea del quale ho avuto il privilegio di poter leggere forse uno degli ultimi suoi scritti, inviato al convegno internazionale di studi su «Vico y lo Barroco», da me organizzato (con il collega Marco Carmello) nell'Università Complutense di Madrid nel maggio del 2019, a valle delle iniziative del 'Premio filosofico Giambattista Vico', svoltosi a Napoli nello stesso anno. La relazione di Battistini («Vico e il Barocco») ha aperto i lavori, fissando il

dato incontrovertibile che quasi tutti gli autori citati da Vico sono vissuti nell'età barocca e soprattutto che la sua cultura si è formata su questi testi²⁴.

Lo testimoniano i suoi interessi per la storia sacra e profana, le origini dell'umanità e la tesi dei preadamiti, le relazioni della civiltà europea con le Americhe e l'estremo Oriente, le interpretazioni allegoriche

²² Ivi, p. 30.

²³ Ivi, pp. 41, 39.

²⁴ Id., *Vico e il Barocco*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il barocco*. Atti del Convegno internazionale di studi su «Vico y lo Barroco» (Madrid, Università Complutense, 8-9 maggio 2019), a cura di M. Carmello, Milano-Udine, 2021, p. 13.

dei miti, lo studio sulle origini della parola e sulla retorica classica, le espressioni del linguaggio poetico incentrate sulla meraviglia, la trattatistica della ragion di Stato e il confronto con la *ratio studiorum* dei gesuiti e delle loro enciclopedie barocche. Questa constatazione introduce a un'interpretazione che ripropone la tesi della netta opposizione del filosofo napoletano al moderno, identificato senza residui con il rigido razionalismo di matrice prima cartesiana e poi illuministica:

Che in questa sua enciclopedia del sapere Vico si rifaccia al Barocco e non all'Illuminismo è provato dal fatto che nel Settecento alla metafora naturalistica dell'albero si sostituì quella artificiale del mappamondo²⁵.

Si tratta di un ricco e multiforme sapere che tende all'unità nelle «enciclopedie inclusive e totalizzanti del Barocco» e che il filosofo napoletano a suo modo persegue dal *De ratione*, rendendo l'*ingenium* protagonista del suo disegno, applicato nel campo della metafora per rispondere alla ricercata «forza coesiva» del sapere. E con ciò si affinano le ragioni culturali, filosofiche e non solo 'tecniche' della retorica barocca che Vico conosce bene, frequentando direttamente i trattati di Tesauro, Peregrini e Sforza Pallavicino, le cui tesi «discute dialetticamente facendo vedere tanto i suoi debiti dalla retorica secentesca quanto i personali sviluppi originali»²⁶. Questi sono funzionali non alla «qualità dell'oggetto» ma all'azione del soggetto che va colta al di là della concezione intellettualistica delle poetiche barocche, per far emergere, invece, nello studio dell'etimologia, l'origine delle parole creatrici di miti, il parlar figurato per immagini nei primitivi, animati da violentissime passioni ma sprovvisti del raffinato raziocino dell'uomo contemporaneo. Le liste interminabili dei contrassegni dell'*elocutio* barocca sono riformulate dal lettore ammirato di Voss che la riduce a quattro *tropi* in cui la metafora (precedendo la metonimia, la sineddoche e l'ironia) è da considerare, secondo Battistini, alle origini dell'«universale fantastico», nella «logica poetica» che si sviluppa nella forma del mito²⁷.

²⁵ Ivi, p. 16. Riserve critiche su questa proposta di lettura dell'antimodernità del polemico Vico di Battistini ha espresso E. NUZZO, *Su recenti testi vichiani di Andrea Battistini*, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), sia pure nel doveroso riconoscimento della qualità delle tesi avanzate dall'A., impegnate a enfatizzare l'esclusiva portata dell'impianto reorico, trascurando le «dimensioni della 'mente'» (pp. 240, 242).

²⁶ A. BATTISTINI, *Vico e il Barocco*, cit., p. 17.

²⁷ Ivi, pp. 20, 21.

Di metafore barocche, sia pure ripudiate nella *Vita*, è ricca la *Sn30* come Battistini riconosce trattando, in questo «Bollettino», della consapevole definizione della storia quale opera fatta dall'uomo, scoperta in «*tal densa notte di tenebre*» e in un «*immenso Oceano di dubbiezze*»²⁸. Anche in questo caso il giudizio sull'ecdotica contemporanea si compiace del rispetto e della restituzione (rispetto alla tradizione nicoliniana) delle maiuscole e dei corsivi, di tutte le scelte grafiche e interpuntive. Come nella pittura la scrittura ricerca l'adozione di caratteri tipografici che mettano in diverso risalto le parole seminate sopra la pagina, ricordando ancora Tesaura e la condivisa ricerca dell'armonia con l'occhio prima dell'orecchio²⁹.

Un altro aspetto molto significativo in Vico e negli scritti di Battistini è la tecnica retorica del *movere* che fa leva sulle emozioni e gli affetti, condannati dalla tradizione platonica, e in auge a Napoli negli ambienti dello sperimentalismo investigante del Di Capua e di Lucantonio Porzio, prima di maturare in una vera e propria «scienza degli affetti» nelle *Spositioni* delle *Rime* di Della Casa, ispirate al *Traité* cartesiano sulle passioni dell'anima ma nell'ottica di una rivalutazione anticartesiana del fatto poetico e delle sue origini. Il Vico barocco di Battistini è sintonizzato su tale esigenza, valorizzando non lo stoico e cartesiano controllo-dominio delle passioni ma il loro impiego a spiegare l'esperienza dell'oscuro e le pulsioni nell'uomo primitivo³⁰. Nasce da questa esigenza, secondo Battistini, la frequentazione della grande erudizione barocca di livello europeo, formatasi nei collegi gesuitici che, con gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, fornì a Vico, secondo Battistini, l'armamentario per una conoscenza

immaginosa, sensuosa e fantastica non solo per capire e interpretare il modo di conoscere dei primi uomini ma anche per rappresentare il loro mondo, ossia

²⁸ *Note sull'Edizione critica della Scienza nuova 1730*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), p. 156.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 157, 158. Il tema ritorna nei saggi centrali del volume, *Vico tra antichi e moderni*, cit., capp. V («Scrivere per immagini: scienza dei segni e imprese araldiche») e VI («Alle origini dell'universale fantastico»), rispettivamente pp. 133-173 e 175-199; in partic. cfr. pp. 168-173 e 180 sgg.

³⁰ *Vico e il Barocco*, cit., pp. 23-25. Sulla polemica anticartesiana e la radice umanistica Battistini è intervenuto avvicinando Vico a Vives pur nella consapevolezza critica della distanza storica e delle diversità di interessi: *Vives e le passioni*, in *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 63-100.

ricorrendo a uno stile espositivo adeguato a quella mentalità, prossimo a quello enunciato nelle poetiche barocche³¹.

Questa considerazione vale a mettere in risalto che intenzione dell'autore della *Scienza nuova* sia stata quella di trasmettere un «intero processo di pensiero» con un «procedimento visivo», una «tecnica espositiva di tipo barocco» come attesta la *Dipintura* in apertura della *Sn30*:

La somiglianza iconica della 'dipintura' con tante altre antiporte di libri secenteschi [...] conferma anche sul piano figurativo, di là dai personalissimi significati dei geroglifici rappresentati, la condivisione di una tecnica che sembra ribadire sotto altra veste l'adesione vichiana al gusto barocco³².

Nella letteratura più aggiornata sulle fonti erudite mancava un'indagine estesa alla «teoria delle imprese», per comprendere in Vico il riferimento al linguaggio muto del segno grafico e ai mezzi di trasmissione delle antichissime forme espressive nelle esperienze del manierismo e del barocco italiano. In proposito, innovative conoscenze ha procurato l'acuta e accurata indagine sui caratteri di quella «scienza delle imprese» collocata al centro dell'«antropologia vichiana» in quanto «momento genetico di tutta la ricerca della nuova scienza»³³. Nell'«esegesi impresistica» nella *Scienza nuova* del 1725 il riferimento alle «imprese pubbliche», connesso alla scienza del *blasone* e delle *medaglie*, è a fondamento della scoperta di un «vocabolario mentale» e della nascita gemellare di lingua e scrittura. L'interprete ha ricostruito, così, il contesto barocco della teoria della «semiosi visiva» (da Tesauro a Bacchini, passando per Patrizi e Giovio), discutendo la nota tesi di Momigliano, troppo drastica nel sostenere l'«isolamento» di Vico nel «circuito» antiquario del suo tempo e nel disconoscere in lui l'impiego di «nuovi strumenti ermeneutici». E questi sono proprio quelli che la ricostruzione di Battistini ha messo in risalto, documentando la «perizia impresistica» del filosofo napoletano, praticata nella raccolta di liriche in memoria di Angela Cimmino, nel parere per la stampa di un libro di Giuseppe Gironda, nella cura degli «emblemi» commemorativi dei caduti della congiura filoaustrica della Macchia. Nella disposizione delle «imprese» nelle

³¹ *Vico e il Barocco*, cit., p. 26.

³² *Ivi*, pp. 28-29.

³³ *Id.*, *Teoria delle imprese e linguaggio iconico vichiano*, in questo «Bollettino» XIV-XV (1984-1985), pp. 150 sgg.

varie stesure della *Scienza nuova* particolare rilievo è attribuito alla nota *Dipintura* nell'edizione del 1730 che, lungi dal risultare una mera cornice decorativa, è composta secondo una razionalità funzionale con cui essa appare promossa a parte integrante del testo ove oltretutto viene inglobata con la forma del commento in veste di 'Spiegazione'³⁴.

Nel 1744 l'intenzione vichiana di procedere per contrari con una carica argomentativa polemica impietosa, rivolta contro i moderni materialisti e panteisti, inchiodati come le ali del pipistrello alla «falsa e rea Metafisica», perde consistenza «in vista di una razionale compiutezza» e in coerenza con il «'metodo geometrico' di un capolavoro tenuto costantemente sulla via positiva»³⁵. Nell'ultima *Scienza nuova* un'altra donna alata si propone dopo la *Dipintura*, collocata nel frontespizio dell'opera, in un'*impresa* che, tra il titolo nella parte superiore e le informazioni tipografiche in quella inferiore, risponde allo scopo di offrire al lettore quella che nel 1730 era stata definita una «metafora dipinta» simile a tutte le metafore che «deon essere poetiche trasformazioni»³⁶. La nuova donna con le tempie alate è la stessa metafisica della *Dipintura* ma seduta su un globo e regge nella mano sinistra uno specchio inclinato e poggiato sulla sfera; un triangolo è nella mano destra, sostenuta da un plinto o basamento quadrangolare la cui facciata contiene il motto di matrice baconiana («IGNOTA/LATEBAT»), per attestare che la nuova metafisica era rimasta celata e ignota prima dell'avvento di questa *scienza* davvero *nuova*³⁷. Lo scopo è di catturare subito l'attenzione del lettore prima della lettura; nasce un unico e «inscindibile organismo simbiotico»³⁸ in cui nulla è esteriore o strumentale, giacché la *figura* nel suo insieme è l'«essenza del Libro», come si legge negli «Avvisi allo Stampatore» delle *Correzioni, Miglioramenti ed Aggiunte quarte*³⁹. Dare ai propri Lettori

³⁴ Ivi, pp. 156, 169.

³⁵ Id., *La funzione sinottica del frontespizio e la semantica dei corpi tipografici nella Scienza Nuova di G. Vico*, in *I dintorni del testo. Approcci alle periferie del libro*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 15-17 novembre 2004 - Bologna, 18-19 novembre 2004), a cura di M. Santoro, M. G. Tavoni, Roma, 2005, p. 470.

³⁶ G. Vico, *La Scienza Nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004, p. 179 [d'ora in avanti: *Sn30*].

³⁷ *Note sull'Edizione critica della Scienza nuova 1730*, cit., p. 153.

³⁸ Cfr. *La funzione sinottica del frontespizio...*, cit., p. 476.

³⁹ *Sn30*, p. 546. Sul tema sia consentito rinviare alle mie pagine in *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano-Udine, 2020, pp. 149-182.

un'*Idea dell'Opera* significa mostrarla con la massima immediatezza possibile, non senza il rinvio alla sua *Spiegazione* che richiede tempo e analisi puntuale. Ciò che conta è la tensione tra i due momenti dell'interrezza figurativa e del fatto discorsivo: l'immagine rappresenta la *Scienza nuova* ma è da essa richiesta per essere intesa.

Questa forma di rispetto del testo e dei suoi rimandi è assimilata dall'interprete che nello sforzo di restituire le 'parole' e i segni autentici del classico esaminato esprime la funzione civilizzatrice del sapere che ha animato e retto i suoi studi con il massimo di libertà di indagine. L'indifferibile condizione sta nel rigoroso rispetto della peculiarità stilistica di Vico, un filosofo dotato di un'attitudine letteraria che rende significative tutte le varianti lessicali, anche quelle più minute della sua scrittura, come Battistini annotava anche apprezzando il lavoro filologico ed esegetico di Paolo Cristofolini sulle '*Scienze nuove*', attento alle statificazioni e alla scansione temporale di un pensiero 'complesso' che si assesta e si trasforma, e, perciò, bisognoso del metodo che distingue gli storici della filosofia presi dal solo problema della verità da quelli (come il sodale Cristofolini) sorretti da una vocazione filologica e assimilabili ai chimici che, diversamente dagli alchimisti, preferiscono «indagare sul legno e sulla cenere di quella verità»⁴⁰.

⁴⁰ A. BATTISTINI, *Una lunga e generosa fedeltà a Vico*, in *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, a cura di C. Piazzesi, M. Priarolo, M. Sanna, Pisa, 2008, p. 14.

RAFFAELE RUGGIERO

Nel gennaio 1977, Cesare Musatti, pioniere negli studi sulla psicoanalisi e prosatore arguto, rifletteva sulle commemorazioni accademiche. Con ironia pungente, che celava un profondo rispetto per le qualità morali che debbono caratterizzare un vero studioso, Musatti osservava che i grandi ricercatori hanno in genere una sola importante e luminosa idea nella propria carriera, a venticinque anni, al momento della tesi di laurea, e che poi per tutta la loro vita intellettuale ricamano su quell'idea, la elaborano, la affrontano da prospettive diverse, la corroborano e la confermano¹. Non si tratta di un aneddoto giullaresco, o di malizia tra docenti universitari, ma della conferma di un'attitudine spirituale: la vita degli studi esige una straordinaria fede nel proprio lavoro, richiede che alla ricerca si consacrino ogni energia, senza ripensamenti e senza travisare, che si operi con convinzione a elaborare il proprio pensiero anche quando tutto induce, nel mondo di oggi assai più di ieri, a distrazioni e distorsioni. Detto con tono meno gaio, si tratta di quell'atteggiamento che anima la pagina conclusiva della *Vita* vichiana:

... egli tutte queste avversità benediceva come occasioni per le quali esso, come a sua alta inespugnabile rocca, si ritirava al tavolino per meditare e scrivere altre opere [...]; le quali finalmente il condussero a ritruovare la *Scienza nuova*².

Quell'idea Andrea Battistini la ebbe appunto, come Musatti allegramente pensava, al momento della tesi di laurea, una tesi guidata da Ezio Raimondi, maestro al cui insegnamento Battistini sarebbe rimasto sempre legato attraverso una collaborazione scientifica e un'amicizia durate

¹ C. MUSATTI, *Commemorazione accademica*, in «Belfagor» XXXII (1977), pp. 31-39.

² G. VICO, *Vita scritta da sé medesimo*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 85 [d'ora in avanti: *Vita*]. Da questa edizione trarremo le citazioni dei testi vichiani.

per tutta la vita di entrambi. Si trattava dell'idea di porre, al centro degli studi su Vico (e più in generale dei fenomeni culturali e letterari dell'età moderna), la tradizione retorica, la retorica intesa come impianto degli studi e organizzazione del discorso dimostrativo. È opportuno sottolineare che quell'idea oggi ci appare un dato di fatto, un elemento evidente nel panorama intellettuale; e qualcuno può perfino ritenere del tutto naturale che la retorica costituisca un asse fondamentale per leggere le opere e comprendere il pensiero di un autore che per tutta la vita ha esercitato appunto la funzione di professore di retorica all'Università di Napoli. Ma quell'evidenza è il frutto di una conquista, è il prodotto di anni di faticose ricerche condotte da Battistini con tenacia, fino a dimostrare quella sua tesi al di là di ogni dubbio, fino a comprovarla con innumerevoli dimostrazioni che hanno contribuito a rinnovare gli studi sulla retorica e a farne un tratto caratterizzante della cultura moderna. Un tale percorso si avviava in anni che erano per certi versi assolutamente sfavorevoli a questo tipo di ricerche: perché se è vero che la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta coincisero con una certa rivoluzione semiotica (e certo l'ambiente bolognese in cui Battistini studiava era all'avanguardia in questo ambito), è altrettanto vero che quegli stessi anni furono animati da un'ansia di svecchiamento che spesso consisteva nella mera liquidazione dei saperi tradizionali (e cosa c'è di più tradizionale della retorica?), sostituiti dal vuoto ideale e da presunti inani sforzi di analisi critiche nutrite di materialismo spesso frainteso e mal rimasticato.

Il ventiduenne neolaureato iniziava così a leggere Vico e a interessarsi delle ricerche sulla retorica e la semiotica, in particolare la funzione della retorica nel discorso scientifico, facendo interagire questi suoi ambiti di ricerca. Egli contribuiva, con una serie nutrita di recensioni ai più aggiornati studi internazionali in quegli ambiti, e con saggi dedicati alla fonetica, alla tassonomia dei tropi e all'etimologia nell'opera di Vico, alle prime annate di una rivista dalle prospettive innovative e interdisciplinari come «Lingua e Stile»³. Frutto di quelle ricerche fu il volume *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*⁴, primo traguardo in quella rivoluzione retorica attraverso cui Battistini, partendo proprio

³ Si veda la *Bibliografia degli scritti di Andrea Battistini*, curata da F. Ferretti e A. Cristiani nel volume A. BATTISTINI, *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, curato dai due studiosi in occasione dei settant'anni dell'A., Bologna, 2019.

⁴ ID., *La dignità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa, 1975.

dalle indagini su Vico filosofo e scrittore, avrebbe progressivamente contribuito in modo determinante a rinnovare non solo gli studi vichiani, ma più in generale le ricostruzioni storiografico-letterarie sul nostro Settecento⁵. Riservato e timido com'era, Battistini non parlava quasi mai di sé, neppure quando l'assiduità delle frequentazioni si stringeva in rapporti progressivamente più amicali: ma nel gennaio 2015, in occasione di un convegno vichiano parigino⁶, si lasciò scappare nella conversazione che nel 1975 Giorgio Tagliacozzo, principe degli studi vichiani americani e in rapporti amicali con Raimondi, il quale a sua volta spesso soggiornava negli Stati Uniti come *visiting professor*, rivolgendosi appunto a Raimondi aveva manifestato un caloroso apprezzamento per il libro vichiano «di questo studioso, Battistini, che non conosco», chiedendo a Raimondi se si trattasse di un suo collega bolognese. E Raimondi, compiaciuto e forse un po' imbarazzato, aveva dovuto spiegare trattarsi di un suo giovanissimo allievo pressoché neolaureato. In effetti, la carriera universitaria di Battistini fu giustamente rapidissima, come si conveniva a studiosi di rango in tempi non decadenti, ed egli occupò trentatreenne una cattedra di letteratura italiana nell'Ateneo felsineo, dove ha trascorso tutta la sua vita professionale, ricoprendo anche impegnativi incarichi, dalla direzione del dipartimento di Italianistica al consiglio d'amministrazione dell'università.

Nel volume del 1975, lo studioso avvertiva già nella breve premessa di aver consapevolmente scelto di rivalutare un aspetto fino a quel momento rimasto in ombra della cultura vichiana:

l'attenzione che gli [al Vico] è stata rivolta [...] si è quasi sempre soffermata sulla dimensione teoretica, speculativa, lasciando in sottordine i problemi argomentativi e le tecniche, mai neutre, con cui il suo pensiero viene offerto ai fruitori.

L'indagine sulla retorica di Vico risultava centrale per una piena comprensione del filosofo napoletano perché

⁵ Una lettura in questa chiave dei due fondamentali libri vichiani di Battistini (oltre al citato *La dignità della retorica*, anche *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano-Napoli, 1995) è in R. RUGGIERO, *La retorica e la storia nel Settecento letterario italiano. La sapienza retorica di Giambattista Vico di Andrea Battistini*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana» XVIII (2015) 2, pp. 95-109.

⁶ *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, atti del convegno di Parigi, 13-14 gennaio 2015, a cura di M. Riccio, M. Sanna, L. Yilmaz, Roma, 2016: il contributo di Battistini si intitola *La difesa vichiana della veridicità del racconto biblico*, pp. 57-69.

la difesa vichiana della topica [...] non va vista come un nostalgico vagheggiamento di attardato umanista, ma come un estremo tentativo di mantenere ancora uniti, attraverso lo strumento duttilissimo della retorica, tutti i rami del sapere, che tra breve si sarebbero poi scissi sotto le spinte di una radicale specializzazione.

Quella stessa cultura retorica appariva già aperta a istanze nuove, diremmo abitata dalle ansie della modernità, percettibili nell'attiva influenza della cultura barocca napoletana, vitalissima nel tempo e nella prosa di Vico:

la retorica vichiana, così ricca di implicazioni antropologiche, che un Auerbach correla alla nuova idea di filologia, disponibile per incursioni nei settori della mitologia, dell'etimologia, delle imprese, della numismatica, sino a divenire la chiave ermeneutica della vita dei primitivi, non è in effetti molto distante dalla retorica, curiosa e aperta, capricciosa ma solida, di un Tesauro⁷.

Lo studio della retorica vichiana apriva così una stagione di interpretazioni inclusive non solo del filosofo napoletano – di cui si esigeva ora un'approfondita conoscenza delle prassi letterarie, del suo farsi scrittore – ma dell'intero quadro della cultura settecentesca italiana (ed europea), allorché una visione antropocentrica della storia promuoveva l'avvio di un più largo scambio di esperienze con la psicologia e con la varia umanità e le stravaganti letture del poliedrico Vico.

La retorica di Vico è restata l'impegno ermeneutico primario e costante di Battistini, e naturalmente l'esigenza di indagare approfonditamente la scrittura del filosofo napoletano condusse in modo naturale lo studioso a occuparsi dell'edizione delle opere vichiane, a prendere contatto con quell'imponente cantiere filologico che il napoletano Centro di studi vichiani (ora cellula fondante dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno) aveva avviato, in parallelo con il rinnovato corso di ricerche dedicate al pensiero di Vico, sull'onda dei lavori del suo fondatore, Pietro Piovani. In questo ambito si collocano la rassegna critica sugli studi vichiani apparsa in «Lettere italiane» del 1976⁸, la cura degli atti *Vico oggi*⁹, e ancora una folta serie di contributi dedicati senza

⁷ *La dignità della retorica*, cit., rispettivamente pp. 5, 8 e 11.

⁸ Poco dopo Battistini avrebbe curato il *Secondo contributo alla bibliografia vichiana. 1971-1980*, Napoli, 1983.

⁹ Presso l'editore Armando di Roma nel 1979.

soluzione di continuità a Vico pensatore e scrittore, con un'attenzione particolare anche alla ricezione internazionale dell'opera vichiana.

Il volgere degli anni Settanta segnava inoltre un allargamento della prospettiva critica: pur restando la retorica vichiana il centro dell'indagine di Battistini, egli ritenne di ampliare l'orizzonte delle proprie ricerche proprio per convalidare, con un approccio più organico e grazie a un più vasto panorama storiografico, quella sua tesi fondamentale. Così egli si impegnò in un percorso di ricerca inteso a dimostrare il primato della retorica nella tradizione della modernità, cominciando al contempo a scalfire il pregiudizio di un solco incolmabile tra progressisti e conservatori. Si trattava precisamente di quella frattura che, nelle letture tradizionali susseguitesi fino ad allora ma ancor oggi non prive di qualche fortuna, avrebbe visto il filosofo napoletano irrimediabilmente imprigionato fra i tradizionalisti e sintomaticamente sordo alle tendenze più originali nella temperie culturale dei Lumi. Prime prove critiche di questo nuovo cantiere sono il volume *Letteratura e scienza*¹⁰, il primo corposo saggio sulla prosa di Galileo¹¹, gli studi dedicati alla prosa biografica e autobiografica¹², l'attenzione – al confine tra analisi retorico-linguistica e indagine epistemologica – rivolta alla logica della scoperta scientifica¹³.

Scorrendo la bibliografia di Battistini lungo gli anni Ottanta si resta ammirati dal numero di recensioni e letture critiche che egli, già studioso affermato nell'accademia e nel panorama internazionale, dedicava ai nuovi libri via via pubblicati nei suoi ambiti di ricerca: la recensione, genere oggi reietto da una politica della ricerca miope e senza futuro, ha costituito a lungo, nella tradizione delle nostre discipline, la palestra naturale dei giovani e il luogo elettivo del dialogo, talora acceso, tra i ricercatori più esperti. Gli anni ottanta vedono anche un'ulteriore estensione nel campo di ricerche di Battistini: i fondamenti della prosa vichiana, identificati fin dalla sua tesi di laurea nei filoni razionalisti della cultura barocca, e l'incontro con la scrittura di Galileo, producono un'indagine di ampio respiro sulla varia cultura del Seicento europeo. Diventava a quel punto urgente per lo studioso una ricostruzio-

¹⁰ Bologna, 1977.

¹¹ *Gli «aculei» ironici della lingua di Galileo*, in «Lettere italiane» XXX (1978), pp. 289-332.

¹² *Modalità della competenza letteraria: il codice autobiografico*, in «Lingua e Stile» XIV (1979), pp. 471-474.

¹³ *Vico e la logica della scoperta scientifica*, in «Spirali» II (1979), p. 12.

ne di ampia portata sulla problematica e dibattuta tradizione barocca, un'analisi che fosse capace di comprenderne la complessità inclusiva, le sfaccettature contraddittorie, e soprattutto di reinserire la produzione letteraria, artistica, storiografica e scientifica italiana del XVII secolo nel quadro più ampio della modernità europea, sgombrando il campo da pregiudizi ideologici assai consolidati, e al tempo stesso senza acritiche derive entusiastiche¹⁴.

Nel corso degli anni Ottanta si fece sempre più evidente che la tradizione retorica, lungi dall'essere un residuo passatista e un impianto esteriore privo di effetti sugli sviluppi culturali dell'età moderna, costituiva invece il solco fondamentale per ricostruire la genesi della modernità europea, al punto da rivelarsi la categoria determinante per la sua comprensione. A un panorama d'insieme provvidero congiuntamente Battistini e Raimondi, curando a quattro mani dapprima un capitolo di oltre trecento pagine nella *Letteratura italiana Einaudi* diretta da Alberto Asor Rosa, poco dopo sviluppatosi in un volume autonomo dedicato a *Le figure della retorica*¹⁵.

Se le ricerche di Battistini si erano progressivamente allargate in cerchi concentrici, arrivando a rileggere *sub specie rhetorica* i fenomeni culturali fondamentali nella tradizione europea tra XVII e XVIII secolo, e se quell'impegno ermeneutico contribuiva a ridefinire i caratteri problematici della modernità, lo studioso non aveva certo interrotto le indagini sull'opera di Vico né trascurato l'impegno a offrire un inquadramento nuovo e organico dei suoi scritti, a ricostruirne le fonti, a lumeggiare la genesi del suo pensiero nella Napoli a cavallo tra Sei e Settecento. Con un'operosità infaticabile, e in dialogo costante con il Centro di studi vichiani a Napoli (dove intanto cominciavano a pubblicarsi le prime edizioni critiche nazionali delle opere vichiane), nel 1990 Battistini poté dare alle stampe nella serie dei «Meridiani» di Mondadori un'edizione

¹⁴ Un primo passo in questo percorso di ricerca è segnato dall'introduzione di Battistini (intitolata *Uno storico delle forme e degli uomini*) alla traduzione italiana dello studio di J. A. MARAVALL, *La cultura del barocco. Analisi di una struttura storica*, Bologna, 1985. L'indagine di Maravall, considerata oggi un classico della storiografia sul secolo XVII, costituiva allora una novità a tratti sconcertante nel panorama degli studi.

¹⁵ A. BATTISTINI, E. RAIMONDI, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, 1990 (in origine: *Retoriche e poetiche dominanti*, in *Letteratura italiana Einaudi*, vol. III, t. I, 1984, pp. 5-339). Il lavoro si sviluppò a tal punto attraverso un dialogo costante e un intreccio fitto di contributi, che i due studiosi non furono poi mai in grado di attribuirsi la paternità prevalente di una parte piuttosto che di un'altra nell'opera.

commentata complessiva delle *Opere* di Vico, comprendente la *Scienza nuova* (nelle edizioni del 1744 e del 1725), la *Vita scritta da sé medesimo*, il *De nostri temporis studiorum ratione* (testo latino e versione italiana a fronte), una scelta di lettere e di poesie, la traccia di un discorso sulle Accademie, l'orazione funebre per donn'Angiola Cimmino.

Malgrado gli oltre trent'anni trascorsi dalla pubblicazione, il commento di Battistini costituisce ancora il punto di riferimento per lo studio e la comprensione dell'opera di Vico: nulla o quasi è da emendare nell'apparato esegetico, e anche l'aggiornamento bibliografico non muta le prospettive del commento, ma piuttosto le conferma e talora ne estende la portata¹⁶. Le pagine introduttive sono animate dall'esigenza di tenere insieme una pluralità eterogenea di elementi: avviare il lettore all'incontro con l'opera vichiana senza nascondere la ricchezza e complessità, offrire una prospettiva d'analisi innovativa senza comprimere in modo unilaterale il pensiero del filosofo, anticipare i temi più significativi e i risultati più rilevanti nella ricerca, senza alienare Vico dal suo tempo e dalle sollecitazioni che ne determinarono «tale e non altra riuscita di letterato»¹⁷. Per adempiere a questo impegno, lo studioso scelse di riflettere sui *principi*, quei *principi* costantemente evocati in molti titoli delle opere vichiane:

L'atto del cominciare costituisce sempre un'operazione rischiosa e traumatica, in quanto si realizza sull'orlo del nulla e del caso, proprio mentre si abbandonano luoghi e tempi familiari e rassicuranti. D'altra parte la risalita all'istante unico e irripetibile dell'esordio, all'attimo che, preso come primo caposaldo di riferimento, genera la coscienza della diversità, consente l'individuazione di un vortice generatore di tutto il successivo flusso del divenire¹⁸.

Battistini seguiva così proprio le indicazioni delle Dignità, accingendosi a studiare Vico *iuxta sua propria principia*, perché «natura di

¹⁶ La vitalità e tenuta dell'opera furono in concreto evidenti a chi scrive nel corso dell'estate del 2011: la Mondadori decise di ripubblicare la *Scienza nuova* nella collana «Oscar» e, in luogo di ristampare l'edizione 1953 di Fausto Nicolini, come avevano fatto fino ad allora (pur disponendo dal 1990 del nuovo commento di Battistini), scelsero finalmente di valersi del testo commentato apparso nei «Meridiani». Battistini mi chiese di collaborare con lui per l'aggiornamento della bibliografia, ma – a parte l'aggiunta di poche voci per ciascuno dei capitoletti in cui quella bibliografia ragionata è scandita – c'era davvero ben poco da fare.

¹⁷ *Vita*, p. 7.

¹⁸ A. BATTISTINI, *Introduzione*, in G. VICO, *Opere*, cit., p. xi.

cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise»¹⁹. Questo approccio induceva lo studioso a parlare di «filogenesi» e a osservare:

La *Scienza nuova* è una sorta di intricata psicanalisi della filogenesi, centrata sull'attimo in cui si compie il salto di qualità da uno stato meramente biologico dove il tempo non ha alcun significato perché non esistono il ricordo e la memoria di sé a un'età in cui l'uomo può sopravvivere alla sua stessa esistenza fisica attraverso le tracce culturali lasciate dopo di sé²⁰.

Occorre sottolineare che il riferimento di Battistini alla nozione di filogenesi, e in particolare a una filogenesi che ripercorre l'ontogenesi, non ha carattere generico, non si limita ad una piatta *explicatio terminorum* della Degnità vichiana. Lo studioso piegava questo concetto a rivelare un aspetto assai specifico della storia culturale vichiana, a identificare un interesse precipuo del filosofo napoletano: quell'atto fondativo che a Vico interessa ricostruire non riguarda l'uomo nella sua individualità e fisicità, ma l'uomo civile, l'uomo capace di lasciare «tracce culturali dopo di sé», e pertanto ovviamente la collettività umana socialmente organizzata²¹. In questo senso, assumeva nell'analisi dello studioso nuovo rilievo anche l'altro principio cardine del sistema vichiano, che tanta attenzione aveva suscitato in Emilio Betti e nella tradizione ermeneutica che a lui si richiamava, la necessità di ricostruire «questo mondo civile» attraverso una ricerca intesa a «ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»²². Pertanto Battistini sceglieva di non prendere partito per uno dei numerosi schieramenti critici che su questo tema e su questo testo avevano dibattuto lungo quasi tutto il XX secolo, ma soggiungeva:

Meglio allora soffermarsi, perché l'indugio si riverbera sulla peculiare tecnica espositiva vichiana, sulla coabitazione ossimorica della programmatica

¹⁹ Degnità XIV, in *Scienza nuova* 1744 [d'ora in avanti *Sn44*], p. 500, e vedi *Introduzione*, p. XII.

²⁰ *Introduzione*, cit., p. XIII.

²¹ Alla nozione di filogenesi e ontogenesi come chiave interpretativa dell'opera vichiana Battistini è tornato in uno dei suoi ultimi contributi: *Tale e non altra riuscita. La prospettiva teleologica nella Vita di Giambattista Vico*, in *Svelare e rigenerare...*, cit., pp. 41-56.

²² *Sn44*, 'De' principi', pp. 541-542.

quête dei 'principi', della puntiforme condizione aurorale delle origini, con la linea narrativa che segue a ritroso il filo delle 'modificazioni'²³.

Si coglie in questo approccio il rilievo determinante che la retorica assume nell'interpretazione di Battistini: è nella «tecnica espositiva», nelle «aspre meditazioni» capaci di ricomprendere in una prosa inclusiva ed «embricata» le contraddizioni che animano il pensiero vichiano, che lo studioso individuava la chiave d'accesso privilegiata all'opera del filosofo napoletano, lo strumento idoneo a ripercorrerne la genesi e gli sviluppi. Ogni singola parola del dettato vichiano viene rivalutata dallo studioso in questa linea:

Bisogna allora credergli quando, impiegando un verbo che sottintende a un tempo l'operosità dell'erudito e l'ubbidienza al postulato del *verum-factum*, Vico garantisce di avere «*lavorato* un sistema della civiltà, delle repubbliche, delle leggi, della poesia, della istoria e, in una parola, di tutta l'umanità». Evidentemente non è un caso che egli parli continuamente di *sistema*²⁴.

Un'indagine retorica, che certo ha al suo centro lo scrittore Vico e che dall'analisi di quella prosa filosofica trae un percorso ermeneutico che si sarebbe fruttuosamente esteso a una rilettura della tradizione letteraria italiana di età moderna, ma un'indagine non priva di importanti conseguenze filosofiche, di originali prospettive d'accesso al pensiero di Vico. Basti pensare che, già nel 1990, lo studioso precocemente sottolineava come

Una volta scoperti il caos degli inizi e il prepotente dominio primigenio del corpo e dei sensi, consegue per un verso che l'uomo è dotato di energie primigenie insospettate, ma per un altro verso, poiché quel retaggio dei principi vive tuttora allo stato latente, che la precarietà può nuovamente insorgere in ogni momento²⁵.

Un'osservazione che induceva Battistini a spingere di un passo più avanti la sua analisi, e a sottolineare come i primi uomini, privi dell'intendimento, fecero ricorso alla fantasia; ma anche gli eruditi interpre-

²³ *Introduzione*, cit., p. XIII.

²⁴ *Ivi*, p. XVI.

²⁵ *Ivi*, p. 22.

ti moderni non possono fare a meno della stessa fantasia se vogliono «sperare di avvicinarsi a quelle remotissime operazioni totalmente istintive»²⁶. Così facendo lo studioso metteva l'accento sul primato del senso e della corporeità, e sulla correlativa azione della fantasia, temi su cui le indagini più avvertite hanno in seguito giustamente insistito²⁷.

Il 1990 è anche l'anno di una monografia di largo successo (ristampata almeno tre volte a quanto mi consta), che sviluppa in modo estensivo un'indagine nata come vichiana: *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*²⁸. La ricerca era naturalmente partita dal bisogno di inquadrare quel documento straordinario che è la *Vita scritta da sé medesimo*, dove Vico fa consapevolmente propri i vincoli del genere biografico nella tradizione erudita settecentesca: non una vita intima e personale, ma una cronaca smagata degli studi, onesta nel ripercorrere gli inciampi e le frustranti deviazioni, e tutta mirata al conseguimento di un traguardo, come se quel traguardo fosse – mi si perdoni l'espressione crociana, qui appropriata quanto mai – *in nuce* fin dal momento in cui il soggetto di cui si narra la vita compitava i primi esercizi di grammatica alla scuola elementare. Singolarmente Battistini scelse, per affrontare la sua indagine e anche al fine di far apprezzare, per antitesi, lo scarto fra la tradizione del genere e l'esercizio vichiano, di partire dall'altro polo della scrittura autobiografica, dal «carcere dell'inchiostro», come egli soggiungeva riprendendo le parole di Renato Serra²⁹. Egli poteva quindi osservare che

in quanto appartenente al tipo epidittico, il genere letterario dell'autobiografia amplifica gli attributi del suo protagonista, investendolo di una luce dorata emanante da una ricerca selettiva che scarta la cenere dei vizi per esaltare la fiamma della virtù. [...] La penna dell'autobiografo, nel duplicare la realtà, viene intinta nel calamaio del desiderio e la figura che ne deriva risulta comunque una metafora, nata da una sostituzione ottativa³⁰.

Il vaglio ad ampio spettro che lo studioso compiva sul genere autobiografico nella tradizione letteraria italiana di età moderna (ma con una così vasta conoscenza della letteratura europea e della sua bibliografia

²⁶ Ivi, p. xxix.

²⁷ Mi limito a ricordare M. SANNA, *La «fantasia che è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2003; e Id., *Vico*, Roma, 2016.

²⁸ *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, 1990.

²⁹ Ivi, *Premessa*, p. 8.

³⁰ Ivi, p. 11.

critica da fare del suo libro un classico degli studi comparati) mirava anche a distinguere l'esistenza di «un vero e proprio genere letterario» dell'autobiografia, da un «generico autobiografismo». Su questa distinzione lo studioso sarebbe tornato in occasione della *lectio magistralis* per la Fondazione Sapegno nel 2019, in occasione del conferimento del premio letterario «Natalino Sapegno», a Morgex, il 21 settembre 2019. In quell'occasione Battistini sottolineava come nella storia della letteratura italiana il genere autobiografico è alquanto raro fino alle soglie del Settecento, allorquando

dopo tanto tempo di scarsa e occasionale fortuna, si assiste invece allo sviluppo generalizzato dell'autobiografia, un genere praticato soprattutto dagli intellettuali, con taglio per dir così professionale, nel senso che parla del curriculum dei loro studi, della professione, delle pubblicazioni, delle cariche conseguite. In altri termini 'nasce', come pratica diffusa, l'autobiografia, che diventa un genere codificato³¹.

In un quadro critico così determinato, è evidente che la *Vita* vichiana fa capolino di continuo nelle pagine dello *Specchio di Dedalo*, e lo studioso sottolineava che

La *Vita* di Vico che può essere innalzata ad archetipo di questo genere di autobiografia, mostra come di fatto il continuo prevalga sul discreto, lungo un itinerario dalle stazioni uniformi, orientate come sono verso la stesura della *Scienza nuova*. Dietro l'occasionalità solo apparente degli aneddoti, tutto si ordina in un quadro coerente e unitario, tenuto insieme da un protagonista che è poi un predestinato il cui sviluppo di pensiero procede lungo una linea essenziale tracciata dal destino³².

La ricchezza delle sollecitazioni testuali che animano le pagine di questo saggio sono però numerosissime e preannunciano quelli che sarebbero stati i futuri percorsi di ricerca. Mi limiterò a indicarne solo due: un'attenzione alla cultura napoletana di fine Seicento, tra scienza e diritto, con rilievi acuti e assai precoci dedicati agli *Avvertimenti ai nipoti* di Francesco D'Andrea³³, che avrebbero in seguito nutrito i sempre più

³¹ A. BATTISTINI, *Dall'inibizione alla liberazione dell'io. Il genere autobiografico nel tournant des Lumières*, Torino, 2020, pp. 7 e 9. Il volume presenta anche la *laudatio* di Piero Boitani e due interventi di Franco D'Intino e Bartolo Anglani.

³² *Lo specchio di Dedalo*, cit., p. 82.

³³ Si veda in partic. *ivi*, pp. 54-55.

raffinati inquadramenti culturali tesi a ricondurre l'esperienza di Vico nel tempo e nell'alveo che le fu proprio; e l'indagine sulla tradizione gesuitica, sugli *Esercizi spirituali* di Ignazio, ma più estesamente sull'impronta che la pedagogia gesuitica ha lasciato nella formazione delle classi dirigenti europee a partire dal XVII secolo³⁴.

Gli anni novanta segnano un sempre maggiore consolidarsi dei filoni principali nella ricerca di Battistini. Alla *Sapienza retorica di Giambattista Vico* egli dedica una nuova monografia³⁵, tratta da un ciclo di seminari presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici. In questa nuova ricerca d'insieme l'autore contribuiva a sfatare il mito romantico e idealistico di Vico genio isolato, *vox clamantis in deserto* destinata a rivolgersi a generazioni di là da venire ma insensibile ed estranea al dibattito culturale del proprio tempo. «Non c'è opera sua – scriveva Battistini – che non nasca come risposta personale a precise sollecitazioni sollevate da problemi dibattuti a livello europeo»³⁶: la non pacifica penetrazione del pensiero cartesiano, le nuove metafisiche, la *querelle des anciens et des modernes*, la crisi delle poetiche barocche, il giusnaturalismo, e su tutto quel peculiare fermento della cultura napoletana a cavallo tra Sei e Settecento. È precisamente in tale contesto che lo studioso può articolare una valutazione d'insieme del vichiano *De ratione*: merito precipuo di queste pagine è mostrare come la scrittura dell'opuscolo dedicato alla *ratio studiorum* non fosse chiusa entro l'asfittico steccato delle finalità accademiche o della polemica tra antichi e moderni, ma avesse nel proprio orizzonte la concreta situazione del regno di Napoli.

Dall'impianto di tale ricerca emergeva anche la rivalutazione del ruolo politico della retorica:

la retorica ha dunque un'importanza anche etica e politica perché propone i valori della società e serve a tenere uniti gli uomini, proprio come essa fu all'origine delle prime forme del vivere associato. Quanto più Vico vedeva i mali prodotti dall'etica della solitudine insegnata da Cartesio, tanto più egli difendeva il primato della retorica e della giurisprudenza sulla logica, il primato del discorso eloquente sull'arido sillogismo, nella ferma convinzione che ad annodare i fili della società non è la ragione ma la parola³⁷.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 37 e *passim*.

³⁵ Milano, 1995.

³⁶ *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 10.

³⁷ *Ivi*, p. 65.

La retorica dunque è lo studio della parola non per inane belletterismo, ma come indagine sull'uomo e ricerca scientifica fondata su tecniche raffinate. Obiettivo di questo percorso è risanare quel cortocircuito tra analogia storica e variabilità dei casi che aveva determinato uno scacco conoscitivo e posto i saperi tradizionali in condizione di minorità.

È precisamente in tale ambito che, accanto agli studi dedicati al pensiero di Vico e alla retorica della *Scienza nuova*, si consolidano in parallelo altri tre ambiti di ricerca, tre percorsi che mirano a rifondare in chiave problematica e dialettica l'immagine della modernità europea: un'indagine di ampio respiro sulle culture del Barocco; il ruolo della scrittura e della comunicazione nella rivoluzione scientifica, soprattutto attraverso l'analisi letteraria di Galileo; l'influenza della pedagogia gesuitica nella costruzione della *ratio studiorum* europea tra Sei e Settecento³⁸.

Nelle pagine di Battistini, Galileo diventa un 'caso letterario', anzi è il suo essere uno straordinario scrittore, un comunicatore di successo, un polemista arguto e irresistibile, che trasforma l'*affaire* Galileo nello scandalo fondativo della scienza moderna. Allorché nel 2000, su iniziativa di un altro compianto compagno di strada nei nostri studi, Eraldo Bellini, la casa editrice dell'Università Cattolica di Milano, Vita e Pensiero, raccolse – significativamente in un unico volume – gli studi di Battistini su Galileo e sulla *ratio studiorum* gesuitica, la *quête* sperimentale galileiana veniva esplicitamente riletta sotto il segno del romanzo. Si osservi preliminarmente che le ricerche condotte sullo scienziato pisano non mirano in alcun modo a ridurre a mera 'letteratura' «la profonda e consapevole rivoluzione epistemologica di Galileo»³⁹: non si trattava per lo studioso di leggere Galileo come uno scrittore, ma di mostrare che non si sarebbe data rivoluzione scientifica (e filosofica!), se Galileo, oltre a puntare il suo cannocchiale verso le stelle, non avesse anche inventato la prosa argomentativa italiana, cioè se non avesse in pari tempo, com'era evidente e necessario, creato la lingua e la retorica necessarie a veicolare i

³⁸ A questo interesse Battistini era sicuramente condotto da molteplici sollecitazioni: in primo luogo quanto Vico scrive della propria esperienza scolastica presso i gesuiti con i padri Antonio Del Balzo e Giuseppe Ricci (*Vita*, pp. 6-8); poi l'esigenza fortemente avvertita da Vico di proporre una *ratio studiorum* moderna, riprendendo così un punto cardine della proposta culturale dei gesuiti; infine il ruolo rivestito dagli scienziati gesuiti nel partecipare alla rivoluzione epistemologica in atto nell'Europa seicentesca, non necessariamente in posizione antagonista.

³⁹ A. BATTISTINI, *Galileo e i gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, Milano, 2000, p. 1.

contenuti nuovi delle sue ricerche. E poiché la battaglia epistemologica per la scienza nuova impose all'astronomo di divenire efficace polemi-
sta, eccolo

[...] maestro del carnevalesco, lo si vedrà nelle analisi argomentative dei suoi capolavori, dove il ruolo dissacrante del riso ha modo di rifulgere con tutta la sua carica rivoluzionaria, quella per cui, ha notato Gadda, nella biblioteca di Don Ferrante può esserci perfino un posto per il *Principe* di Machiavelli, ma non uno per il *Saggiatore*⁴⁰.

E anche qui lo studioso non manca di rilevare quanto di serio, cioè di operante sul piano del pensiero, ci sia nella «struttura picaresca della scienza galileiana», la quale

non si limita a farsi beffe del dogma preconstituito, avendo al tempo stesso un ruolo costruttivo che agisce più nel profondo, fino a insediarsi nel cuore stesso della ricerca, per apparire un modello di pensiero e di comportamento intellettuale⁴¹.

È su questo cambiamento profondo nella mentalità del ricercatore che Battistini invita a riflettere: lo sperimentatore che, nel *Saggiatore*, indaga sull'origine dei suoni, scopre in un'osteria un avventore che «fregando il polpastrello d'un dito sopra l'orlo d'un bicchiere, ne cavava soavissimo suono». Lo studioso vi leggeva «l'apertura e la disponibilità massima al mondo delle cose», ma anche al dialogo e al confronto⁴². Spiccano nella ricerca i capitoli dedicati al cannocchiale nell'immaginario barocco; alla concezione della scienza come retorica nella lettera 'copernicana' di Galileo al protoscolaro Benedetto Castelli, un'epistola che si muove ancora su un piano abbastanza irenico e sembra proseguire *per litteras* una conversazione sviluppatasi nel palazzo granducale; infine agli «aculei ironici» della polemica con il gesuita Orazio Grassi nel *Saggiatore*. Avviando la profonda rielaborazione di quest'ultimo saggio – la cui prima stesura risale al 1978 – l'autore riprendeva ad oltre vent'anni di distanza un discorso critico che si era avviato quando il nome di Feyerabend era conosciuto in Italia solo presso una ristretta cerchia di specialisti, e Arthur Koestler era forse noto come romanziere, ma il suo *The Sleepwalkers* del 1959 non sarebbe stato tradotto che nel 1982. È proprio dalla posizione di Koestler che la prospettiva critica di Battistini prende le mosse: l'autore

⁴⁰ Ivi, p. 3.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Ivi, pp. 4-5.

dei *Sonnambuli* guardava con astio a un Galileo che con «ingannevole propaganda», «imposture», «sofismi» dava prova di «evidente disonestà» rendendosi responsabile, con i suoi errori tattici, di una condanna inflitta da una Chiesa nolente⁴³. L'inconsistenza nell'analisi di Koestler è evidente, e tuttavia induce una riflessione profonda: è vero che nel ritratto «tendenzioso» (l'aggettivo è di Antonio Banfi) emerge la contraddizione tra un Galileo che si vorrebbe scienziato puro e alieno da ogni strategia, e un Galileo maldestro propagandista di sé medesimo. Occorre però darsi una ragione per l'impiego di tattiche espressive maliziose da parte dei difensori della nuova scienza: «la verità riesce a imporsi solo nella misura in cui noi la imponiamo» dice il Galileo della *Leben* brechtiana. Non si tratta di una facile adesione al «Galileo ciarlatano», che riscuoteva appunto l'apprezzamento di Feyerabend, ma di un esercizio attento della prassi letteraria come funzione costitutiva non meramente didascalica, nella ricerca e nella sperimentazione scientifica.

La seconda parte del volume è aperta da due corposi capitoli dedicati all'insegnamento di retorica nei manuali dei collegi gesuitici e alla scienza dei gesuiti a Bologna. Anche in questo caso, lo studioso allargava per cerchi concentrici le proprie ricerche, e la necessità di dare un corretto inquadramento allo scienziato gesuita Grassi, lo induceva a soffermarsi sugli studi di ottica, che lungo tutto il XVII secolo costellano la produzione scientifica dei gesuiti. In questo quadro emerge la figura di Francesco Maria Grimaldi il cui *De lumine*, pubblicato nel 1665 due anni dopo la morte dell'autore, veniva esaminato analiticamente nelle «Philosophical Transactions» della Royal Society nel 1672, appena un mese prima che Newton pubblicasse la sua celebre lettera sulla luce e i colori. E naturalmente il Grimaldi è anche lui un professore di retorica e docente di umanità nei collegi, dove era entrato novizio nel 1632, per divenirvi lettore dal 1638 e infine professore di matematica dal 1647 e, come sottolinea Battistini, «conosceva a menadito le risorse argomentative che lo indussero ad aprire il *De lumine* proprio con la scoperta più sorprendente della diffrazione»⁴⁴. In questa seconda sezione del volume, lo studioso si dedica ancora al vaglio di un'opera enciclopedica come il *Magisterium naturae et artis* del gesuita bresciano Francesco Lana Terzi (1684), nonché a ricostruirne la biografia intellettuale. Fin dalle pagine introduttive, infatti, Battistini teneva saldamente uniti i presupposti epistemici e le opzioni retoriche:

⁴³ Ivi, pp. 128-129.

⁴⁴ Ivi, pp. 284-285.

non ci si deve allora stupire se il cannocchiale di Galileo, subito uguagliato alle caravelle di Colombo, non differisce in nulla, da questo punto di vista, dalla nave volante del gesuita Lana Terzi, avendo in comune la capacità di suggestionare nel profondo, pur nella veste di manufatto fondato su presupposti scientifici, le facoltà immaginative ed emozionali⁴⁵.

Su questa medesima linea si muoveva la premessa dell'altro volume pubblicato lo stesso anno: un'indagine d'insieme intorno alla categoria storiografica del Barocco. In quella sede emergeva una precipua attenzione per quegli aspetti della civiltà seicentesca che «meno si riesce a capire», cioè per «la dimensione eroica, l'esaltazione di Prometeo, il significato della sfida agli enigmi», all'interno di un complesso movimento che «sembra aver rinunciato, con il minimalismo dell'arte e la debolezza del pensiero, a ricomporre le aporie dell'esistere». Tuttavia se «dal dubbio metodico non scaturisce più l'inquietudine a *chercher la vérité dans les sciences*» come suggeriva Cartesio nel titolo completo del *Discours de la méthode*, è altrettanto vero, in un'età di esteriore accumulo approssimativo di soluzioni irrelate e scetticismo incalzante, che il Seicento, laddove «dissipa le sue tante energie inseguendo l'effimero e l'eccentrico, non perde mai la speranza di giungere a un punto fermo»⁴⁶.

Il Barocco indagato da Battistini non si esaurisce nei processi di frantumazione, di metamorfismo inesausto, di seduzione del senso, ma esso presenta costantemente la sua componente antifrastica, «la tensione eroica verso un centro immobile», lo «sforzo, invero disperato, di ricomporre la frattura»⁴⁷. In questa indagine non è però la contraddizione a emergere, ma lo slancio inclusivo:

in un'alternanza intenzionale, i simboli barocchi della caducità, dell'inganno e della diaspora concettuale corrono paralleli a quelli di una ricerca del vero in vista dell'agognata unità del sapere. La 'maschera' e il 'teatro' dell'illusorietà sono contestuali al 'telescopio' che mette a nudo ciò che è occulto, il 'labirinto' della pazzia con il suo disordine e le sue assurdità è compresente al 'filo di Arianna' con cui uscirne⁴⁸.

Questo Barocco, che aspira alla conservazione dei saperi e alla loro riorganizzazione, alla tassonomia enciclopedica, ai mappamondi custo-

⁴⁵ Ivi, p. 5.

⁴⁶ Id., *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, 2000, pp. 7-8.

⁴⁷ Ivi, p. 9.

⁴⁸ Ivi, p. 11.

diti nelle *Wunderkammern*, dà forma a quel retroterra intellettuale che Battistini intendeva indagare: la *humus* dell'*arbor scientiarum* vichiano. Ancora una volta è la retorica a offrire allo studioso la chiave unitaria di lettura per questo mondo in cui la varietà sembra predominare incontrastata:

la facoltà dell'ingegno, protagonista barocco di un vero e proprio culto, è una risorsa eminentemente sintetica e aggregatrice, per consistere nel rinvenimento di nessi tra oggetti e concetti di solito ritenuti lontani tra loro⁴⁹.

Non solo la meraviglia convive con la ricerca della regola e della legge scientifica, ma ne è addirittura l'elemento propulsivo. Lo studioso non cade nella facile genericità e nell'appiattimento storiografico, riducendo il Barocco a categoria universale e costante metatemporale, ma non manca di segnalare come i suoi molteplici aspetti, ne facciano uno «stile di pensiero», cioè una mentalità che innerva di sé tutti gli aspetti della cultura seicentesca, non solo le arti e la letteratura, ma la filosofia, la scienza, la religiosità.

La ricchezza di queste analisi si riverberò naturalmente nella terza grande monografia vichiana di Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, una ricerca strutturata in dieci capitoli che attraversano la selva di Vico dalle sue fonti antiche, Plutarco e Virgilio, fino ai contemporanei e alla sua prima ricezione, da Alfonso de Liguori a Ildefonso Valdastri a Melchiorre Cesarotti⁵⁰. Dopo un trentennio di ricerche, lo studioso affrontava il delicato compito di aprire un sentiero nella selva dell'erudizione vichiana:

non per caso alle raccolte sovrabbondanti di materiali eterogenei, accumulatisi senza ordine in una congerie indiscriminata, venne dato il nome di *Selve*, in analogia con l'assoluta casualità con cui in una foresta crescono gli alberi. È questo il patrimonio erudito al quale Vico attinge a piene mani, con l'ambizione, novello Ercole immerso nella selva nemea, di dotarlo di una tassonomia. Di quei reperti non vuole però in alcun modo sacrificare la ricchezza, tradotta in un sincretismo antidogmatico e inclusivo⁵¹.

Se questo approccio conduceva ancora una volta Battistini a sottolineare come ogni opera vichiana fosse riconducibile a una presa di posizione del filosofo napoletano sulle questioni più scottanti nel dibat-

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Id.*, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004.

⁵¹ *Ivi*, p. 7.

tito culturale europeo contemporaneo, egli non mancava poi di rilevare come l'inclusività vichiana, benché internazionale, non fosse indifferenziata, e anzi l'accesso di Vico al dialogo erudito è sempre segnato da un «agone intellettuale», che non risparmia maestri e sodali⁵².

Esemplare sotto questo profilo appare il recupero del virgilianesimo vichiano: il filosofo che a Omero ha dedicato un intero libro della sua opera-capolavoro non sembrava poter avere per Virgilio se non l'attenzione che al poeta latino è dedicata da ogni scolaro. L'analisi di Battistini rivela molto di più: in primo luogo l'approccio a Virgilio passa attraverso il filtro della retorica, e l'autore dell'*Eneide* appare modello imitabile e raggiungibile per la poesia settecentesca, proprio perché egli è un Omero ingentilito e perciò adatto «a un'età delicata ed esangue quale quella di Vico»⁵³. E non manca poi in questa valutazione un connotato politico: il poeta dell'*aula* augustea non solo rappresentava un tipo di letterato integrato al sistema di organizzazione del consenso, ma poteva costituire un efficace punto di riferimento per il mondo delle accademie e dei salotti colti nel primo Settecento napoletano.

Altrettanto significativo appare il susseguirsi di fonti e influenze che stanno dietro la biografia di Antonio Carafa e che mostrano una fruizione del modello biografico classico plutarco in una chiave inquieta e polisemica. Se da un lato è evidente che Vico biografo, seppure lavori in risposta ad una precisa committenza, sia in piena sintonia con la scrittura della vita non di un principe regnante, ma di uno dei *viri egregii* che strutturano i nascenti stati moderni, è altrettanto evidente come egli attui

uno spostamento dal modello delle biografie classiche, centrate sull'evidenza icastica o ipotiposi, al modello barocco che opera di preferenza sulle ambiguità inquiete delle anfibologie e delle metafore dense di polisemia, attratto dal mondo notturno e ctonio, dove la luce si vela e si complica di sfumature più indefinite. Vico idealmente combina questa doppia tipologia, ed è come se in lui le *Vite* di Plutarco si trasferissero nella prosa nervosa ed ellittica di Virgilio Malvezzi⁵⁴.

Venendo ai moderni ed ai contemporanei di Vico, lo studioso dedica un corposo capitolo alle vite quasi parallele di Giambattista e di Alfonso Maria de Liguori, sebbene quest'ultimo fosse ventotto anni più giovane

⁵² Ivi, p. 33.

⁵³ Ivi, p. 47.

⁵⁴ *Vico tra antichi e moderni*, cit., p. 105.

del filosofo. Se Croce e Nicolini, seguiti poi da Getto, erano orientati verso l'assoluta estraneità tra i due personaggi, Battistini riesaminò la questione mostrando non pochi punti di contatto: la frequentazione di casa Caravita, la formazione di impianto tomistico, il comune interesse forense, incroci accademici che vedono Giuseppe Valletta tra i maestri di Alfonso; e sul piano ideale la contiguità di molte tesi esposte nel *De ratione* con il pensiero deliguoriano (e de Liguori poteva certo essere presente all'Orazione inaugurale del 18 ottobre 1708). La ricerca di Battistini, seppure non possa approdare a risultati certi, apre in questo caso una prospettiva problematica di largo interesse: il silenzio di De Liguori intorno alla *Scienza nuova* potrebbe infatti spiegarsi con il riconoscimento di una certa pericolosità dottrinale insita nelle tesi di fondo del filosofo, una linea eterodossa sospettata dalla congregazione dell'Indice⁵⁵, e poi denunciata nei giudizi antivichiani di parte rigorosamente cattolica, da Bonifacio Finetti a Emmanuele Duni, e infine con diverso raggio Damiano Romano.

Ancora una volta, con questo terzo volume, lo studioso proiettava una luce nuova su aspetti rimasti in ombra nella personalità intellettuale di Vico, permettendo di collocare il filosofo napoletano all'incrocio fra tradizione classica e modernità, e di riconoscere nelle sue pagine il pressante dibattito di temi centrali nell'orizzonte critico europeo dei secoli XVIII e XIX.

I contributi di Battistini agli studi vichiani non si sono certo arrestati dopo il 2004: numerosi saggi hanno via via consolidato le linee di ricerca che abbiamo fin qui sinteticamente presentato, e ne hanno aperte di nuove. Se fin dallo studio introduttivo premesso all'edizione nei «Meridiani», Battistini prestava una puntuale attenzione alle scelte tipografico-editoriali di Vico, egli poté poi dedicare un contributo nutrito al frontespizio della *Scienza nuova* e alla semantica dei corpi tipografici vichiani⁵⁶. In particolare giova conclusivamente segnalare almeno gli affondi critici dedicati alla monografia vichiana di Croce, a Michelet tra-

⁵⁵ Si vedano i due importanti contributi di G. DE MIRANDA, «*Nihil decisum fuit*». *Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69; *Id.*, *Fino a 'convincere chibchessia'*. *Vico, i suoi contatti romani e i complessi rapporti con il mondo ecclesiastico*, in «Intersezioni» XXI (2001), pp. 169-174.

⁵⁶ A. BATTISTINI, *La funzione sinottica del frontespizio e la semantica dei corpi tipografici nella «Scienza nuova» di Vico*, in *I dintorni del testo. Approcci alle periferie del libro*, atti del convegno a cura di M. Santoro e M. G. Tavoni, Roma, 2005, pp. 467-484.

duttore, al Vico di Auerbach⁵⁷. Di pari passo si sono susseguite, con lena instancabile, le ricerche intorno all'estetica barocca, alla retorica della nuova scienza, all'antropologia e alla funzione del mito nella prima età moderna. Scorrendo la bibliografia di Battistini e la sua variegata attività di studioso e promotore di iniziative scientifiche e editoriali, viene alla mente il monito severo del *Soliloquio* di Benedetto Croce:

la morte sopravverrà a metterci in riposo, a toglierci dalle mani il compito a cui attendevamo; ma essa non può fare altro che così interromperci, come noi non possiamo fare altro che lasciarci interrompere, perché in ozio stupido essa non ci può trovare⁵⁸.

Numerosi aspetti sono rimasti ai margini di questo ritratto: gli studi danteschi e la sua attività di condirettore dell'antica e prestigiosa rivista «L'Alighieri»⁵⁹; l'impegno per una rivista singolare nel panorama accademico italiano come «Intersezioni», dedicata trasversalmente alla storia delle idee e alla varia cultura, e al tempo stesso la sua attività come consigliere della casa editrice Il Mulino; e ancora tutte le ricerche dedicate alla letteratura contemporanea⁶⁰, gli studi pascoliani, la presidenza dell'Accademia pascoliana e del comitato per l'edizione nazionale delle opere di Pascoli. Sui profili propriamente italianistici e sul magistero di docente attentissimo ai bisogni degli allievi, sia permesso rinviare al commosso ed efficace ricordo che ne offre Francesco Ferretti, prediletto e ultimo scolaro⁶¹:

‘Noi non dipignemmo Andrea Battistini, maestro e amico, acciocché lo ci immaginassimo; ma lo ragionammo acciocché lo ’ntendessimo’.

⁵⁷ Rispettivamente: *Genesi e fortuna della monografia vichiana di Benedetto Croce*, in «Critica letteraria» XXXVI (2008), pp. 211-226; *Michelet traduttore di Vico*, in *Tradizioni letterarie e rinnovamento del gusto*, a cura di G. Coluccia e B. Stasi, Lecce, 2006, pp. 325-341; *Un filosofo sotto un'«immensa cupola barocca»: il Vico di Auerbach*, in *Mimesis. L'eredità di Auerbach*, a cura di I. Paccagnella e E. Gregori per il centro interuniversitario filologico-linguistico di Padova-Bressanone, Padova, 2009, pp. 81-94. Quest'ultimo contributo fu poi ripreso da Battistini in occasione di un convegno vichiano organizzato da Davide Luglio presso la Maison de la Recherche dell'Université Paris-Sorbonne (Paris-IV) nel dicembre 2018.

⁵⁸ B. CROCE, *Soliloquio*, in «Quaderni della critica», settembre 1951.

⁵⁹ Gli studi danteschi sono oggi raccolti in A. BATTISTINI, *La retorica della salvezza. Studi danteschi*, Bologna, 2016.

⁶⁰ In gran parte raccolte in *Sondaggi sul Novecento*, a cura di L. Gattamorta, Cesena, 2003.

⁶¹ In corso di stampa in «Schede umanistiche» XXXV (2021) 1.

DARIO GIUGLIANO

L'obiettivo di questo breve saggio consiste nel cercare di individuare le linee guida principali per determinare un approccio al metodo di lavoro di Andrea Battistini. Partendo da una ricognizione degli aspetti principali della scuola da cui Battistini proveniva, si approderà a uno dei temi di ricerca a lui cari, Giambattista Vico, che costituì pure l'argomento della sua tesi di laurea, discussa sotto il magistero di Ezio Raimondi. L'indagine sulle ragioni metodologiche di questo nodo centrale della ricerca critico-filologica di Battistini consentirà pure di rinvenire i fondamenti di una linea genealogica dell'«epistemologia» degli studi umanistici da lui seguita e che, secondo una consueta espressione, qui ricorderemo come linea «padana», che da Raimondi e dallo stesso Battistini, per citare due dei suoi più recenti protagonisti, risale a Renato Serra, Carlo Calcaterra e Roberto Longhi, giusto per limitarci a rintracciare alcuni, in quel novero di studiosi, riconosciuti come anti-idealistici e anti-crociani, tra i più diretti maestri e animatori di quella linea di ricerca scientifica di ambito umanistico, che fa capo a quella che può essere definita come la «Scuola di Bologna».

Vorrei iniziare dalla individuazione delle linee essenziali di quella che qui definirei come una fenomenologia delle relazioni estetiche (artistiche), partendo dalla citazione di una formula, che opportunamente Ezio Raimondi definisce «il nucleo fondativo» dell'estetica di Roberto Longhi, esposta nelle famose *Proposte per una critica d'arte*, pubblicate, dal grande storico dell'arte, la prima volta nel 1950, sul primo numero della rivista, da lui fondata, «Paragone»: «L'opera non sta mai da sola, è sempre un rapporto». Ma leggiamo l'intero passo da cui questa formula è tratta:

l'opera d'arte, dal vaso dell'artigiano greco alla volta Sistina, è sempre un capolavoro squisitamente «relativo». L'opera non sta mai da sola, è sempre un rapporto. Per cominciare: almeno un rapporto con un'altra opera d'arte. Un'opera sola al mondo, non sarebbe neppure intesa come produzione umana, ma guardata

con reverenza o con orrore, come magia, come tabù, come opera di Dio o dello stregone, non dell'uomo. E s'è già troppo sofferto del mito degli artisti divini, e divinissimi, invece che semplicemente umani¹.

I presupposti teorici del testo, che come è noto fu scritto in aperta polemica verso le concezioni 'storicistiche' (crociane) di Lionello Venturi, si fondano su un sostanziale immanentismo strutturale della forma artistica. L'idea è quella di considerare le opere come testi, nel senso proprio pure di tessuti, di intrecci di trame e percorsi di segni organizzati, per comprendere la ragione dei quali è necessario, come ricorderà Raimondi a proposito del metodo di studio di Carlo Calcaterra, una «ricerca dall'interno»² delle opere stesse, le quali, però, non andranno mai considerate da sé soltanto, separatamente e isolatamente ognuna rispetto a tutte le altre e rispetto pure al contesto storico in cui vengono a essere. Quest'idea fa sì che le cose dell'arte si faranno discendere, dall'empireo, qui giù sulla terra, facendole allo stesso tempo allontanare definitivamente da ogni discorso (metafisico) legato a situazioni (incontrollabili sul piano logico) intuitive, che discendono, in maniera più o meno esplicita, da ambiti sostanzialmente onto-teologici. L'arte ridiventa, così, quello che è sempre stata ovvero un'attività umana, per comprendere la quale occorre proprio leggerla e studiarla alla luce delle altre attività umane. Da qui, la figura dell'esperto, del conoscitore (*connoisseur*) d'arte, perdendo anch'essa quell'aura magico-sacrale, finisce per delinarsi su quelle uniche e possibili (e plausibili) competenze che un esperto deve e può avere, le competenze storiche, grazie alle quali riuscire poi a stabilire delle connessioni, delle relazioni, dei rapporti tra l'opera e il contesto (prima di tutto artistico, ma non solo) all'interno del quale viene, di volta in volta, a trovarsi.

La linea di questa scuola o di questa tendenza è rintracciabile anche a partire dall'individuazione di alcuni nomi propri. Citerò i primi che mi vengono in mente: Renato Serra, Gianfranco Contini, Carlo Calcaterra, poi gli allievi di quest'ultimo, Piero Camporesi e Ezio Raimondi o, ancora, nel campo dello studio delle arti visive il già citato Longhi e il suo allievo Francesco Arcangeli, per giungere poi al principale allievo di Raimondi, sul cui metodo di lavoro vorrei intrattenermi, Andrea

¹ R. LONGHI, *Proposte per una critica d'arte*, in Id., *Critica d'arte e buongoverno: 1938-1969, Opere complete*, vol. XIII, Firenze, 1985, pp. 17-18.

² Cfr. E. RAIMONDI, *Calcaterra e il Barocco*, in *Da Petrarca a Gozzano. Ricordo di Carlo Calcaterra*, a cura di R. Cicala e V. S. Rossi, Novara, 1994, p. 50.

Battistini. Per ognuno di questi ‘pensatori’, così come per Raimondi e per Battistini, che, insieme a Camporesi³, costituiscono un trio di autori che posso dire di conoscere un poco meglio o certamente più degli altri, si potrebbe fare un discorso a sé. Eppure, a tutti resta comune una sorta di filo rosso che attraversa la loro attività intellettuale e che ha una delle sue matrici determinanti in una certa passione razionale, che tecnicamente potremmo ascrivere a una ascendenza dapprima illuministica e poi positivistica, che ha marcato di sé la cultura padana. Eppure, l’ossimoro dell’enunciato con cui, in maniera alquanto rozza e approssimativa, ho tentato di evidenziare, riassumendolo, un motivo ricorrente in tutti questi studiosi, se non rende appieno la multiformità e la ricchezza degli approcci agli studi delle cose umane da parte di ognuno di loro, certamente non è nemmeno idoneo a testimoniare tutti i gradi di quella particolarità con cui si presenta a noi quell’universo che può emergere dall’orizzonte critico attraverso cui l’attività di Raimondi e di Battistini si manifesta a noi. Vi ho fatto, quindi, ricorso unicamente per marcare un indice, una sorta di sintomo generale, certamente presente nell’attività intellettuale di ognuno, tale da consentire poi di definire pure quella che genericamente potrebbe essere riconosciuta come una scuola. Ora, però, se questo carattere generale può essere utile per far emergere quello che va individuato (secondo pure quella che è una vulgata accreditatissima) come un supposto punto di partenza comune, non lo è più per rendere conto dell’aspetto tipico di ognuna di queste figure di studiosi, anche perché, a mio giudizio, c’è qualcosa in grado di rendere ancora di più conto, nella stessa scuola bolognese, di quella che è una reale matrice comune di questa stessa scuola, tale da connetterla poi a una tendenza più generale degli studi umanistici peninsulari, tendenza che mi verrebbe di definire ‘meridionale’, rispetto a un assetto europeo continentale. Se, ancor più genericamente, si fa conto di un altro tema di fondo, che accomuna tutte le ricerche degli studiosi prima evocati, quello storico, si potrà pensarlo alla luce di quello che, per esempio, efficacemente Roberto Esposito individua quale carattere centrale, partendo da Vincenzo Cuoco, del pensiero italiano della modernità matura⁴. Pertan-

³ Su Camporesi ho avuto modo recentemente di riflettere, a partire da una tematica a lui particolarmente cara, quella del cibo. Mi permetto, quindi, di rinviare, qui, al mio *Cibo*, in *La filosofia del cibo e del vino*, a cura di M. Donà e E. Sgarbi, Milano, 2020.

⁴ Cfr. R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, 2010, in partic. il cap. terzo «Filosofia/vita», pp. 99-135.

to, se si dà una riflessione a carattere storico, essa sarà inevitabilmente modellata a partire dalla consapevolezza di un'eccedenza della cosiddetta realtà (storica, appunto) rispetto a un pensiero che, appunto, potrà rivelarsi sempre e solo come inadeguato a rendere conto di una infinita eterogeneità di aspetti ovvero di una inesauribile polisemia della materia che prende o tenta di prendere in esame. In questo senso, sarà sempre scongiurata la tentazione di rifugiarsi, in ultima istanza, nell'abbraccio confortevole – ma che, in definitiva, si rivelerebbe essere mortale – di una filosofia della storia, come rivelazione di un orizzonte trascendentale che possa giustificare una volta per tutte la gestualità, l'esercizio in(de)finito di un pensiero che, allora, dovrà necessariamente procedere in maniera empirica.

Vi è un contributo di Paolo Valesio, all'interno del volume che raccoglie gli atti di un convegno in memoria di Ezio Raimondi, tenutosi, l'anno successivo alla sua scomparsa, presso il Dipartimento di Filologia classica e Italianistica dell'Università di Bologna, contributo nel quale, partendo da una serie di ipotesi elaborate per via negativa – Raimondi non sembra possedere una sua teoria della letteratura; non sembra approvare alcuna teoria della letteratura definita né aderisce a un'a-teoria o a un'anti-teoria della letteratura; e comunque il suo non è nemmeno ascrivibile a un approccio eclettico agli studi umanistici – si arriva a concludere che il contributo teorico di Raimondi «si pone come attraversamento di teorie, piuttosto che come elaborazione di una teoria»⁵. Resta da comprendere che la ragione profonda di quello che può sembrare un approccio agli *studia humanitatis* contraddistinto da una irriducibile tensione soggettivistica, che ha nella sensibilità del critico-interprete la sua unica ragion d'essere, ha un suo fondamento in un presupposto che è insieme teorico ed etico. Sul piano teorico, vige quel principio sopra evocato secondo cui la ricchezza della vita letteraria di fatto scoraggia la possibilità stessa di una meta-teoria, che voglia giustificare su un pianto trascendentale ogni visione in quanto descrizione oggettiva della cosa letteraria. Sul piano etico, l'impossibilità di una meta-visione come apriori logico ha un suo riscontro nell'incentivo a incontrare quell'altro che ogni testo sempre è, in una dinamica ermeneutica che fa dell'esercizio della lettura il suo perno essenziale. Ecco perché, come sottolinea Marco Antonio Bazzocchi, all'interno del medesimo libro, una formula

⁵ P. VALESIO, *Ezio Raimondi e l'attraversamento della teoria*, in *Ezio Raimondi lettore inquieto*, a cura di A. Battistini, Bologna, 2016, p. 47.

fortunata come «la vita delle forme», per Raimondi è «da intendere più sul versante della 'vita' che su quello delle 'forme', o meglio 'forme' in quanto veicolo di vita/vitalità [...]»⁶. Se dell'opera, quindi, andrà investigata l'essenzialità formale, questa costituirà sempre l'opportunità per (ri)costruire quella fitta trama di corrispondenze senza la quale essa semplicemente non sarebbe.

La vita prima di tutto, quindi. E, ci spiega Andrea Battistini riguardo al suo maestro Raimondi, è proprio nell'ossequio di questo principio 'relativistico' che va intesa quell'idea secondo cui

ogni opera non è un'entità statica, ma consta di un sistema di incroci inesauribili che vanno continuamente ricercati secondo una 'prospettiva decisamente relazionistica' che mette in campo un abito problematico popolato di 'inquietudini di un gusto nuovo', quelle di un lettore che non può non rappresentare se stesso nel momento in cui cerca di comprendere un autore⁷.

Le parti di testo riportate da Battistini, qui tra apici, sono ricavate dal libro di Raimondi *Un europeo di provincia: Renato Serra*⁸, ma, con un gioco se si vuole anche fin troppo facile, si potrebbe dire che ciò che Raimondi dice di Serra, riguardo la necessità di autorappresentarsi (quasi, al modo dei decostruzionisti statunitensi, elevando se stesso a metodo assoluto di lettura) all'interno della dinamica di comprensione di un testo, in realtà non fa altro che descrivere il suo stesso approccio ermeneutico e, quindi, oltre che di Serra, Raimondi parla (prima di tutto) di sé e del suo metodo di lettura; e questo insistito riferimento alla relazionalità ha come significativa ultima istanza genetica l'orizzonte vitale con tutte le sue infinite risorse. In questo senso, il testo come tessuto di relazioni, prima di tutto, si manifesta quale metafora stessa dell'esistenza civile.

Ne consegue che la letteratura non va studiata solo per ragioni professionali, in vista di una conoscenza dei suoi canoni da conseguire attraverso mere competenze tecniche, per altro indispensabili, ancorché insufficienti, ma va studiata anche e soprattutto per il suo valore formativo e democratico, in quanto luogo delle differenze, per l'abito critico al quale essa educa con la complessità

⁶ M. A. BAZZOCCHI, *Una linea longhiana per il romanzo moderno*, ivi, p. 64.

⁷ A. BATTISTINI, *Renato Serra: 'il pathos che non si ostenta'*, ivi, p. 239.

⁸ E. RAIMONDI, *Un europeo di provincia: Renato Serra*, Bologna, 1993. La pagina in cui è presente il testo riportato da Battistini è la 75.

multidirezionale del suo codice. La letteratura è dotata di una struttura aperta, è dotata di un patrimonio indefinito di conoscenze. L'insegnamento utile per formare una coscienza democratica consiste nel riconoscere la parzialità interpretativa, nel riconoscere il valore relativo e pragmatico della verità letteraria, fautore di un confronto in virtù di uno statuto dialogico che si predispone sempre a ciò che è altro⁹.

Il senso, assolutamente vichiano, di questo passo ci porta ancora di più nel cuore della nostra riflessione, rispetto a quel valore etico (e poi politico, anche) che ha quella particolare forma di conoscenza che è la letteratura (che è l'arte). In questo dovrebbe anche consistere sempre la ragione profonda della formazione scolastica: quell'ingentilimento dell'animo, la cui causa già Croce riconosceva nello studio della storia, in realtà non sarebbe altro che una conseguenza di una acquisita consapevolezza del valore sempre relativo di ogni conoscenza; la qual cosa, ovviamente, non dovrebbe mai comportare l'adesione a un relativismo (o anarchismo) epistemico o, peggio, etico, ma semplicemente significare che ogni verità è sempre relata, cioè connessa a un'altra ovvero ad altre, ragione per cui essa potrà emergere (storicamente) solo a partire da una condizione di continuo e infinito confronto (che è sempre – può essere – anche scontro) con l'altro, con altre posizioni, in un ininterrotto rapporto, per quanto 'agonistico'¹⁰, (pur sempre) di reciproco rispetto.

In questo modo, il valore conoscitivo della letteratura diventa anche un valore etico e civile, magistero di tolleranza e di rispetto verso le idee degli altri pur senza sacrificare le proprie¹¹.

Prima, nell'evocare il carattere della riflessione italiana, vista al confronto con quella più specificamente continentale, ho fatto ricorso alla categoria di meridionalità. Tendo a prediligere il concetto di meridionale rispetto a quello di provinciale, perché considero sicuramente quest'ultimo più esposto a un confronto dialettico con concetti opposti come centrale, per esempio, o metropolitano. Questa mia predilezione ha una

⁹ Id., *Due più due uguale cinque. Le plusvalenze conoscitive della letteratura*, in «Seicento e Settecento: rivista di letteratura italiana» I (2006) 1, p. 21.

¹⁰ Cfr., a tal riguardo, quanto magistralmente rilevato da Giorgio Colli relativamente alla filosofia classica greca (dai Presocratici a Platone), nella sua *La nascita della filosofia*, Milano, 1975.

¹¹ A. BATTISTINI, *Due più due uguale cinque...*, cit., p. 21.

sua ragione in una probabile forma di diffidenza nei confronti di un valore quale quello di centralità – e proprio nel rispetto di quel principio di relazionalità a cui ci si richiamava sopra –, valore che, evidentemente, in sé e per sé significa poco (un centro ha senso sempre e solo rispetto a una periferia, che ne giustifica e ne conferma l'essenza), e questo senza voler tenere in conto quanto, su un piano storico, si è verificato lungo il corso della seconda metà del secolo scorso, periodo che ha visto definitivamente rendersi stabile un declino dell'egemonia europea, su tutti i piani, culturale compreso, con relativo passaggio delle consegne alla potenza statunitense, che oggi più che mai manifesta, come al suo momento culminante, la veste di supremazia imperiale planetaria. Questa è chiaramente una ragione in più per non poter considerare particolarmente efficace, nel descrivere una particolarità ermeneutica, come nel caso, per esempio, di quella di Renato Serra, il ricorso a un concetto quale quello di provincialità, in relazione a una supposta centralità (continentale) europea: è l'Europa, ormai, che si avvia, nel corso del Novecento, a essere una provincia dell'impero. Ecco perché preferisco parlare di meridionalità, se proprio ancora di essenzialità culturale europea si vuole discutere (ammesso che un qualcosa del genere abbia ancora un qualche senso). Questo perché ritengo che, forse, a livello di strategia culturale cosiddetta continentale, effettivamente quanto si produce e si è prodotto lungo i secoli passati in corrispondenza della fascia geografica mediterranea può connotarsi anche attraverso la presenza di linee di ricerca che si manifestano in maniera essenzialmente difforme rispetto alla produzione culturale settentrionale del Continente. La specifica angolazione, da cui si guarderebbe a questa situazione continentale, consentirebbe pure di allargare un fronte di comprensione di una tradizione specifica quale quella meridionale, appunto, oltretutto con la finalità di superare delle divisioni che tutto sommato si rivelerebbero in ultima istanza trascurabili. Suo malgrado, ritengo che Battistini contribuisca con la sua opera intellettuale a dare ancora più forza a questa mia idea, finendo per fornire ulteriori elementi di conferma a una linea ermeneutica i cui protagonisti vanno da Bruno (ma si potrebbe agevolmente risalire a Dante e Boccaccio) a Pasolini, passando per Vico, Manzoni, Leopardi, De Sanctis, Croce, Gramsci...: insomma, voglio qui riferirmi alla grande tradizione della riflessione peninsulare, così come può essere letta come forma massima di attenzione all'elemento del vitale. Ho tenuto a usare un'espressione come 'suo malgrado', perché, non ostante, come ho appena scritto, l'intera opera di Andrea Battistini si situi nel solco di

questa tradizione riflessiva, egli comunque non manca di ribadire esplicitamente in detta opera, e pure con una certa regolarità cadenzata, uno smarcamento, per quello che concerne la sua posizione e quella della scuola a cui appartiene, in una linea che va da Serra a Raimondi, ma che poi si può far risalire indietro al Barocco (a un certo Barocco), rispetto a un'impostazione di una determinata estetica 'essenzialista', per esempio crociana, che secondo la vulgata più accreditata si continua a riconoscere come appartenente al neo-idealismo. Con questo, ovviamente, non voglio dire che non vi siano delle particolarità, delle differenze, insomma, che contraddistinguono le varie scuole – e questa bolognese o, se la si vuole considerare a partire da una prospettiva più ampia, padana non fa certo eccezione. E come ho avuto modo già di accennare sopra, si possono ricordare in certi tratti tipici di una riflessione tra illuminismo e positivismo (particolarmente marcati, per esempio, in uno storico come Camporesi, la cui intera opera è attraversata da un costante richiamo a una matrice, quasi a voler recuperare una radice epistemologica originaria, di stampo razionalistico-positivistica da cui in fondo il suo stesso maestro – e maestro anche di Raimondi – proveniva: Carlo Calcaterra allievo di Arturo Graf) come delle linee guida certamente privilegiate, a partire dalle quali condurre ognuno i propri percorsi di ricerca. Potremmo, forse, con ancora maggiore approssimazione, parlare di una sorta di tono epistemologico di fondo con il quale queste ricerche si presentano a noi, ma ciò non toglie che, se si prescinde da determinate caratteristiche specifiche, e proprio per cercare di cogliere un disegno complessivo generale, si potrà pensare anche la scuola bolognese-padana come appartenente a una tendenza più generale, che ha nel vitale un suo punto nodale specifico e ineludibile di attenzione massima, tale da fungere da reale tema conduttore specifico, anche quando esso risulta coperto da altre tematiche e indirizzi, della ricerca. Questo semplicemente perché il vitale, più che tangibile e concreto oggetto di indagine della riflessione, finisce per esserne, contemporaneamente, assillo e banco di prova, come ciò che ne sollecita sistematicamente la portata effettiva, in quanto reale efficacia. Ed è in quest'ottica, a mio avviso, che va considerata la polemica interna alla riflessione peninsulare, relativamente al secolo scorso, per esempio, tra crociani e anti-crociani: ciò che è in gioco è sempre la credibilità di un pensiero che sia in grado di misurarsi con l'esistenza effettiva, le cui dinamiche possano essere colte nella ineluttabilità della sua immanenza – e quello che, in definitiva, viene imputato all'estetica di Croce è proprio una sua incapacità di cogliere del fatto artistico

quei movimenti rilevabili all'interno della sua vita autentica, concreta. È quest'ultima che la filosofia di Croce si ritiene manchi di cogliere; e questa è, appunto, l'accusa che fundamentalmente si muove a questa filosofia.

È in questo senso, ancora, che va letta l'insistenza sul carattere dinamico dell'opera letteraria, per esempio in un passo come questo, in cui Battistini scrive di Raimondi che scrive di Serra – ma, in realtà, è anche sempre di sé che Battistini sta scrivendo, di sé e del suo rapporto, di studioso, con la materia letteraria:

Il prospettivismo di ascendenza platonica fa sì che l'opera non sia un oggetto dato una volta per sempre da godere pacificamente, ma una realtà viva e composita cui si può accedere soltanto con una lettura perennemente interrogante che rinuncia in partenza a una logica statica¹².

La lezione che Battistini acquisisce, segue e prolunga, quella del suo maestro Raimondi, ha un suo punto archimedeo nel concetto di lettura. Diciamo concetto, ma, ribadendo l'ovvio, dovremmo ricordare che quella della lettura è prima di tutto una pratica, che, come ogni pratica, emerge prima di tutto in una condizione etica. E, infatti, è di *ethos* della lettura che occorre parlare, senza ovviamente trascurare il dato altrettanto fondamentale secondo cui il piano etico si manifesta quale volto speculare di uno epistemico, mostrando, nello specifico, la lettura quale metafora della modalità di approccio conoscitivo mondano.

Il leggere non riguarda più soltanto il gusto e la sensibilità, [...] ma comporta una dimensione gnoseologica, una riflessione ermeneutica, da quando si è creata una frattura con il passato che obbliga a concepire il testo non già un oggetto dato, ma una realtà mobile da ricreare. Al lettore si rivendica il ruolo di coautore chiamato a un'esperienza aperta e inesauribile, mai assoluta e definitiva. La lettura non può mai essere prevaricante perché non va intesa come un monologo, ma un incontro alla pari con un altro che scrivendo rivela qualcosa di sé. Da un'operazione solitaria essa diventa, attraverso una ricognizione prospettica, un dialogo tra una comunità di lettori, uno scambio di esperienze che implica anche un problema morale, perché esige discrezione, rispetto e, appunto, 'responsabilità', nel senso etimologico che richiede un 'responso', ovvero una 'risposta', una presa di posizione, un mettersi in discussione¹³.

¹² A. BATTISTINI, *Renato Serra...*, cit., p. 241.

¹³ Ivi, p. 243.

La letteratura, grazie alla disciplina che ne studia i meccanismi costitutivi, mediante il fondamentale investimento nel concetto e nella pratica della lettura, si rivela certamente essere una delle condizioni privilegiate in cui l'umano può rispecchiarsi. Come non ascoltare ancora un'eco vichiana in una simile concezione, a partire dalla quale non è dato separare la riflessione letteraria (sulla letteratura – considerata, a questo punto, nel senso più ampio possibile che questo termine possiede ovvero come essere scritto)¹⁴ da una etica e politica? La letteratura, quindi, come radice stessa dell'umano, il senso del quale rinvia all'essere proprio della responsabilità, nella ininterrotta ricerca di una propria essenzialità nei principi speculari di relazionalità e differenza. L'uomo è quell'essere che, prima di tutto, risponde e che, come ci ha ricordato certa filosofia della differenza, dice, appunto preliminarmente, di sì al linguaggio, nel senso del suggello di un'accoglienza positiva dell'istanza linguistica come marca distintiva di una intersoggettività, che fin dall'inizio lo costituisce, appunto, in quanto umano.

La formazione vichiana di Battistini coincide con la ricerca che egli compie per la sua tesi di laurea, che discute, con Raimondi come relatore, nel 1969. Dire questo, però, non è forse del tutto esatto. Vico è centrale per la Scuola bolognese, centralità che potremmo far risalire a Calcaterra. Possiamo riferirci ancora alla lettura di Raimondi, per sottolineare la ragione di questa centralità, continuando ad avere presenti i motivi dell'analisi dell'epoca barocca italiana da parte di Calcaterra¹⁵.

¹⁴ Si pensi ancora a uno studioso come Camporesi e al suo lavoro di ricognizione testuale, in cui l'apparente operazione di livellamento (le opere di grandi autori del canone occidentale vengono affrontate in lettura accanto a quelle di gastronomi, medici, speziali, ma anche di maghi, guaritori e ciarlatani di ogni specie, fino ad arrivare alla documentazione archivistica più minuta come, per esempio, cronache manoscritte e corrispondenze private) grazie alla quale sembrerebbe non essere più possibile, di fatto, distinguere un registro letterario alto da uno basso, in effetti non è altro che il risvolto applicativo di un metodo volto a far affiorare quella che altrimenti è stata definita storia delle idee, le quali, però, evidentemente, si ritiene emergano da ogni comportamento umano, trovando una risonanza corrispettiva nella pratica scritturale (letteraria) – questo, almeno, fino a quando la scrittura (la letteratura come, appunto, essere scritto) è stato l'unico vero registro delle cose umane e cioè fino alla prima metà del secolo trascorso (e, non a caso, gli anni cinquanta del Novecento vengono riconosciuti come *la* cesura determinante per una mutazione antropologica da un altro grande esponente della Scuola di Bologna, Pier Paolo Pasolini, mutazione di cui, nel corso della sua attività intellettuale, egli si è costantemente occupato).

¹⁵ Cfr. soprattutto, di C. CALCATERRA, *Il Parnaso in rivolta*, Bologna, 1961. Questa

Il senso «dell'esperienza barocca italiana»¹⁶ viene colto nel dispiegarsi di un paradigma, quello di una crisi epocale (prima di tutto epistemologica), e letto in un'ottica che allarga tutta la prospettiva all'ambiente culturale europeo. Ma è anche sul piano dell'interpretazione in chiave temporale che si misura la novità della lettura di Calcaterra, secondo cui l'intenzione barocca si dilata oltre i confini angusti di un secolo, per assumere l'aspetto di una dimensione spirituale, i cui effetti si possono misurare ancora oggi. Da qui, «l'importanza del sistema vichiano, non dico dei corsi e ricorsi, ma del movimento ondulare della coscienza che, non letto in chiave crociana, diventa a questo punto un elemento storiografico indispensabile»¹⁷. E nella dimensione barocca così dilatata c'è posto anche per una pensatore di formazione 'umanistica' come Vico, la cui parabola spirituale viene ritratta non più nella fosca luce soffusa di una sensibilità romantica, ma, investendo anche sul portato retorico e artificioso della sua prosa, si decide di valorizzare quell'alternativo uso della ragione, antitetico, sì, al «gelido razionalismo»¹⁸ cartesiano, ma non per questo antiscientifico, che porterà il filosofo napoletano a elaborare una visione filosofica delle cose radicalmente antidogmatica.

Vico non combatte propriamente la scienza in sé e per sé, ma quel particolare paradigma che, seguito dai cartesiani imbevuti di mentalismo, pretendeva di trascendere il mondo fenomenico per approdare a una metafisica che, soprattutto in Napoli, si tingeva di motivi platonici. La ferrea logica deduttiva delle idee chiare e distinte rischiava di esaurirsi in un'episteme dogmatica illusa di arrivare al possesso dell'essenza delle cose¹⁹.

Si tratta, come Battistini stesso spiegherà nelle righe successive, contemporaneamente di sfuggire alle sirene dello scetticismo così come alle chimere del razionalismo dogmatico (dello scientismo), nella consapevolezza che si possa «avere della natura una conoscenza solo fenomenica e fissare leggi che regolino le relazioni tra le cose»²⁰. Emerge in maniera

seconda edizione del libro di Calcaterra, uscito la prima volta nel 1940, reca una importante introduzione di E. Raimondi.

¹⁶ E. RAIMONDI, *Calcaterra e il Barocco*, cit., p. 50.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ A. BATTISTINI, *Commento al De ratione*, in G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, p. 1318.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

più chiara, quindi, la ragione di quella puntualizzazione riguardo lo studio del pensiero vichiano da parte di Battistini, che evidentemente si forma in una scuola in cui il pensiero del filosofo napoletano è ben presente come uno dei riferimenti culturali principali. E con Vico è altrettanto presente quella letteratura scientifica tra XVI e XVII secolo, che ha in Galilei e in tutto ciò che a lui fa seguito, a cominciare dal Cimento fiorentino, un fronte comune antidogmatico nell'ambito della cosiddetta filosofia naturale, fronte che si situerà, per altre vicende e certamente con altri presupposti, comunque su un versante epistemologico contiguo a quello nel quale il filosofo napoletano si troverà a combattere la sua battaglia. Ma è soprattutto riguardo la questione della storia che lo studio del pensiero vichiano si rivela, a mio avviso fondamentale per il metodo di ricerca di Battistini, la cui notevole e raffinata erudizione non era mai fine a sé stessa. Essa gli consentiva, infatti, di spaziare dai classici del pensiero antico (*in primis* Aristotele, considerato soprattutto l'interesse di Battistini per la retorica) fino ai contemporanei, con una padronanza e una lucida capacità di orientarsi e individuare immediatamente, andando al cuore delle questioni essenziali, quegli assetti fondamentali lungo cui la cultura occidentale si era modellata nei millenni. Ora, questa idea di una totalità della cultura (il cui impianto, parafrasando proprio ciò che Battistini dice di Vico²¹, non è mai da considerarsi come semplicemente sincronico), discendendo dalla visionaria teoria del filosofo napoletano, contiene in sé l'ipotesi di una struttura, sottintesa a questa stessa totalità, percorrendo i cui assi portanti si può arrivare a connetterne ogni punto così come ogni elemento e proprio anche in ossequio al quel principio «del movimento ondulare della coscienza» evocato da Raimondi. Ancora una volta, dunque, quello studio «dell'antropologia del segno» vichiana, da parte di Battistini, si rivela quale forma privilegiata di decodifica di quell'aspetto mitogrammatico (connotativo) dei prodotti della cultura, che nella letteratura ha il suo corrispettivo esemplare, tale da esaltare ancora di più quella possibilità di rinvenire relazioni e creare connessioni, che sono, allo stesso tempo, il lascito del passato e l'anticipo dei tempi a venire.

²¹ Cfr. A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, p. 8.

SCHEDE E SPUNTI

VICO AND IBN KHALDÛN: *POLIS* AND *LOGOS*

It is a classical gesture of the research literature on Ibn Khaldûn (1332-1406) to refer to Giambattista Vico as a «philosopher of history» who, three hundred and fifty years later and in a different historical context, in his *Scienza nuova*, had a similar conception of history as the great Arab historian, whose *Muqaddima* was also categorized by European scholars since the 19th century as a «philosophy of history»¹. The common feature of both ‘philosophers’ was that both founded a new science of culture and both presented history as a cyclical process². These – mostly short – comparative remarks are normally made without a direct knowledge of the *Scienza nuova* (or of the Italian language)³. From the side of Vico scholarship, the presence of Ibn Khaldûn is not as classical and frequent, but the comparisons seem to be more substantial: Gabrieli presented Ibn Khaldûn as the «Vico of Islam»⁴. Recently Messling integrated comparative reflections on the cyclical conception of history of Vico and Ibn Khaldûn in a study on the Italian historian Amari

¹ A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation*, London, 1982, p. 169.

² Cfr. M. MĪRAJ, *Ibn Khaldûn and Vico: A comparative study*, in «Islamic Studies» XIX (1980) 3, pp. 195-211; M. ÖNDER, F. ULASAN, *Ibn Khaldun's Cyclical Theory on the Rise and Fall of Sovereign Powers: The Case of the Ottoman Empire*, in «Adam Akademi» VIII (2018), p. 245; R. IRWIN, *Ibn Khaldun. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, 2018, p. 73, A. MANOCHEHRI, *Die Dialektik der Asabiyya und die Sozialphilosophie des ‘umran*, in «Philosophie des Islam. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren» XVII (2007), p. 78.

³ Sometimes even elementary informations on Vico are wrong, as in IRWIN, *op. cit.*, p. 73, who thinks that Vico was a «Neapolitan priest». Vico himself protested furiously against a German scholar who, in 1727, thought that he was a priest. He was very proud of being a real father with many children and not an «abbas neapolitanus»: cfr. J. TRABANT, *Giambattista Vico: Poetische Charaktere*, Berlin, 2019, p. 79.

⁴ Cfr. F. GABRIELI, *Ibn Khaldun, il Vico dell'Islam*, in this «Bollettino» V (1975), pp. 122-126.

who, in the 19th century, read Ibn Khaldûn from a Vichian perspective⁵. The best comparative study on Ibn Khaldûn and Vico is certainly the long essay of the Spanish Vico specialist José Sevilla⁶. Sevilla's study shows that, if these comparisons shall have any justification⁷, they must be based on a thorough knowledge of both authors⁸.

What follows here is, however, not another elaborated comparative study of the Arab and the Italian author. I would be completely unable to produce such a study since I do not read Arabic and have to approach the great Muslim thinker by translations. I normally do not allow myself to write on texts whose language I do not know. Hence, what I am doing here is a real philological crime. But, as far as I can see, none of those who wrote about Vico and Ibn Khaldûn (with the exception of the Italian Amari who read the *Muqaddima* in Arabic) knew both languages, and even Sevilla's profound comparison is based on the Spanish translation of the *Muqaddima*. Thus, having read the *Muqaddima* in (partial) German translations and in Franz Rosenthal's English version and being quite conversant with Vico's *Scienza nuova* in Italian, I also dare to write this short article. My intention is to add something to Sevilla's great study by introducing a new perspective into the comparison. As far as the language problem is concerned I rely on the English translation that is praised by most scholars⁹ and seems so good that one of the Ibn Khaldûn specialists even said that it can be used in lieu of the non-existing critical edition of the Arabic text¹⁰. And as to important

⁵ Cfr. M. MESSLING, *Gebeugter Geist. Rassismus und Erkenntnis in der modernen europäischen Philologie*, Göttingen, 2016.

⁶ Cfr. J. M. SEVILLA, *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes*, in «Cuadernos sobre Vico» IX-X (1998), pp. 191-214. Cfr. also the second part of that essay, *Ibn Jaldún, Vico e Ortega*, in *Il mondo di Vico/Vico nel mondo*, a cura di F. Ratto, Perugia, 2000, pp. 243-270), where the comparison is confronted with Ortega's reading of Ibn Khaldun.

⁷ AL-AZMEH (*op. cit.*, p. 38) thinks «that the frequent comparisons made between Ibn Khaldun and Polybius or Vico are totally unjustified», his only reason: «because the *Muqaddima* portrays the moments of the state as moments of power and not as changes in political form and in relation to 'civil society'». But there are other reasons in favour of the comparison.

⁸ As is the comparative study by the American social psychologist R. E. LANA, *Ibn Khaldun and Vico: The Universality of Social History*, in «The Journal of Mind and Behavior» VIII (1987) 1, pp. 153-165.

⁹ With the exception of Al-Azmeh (*op. cit.*, p. 167) who criticizes its «systematic distortions».

¹⁰ Cfr. IRWIN, *op. cit.*, p. 227, also p. 179: «Rosenthal's translation is the best substitute to the Arabic edition we do not have».

Arabic terms, like *'umrān*, *'aṣabiya* and *mantiq/natiq*, I studied their meaning as thoroughly as is possible for a non-speaker of Arabic and hope that I got them right.

Reading the *Muqaddima* after my life-long Vico studies I was, like all my colleagues, seduced by the fascinating parallelisms in the two great texts from different times and different cultures. But writing about Ibn Khaldûn and Vico necessarily leads to the profound differences between the two authors. As Sevilla writes, there are more differences than affinities: «Muchas son, pues, las afinidades teoréticas entre ambos autores; mas [...] muchos más son aún los contrastes»¹¹. Why then compare if there are so many differences? Comparing, since the very beginning of comparative studies, e.g. in linguistics in the 19th century, elucidates the specific nature of the items under scrutiny, here the very specific approaches of Vico and Ibn Khaldûn to History, Culture or *mondo civile*. Comparison thus yields what was called, a century ago in the humanities, *wechselseitige Erhellung*, «mutual elucidation» (Oskar Walzel).

I would like to extend the comparison to a view which transcends the usual historical perspective and look at the linguistic or semiotic ideas of the two authors. As a Vico scholar I approach Ibn Khaldûn from the Italian side. And the new perspective I am introducing to the comparison is due to the fact that I do so as a Vico scholar who follows the 'linguistic' tradition of the Vico interpretation as established by Pagliaro and Coseriu¹². I read Vico as a philosopher of language (*logos*) or as a philosopher of signs¹³, and not only, as the traditional and stronger tradition of Vico scholarship does, as a «philosopher of history» (*polis*) or even simply as a historian. In order to clarify that 'sematological' perspective I have to outline my Vico interpretation in the first part of the paper. Thence I try to understand Ibn Khaldûn's *Muqaddima* and shed some comparative light on both authors. That Ibn Khaldûn and Giambattista Vico both explicitly intended the foundation of a New Science of Man as a *zoon politikon* is a strong resemblance that justifies the com-

¹¹ J. M. SEVILLA, *Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes*, cit., p. 210.

¹² Cfr. J. TRABANT, *La scoperta di Vico come filosofo del linguaggio: Antonino Pagliaro e Eugenio Coseriu*, in *Vico nel Novecento*, a cura di D. Luglio, M. Sanna, R. Evangelista, A. Khaghani, in «Revue des Études italiennes» LXV (2021) 1-4, pp. 97-106.

¹³ Cfr. Id., *Vico's New Science of Ancient Signs. A study of sematology*, engl. trans., London/New York, 2004; *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, Napoli, 2007; and *Giambattista Vico: Poetische Charaktere*, cit.

parative approach to these two authors. Aristotle's second definition of Man as the *zoon logon echon* will be the angle by which I approach my comparison of the vast and complex textual worlds of the *Muqaddima* and the *Scienza nuova*.

1. *Vico's new science: meta-physics becomes meta-politics.*

When you open the *Scienza nuova* of 1744 this is what you see: a picture on the left – Vico calls it the *dipintura* – and the frontispiece on the right: words. The picture precedes the word.



The *dipintura* is an allegorical representation of the ensemble of Vico's philosophy and shows the unity of the *Scienza nuova* in its three main figures: Metaphysics, Hercules, and Homer. *Metafisica*, i.e. philosophy as the quest of true science, is the centre of the *dipintura*. As a philosopher, Vico was asking where we can find certain knowledge or *scienza*. This was also Descartes' and, later, Kant's question, and it is Vico's main question. The science Vico is looking for, is, as science should be since Aristotle, always about eternal and universal truth, *scientia debet esse de eternis et universalibus*¹⁴.

¹⁴ *Principj di una Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura*

Where can we find *scientia*? Vico's answer to this metaphysical question: *Scienza* can only be found in the civil world, *mondo civile*, as opposed to the natural world. *Civile* is the Latin-Italian word for the Greek *politikos*. The term refers to Aristotle's definition of the human being as *zoon politikon*. Right at the beginning of the *Scienza nuova* Vico introduces the social nature as the first property of human beings: «la natura de' quali ha questa principale proprietà: d'essere socievoli»¹⁵. The *mondo civile* is the *polis*, the political world. According to Vico, true knowledge can only be found in the civil world, not in the natural or physical world, because we have made that civil world, *polis*, ourselves. This *verum factum* principle – only the maker can have true knowledge of what he has made – is Vico's famous axiom and the condition of the possibility of science. Thus, meta-*physics* becomes meta-*politics*. This is why this science is *new*. Vico bases science not on Nature but on the *mondo civile* which we might also call «Culture» and which is often called – rather problematically – «History»¹⁶.

The *mondo civile* has two major aspects: Hercules and Homer, the material and the intellectual appropriation of the world. Hercules burns the wild forest, works the world materially and thereby prepares the ground for society – *polis*, he is the *eroe politico*, the political hero, in Vico's allegory of the new science. Homer, on the other side, works the world mentally, he creates thought, *logos*, poetically. The political and the logico-poetical organisation of the world, Law and Language, go hand in hand.

From the very beginning of Vico scholarship, Hercules, the *eroe politico*, the political aspect of the *mondo civile*, was the favourite subject of Vico studies. And since the *mondo civile* is developed as a world-historical narration in the *Scienza nuova*, the historians liked Vico more than the philosophers. Due to Michelet's enormous influence and his reduction of Vico's philosophy to a universal history,¹⁷ due to the German historical school, and due to the Diltheyan inclusion of Vico into the «geschichtliche Welt» in Auerbach, Hercules – considered as universal history – is the most popular tradition in Vico scholarship.

delle nazioni, Napoli, Stamperia Muziana, 1744, p. 163. I follow the tradition in Vico scholarship of quoting the numbers of the *paragraphs* of the *Scienza nuova* 1744 [Sn44].

¹⁵ Sn44, 2.

¹⁶ Cfr. *ivi*, «Poetische Charaktere», chapter 9.

¹⁷ Cf. J. TRABANT, *Cenni e voci*, *cit.*, chapter 7, and *Giambattista Vico: Poetische Charaktere*, *cit.*, chapter 8.

However, Homer, not Hercules, is the most visible figure of the *dipintura* of the *mondo civile*. Hercules is even represented only indirectly: The Lion and the Virgin in the Zodiac stand for Hercules as Vico explains. Homer, on the other side, is Vico's answer to and his critique of Aristotle's definition of Man as *zoon logon echon*, as the animal that has *logos*. Of course, Man is the animal that has *logos*, but *logos* is not just (pure) «thought» but it is produced by the poets in *caratteri poetici*, in poetical characters, in signs. Homer represents the sematological aspect of Vico's philosophy. I use the term «sematology» (not «semiotics» or semiology) since Vico refers to Homeric *sémata* as the prototype of the signs: «[...] the mute likenesses which Homer calls *sémata* (the signs in which the heroes wrote)»¹⁸.

As the *dipintura* shows, *Metafisica*, *Ercole* and *Omero*, the metaphysical, the politico-historical and the poetico-sematological belong together. I will however approach Vico mainly from the sematological side, from *logos*¹⁹.

Homer, the sematological element, is one of the two fundamental aspects of the *mondo civile*. It is as important as the political-social one, as Hercules. The two aspects are intimately united. For this reason, Vico even transformed the structure of his book between 1725 and 1730. In the first edition of the *Scienza nuova* of 1725, the political and the sematological aspects of the science were treated in two separate books: «per l'idee» (book II) on the one side, «per la parte delle lingue» (book III) on the other. In the second edition of 1730, Vico explicitly gives up this separation, criticizing himself in his *Vita*: «... he [i.e. Vico] certainly was wrong in the order [of the book] since he treated the principles of the ideas separately from the principles of the languages»²⁰. Because the *mondo civile* is a world of signs *and* of social institutions («erano per natura tra lor uniti») ²¹, they cannot be divided. This inseparable unity of the political and the poetical is one of the major profound ideas of Vico's philosophy.

But it is also true that Vico considers the sematological approach as his very specific contribution to the new science: In § 34 of the *Scien-*

¹⁸ *Sn44*, 438. The original reads: «[...] le somiglianze mute, che da Omero si dicono *sémata*, i segni, co' quali scrivevan gli Eroi».

¹⁹ Cf. J. TRABANT, *Vico's New Science of Ancient Signs. A study of sematology*, translated by Sean Ward, London/New York, 2004.

²⁰ G. Vico, *Opere*, 2 vols., ed. A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 79.

²¹ *Ibid.*

za nuova Vico states that his philosophical discovery (*discoverta*) is the insight that humans first spoke in *caratteri poetici*. And he adds that this insight is the main key, the *chiave maestra*, of his new science.

[...] the first gentile peoples, by a demonstrated necessity of nature, were poets who spoke in poetic characters. This discovery, which is the master key of this Science, has cost us the persistent research of all our literary life²².

That the first nations were poets who spoke in poetical characters, or that humans create thought through the creation of poetical characters, is Vico's most original discovery. That humans create their thought – *logos* – in *poetical characters* is a really new and revolutionary insight. This is the second novelty of Vico's new science. Therefore, it is *la chiave maestra*, the master key to the understanding of his philosophy. Vichian metaphysics is meta-politics and meta-sematology.

Conscious of this synthetic unity of the political and the poetical or sematological character of the *mondo civile*, we can discern two main semato-genetical themes: the sequence of three languages, and the twin birth of *lettere* and *lingue*.

Vico constructs the history of human thought as a history of signs. According to the three ages of the political development (divine, heroic, human) there are three languages:

The first language was spoken in the time of the families when gentile men were newly received into humanity. This, we shall find, was a mute language of gestures and physical objects [*cenni o corpi*] having natural relations to the ideas they wished to express. The second [language] was spoken by means of heroic emblems, or similitudes, comparisons, images [*immagini*], metaphors, and natural descriptions, which make up the great body of the heroic language which was spoken at the time the heroes reigned. The third language was the human language using words [*voci*] agreed upon by the people, a language of which they are absolute lords, and which is proper to the popular commonwealths and monarchical states²³.

As one sees from the examples, 'languages' are not only or primarily verbal language but different kinds of signs: *cenni o corpi*, *immagini*, *voci*,

²² *Sn44*, 34: «[...] i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per *caratteri poetici*; la qual *discoverta*, ch'è la *chiave maestra* di questa Scienza, ci ha costato la ricerca ostinata di quasi tutta la nostra vita letteraria».

²³ *Ivi*, 32.

i.e. gestures (and objects), images, and then also words. Vico's history is not a linguistic story, but a semiotic one, a history of signs. The signs are embodied human thought. This sematogenetical story is explicitly constructed against the traditional conventionalist language theory. It starts from Aristotle – *zoon logon echon* – but it is explicitly anti-Aristotelian insofar as it develops a different conception of the *logos*. In the Aristotelian tradition, that depends upon *De interpretatione*, words are just sound, they are arbitrary, and their function is communication. Thought is independent from words. In Vico, thought is embodied in signs, visual and vocal; not only words, all signs are syntheses of mental and material (*conceptus + actus/vox*); all signs are non-arbitrary, but iconic; and their function is cognition, all signs are thought. Vico fights against hundreds of years of linguistic Aristotelism. Yes, the human being is *zoon logon echon*, but *logos* is embodied thought.

The signs come in two material forms, visual and vocal: «[...] letters and languages were born as twins and proceeded apace through all their three stages»²⁴. With the two terms *lingue* and *lettere* Vico does not refer so much to the opposition of script and language but rather to the two media of the semiotic appropriation of the world: the visual and the acoustic-phonetic. Vico is referring to the totality of human semiosis: to gestures (*cenni, atti*), visual signs, «images» in a very broad sense, on the one side, and to the voice (*voce*) on the other side, and to their parallel development. Sound and gesture are twins.

Now, *lettere*, *i.e.* the visual sign is the first-born twin and the stronger one: «all nations began to speak by writing»,²⁵ *i.e.* they produce *caratteri poetici*. The term «character» implies the priority of the visual: *charakteres* are incisions, they are design, graphs, drawings, *charassein* means scratch, carve, it is a synonym of *graphein*. But the poetical characters come also as sound, not only as visual forms. Sound is there from the very beginning. It does not come later, it is only the weaker twin in the beginning.

The history of the three *lingue* tells us how the sematological twins develop in a parallel way – «caminarono del pari». First, humans use the objects themselves by pointing to them, then they create mimetic signs whose imitative nature eventually becomes less and less apparent. And, as far as the materiality of the signs is concerned: the graphic twin

²⁴ Ivi, 33: «[...] nacquero esse gemelle e caminarono del pari, in tutte e tre le loro spezie, le lettere con le lingue».

²⁵ Ivi, 429: «tutte le nazioni prima parlarono scrivendo».

is bigger in the beginning, then the phonetic one becomes bigger and bigger, schematically:

1	2	3
GRAPH	graph	graph
phon	phon	PHON

1. Vico's new science is philosophy, it is a theory of true knowledge. It is based on the civil world; hence meta-physics becomes meta-politics.

2. The civil world has two aspects. It is Hercules and Homer at the same time: work and thought, political institutions (Law) and poetical institutions (Language). The human being forms the world materially and politically as well as mentally. Both works – the work of the hand and the work of the spirit – are the *factum* whence we deduce the *verum*. Both – *tro loro unite* – are the *mondo civile* where we can find true knowledge.

3. The Homeric part of the *mondo civile* is a theory and a history of thought. Vico tells the story of human thought as a story of signs which he calls *lingue*, «languages». They develop in three ages and they come in two material manifestations.

4. Verbal language – *voci* – is only one manifestation of «language» amongst others. Vico does not write about any specific language, Italian or Latin or any other. His sematology is not a linguistics.

2. *Ibn Khaldûn's new science: the science of culture.*

Ibn Khaldûn also claims a new science in the *Muqaddima*²⁶. He insists very much on the novelty of what he is writing here:

Such is the purpose of this first book of our work. (The subject) is in a way an independent science. (This science) has its own peculiar object – that is, human civilization and social organization²⁷.

²⁶ My textual basis are the two (partial) German translations of the *Muqaddima*, *Buch der Beispiele. Die Einführung al-Muqaddima*, übersetzt und eingeleitet von M. Pätzold, Leipzig, 1992; *Die Muqaddima: Betrachtungen zur Weltgeschichte*, übertragen und mit einer Einführung von A. Giese unter Mitwirkung von W. Heinrichs, München, 2011, and IBN KHALDÛN, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 vols., trans. F. Rosenthal, Princeton, 1967. The page numbers refer to the English edition.

²⁷ *Muqaddimah*, I, p. 77. *Die Muqaddima*, p. 104. The German translator says: «die menschliche Kultur und die menschliche Gesellschaft».

This science is new because its object has not yet been treated: ‘*umrān*, human culture. It is not rhetorics, it is not politics:

It should be known that the discussion of this topic is something new, extraordinary, and highly useful. Penetrating research has shown the way to it. It does not belong to rhetoric, one of the logical disciplines (represented in Aristotle’s *Organon*), the subject of which is convincing words by means of which the mass is inclined to accept a particular opinion or not to accept it. It is also not politics, because politics is concerned with the administration of home or city in accordance with ethical and philosophical requirements, for the purpose of directing the mass toward a behaviour that will result in the preservation and permanence of the (human) species. The subject here is different from that of these two disciplines which, however, are often similar to it. In a way, it is an entirely original science²⁸.

Ibn Khaldūn elucidates the object of his new science, ‘*umrān*, by quoting Aristotle, or rather «the philosophers». They say that the human being is *zoon politikon*. And *politikos* is the adjective derived from *polis*. Hence, the Arabic term ‘*umrān* corresponds to the Greek *polis*.

Human social organization is something necessary. The philosophers expressed this fact by saying: «Man is ‘political’ by nature». That is, he cannot do without the social organization for which the philosophers use the technical term «town» (*polis*). This is what civilization [‘*umrān*] means²⁹.

The parallel with Vico is evident: ‘*umrān*, which the English translator renders with «civilization», is the *mondo civile*, the political world. ‘*Umrān* is the Arabic word that corresponds rather exactly to the modern European term *culture*: ‘*umrān* is connected to the Arabic verb root ‘-*m-r* meaning «live, inhabit, cultivate» just as *culture* is etymologically connected to lat. *colere* «cultivate, inhabit»³⁰. In Vico’s Italian there was not yet a word for «culture» in the modern sense, *coltura* still meant

²⁸ *Muqaddimah*, I, pp. 77-78. On the novelty of that science cfr. M. MAHDI, *Ibn Khaldūn’s Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*, London, 1957, 166 ff.

²⁹ Ivi, p. 89. H. SIMON (*Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959, p. 81) translates: «Der Zusammenschluß ist für die Menschen notwendig. Die Philosophen drücken das aus, indem sie sagen, der Mensch sei ein Städter von Natur, d.h. er bedarf unbedingt der Gesellschaft, die in ihrer Terminologie Stadt heißt. Das ist die Bedeutung von ‘Umrān (Kultur).»

³⁰ Cfr. MAHDI, *op. cit.*, p. 184; SIMON, *op. cit.* p. 76, fn. 62.

«agriculture». The modern meaning «culture», «Kultur», «cultura» is a recent semantic development in the European languages where normally its semantic extent is narrower than the *mondo civile* that encompasses the political organization. Al-Azmeh who thinks «civilization» is a problematic translation of ‘*umrān* and «culture» not so very fitting explains the term by «organized habitation»³¹. This, however, is also not a bad description of *mondo civile*. Considering these lexical affinities, it seems that it is, to a certain extent, correct to say that Ibn Khaldûn founds the science of the *mondo civile* or culture three hundred and fifty years before Vico.

But there are deep systematic differences:

1. The science of the ‘*umrān* has no systematic position in a philosophy of knowledge in Ibn Khaldûn. It is a science amongst others, a very encompassing one certainly. In Vico, there is only one science: *Scienza* is the realm of true knowledge and, before Vico, science was about the *mondo naturale*, and now, with Vico, the *mondo civile* becomes the substratum of true knowledge, of *scienza*. In other words: Ibn Khaldûn’s science of the ‘*umrān* is *Wissenschaft von der Kultur*, Vico’s science of the *mondo civile* is just the only *Wissenschaft* (which is based on *Kultur*).

2. Even if Vico’s *New science* starts with a chronological table of the political history of Antiquity, on the whole it clearly favours the Homeric part of the *mondo civile* to its Herculean aspect, the history of thought to the history of political organization. Ibn Khaldûn’s cultural world, ‘*umrān*, is not developed as a history of signs or a history of human thought, of *logos*.³² Ibn Khaldûn focusses clearly on the socio-political aspect of the ‘*umrān*.

3. While Vico radically transforms the *logos* of the Aristotelian definition of Man, *zoon logon echon*, into the plethora of human signs, Ibn Khaldûn on the contrary explicitly refers to that definition and stays close to Aristotle: He gives a rather Aristotelian sketch of the development of human *thought* on the one side and, on the other side – as Ibn Khaldûn’s own original contribution – reflections on *verbal* language and on a specific language, Arabic.

4. Ibn Khaldûn’s science of the ‘*umrān* is organized in the *Muqaddima*, after the discussion of general principles in the first chapter³³, as

³¹ A. AL-AZMEH, *Ibn Khaldûn. An Essay in Reinterpretation*, London, 1982, p. 135.

³² But has, however, as we will see, an important part on thought and language.

³³ Just as Vico presents his principles in the first book of the *Scienza nuova*.

a triad of Power, Hand and Thought, in the following systematic way: chapter 2 to 4: POWER: the political organization (with its characteristic fundamental bipolarity of sedentary and nomadic culture), chapter 5: HAND: the crafts or the material production, chapter 6: THOUGHT: the sciences or the intellectual production. Ibn Khaldûn is primarily interested in Power (and its historical transformations) and in a fundamental *political* trait of the Muslim world, the distinction between nomads and sedentaries. This opposition of Desert vs. City is fundamental for his historical view, with a clear preference for the Nomads: «Bedouins are the basis of, and prior to, sedentary people»³⁴ (by the way: Vico rather sides with sedentary culture, nomads are called *errones* in his Latin works, and the *errones* are not yet human but still rather animal protohumans.). The reason of this preference is ‘*aşabiya*, translated by Rosenthal as «group solidarity», the strong social cohesion of the desert tribes. ‘*Aşabiya* is the central concept of Ibn Khaldûn’s political thought, treated extensively by all commentators³⁵.

Now, even if the development of *logos* is not the main interest of Ibn Khaldûn, he dedicates however one third of his book (i.e. chapter 6) to the Aristotelian *logos* theme.

Ibn Khaldûn refers often and explicitly to Aristotle’s definition of Man as *zoon logon echon*. As we have seen, he starts with a general consideration on the *social* nature of Man in the first chapter. But as a *zoon politikon* Man is still like other animals. The specific difference to animals is thought, *logos*. And to thought Ibn Khaldûn adds the *hand*: «To man, instead, He gave the ability to think, and the hand. With the help of the ability to think, the hand is able to prepare the ground for the crafts».³⁶

This is a great anthropological insight: hand *and* thought are the basis of the human condition. Hand and thought remind us of the two fundamental Vichian figures: Hercules and Homer, the material and the intellectual elaboration of the world. But these dualities do not quite coincide: Vico’s Hercules is not only the Hand (he fights against the forces of wilderness), but – as *eroe politico* – corresponds mainly to Ibn Khaldûn’s Power. And Ibn Khaldûn’s Thought is, as we will see, not Homeric at all.

³⁴ *Muqaddimah*, I, p. 252.

³⁵ Cfr. however MANOOCHEI, *op. cit.*, pp. 77-92.

³⁶ *Muqaddimah*, I, p. 90.

Anyhow, the duality of hand and thought is an important structural trait for the composition of Ibn Khaldûn's book³⁷: The fifth chapter, on the Hand, treats commerce and other professions and crafts, material production. The sixth chapter, on the sciences, is the chapter where the theme of *logos* is developed in a very characteristic way that differs deeply from Vico's Homeric approach since thought and language are treated separately.

Chapter 6 starts with a paragraph on thought (chapter 6. 1) that is then developed into a detailed history of the mind. The mind creates first images in the brain through perceptions³⁸. This first step in thought is discernment³⁹. Thought then abstracts 'representations' from those mental images (discerning intellect). In the commerce with others and in practical life it creates 'apperceptions' (experimental intellect). Finally, beyond practical necessities, thought creates 'knowledge' (speculative intellect)⁴⁰. This creation of thought and knowledge seems to be a completely mental activity. Even if the 'apperceptions' depend upon conversations, nothing is said about their linguistic qualities and their connection with words.

Ibn Khaldûn takes up again, in chapter 6. 3, Aristotle's definition of man as *zoon politikon*⁴¹ and repeats Aristotle's second formula for the human species, *zoon logon echon*, «their ability to think»⁴², as the essentially human feature of that political nature. As in the beginning of the *Muqaddima*, thought is the specific difference to other animals, the other animals do not have *logos*. He states again «that man belongs to the genus of animals and that God distinguished him from them by the ability to think»⁴³.

The Arabic word for «thought» used here - *natiq*, from the three-letter root *n-t-q* – seems to be completely parallel to the Greek *logos*, which means speech and thought at the same time: The normal Arabic

³⁷ A. AL-AZMEH (*op. cit.*), in his great epitome of the *Muqaddima* in the second chapter of his book does not see this anthropological foundation of the *Muqaddima*.

³⁸ *Muqaddimah*, II, pp. 411-412. They very much correspond to the «affections of the soul» (*pathemata tes psyches*) in Aristotle's *De interpretatione* which are also «images», *homoiomata*.

³⁹ *Muqaddimah*, II, p. 424.

⁴⁰ Ivi, p. 425.

⁴¹ Ivi, p. 417.

⁴² Ivi, p. 418.

⁴³ Ivi, p. 424.

word used for the Greek word *logos* (and «logic») is *mantiq*,⁴⁴ but Ibn Khaldûn uses *natiq*. Meyer shows that *natiq*, which is used by Arab philosophers to translate *logos* in the Aristotelian formula *zoon logon echon* - *hayawan natiq* – is a word from the Koran, e.g. 51,23 (and more often)⁴⁵. Ibn Khaldûn reduces the Arabic word clearly to «thought» as did the Romans when they translated *logos* by *ratio* (and the *zoon logon echon* became *animal rationale*). This rationalistic interpretation of *logos* differs profoundly from Vico's who, on the contrary, develops a *synthesis* of speech and thought: *Logos* is *embodied* thought, thought is always also a physical sign. *Logos*, Vico says so explicitly, is word *and* idea at the same time: «*logos significa e idea e parola*»⁴⁶. On the contrary, Ibn Khaldûn, throughout his book, maintains the separation of thought and language. There is, as he says, a veil between the words and thought: «Words and expressions are media and veils between the ideas».⁴⁷ This separation of words and ideas is affirmed in other contexts, e.g. when he states that «poetry and prose work with words, and not with ideas» or that «the ideas are secondary to the words»⁴⁸.

Words are treated separately from the ideas, but they have, nevertheless, a very important role in Ibn Khaldûn's new science. He writes about language for the first time at the end of the fourth chapter (chapter 4. 22), in the Power section of the book: Language is an essential element of the social organisation, of Power. In the cities the dialects come from the founders or conquerors, hence they are Arabic. Since religion is in Arabic, Arabic must govern, and other languages are to be avoided. The second Khalif even prohibited other languages. In the cities, amongst the sedentaries, we have a corrupted Arabic contrasting with the true Arabic of the desert tribes. Language, in the *Muqaddima*, first occurs as

⁴⁴ Cfr IRWIN, *op. cit.*, p. 76; MAHDI, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁵ Meyer finds this usage astonishing: «In Anbetracht dieser Sanktionierung durch den Koran ist es schon sehr verwunderlich, wenn in der Philosophie der Mensch ein *hayawan natiq*, ein sprechendes Tier genannt wird. Dies ist natürlich die Übersetzung des griechischen *zoon logon echon*» (E. MEYER, *Sprache und Weisheit*, in *Aristotelisches Erbe im arabisch lateinischen Mittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin/New York, 1986, p. 127).

⁴⁶ *Sn44*, 401.

⁴⁷ *Muqaddimab*, III, p. 316.

⁴⁸ Ivi, p. 391, quoted by M. COOKE, *Ibn Khaldun and Language: From Linguistic Habit to Philological Craft*, in *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. by B. B. Lawrence, Leiden, 1984, p. 28.

a part of the historical development of the dynamic opposition between the sedentary and the nomadic, of course with a strong preference for the nomadic language, because this means Arabic, pure Arabic. It is certainly not wrong to say that Arabic is the *'aṣabiyah* language. From the very beginning, it is clear that 'language' in the *Muqaddima* means verbal language, mostly even a specific historical language, Arabic, and not an ensemble of different visual and phonetic semioses (gestures, images, words) as in Vico.

Language is then treated exhaustively in chapter 6. 43 to 6. 59 (one third of the long chapter, 170 pages in Rosenthal's translation), in long elaborations of various linguistic themes: language as a craft, language acquisition (of Arabic) through dialogical habitualisation, a classification of Arab dialects, language of the nomads and of the sedentaries, style, poetry. The reflection on the two Arab languages, that of the nomads and that of the cities, is the heart of Ibn Khaldûn's linguistic elaboration. Thus, the fundamental opposition of his history – sedentaries vs nomads – recurs in his linguistic considerations.⁴⁹

To sum up: Ibn Khaldûn clearly separates thought and language. The Aristotelian *logos* theme is therefore developed in two ways: the *thought* aspect of *logos* in a discussion of thought and logical problems, the *speech* aspect of *logos* in a long treatment of the Arabic language. This corresponds very well to the Aristotelian separation in *De interpretatione*: thought, *pathemata tes psyches*, is something non-linguistic, and language, *ta en te phone*, is something non-cognitive, it is communicative sound⁵⁰. Ibn Khaldûn stays close to Aristotelian positions in these linguistic matters.

3. *Two new sciences of polis and logos.*

Now, looking back, the comparison of the two authors can be summarized in the following way: The striking parallel is the fact that both authors create a new science and that this new science is a science of the *polis*: *'umrân* in Ibn Khaldûn, *mondo civile* in Vico: Culture. The human

⁴⁹ COOKE, *op. cit.*, seems to be the only study of the language theme in Ibn Khaldun, since Dayeh's paper is not yet published.

⁵⁰ ARISTOTLE, *De interpretatione*, 16a, cfr. J. TRABANT, *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München, 2003, pp. 29-34.

being is a *political* being whose specificity is *logos*, the ability to think. But there are five rather profound differences.

1. The *Muqaddima* is not a philosophical book in the sense of a theory of cognition⁵¹. It does not look for an answer to the metaphysical question of philosophy, i.e. how true knowledge is possible. Ibn Khaldûn's book is a book on culture. Vico's *Scienza nuova* is explicitly philosophy, philosophy *based on* culture, *mondo civile*; it is metaphysics becomes metapolitics.

2. Culture, the *mondo civile*, hence, has a completely different systematic position in both authors. In Vico the *mondo civile* is the material and proof for philosophical truth. This turn of the substratum of philosophy from the natural to the political world is the first novelty of Vico's science. In Ibn Khaldûn the science of the human world is not the new metaphysics, i.e. meta-politics. It is just the science of culture. It is new, because the object is a new one: culture, the '*umrân*'.

3. Since in Vico those cultural proofs for philosophical truth (*scienza*) have to be universal and eternal⁵², culture in Vico is in a certain way not culture or history as we understand it today, i.e. as the particular and chaotic sequence and ensemble of concrete man-made events and forms. It is primarily a manifestation of the *Universal*. Humans are everywhere the same, they have a *senso comune*, a common intellectual disposition, and therefore the three steps in political institutions – divine, heroic, human – are the same everywhere. Diachronically the *mondo civile* as history is *storia ideale eterna*.

Also, Ibn Khaldûn looks for general principles in the functioning and the history of the '*umrân*'. The opposition of the Desert and the City, the '*aşabiyah*', the rise and fall of states – to name just the most important of these historical laws – are, however, not extended beyond the Muslim world to other cultures, they are *general*, not universal laws. Vico's science looks for universal laws. It is science because it finds «universal and eternal» truths: *universalia et aeterna*. Ibn Khaldûn's cultural and

⁵¹ The question whether Ibn Khaldûn is a philosopher or not is discussed throughout the literature. Al-Azmeh is particularly explicit: «Ibn Khaldûn uses much of the conceptual armour used by philosophers, and Ibn Khaldûn is not a philosopher and is paradigmatically alien to philosophy» (AL-AZMEH, *op. cit.*, p. 116). IRWIN (*op. cit.*, pp. 67-70) points out that Ibn Khaldûn was rather critical of philosophy and did not consider himself a philosopher. But his work is generally categorized as «philosophy of history», cfr. e.g. the title of Mahdi's great book.

⁵² *Sn44*, 163: «*scientia debet esse de universalibus et eternis*».

historical descriptions do not aspire to universal validity but belong to the general historical level of the Muslim World. Ibn Khaldûn's history remains closer to particular social structures and historical developments⁵³.

4. And, most importantly: Ibn Khaldûn's new science is not an integrated history of human social institutions *and* of human signs and cognition, manifested as *caratteri poetici*. In Vico human knowledge is poetical: *Metafisica poetica, logica poetica, morale poetica, iconomia poetica, politica poetica, storia poetica, fisica poetica, cosmografia poetica, astronomia poetica, cronologia poetica, geografia poetica* are the chapters in the second book of the *Scienza nuova* on *sapienza poetica*. The third book on the Poet, on the «vero Omero», on the true Homer, is the heart of the *Scienza nuova*. This poetical *logos* is the second novelty of Vico's science⁵⁴. Ibn Khaldûn's science of culture is mainly political history, to which he adds a description of the material techniques of production and of the production of knowledge. Thought and language, are important aspects of Ibn Khaldûn's new science, but they are not its «master key».

5. In Ibn Khaldûn language appears as verbal language. In Vico's construction of the sematological history of mankind, «real languages» – French, Italian, Greek, Latin etc. – actually are not treated. Ibn Khaldûn writes about concrete historical languages, about Arabic and the languages of the cities, and about real sociolinguistic change: e.g. about the fact that the language of the tribe will be contaminated and completely transformed in the cities, that the nomadic purity is destroyed. Ibn Khaldûn writes about the concrete social and historical circumstances of linguistic change.

6. Thus, Ibn Khaldûn's more descriptive approach is closer to the empirical facts of the civil world and, hence, appears more modern. Vico's *philosophical* approach seems old fashioned compared to the

⁵³ On the differences in the 'science' of history cfr. SEVILLA (*Ibn Jaldún y Vico: afinidades y contrastes*, cit., p. 199): Ibn Khaldun conceives of history as «event and succession», «acontecimiento y sucesión»; Vico's ideal and eternal history is the «true science of man», «verdadera ciencia del hombre». Cfr. also LANA (*op. cit.*, p. 162): «Where Ibn Khaldun provides us with descriptions of societal development, Vico provides us with a method and a universal perspective of societal advance and change».

⁵⁴ Lana alludes to the integration of the poetical and the societal when he adds to his comparative remark that Vico's «method encompasses philological examination of the poetry and terms of understanding of older cultures» (*ibid.*).

Arab historian. His research of universal laws of culture and history squeezes the *mondo civile* into the Procrustean bed of the old European conception of 'science' (*universalia et aeterna*). Ibn Khaldûn as a genuine *historical* author observes, without these universalistic or 'scientific' constraints, the functioning and the transformation of a specific society, his Muslim world, and thereby discovers, as a sociologist *avant la lettre*, its fundamental social structures and historical laws in a new science of the *'umrân*.

4. Conclusion.

That Ibn Khaldûn and Giambattista Vico, in distant centuries and in radically different places, both explicitly intended the foundation of a new science of the *polis* was the strong resemblance that justified the comparative approach to these two authors. In the classical comparisons Ibn Khaldûn is the «forerunner» of Vico as the founder of the «philosophy of history»⁵⁵. José Sevilla's thorough study of the two authors, however, shows the deep differences but also why the comparison is justified and brings new insights. The present comparative sketch is a proposal for further research on the basis of the approach to Vico as a philosopher, not as a universal historian. He turns metaphysics from Nature to Culture, the *mondo civile*, where we find true knowledge because we can have true knowledge only of those things we have made ourselves. This turn towards the *mondo civile* is new. The other novelty – and the master key to his science – is the 'linguistic' or 'sematological' turn, i.e. the fact that poets create thought in *poetic characters*. I hope that my comparative intuitions lead also to reading Ibn Khaldûn not only as a political historian. The semiotic perspective on Vico might induce to acknowledging that also Ibn Khaldûn integrates language and thought, *logos*, into his historical construction. That the *logos* part of his work is generally not considered important is shown, e.g., by the fact that the book on language is completely absent from some translations. The German translators and interpreters think that this part can be skipped⁵⁶. In reality, language is not just a *quantité négligeable*, but an integral and

⁵⁵ Sevilla's study: *Ibn Jaldûn y Vico*, cit., is a convincing rebuttal of the problematic concept of «forerunner» in the light of the fundamental divergences.

⁵⁶ Even SEVILLA (ivi, and *Ibn Jaldûn, Vico e Ortega*, cit.), reads the *Muqaddima* only up to chapter 4.

systematic part of the *'umrān*, and hence of the science of the *'umrān*. Therefore it is not acceptable to ignore the *logos* part of the *Muqaddima* and of the *'umrān* (nor the chapter on the HAND, the material production)⁵⁷. It has to be read together with the political part as in Vico who for a long time had the same destiny and was read exclusively as a political historian or «philosopher of (political) history». But it has become evident that his history is at the same time a history of human thought, i.e. of language and human signs, and that his philosophy of the *mondo civile* is hence at the same time a philosophy of political developments and of signs.

JÜRGEN TRABANT

VICO AND IBN KHALDÛN: *POLIS* AND *LOGOS*. *That Ibn Khaldûn created a 'new science' of culture of the civil world three hundred and fifty years before Vico's revolutionary invention of such a science is a classical statement and a challenge to comparative reflection. The parallelism between these two authors is as striking as their profound differences are. Comparative studies traditionally focused on their different conceptions of history and culture, i.e. on polis. My linguistic or semiotic approach to Vico adds a new perspective to this comparison taking also into consideration logos, the other term of the Aristotelian duality between logos and polis. The differences between the two authors' conceptions of logos are as deep as those in their respective conceptions of polis. Including Ibn Khaldûn's linguistic reflections (logos) in a study of his work can open a new chapter in its understanding and highlight its 'modernity'.*

⁵⁷ AL-AZMEH (*op. cit.*, pp. 38; 120-121) does not give great weight to language in his epitome of the *Muqaddima*. Unfortunately, I do not know whether this is already done in the scholarship on Ibn Khaldun in the Muslim world. Cfr. I. DAYEH, *Ibn Khaldun on Linguistic Purity, Decay and Universal Rules*, in «Philological Encounters», forthcoming.

IL GIOVANE VICO NELL'INTERPRETAZIONE DI BENVENUTO DONATI

Introduzione.

La produzione vichiana di Benvenuto Donati (1883-1950) copre un arco di tempo significativo dell'evoluzione degli studi vichiani nel primo Novecento, al punto che non è improprio tracciare una periodizzazione che conclusasi nel 1936, al tempo della pubblicazione del volume *Nuovi studi sulla filosofia civile di Giambattista Vico*, inizia nel 1915 con il saggio su *I prolegomeni della filosofia giuridica del Vico attraverso le «Orazioni inaugurali» dal 1699 al 1708*¹.

E proprio questa seconda datazione costituisce un caso di studio alquanto interessante per intendere il valore della riflessione vichiana di Donati, la cui peculiarità emerge soprattutto a fronte di alcune generali circostanze storiografiche.

In anni in cui le celebri riflessioni di Giuseppe Capograssi sul *De uno* non avevano ancora visto la luce², in un periodo in cui la stessa edizione del *Diritto universale* attendeva di essere condotta a termine da Fausto

¹ B. DONATI, *Nuovi studi sulla filosofia civile di Giambattista Vico*, Firenze, 1936 [d'ora in avanti: *Nuovi studi*, senza il nome dell'Autore]. Il saggio sulle *Orazioni inaugurali* era infatti apparso dapprima come estratto degli «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Perugia» XXX, Serie II, XIII (1915).

² G. CAPOGRASSI, *Dominio, libertà, tutela nel 'De uno'*, in *Opere*, 7 voll., Milano, 1959, vol. IV, pp. 11-28. Si contano numerosi i contributi sul valore della sua riflessione filosofico-giuridica: *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, a cura di P. Piovani, Napoli, 1976; B. DE GIOVANNI, *Vico e Marx: due 'autori' di Capograssi*, in «Il Centauro» XVII-XVIII (1986), pp. 71-92; P. PIOVANI, *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, in «Rivista Internazionale di filosofia del diritto» XXXIII (1956), pp. 417-438. L'importanza di Capograssi per la lettura delle *Opere giuridiche* di Vico è rimasta inalterata, come si evince da un recente studio: F. LOMONACO, *Dominio, libertà, tutela: tra diritto, etica e storia*, in *I sentieri di Astrea*, Roma, 2018, pp. 93-116.

Nicolini³, era alquanto insolito immaginare che l'attenzione degli studi vichiani potesse essere concentrata su un tema, quale quello della riflessione giuridica, solitamente inquadrato in un rapporto di dipendenza rispetto all'eredità ingombrante della *Scienza nuova*⁴.

Data la particolare insistenza sull'aspetto giuridico del pensiero vichiano, non sorprende quindi notare come lo studio di Donati finisse per attirare l'attenzione di Giovanni Gentile, che al filosofo modenese dedicò ben due recensioni, e di Benedetto Croce, il quale per primo promosse le iniziative, accogliendo gli interventi sulle pagine della «Critica»⁵.

La novità di questo saggio sulle *Orazioni inaugurali* era evidente, dacché il diritto non soltanto finiva per risultare del tutto svincolato dal-

³ L'edizione vide infatti la luce nel 1936, così come si evince peraltro da una lettera di Benedetto Croce a Benvenuto Donati il 29 ottobre dello stesso anno: C. LEVI-COEN, *Benedetto Croce e le ricerche vichiane di Benvenuto Donati*, in «Atti e memorie della Accademia nazionale di scienze, lettere e arti di Modena» XIII (1971), pp. 127-138, in particolare p. 136: «Il Nicolini, svegliato e pronato, ha finito col fare l'edizione del *De uno universi*». Inoltre, un episodio significativo per rimarcare l'importanza di Benvenuto Donati negli studi vichiani del suo tempo, è rappresentato dalla richiesta che Croce gli aveva rivolto anni prima di addirittura sostituire Nicolini per il completamento dell'edizione del *De uno*. Si vedano a questo riguardo la lettera del 30 ottobre 1934: «Io ho pensato che Lei, e per il suo amore al Vico e per la pratiche che ha nell'argomento, potrebbe curare quest'opera, e, penso le altre, che sono nel disegno dell'edizione. E di questo le scrivo. Mi dica dunque come accoglie questo mio pensiero, e se, come spero, la sua risposta sarà affermativa, prenderemo gli ulteriori accordi» (ivi, p. 135).

⁴ Si ricordi a questo riguardo un giudizio crociano esemplificativo di tale tendenza: B. CROCE, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*, a cura di C. Nitsch, Milano, 2016, p. 11: «L'idea dell'autonomia propria dell'attività giuridica manca perfino nel profondo trattato del Vico sul *Diritto universale*, in cui è istituita soltanto una distinzione affatto empirica tra *virtus* e *iustitia*; la prima delle quali *cum cupiditate pugnat*, e la seconda *utilitates dirigit et exaequat*; e nascono entrambe dalla *vis veri* o *ratio humana*; e, come tutte le virtù si congiungono tra loro e nessuna sussiste da sola, *nulla virtus solitaria*, così, analogamente, *virtus* e *iustitia* sono, in fondo, tutt'uno. L'opera del Vico, recante una nuova concezione del rapporto tra *ideale* e *storia*, ed applicazioni originalissime alla storia romana, quando poi la si consideri sotto l'aspetto di filosofia pratica, risulta pur sempre una mera Etica».

⁵ La prima, dedicata al saggio su *I prolegomeni*, è apparsa nel 1916; la seconda, invece, risale al 1921 ed è dedicata al seguente saggio: B. DONATI, *Autografi e documenti vichiani inediti e dispersi*, Bologna, 1921. È plausibile che come per la seconda recensione, anche per la prima ci fosse stato un comune accordo tra Croce e Gentile. Per quanto riguarda la recensione del 1921, tuttavia, non v'è dubbio che fosse stato Croce a promuovere il secondo intervento di Gentile. La notizia si desume dalla prima lettera di Croce a Donati del 4 giugno 1921: «Del suo opuscolo ho pregato il Gentile di discorrerne sulla *Critica*» (LEVI-COEN, *op. cit.*, p. 134).

la *Scienza nuova* e analizzato in completa autonomia teorica, ma diventava addirittura la principale via d'accesso al pensiero giovanile vichiano: la relazione giuridica tra la volontà dei singoli e la loro tensione verso l'unione equa nella comunità finiva per diventare il nucleo centrale del percorso della *sapientia*.

Se però si alza lo sguardo dal testo per riferire della fortuna di Donati nel secondo Novecento italiano, si può osservare come la duplice convergenza di diritto e filosofia abbia pesato in modo drammatico sulla valutazione dei suoi contributi: da un lato, la riflessione giuridica negli scritti precedenti a quelli su Vico è stata considerata come sostanzialmente incapace di interpretare le principali problematiche emerse nella cultura giuridica italiana di inizio Novecento⁶; dall'altro, la sua lettura filosofico-speculativa degli scritti giovanili vichiani è stata interpretata come una forma generale di 'idealismo storicistico' dai contorni sfumati, priva di elementi peculiari⁷.

Il presente saggio si propone di restituire un'immagine diversa dell'Autore, avviando, dapprima, uno studio analitico del saggio del 1915 e successivamente un confronto teorico con le tesi di Giovanni Gentile.

Le dure obiezioni che Gentile rivolse a Donati costituiscono una preziosa testimonianza di un dialogo critico tra i due autori che, accomunati dal forte interesse per il pensiero giovanile vichiano, potevano superare le ingerenze in quegli anni particolarmente acute tra filosofi e giuristi, trovando un comune assenso di fondo⁸.

⁶ Dove non del tutto assente, il nome di Benvenuto Donati non gode affatto di un giudizio di favore. Si veda: P. GROSSI, *Scienza giuridica italiana. Un profilo storico 1860-1950*, Milano, 2000, in partic. p. 140, dove la riflessione giuridica di Donati viene considerata 'modesta' e di conseguenza del tutto incapace di saper farsi interprete della cultura del suo tempo, nonostante per esempio un esplicito interesse per il tema dell'equità che aveva la sua ispirazione nell'impostazione di Vittorio Scialoja. Lo stesso, peraltro, si dovrebbe pertanto dire del dialogo indiretto che il filosofo modenese avviava in un altro saggio vichiano con gli studi di diritto romano di Pietro Bonfante: B. DONATI, *Successione testata e giustizia distributiva*, Roma, 1914, pp. 15-16.

⁷ Per l'ipotesi si vedano i giudizi: G. SOLARI, *Benvenuto Donati*, in *Studi in memoria di B. Donati*, Bologna, 1954, p. 5; F. BATTAGLIA, *Sulla fondazione di una scienza del diritto*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» IX (1929), pp. 857-865, in partic. p. 858; P. PIOVANI, *L'attuale filosofia del diritto in Italia*, in *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano, 1951, p. 42.

⁸ Per non dire qui delle numerose polemiche con i filosofi del diritto ingaggiate da Benedetto Croce e Giovanni Gentile, sia qui opportuno il rimando alle efficaci parole riassuntive di N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, prefazione di L.

Il giurista Donati, il teorico di un'istanza disciplinare del diritto fondata su una revisione delle tesi di Giorgio Del Vecchio, poteva così conciliarsi con una forma di idealismo storicistico nient'affatto generica, fondata su un primato della conoscenza storica che, come si vedrà, aveva due essenziali implicazioni teoriche, entrambe intelleggibili se concepite nell'orizzonte della lettura gentiliana: la rilettura complessiva del rapporto tra teoria e prassi del pensiero in chiave di autonomia dell'uomo rispetto alla *sapientia* divina; la necessaria subordinazione sul piano dei brani vichiani dell'importanza strategica rappresentata dagli *studia literaria*.

1. *Il 'circolo' della sapienza. Commento analitico de I prolegomeni della filosofia giuridica del Vico attraverso le «Orazioni inaugurali» dal 1699 al 1708.*

Per entrare nel vivo di uno dei ragionamenti più interessanti che Donati sviluppa sul testo delle orazioni vichiane è necessario prendere le mosse da un passaggio intermedio presente nelle pagine della *I Orazione* del 1699. Il riferimento al confronto tra *animus* e *Deus* per Donati è infatti indicativo di come, in rapporto con Dio, la mente umana assuma il carattere di autonomia che rende possibile la sua azione pratica nella storia. V'è una sorta di relazione 'proporzionale' tra Dio e l'uomo⁹, cosicché la mente non è mai soggetta a un totale assorbimento della sapienza divina.

La *I Orazione* diventa luogo d'analisi privilegiato, in quanto in essa s'intravede già una delle più grandi scoperte del Vico maturo, ovvero

Ferrajoli, Roma-Bari, 2011, p. 27: «durante il dominio dell'idealismo i filosofi si proponevano nientemeno il compito di dare una definizione a priori del diritto, oppure si domandavano a quale momento del processo dello Spirito il diritto dovesse essere assegnato. Il divario tra il diritto di cui si occupavano i filosofi e quello maneggiato dai giuristi era tale che aveva messo profonde radici una vera e propria teoria della doppia verità: c'era un diritto dei filosofi e un diritto dei giuristi, e non era affatto necessario che gli uni riconoscessero quello degli altri». Nella fortuna di Donati sembra che si sia articolata esattamente questa duplice distinzione tra il filosofo e il giurista. Su tali questioni teoriche e storiografiche merita di essere menzionato il contributo di C. NIRSCH, *Il giudice e la legge. Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo Novecento*, Milano, 2012.

⁹ *Nuovi studi*, p. 192. È lo stesso Donati a dare tale accezione al rapporto tra uomo e Dio, ricorrendo a un passo della *Vita*: cfr. G. Vico, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 2007, vol. I, p. 31.

l'idea, consapevolmente enunciata soltanto venticinque anni dopo, del mondo civile quale prodotto dell'azione e del sapere umano¹⁰.

Nel complesso, poi, sono le prime tre orazioni giovanili a sviluppare gli elementi che costituiscono il *fondamento* della sapienza nella sua determinazione gnoseologica e ontologica. Per Donati il richiamo di Vico alla fonte ciceroniana del 'Conosci te stesso'¹¹ abilita sia il potere dell'essere umano nel conseguire il sapere, sia l'idea che la sua mente sia in grado di conoscere gli elementi che essa stessa produce¹². Il carattere di *scientificità* attribuito a questi primi passaggi testuali prelude all'articolazione di una logica speculativa tutta incentrata sul rapporto tra teoria e prassi della mente umana¹³.

Non è un caso infatti constatare, sin dalla *II Orazione* del 1700, una precisa flessione del ragionamento vichiano verso l'idea che la perfetta conformità dell'essere umano con la *ratio* costituisca la fonte principale di una vita felice. La suggestiva metafora bellica, con cui Vico sceglie di descrivere i mali che la figura dello *stultus* infligge alla propria anima¹⁴, aiuta a chiarire ancora meglio l'esigenza di vivere secondo verità¹⁵.

¹⁰ ID., *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, 2012, p. 96.

¹¹ Cic., *Tusc.*, I, 52.

¹² Il passo vichiano di riferimento si trova in G. Vico, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Napoli, 1982, p. 84 [d'ora in avanti: *Or. I...VI*]; la citazione delle opere vichiane seguirà il criterio adottato dall'edizione critica): «At etiam vis, qua mens humana inter se componit autem se invicem secernit, tanta est, ut qua dexteritate et solertia praedita sit, a quovis eloquentissimo, nedum a me, explicari unquam possit» (cfr. *Nuovi studi*, p. 185).

¹³ Ivi, p. 180: «È dunque *il problema della scienza* il tema intorno a cui si coordinano le *Orazioni inaugurali*, che si chiudono col *Discorso sul metodo*, col quale solamente pensa l'autore di avere data nuova e originale risposta al suo assunto. Da questo assunto prende le mosse la fondazione di ogni filosofia». La scientificità qui, si intende, non è affatto intesa in termini applicativi, ma viene a costituire il carattere fondante, *epistemico*, che appartiene a ogni forma di sapere. Come cercherò di evidenziare in seguito, sarà proprio sulla base di questa premessa che il rapporto triadico delle orazioni vichiane verrà delineato nei termini della logica speculativa.

¹⁴ *Or. II*, p. 108: «Ducunt agmen appetitus et fuga, meduam tenet aciem gaudium, est in subsidiis dolor. His hostibus stulti animus impetitus optat, timet, gaudet doletque; sed quia artem vitae, sapientiam, non callet, fuxa vota, timores irriti, mala mentis gaudia, soli timores solidi».

¹⁵ *Nuovi studi*, p. 189; Cfr. *Or. II*, p. 116: «Ubi semel inter haec studia sapiens versatur, eo gaudium eius vita perfunditur, cuius indivisae sunt comites conscientiae tranquillitas innocentiaeque securitas».

Nel quadro della prima triade concepita da Donati, la *III Orazione* svolge, così, il ruolo più importante, perché rappresenta l'approdo della discussione sul fondamento a una dimensione concreta, che è rappresentata dall'idea di *societas literaria*¹⁶, ovvero dalla cooperazione dei singoli uomini per il raggiungimento del bene comune. A partire dalla declinazione della verità eterna nel contesto comunitario, Donati si sofferma a ragionare sul nesso tra *verità* e *diritto* che, a suo avviso, costituisce l'altra grande scoperta che in questa sua prima fase giovanile Vico approderà a concepire, anticipando così pensieri che saranno tematizzati nel 1721 con la pubblicazione del *De uno*.

L'invito a evitare che nella 'Repubblica delle Lettere' le arti e le scienze vengano studiate in modo frammentario rappresenta soltanto parte di una riflessione, che per Donati è già tutta dedicata al tentativo di fondare un'etica giuridica¹⁷. È la stessa connessione tra gli elementi che Vico presenta nell'esposizione del suo discorso, a rendere cogente la connessione con il problema giuridico. Se la verità, infatti, si impone sul modo in cui l'uomo deve indirizzare la propria vita, la dimensione sociale, basata sulla cooperazione umana, stabilisce che in comunità gli uomini indirizzino le proprie rispettive utilità. In tale dinamica concettuale, Donati osserva un'anticipazione del rapporto – che sarà poi centrale nel *De uno* – tra 'società del vero' e 'società dell'utile', da cui, di fatto, discende la scoperta del principio del diritto come «regola di proporzione»¹⁸. Tale principio costituisce l'istanza che è in grado di misurare l'equità ed imporre così limitazioni che facciano opera di coesione.

La distinzione giuridica che prende forma nella *III Orazione* finisce per coprire l'ultimo elemento della sapienza, ma non ancora la sua dimensione teoretica fondante. Scrive infatti Donati:

Ma teorizzata chiaramente l'esistenza di una duplice *società reale*, l'una del *vero* l'altra dell'*equo* («duplex existit naturalis rerum societas, altera *veri*, altera *aequi boni*»), e dei principi che sovrastano a tali forme di organizzazione, non è

¹⁶ Non solo da un punto di vista ideale, il termine ricorre già nel titolo della *III Orazione* vichiana: ivi, p. 122: «A literaria societate omnem malam fraudem abesse oportere, si nos vera non simulata, solida non vana eruditione ornatos esse studeamus».

¹⁷ *Nuovi studi*, p. 199.

¹⁸ Ivi, p. 204: «Il principio giuridico si traduce in una *regola di proporzione*, la quale, perché eguaglia, può chiamarsi *regola dell'equo*» Si noti ancora come anche Donati tenda a riproporre in sede giuridica il lemma «*proporzione*» che – come osservato nella nota 2 – egli usa per definire il rapporto tra Dio e l'uomo presente nella *I Orazione*.

possibile non avere il senso immediato della connessione di queste espressioni organiche della vita. Fra queste due società si devono affermare fondamentali relazioni¹⁹.

Se la distinzione, cioè, non viene assistita dalla dimostrazione di una loro intima connessione, la frammentazione delle forme giuridiche rischia di compromettere lo statuto fondante della sapienza. La relazione concreta, che spiega il nesso intimo tra la società vera e utile, agisce su due versanti: da un lato, infatti, il vero esiste come 'utile pareggiato', nel senso che la dimensione giuridica dell'equità, sorretta dalla ragione, precede sempre da un punto di vista logico le singole utilità²⁰; dall'altro, il rapporto tra l'utile e l'onesto è di reciproca cooperazione, perché l'antecedenza della logica è anche e sempre presente nella singola volontà giuridica, la quale, anche se in contrasto con la comunità, si costituisce sempre attraverso il processo interno dell'attività giuridica²¹.

La *sapientia* risulta così dalla relazione tra lo statuto divino del sapere e l'insieme degli elementi che stabiliscono la sua capacità di incidere sulla vita dell'uomo. Nella *I Orazione* Vico scrive che l'animo umano «est enim divina quaedam vis cogitandi, cuius quanta est, Deus immortalis, velocitas!»²², ma l'ascendenza divina del conoscere non impedisce la costituzione di quel concreto rapporto dell'uomo con il mondo realizzato nella *societas*, il luogo in cui gli essere umani incontrano le loro utilità in vista del vero e dell'equo. Il *fondamento* del sapere sta in questo rapporto bilaterale tra conoscere e fare, tra logica normativa e singola volontà giuridica. L'un aspetto rimanda all'altro, senza che nel rapporto si insinuï una qualche forma di opposizione unilaterale.

¹⁹ Ivi, p. 205.

²⁰ Ivi, p. 206: «Il giusto, prima ancora di essere un dettato della volontà, è pertanto una espressione della ragione. È presente a tutti con evidenza la nozione di una eguaglianza misuratrice delle fugaci utilità. Dunque, per sua natura, il diritto è l'*utile pareggiato, fatto uguale*, seguendo la *norma eterna della misurazione*, detta dai giureconsulti *equità*».

²¹ Ivi, pp. 206-207: «quegli che interrogato risponda bugiardamente, invola a chi lo interroga la verità, che è il maggiore di ogni bene, e con ciò si attenta alla regola dell'equo. È anche certo che 'in societate aequi boni inest veri societas'» (§ LIV). La volontà giuridica, cioè la volontà di chi si dirige a costituire, modificare o sciogliere, un vincolo giuridico, ha un *contenuto* logico e va soggetta a una *formulazione* logica». In modo esemplificativo, Donati fa qui riferimento al caso della volontà giuridica che intende sciogliere un proprio vincolo. Anche in questo caso, sarà sempre un *contenuto logico* ad attivarsi, in un modo tale per cui la razionalità non soltanto precede, ma informa l'attività giuridica.

²² *Or. I*, p. 80.

Qual è il fine di questa posizione ‘fondamentale’ del sapere? Dove deve essere *destinata* la sua potenza? La seconda triade serve a comprendere che l’efficacia della *sapientia* dipende dalla capacità di essere indirizzata al di là della stretta cerchia dell’individuo egoisticamente concepito. Donati commenta con grande precisione i momenti testuali di questo percorso che, a prima vista, appare come la progressiva presa di coscienza dell’istanza collettiva che contraddistingue l’azione della sapienza.

Dapprima, infatti, è la contestazione vichiana della distinzione tra ‘utile’ e ‘giusto’ a interessare la sua disamina critica²³. Donati non si attarda ad osservare come Vico riconosca il valore sopra-individuale del sapere, quando scrive che nelle cose che scaturiscono dall’animo

honestatem ulla esse, a qua utilitas secreta ac distincta sit, sed nullam earum posse maximas parere utilitates, nisi quae sit directa ad honestatem et ordinata²⁴.

Nelle attività spirituali dell’animo umano non si dà distinzione tra *utilitas* e *honestas*, perché non c’è mai azione individuale che non sia indirizzata (*directa*) nell’ordine dell’onestà collettiva.

L’analisi della *V Orazione* diventa il luogo d’analisi privilegiato da Donati per mostrare l’efficacia effettiva di tale istanza collettiva del sapere. Qui Vico si impegna nel tentativo di mostrare come, in realtà, la sapienza costituisca la misura della gloria di uno Stato, per via della sua capacità di influire sulle vicende umane. La sua azione appare più forte persino del ricorso alle armi: che cosa sarebbe infatti un esercito senza la geometria che determina la posizione dei soldati o l’eloquenza che consente al comandante di animare le truppe?²⁵

²³ Il passo vichiano di riferimento si trova nella *Or. IV*, p. 158: «Sed quando vos hodie primum non sapientiam, sed sapientiae pedisequas, humanas artes et scientias, huc conuenistis e limine salutaturi, herciscunda mihi est ac dividenda Socratis querela illa, qu in eos homines utebatur, qui omnium primi hanc humanae societati perniciosissimam invexerunt horum verborum ‘utilis honestique’ distinctionem, et quod natura unum idemque est falsis opinionibus distraxerunt». Cfr. *Nuovi studi*, pp. 216-217.

²⁴ *Or. IV*, p. 158.

²⁵ *Ivi*, p. 178. Vico fa qui riferimento a tutte quelle discipline del sapere che rendono efficace la guerra. Donati ripercorre quasi alla lettera questi passaggi, cercando quasi di restituire la stessa enfasi che anima le pagine vichiane: «La sapienza è un coefficiente della guerra, perché ne guida le *forze tecniche* di svolgimento, e soprattutto perché illumina la *coscienza morale*, sui motivi che la determinano, sui sensi di umanità che devono condurla, sulle finalità ultime cui deve rivolgersi per raggiungere lo scopo supremo che dà la ragione della sua ineluttabile necessità» (*Nuovi studi*, pp. 220-221).

Nella piena consapevolezza della sua funzione civile, la sapienza raggiunge, così, il grado di comprensione massima. Sulla base di questo risultato, Donati interpreta l'incipit della *VI Orazione: eloquentia, scientia e virtus*, ovvero le abilità di saper parlare, conoscere e agire secondo virtù, rappresentano, per l'uomo, gli strumenti che servono a correggere gli errori e le incertezze dello stolto, che non intende il sapere e la sua funzione civile²⁶.

Per Donati, il richiamo di Vico al rapporto tra le facoltà dell'uomo e gli strumenti del sapere corrisponde a una precisa connessione ideale. All'altezza della *VI Orazione*, la sapienza 'ritorna' all'interiorità che è stata espressa nel motto ciceroniano della *I Orazione*.

La maggiore consapevolezza spirituale, che di anno in anno attraversa le prolusioni vichiane, dimostra che la sapienza conserva, in se stessa, la propria dimensione sopra-individuale e collettiva. Il passaggio dalla *fondazione* alla *destinazione* del sapere non è l'esito di un processo esteriore e Donati, in questo senso, parla di «circolo»²⁷, nel tentativo di ricordare al lettore che, quand'anche inteso come sviluppo psicologico, il percorso vichiano delle *Orazioni* riflette sempre e soltanto la sua 'reale' e concreta dimensione spirituale.

La comprensione del passaggio dalla triade del *fondamento* della sapienza, a quella che riguarda la sua *destinazione*, si regge sull'idea che qualsiasi dimensione individuale del sapere esiste sempre come dimensione concreta, socialmente determinata. Il nesso della sapienza con la molteplicità del mondo umano, sia esso rappresentato dalle inclinazioni sensibili o dal convergere delle diverse utilità nella vita collettiva, rappresenta una costante nella ricostruzione critica di Donati.

Sin dal commento alla *I Orazione*, egli inizia a osservare come l'invito della conoscenza di sé non sia mai separato dal carattere operativo

²⁶ Ivi, p. 196: «Tria ipsissima sapientiae officia: eloquentia stultorum ferociam cicurare, prudentia eos ab errore deducere, virtute de iis bene mereri, atque eo pacto pro se quemque sedulo humanam adiuvaré societatem». Cfr. *Nuovi studi*, p. 221.

²⁷ Ivi, p. 222: «Il circolo a questo punto si chiude. La *sapienza*, la quale ha suo *fondamento nella innata potenza dello spirito*, ed ha la sua *contrapposizione nella stoltezza*, possiede in sé medesima, per la *destinazione civile* che le è propria, anche la *forza per superare la sua opposizione*. In tale movimento dialettico essa colloca il suo fine più alto». Si intende quindi che come la sapienza trova se stessa nella sua opposizione, così anche il rapporto più generale tra la prima e la seconda triade, concepito in funzione della circolarità del sapere, va inteso come ripetizione, a un diverso livello di sviluppo, della stessa verità della sapienza.

della mente umana, che, secondo il dettato vichiano, *inter se* compone ed opera²⁸. Pertanto, la definizione della ragione e la sua conformità al sapere non vengono mai considerati astrattamente, ma l'unità è sempre unità connessa alla molteplicità, relazione concreta, che spiega perché non si incontrino mai in Vico differenze unilaterali tra il piano del conoscere e il piano dell'azione, tra il piano del diritto e quello della società sorretta dalla verità²⁹.

Ora, questa connessione interna aiuta a scoprire, con la coerenza del procedimento dialettico, anche quella che a Donati appare la vera originalità di Vico: il fatto che il suo pensiero, cioè, sia dominato dal «*concetto di realtà storica della natura umana*»³⁰. È proprio la capacità della mente dell'uomo di concretizzarsi nella dimensione storica a reggere il passaggio dall'elemento fondante della sapienza a quello destinale. Se una tale condizione non si desse, la stessa presa del sapere sul mondo risulterebbe vana, rendendo così difficile mantenere anche ciò che Donati assume come premessa fondamentale della sua idea di storiografia: la relazione costante tra la ricostruzione storica e quella critica, l'esigenza che la seconda mantenga 'viva' l'opera impedendo la dispersione del suo *contenuto di verità*³¹.

²⁸ *Or. I*, p. 84.

²⁹ L'aveva ben compreso Gentile che in poche e concise proposizioni riassumeva la coerenza della lettura di Donati. G. GENTILE, *Studi vichiani*, t. XVI, a cura di V. A. Bellezza, Firenze, 1966, p. 93: «Alle quali trilogie seguirebbe da ultimo, a modo di conclusione, l'Orazione sul metodo. E poiché il fondamento della sapienza, ossia dello svolgimento dell'attività razionale conoscitiva dello spirito, consiste nella natura dello spirito considerata dal Vico non come astratta unità isolata, ma unità del molteplice, e quindi individualità che ha la sua concretezza nella storia, nelle attinenze sociali e nella vita comune, dalla prima trilogia è ovvio il passaggio alla seconda, destinata a illustrare i fini della scienza desunti dalla vita, e a mostrare nella scienza stessa uno strumento per l'azione e il principio della retta volontà».

³⁰ *Nuovi studi*, p. 225.

³¹ Così si esprime Donati nelle pagine iniziali del suo saggio vichiano: «A quella storia compete di mettere in piena luce, si diceva, *il contenuto di verità*, che è nei sistemi, nei contributi particolari: il quale, sia esso acquisito o sia contestato, sia accettabile o sia superato, non è mai però un elemento morto, se è una nota di pensiero; esso vive, qualunque ne possa essere la risonanza, e diviene una stregua di paragone del pensiero moderno, o contemporaneo, un coefficiente di formazione dei sistemi progressivi, servendo a graduare il requisito di ogni verità, che è nella sua universalità. Sotto questa luce la storia della filosofia, in quanto dalla ricostruzione storica passa alla loro ricostruzione critica, si congiunge necessariamente con la filosofia; come, del resto, non si concepisce

2. *La marginalità degli studia literaria tra diritto e riflessione speculativa.*

Se si leggono i momenti finali della recensione che Gentile dedicò al testo di Donati nel 1916, si può notare la palese insoddisfazione del filosofo siciliano per la centralità che in quello studio veniva attribuita alla problematica del diritto, come se essa fosse la chiave di volta dell'intera filosofia vichiana.

Ammesso e concesso che nel periodo della maturità la riflessione giuridica del *De uno* costituisse un momento imprescindibile per l'approdo alla prima versione della *Scienza nuova*, che cosa autorizzava a dare assoluto rilievo alla genesi giuridica? L'analisi di Donati mancava di chiarire questa scelta che agli occhi del filosofo siciliano rimaneva legata a interessi soggettivi più che a fondate ragioni teoriche³².

Non è questa la sede per approfondire quali interessi culturali abbiano inciso sulla *forma mentis* di Donati e sulla sua lettura di Vico³³. Semmai, qui preme sottolineare le radici profonde del dissenso gentiliano, motivato non già da un'inopportuna sovrapposizione disciplinare del

filosofia che in questo senso non sia storia, che non affermi la saldezza dei suoi postulati, in sé e rispetto alla tradizione, o, quanto dire, l'universalità del suo assunto» (ivi, p. 5).

³² G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 94: «Va da sé che l'accentuazione dello speciale problema del diritto – dal Vico non ravvisato mai nella sua caratteristica differenziale – che l'autore può aver fatto nel *De uno* per ragioni estrinseche, come quelle de' suoi interessi accademici, non può aver peso per decidere se, sostanzialmente, il tema in cui si travaglia in entrambe le opere la mente del Vico sia sostanzialmente il medesimo. E tra tutti i rilievi fatti in proposito dal Donati, quello che, secondo lui, dovrebbe togliere perplessità ed equivoci (p. 81), si riduce a chiarire, secondo lo stesso autore, che quando il proposito del Vico nel *De uno* 'ritorna per dar materia alla *Scienza Nuova*, si allarga nella sua estensione, si precisa nel suo significato' (ivi). Il che non costituisce certamente una differenza sostanziale, per la quale s'abbia a conferire al problema del diritto nella filosofia vichiana quell'importanza specifica che esso non ha: almeno fino a che il Donati non ci abbia dato una dimostrazione più conclusiva di questa, con cui si chiude il suo bello opuscolo».

³³ In particolare, il riferimento opportuno sarebbero gli scritti di materia giuridica e storico-filosofica, composti dal 1906 al 1913, e non a caso considerati precedenti alla genesi del cosiddetto 'idealismo storico' di Donati, solitamente identificato con la pubblicazione del suddetto saggio sulle *Orazioni inaugurali* di Vico. Per quanto riguarda invece gli scritti giovanili del filosofo modenese, due sono i principali saggi, dai quali si ricava sia la formazione neokantiana di Donati, conseguita attraverso l'opera di Giorgio Del Vecchio, sia la più autonoma esigenza teorica di ridefinire il rapporto tra contenuto e forma del diritto: B. DONATI, *L'elemento formale nella nozione del diritto*, in «Giurisprudenza italiana» [estratto da] LIX (1907); ID., *Interesse e attività giuridica. Contributo alla teoria filosofica del Diritto come fenomeno*, Bologna, 1909.

diritto sulla filosofia di Vico, quanto piuttosto dalla sostanziale impossibilità di ammettere nel quadro della relazione vichiana tra uomo e Dio qualsiasi forma di autonomia del sapere e della mente umana. Una tale prospettiva andava infatti a contraddire *in toto* l'intera costruzione della 'prima fase' della filosofia di Vico e con essa le ipotesi circa i legami di Vico con il neoplatonismo di matrice rinascimentale, la vera grande novità che il filosofo siciliano aveva apportato agli studi vichiani³⁴.

Una volta che i brani delle *Orazioni inaugurali* dedicati alla determinazione umana del sapere venivano da Donati intesi nel rapporto tra la volontà del singolo e la sottostante logica giuridica fondata sull'unione equa tra gli uomini, come sarebbe stato possibile ancora porre l'identità assoluta dell'uomo con Dio? La concezione della *humana mens* non avrebbe così perduto la sua diretta ascendenza divina per configurarsi in libera autonomia?

Dalla sua Gentile, in modo non meno efficace, ribaltava tale obiezione (implicita nella lettura di Donati), facendo leva proprio sull'assurdità di una conquista vichiana dell'autonomia del sapere umano da retrodatare agli anni degli scritti giovanili. Se è vero infatti – egli annotava – che Vico già nel 1699 ha concepito un principio di autonomia della mente umana, in che modo mai si spiegherebbe il sorgere dello scetticismo nei riguardi della conoscenza umana che contraddistingue la riflessione metafisica del 1710?³⁵

Oltre alle sostanziali problematiche teoretiche implicite nelle quasi opposte interpretazioni del pensiero giovanile vichiano³⁶, di tale vicenda

³⁴ Così si legge nella recensione, in G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 99: «In un punto il Donati accenna ad una interpretazione della orazione del 1699 divergente da quella che ne fu data da me. Egli ritiene che le dichiarazioni del Vico in quella orazione circa la potenza creatrice dello spirito umano nel mondo bastino a salvare l'autonomia dell'uomo; né quindi potrebbe convenirsi con me per l'identità che io vidi in quello scritto tra l'uomo e Dio. Ma nello stesso luogo io richiamai altri pensieri analoghi di scrittori del nostro Rinascimento (*Studi vichiani*, pp. 38, 43; e vedi ora lo studio pubblicato poi nel «Giornale Storico della letteratura italiana» XLVII, 1916, pp. 17-75, intorno al *Concetto dell'uomo nel Rinascimento*), i quali mettono fuor di dubbio che questa celebrazione dell'uomo era un motivo tradizionale, caro a scrittori sopra tutto neoplatonici, ignari ancora d'ogni vero principio di distinzione dello spirito umano dal divino, e insufficiente quindi da sola a quella coscienza dell'assoluta libertà dell'uomo, alla quale più tardi tenderà con tanto ardore il Vico».

³⁵ *Studi vichiani*, cit., p. 99.

³⁶ Nell'ottica di tale questione è di primaria importanza rilevare come la presenza di Croce sia soltanto in apparenza assente. È noto infatti come, a differenza di Gentile, nella sua monografia su Vico egli avesse deciso di non dedicare troppe pagine allo studio

mi pare istruttivo rilevare come il dissenso gentiliano conservi un prezioso valore euristico per lo studio analitico dell'interpretazione di Donati.

Infatti, l'idea che nella sua lettura la centralità del diritto fosse soltanto la superficie di una più profonda opera di manipolazione delle fondamenta teoriche del pensiero vichiano, è ipotesi che, anche oltre l'interesse gentiliano, rimane preziosa, dal momento che induce a osservare con maggiore attenzione critica le innumerevoli connessioni sistematiche costruite dal filosofo modenese nel saggio su *I prolegomeni*.

Tra queste mi pare significativo il caso delle discipline di studio e della loro funzione di strumenti per il conseguimento del sapere.

Sotto il nome generale di *studia literaria*, non sono pochi i brani in cui viene dedicata grande attenzione a questo tema specifico³⁷, che rappresenta un altro grande capitolo del rapporto tra la sapienza divina e gli sforzi della mente umana di purificarsi dagli ostacoli della materia sensibile.

Osservando da questa angolatura l'indagine di Donati, è significativo notare come, in molte circostanze, il riferimento a questo tema venga fatto coincidere con il tentativo, non sempre adeguato, di trovare un aggancio teorico con le questioni relative all'istanza giuridica³⁸.

sul pensiero giovanile vichiano. Tuttavia, la sua presenza sembra essere riabilitata e posta al centro del dibattito proprio da Donati che, in modo esplicito, connette l'autonomia della mente umana con la cosiddetta 'seconda forma di gnoseologia' crociana. Per questi riferimenti si veda: *Nuovi studi*, pp. 191-198, in partic. p. 197 per l'esplicito riferimento a Croce in risposta a Gentile sulla questione dell'autonomia del sapere umano tra il 1699 e lo scetticismo del 1710. In modo ancora più netto, poi, l'ascendenza crociana di alcune idee di Donati mi pare si manifesti quando il fondamento teorico del diritto viene inteso nel primato della logica in rapporto all'attività pratica: ivi, p. 208.

³⁷ Il termine latino compare nel titolo della *Or. IV*, p. 146: «Si quis ex literarum studiis maximas utilitates easque semper cum honestate coniunctas percipere velit, is rei publicae seu communi civium bono erudiatur». Il ruolo ausiliare degli studi letterari per l'uomo si osserva anche considerando che la loro esposizione viene sempre connessa alla *utilitas*, la quale può concretizzarsi sia nel conseguimento del bene dello Stato, sia nel raggiungimento della purezza della mente dalle inclinazioni sensibili. Da questo punto di vista, già nella *III Orazione*, con l'esortazione vichiana a formare i giovani a una *societas literaria*, si può osservare come l'argomento delle discipline di studio assuma grande rilievo. Dovendo, infatti, le singole materie rispondere al bene comune, Vico parla di *verum studiorum usum* e non si attarda ad indicare i rischi di una frammentazione del sapere, quando, cioè, le discipline vengono praticate in modo egoistico; cfr. ivi, p. 142.

³⁸ *Nuovi studi*, pp. 200-205. Per esempio nel caso della *III Orazione*, Donati interpreta l'istanza vichiana della *societas literaria* come l'occasione per una prima riflessione su quello che nel *De uno* sarà delineato come rapporto tra la verità e l'utilità del diritto. A ben vedere, però, nella prolusione vichiana risulta alquanto difficile non vedere come

L'insistenza su tale connessione genera il sospetto che, sotto il dichiarato proposito di indicare il valore giuridico degli strumenti di scienza, si celi una più cogente operazione teorica, che funge da presupposto imprescindibile per la sua lettura del giovane Vico.

In vista di un dettagliato esame del problema, è interessante osservare come il complesso sistematico di relazioni dialettiche incida sul significato strategico attribuito alla *VI Orazione*. La sua funzione viene descritta difatti da Donati nella maniera che segue:

Anche qui notiamo che lo stesso Vico ha raccolto la IV e la V Orazione sotto l'unico titolo *De finibus politicis*. Dubbio potrebbe sorgere sulla possibilità di connettere a queste due l'*Orazione VI*, indicata già dall'autore con il titolo a

la cooperazione degli uomini all'interno della società sia sempre più indirizzata verso l'esigenza di predisporre un'organizzazione delle discipline letterarie, di modo che esse risultino utili al raggiungimento del sapere. Vico descrive a chiare lettere il rischio di una frammentazione delle discipline e, in maniera alquanto evidente, si intende che l'utilità di cui parla è l'utilità dello studio e non quella che emerge in prospettiva giuridica: «Addiscamur igitur *verum studiorum usum*, et sciamus vetitam primi parentis curiositatem in nobis esse vera rerum: cognitione, mulctatam» (*Or. III*, p. 142; il corsivo è di chi scrive). Cfr. *Nuovi studi*, p. 216: nell'interpretazione della *IV Orazione*, Donati intende il nesso tra utilità e onestà come la cifra costitutiva della *destinazione* dell'uomo, ovvero l'aspetto etico predisposto a rendere reale ed effettivo il raggiungimento del sapere da parte dell'uomo. Il passo vichiano di riferimento è quello in cui Vico spiega che, per le cose che scaturiscono dall'animo, non esiste contraddizione tra la loro utilità e la loro capacità di rappresentare il bene comune. A riguardo, si osservi, però, come, nel caso di Vico, i benefici dei beni materiali valgano, anzitutto, per il più ampio statuto delle arti e delle scienze, le quali occupano ancora un ruolo primario. Scrive a riguardo Vico in *Or. IV*, p. 158: «Sed in rebus, quae totae ab animo sunt et intellectu consistunt, quo genere *ingenuae artes scientiaeque continentur*, affirmare ausim nedum honestatem ullam esse, a qua utilitates secreta ac disiuncta sit, sed nullam earum posse maximas parere utilitates, nisi quae sit directa ad honestatem et ordinata» [il corsivo è di chi scrive]. Nei riguardi della *V Orazione* si legge, in *Nuovi studi*, pp. 220-221: «La sapienza è un coefficiente della guerra, perché ne guida le *forze tecniche* di svolgimento, e soprattutto perché illumina la *coscienza morale*, sui motivi che la determinano, sui sensi di umanità che devono condurla, sulle finalità ultime cui deve rivolgersi per raggiungere lo scopo supremo che dà la ragione della sua ineluttabile necessità». Anche in questo contesto il testo vichiano informa di un più dettagliato registro linguistico. Il confronto, che è tutto votato a mostrare come gli studi letterari non siano meno efficaci della guerra nel contribuire alla gloria dello Stato, volge verso il riconoscimento che sono le discipline stesse a determinare la strategia militare: cfr. *Or. V*, p. 178, dove Vico menziona le 'virtù dell'anima', ovvero: aritmetica, ottica, architettura, meccanica, la conoscenza della storia, l'eloquenza e la scienza naturale. Altro discorso, ben più ampio, merita il commento e l'analisi critica della *VI Orazione*, che mi riservo di attuare nelle pagine che seguono.

parte *De fine christiano*. Ma, come più volte è avvertito nella *Autobiografia*, la *Orazione VI* «tratta questo argomento mescolato di fine degli studi e di ordine di studiare»; ossia codesta Orazione si compone di due parti (e ciò è detto esplicitamente nel corso della stessa Orazione): per la prima si congiunge alle due Orazioni precedenti sulla finalità del sapere, per la seconda, cui particolarmente si addice il titolo generale preposto dall'autore, si congiunge alla seguente Orazione, vale a dire alla Orazione sul metodo del 1708. In altri termini le *due trilogie sul fondamento e sulla destinazione del sapere* si completano con *il discorso sulla riforma del metodo*. A questa trattazione è dedicata espressamente la seconda parte della sesta Orazione, e interamente la famosa settima Orazione del 1708³⁹.

In forza della spiegazione che Vico fornisce nella *Vita*⁴⁰, Donati annota che l'Orazione del 1707 si divide in due parti: la prima dedicata al fine degli studi, la seconda all'ordine del sapere. La distinzione risulta a chiare lettere anche dal titolo della prolusione, dove viene indicato sia la finalità sia il modo in cui il sapere viene organizzato⁴¹. Il duplice indirizzo tematico sembra suggerire che la *VI Orazione* svolga, per così dire, una funzione di ponte, che connette il primo blocco triadico, dedicato alla fondazione della sapienza, con l'altro dedicato alla destinazione.

Rispetto a questa linea, però, si rimane quasi spiazzati dall'osservare come nell'analisi di Donati manchi un esame dettagliato dei due aspetti che compongono l'orazione del 1707 e ne spiegano la funzione⁴². Il fatto è che non c'è connessione tra le singole Orazioni che sfugga alla presa dialettica. L'idea di circolarità – a cui lo stesso Donati richiama l'attenzione in sede di analisi – lascia intendere che lo sviluppo delle Orazioni si presenti come un progressivo svolgimento di contenuti di verità

³⁹ *Nuovi studi*, p. 182.

⁴⁰ G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., p. 34: «Nella orazione sesta, recitata l'anno 1707, tratta questo argomento mescolato di fine degli studi e di ordine di studiare».

⁴¹ *Or. VI*, p. 188: «Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingenuarum artium scientiarumque orbem absolendum invitatur, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponitur». Mentre la finalità dell'opera consiste nella «cognizione della corrotta natura umana», l'ordine e l'organizzazione delle discipline viene espresso attraverso l'esigenza di costituire *artium scientiarumque orbem*.

⁴² Cfr. *Nuovi studi*, pp. 230-231. Si osservi a riguardo come, da un punto di vista critico, la trattazione dell'Orazione del 1707 occupi in realtà uno spazio alquanto marginale. Considerata come ultimo momento della seconda triade, la sua posizione è destinata a mostrare, in retrospettiva, la verità del carattere fondante della sapienza e, in prospettiva, l'appartenenza del sapere alla ragione e alla questione del metodo.

già implicitamente presenti. Nello specifico, questo significa che non è possibile intendere una duplicità tematica della *VI Orazione*, diversa da quella che viene regolata dall'idea fondante e concreta della sapienza.

Alla divisione tra il fine degli studi e l'ordine delle arti e delle scienze non viene dedicata una specifica sezione, perché più importante dell'esposizione degli argomenti è la loro precisa stratificazione concettuale: da un lato, infatti, nella *VI Orazione*, la sapienza raggiunge il suo significato più alto, perché emerge che la sua concretezza sul piano civile è il compimento della stessa verità già espressa dal richiamo all'interiorità contenuto nella *I Orazione*; dall'altro essa, consegnando il sapere al dominio della ragione sovra-individuale, anticipa la conquista dell'idea di scienza giuridica, che sarà, di lì a un anno, da Vico perseguita nella seconda parte del *De nostri temporis ratione studiorum* e compiuta nel *De uno*⁴³.

Pertanto, più della prima linea analitico-descrittiva, è questo secondo indirizzo teoretico a spiegare il significato complessivo dell'Orazione. Esso viene a inserirsi senza residui nel nucleo forte della lettura di Donati, fondato sulla premessa di tenere sempre in costante unità la ricostruzione storica, quella che cioè concerne l'evoluzione cronologica delle Orazioni dal 1699 al 1708, con quella critica, che restituisce vigore dialettico allo sviluppo della filosofia vichiana. Ed è sempre sulla base di questo duplice versante che il filosofo modenese spiega, in modo dettagliato, i passaggi testuali che compongono l'Orazione del 1707.

Secondo Donati, il punto centrale che mostra a quale altezza vada intesa la *VI Orazione* è quello nel quale Vico introduce i tre *officia* della sapienza e le loro rispettive funzioni:

Tria ipsissima sapientiae officia: eloquentia stultorum ferociam cicurare, prudentia eos ab errore deducere, virtute de iis bene mereri, atque eo pacto pro se quemque sedulo humanam adiuvaré societatem⁴⁴.

⁴³ Donati elabora queste connessioni a partire da domande che interrogano direttamente i testi vichiani. Il passaggio dalla scientificità del *De ratione* alla costitutiva istanza giuridica del sapere viene introdotto nella maniera che segue: «Questo richiamo a dottrina ben nota serve, è vero, a rendere ancora meglio il senso della fusione proposta dal Vico tra esperienza scientifica, guidata dalla topica, e esperienza razionale, guidata dalla critica. Ma serve per riproporre la domanda: dove sta la novità della concezione metodica vichiana? In particolare: perché il Vico nella *Autobiografia* poteva dichiarare di ritenere il discorso del 1708 'un abbozzo dell'opera che poi lavorò: *De universi iuris uno principio* ecc., di cui è appendice l'altra *De constantia jurisprudentis*'?» (ivi, p. 236).

⁴⁴ *Or. VI*, p. 196; Cfr. *Nuovi studi*, pp. 221-222.

Non c'è azione della sapienza o dei suoi strumenti che non abbia concreta *destinazione*.

Il richiamo, da parte di Donati, agli esempi di Anfione e Orfeo e alla loro capacità divina di contenere in comunità le molteplici inclinazioni umane, serve a spiegare come, le loro rispettive azioni, costituiscano il simbolo del sapere, che è in grado di incidere nella concretezza delle relazioni sociali e civili dell'uomo⁴⁵.

Così, il punto più alto della riflessione vichiana del 1707 risulta il compimento dell'aspetto fondante del sapere, che Vico aveva già espresso nel 1699.

Il «'Nosce te dicit'. Hoc dicit 'Nosce animum tuum'»⁴⁶ per Donati indica che l'*animus* si identifica con la stessa capacità della mente di elevarsi a Dio, raccogliendo in sé la molteplicità. Pertanto, nel processo di sviluppo della riflessione vichiana non si può parlare in realtà di uno spostamento degli interessi di ricerca, perché, nel passaggio dalla prima all'ultima Orazione, viene rivelata la stessa verità che già in precedenza Vico aveva annunciato: è sempre guardando all'interno di sé che la sapienza scopre di consistere nella forma concreta delle vicende civili e sociali; essa è, così, sempre se stessa nel suo rapporto con l'altro, unità che ha in sé la molteplicità.

3. «Corruptae hominum naturae». *Un inavvertito mutamento concettuale di Vico.*

La *fondazione* della sapienza si compie nella sua *destinazione* concreta ed è questo passaggio a segnare la connessione ideale tra la prima e l'ultima delle *Orazioni inaugurali*. Per Donati, momento imprescindibile di questo risultato ultimo è il riconoscimento che la mente umana non possa essere pensata se non in relazione alla collettività. La parte iniziale della triade dedicata alla *destinazione* serve proprio a dimostrare come il punto di svolta del sapere, che giunge ad abbracciare la molteplicità

⁴⁵ *Or. VI*, p. 196: «Nec sane alio fictis fabulis poëtae sapientissimi Orpheum lyra mulxisse feras, Amphionem cantu movisse saxa, iisque sese sponte sua ad symphoniam congerentibus, Thebas moenisse muris, et ob ea merita illius lyram, delphinum huius in coelum invectum astrisque appictum esse finxerunt». Cfr. *Nuovi studi*, p. 222: «Il sapiente, che inizia questa lotta per strappare lo stolto dal suo stato, acquista vero atteggiamento divino. A nient'altro alludono le favole poetiche di Orfeo ed Anfione: esse sono il simbolo della *forza plasmatrice* della sapienza».

⁴⁶ *Or. I*, p. 78.

storico-civile della natura umana, passi attraverso la rimozione di qualsiasi presunto egoismo⁴⁷.

Pertanto, la sapienza si pone in un essenziale rapporto di negatività e Donati, non a caso, anche in sede di commento dell'ultima Orazione, si sofferma sulla necessità del sapere di oltrepassare tutto ciò che appartiene alla corrotta natura umana⁴⁸. Dapprima nella figura dell'egoismo e in seguito in quella dello stolto, il sapere incontra sempre degli ostacoli che separano la sua azione dal suo compimento: il punto di vista critico impone la costante rimozione di qualsiasi forma di isolamento.

Leggere le pagine delle Orazioni vichiane tenendo a fronte tali considerazioni, aiuta a comprendere come senza dubbio l'analisi di Donati abbia colto qualche motivo di verità. D'altra parte, sono molteplici i luoghi testuali nei quali Vico utilizza figure di contrasto per poi far valere, in modo ancora più evidente, il primato del sapere e la purezza della mente umana⁴⁹.

⁴⁷ Così Donati introduce la seconda triade delle *Orazioni inaugurali* che, secondo la sua ricostruzione, va dal 1704 al 1707: «Il culto della sapienza sorge nell'animo per corrispondere a intime virtù dello spirito. Ma la sapienza ha poi da servire per soddisfare il solo interesse individuale o non piuttosto la sua destinazione va al di là della stretta cerchia del soggetto conoscente? La risposta si trova nella quarta Orazione accademica del Vico. Il filosofo esorta, per unire l'utile e l'onesto nel culto della scienza, di conferire per destinazione al sapere non l'adempimento di un angusto fine egoistico ma la tutela degli interessi collettivi, ossia la soddisfazione del bene comune dei consociati» (*Nuovi studi*, p. 215).

⁴⁸ Ivi, p. 221. La sapienza deve oltrepassare il momento dialettico negativo in vista del compimento della sua *destinazione*. Come fatto nell'introduzione della seconda triade, anche qui Donati espone l'ostacolo da oltrepassare parlando della «corrotta natura umana», ma le sue parole sono più nello specifico rivolte alla figura dello stolto, che all'accezione egoistica dell'individuo: «L'uomo ha mente per ragionare, volontà per agire, parole per esprimere il pensiero. Ma se non educa queste preziose facoltà, permarrà nello stato di stoltezza, che rappresenta il maggior male per sé e per gli altri. La personalità che non è riuscita a formarsi, vive una triste solitudine, piena di asprezze: il suo spirito permanentemente si agita in un'intima lotta, peggiore di qualsiasi pena».

⁴⁹ *Or. II*, p. 96, *Or. III*, p. 124, *Or. IV*, p. 148 e *Or. V*, p. 170. Si veda per esempio come Vico nella *II Orazione*, oltre che con la figura dello stolto, consideri ostacolo del sapere tutte quelle passioni, che egli definisce contrarie alla natura umana: «*At vero, si is eadem cogitationis contentione ad hominum genus conversus in eorumdem contemplatione mentis aciem attendat, ubi eorum nedum diversa et contraria, sed a sua communique natura aliena atque abhorrentia studia notaverit; ubi quam miris, immo miseris modis quemque eorum in singulis temporis punctis alium a se atque alium fieri et in hora sibimet displicere deprehenderit; ubi eos veritatis amatores et erroribus circumfusos, ratione praeditos et ad libidem pronos, admiratores virtutis et in vicia demersos*» [il cor-

Tuttavia, tale specifica tendenza si manifesta anche laddove Donati non pensava fosse presente⁵⁰.

Quando Vico nella *I Orazione* esorta i giovani studenti ad indirizzare le loro menti alla ricerca di se stessi, non smette mai di sottolineare che il raggiungimento del sapere implichi un travaglio dell'animo umano. «*Revocare mentem a sensibus*» significa, infatti, che la prossimità della mente dell'uomo a Dio passa, comunque, attraverso la rimozione degli aspetti sensibili, che trattengono l'uomo dalla sua appartenenza alla sapienza divina. L'ostacolo principale è quindi rappresentato da un determinato spessore sensibile, che in questo caso si determina nel considerare la corporeità *receptaculum* della natura umana, ovvero l'ostacolo, che, secondo l'immagine usata da Vico, contiene come un 'vaso' l'uomo, senza lasciargli possibilità di fuga⁵¹. E se, da un lato, questo trattamento è motivato dal potere della sapienza, che purifica l'uomo ed è in grado

sivo è di chi scrive]. Nella *III Orazione* è la figura del libero arbitrio, invece, a custodire tutti gli ostacoli che separano l'uomo da Dio: «*Etenim, arbitrii libertate abusus, homo res omnes suopte ingenio insontes, noxias fecit. Ingentes saxorum struices supra caput eduxit, unde ruinas perstrinxit ut sibi vulnera infligeret; 'gulae' irritamentis 'famem' antecapit, vino somnum praevertit, deliciosa ciborum varietate antevenit funera, et undique causas corrodit, quibus suam ipsius naturam divexet ac perdat*» [il corsivo è di chi scrive]. Nella *IV Orazione* l'impedimento è rappresentato dalla fantasia e dalla immaginazione che devono essere emendate: «*Etenim ei, qui literariam vita instituit, et sensu, quos fidsimos vitae duces putabat, ferm omnes ac toti sunt abdicandi ut vera rerum percipiat, et vim corporearum imaginum figulam, phantasiam obcaecet necesse est, ut Primum Verum intelligat; et brevem mentis modulum in immensum relaxet oportet ut indefinitam naturae ditionem cogitatione designet*» [il corsivo è di chi scrive]. Nella *V Orazione*, dove campeggia il tema della guerra, Vico non manca di considerare la tendenza naturale dell'uomo ad allontanarsi dal vero: «*Itaque namque natura misere comparatum, ut temerario mentis praecipitio praeripiamus errores, et ad quod verum recta pergere nati sumus, non nisi per viarum amfractus circumducamur*» [il corsivo è di chi scrive].

⁵⁰ «In questa seconda trilogia la sapienza non è più soltanto intima riflessione dello spirito, che ricerca se stesso e si acquieta avvalorandosi nella comunicazione. La sapienza è qui nel suo valore funzionale: in genere, come strumento per l'azione; in specie, come coefficiente per dirigere la volontà alla constatazione e all'attuazione degli scopi più onesti» (*Nuovi studi*, p. 222). Si vede qui a chiare lettere come, per Donati, nella *I Orazione* il sapere non operi un'azione di contrasto rispetto alle inclinazioni naturali dell'uomo: la sapienza, ricercando se stessa, equivale a uno stato di *acquietamento*. Un tale giudizio, però, non sembra cogliere il ruolo strategico che Vico associa al contrasto tra la mente e l'elemento sensibile della corporeità.

⁵¹ *Or. I*, p. 78. Il termine compare subito dopo l'invocazione ciceroniana alla conoscenza di sé: «*Nam corpus quidem quasi vas est aut aliquod animi receptaculum*». Vico riprende questa idea anche nella *Or. II*, p. 118, parlando del corpo come *carcer*.

di concepire anche le parti del corpo come esse stesse divine⁵², dall'altro, ciò non toglie che Vico riconosca un preciso ruolo 'strategico' alla presenza di tali forze contrarie al sapere:

Natura enim nos ad veritatem fecit, ingenium ducit, admiratio sistit, ut vere intuiti mihi illud sit magis mirum, ignaros esse tam multos, quandoquidem, ut fumus oculis, stridor auribus, naribus foetor adversus est et infestus, ita 'errare, nescire, decipi' *humanae menti inimicum*⁵³.

Lo stupore vichiano nel vedere come la natura umana, pur essendo creata per la verità, si trovi spesso coinvolta nell'ignoranza e nell'errore, conduce all'idea che tutte le inclinazioni sensibili siano nemiche della mente (*humanae menti inimicum*) e per questo anche parte costituente del processo di purificazione.

Nella *VI Orazione* il quadro d'analisi cambia completamente, ma, anche in questo frangente, le ragioni di tale mutamento risultano diverse da quelle sostenute da Donati. Nel 1707, il ruolo e la funzione del sapere si esercita non più soltanto nella ricerca interiore (il ciceroniano *nosce te ipsum*), ma negli aspetti esteriori della vita dell'uomo, in quella dimensione dei *materia vinculis* che adesso diventa aspetto ineludibile dell'esistenza umana e del suo rapporto con la sapienza divina⁵⁴.

Rispetto a questo considerevole mutamento concettuale, però, l'interpretazione di Donati rimane fino in fondo fedele alla sua sostanziale ispirazione speculativa: l'allargamento del campo di indagine relativo alle inclinazioni naturali dell'uomo è soltanto dimostrazione che la sapienza non è mai da Vico egoisticamente intesa, ma sempre storicamente connessa alla dimensione civile.

Così, al filosofo modenese rimane inavvertita la novità che la *VI Orazione* rappresenta nel quadro complessivo delle *Orazioni inaugurali*. Essa appare riassunta nel seguente brano vichiano:

Et enim an vera dicam quisque vestrum in se ipsum descendat et hominem contempletur. Is enim vero se nihil aliud esse sentiat quam mentem, animum et sermonem; corpus namque ac cetera discernet, et aut bruta aut cum brutis communia esse iudicabit. Hinc notet hominem usequequaque corruptum, et primo 'linguae' infantiam, tum mentem opinionibus involutam, animum denique vici-

⁵² Cfr. *Or. I*, p. 85. Mi riferisco al passo in cui Vico paragona la capacità dell'uomo di misurare le parti del corpo con la stessa velocità con la quale opera Dio.

⁵³ Ivi, p. 90 [il corsivo è di chi scrive].

⁵⁴ Cfr. *Or. VI*, pp. 192 e 196.

is inquinatum comperiat, et has divinas esse poenas animadvertat, quibus summum Numen primi parentis peccatum puniit ut humanum ab eo propagatum genus dissociaret, disiiceret, dissiparet⁵⁵.

L'invito alla contemplazione interiore induce l'uomo a prendere coscienza delle facoltà che gli appartengono naturalmente. *Mens, animus* e *sermo* corrispondono a ciò che, in altro luogo Vico, definisce i tre *officia* della sapienza: *eloquentia, scientia* e *virtus* consentono di indirizzare l'uomo alla contemplazione del sapere divino. Il seguente richiamo all'uomo totalmente corrotto (*hominem usquequaque corruptum*) traccia il termine a partire dal quale viene esercitata l'azione della sapienza, ma Vico specifica che le molteplici manifestazioni della debolezza umana – l'insufficienza che egli esperisce nella lingua, nella falsità delle opinioni e nei vizi dell'animo – sono punizioni della divinità (*divinas esse poenas*), che sono state inflitte da Dio sin dalla nascita del genere umano (*ab eo propagatum genus*).

Il cambiamento è di considerevole portata sul piano generale del pensiero giovanile vichiano, perché il modo in cui veniva affrontata la questione delle inclinazioni naturali dell'uomo risulta ormai ben poco assimilabile a tale, nuova, concezione dell'idea di corruzione. Se, infatti, nella *I Orazione*, il confronto tra *animus* e *Deus* spiegava la potenza divina della mente e determinava la tendenza a considerare le inclinazioni sensibili come ostacoli da superare, nel passo appena analizzato si osserva, invece, una netta inversione di tendenza: da rappresentare il punto di vista più alto per la purificazione della mente umana, Dio viene adesso concepito come la prima fonte di attribuzione della corruzione umana.

L'introduzione del dogma teologico cristiano dell'originaria corruzione dell'uomo cambia l'idea stessa di emendare gli elementi sensibili della natura umana, dacché tutti gli elementi sensibili che sono fonti di errori, diventano ora *peccata*, aspetti ineliminabili e dipendenti dall'azione di Dio.

Nella sua lettura Donati non vede questo passaggio e di conseguenza sfugge alla sua analisi anche la sostanza del problema che Vico affronta nella *VI Orazione*.

Il fatto che l'Orazione del 1707 si divida in due parti – l'una dedicata al fine degli studi e l'altra alla costruzione del sapere – trova la sua ragione nel diverso orientamento assegnato all'azione umana della *sapientia*.

⁵⁵ Ivi, p. 192.

Infatti il sapere, non potendo più purificarsi dalle inclinazioni sensibili che sono parte costitutive dell'esistenza dell'uomo, deve per necessità reindirizzare il proprio compito.

L'emendazione degli errori che ostacolano il raggiungimento del sapere passa ora dagli strumenti ausiliari che la mente umana ha a disposizione: lo studio e le discipline letterarie, la cui organizzazione acquisisce così un'urgenza singolare, pressoché assente nelle precedenti orazioni⁵⁶.

Le *materiae studiorum*, come lo stesso Vico dirà in forma ancora più netta ed evidente nei capitoli iniziali del *De nostri temporis studiorum ratione*, iniziano già nel 1707 a rappresentare la funzione di interpretare la finitezza dell'uomo in rapporto all'infinito valore del sapere universale.

Su questa via, pur senza avvertire l'incidenza della *humanitas* del pensiero giovanile vichiano, l'idealismo inerente alla lettura di Donati conserva ancora un inalterato valore storiografico, la cui importanza risiede nel suo implicito e sostanziale accordo con il Vico di Giovanni Gentile.

4. Donati, Gentile e la concezione della storia nel giovane Vico.

Si è già detto dell'importanza della recensione gentiliana del 1916 dedicata al saggio vichiano di Donati e di come le valutazioni critiche gentiliane contribuiscano a delineare due diverse interpretazioni delle *Orazioni inaugurali*, fondate su due opposte e irriducibili letture del rapporto tra mente umana e mente divina. A rileggere, però, con questo spirito il carteggio tra i due Autori si rimane colpiti dall'osservare come gli innumerevoli riferimenti a Vico presenti nello scambio epistolare siano per lo più motivati da reciproche attestazioni di stima, accompagnate da una ben documentabile promozione editoriale dei lavori di Donati, che Gentile sostenne e seguì passo dopo passo, sino alla pubblicazione della monografia intitolata *Nuovi studi sulla filosofia civile di Giambattista Vico*⁵⁷.

⁵⁶ Mi riferisco in particolare alle *Orazioni III, IV e V* dove il tema degli *studia literaria* viene introdotto. Pur sottolineando la loro *utilitas* per l'uomo e per la società, Vico non spiega ancora come e in che termini le discipline vadano distinte e concepite nell'*artium scientiarumque orbem*, che è il centro dell'Orazione del 1707.

⁵⁷ G. GENTILE, *Carteggio Gentile-Donati*, in *Opere*, t. XIV, a cura di P. Simoncelli, Firenze, 2002, in partic. p. 39, per la prima lettera di Donati a Gentile del 14 gennaio 1920, in cui il filosofo modenese espone i ringraziamenti per la seconda recensione che Gentile gli dedica sulla «Critica» il 20 settembre dello stato anno.

Pressoché assenti, invece, sono proprio quelle discordie critico-teoriche⁵⁸ che pure, come si è visto, sono emerse con estrema evidenza a uno studio comparato dei testi e hanno consentito anche di dare un taglio critico ai ragionamenti di Donati sui testi giovanili vichiani.

Non resta quindi che chiedersi se questa circostanza abbia o meno un significato per una valutazione generale del Vico di Donati, se contribuisca o meno a dare ulteriore spiegazione della sua profonda ispirazione idealistica.

In vista di questo fine, sono di grande interesse le considerazioni che, nelle pagine introduttive del saggio vichiano del 1915, Donati rivolge al contesto degli studi vichiani:

Ma l'iniziativa dei valenti studiosi del Vico non si è limitata a questa seconda e definitiva edizione delle *Orazioni inaugurali*. Già il Gentile contava il merito di aver scritto il primo saggio storico, illustrativo della prima fase della filosofia vichiana, cercando di assodare il valore nella storia della filosofia di questi primi documenti diretti del pensiero filosofico di Vico. Per tale assunto la schietta linea, su cui si interessa il sistema vichiano, si mostra in modo lucido e esauriente: di esso si mettono inoltre in luce con particolar cura le condizioni esterne, onde si accerta il vero posto che nella storia della filosofia spetta alla costruzione del filosofo italiano. [...] E questa connessione della dottrina vichiana alla filosofia neoplatonica è davvero feconda di risultati interpretativi degni della massima attenzione. Ma risolti o lumeggiati per tal via i più importanti problemi storici intorno alle *Orazioni inaugurali*, si presenta di nuovo, come abbiamo detto il punto di vista critico. La lettura di questi primi diretti documenti del pensiero filosofico del Vico deve essere ripresa per lo scopo di conoscere la connessione interna, qualunque ne possa essere il valore, che corre fra quel primo nucleo di dottrina e i conseguenti svolgimenti del sistema⁵⁹.

L'esplicito riferimento al contributo di Gentile rende anzitutto testimonianza di due importanti aspetti dell'indagine di Donati. Il primo

⁵⁸ Con la sola eccezione della lettera di Gentile a Donati del 10 gennaio del 1936 dove si legge un dissenso che, però, risulta più di carattere politico-storiografico: «Devo bensì pregarla di rinunciare a un certo numero di pagine del Proemio e parte del capitolo intorno al *De antiquissima [italorum sapientia]*»: le une, poiché gli studi muratoriani sono stati raccolti in un volume a parte, non avevano più ragione di opportunità insistendo troppo sopra un parallelo che qui basta accennare con mano leggera; e le altre, dedicate alla difesa della tesi vichiana del carattere italiano antichissimo della sua tutta personale ed originale dottrina, mi sembrano, in verità un *tour de force* eccessivo, da realista che voglia essere più realista del re, in una causa ormai disperata» (ivi, pp. 64-65).

⁵⁹ *Nuovi studi*, p. 172.

è relativo all'impostazione generale con cui viene analizzata la filosofia vichiana e pertanto riguarda la sua complessiva collocazione nell'ambito del pensiero italiano. Il secondo, invece, riguarda l'esposizione delle nuove prospettive di studio che Donati intende raggiungere nel suo impegno vichiano. L'intento dichiarato di ricavare dai testi delle Orazioni giovanili connessioni teoriche inedite sembra preannunciare che anche nei risultati l'indagine sarà a tutti gli effetti autonoma rispetto ai precedenti studi sul tema.

Mettendo l'accento sul «punto di vista critico», lo studioso modenese lascia intendere che la sua prospettiva non coincide con quella di Gentile, il quale viene sì chiamato in causa, ma la sua rilevanza sembra essere considerata soltanto per quel che riguarda la ricostruzione storica, ovvero l'altro punto di vista, ulteriore rispetto a quello critico, quello cioè che – come si legge nel passo – riguarda la mera «ricostruzione esteriore» delle vicende intorno a cui si compone l'opera e la vita di Giambattista Vico.

E sembra quasi ovvio concludere che, nell'autonomia del punto di vista critico su quello storico, la posizione di Donati si configuri secondo un sostanziale distacco dalle tesi gentiliane.

Tuttavia, i sottintesi non sono meno significativi delle dichiarazioni esplicite. Se infatti – come è sempre lo stesso Donati a scrivere – il valore attribuito agli *Studi vichiani* di Gentile passa attraverso la piena condivisione «della schietta linea su cui si intesse il sistema vichiano»; se, poi, tale linea di ricerca riguarda oltretutto la 'posizione' complessiva che Vico assume nel quadro della storia della filosofia, è altrettanto evidente che qui il consenso di Donati, anche se dichiaratamente diverso da Gentile, per quel che riguarda il punto di vista critico, cade sul versante di una prospettiva storica, che non è più però quella della semplice «ricostruzione esteriore».

La concezione della storia che Donati ha in mente in questo secondo caso è di tutt'altra specie, essendo semmai quella che dei momenti esteriori è in grado di cogliere la ricostruzione interiore e concettuale. La collocazione di Vico nella tradizione filosofica italiana segue, dunque, questo indirizzo che però non sembra nella sostanza scalfire una profonda ascendenza gentiliana.

Posta in questi termini, la ricerca di una 'connessione interna' tra la dottrina vichiana e il suo svolgimento sembra nei fatti riprendere alla lettera quanto Gentile scrive in modo perentorio nel *Sistema di logica* a proposito dell'astratto presupposto realistico (o esteriore) dominante

tra le vicende storiche (*res gestae*) e la loro comprensione concettuale (*historia rerum gestarum*)⁶⁰.

Se la fedeltà di Donati a Gentile non coinvolge i contenuti autonomi dei suoi ragionamenti, ovvero la ricerca nei testi delle Orazioni vichiane di un'autonomia delle azioni umane che innesca la centralità dell'attività giuridica, non per questo essa non attecchisce sulla loro peculiare forma espositiva.

A tal riguardo sono emblematici alcuni brani della monografia vichiana di Donati. In particolare, quelli relativi al commento della seconda triade di Orazioni dedicata alla *destinazione* della sapienza, in cui il filosofo modenese introduce la definizione di *realtà storica della natura umana*. In questo frangente il consenso verso le tesi gentiliane è esplicito:

conoscere è ora anzi, interpreta bene il Gentile, un uscire dalla propria astratta unità e realizzarsi nella molteplicità (dello spirito, come comunità sociale). Il concetto vichiano di *ragione* si caratterizza per ciò: che esso, restando ugualmente distante dal razionalismo e dall'empirismo, importa *nozione conforme alla realtà*, ma *ricavata non dal singolo* sibbene *dall'uomo associato*. Non sembri *contradictio in adiecto*: la ragione *individuale* è tale in quanto sia ragione *sociale*⁶¹.

Qui, è l'idea stessa della concretezza del sapere civile, ovvero la dialettica del momento individuale nella verità della ragione sociale, a essere ricondotta alla definizione di conoscenza gentiliana come prassi concreta di unità e molteplicità⁶². La lettura dei brani vichiani si svolge

⁶⁰ Mi riferisco, per esempio, al Capitolo V della sezione intitolata «La Storia»: G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in *Opere*, t. V, 2 voll., Firenze, 1955, vol. II, pp. 279-285, in partic. p. 280: «La distinzione si regge sul presupposto realistico di un oggetto del sapere storico, che si possa considerare astrattamente reale, a prescindere dall'attività storiografica che lo apprende: oggetto determinato in se stesso, e rispetto allo spirito che attualmente funziona storiograficamente, come alcunché di naturale, quantunque in se stesso ed originariamente prodotto dell'attività spirituale; e perché naturale, retrocesso dal presente al passato, dove lo spirito incontra quelle leggi che sono veramente e assolutamente irrevocabili e inviolabili. In questo carattere realistico e conseguentemente naturalistico della storia si fa ordinariamente consistere la sua *positività*, che è determinazione già determinata di fronte allo spirito, e quindi limitatrice della sua libertà».

⁶¹ *Nuovi studi*, p. 224.

⁶² Su questa via la convergenza di Donati con le tesi gentiliane si riscontra anche in un altro contributo del filosofo modenese: Id., *Interpretazione della dialettica reale nella storia*, in «Rivista di Filosofia» V (1913), pp. 429-448, in partic. p. 441 per l'esplicito riferimento al «mirabile commento di Gentile» della III delle *Tesi su Feuerbach*.

lungo l'asse interpretativa di scoperta della *ragione storica*, che è sempre concepita quale forma di sapere irriducibile alle tendenze unilaterali dell'empirismo e del razionalismo moderno.

Difficile quindi prestare fede all'idea di un'effettiva autonomia del 'punto di vista critico' di Donati, se anche la capacità di individuare connessioni interne tra la dottrina e il suo svolgimento nello sviluppo del pensiero vichiano rimane nella sostanza intellegibile nella prospettiva gentiliana di un senso concreto della realtà storica⁶³.

Si ha piuttosto l'impressione che, con la sua dichiarazione d'intenti, Donati stesse cercando di ricavarci un proprio spazio all'interno di una fitta rete di trame concettuali, dalle quali però non è mai riuscito completamente a liberarsi. L'attualismo gentiliano rimane dominante sulla sua lettura vichiana, a un livello tale da condizionare anche l'originalità di alcuni rilievi testuali.

Si pensi, per esempio, al nesso che Donati ritiene articolarsi tra la *I* e la *VI Orazione*, quando cioè il *compimento* della sapienza si rivela in tutta la sua organica pienezza, come realizzazione concreta dell'interiorità del sapere che ha la sua verità nel superamento costante del suo limite oggettivo. Tale passaggio ricorda quasi alla lettera quanto Gentile scrive a proposito del ruolo strategico della *VI Orazione*:

È il problema stesso della prima Orazione, dove il *nosce te ipsum* non faceva scoprire altro che l'astratta natura divina dello spirito umano, e qui invece mette innanzi tutto un processo di sviluppo di questo spirito, dalla sua natura corrotta alla scienza. Sviluppo, che non è niente di accidentale, ma la realizzazione dello spirito; e a cui perciò il pedagogista si appella contro l'usanza di avviare i giovani allo studio di questa o quella determinata scienza o arte⁶⁴.

Tolta forse la chiusa finale sull'incidenza degli *studia literaria* nel processo di conseguimento del sapere che, come si è visto, Donati tende

⁶³ Si osservi a tal riguardo quanto le parole che Gentile scrive a conclusione della prima 'fase' della gnoseologia vichiana siano alquanto identiche al modo in cui Donati spiega la sua lettura della sapienza, come concreto rapporto in cui 'non c'è individualità che non si dia nella verità della ragione sociale'. Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 91: «Ma c'è anche un'altra metafisica, che non è dell'essere, bensì dello spirito, il cui essere non è se non in quanto si fa (spiritualmente), attraverso contrasti, sempre composti e sempre rinascanti, in cui si svolge con incremento continuo la realtà che non è più concetto astratto (*genera*, gli universali della logica aristotelica), ma storia, particolari, onde si realizza l'universale: l'individuo».

⁶⁴ Ivi, p. 84.

per lo più a non considerare, nell'impostazione generale del suo ragionamento risulta pressoché identica la tendenza a interpretare lo sviluppo cronologico delle Orazioni secondo la stratificazione concettuale: nel passaggio dalla *I* alla *VI Orazione*, il processo di purificazione del sapere dagli ostacoli della sensibilità e della corruzione umana si fonda sull'idea che non esiste mai una concezione astratta della natura divina dello spirito, ma solo il primato della dimensione concreta che è condizione del rapporto tra il sapere e il molteplice.

Un comune accordo teorico di fondo rende prossime le due interpretazioni, anche a fronte delle loro esplicite e dichiarate differenze⁶⁵.

Lo rivela, sempre nelle pagine in cui si è osservato un esplicito richiamo alla teoria del conoscere gentiliana, una precisazione che Donati ritiene necessario esporre, al fine di inquadrare in modo compiuto la novità delle orazioni vichiane:

Ma l'originalità del Vico non si circoscrive in questa più consapevole fusione tra ragione e volontà. Questa originalità consiste specialmente nella *specificazione* con cui sono state assunte tali attività dello spirito; onde almeno a noi sembra, esce affermato nientedimeno, fino all'Orazione del 1704, *il senso della formazione storica*, che rappresenta la maggiore novità della scienza vichiana⁶⁶.

Sono queste parole che mostrano il grande debito verso Gentile, «parole riconoscenti», come quelle che Donati rivolgeva nella prima lettera del carteggio, ringraziando il filosofo per l'attenzione che gli aveva dedicato⁶⁷. Parole da cui si evince che Donati recepisce il significato dell'individualità concreta come prodotto della costante relazione tra

⁶⁵ *Or. VI*, p. 196; cfr. *Nuovi studi*, p. 222; cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 85. A ulteriore conferma del profondo accordo tra Gentile e Donati si può aggiungere il caso del luogo vichiano della *VI Orazione* nel quale Vico parla degli esempi di Anfione e Orfeo. Mentre Donati scrive che entrambe le figure sono rappresentanti della concretezza del sapere, Gentile in un modo simile vede in queste due figure un'anticipazione del vichiano *mondo delle nazioni*: «Orfeo e Anfione diverranno per Vico, più tardi, ritratti ideali e fantastici universali della prudenza incivilitrice dell'uomo: ma qui appaiono come i rappresentanti della forza plasmatrice (*flexamina vis*) tutta propria della spiritualità umana: per cui gli uomini da se medesimi escono di solitudine, celebrano l'umanità loro nelle città, nel lavoro, costringono la libertà sotto il freno delle leggi, consociano le loro forze selvagge al mite governo della ragione: quello insomma che si dirà il mondo delle nazioni».

⁶⁶ *Nuovi studi*, p. 224.

⁶⁷ G. GENTILE, *Carteggio Gentile-Donati*, cit., p. 39.

pensante e pensato, al punto da applicarla sia nell'ambito rapporto giuridico tra l'uomo singolo e la comunità, sia nel significato della realtà storica che è la scoperta peculiare del periodo giovanile vichiano.

Solo il consenso con l'attualismo gentiliano può dunque consentire d'intendere come in quella dichiarazione Donati stesse rivelando i fondamenti della sua lettura di Vico, senza per questo rettificare la sua ipotesi circa la centralità della relazione logica delle volontà giuridica.

La scoperta del «senso di formazione storica» avviene dunque nel 1704, al tempo della *IV Orazione*, nel momento in cui il percorso della sapienza passa dalla prima alla seconda triade, dalla *fondazione* alla sua concreta *destinazione* nella realtà molteplice delle vicende umane.

Laddove Vico ragiona delle virtù dell'animo e della loro efficacia per il conseguimento del sapere, in quei luoghi Donati vede articolarsi la concezione dialettica della storia:

Sed in rebus, quae totae ab animo sunt et intellectu consistunt, quo genere ingenuae artes scientiaque continerunt, affirmare ausim nedum honestatem ullam esse, a qua utilitates secreta ac disiuncta sit, sed nullam earum posse maximas parere utilitates, nisi quae sit directa ad honestatem et ordinata⁶⁸.

Vico scrive che non c'è utilità che possa essere disgiunta dall'onestà, perché ogni singola azione dell'uomo abbia già in sé una propria direzione. In questo nesso stringente tra individualità e collettività, è implicito il processo di realizzazione dell'individualità nella sua forma reale. Per Donati vale dunque una precisa equivalenza: come il sapere non è mai egoisticamente inteso, «astratta natura divina dello spirito» (per dirla con il lessico di Gentile), così esso, nella determinazione che lo contraddistingue nella *IV Orazione*, trova la sua concretezza nel costante rapporto con la molteplicità delle azioni umane. Così, il concetto di specificazione delle attività spirituali si associa all'idea che la relazione tra l'utile e l'onesto sia sempre anche dimostrazione che l'individualità è essa stessa espressione della comunità.

Resta soltanto da chiedersi se la presente lettura di Donati, nella sua intima coerenza rispetto alle premesse gentiliane, sia nei fatti risolutiva di un determinato 'destino' dell'Autore, o se la 'presa' speculativa sui testi giovanili del filosofo napoletano non riveli, proprio data la sua

⁶⁸ *Or. IV*, p. 158.

necessaria configurazione sistematica, un occultamento di altri aspetti peculiari del pensiero vichiano⁶⁹.

Nella sua brevità, il brano sopraccitato risulta fondamentale per poter restituire alle parole di Vico una voce diversa da quella dell'idealismo storico di Donati. A ben vedere, infatti, il proposito del filosofo modenese si può configurare soltanto dopo aver privilegiato la seconda parte del brano sulla prima.

A rimanere escluso dal novero delle connessioni interne alla dottrina vichiana è così il nesso iniziale tra «le cose che scaturiscono dall'animo» (*quae totae ab animo sunt et intellectu consistunt*) e le rispettive discipline di studio, le arti e le scienze (*quo genere ingenuae artes scientiaque continentur*) che sono a questa facoltà intellettuale congiunte.

Soffermandosi, invece, sul significato dialettico dell'unità tra le azioni utili e quelle oneste, intendendo questa relazione come la realizzazione della *specificazione* storica (dell'individualità che è essa stessa universale), Donati non può che elidere il rilievo vichiano circa la presenza delle discipline di studio nel processo di realizzazione del sapere.

D'altra parte, se così non fosse stato, se cioè Donati, stante il disegno dialettico in cui egli articola il sapere concreto, avesse mantenuto accanto all'articolazione dell'individualità concreta le forme residuali dell'intelletto (*ab animo sunt et intellectu*), avrebbe dovuto necessariamente concludere che la sapienza non aveva in questa fase delle Orazioni ancora raggiunto la sua concreta *destinazione*.

La residualità astratta delle discipline di studio andava dunque necessariamente esclusa, onde evitare d'intendere astrattamente il luogo concreto del rapporto tra le azioni utili e quelle oneste, dell'individuo rispetto alla collettività.

L'interpretazione di Donati del periodo giovanile non prosegue oltre questo punto: considerando l'esercizio della sapienza come di per sé sufficiente a eliminare gli errori dell'uomo, quale vero e unico punto di vista delle Orazioni vichiane, egli non vedeva affatto la necessità di dedicare un'attenzione specifica al ruolo e all'utilità delle discipline letterarie.

E tuttavia ciò non toglie che la loro presenza nello sviluppo complessivo delle orazioni non avesse un qualche legame teorico, 'intimo', con la dottrina. Al di fuori delle premesse dialettiche del ragionamento di Donati, compresa la sua particolare insistenza sulla *IV Orazione* del

⁶⁹ Su questa linea rimane fondamentale il riferimento a P. PIOVANI, *Il Vico di Gentile*, in *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, pp. 265-320.

1704, nulla vietava di articolare il senso della *specificazione storica* in rapporto alle discipline di studio⁷⁰. In particolare, considerata la loro attinenza con l'esigenza vichiana di stabilire l'*artium scientiarumque orbem*, ovvero di dare ordine al processo di conoscenza della mente umana, si sarebbe potuta intendere la loro articolazione alla stregua di attività spirituali che, invece di rimanere astratti residui intellettuali, costituiscono la condizione di realizzazione della concreta realtà particolare. Su questa via di lettura che, come si è detto, Donati necessariamente non poteva seguire, il Vico di Gentile non mancava, invece, di suggerire importanti valutazioni sul valore teorico degli *studi literaria*, sulla loro cruciale articolazione per la costruzione di una prassi della storia⁷¹.

GIUSEPPE MORO

THE YOUNG VICO IN THE INTERPRETATION OF BENVENUTO DONATI. Around the first half of 20th century, Benvenuto Donati (1883-1950) published his essay on early Vico's works, with the purpose to display the theoretical connection between the six Orazioni inaugurali (1699-1708) and the posterior foundation of a universal legal theory which the Neapolitan philosopher developed only in his Opere giuridiche. The aim of this paper is to achieve a two-fold goal: firstly, to show that Donati was one of the first scholars in recognizing the autonomy of Vico's legal theory; secondly, to demonstrate that his reading of the Orazioni inaugurali remained still strongly influenced by the scheme and the philosophical assumptions of Giovanni Gentile.

⁷⁰ Mi riferisco all'incidenza degli studi letterari e alle più generali modalità di apprendimento che Vico inserisce come elementi centrali dell'orazione del 1707: «Firmato igitur quod ipsa humanitatis depravatae contemplatio nos ad universum *humanarum artium scientiarumque orbem absolvedum admoneat*, nunc videamus quonam ordine (quae erat nostri argumenti pars altera) eas nobis perdiscendas commonefaciat» (*Or. VI*, p. 198; il corsivo è di chi scrive).

⁷¹ Emblematico a questo riguardo il commento gentiliano alla *VI Orazione vichiana*: cfr. *Studi vichiani*, cit., p. 87.

TOPICA, CRITICA, DIALETTICA. POSSIBILI INFLUENZE
PLATONICHE NEL *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM*
RATIONE DI GIAMBATTISTA VICO?

La determinazione dell'effettiva entità del rapporto che intercorre tra Giambattista Vico e i testi dei suoi *auttori* è complessa e dibattuta e attraversa l'intera produzione degli studi vichiani. Fin dall'ormai classico studio di Fassò¹ la difficoltà di penetrare la rete di riferimenti che il filosofo napoletano ha intessuto nella sua *Vita* è un dato di fatto con cui ogni studioso deve fare i conti. Se alcune eclatanti assenze² hanno stimolato le riflessioni sul significato da attribuire al termine *autore*, il difficile caso di Bacone³ ha contribuito non poco a complicare la prospettiva.

Conseguentemente, questo saggio, lungi dal proporsi di risolvere una questione così articolata, si propone di contribuire ad essa analizzando il *De nostri temporis studiorum ratione*⁴ e la proposta di integra-

¹ G. Fassò, *I 'quattro auttori' del Vico. Saggio sulla genesi della 'Scienza nuova'*, Milano, 1949.

² Tra gli esclusi di maggior rilievo si possono certamente annoverare Hobbes e Lucrezio: due nomi che, non a caso, continuano ad attirare l'interesse di un gran numero di studi. A questo proposito, su Hobbes cfr. il classico R. FRANCHINI, *Hobbes: il «quinto Autore» di Vico*, in «Criterio» VI (1984), pp. 241-257, e il recente E. SERGIO, *Vico e Hobbes*, Campobasso, 2018. Su Lucrezio cfr. P. GIRARD, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in «Quaderni materialisti» V (2006), pp. 161-182 e J. K. COLEMAN, *Observations on Vico as Reader of Lucretius*, in «New Vico Studies» XXV (2007), pp. 35-51.

³ Si vedano, ad esempio, le numerose e ben motivate perplessità che Paolo Rossi avanza sull'effettiva lettura dei testi baconiani da parte di Vico in P. ROSSI, *Che tipo di scienza nuova è la 'Scienza nuova' di Vico?*, in «Rivista di storia della filosofia» LIX (2004) 2, pp. 409-433.

⁴ Conseguentemente, non sono state analizzate le opere vichiane successive al 1710. L'unica eccezione significativa è rappresentata dal ricorso al testo delle *Institutiones oratoriae*. Si è scelto di accogliere le indicazioni che Giuliano Crifò ha premesso all'edizione critica da lui curata (G. B. VICO, *Institutiones oratoriae*, Napoli, 1989; d'ora in avanti *Inst.*). Relativamente al complesso lavoro di datazione e confronto dei manoscritti cfr. *ivi*, pp. LXXI-CXII) e di seguirlo nel considerare l'insegnamento retorico di Vico pressoché stabile nel corso del tempo.

zione di topica e critica in esso contenuta al fine di rintracciare le possibili influenze del modello della dialettica antica, così come fu formulata da Platone e da Aristotele.

1. *Un equilibrio problematico.*

L'ultima delle giovanili orazioni inaugurali, pervenutaci nella versione accresciuta che l'autore diede personalmente alle stampe, si pone in continuità con i temi pedagogici dell'orazione precedente, mantenendo immutata la necessità di fornire un canone per l'insegnamento adeguato alla corrotta natura umana, arricchendosi allo stesso tempo di una nuova dimensione incontrando, sul terreno della *ratio studiorum*, il dibattito della *Querelle des anciens et des modernes*⁵.

Vico imposta il confronto tra antichi e moderni attribuendo ad essi due diversi metodi: rispettivamente quello topico e quello critico. Successivamente discute dei vantaggi e degli svantaggi di entrambi, individuandone i campi di applicazione e i momenti corretti per il loro insegnamento. Sull'entità dei rapporti reciproci tra momento topico e momento critico, però, le opinioni all'interno del panorama degli studi vichiani risultano quanto mai variegata.

Alcuni studiosi hanno visto nella riabilitazione della topica operata da Vico una risposta all'assolutizzazione della ragione, di opposta direzione ed uguale intensità, in grado di aprire le porte a quella logica alternativa che è stata definita una logica dell'immaginazione⁶.

Altri invece⁷ hanno notato, sottolineando come l'intento che il filoso-

⁵ Cfr. l'ancora centrale S. CAMPAILLA, *A proposito di Vico nella Querelle des anciens et des modernes*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 181-192.

⁶ Il riferimento è agli studi di Donald Phillip Verene e anche, da una prospettiva, agli scritti di Ernesto Grassi: cfr. D. Ph. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, 1981; E. GRASSI, *Vico and humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, New York, 1990 (in part. *Critical philosophy or Topical philosophy? Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione*, ivi, pp. 1-17). La centralità dell'immaginazione in Vico ed il rapporto di essa con la verità è oggetto inoltre dell'ormai classico M. SANNA, *La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001.

⁷ Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1997, p. 49 e, più recentemente, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2018, pp. 52-53. Altri studiosi ritengono invece parziale e discutibile il superamento dell'influenza cartesiana, ritenendo operante anche nella *Scienza nuova* il modello della *mathesis universalis*. Così V. Vi-

fo napoletano si propone nel *De ratione* sia quello di integrare in maniera equilibrata la topica con la critica, come l'equilibrio resti più un *desideratum* che un vero e proprio guadagno teoretico, e hanno posticipato alla stesura del *De antiquissima* e alla scoperta del criterio gnoseologico del *verum-factum* l'effettiva realizzazione di questo progetto.

Per quanto riguarda le osservazioni del primo gruppo di studiosi, esse paiono essere difficilmente riferibili al periodo preso in considerazione nel presente contributo. Se infatti, partendo dalla *Scienza nuova* e dalla scoperta della sapienza poetica, è possibile rintracciare nelle questioni affrontate nelle opere giovanili il germe del futuro frutto filosofico, non si può operare inversamente. Se il problema attorno al quale il Vico si interroga resta costante, il testo delle sue prime opere ci mostra che la soluzione da egli proposta sembra aver subito delle significative variazioni. A questo scopo, valgano non solo le esplicite dichiarazioni vichiane sulla necessità di integrare i due momenti, ma anche le ampie oscillazioni che il pensiero vichiano mostra nella valutazione dell'immaginazione, perlomeno fino alla stesura del *De uno*⁸.

Diversa è invece la questione che pongono le opinioni di coloro i quali ritengono che il progetto del *De ratione* sia viziato dal non completo distacco da una concezione cartesiana della verità⁹. È davvero incompleto il tentativo dell'orazione? Essa è realmente in contrasto con lo scritto immediatamente successivo? O è possibile riscontrare nelle due opere una semplice differenza di accenti, in base alle due diverse finalità degli scritti, quella pratico-pedagogica e quella metafisico-gnoseologica?

TIELLO, *Certum pars veri? La «Scienza nuova» tra mathesis universalis e lingua eroica*, in *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*. Atti del convegno internazionale di studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24-27 maggio 1999), a cura di E. Nuzzo, Roma, 2004, pp. 353-364.

⁸ Alla centralità nel processo conoscitivo ad essa riservata nel *De ratione* e nel *De antiquissima* si contrappongono luoghi come quello della quarta orazione (G. B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 746; d'ora in avanti *OF*) e in *Inst.*, p. 31 in cui viene esplicitamente descritta come un ostacolo alla conoscenza e le *assumptiones metaphysicae* del *De uno universi iuris principio et fine uno* in cui viene identificata nel corpo la radice dell'errore.

⁹ Questa persistenza cartesiana sarebbe, secondo Botturi, alla base dell'incompletezza del *De ratione*. Questo perché «fintanto che il vero è preventivamente identificato secondo criteri cartesiani, il verisimile è destinato ad essere relegato nella regione del fattuale senza verità. Così tutta la ricca tradizione classico-umanistica dell'arte retorica e del connesso sapere topico-pratico risulta, di fatto, ancora dualisticamente giustapposta alla verità critica e deduttiva» (BOTTURI, *op. cit.*, p. 68).

Certamente il ridimensionamento del carattere innovativo del criterio gnoseologico vichiano¹⁰ operato dagli studi più recenti può dare motivo di credere che la riflessione vichiana ne fosse già informata nello stendere il *De ratione*. Soprattutto, considerando l'esiguità di tempo che divide le uscite a stampa dell'Orazione (1709) e del *De antiquissima* (1710), non sembra impossibile che esse siano il prodotto del medesimo orizzonte filosofico. Ma una tale opinione sembrerebbe sconfessata dal dato testuale, in cui l'unico accenno al criterio gnoseologico così centrale nella speculazione successiva appare in un passo così breve come il citatissimo: «le cose della geometria le dimostriamo perché le facciamo; se potessimo dimostrare quelle della fisica, faremmo anche queste»¹¹. Nonostante questo, riteniamo che la proposta di integrare topica e critica contenga già un maturo distacco da Cartesio condotto attraverso la ripresa del pensiero dialettico. Quanto esposto nel *De antiquissima* costituirebbe quindi l'esplicitazione del sistema metafisico, gnoseologico e ontologico in cui tale ripresa si inserisce e che da tale ripresa viene richiesto; il frutto maturo del distacco e non la sua condizione di pensabilità.

Analizzeremo dunque il significato dei concetti di topica e critica e del loro rapporto, mostrando come leggere la loro integrazione alla luce della dialettica antica di stampo accademico-peripatetico permetta anche di riavvicinare le due opere vichiane citate e di situare il distacco dal cartesianismo in esse contenuto.

2. *Topica*.

Il concetto di 'topica' ha una storia lunga, intrecciata a doppio filo con due importantissimi nomi dell'antichità: Aristotele e Cicerone. Il primo

¹⁰ Se già Croce notava come tracce della conversione del vero con il fatto fossero riscontrabili all'interno delle carte non destinate alla pubblicazione di alcuni personaggi di spicco del mondo culturale della penisola, come ad esempio nei taccuini di Paolo Sarpi (cfr. B. CROCE, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, in Id., *Saggio sullo Hegel*, Roma-Bari, 1927, p. 243), ipotizzando che dunque tale posizione gnoseologica fosse addirittura una formulazione scolastica, è merito di Maurizio Martirano aver dato una sistemazione definitiva alla storia di questo dibattuto rapporto, integrando così i pionieristici lavori di Rodolfo Mondolfo. Cfr. R. MONDOLFO, *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, 1969 e M. MARTIRANO, *Vero-fatto*, Napoli, 2007.

¹¹ G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Metafisica e metodo/Giambattista Vico*, traduzione, note e apparati di C. Faschilli, Milano, 2008, p. 83 [d'ora in avanti *De rat.*].

stilò la prima trattazione sistematica sul tema mentre il secondo rese disponibile il sapere greco al mondo romano, influenzando con le sue opere l'intero mondo latino fino a ben oltre il medioevo. All'interno dell'*Organon* trova posto un testo in cui lo Stagirita affronta i modi con cui condurre dei discorsi a partire da premesse probabili: i *Topici*. Tale opera si occupa inoltre delle norme di composizione di un sillogismo particolare, il sillogismo dialettico. Per Aristotele questo sillogismo, seppur non raggiungendo il valore dimostrativo del sillogismo scientifico, non è per questo privo di valore conoscitivo¹². Per questo motivo esso si differenzia quindi in maniera parimenti netta dai procedimenti di tipo retorico.

Diversamente vanno le cose se si focalizza l'attenzione sull'opera di Cicerone. L'immagine del procedimento topico che traspare dalle pagine dei testi esplicitamente dedicate all'argomento, i *Topici* e il *De inventione*, è quella di uno strumento tecnico nelle mani del giurista, dell'oratore e, in particolar modo, dell'avvocato. In queste opere Cicerone attua una riduzione dell'apparato sistematico aristotelico funzionale agli addetti ai lavori, in cui lo spazio concesso all'indagine conoscitiva risulta minimo o assolutamente assente. Ci troviamo di fronte ad un catalogo di *loci* da utilizzare in maniera più o meno meccanica per risolvere alcune situazioni concrete. Della complessa struttura aristotelica, non rimane dunque che una precettistica abbastanza elaborata che, per quanto utile per la pratica forense, non può che smarrire la profonda ricchezza teorica inizialmente inclusa sotto al nome di topica. Non stiamo qui affermando che Cicerone ignorasse la lezione di Aristotele e che non fosse consapevole della sua operazione di *riduzione* e riformulazione pratica delle dottrine dello Stagirita, condotta per altro a memoria nel caso del testo che fin dal titolo si pone in continuità con l'opera del filosofo greco: i *Topici*¹³. Però, ed è quello che a noi interessa particolarmente, questa concezione limitata e tecnicistica della topica sarà quella destinata a sopravvivere a lungo, nella convinzione che la topica fosse semplice-

¹² Sul carattere dimostrativo della dialettica in Aristotele cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Brescia, 2015, pp. 113-146. Sul valore aletico dei sillogismi condotti a partire da *endoxa* cfr. E. ANCONA, *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, in *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di F. Botturi e A. Campodonico, Milano, 2014, pp. 79-91. Avremo modo di tornare brevemente su questo punto in seguito.

¹³ «Dunque, non avendo con me i libri, nella stessa navigazione ho scritto quello che mi ricordavo a memoria e te l'ho inviato durante il viaggio [...]» (CICERONE, *Topici*, tr. it. a cura di M. Mancini, Torino, 2018, p. 5).

mente la «disciplina elaborata da Aristotele per reperire gli argomenti razionalmente e senza alcun errore»¹⁴. Inoltre, sebbene l'oratore romano nella sua maturità ripudi esplicitamente il *De inventione*, tale testo venne ripreso da Quintiliano e interpretato come la genuina espressione della completa dottrina topica ciceroniana. In tale veste fu letto da Agostino, Marziano Cappella, Isidoro di Siviglia e dai grandi medioevali e solamente con la riscoperta del *De oratore* datata 1422 la più matura riflessione ciceroniana relativamente al rapporto tra retorica e filosofia verrà riportata alla luce¹⁵, ponendo così il grande romano al centro del movimento umanistico.

Proprio dalla radice della topica ciceroniana, passata attraverso la sistemazione logica della scolastica, prese le mosse lo sviluppo di una scuola giuridica lodata dalle pagine vichiane: il *mos italicus iure docendi*. La scuola di Accursio, il cui spirito sopravvisse nel bartolismo, si impose lungamente per l'attenta analisi dei testi volta ad individuarne lo spirito. L'obiettivo perseguito dai seguaci del *mos italicus* era infatti rinvenire i principi di giustizia incorporati nel dettato legislativo astraendoli dalla particolare occasione della stesura della norma, permettendo così la loro estensione alle nuove fattispecie di dubbia risoluzione. Proprio a tale scuola Vico riserva il suo favore, ricordandone gli appartenenti come

acutissimi uomini e abilissimi indagatori dell'equità, [...] hanno interpretato molto sapientemente le leggi romane per i nostri tempi; infatti hanno elaborato dalle leggi minuziosissime e assai inutili per il nostro diritto privato, alcuni principi del diritto molto necessari per dare consigli e per giudicare; come le loro «somme di leggi», che sembrano leggi generali sul diritto privato pensate molto sapientemente¹⁶.

Questi indagatori dell'equità avevano messo a punto un metodo che consentisse loro di risolvere quelle controversie in cui il problema principale derivasse dalla contraddittorietà delle fonti normative oppure dall'impossibilità, *prima facie*, di ricondurre i fatti alle norme esplicitamente formulate. Di fronte a situazioni di questo genere, irrisolvibili attraverso il ricorso a deduzioni geometrizzanti, essi scelsero la strada della disputa, di impostare cioè una *controversia* in modo tale da poter

¹⁴ Ivi, p. 3.

¹⁵ A questo proposito si vedano le interessanti note di M. Greco in CICERONE, *De inventione*, tr. it. a cura di M. Greco, Napoli, 1998, pp. 47-53.

¹⁶ *De rat.*, p. 137.

raggiungere una *solutio*¹⁷. Impostarono cioè un procedimento dialettico che prima di poter distinguere la soluzione impone di ricondurre al loro terreno comune i punti di vista apparentemente inconciliabili. Quello che è importante notare è che tale risoluzione dialettica «non è possibile senza la *inventio*, cioè senza la topica, dove i topoi direttivi sono i topoi retorici generali del simile e del contrario (*similia, contraria*)»¹⁸.

La topica ciceroniana, tecnicismo giuridico, nel suo sviluppo medioevale sembra ricongiungersi nuovamente, attraverso l'influsso della scolastica operante nel bartolismo, alla più complessa tradizione aristotelica che, nel carattere dialettico di questa topica giuridica, continua a essere forza viva e operante e a illuminare, forse non sempre in maniera esplicita e consapevole, gli sforzi dei giuristi del *mos italicus*. È questa topica, coltivata per la sua imprescindibilità per la risoluzione delle controversie giurisprudenziali, a permanere nella coscienza degli uomini di lettere europei anche dopo l'esplosione del nuovo metodo cartesiano. Una topica che contiene al suo interno la forza della dialettica, ma che non viene ad essa sempre connessa, se un giurista e conoscitore di Aristotele come Leibniz cercò di matematizzarla tentando di trasformarla in *ars combinatoria*¹⁹; cercò cioè di separare metodo dialettico e topica, considerando la seconda un mero catalogo, esaustivo quanto si voglia, di luoghi. Questo rischio latente è stato avvertito da Vico e le sue affermazioni contro la tendenza a considerare la topica un puro catalogo di *loci*²⁰ vanno tenute in considerazione al fine di valutare il senso dell'equilibrio tra topica e critica da lui proposto.

¹⁷ Il modello per l'impostazione della *controversia* altro non era che la riproduzione dello schema delle *quaestiones disputatae* della scolastica. A questo proposito, T. Viehweg sottolinea come Bartolo riprenda puntualmente lo schema delle *quaestiones* da Tommaso d'Aquino (cfr. T. VIEHWEG, *Topica e giurisprudenza*, tr. it., Milano, 1962, pp. 78-80).

¹⁸ Ivi, pp. 75-76.

¹⁹ Sulla matematizzazione della topica operata da Leibniz nella *Nova methodus discendae docendaeque Iurisprudentiae* cfr. ivi, pp. 80-92. Sulla formazione aristotelica del filosofo tedesco e sull'effetto esercitato sul suo pensiero dal conflitto mai risolto tra ragione dialettica e ragione geometrica cfr. E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, Roma, 1977, pp. 120-140.

²⁰ Cfr. *Inst.*, pp. 95-97, dove Vico critica il tentativo operato a suo dire da Aristotele, Cicerone e Quintiliano, di restringere l'infinità del reale all'interno di un numero finito di possibilità. La stessa opinione sarà ripetuta nel *De antiquissima*, con significativo riferimento a Lullo. Cfr. *De antiquissima italorum sapientia ex lingua latina originibus eruenda libri tres*, trad., note e apparati a cura di C. Greco, in *Metafisica e metodo/Giam-battista Vico*, cit., p. 297 (d'ora in avanti *De ant.*).

Dopo aver tracciato in maniera schematica il percorso di questo concetto è il momento di verificare, nelle parole del nostro filosofo, quali di queste tradizioni egli volesse seguire. All'interno del *De ratione* la topica compare nel suo rapporto con la critica, inizialmente sottolineando la priorità da riservare ad essa nel percorso di studi:

Oggi invece si esalta soltanto la critica; la topica non soltanto non è anteposta, ma è del tutto trascurata. E per la seconda volta si ha uno svantaggio: infatti come la ricerca degli argomenti per natura viene prima del giudizio sulla loro verità, così la topica, nell'insegnamento, deve precedere la critica.²¹

Successivamente, viene connessa all'abilità di sondare completamente il reale, di considerare ed esporre anche quegli elementi appartenenti al mondo incerto del verosimile:

Invece i moderni [...], dicono essere sufficiente che gli uomini, purché siano critici, vengano istruiti su una cosa, per trovare in essa del vero; e le cose verosimili che stanno attorno le comprendono con quella stessa regola del vero, senza essere esperti nella topica. Ma chi può essere certo di averle viste tutte?²²

Ed infine, sempre nella stessa densa pagina, essa viene connessa all'operazione prettamente conoscitiva della costruzione del sillogismo:

Pertanto quelli che sono abili nella topica, o meglio nell'arte di trovare il termine medio (gli scolastici definiscono «termine medio» ciò che i latini chiamano «argomento»), poiché nel dissertare conoscono già tutti i luoghi degli argomenti, come se scorressero le lettere dell'alfabeto, hanno già la facoltà di vedere, secondo le circostanze, qualsiasi cosa di persuasivo ci sia in una qualche causa²³.

Quali caratteristiche si possono dunque desumere dalle formulazioni vichiane? A quanto sembra la topica viene principalmente definita come l'arte di ricercare gli argomenti, argomenti che possono essere utilizzati sia per giudicare, e quindi conoscere, compito del filosofo, che per persuadere, e quindi agire nella sfera politica, compito di quello che potremmo definire l'oratore. Questa definizione dell'arte topica viene ripetuta anche nelle *Institutiones oratoriae* che recitano:

²¹ *De rat.*, p. 73.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

L'arte topica indica i luoghi comuni ai dialettici ed agli oratori. Essa si definisce pertanto come l'arte di trovare argomenti relativamente a qualunque questione proposta²⁴.

Tale definizione, che ripete quella del *De ratione* per cui la topica è l'arte di trovare gli argomenti (i termini medi), è interessante per la distinzione che opera tra dialettici e oratori e che viene riproposta in tutto il testo²⁵. Questo passo ci permette infatti di affermare ancora una volta che nella mente del primo Vico vi è la consapevolezza della distinzione tra l'ambito della filosofia, l'indagine del vero, e quello della retorica, la persuasione. Una distinzione che non nega però il ricorso ad un'arte comune come quella topica. Il filosofo, interessato alla ricerca del vero dovrà *invenire* gli argomenti adattati al suo scopo, mentre il retore dovrà compiere la stessa operazione, attuando un'opera di mediazione tra il vero conosciuto dalla filosofia e la situazione concreta in cui tale vero deve essere comunicato all'uditorio al fine di convincerlo²⁶.

Ma è possibile affermare che sia questa la prospettiva adottata da Vico anche all'interno del *De ratione*? Certamente la prima impressione che si ottiene leggendo l'orazione è che i piani che si è cercato di mostrare essere consapevolmente distinti nelle *Institutiones*, quello filosofico e quello retorico, appaiono invece uniti in un tutto in cui è proprio l'elemento retorico a farla da padrone, come dimostrano le definizioni dell'arte topica sopra riportate²⁷. A ben guardare, però, sono anche presenti formulazioni che danno ragione di credere che i due testi condividano lo stesso orizzonte teoretico. Ad esempio, in entrambi è esplicitamente indicato che il compito dell'oratore è convincere del vero coloro i quali, per la loro particolare conformazione, non possono essere presi dalle sue tenui reti. In entrambi vi è quindi un richiamo alla verità come regola dell'esercizio del retore, un richiamo che, non senza eco all'ideale

²⁴ *Inst.*, p. 51.

²⁵ Per essere precisi, il testo distingue quasi sempre le categorie dei filosofi e degli oratori operando una distinzione che non crea una contrapposizione.

²⁶ «Scopo principale dell'oratore, come si è detto, è piegare gli animi con la parola. Perciò egli deve piacere, ammaestrare, commuovere. [...] Niente di più chiede in verità all'oratore il sapiente, cioè chi va dietro alla verità perché è vera. Ma poiché l'eloquenza è stata fatta per la massa e per il volgo, che apprezzano la verità solo se ornata di qualche lusinga [...] occorrerà allora che il discorso si faccia con modi che lusingano e sia infiammato dai sentimenti. L'eloquenza è data soprattutto da queste aggiunte [...]» (ivi, p. 15). Sulla stessa lunghezza d'onda è *De rat.*, p. 101.

²⁷ Cfr. *supra*, note 21, 22, 23.

ciceroniano del filosofo come *doctus orator*, propone l'ideale di un oratore che per essere tale deve prima essere filosofo²⁸.

La presenza esigua di tali temi all'interno del *De ratione* deve in ogni caso essere valutata alla luce del carattere d'occasione dell'opera. L'eccezionalità della scelta di pubblicare il testo completo ed accresciuto della prolusione non deve cioè farci dimenticare le considerazioni preliminari che Vico stesso sicuramente dovette fare nel meditare e disporre gli argomenti. Da un lato infatti egli certamente considerò il pubblico al quale si sarebbe rivolto, composto da giovani studenti in cerca soprattutto dello sbocco professionale garantito dagli studi universitari e, soprattutto, dal viceré del neoinsediato reame asburgico. D'altra parte, lo stesso carattere retorico dell'opera imponeva al suo autore di evitare sottigliezze concettuali eccessive o di impelagarsi nella costruzione di paradigmi teoretici contrari al senso comune. Dimenticarsi di questo fatto sarebbe pretendere che Vico, il professore di retorica che si era guadagnato la sua cattedra proprio grazie alla sua abilità nel comporre scritti d'occasione, si fosse dimenticato di essere Vico nell'atto stesso di trattare dell'importanza dell'eloquenza. Non dovrebbe dunque stupire il fatto di trovarsi di fronte ad un retore che riduce all'assurdo la nuova critica, insistendo sulla contraddittorietà di un metodo che fallisce nel tentativo di raggiungere il vero proprio perché pretende di partire da esso²⁹, piuttosto che confutarla; ad un oratore che gioca sull'ambiguità del rapporto tra vero e verosimile³⁰; ad un filosofo che si limita ad allu-

²⁸ Si veda a questo proposito non solamente la chiusura del *De ratione* per cui «il professore [di eloquenza], che gli studenti non possono seguire se non dopo essersi istruiti in tutte le scienze e arti, potrà ignorare quanto deve conoscere per dovere d'ufficio?» (*De rat.*, p. 161). E nelle *Institutiones*, dove appare un'immagine resa celebre dal *De antiquissima*: «E in effetti questo è il modo di parlare impiegato dall'oratore ottimo: giacché chi conosce ogni cosa nella sua peculiarità si distingue da chi tiene conto del genere nella sua interezza tanto quanto chi guarda le cose di notte a lume di candela si distingue da chi le guarda di giorno e alla luce del sole» (*Inst.*, p. 19). Appare chiaro come per essere un oratore ottimo sia richiesta una conoscenza che superi quella meramente particolare, in grado cioè di raggiungere il livello saldo della metafisica. Che l'ideale della sapienza vichiano sia formato dall'unione di verità e virtù, di momento teoretico e pratico, può essere notato fin dalla quinta orazione inaugurale che recita: «L'uomo è infatti mente ed animo, ma la mente è offuscata da errori, e l'animo corrotto dalle passioni. La Sapienza guarisce entrambi i mali e forma la mente con la verità e l'animo con la virtù» (*Or. V*, p. 760). Si vedano, su questo punto, le osservazioni in F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 20-22.

²⁹ Cfr. *De rat.*, p. 81 dove l'esempio utilizzato è quello della fisica.

³⁰ Se da un punto di vista cartesiano il verosimile, a causa del suo *status* di cono-

dere a delle soluzioni senza dimostrarle in maniera puntuale. Parimenti, il ricorso essenzialmente pratico al senso comune, inteso come patrimonio di esempi ed esperienze indispensabile ad una formazione *fronetica*³¹, non deve far pensare alla non piena consapevolezza del suo valore nella conoscenza del vero, come vedremo tra poco.

Crediamo quindi sia importante tenere presente, nel valutare il *De ratione*, i problemi su cui Vico si sofferma dimostrando di essere consapevole della loro esistenza, osservando le direzioni che egli addita in vista della loro risoluzione e cercando di verificare se, all'interno di testi praticamente coevi come le *Institutiones* e il *De antiquissima*, pensati per operare delle distinzioni più puntuali a causa delle loro diverse finalità, sia presente l'orizzonte teoretico di tali risoluzioni³². Da tale raffronto sem-

senza confusa, è già luogo dell'errore, Vico ha presente un utilizzo tecnico del termine che troviamo, ancora una volta, connesso sia al compito dell'oratore che a quello del filosofo, nelle *Institutiones*: «Con l'uso di luoghi certi [*apodixes*] si fanno le dimostrazioni: così dalle prove di fatto [...]. Invece dai luoghi raziocinanti si ricavano conclusioni probabili e verosimili. Si diranno probabili, se si tratta di un problema di conoscenza, cioè, secondo la terminologia della scuola, contemplativo; verosimili, invece, quando la questione viene proposta in rapporto ad una azione, è cioè, come comunemente si dice nella scuola, attiva». «Luoghi di tal genere [...] possono essere comuni ai dialettici ed agli oratori o essere propri agli oratori» (*Inst.*, p. 49). Interessante notare come nel passo in questione compaiano anche degli indizi della consapevolezza della differenza aristotelica tra procedimento apodittico e procedimento dialettico e come anche al secondo venga riconosciuto un valore realmente conoscitivo.

³¹ Sull'importanza del modello della *phronesis* aristotelica per intendere le proposte vichiane ha insistito, in particolar modo, Enrico Nuzzo, dialogando con le opinioni in merito di Alain Pons. Importante, in questa sede, non tralasciare le sue indicazioni riguardo al fatto che il «progetto di Vico è pur sempre di fondare una 'pratica' adatta ai tempi suoi, su di un sapere non meramente 'prudenziale' 'fronetico', ma anche, nelle sue basi ultime, saldamente 'epistemico' 'scientifico'» (E. Nuzzo, Recensione a *Giambattista Vico, Vie écrites par lui-même*, trad. par A. Pons, in questo «Bollettino» XII-XIII, 1982-1983, p. 393). Per un inquadramento complessivo del tema cfr. Id., *Tra religione e prudenza. La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, Roma, 2007, *passim*. Vico sarebbe dunque portatore di un'istanza di restaurazione del genuino significato della *phronesis* aristotelica, in controtendenza con la sua degradazione a scaltrezza operata nel corso del Rinascimento. Sul valore della prudenza in Aristotele cfr. L. CORTELLA, *La riabilitazione ed i limiti della «phronesis»*, in *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti e L. M. Napolitano Valditara, L'Aquila, 1989, pp. 23-29. Relativamente alla distanza di Vico dalla prudenza di stampo machiavellico cfr. BOTTURI, *op. cit.*, pp. 25-31.

³² Certamente, nella *Vita* Vico interpreta il *De ratione* come un primo abbozzo dei temi del *Diritto universale*, senza connettere direttamente l'orazione con il *De antiquissima*. Crediamo però che l'orizzonte entro cui i temi del *De ratione* vengono pensati vada ricercato privilegiando un'analisi sincronica che confronti le tre opere che, essendo

bra emergere che la topica sia per Vico quell'arte che consente di rispondere a due diverse esigenze: da un lato la scoperta della verità, dall'altro il suo "ornamento" in vista del fine pratico della vita politica. Tale possibilità viene in entrambi i casi garantita dalla capacità di ridurre a termine medio due oggetti che a prima vista appaiono distanti, di scoprire le somiglianze nascoste, di utilizzare quella facoltà «propria dei filosofi, di vedere legami simili in cose molto distanti e differenti»; quella facoltà che verrà riservata, nel *De antiquissima*, all'ingegno, in grado di «unificare cose separate e differenti»³³. L'importanza riservata a questo atto del ritrovare delle similitudini non può non richiamare la valutazione che egli dà di quella topica giuridica che attraverso Bodin³⁴ e il *mos italicus* egli incontra nella sua formazione intellettuale e che ricorda nell'*Autobiografia* come la più affine alla sua sensibilità di mente metafisica³⁵. Una topica che corre il rischio di ergersi a criterio totalizzante quando non viene integrata con la critica, e che senza un criterio rischia di scadere nel mero tecnicismo delle precettistiche³⁶ o nel puro probabilismo³⁷.

stilate praticamente nello stesso periodo di tempo, pur per loro natura sviluppando temi differenti devono condividere il medesimo impianto di fondo. Solo una volta identificato l'orizzonte vichiano del 1709-1710 si potrà quindi tentare di rendere conto dell'opinione espressa dallo stesso Vico quasi un ventennio dopo, dando ragione delle continuità e delle discontinuità presenti all'interno della sua opera.

³³ *De ant.*, p. 289.

³⁴ Sulla possibile influenza della topica giuridica di Bodin su Vico cfr. C. VASOLI, *Bodin, Vico e la «topica»*, in questo «Bollettino» IX (1979), pp. 123-129. L'influenza di Bodin sulla cultura giuridica meridionale è sottolineata da A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995, pp. 35-37.

³⁵ Cfr. G. B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, vol. I, pp. 11-12 [d'ora in avanti: *Vita*].

³⁶ A notare l'inutilità di stilare delle precettistiche Vico dedica esplicitamente il capitolo X del *De ratione*. A questo fanno eco le parole delle *Institutiones*, rivolte a giustificare la scelta di non presentare un elenco di *loci*, bensì di insegnare l'arte retorica attraverso il ricorso a degli esempi. Infatti, se «senza natura e senza esercizio la tecnica è una ben povera officina del dire» (*Inst.*, p. 43), gli studenti dovranno mirare ai modelli ricordandosi che «l'ottimo oratore dovrà sapere», anche, «quali uomini e nei confronti di chi e per quali ragioni questo o quel sentimento può eccitare o placare: una dottrina spiegata esattamente da Aristotele nella sua *Retorica* e ancor più esattamente nella sua *Etica*» (ivi, p. 91). Che la topica vichiana non possa essere interpretata come un mero elenco tecnico di *loci* è opinione anche di G. FURNARI LUVARÀ, *Topica, retorica e scienza civilis nel De nostri temporis studiorum ratione*, in questo «Bollettino» XXI-XXII (2001-2002), pp. 131-159. In special modo, la topica vichiana viene considerata come uno «strumento euristico, espressione dell'*ingenium*» (ivi, p. 133).

³⁷ Vico non sembra abbracciare il probabilismo, piuttosto appare impegnato nel

Se possiamo dunque per il momento accettare questa visione generale dell'operazione della topica, in grado di includere sia il momento propriamente filosofico che quello retorico, dobbiamo ora cercare di intendere quale è per Vico l'operazione della critica prima di poter comprendere il senso pieno dell'integrazione di entrambe.

3. *Critica.*

Abbiamo visto come il dibattito sull'interpretazione della topica vichiana, carico di interesse soprattutto per l'interpretazione della maestosa *Scienza nuova*, sia ampio e complesso. Diversamente vanno le cose se focalizziamo il nostro sguardo sul secondo punto della dicotomia tracciata nel *De ratione*: la critica. In effetti, gli studiosi sembrano essere convinti in maniera pressoché unanime della possibilità di tracciare un'equivalenza tra metodo critico e metodo cartesiano. Vorremmo qui proporre di mettere in dubbio questa identificazione.

Che il maggior obiettivo polemico vichiano sia, nel *De ratione* come nel *De antiquissima*, l'imperante cartesianismo è praticamente un truismo che non dovrebbe richiedere ulteriori precisazioni. L'attento lavoro degli studiosi ha inoltre messo in luce il carattere peculiare della diffusione dell'opera di Cartesio nel *milieu* napoletano, precisando la forte componente giansenistica e portorealista del cartesianismo meridionale³⁸. Quali che siano i meccanismi di formazione di questo avversario ideale che Vico si pone davanti, però, è importante coglierne le caratteristiche. Solamente in questo modo si potrà capire se una mediazione con la critica sia allo stesso tempo una mediazione con il cartesianismo.

In via preliminare, occorre notare che il termine utilizzato da Vico quando si riferisce al metodo dei moderni è quello di *nuova* critica. Così

tentativo di uscire dalle secche tanto del probabilismo di matrice investigante quanto dei due opposti dogmatismi del cartesianismo e del peripatetismo rinascimentale. Questa era già opinione di Biagio De Giovanni, che si opponeva così alla nota tesi di Corsano, sostenitore di una parentesi probabilista e nominalista del Vico. Cfr. B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 143-191.

³⁸ Sulla ricezione di Cartesio in Italia meridionale cfr. P. GIRARD, *Filosofia malebranchiana e tradizione cartesiana nel primo illuminismo napoletano*, in «Laboratorio dell'ISPF» XIV (2017), DOI: 10.12862/Lab17GRP e M. T. MARCIALIS, *Il cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in «Rivista di storia della filosofia» L (1996), 3, pp. 581-612.

ad esempio in apertura, quando nella *struttura dell'esposizione* afferma che lo «strumento comune di tutte le scienze è la nuova critica»³⁹. Il capitolo *Novae criticae incommoda* inizia identificando il carattere peculiare del metodo dei moderni con il fatto che gli studi comincino dalla critica e si sviluppino esclusivamente al suo interno. Questa considerazione ha certamente lo scopo di sottolineare un errore pedagogico, continuando quella ricerca di un metodo degli studi utile all'uomo decaduto, obiettivo già della sesta; ma non soltanto. In essa si può infatti leggere la consapevolezza che il carattere di novità proprio della critica dei moderni sia quello di essere una critica autoreferenziale, chiusa all'interno delle sue regole logiche e dei suoi postulati, chiusa all'esperienza e totalmente aporetica.

Quello che Vico sembra propugnare non è il rifiuto di ogni logica, di ogni razionalità in grado di assicurare il possesso della conoscenza. Sembra invece voler evitare due opposti atteggiamenti dogmatici, il dogmatismo della topica e quello della critica, nella convinzione che esista una terza via. La nuova critica può essere interpretata come la perversione di un metodo che, se non assolutizzato, viene esplicitamente indicato come necessario per distinguere il probabile dal vero, per passare dall'opinione alla conoscenza⁴⁰.

Occorre notare che l'intera distinzione vichiana tra topica e critica sembra dipendere in maniera diretta da quella tra *pars inveniendi* e *pars iudicandi* operata da Cicerone nei *Topici*, da cui Vico deriva il suo dualismo:

Ogni trattazione sistematica dell'argomentazione si compone di due parti, una concernente l'invenzione e l'altra il giudizio. A mio parere, Aristotele fu principe di entrambe, gli stoici elaborarono piuttosto la seconda⁴¹.

Tale fonte mostra a Vico come il momento del giudizio sia imprescindibile per il raggiungimento del vero, sottolineando come l'arte critica non sia la radice del male filosofico bensì il contraltare necessario, il completamento, del momento topico. Allo stesso tempo, il testo di Cicerone fornisce al filosofo napoletano l'esempio di una scuola, quella stoica, colpevole di essersi focalizzata quasi esclusivamente sulla critica, di aver rotto un difficile e necessario equilibrio.

³⁹ *De rat.*, p. 63.

⁴⁰ Non sembra in contraddizione con il rifiuto del modello di verità cartesiano l'affermazione che «la critica è l'arte del discorso vero» (ivi, p. 73).

⁴¹ CICERONE, *Topici*, ed. cit., p. 5.

Il riferimento allo stoicismo viene ripreso da Vico per descrivere la situazione del suo tempo, in cui imperano i due dogmatismi a cui poc' anzi si è avuto modo di accennare:

Noi, invece, per non concedere qualcosa agli uni e togliere agli altri, diciamo che, come la critica ci rende veraci, così la topica ci rende eloquenti; e a questo proposito, come un tempo gli Stoici si dedicarono tutti alla critica e gli Accademici alla topica, così oggi presso i moderni è in uso il metodo di discutere arido e deduttivo degli Stoici, invece presso gli Aristotelici quello vario e versatile degli Accademici⁴².

È quindi importante notare come queste due alternative, da cui Vico parimenti si distanzia, non rappresentino il semplice utilizzo di una delle due arti ma bensì quel distorcimento metodologico causato dall'assolutizzazione esclusiva di *metà* delle attività che costituiscono l'*unico* processo conoscitivo. La differenza si pone cioè a livello gnoseologico come una differenza sostanziale.

Abbiamo dunque affermato che la topica è quell'arte in grado di connettere i diversi, di portare i concetti ai termini medi, di scorgere le somiglianze. Un suo utilizzo esclusivo conduce alla mera opinione, all'accumulo di materiali in attesa della loro penetrazione scientifica. A tale attività unificatrice deve accompagnarsi, nell'atto di comporre un sillogismo, anche l'atto del giudicare, la capacità di distinguere le specie all'interno del genere comune, l'attività della divisione, della distinzione e la capacità di raggiungere la definizione⁴³. Solo la critica aper-

⁴² *De rat.*, p. 75. Interessante notare come anche dal punto di vista retorico Vico senta il bisogno di staccarsi dai due errori opposti del cartesianismo e dell'aristotelismo del suo tempo. Si veda ad esempio quanto afferma nelle *Institutiones*: «[...] così oggi non giovano molto all'oratoria né il cartesianesimo né l'attuale aristotelismo: questo perché disadorno e ineducato, quello perché smagrito, secco, arido [...]». (*Inst.*, p. 41).

⁴³ Siamo consci della distinzione concettuale che occorre tra le due rispettive diadi di invenzione-giudizio e unione-distinzione. Storicamente infatti la *via inventionis* può essere definita come «il procedimento che trae conclusioni da principi noti», mentre quel procedimento che controlla quelle stesse conclusioni «alla luce dei principi stessi» è identificabile con la *via iudicii* (E. ANCONA, *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, Padova, 2012, p. 23). A ben vedere, però, Vico pare dare ragione dell'accostamento qui proposto. Egli infatti, identificando nuova critica e cartesianismo ci dà delle indicazioni sul particolare significato che in questa sede ha il termine giudizio. Egli pare quindi avere in mente un procedimento deduttivo, una via in giù, a cui occorre integrare la via in su, il procedimento induttivo, della topica (questo ruolo induttivo della topica è esplicitamente sottolineato nelle *Institutiones* dallo stesso Vico).

ta all'esperienza, connessa alla topica, può svolgere la sua funzione di momento del processo conoscitivo. Proprio per questo quella chiusura all'esperienza e al senso comune, quel singolare procedimento per cui gli uomini «discutono le cose mentre le stanno imparando»⁴⁴, che sul piano dell'azione ostacola la prudenza, impedisce allo stesso modo il conseguimento della verità sul piano speculativo.

L'uomo cartesiano, chiuso alla ricchezza dell'esperienza, ostile alla problematicità della realtà, finisce per conoscere esclusivamente un mondo fittizio, costruito, coerente a causa della sua sterilità. Quella che Vico sembra combattere, insomma, è

la persuasione, nutrita da Descartes, che il nuovo metodo consentisse alla ragione di costruire da sola, cioè senza l'aiuto dell'esperienza e della cultura precedente, l'intero edificio del sapere, vale a dire una scienza universale, comprendente tutte le altre e basata unicamente su procedimenti razionali, quelli matematici⁴⁵.

La nuova critica garantisce un sapere ipotetico, apprezzabile per la sua funzione *operativa*⁴⁶, ma da rifiutarsi per la sua impossibilità di conoscere null'altro che il mondo ipotetico creato dalla mente dell'uomo, creato da un giudizio privo di invenzione.

Per sorpassare questo limite occorre percorrere una strada in grado

Semberebbe dunque essere il filosofo napoletano ad operare per primo questo slittamento di significato, non privo peraltro di una sua coerente motivazione teoretica. Sull'identificazione di induzione e deduzione e dei due momenti della dialettica platonica ci sia concesso di rimandare al già cit. E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica...*

⁴⁴ *De rat.*, p. 77.

⁴⁵ E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica...*, cit., p. 49. Fissare lo sguardo sulla contrapposizione tra ragionamento analitico-deduttivo, matematico, e dialettico, filosofico, per comprendere il carattere di novità del cartesianismo sembra consentire di meglio situare il tentativo di resistenza condotto da Vico. Parimenti, il riconoscimento della presenza, nella filosofia cartesiana, di «due fonti: una rigorosamente critica, che è il dubbio, e l'altra manifestamente dogmatica, che è il metodo matematico» (ivi, p. 60) permette di meglio comprendere l'esplicita adesione al *cogito* espressa da Vico all'interno della prima orazione (cfr. *Or. I*, p. 714). Insomma, non un'ostilità partigiana quella vichiana, ma un'ostilità pensata, capace di scindere il valore del momento antidogmatico, problematico, genuinamente filosofico (critico nella terminologia di Berti) del pensiero di Cartesio dal momento dogmatico, ipotetico, matematico, (la nuova critica vichiana) che costituiva la direzione di sviluppo privilegiata dai continuatori del pensiero del grande francese. Cfr. E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica...*, cit., 49-84.

⁴⁶ Sull'importanza del dominio per intendere il carattere innovativo della filosofia moderna cfr. ivi, p. 17.

di ricongiungere giudizio e invenzione, divisione e congiunzione, occorre trovare quella sintesi in grado di consentire agli uomini di diventare «veraci nelle scienze, solerti nella prudenza, ricchi nell'eloquenza»⁴⁷.

4. *Dialettica*.

A questo punto della trattazione, si potrebbero avanzare dei dubbi circa la liceità di supporre, come è stato fatto nella chiusura del precedente paragrafo, che Vico fosse già in possesso, all'atto di stendere il *De ratione*, dell'apparato concettuale necessario a raggiungere una consapevolezza di quelle caratteristiche proprie del pensiero moderno, convenzionalità e operatività, indicate da Berti⁴⁸, tale da permettergli di elaborare una netta distinzione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica e i rispettivi metodi di ragionamento. Per avvicinare la questione, occorre prima di tutto notare la presenza di un dibattito interno all'ambiente culturale napoletano che verteva proprio sullo statuto delle *ipotesi* e sul tipo di conoscenza che poteva essere garantito da un'indagine ipotetico deduttiva. Tale discussione vedeva come protagonisti due strette frequentazioni vichiane: l'investigante Lucantonio Porzio e il cartesiano, convertitosi al platonismo, Paolo Mattia Doria⁴⁹. L'anziano Porzio si faceva portavoce di un certo convenzionalismo in cui centrale era il ruolo euristico dell'ipotesi, erede di un'esperienza, quella investigante, che aveva dovuto combattere duramente per uscire dalle strettoie del dogmatismo tardo scolastico. Il giovane Doria, invece, sottometteva il momento ipotetico dell'indagine scientifica alla necessità dell'inquadramento all'interno di una prospettiva metafisica.

Vico, che proprio in questo periodo stando all'*Autobiografia* avrebbe spesso ragionato con il Porzio del suo perduto *De equilibrio corporis animantis*⁵⁰, sembrerebbe tenersi a equa distanza dal rischio di un sapere meramente convenzionale e da quello di creare una metafisica geometrica di stampo cartesiano. Infatti, stando al Badaloni, egli

⁴⁷ *De rat.*, p. 77.

⁴⁸ Non è certo questa la sede di affrontare la difficile questione se le cose stiano effettivamente come le descrive lo storico della filosofia padovano. Quello che ci interessa sapere è se Vico abbia effettivamente potuto maturare un pensiero affine a quello esposto.

⁴⁹ Sul tema si veda DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 162-169.

⁵⁰ Cfr. *Vita*, p. 42.

si colloca al centro di una vasta polemica culturale intorno al problema delle scienze, e ritiene che solo appoggiando la invenzione scientifica e combattendo la sua sistemazione matematica [...] si potrà far avanzare la ricerca⁵¹.

Pur sentendo forte l'esigenza di «dover ricostruire in sede metafisica quei punti di appoggio assoluti che venivano meno nella meccanica porziana»⁵². Sembrerebbe insomma, che il nostro filosofo abbia avuto ancora una volta in mente una via mediana, in grado di tenere insieme due tendenze opposte e dirompenti e, soprattutto, in grado di collocare entrambe nel proprio ambito di applicazione corretto. Quello che si vuole proporre è di cercare il modello di tale soluzione all'interno dei dialoghi platonici.

Anche senza voler esagerare l'isolamento di Vico, è certo che si possa affermare che la sua singolare e frammentaria formazione gli abbia se non altro consentito e imposto di coltivare, alla luce degli stimoli del suo ambiente culturale di riferimento e attraverso l'inserimento nel mondo dei salotti e delle accademie, un rapporto diretto con i testi. Allo stesso modo, buona parte della critica è disposta a concedere abbastanza pacificamente una conoscenza pressoché completa del *corpus* dei dialoghi platonici⁵³. Relativamente alla questione trattata, quella che Vico sembra

⁵¹ N. BADALONI, *Una polemica scientifica ai primi del '700 e uno sconosciuto «parere» del Porzio*, in «Società», 1958, p. 1157.

⁵² Ivi, p. 1153. Sulla consapevolezza nella riflessione vichiana dei rapporti tra scienza e filosofia cfr. M. TORRINI, *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, in «Physis» XX (1978), pp. 103-121.

⁵³ Nonostante gli studiosi concordino in maniera quasi unanime nel ritenere che Vico abbia effettivamente avuto una conoscenza diretta dei testi platonici, vi sono pochissimi studi dedicati all'analisi del rapporto Platone-Vico. Se si eccettua N. Du Bois, *Vico and Plato*, New York, 2001, ad una trattazione esclusiva del tema sono stati dedicati solo alcuni saggi i quali, per ovvie ragioni, non analizzano la questione nella sua integrale complessità (cfr. M. AGRIMI, *Vico e la tradizione 'platonica'. «La filosofia dell'umanità e la storia universale delle nazioni»*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII, 1992-1993, pp. 65-102; A. TUCKER, *Platone e Vico. Una reinterpretazione platonica di Vico*, ivi, XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 97-115). Non è certo questa la sede per addentrarci nella questione dell'ammontare di neoplatonismo sedimentato nell'interpretazione vichiana del divino ateniese, centrale per altro per tentare di ricostruire la prospettiva metafisica e ontologica del Vico. Per una prospettiva sul tema cfr. in particolare A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella scienza nuova*, in *Giambattista Vico. Poesia. Logica. Religione*, Brescia, 1986, pp. 270-319; V. MATHIEU, *Vico neoplatonico*, in «Archivio di filosofia» XXXVIII (1969), pp. 97-108 e A. SABETTA, *I 'lumi' del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Città del Vaticano, 2006, *passim*.

avere in mente è la celebre operazione che Platone introduce nel libro VI della *Repubblica*, laddove distingue *dianoia* e *dialectikè*. Troviamo infatti nel testo platonico:

Non puoi ignorare, io credo, che chi si occupa di geometria, di matematica e di scienze affini dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli nonché altri elementi della medesima natura, variabili da disciplina a disciplina. Queste cose, dunque, gli scienziati le fissano come ipotesi, dopo di che non ritengono più necessario rimetterle in discussione né fra sé né con altri, appunto perché assolutamente evidenti; invece, prendono le mosse da questi principi e, passando a trattare quel che resta, con la massima coerenza finiscono per arrivare a quella verità che s'erano prefissi di raggiungere⁵⁴.

E più oltre si precisa:

In effetti, per quanto coloro che scrutano l'essere per mezzo di queste arti siano tenuti a coglierlo tramite l'intelligenza e non i sensi, tuttavia, poiché lo contemplano non risalendo al suo principio ma a partire dalle ipotesi, ti sembra che costoro non abbiano piena conoscenza di tali oggetti⁵⁵.

Allo stesso modo, i limiti che Vico riconosce alla fisica cartesiana sono proprio connessi all'impossibilità di uscire dall'orizzonte creato dall'ipotesi di partenza, ipotesi che allontanando dalla natura impedisce di conoscerla pienamente. Così infatti scrive nel capitolo quarto del *De ratione*, intitolato significativamente *incommoda methodi geometricae in physicam importatae*:

Si deve ora vedere se il metodo geometrico, introdotto dai moderni nella fisica, non comporti lo svantaggio che, non essendo possibile negare alcunché del processo deduttivo, senza attaccarne lo stesso principio, necessariamente segue una di queste alternative: o disimparare la fisica di questo genere, per volgere la mente alla contemplazione dell'universo; o, se la si vuole professare, non fermarsi prima di aver fissato per essa un qualsiasi nuovo metodo; o spiegare ogni nuovo fenomeno, come se fosse corollario di questa stessa fisica⁵⁶.

⁵⁴ PLATONE, *Repubblica*, 510c-d.

⁵⁵ Ivi, 511c-d.

⁵⁶ *De rat.*, p. 81. Similmente, nel *De antiquissima* l'uomo «intento ad indagare la natura delle cose, alla fine si avvede di non potere a nessuna condizione comprenderla [...]. Così [...] si finge due cose: il punto [...] e l'uno» (*De ant.*, p. 203). E oltre: «il fisico non può definire le cose in conformità con il vero» (*ibid.*). Che Vico avversi proprio il

L'eco platonica non è forse evidentissima ma le sue note possono apparire meno tenui tenendo conto dell'intero contesto dell'orazione vichiana in cui, come si cerca di mostrare, i riferimenti all'opera di Platone non sono esigui⁵⁷. Infatti, anche se il divino ateniese non si confronta nel suo testo, per ovvi motivi, con il problema dell'applicabilità del sapere matematico allo studio della natura, occorre notare che le caratteristiche che egli ritiene proprie del sapere geometrico sono alla base dell'opinione vichiana per cui la fisica non può essere indagata geometricamente. La convenzionalità dell'ipotesi di partenza e l'impossibilità di svolgere un'operazione diversa dalla mera deduzione delle conseguenze già contenute in tale ipotesi sono, sia nel testo vichiano che in quello platonico, il motivo per cui la geometria non può raggiungere pienamente la realtà⁵⁸.

Certamente, suggerire che Vico abbia tenuto presente l'importante definizione platonica della *dianoia* non vuol certo privare il filosofo napoletano della sua originalità. Mutato è il contesto culturale, mutata è l'antropologia di riferimento, mutati sono i problemi e gli avversari. Era necessario un profondo ripensamento del testo platonico affinché la distinzione gnoseologica della *Repubblica* potesse essere utilizzata per comprendere le nuove scienze naturali condotte con metodo matematico e farle coesistere con la speculazione metafisica. Guardando al testo del *De ratione*, Vico sembra riconoscere che il dominio sulla realtà⁵⁹ è il vero risultato del sapere ipotetico deduttivo, non la conoscenza della natura.

La discussione dell'influenza della *dianoia* sullo statuto di verità delle scienze naturali dei moderni richiederebbe un'indagine approfondita che si proponga di indagare la presenza o l'assenza dell'influsso del concetto platonico all'interno dell'opera che esplicitamente affronta il tema della conoscenza: il *De antiquissima*. Ovviamente, tale discorso non può

carattere esclusivamente deduttivo della fisica cartesiana è notato in S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, 1992, pp. 58-59.

⁵⁷ Non solamente il richiamo alla dialettica, oggetto specifico del saggio. In maniera significativa, il ruolo pedagogico e propedeutico che viene riservato alla matematica nel *De ratione* presenta importanti affinità con quello che la stessa scienza svolge nella formazione dei custodi proprio in PLATONE, *Repubblica*, 521c-527d. Si considerino anche le indicazioni strettamente pedagogiche presenti ivi, 536b-541b.

⁵⁸ Nel testo vichiano l'opinione platonica trova su questo punto il supporto non marginale della gnoseologia del *verum-factum* che, come già detto, appare accennata per la prima volta nel *De ratione*.

⁵⁹ *De rat.*, pp. 65-69. E, significativamente, «in fisica vengono tenute per buone le teorie che fanno in modo di poter operare conformemente ad esse» (*De ant.*, p. 207).

essere svolto in questa sede. Quello che qui deve interessarci è che se il testo platonico può aver consentito a Vico di tentare una personale risposta al quesito relativo allo statuto del sapere ipotetico, nello stesso luogo egli poteva accedere anche alla descrizione di un tipo di conoscenza superiore, in grado di rispondere all'esigenza della fondazione metafisica. Un tipo di conoscenza che non può non aver attirato la sua attenzione: la conoscenza dialettica.

Così Platone la descrive nella *Repubblica*:

Sappi, dunque, che io considero l'altra parte dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, non trasformando i postulati in principi, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al Principio di tutto. Raggiunto questo e attenendosi a ciò che ad esso consegue, il ragionamento procede verso il termine e, senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee stesse, con se stesse e per se stesse, termina nelle Idee⁶⁰.

Se, come ci sembra di aver mostrato, è possibile individuare un complesso di problemi e di interessi che possono aver guidato Vico a guardare la dialettica platonica come una possibile risposta ai problemi filosofici della sua epoca, è importante focalizzare la nostra attenzione su di un'altra definizione dell'arte dialettica che, ricorrente in più dialoghi platonici, ci sembra mostrare la sua influenza sul problema dell'integrazione della topica e della critica. Nel *Fedro* l'arte dialettica viene definita come il risultato della composizione di due procedimenti:

La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi [...] ⁶¹.

Invece, la seconda forma di procedimento

⁶⁰ PLATONE, *Repubblica*, 511b-c. Proprio al carattere anipotetico del discorso dialettico Vico sembra fare riferimento nella *Vita*, laddove parla di «Platone, il quale da essa forma della nostra mente umana, senza ipotesi alcuna, stabilisce per principio delle cose tutte l'idea eterna, sulla scienza e coscienza che abbiamo di noi medesimi» (G. B. Vico, *Vita*, p. 19). Relativamente alla metafisica, qualche pagina prima Vico aveva professato la sua preferenza per quella platonica, contro alle insoddisfacenti alternative di Cartesio e di Aristotele. Cfr. *ivi*, p. 14.

⁶¹ PLATONE, *Fedro*, 265d-266c (trad. G. Reale).

consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte come invece suole fare un cattivo scalco⁶².

A questo punto, dall'accettazione dei risultati dell'analisi condotta sulla topica e sulla critica vichiane, dovrebbe risultare evidente la profonda vicinanza con il testo platonico. Esplicitando: a nostro avviso l'integrazione di topica e critica rappresenterebbe la restaurazione della dialettica. È Vico stesso che nel *De antiquissima* ci indica esplicitamente la liceità di questa interpretazione laddove afferma che:

l'antica dialettica era divisa in arte d'invenzione e arte di giudizio. All'arte d'invenzione si votarono tutti gli accademici, mentre all'arte di giudizio tutti gli stoici. Ed entrambi non agirono come si doveva: infatti l'invenzione senza giudizio non può essere certa, né può esserlo il giudizio senza invenzione⁶³.

Vico vede dunque la dialettica come la via mediana tra le due visioni parziali rappresentate dal cartesianismo, il 'nuovo stoicismo' (critica), e dall'aristotelismo del suo tempo, nel parallelo con l'antichità paragonato all'accademia di Carneade (topica). Una via mediana che può essere seguita nei tre diversi campi dell'eloquenza, della prudenza, e della conoscenza.

Riguardo al primo punto, nelle *Institutiones* la terza via che si oppone agli errori degli aristotelici e dei cartesiani⁶⁴ è rappresentata appunto da Platone, il solo che nel suo insegnamento insegnava la retorica attraverso la filosofia⁶⁵.

⁶² *Ibid.* Altri luoghi in cui compaiono delle varianti di questa definizione sono: Platone, *Sofista*, 252b-254b e PLATONE, *Politico*, 285a-c. Inoltre, è importante notare anche come tale definizione venga data da Platone all'interno di un dialogo in cui tratta l'arte oratoria in termini per certi versi affini al *De oratore* ciceroniano e alle *Institutiones* vichiane. Ad esempio, Platone sostiene qui la necessità di condurre un'orazione a partire dalla conoscenza dell'essenza (PLATONE, *Sofista*, 269d-270d), di conoscere i tipi di anime a cui ci si rivolge (ivi, 270d-272b) e del rapporto tra vero e verosimile (ivi, 272b-273d). Per gli stessi temi in Vico cfr. rispettivamente *De rat.*, pp. 95-103 e *Inst.*, pp. 19-21, 91-93.

⁶³ *De ant.*, p. 295.

⁶⁴ *Inst.*, p. 41 (citato *supra*, nota 42) e *De rat.*, p. 79.

⁶⁵ «E invero Demostene ha ascoltato Platone per molti anni e Cicerone dichiara di aver ricavato dall'Accademia la intera sua ricchezza oratoria» (*Inst.*, p. 7). Il passo riprende esplicitamente *De rat.*, p. 99 (in cui però il nome di Demostene viene associato al Liceo). Significativamente, poi, sostiene che «solo Platone, da tutta la memoria de'

Focalizzandosi invece sull'aspetto pratico-prudenziale della questione, è opportuno notare un'altra eco di un testo platonico che appare nel *De ratione* laddove Vico si propone di affrontare, in presenza del nuovo viceré, un problema che affliggeva il sistema giuridico del Regno di Napoli: quello dell'ipercodificazione legislativa. Tralasciando il lungo excursus storico impiegato da Vico per introdurre e tematizzare la questione, egli identifica il nucleo centrale del dilemma nel fatto che:

poiché l'equità si giudica a partire dai fatti e i fatti sono infiniti e tra questi la maggiorparte è insignificante, ne consegue che anche le leggi sono innumerevoli e sono pensate soprattutto per fatti di poco conto⁶⁶.

Una conseguenza inevitabile quando si cerchi di legiferare esplicitamente su qualsiasi questione, cercando di stilare dei codici normativi che, prescindendo dall'atto interpretativo del giurista, siano non solo giusti ma anche equi. Quando si ignori cioè l'impossibilità di esaurire l'infinità dell'esperienza stilando un numero finito di precetti che si riveleranno non solo sempre insufficienti ma addirittura potenzialmente ingiusti senza un interprete che garantisca la loro applicazione equa. Ciò che Vico propone all'autorità regia è quindi di smettere di seguire un ideale irrealizzabile e di riportare al centro dell'attività giudiziaria il ruolo dell'interpretazione, unica in grado di giudicare utilizzando il regolo Lesbio⁶⁷, mediando cioè tra la generalità della norma e il carattere aperto e problematico dell'esperienza, l'infinita molteplicità del particolare.

Se tale soluzione non può non chiamare in causa l'importanza giocata nella formazione vichiana dal metodo interpretativo proprio del *mos italicus* non crediamo possa essere ignorato che nel *Politico*, proprio dopo aver descritto la buona regola del misurare, che ripropone la definizione della dialettica sopra ricordata, Platone affronta la medesima questione in termini analoghi:

tempi, e delle nazioni, mi viene innanzi, il quale per una certa Provvidenza d'Iddio mi sembra fatto, che gli studj dell'eloquenza e della sapientia, i quali innanzi e dopo lui furono distratti, e dissipati, gli attaccò insieme, e con ottima ragione gli strinse» (ivi, p. 437).

⁶⁶ *De rat.*, p. 137.

⁶⁷ Ivi, pp. 95-97. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 1137 b 10-35. Sul tema cfr. G. GIARRIZZO, *Aequitas e Prudentia. Storia di un topos vichiano*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 5-30.

Ma la cosa di maggior valore non è che abbiano forza le leggi, bensì che l'abbia l'uomo che è re con intelligenza. Sai perché? [...] Perché una legge non potrà mai ordinare con precisione la cosa più buona e più giusta per tutti, includendo insieme il massimo di equità. Infatti, le diseguaglianze degli uomini e delle azioni e il fatto che nessuna mai delle vicende umane porta, per così dire, tranquillità, non permettono neppure che alcuna arte – nessuna, quale che sia – possa dimostrare, in nessun campo, qualcosa di semplice e di valido per tutti i casi, e per tutto il corso del tempo⁶⁸.

Tale consonanza sembrerebbe quindi costituire un ulteriore elemento a favore di un'effettiva influenza della dialettica platonica sulla filosofia vichiana.

Venendo al punto che più si è cercato di sottolineare, quello della conoscenza speculativa, vorremmo notare, in conclusione, che un importante modello del metodo dialettico platonico è costituito anche da quell'esempio *in atto* rappresentato dal *Parmenide* e sulla cui importanza per il platonismo sei-settecentesco è stata già richiamata l'attenzione⁶⁹. Infatti, proprio nel *Parmenide* compare quel richiamo alla necessità di un'analisi completa⁷⁰ che impone che si sondino tutti gli aspetti del fenomeno indagato, che si sviluppino tutte le argomentazioni, e che non può non richiamare quanto Vico più volte afferma nel corso del *De ratione*⁷¹. E ancora una volta, la penna di Vico sceglie, anche su questo punto, di indicare esplicitamente il solco tracciato dal divino ateniese come la strada giusta da seguire. Questo sembra il senso della posizione centrale

⁶⁸ PLATONE, *Politico*, 294a-b. Cfr. l'intero luogo ivi, 294a-297c.

⁶⁹ Cfr. E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 75-80.

⁷⁰ «Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la conosca» (PLATONE, *Parmenide*, 135e; trad. M. Migliori). Più diffusamente cfr. ivi, 135e-136c. Cfr. anche quanto Vico afferma in *Inst.*, p. 135. Sulla necessità di eseguire *tutte* le confutazioni si insiste anche in PLATONE, *Repubblica*, 533c-534c; passo a cui Berti fa riferimento per dimostrare il carattere *costruttivo* della dialettica platonica (cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica...*, cit., pp. 86-87).

⁷¹ Ma cfr. anche *Inst.*, p. 99 e *De ant.*, pp. 295 e 297. Il recupero del modello dialettico del *Parmenide* sembra essere il terreno che ha consentito e che permette di collocare l'incontro con la zetetica di Herbert di Cherbury, ripresa da Vico nei luoghi citati. Su questo tema cfr. N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, 2005, *passim*.

di Platone, capace secondo Vico di sondare tutte le strade e in possesso di un metodo di scelta diverso da quello apodittico:

Stoici ed Epicurei difendevano soltanto una delle due tesi di una discussione. Platone propendeva per quella delle due che sembrava più verosimile; invece Carneade abbracciava entrambe le tesi in opposizione [...]»⁷².

5. Assenze illustri.

Prima di poter tirare le fila di questo lungo percorso, occorre soffermarci un istante a rendere ragione di due assenze illustri in questa trattazione. La prima, assolutamente sorprendente, è quella di Aristotele.

Per quale motivo abbiamo scelto di focalizzarci sull'influenza esercitata da Platone lasciando sullo sfondo le importanti sistemazioni ed integrazioni che lo Stagirita operò sulle intuizioni platoniche⁷³? Eppure, sembrerebbe che proprio le considerazioni sulle possibilità dimostrative della dialettica⁷⁴ e sul valore di verità che ciò che è *comune* possiede per il fatto stesso di essere comune siano essenziali all'intero tentativo vichiano⁷⁵. Nonostante questo, occorre fare i conti con la pressoché totale assenza di considerazione dell'*Organon* nelle opere vichiane del periodo

⁷² *De rat.*, p. 77. Il valore dialettico e non meramente probabilista di questa descrizione del metodo di Platone appare più chiaro quando lo si confronti con il metodo disputativo medioevale, continuato, come si è visto, dai giuristi del *mos italicus*, che si basava sulla convinzione che fosse necessario, al fine di conoscere la verità, considerare e sviluppare *entrambe* le risposte possibili ad un quesito introdotto dall'avverbio *utrum* («è vero che è così?»). Su questi temi e sul valore aletico posseduto dagli argomenti probabili all'interno del metodo disputativo cfr. E. ANCONA, *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, cit., pp. 13-39.

⁷³ Sui progressi compiuti da Aristotele nel solco della dialettica platonica cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 124-141.

⁷⁴ Cfr., ad esempio, ARISTOTELE, *Topici*, I, 2 101a 30-34; I, 2, 101a34-b4; VIII 1, 155b 7-8.

⁷⁵ A tutti gli effetti, Vico pare infatti trattare il *sensus commune* come una fonte di *endoxa* e conferire valore dimostrativo al ragionamento condotto a partire da esso (cfr. BOTTURI, *op. cit.*, p. 66). Per fare questo sembrerebbe quindi tenere presente il riconoscimento del valore aletico del comune operato da Aristotele (cfr. E. ANCONA, *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, cit., *passim.*). Altre fonti che prescindano dallo Stagirita possono essere individuate nell'*omologia* platonica (cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 73-74) e nel pensiero di Agostino (cfr. A. BERTLAND, *Vico's Sensus Communis, Natural Law, and the Counter-Enlightenment*, in «New Vico Studies» XXV, 2007, pp. 77-85).

che stiamo analizzando. Le uniche volte che Vico cita la *Topica*, infatti, pare considerarla un mero catalogo di *loci* privo di qualsiasi trattazione sistematica e di interesse speculativo⁷⁶. Un tale atteggiamento, a fronte di una convergenza riscontrabile negli intenti e nelle soluzioni, non può farci pensare ad altro che ad una conoscenza indiretta dei testi logici di Aristotele. In particolare, deve essere considerato il giudizio negativo che il nostro riserva alla *Topica* di Cicerone. L'opera dello Stagirita sembrerebbe essere stata giudicata più sulla base di una sua presunta vicinanza con quella del retore latino che non dopo un'attenta analisi. Ci sembrerebbe quindi di avere a che fare con delle *persistenze* aristoteliche⁷⁷, con un'influenza indiretta che opera su Vico sia attraverso le opere che egli esplicitamente cita e ammira, la *Retorica* e l'*Etica*⁷⁸, che attraverso l'enorme substrato aristotelico operante in maniera sommersa nella scolastica e nel metodo disputativo proprio del *mos italicus* da essa derivante.

In ultimo, resta da spiegare l'assenza del termine *dialettica* proprio in quel *De ratione* in cui abbiamo voluto ricercare la ripresa della proposta platonica. Si è già notato come il termine 'dialettica' compaia nelle *Institutiones* e nel *De antiquissima*, in cui viene utilizzato in maniera coerente con l'utilizzo platonico di esso. Non crediamo che l'esigua distanza cronologica che separa queste opere dal *De ratione* possa dar modo di pensare ad un mutato contesto teoretico. Proponiamo, ancora una volta, di guardare all'occasione della stesura dei vari scritti. Bisogna considerare, al fine di procedere ad una corretta valutazione, le diverse possibilità di discostarsi dal significato che un termine viene ad assumere nell'uso corrente consentite all'interno di un'orazione, di un manuale scolastico e di un trattato di metafisica. Fin da Cicerone, infatti, il termine 'dialettica' aveva preso ad indicare l'arte preposta al giudizio, diventando ben presto un sinonimo di 'logica', di 'critica'. Proprio dopo aver compiuto l'importante distinzione tra invenzione e giudizio, il celebre oratore scriveva nella sua *Topica*:

⁷⁶ «Pertanto le *Categorie* e la *Topica* di Aristotele sono completamente inutili, qualora si volesse trovare in loro qualcosa di nuovo» (*De ant.*, p. 297). Affine, seppur con un giudizio meno drastico, è *Inst.*, pp. 95-97.

⁷⁷ Si concorda quindi con G. ZANETTI, *Ambigue persistenze aristoteliche nel De nostri temporis studiorum ratione*, in questo «Bollettino» XXI (1991), pp. 75-88; estendendo anche all'ambito della dialettica quanto da lui affermato sul tema della prudenza.

⁷⁸ Affermazioni relative al valore dimostrativo della dialettica compaiono infatti in ARISTOTELE, *Retorica* I, 1, 1355 a 27-29 e in *Id.*, *Etica nicomachea*, VII, 1, 1145 b 2-7.

Essi [gli Stoici] hanno diligentemente esposto le vie del giudicare con la scienza che hanno chiamato dialettica, ma hanno senza dubbio tralasciato del tutto l'arte dell'invenzione, che è detta topica, più utile e certamente prioritaria secondo l'ordine naturale⁷⁹.

E, allo stesso modo, è come sinonimo di logica che il termine dialettica era passato nella classificazione delle *artes liberales* (così ad esempio nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Cappella) e che veniva avversata da Lorenzo Valla. Non dovrebbe dunque stupire che il Vico fosse consapevole di non poter chiamare ancora per nome il tipo di razionalità che già stava proponendo di restaurare, non senza un più ampio lavoro di innovazione e di restaurazione concettuale da svolgersi in separata sede. Che già nel *De ratione* egli avesse inteso avanzare una proposta prima di tutto filosofica, oltre che pratica e retorica, lo dice lui stesso nelle *Institutiones*:

Ma poiché la filosofia è lo strumento che più serve alla retorica, ho ricercato altrove in che modo sia possibile eliminare questo difetto del nostro metodo di studio⁸⁰.

6. Conclusioni e prospettive.

Arrivando quindi alla fine di questo percorso, crediamo di aver presentato numerosi elementi in grado di corroborare la tesi che dietro alle proposte filosofiche del *De nostri temporis studiorum ratione*, dietro alla necessità di integrare topica e critica, compaia il modello della dialettica platonica. Allo stesso tempo, siamo consapevoli che questa linea di lettura, lungi dal potersi esaurire con queste pagine, apre nuovi e importanti spunti di riflessione. Resta infatti da rispondere alle questioni sul senso da attribuire a questo recupero del modello platonico.

Pur avendo proposto di limitare l'importanza del *verum-factum* nel superamento del cartesianismo, cercando di vedere nel recupero della razionalità dialettica il vero perno del movimento in avanti vichiano, resta allo stesso tempo imprescindibile un confronto con il *De antiquissima*.

Proprio perché in queste pagine si è ritenuto che il *De antiquissima*

⁷⁹ CICERONE, *Topici*, cit., p. 5.

⁸⁰ *Inst.*, p. 41.

sia l'esplicitazione del sistema che implicitamente regge già le proposte del *De ratione*, è quanto mai richiesta un'indagine che permetta di mostrare come quel modello compositivo di conoscenza che è la dialettica platonica interagisca con la gnoseologia del *verum-factum*. Non solo, occorre comprendere quanto essa imponga della metafisica di Platone e quanto invece essa venga modificata dalla prospettiva vichiana. E procedendo in questa direzione, risulta quanto mai centrale analizzare come la dialettica platonica venga armonizzata all'interno di una prospettiva antropologica completamente nuova. I temi platonici incontrano infatti un'attenzione tutta moderna per il contributo corporeo al processo conoscitivo e per i rapporti mente corpo. Soprattutto, per comprendere pienamente il senso della ripresa dialettica vichiana, occorre confrontarsi con il grande tema dell'ingegno. Esso *scopre* o *genera*⁸¹ le similitudini, le connessioni tra gli oggetti? Da questa domanda in sospenso possono discendere due strade contrapposte a cui possono essere ricondotte la maggior parte delle interpretazioni che della filosofia vichiana sono state avanzate in lunghi anni di studi.

Quello che sembra fuori di dubbio è che la lettura di Platone, relativamente al tema della dialettica, abbia giocato un ruolo non secondario nella formazione del pensiero del primo Vico.

SHABAN ZANELLI

TOPICS, CRITICS, DIALECTICS. ARE THERE PLATONIC INFLUENCES IN VICO'S DE NOSTRI TEMPORIS STUDORIUM RATIONE? The aim of this paper is to analyze some possible influences of Plato's dialogues on Giambattista Vico's thought. The author puts the focus on the integration between topics and critics proposed in De nostri temporis studiorum ratione, and assumes that Vico based this important theory on Plato's dialectics, which he rethought in order to face the challenges of modern philosophy.

⁸¹ Per una panoramica sulla questione cfr. BOTTURI, *op. cit.*, pp. 102-121; G. CACCIATORE, *Sulla genesi dei concetti vichiani di ingegno e fantasia*, in questo «Bollettino» XLVIII (2018), pp. 21-28; S. GENSINI, *Ingenium e linguaggio. Note sul contesto storico di un nesso vichiano*, in *Vico und die Zeichen/Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Tübingen, 1995, pp. 237-256; F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 27-32; M. SANNA, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 33-42; T. UEMURA, *Vico alle origini delle scienze*, tr. it., Roma, 2018, pp. 121-134.

CIRCOLO, SPIRALE, RIPETIZIONE:
RIFRAZIONI VICHIANE NEL PENSIERO
DI ROLAND BARTHES

1. Se si vuole intendere propriamente ciò che in Vico si connota col termine *Scienza*, occorre in primo luogo sgombrare da tale accezione quell'apparato concettuale e metodologico che fa capo a ciò che si è imposto come antonomasia e che si iscrive nel rigore del naturalismo meccanicistico; e invero, risulterebbe inadeguata una qualsiasi bruta applicazione dei medesimi principi e metodi, formulati da Vico, a quei campi che richiedono tutt'altra postura epistemica. Ma occorre, in egual modo, evitare, per il medesimo scopo, qualsiasi riduzione del campo scientifico in senso vichiano alla mera singolarità evenemenziale.

Di contro, quel che in Vico si affaccia, è esattamente una determinata caratterizzazione di ciò che è da definire come *Scienza*, di cui la *Storia* fu all'epoca l'inedito campo d'elezione.

In Vico resta fermo il principio per il quale la scienza non possa che riferirsi all'*Universale*, laddove quest'ultimo è emergenza della legge che lo struttura. Eppure, diversamente dall'impronta causalistica, ciò che *fa* legge non riguarda l'insieme delle connessioni singole degli elementi, meccanicamente ordinate, ma la loro configurazione organica, l'insistenza del *corpo* degli elementi nel presentarsi *ogni volta* in una specifica struttura dispositiva. In breve, nella *Storia*, la legge si esprime nell'insistere di ciò che ritorna, nella ripetizione di un *corso* che ricorre attraverso un complesso evenemenziale che, indipendentemente dalla singolarità che incarna, mantiene costantemente una medesima forma.

In tal senso, il principio del *verum factum* non è unicamente una ridefinizione dei limiti del conoscibile, quanto più propriamente una dislocazione nel fattuale di ciò che Vico intende come legge universale del ritorno, ovvero lo specifico che si incarna e che si determina come conoscibile. La conoscenza diviene possibile unicamente nell'espressione dell'autore, la grammatica del disporsi del suo *corpo*, dell'insieme

cioè degli elementi che lo costituiscono e che si morfizzano di volta in volta secondo le leggi della struttura che lo determinano. Non si tratta quindi di un astratto complesso relazionale di elementi, designati da una connessione logicamente coerente, e definiti da una risultante formale (un'equazione o un sistema di equivalenze). La scienza si costituisce, diversamente, a partire da una relazione, di tipo fattuale, tra conoscente e conosciuto: ciò che è *fatto* è riverbero di colui che *fa*; e poiché il *facitore* è corpo strutturato, il corpo dei fatti non può che ripetere e ri-flettere la medesima struttura.

Ciò che torna non è perciò l'evento ma il corpo di eventi che l'effettuale realizza. Ecco perché si potrebbe definire la scienza storica vichiana come una morfologia, per usare un'espressione spengleriana, una morfologia dell'umano. La struttura, la legge, è la cifra della ripetizione, è il «divino provvedere» che curva il mondo umano attorno al suo destino, pur lasciandolo *libero* di declinare nella proliferazione del possibile. E laddove, nella sua singolarità, l'evento appare come *caso*, puro accadimento, se esso viene di contro raccolto e ridisposto nell'ordine della struttura, questo si rivela come porzione di un corpo, di una forma, che non smette di ri-presentarsi. La forma della storia, la sua morfogenesi, è la legge dell'incarnazione del mondo civile, la sua teologia, quella che Vico chiama «teologia civile ragionata della provvidenza divina»:

Perciò questa Scienza, per un de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina. La quale sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli stoici e gli epicurei, de' quali questi dicono che un concorso cieco d'atomi agita, quelli che una sorda catena di cagioni ed effetti strascina le faccende degli uomini; o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose, onde 'teologia naturale' essi chiamano la metafisica, nella quale contemplanò questo attributo di Dio, e 'l confermano con l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori osservata¹.

Vico, dunque, rileva nella filosofia un atteggiamento estensivo della problematica naturalistica che ha inteso applicare nei fatti umani la «sorda catena di cagioni», ovvero considerandoli attraverso «l'ordine fisico che si osserva ne' moti de' corpi». Il riferimento al cartesianesimo,

¹ G. B. Vico, *La Scienza nuova*. 1744, a cura di P. Rossi, Milano, 2002, p. 229 [d'ora in avanti: *Sn44*].

nonché all'ordine *more geometrico* spinoziano, è qui evidente: il *civile* non può essere ridotto ad un mero concatenamento di effetti dinamici, relati secondo una logica puramente meccanicistica. Vi è nei fatti umani qualcosa di irriducibile al causalismo stringente insito nelle inedite prospettive moderne avviate da Descartes. Ed è esattamente su questo punto che la filosofia ha taciuto:

Eppure sull'iconomia della cose civili essi ne dovevano ragionare con tutta la proprietà della voce, con la quale la provvidenza fu appellata 'divinità' da '*divinari*', 'indovinare', ovvero intendere o 'l nascosto agli uomini, ch'è l'avvenire, o 'l nascosto degli uomini, ch'è la coscienza'².

La «provvidenza» è il punto del salto verso l'ulteriorità che caratterizza le cose civili: è la cifra della divinità che consente l'accesso a quel «nascosto» che struttura i fatti umani, l'avvenire e la coscienza. L'ordine delle cose non può essere sovrapposto all'ordine del civile, il quale è teso verso un andamento che non segue la pura meccanizzazione degli effetti. Vi è cioè una logica altra, la quale richiede la formulazione di un metodo altro, e un intendimento che non può affidarsi ad una combinazione di logica deduttiva, analitica e sintetica, e alla pura evidenza fenomenica.

Occorre individuare il carattere di quell'universale che si esprime nella divinità della provvidenza:

Laonde cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni³.

La provvidenza non è da intendere allora come intervento divino nella storia, ma come l'ordine universale ed eterno «nascosto» nei fatti umani. In tal senso la sua divinità è *naturale e immanente*: la provvidenza agisce, cioè, a guisa di struttura, interviene come *ratio* dell'ordine concatenante umano, la cui diacronia non prescinde mai dall'ordine sincronico (*eterno*) che la costituisce. I fatti umani vanno perciò intesi come ridondanze della legge universale, secondo una curvatura frattale che ripete nel particolare

² *Ibid.*

³ Ivi, pp. 229-230.

l'universale, e nell'universale il particolare: ed è solo in ragione del fatto che nella storia sono in azione leggi universali che di essa può esser fatta una *Scienza*. Beninteso, scienza non degli intenti e dei fatti singoli ma delle leggi che in essa muovono l'azione umana, e che non sono guidati dalla volontà, anzi spesso ne sono in opposizione. La *Scienza* di Vico integra, cioè, una poetica dell'inciampo: essa è nell'ascolto di ciò che eccede l'ambito intenzionale del soggetto, riportando ciò che manca, ciò che cade, in seno alla tenuta dell'universale, in direzione della sua conservazione:

Ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa e alle volte tutta contraria e sempre superiore a essi fini particolari ch'essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini più ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra. [...] Questo, che fece tutto ciò, fu pur mente, perché 'l fecero gli uomini con intelligenza; non fu fato, perché 'l fecero con elezione; non caso perché con perpetuità, sempre così facendo, escono nelle medesime cose⁴.

Il corso dei fatti umani si incarna storicamente, tuttavia, non solo mediante un orizzonte progressivo, ma può decadere regressivamente agli inizi: qui si dispiega la trama del circolo che ricorre omomorficamente in ontogenesi e in filogenesi. È qui che particolare e universale rivelano una medesima norma di sviluppo; è qui che l'intersoggettivo si ripiega nel soggetto, al di là della volontà particolare, la quale pur insistendo in sé stessa non può sottrarsi alla struttura normativa che la costituisce:

Come si può descrivere in generale il cambiamento storico evidenziato dagli esempi addotti [storia degli ebrei, mitologia greca]? L'assioma forse più famoso della Scienza nuova dice: «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura»⁵. [...] Il percorso porta dalla natura allo spirito, dalla sensibilità, dalla passione e dalla fantasia alla ragione, dalla violenza al diritto, dalla superstizione alla teologia razionale, dal mito e dalla magia alla scienza, dal clan allo Stato in cui si afferma l'uguaglianza giuridica, dall'arte primitiva, piena di forza, alla riflessione estetica, da un linguaggio figurato e metaforico a uno concettuale-astratto, dai geroglifici alla scrittura alfabetica⁶.

⁴ Ivi, pp. 693-694.

⁵ Ivi, p. 187.

⁶ V. HÖSLE, *La scienza del mondo intersoggettivo. Introduzione a Vico*, Napoli-Milano, 1997, p. 109.

Il particolare e l'universale sono allora l'espressione di un medesimo andamento, per cui la storia diviene morfologia dell'umano, del suo sviluppo, dei suoi inciampi, delle sue stratificazioni, dei depositi arcaici che permangono nella maturazione, delle regressioni e degli avanzamenti: ogni forma acquisita, in un popolo o in un individuo, è la risultante dialettica di un processo che si incarna di volta in volta in un corpo storico, il quale, si potrebbe dire hegelianamente, preserva ciò che supera. Così come un fanciullo è determinato all'inevitabilità del suo sviluppo, così i popoli acquisiscono dei gradi di maturazione; e così come la consapevolezza dell'adulto tiene viva, in certi aspetti, la potenza del sentire arcaico, allo stesso modo, i popoli, nelle diverse età, sono attraversati dalle componenti che la ragione ha addomesticato. Se un'elevazione è stata raggiunta, ciò non è allora in ragione di una costituzione definitiva, poiché le forze residuali arcaiche permangono in una costante lotta interna con quelle che le hanno neutralizzate, finché il privilegio del sentire non torni ad imporsi sulla riflessione, avviluppando il circolo nella sua origine:

Si rifletta sui confronti che per tutta quest'opera in un gran numero di materie si sono fatti circa i tempi primi e gli ultimi delle nazioni antiche e moderne; e si avrà tutta spiegata la storia, non già particolare ed in tempo delle leggi e de' fatti de' romani o de' greci, ma (sull'identità in sostanza d'intendere e diversità de' modi lor di spiegarsi) si avrà la storia ideale delle leggi eterne, sopra le quali corron i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini⁷.

Vi è dunque un'unica sostanza, prisma della «storia ideale delle leggi eterne», e i diversi modi in cui i fatti umani prendono forma, si dispiegano come declinazioni della sostanza che circola su sé stessa. Ecco allora che le tre età divengono lo schermo proiettivo di un isomorfismo tra organismo e civiltà, un isomorfismo che procede nel tempo storico ma che è normativizzato dalla legge del ritorno, del circolo. In un tempo in cui si preparava la rivoluzione illuministica, e in cui andava imponendosi un'idea di scienza tesa ad un'onnipotenza conoscitiva, in un tempo cioè retto dalla cifra del progresso indefinito (di cui il «costante progresso verso il meglio»⁸ kantiano ne è compimento), il pensiero di Vico interviene a spezzare la fiduciosa tensione che la scienza e la tecnica moderne andavano affermando.

Il circolo vichiano manifesta, in questo senso, un'eccentricità nel

⁷ *Sn44*, pp. 683-684.

⁸ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, tr. it., Roma, 2017.

panorama teoretico e metafisico: pur se in seno al cristianesimo, il suo pensiero si orienta più al *vizioso* che all'ἔσχατος: «È chiaro tuttavia che nella concezione vichiana della storia l'evento del Cristo non ha alcuna collocazione. Il fatto che al suo posto predomini tendenzialmente l'eterno ritorno dell'uguale conferisce alla concezione vichiana della storia un'impronta addirittura pagana»⁹.

Eppure la diversità modale con cui la sostanza ideale della storia si dispiega differendo sé stessa nei suoi ritorni, preserva qualcosa di profondamente teologico, che si iscrive esattamente in questa unità del molteplice, che ricade ogni volta su di sé nella carne dell'identità sostanziale, eppur nel differire della metamorfosi.

2. La fortuna dell'opera di Vico è stata modulata da una ricezione porosa: il suo pensiero è cioè penetrato con lentezza nel tessuto filosofico europeo e spesso mescolandosi, direttamente o indirettamente, con l'elemento che si trovava ad attraversare. Ecco perché, quando ci si trova di fronte a pensatori che accolgono concetti, pensieri, stralci, frammenti, dell'opera di Vico, si assiste spesso a fenomeni di rifrazione; ovvero a deviazioni, come se queste fossero dettate dal passaggio tra due elementi a densità diversa. I ricettori assorbono Vico per lo più resistendovi un po', e a partire da un angolo di incidenza: il suo apparato concettuale riceve una curvatura, il suo pensiero una flessione. E se è difficile individuare epigoni, è di contro molto facile scorgere le innumerevoli rifrazioni che nella cultura europea si sono determinate, a partire dalla sua opera.

Il XX secolo, in particolare, ha visto l'opera di Vico diffondersi con una straordinaria diversificazione di declinazioni: basti pensare, solo per citare alcuni esempi emblematici, a Beckett¹⁰ (in ambito letterario), a Georges Sorel¹¹ (in ambito politico), a Spengler¹², a Gadamer¹³, a Cassirer¹⁴, fino a realizzare persino una vera e propria 'fortuna' in Unione Sovietica¹⁵.

⁹ HÖSLE, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰ S. BECKETT, *Dante... Bruno. Vico... Joyce*, tr. it., Torino, 1973.

¹¹ G. SOREL, *Étude sur Vico et autres écrits*, Paris, 2007.

¹² O. SPENGLER, *Il tramonto dell'occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, tr. it., Parma, 2002.

¹³ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it., Milano, 1983.

¹⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it., Firenze, 1961-1966.

¹⁵ Cfr. G. MASTROIANNI, *Gli studi sul Vico nell'Unione sovietica*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia» XXIV (1969) 1, pp. 81-89.

In questa occasione, è di nostro interesse soffermarci sulla fortuna che il pensiero di Vico ha acquisito in Francia, in particolar modo in riferimento a quello che si è imposto nella seconda metà del XX secolo. Tale scelta non è priva di ragioni: il pensiero francese ha recepito la lezione vichiana attraverso una modalità affatto peculiare. E se in Paul Ricoeur¹⁶, Vico è integrato pienamente nella riflessione sul potere espressivo e metaforico del linguaggio, in una versione per così dire 'alla lettera', in altri pensatori la rifrazione prodotta dal prestito vichiano si è data con un angolo più ampio, seppur denso di importanza.

In tal senso, si è scelto di selezionare uno dei pensatori nei quali l'opera di Vico si è vivificata in un altrove, fruttuosamente. Seppur la linearità nella storia del pensiero detiene un posto privilegiato, a giusto titolo, può nondimeno risultare di grande interesse assistere al rifiorire di una parola in un campo esotico. È questo il caso di Roland Barthes, il quale ha assorbito Vico all'interno delle suo pensiero attraverso il tema del ritorno.

Roland Barthes declina il tema del ritorno impiegando un concetto, che a più riprese seguita ad apparire nel corso della sua riflessione: quello di *spirale*; e denotandolo in una precisa formulazione:

Le symbolisme de la spirale est opposé à celui du cercle; le cercle est religieux, théologique; la spirale, comme cercle deporté à l'infini, est dialectique: sur la spirale, les choses reviennent, *mais à un autre niveau*: il y a retour dans la différence, non ressassement dans l'identité (pour Vico, penseur audacieux, l'histoire du monde suivait une spirale)¹⁷.

Il passaggio di Barthes, davvero notevole, espone, attraverso una sintesi straordinaria, l'essenziale dell'apporto vichiano; e della sua originale lettura del corso del tempo storico. Partendo da una distinzione cruciale, Barthes pone brillantemente i termini della questione. Il circolo non è sufficiente a descrivere il crinale vichiano. O meglio, occorre precisare di quale tipologia di circolo si tratta: la spirale.

La spirale devia la circolarità all'infinito, o meglio la spirale è un'infinita deviazione del circolare. Il ritorno non è meramente dell'identico, ma del differente: nella spirale «le cose ritornano ma ad un altro livello».

¹⁶ P. RICOEUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, tr. it., Milano, 1981.

¹⁷ R. BARTHES, *Réquichot et son corps*, in *Œuvres complètes* [d'ora in avanti: OC], vol. IV, Paris, 1973, pp. 386-387.

La struttura circolare vichiana è letta da Barthes come una circolarità divergente, che ritorna su sé stessa rideterminando ciò che si ripete. L'essenza del rapporto interno degli elementi rimane costante ma l'effettuale lo apre al possibile, alla novità, al differente. E lo fa *dialetticamente*.

In che senso occorre intendere il dialettico? Anticipando il principio metodologico hegeliano, Vico fa scorrere il divenire storico mediante una continuità dialettica, laddove cioè le tre dimensioni temporali si intrecciano e progrediscono sul doppio asse diacronico-sincronico:

Deigno di nota è il fatto che le tre età presentino un'articolazione dialettica. [...] Sebbene le tre età siano distinte tra loro da caratteristiche specifiche, Vico mette continuamente in rilievo la sopravvivenza di sedimenti di epoche precedenti in quelle posteriori. In un bel paragone egli dice¹⁸: come una corrente porta con sé nel mare la sua acqua dolce ancora a lungo prima di mescolarsi all'acqua salata, così anche i costumi di età anteriori continuano ad esistere in quelle posteriori¹⁹.

Non si tratta quindi di una sequenzialità ma di una circolazione, che si dispiega preservando il regresso di quel che è progredito, in una sorta di *Aufhebung ante litteram*. La circolazione è dunque doppia: ritorna metamorfizzato ciò che residua dell'età anteriore, e ritorna la struttura circolare universale espressa nel particolare. Ecco perché, Barthes, come ugualmente fa Höhle, intravede a buon diritto un'articolazione dialettica: è una circolarità immanente e ricorsiva, di cui l'effettuale è interamente investito, ascendendo e discendendo senza sosta dal particolare all'universale; ed è una circolarità che si trascende nell'ulteriore, in un divenire che ritorna sempre in qualche modo *alterato*, seppur in quanto espressione della struttura ideale provvidenziale.

¹⁸ Il passo, cui fa riferimento Höhle, è il seguente: «Sopra questa generazione di repubbliche, scoperta nell'età degli dei – nella quale i governi erano stati teocratici, cioè governi divini, e poi uscirono ne' primi governi umani, che furon gli eroici (che qui chiamiamo 'umani' per distinguergli da' divini), 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, perché dovette durar ancora quella maniera religiosa di pensare che gli dei facessero tutto ciò che facevan essi uomini (onde de' padri regnanti nello stato delle famiglie ne fecero Giove; de' medesimi, chiusi in ordine nel nascere delle prime città, ne fecero Minerva; de' lor ambasciatori mandati a' sollevati clienti ne fecero Mercurio; e, come poco appresso vedremo, degli eroi corsali ne' fecero finalmente Nettunno), – è da sommamente ammirare la provvidenza divina» (*Sn44*, pp. 437-438).

¹⁹ HÖHLE, *op. cit.*, pp. 110-111.

En tout ceci, bien visible: volonté de donner au syntagme un tour sémantique nouveau, de le créditer d'une valeur forte et nouvelle, en le dédouanant de son passé (mais sans rompre avec lui); par l'ouverture de trois voies de valeur:

- La jouissance,
- La violence,
- L'anonymat, la clandestinité au grand jour.

Illustrerait assez bien l'éthique épistémologique de la *spirale*: retour de la différence, c'est-à-dire de la chose à une autre place, ce qui déjoue la répétition en feignant de la reproduire²⁰.

Barthes individua la figura della spirale esattamente per la sua 'etica epistemologica', quella della dislocazione, del *fuori luogo* della ripetizione in quanto riproduzione finzionale eccedente l'identico. Se si deve intendere il ritorno, lo si deve intendere in differenza, mediante dislocazione dell'effettuale, eccentrica, spostata, come accade nella scrittura del linguaggio letterario. La scrittura letteraria si dispone in una torsione semantica del nuovo, che è svincolamento dal passato «senza rompere con esso», attraverso un'apertura sintagmatica nell'altrove. Barthes attribuisce a Vico di aver riconosciuto l'insistere di una circolarità discontinua che, pur smobilitando l'articolazione della struttura ideale, non la dissolve; o meglio, vi è all'interno del *corso* dei fatti umani un continuo traballare dell'effettuale, scatti sismici che ridispongono il *ricorso* in una linearità erratica con ciò che lo precede, da cui non si slega se non riproducendo il legame:

La spirale règle la dialectique de l'ancien et du nouveau; grâce à elle, nous ne sommes pas contraints de penser: *tout est dit*, ou: *rien n'a été dit*, mais plutôt rien n'est premier et cependant tout est nouveau²¹.

Ed è, in tal senso, cruciale per Barthes, che Vico abbia individuato nel linguaggio, e in particolar modo quello poetico e mitico, il campo di espressione fondamentale dell'iscrizione del nuovo come ritorno all'antico. In Vico, la scrittura e il linguaggio sono sondati come superfici da cui emerge l'espressione dell'idea; in tal senso, egli trascura o tralascia il problema semantico²². Di qui, il suo interesse per le etimologie e per

²⁰ R. BARTHES, *Le lexique de l'auteur. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974, suivi de Fragments inédits de Roland par Roland Barthes*, Paris, 2010, pp. 195-197.

²¹ ID., *Réquichot et son corps*, cit., p. 387.

²² HÖSLE, *op. cit.*, p. 146.

l'evoluzione storica del linguaggio, dal gesto all'astrazione. In Barthes, mito, racconto, storia, sono l'emergenza intrecciata del simbolico, della sua struttura, della sua articolazione e della sua ripetizione:

Dans les tentatives *progressistes* de la modernité, l'écriture tient une place éminente non en fonction de sa clientèle (forte réduite), mais en fonction de sa pratique: c'est parce qu'elle s'attaque aux rapports du sujets (toujours social: en est-il d'autre?) et du langage, à la distribution périmée du champ symbolique et au procès du signe, que l'écriture apparaît bien comme une pratique de *contre-division* des langages: image sans doute utopique, en tout cas mythique, puisqu'elle rejoint le vieux rêve de la langue innocente, de la *lingua adamica* des premiers romantiques. Mais l'histoire, selon la belle métaphore de Vico, ne procède-t-elle pas en *spirale*? Ne devons-nous pas reprendre (ce qui ne veut pas dire répéter) les anciennes images pour leur donner des contenus nouveaux?²³

L'interesse che suscita la posizione barthesiana, quanto a Vico, è quella di avere appunto dislocato il suo pensiero, di averlo vivificato in un elemento nuovo eppure *antico*: quello letterario. Se da un lato Vico ha mostrato, contro le derive cartesiane, la centralità e la piena adesione al campo scientifico del linguaggio letterario, dall'altro Barthes ne ha riscritto i termini, pur lasciandoli inalterati: o meglio, l'alterità è dell'effettuale e non della struttura. Ecco allora, che la lezione barthesiana offre ulteriori linee argomentative ad un tema cruciale del XX secolo: la ripetizione. E nel farlo, si serve proprio di un pensatore che, in una via del tutto inedita, ha imposto a tale tema una stesura ricchissima di implicazioni.

Non si tratta perciò per Barthes di recuperare meramente la lezione vichiana ma di metterla all'opera, ripetendola, frattalmente: applicare al pensiero di Vico il suo stesso metodo, e per di più al suo stesso campo di elezione. Così come dice Philippe Roger, e cioè che la spirale «donne au *même* sa chance, chance de revenir *autre*, puisque *ailleurs*»²⁴, allo stesso modo il pensiero di Vico si altera, attraverso Barthes, nel suo offrire una «possibilità allo Stesso», in un altrove dello stesso: la scrittura letteraria. Come si è già detto, ad un altro livello, discontinuo negli effetti ma medesimo nella struttura: «ritorno della differenza, non ripetizione dell'identità».

²³ R. BARTHES, *Le bruissement du langage*, in *Essais critiques IV*, Paris, 1973, p. 126.

²⁴ P. ROGER, *Barthes en spirales*, in *R/B*, par M. Alphand et N. Léger, Paris, 2002, p. 64.

Barthes, infatti, seguendo Vico, non considera la scrittura soltanto dal punto di vista dello scritto ma anche da quello attivo dello scrivere; riferendosi al movimento compiuto dalla mano nell'operazione della scrittura, afferma:

Ce qui fait l'écriture, en définitive, ce n'est pas le signe (abstraction analytique), mais, bien plus paradoxalement, la *cursivité du discontinu* (ce qui est répété est forcément discontinu). Faites un rond: vous produisez un signe; mais translatez-le, votre main restant posée à même la surface réceptrice: vous engendrez une écriture: l'écriture, c'est la main qui pèse et avance ou traîne, *toujours dans le même sens*²⁵.

La spirale viene qui estesa ideograficamente: l'espressione non è più soltanto emergenza di un'interiorità semantizzata, ma diviene espressione pura della concatenazione. Il discontinuo spiralizzato non può prodursi a partire dal semplice gesto segnico, astratto e localizzato, ma deve farsi nella traslazione di un insieme di segni; deve diventare scrittura. La crucialità della scrittura sta allora non solo nel suo valore espressivo di un intrinseco, ma anche nella sua *semiografia*, come nel monogramma di Bach. Tutto ciò ricompare nello scritto, sopra citato, sull'opera di Réquichot:

Dans l'oeuvre de Réquichot, la sémiographie apparaît sans doute vers 1956, lorsqu'il dessine à la plume (notons l'instrument) des grappes de traits enroulés: le signe, l'écriture viennent avec la spirale, qui ne quittera plus son oeuvre. [...] La spirale de Réquichot: en se répétant, elle engendre un déplacement. [...] De la même façon, les compositions spiralées de Réquichot (on peut en prendre pour exemple *La guerre des nerfs*) explosent partout à partir d'un élément répété et déplacé, la spire (ici alliée à des traits, des tiges, des flaques), elles ont le même mode d'engendrement explosif que la phrase poétique. La spirale a été visiblement pour Réquichot un signe nouveau, à partir duquel, une fois découvert, il a pu élaborer une nouvelle syntaxe, une nouvelle langue²⁶.

Se si deve intendere compiutamente il senso della figura della spirale, esso non va circoscritto ad un ambito ristretto, ma va disteso vichianamente nella sua circolazione tra ontogenetico e filogenetico: la scrittura e il segno sono, come in Réquichot, spiralizzate in direzione della creazione di una nuova lingua, che descrive il sotteso ideale che fa emergere

²⁵ R. BARTHES, *Réquichot et son corps*, cit., p. 387.

²⁶ *Ibid.*

il rapporto con le cose e la loro mera rappresentazione astratta: si tratta di relazione e non di identificazione. Solo mediante il continuo e ripetuto darsi del rapporto con le cose (Lacan direbbe nel suo incontro con il reale), il linguaggio ha potuto formarsi; solo nella ripetizione e traslazione, gli elementi segnici hanno potuto avvilupparsi nella scrittura. E non è un caso che Vico parli di metafora, di metonimia e di sineddoche²⁷. La storia dei fatti umani è biunivocamente segnata dalla diacronia dell'evoluzione segnica, dal gesto, alla poetica, fino all'astrazione appunto. Come nella pittura di Réquichot, è la sensazione che veicola la diacronia e l'evoluzione del segno: il reiterato partecipare del corpo alle cose apre all'istanza dell'intendimento. E la forma di intendimento, ricade, ritorna sull'uomo che aderisce in forma al proprio mondo; in tal senso, l'uomo diviene il proprio mondo:

Ch'i primi poeti dieder a' corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talché ogni metafora sì fatta vien ad essere una piccola favoletta. Quindi se ne dà questa critica d'intorno al tempo che nacquero nelle lingue: che tutte le metafore portate con simiglianza prese da' corpi a significare lavori di menti astratte debbon essere de' tempi ne' quali s'erano incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che si dimostra in ciò: ch'in ogni lingua le voci ch'abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le lor origini²⁸.

E ancora:

Quello è degno d'osservazione: che n'tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate son fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni. [...] 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 trasformandovisi, lo diventa²⁹.

Qui si intravede un'ulteriore emergenza del circolo onto-filo-genetico: la storia dell'espressione, il passaggio dal gesto alla scrittura e quindi all'astrazione, l'evoluzione delle forme simboliche, per usare un termine cassireriano, sono la risultante di uno sviluppo relazionale iscritto nel vivente³⁰, quello cioè che ripete il particolare rapporto con le cose: dall'ar-

²⁷ *Sn44*, pp. 270-273.

²⁸ *Ivi*, pp. 271-272.

²⁹ *Sn44*, pp. 272-273.

³⁰ Come dice Barthes, confrontando Michelet (traduttore de *La scienza nuova* e

caico inciampo espressivo che domina la sensazione infantile, alla poetica dell'adolescente avvolto dalla passione cui può soltanto alludere, all'«insensato»³¹ in metafora, fino all'astrazione della mente coltivata; il tutto linearmente concatenato (anche se occultato) dalla patica evoluzione del segno. Il linguaggio e la sua storia, diventano perciò curve frattali della storia del particolare, in cui, come in Michelet, zoologia e storia si ricongiungono in una *Forma* comune³².

Vico ha senza dubbio il merito di aver posto la questione dell'orientamento della Storia, e del suo stretto legame con il linguaggio, e in primo luogo con il linguaggio mitico e poetico, anello di congiunzione essenziale al passaggio, nell'evoluzione segnica, tra gesto e astrazione. E Vico ha senz'altro il merito di aver posto il problema di una morfologia del processo storico, senza ridurlo ad una mera linearità diacronica, e sottraendola al dettame del compimento teleologico. Barthes è in questo senso uno dei lettori che maggiormente hanno accolto il pensiero sul rapporto tra *poiesis* e Storia, nelle loro procedure omologiche e nelle loro strutture ricorsive:

On sait que, pour Michelet, l'Histoire est orientée: elle va toujours vers une plus grande lumière. Non que son mouvement soit purement progressif; l'ascension de la liberté connaît des arrêts, des retours; selon la métaphore que

grande ricettore dell'opera vichiana, e in primo luogo della questione del tempo e del circolo a spirale) e Vico quanto all'influenza che quest'ultimo ebbe sullo scrittore francese e alle loro analogie sulla concenzione della Storia: «Il s'agit donc bien d'une Histoire-Végétation, où les croissances, les chaînes d'organismes, les dépérissements, en bref le circuit de la vie, constituent une Forme commune, dans laquelle zoologie (celle de Lamarck), chimie (celle de Lavoisier) et géologie (celle d'Élie de Beaumont) vont se loger à l'égal des grands faits historiques, tout comme cent ans plus tôt, une même image de la matière soutenait Newton et Vico. On doit donc retrouver, dans le discours de Michelet, deux mouvements de la plante, la succession et l'étalement, deux objets rhétoriques, le récit et le tableau» (R. BARTHES, *Michelet, l'Histoire et la Mort*, in «Esprit» CLXXVIII, 1951, 4, p. 498).

³¹ *Sn44*, p. 271.

³² È da sottolineare che, come Barthes stesso segnala, le analogie non assorbono integralmente le differenze delle due concezioni, che divergono su un punto non inessenziale: «On sait que le mouvement de l'Histoire suit de tours et des retours. L'humanité repasse par trois phases identiques (théocratie, héraocratie, démocratie) articulées comme les pièces d'une mécanique universelle: l'Histoire n'a plus qu'à rouler sur elle-même. Chez Michelet il faut sans cesse qu'elle meure. [...] Les états de Vico s'anéantissaient; les systèmes de Michelet se dégradent» (R. BARTHES, *Michelet, l'Histoire et la Mort*, cit., p. 497).

Michelet a empruntée à Vico, l'histoire est une spirale: le temps ramène des états antérieurs, mais ces cercles sont de plus en plus larges, nul état ne reproduit exactement son homologue³³.

«La storia è una spirale»: i cerchi che contrassegnano il ritorno, non smettono di allargarsi, seguendo una divergenza costretta dalla geometria della struttura. Ecco perché, pur riproducendosi, «nessuno stato riproduce esattamente il suo omologo». Ma anche la vita è una spirale: essa riproduce riproducendosi; e ciò nondimeno, essa prolifera in forme e tipologie, pur preservando la sua linea *ideale* di sviluppo e degradazione.

Il ritorno, nel circolo vichiano-barthesiano, è ritorno del semblante, non dell'identico, di ciò che è declinato dall'idea, ma che non smette di dislocarla e di traslarla, secondo l'andamento numerico successivo e ridondante, che parte dall'uno, si distende nei pochi, nei molti, e fa ritorno all'uno³⁴.

Onde la propria continua pruova che qui farassi sarà il combinar e riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili, la quale ci è permesso di intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile. Lo che facendo, il leggitore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà; e truoverassi aver convinto gli epicurei che 'l loro caso non può pazzamente divagare e farsi per ogni parte l'uscita, e gli stoici che la loro catena eterna delle cagioni, con la qual vogliono avvinto il mondo, ella penda dall'onnipotente, saggia e benigna volontà dell'Ottimo Massimo Dio³⁵.

3. Occorre tuttavia chiarire: in che punto si innesta la linea di divergenza che apre il circolo alla spirale, allargandolo al possibile? In che

³³ Id., *La Sorcière* (1959), in *Essais Critiques*, OC, II, pp. 370-371.

³⁴ «Ma ci piace finalmente di dimostrare come sopra quest'ordine di cose umane civili, corpolento e composto, vi convenga l'ordine de' numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie familiari; indi passarono a' pochi, con l'aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente ritornarono all'uno nelle monarchie civili. Né nella natura de' numeri si può intendere divisione più adeguata, né con altr'ordine che uno, pochi, molti e tutti, e che i pochi, molti e tutti ritengano, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno; siccome i numeri consistono in indivisibili, al dir d'Aristotile [*Metafisica*, XIII, 9, 1085b], e, oltrepassando i tutti, si debba ricominciare dall'uno» (*Sn44*, p. 643).

³⁵ Ivi, p. 231.

termini, cioè, Roland Barthes intende il differire del ritorno che dischiude il tempo storico, rendendolo suscettibile all'effettuale? Com'è da pensare, per Barthes, la distesa dei «luoghi, tempi e varietà» che anima la *Storia* seppur vincolata alla sua articolazione strutturata?

Per chiarire l'elemento di cesura che rende il «mondo delle nazioni» vivo e metamorfico, è utile, e probabilmente necessario, trascendere in un elemento che ha tanto segnato il pensiero barthesiano: la psicoanalisi³⁶. E occorre farlo a partire dalla sua lettura del *Seminario XI* di Jacques Lacan, *I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*³⁷.

Il primo capitolo della trascrizione delle lezioni di Lacan del 1964, è dedicato a due dei concetti che quest'ultimo ritiene cruciali nella teoria analitica: l'inconscio e la ripetizione. L'associazione non è casuale, poiché essa parte dalla relazione intrinseca tra struttura dell'inconscio e *Wiederholen* (Freud).

Nel suo ritorno a Freud, Lacan descrive innanzitutto la peculiarità dell'inconscio freudiano, la sua 'scoperta':

L'inconscient freudien n'a rien à faire avec les formes dites de l'inconscient qui l'ont précédé, voire accompagné, voire qui l'entourent encore. [...] L'inconscient freudien n'est pas du tout l'inconscient romantique de la création imaginative. Il n'est pas le lieu des divinités de nuit³⁸. [...] A tous ces inconscients

³⁶ È necessario sottolineare come il pensiero vichiano non abbia avuto praticamente nessun impatto diretto nella nascita e nella formazione della psicoanalisi; eppure, trasversalmente, indirettamente, si possono scorgere tracce, analogie, prestiti (anche significativi) che non possono lasciare indifferenti. Elementi di varia natura sono, infatti, riscontrabili, sebbene in una formulazione traslata: il ruolo del linguaggio, la funzione della figura retorica come espressione della vita psichica soggettiva e intersoggettiva (si pensi ad esempio al ruolo della metafora e della metonimia nel meccanismo della rimozione freudiano o nella teoria lacaniana), la relazione onto-filogenetica, le idee di struttura e di 'complesso' come incarnazione immanente del funzionamento e della legge operanti eterogeneticamente a livello soggettivo, il tempo ciclico o ricorsivo del sintomo ossessivo (e non solo), ecc.

³⁷ J. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973.

³⁸ Lacan si riferisce qui, tra agli altri, a Jung e al suo impiego del concetto di inconscio. In verità, risulterebbe di grande interesse un'analisi comparativa tra il pensiero di Jung e quello di Vico, soprattutto intorno al concetto di archetipo (cfr. C. G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio*, tr. it., Torino, 2011): effettivamente, l'impiego che il filosofo napoletano fa di tale concetto è per certi aspetti facilmente accostabile a quello interno alla teoria junghiana, o quanto meno più di quanto non lo sia, ad esempio, quello relativo al simbolico freudiano o lacaniano (cfr., a tal proposito, *De antiquissima italorum sapientia*,

toujours plus ou moins affiliés à une volonté obscure considérée comme primordiale, à quelque chose d'avant la conscience, ce que Freud oppose, c'est la révélation qu'au niveau de l'inconscient il y a quelque chose en tous points homologue à ce qui se passe au niveau du sujet – ça parle, et ça fonctionne d'une façon aussi élaborée qu'au niveau du conscient, qui perd ainsi ce qui parassait son privilège³⁹.

Primo elemento: omologia della coscienza e dell'inconscio. Non si tratta, riguardo all'inconscio di un linguaggio totalmente *altro*: al contrario vi è un'omologia, uno slittamento con una logica ben definita, un'elaborazione che funziona analogamente a quanto accade nella coscienza. Attraverso la sua celebre sentenza, Lacan esprime questa omologia affermando che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio». Cos'è allora che distingue l'inconscio freudiano?

Achoppement, défaillance, fêlure. Dans une phrase prononcée, écrite, quelque chose vient à trébucher. Freud est aimanté par ces phénomènes, et c'est là qu'il va chercher l'inconscient. Là, quelque chose d'autre demande à se réaliser – qui apparaît comme intentionnel, certes, mais d'une étrange temporalité. Ce qui se produit dans cette béance, au sens plein du terme *se produire*, se présente comme la *trouvaille*. [...] Trouvaille qui est en même temps solution [...] ce par quoi le sujet se sent dépassé, par quoi il en trouve à la fois plus et moins qu'il n'en attendait. [...] Or, cette trouvaille, dès qu'elle se présente, est retrouvaille, et qui plus est, elle toujours prête à se dérober à nouveau, instaurant la dimension de la perte⁴⁰.

L'inconscio si muove a partire da una faglia che instaura una perdita. Il suo linguaggio, perciò, zoppica, manca, inciampa: è l'espressione di una richiesta, qualcosa che domanda di *realizzarsi*, ma che non trova mai del tutto quel che cerca. O meglio, lo trova in difetto o in eccedenza: è in questo senso che il soggetto è oltrepassato, poiché non possiede la chiave della sua legge: il suo incontro con il reale è sempre, *ogni volta*, mancato. Di qui, il ritorno della domanda e, nuovamente, della perdita.

È qui che diviene cruciale la questione del ritorno e della ripetizione:

cap. II, in G. Vico, *La scienza nuova e altri scritti*, Torino, 2013, cap. II, pp. 223-226). In relazione al concetto di archetipo, è senz'altro da segnalare l'opera di M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, in cui il concetto di archetipo viene strettamente collegato ai temi della ritualità e della ripetizione.

³⁹ J. LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, cit. p. 26.

⁴⁰ Ivi, pp. 26-27.

Toute l'histoire de la découverte de Freud, par Freud, de la répétition comme fonction ne se définit qu'à pointer ainsi le rapport de la pensée et du réel. [...] je vous indique que, dans les textes de Freud, répétition n'est pas reproduction⁴¹.

La precisazione non è inessenziale: la ripetizione riguarda la funzione che definisce il rapporto tra pensiero e reale; rapporto che non è di carattere riproduttivo. Per chiarire tale distinzione, Lacan si appropria di due concetti aristotelici, *l'automaton* e *la tuché*:

La *tuché*, que nous avons empruntée au vocabulaire d'Aristote en quête de sa recherche de la cause. Nous l'avons traduit par *la rencontre du réel*. Le réel est au-delà de *l'automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes.

Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit [...] *comme au hasard*. La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est la rencontre manquée.

Pas plus que Kierkegaard, il ne s'agit pas dans Freud d'aucune répétition qui s'assoie dans le naturel, d'aucun retour du besoin. Le retour du besoin vise à la consommation mise au service de l'appetit. La répétition demande du nouveau⁴².

L'incontro del reale non è *causato* da una sua mera insistenza, da una legge, da un ri-presentarsi, che ne definisce uno statuto calcolabile. L'incontro, come dice Lacan, avviene *come per caso*, e si tratta di un incontro *essenzialmente* mancato, ogni volta mancato. Il ritorno, dunque, è al servizio dell'*automaton*, del bisogno. La ripetizione mira di contro al reale, cerca qualcosa di *nuovo* al di là del calcolabile. Come brillantemente sintetizzano Di Ciaccia e Miller:

L'automaton è la rete dei significanti in cui si incarna l'ordine simbolico, in cui i significanti ritornano, insistono, permutano e rimangono solidali, ordinati, calcolabili. Al contrario la *tuché* è uno squarcio che non obbedisce a una legge, è un incontro che ha luogo come per caso. [...] la ripetizione freudiana indica come inassimilabile la ripetizione del reale-trauma. Proprio perché è inassimilabile, il reale è la molla della ripetizione. [...] Si tratta quindi di una ripetizione che viene a fare buco, a disturbare la tranquillità, l'omeostasi dell'ordine simbolico⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 49.

⁴² Ivi, pp. 53-54.

⁴³ J.-A. MILLER, A. DI CIACCIA, *L'Uno-Tutto-Solo. L'orientamento lacaniano*, Roma, 2018, p. 41.

Il differenziale è dunque lo scarto tra la legge, l'omeostasi, l'ordine simbolico, e ciò che lo trafora, che lo squarcia, che lo rende, come il trauma, inassimilabile. È qui la logica del suo ritorno, meglio della sua ripetizione. La ripetizione buca l'ordinarietà del calcolabile, del *ciò che ci si attende*. Ciò che fa, come dice Freud, *sorpresa*.

Ed è proprio qui che Barthes sembra leggere il possibile che fa del circolo una spirale: la molla della variabilità, l'elemento di inciampo che rompe la linearità del ritorno ordinato, identico, stabilizzato. In Vico, certamente, si tratta di tre età: ma il loro ripetersi non si determina a partire da una *realizzazione*. Quel che stabilisce, che determina il ritorno, che lo causa, e che altrimenti non ritornerebbe, è esattamente che ogni età manca a sé stessa. L'ordine provvidenziale non si *realizza* mai del tutto: la composizione di ogni età non è mai monoliticamente definita dalla sua struttura. Come si è visto, c'è sempre un residuo, uno scarto, un regresso che permane. E c'è sempre un incarnarsi della struttura in un reale che non si compie mai del tutto. Tutto si ripete perché il reale fa permanentemente slittare l'ordine rispetto a sé stesso.

L'ascolto barthesiano, di per sé ben evidente nella sua opera, del pensiero lacaniano, è ancora una volta magnificamente espresso nel già citato lavoro di Di Ciaccia e Miller:

C'è una persona che ha letto molto bene il Seminario XI e l'ha tradotto a modo suo⁴⁴ [...]: Roland Barthes. [...] In corrispondenza con l'indicazione di Lacan, Barthes distingue due dimensioni che indica con parole latine: lo *studium* e il *punctum*. Questi termini rispondono al divario tra omeostasi e ripetizione, quindi tra *automaton* e *tuché*. Egli considera che in una foto c'è quello che interessa, lo *studium*, l'oggetto di un investimento generale senza acuità particolare: si guarda, ci informa, abbiamo la tenuta e l'armonia dell'immagine, ma poi, quando si tratta di una buona foto, c'è un *punctum*, ossia qualcosa che viene a rompere o a scandire lo *studium*. Il *punctum* mi trafigge come una freccia, è qualcosa di imprevisto che mi punge, che mi strazia. Il *punctum* è un dettaglio che perturba e fa macchia nello *studium*, vetrina dell'immagine. È uno sviluppo che si ispira direttamente al *Seminario XI* di Lacan⁴⁵.

Declinato anche dal punto di vista della scrittura letteraria, il *punctum* è dunque:

⁴⁴ R. BARTHES, *La chambre claire. Notes sur la photographie*, Paris 1980.

⁴⁵ MILLER - DI CIACCIA, *op. cit.*, pp. 41-42.

un elemento che non si spiega con la struttura del racconto e a cui non si riesce a dare una funzione. Barthes lo considera come un elemento scandaloso dal punto di vista della struttura del racconto, un lusso della narrazione, o addirittura una notazione insignificante sottratta all'architettura semantica del racconto. [...] un irriducibile residuo di ogni analisi funzionale del testo. Dice che questo dettaglio particolare [...] rappresenta il reale, considerato come ciò che resiste alla struttura⁴⁶.

Sembrirebbe allora apparire più chiaro in che termini, per Barthes, il pensiero vichiano, nella sua lettura, diviene 'audace': il tempo storico spiralizzato è la risultante di un ritorno dell'inciampo, di un ritorno dell'irriducibile, che produce la caduta e il ri-cominciamento (non a caso Hegel intendeva l'origine come un contraccolpo). Potremmo allora ipotizzare che le tre età vichiane sarebbero attraversate da una doppia ripetizione, quella provvidenziale, dell'ordine simbolico, che Freud definirebbe *Wiederholungszwang* (coazione a ripetere, bisogno, attesa); e quella della causalità 'casuale', quella che si sottrae alla struttura, quella del lusso e della perdita, del sempre-mancato, dell'inatteso. L'intreccio delle due ripetizioni sposterebbe il circolo attraverso le linee di divergenza prodotte *come per caso*, verso la spirale, di modo che ogni ritorno inciampi nella ripetizione⁴⁷.

4. Ci sia consentita un'ulteriore digressione in territorio lacaniano, o meglio in quegli aspetti del suo pensiero armonizzabili alla lezione vichiana. Il tema del rapporto con il reale, qualificato dalla ripetizione, è arricchibile se si prendono in considerazione le riflessioni di Vico e Lacan, per certi aspetti in omologia, sulle figure della metafora, della metonimia e della sinecdoche. Esse risentono di quella dimensione pre-astratta, *non ancora razionale*, per così dire, che è la cifra di quell'incontro mancato del reale, cui poco fa si è accennato. In tal senso, non potrebbe non risultare troppo ardita un'analogia tra la funzione della razionalità nella teoria freudiano-lacaniana e l'*ingegno* vichiano.

⁴⁶ Ivi, p. 42.

⁴⁷ Riguardo al rapporto tra *Ripetizione* e *Legge*, e tra *Ripetizione* e *Differenza*, non si può non far riferimento all'opera di G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, 1968. In particolare, riguardo a Vico, cfr. la splendida *Nota sulle tre ripetizioni* (pp. 122-125), in cui Deleuze sottopone la teoria ciclica vichiana alla struttura *dei tre tempi*, in cui il terzo tempo interverrebbe ad interrompere la catena interciclica, rendendolo compiutamente *eterno*.

Seguiamo l'ascendenza di Vico, quando scrive:

1) Riguardo alla mitologia e all'allegoria:

Quindi le mitologie devon esser state i propi parlari delle favole (ché tanto suona tal voce); talché essendo le favole, come sopra si è dimostrato, generi fantastici, le mitologie devono esser state le proprie allegorie. Il quale nome [...] ci venne definito *diversiloquium*, in quanto, con identità non di proporzione ma, per dirla alla scolastica, di predicabilità, esse significano le diverse spezie o i diversi individui compresi sotto essi generi: tanto che devono avere una significazione univoca, comprendente una ragion comune alle loro spezie o individui. [...] talché siffatte allegorie debbon essere l'etimologie de' parlari poetici⁴⁸.

2) Riguardo alla metafora:

Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de' quali la più luminosa e, perché luminosa, più necessaria e più spessa è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica qui sopra ragionata⁴⁹.

3) Riguardo alla metonimia e alla sineddoche:

Per cotal medesima logica, parto di tal metafisica, dovettero i primi poeti dar i nomi alle cose dall'idee più particolari e sensibili; che sono i due fonti, questo della metonimia e quello della sineddoche. Perocché la metonimia degli autori per l'opere nacque perché gli autori erano più nominati che l'opere; quelle de' subbietti per le loro forme ed aggiunti nacque perché non sapevano astrarre le forme e le qualità da' subbietti; certamente quella delle cagioni per gli di lor effetti son tante piccole favole, con le quali cagioni s'immaginarono essere donne vestite de' loro effetti. [...] La sineddoche passò in trasporto poi con l'alzarsi i particolari agli universali o comporsi le parti con le altre con le quali facessero i loro intieri⁵⁰.

L'andamento di Vico attraversa, nell'ambito della sua analisi del linguaggio metaforico, lo stadio della mitologia, intendendolo come quella dimensione in cui il linguaggio, in qualche modo, può soltanto indicare il reale, alludervi. Di qui la centralità dell'allegoria, definita stupenda-

⁴⁸ *Sn44*, pp. 270-271.

⁴⁹ *Ivi*, p. 271.

⁵⁰ *Ivi*, p. 273.

mente come *diversiloquium*, intesa nella sua capacità generalizzatrice e riportata all'ordine etimologico del poetico; centralità che si sviluppa nei diversi tropi, secondo le loro caratteristiche retoriche, vale a dire dove più in alto (la più luminosa) si situa la metafora, in grado di significare praticamente l'*insensato*; e, discendendo, la metonimia e la sineddoche, la prima secondo il dispositivo contenitore-contenuto e causa-effetto, la seconda per traslazione della parte per il tutto.

Tale percorso non ha per Vico unicamente una pura funzione linguistica o retorica, ma coincide con il suo appello *metafisico*, come noto e come egli stesso qui dice. Si tratta quindi non solo di rendere conto degli artifici espressivi ma di leggere dietro questi artifici un'istanza epistemica. Detto in termini psicoanalitici, si tratta di fare la storia dei mezzi d'un atto mancato, quello del *reale mancato*. Baldine Saint-Girons ha compiuto un interessante studio, e probabilmente unico nella sua peculiarità, sul rapporto tra Lacan e Vico. I suoi risultati sono qui da ritenere cruciali e ispiratori:

Au XVIII^e siècle, Vico parlait du langage métaphorique imagé aux premières étapes de la culture; il était réservé à Freud de découvrir comment, à l'âge scientifique, nous sentons et pensons encore en formations imaginatives, et de créer ce qu'est la psychanalyse, une science des tropes, de la métaphore et de ses variantes, la synecdoque et la métonymie⁵¹.

Come noto, Lacan recupera la lezione freudiana immettendo elementi provenienti dallo strutturalismo linguistico e antropologico, veicolando l'interpretazione analitica a partire da una riflessione delle categorie retorico-linguistiche della metafora e della metonimia; con un riaccostamento della loro funzione:

'La question décisive' de la *Science des rêves*, ajoutait-il, était de savoir si 'les symboles et les séquences temporelles utilisées' étaient fondées sur la contiguïté ou sur la similarité. D'un côté, le déplacement métonymique et la condensation synecdochique de Freud; de l'autre, l'identification et le symbolisme freudien.

Voilà qui devint aussitôt un des pivots de la réflexion lacanienne: Lacan

⁵¹ B. SAINT GIRONS, *Vico, Freud et Lacan: de la science des universaux fantastiques à celle des formations de l'inconscient*, in «Noesis» VIII (2005), par. 7. Trattandosi di una rivista on-line, sarà indicato, in luogo delle pagine, il numero relativo al paragrafo, in modo da reperire agilmente il passaggio citato. L'articolo è reperibile come *open access* sul sito: <https://journals.openedition.org/noesis/114#tocto1n2>.

ne rassemble cependant pas déplacement et condensation sous le chef de l'arrangement par contiguïté, mais les oppose comme relevant, le premier, de la contiguïté, la seconde, de la ressemblance⁵².

Riprendendo il discorso sull'inconscio, ritroviamo allora un ulteriore campo di confluenza, che ricade a sua volta nell'insieme della formulazione dell'immaginario fantasmatico e che ricalca analogicamente, secondo Saint Girons, il tentativo vichiano di partire dalla mitologia:

Le vrai problème est de comprendre la nécessité où se trouve l'artiste de donner forme à ses fantasmes. C'est là que l'inconscient freudien joue un rôle comparable à l'*ingegno* vichien: l'inconscient ne veut rien, il invente, il produit et cela à sa manière, souvent incroyablement dépayante pour ceux d'entre nous qui n'imaginent plus et qui, surtout, croient ne devoir plus imaginer. [...] Même si Freud met l'accent sur la dynamique individuelle de la pensée, alors que Vico étudie ces productions collectives que sont les universels d'imagination, pareille précellence du réel pensé, du réel poétique, par rapport au réel extérieur fait songer à la profonde formule de Vico, selon laquelle «Le vrai poétique est un vrai métaphysique, face auquel le vrai physique qui n'y est pas conforme doit être tenu pour faux» (§ 205). Liant la constitution du réel (*reell, real*) à la pensée fantasmatique et à la création poétique, Freud souligne alors la nécessité d'adopter une 'méthode de pensée' imaginative et poétique qui s'adapte à son objet, s'établisse sur des principes tout autres que ceux de la logique formelle et le contraigne lui-même, pour fonder sa science, à recourir à des mythes et à des métaphores qu'il reconnaît explicitement comme tels. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, ne manque-t-il pas l'occasion de souligner que 'la théorie des pulsions est notre mythologie'⁵³.

Vi sono evidentemente delle differenze tra l'approccio vichiano e quello freudiano-laciano. In prima istanza, e non è affatto inessenziale, che mentre l'inconscio freudiano è interpretato in una dinamica prettamente individuale, l'immaginario vichiano è innanzitutto collettivo. Eppure resta ferma la necessità di una metodologia che ne consenta l'accesso:

Pour accéder à cet inconscient, il faut s'appliquer à reconstruire ce qu'il a produit, tout comme Vico le fait patiemment pour les inventions de l'*ingenium* à travers les âges. [...] L'inconscient est un savoir qui nous reste en partie fermé,

⁵² Ivi, par. 15.

⁵³ Ivi, par. 11.

mais que nous pouvons reconstituer à l'aide de ses manifestations sporadiques. C'est le discours de l'Autre, celui où le sujet reçoit son message sous une forme inversée; [...] Et, à la suite de Freud, Lacan définit une véritable méthode historique fondée sur l'analyse critique des sources et sur le recouplement. [...] Ni Vico, ni Freud ne cèdent sur l'exigence d'intelligibilité dans leur approche des inventions de l'*ingegno* et des formations de l'inconscient: leur volonté est d'introduire la rationalité dans des domaines exclus par un rationalisme étroit, purement démonstratif et inconscient de sa propre inventivité⁵⁴.

Ecco allora una coppia di punti su cui è possibile costruire una trama comune: 1) l'analisi è in qualche modo un sapere 'storico', genealogico in senso nietzschiano⁵⁵, in cui il discorso dell'Altro resta nel suo fondo velato, *barrato*, in cui la concatenazione dei *fatti* fa emergere la sua logica nei buchi della loro narrazione discorsiva; ma resta tuttavia una 'critica delle fonti'; 2) entrambe le metodologie, sono un tentativo di far spazio alla razionalità⁵⁶, senza cedere all'apparente natura del campo oggettuale di interesse.

Il nodo di intreccio dei due discorsi si fa però su un punto terzo: colui che produce il discorso è sottoposto ad un ordine che gli sfugge. La conoscenza passa per la relazione, per la dimensione intersoggettiva

⁵⁴ Ivi, par. 31.

⁵⁵ Riguardo al concetto di *origine* in Nietzsche, Michel Foucault evidenzia la polifonia dei termini usati dal filosofo tedesco per caratterizzare l'*inizio*, la *provenienza*, e per contrapporlo al senso teologico di *cominciamento*: «Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie. On les traduit d'ordinaire par 'origine', mais il faut essayer de restituer leur utilisation propre. *Herkunft*: c'est la souche, la provenance; c'est la vieille appartenance à un groupe, celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. [...]. La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. [...] Enfin, la provenance tient au corps. Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif» (M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. S. Bachelard et al., Paris, 1971, pp. 145-172).

⁵⁶ Cfr. D. INGRAM, *Vico's New Science of Interpretation: Beyond Philosophical Hermeneutics and the Hermeneutics of Suspicion*, in *Issues in Interpretation Theory*, ed. P. Vandavelde, Milwaukee, pp. 202-203: «This evolutionary scheme is clearly beholden to rational insight and generalizing method, and indeed supports the view that reason is the crowning achievement of human evolution. At the same time, there are ontological aspects of Vico's critical hermeneutics that qualify his belief in the progressive nature of this development. Although Vico intends to unmask the ideological misapprehension that worships the past and extols the timeless authority of tradition».

in un caso, per il transfert nell'altro: ma resta fermo che il soggetto è fuori dal *logos* che lo struttura e lo anima, e che il suo sapere parte da una dislocazione della propria volontà (desiderio, eterogenesi dei fini) e dal proprio punto di fondazione. Vico infatti afferma: «Dico che quel cogito è segno indubitato del mio essere; ma non essendo cagion del mio essere, non m'induce scienza dell'essere»⁵⁷.

In definitiva, sia Vico che Lacan pongono il soggetto in una posizione eccentrica a sé stesso; ed entrambi si sforzano di ridefinire le linee di un metodo attraverso cui sondare un territorio che resta sottratto ad una sua piena definizione. Che si tratti dell'inconscio freudiano-laciano, o dell'immaginario fantastico vichiano, l'ordine del discorso che le due dimensioni esprimono resta sempre in qualche modo bucato: e in quell'inciampo, che questo foro produce, risiede tutta la ricchezza del nuovo che reclama la ripetizione.

È questo forse il motivo per cui Barthes è rimasto tanto affascinato da Vico: il fuori luogo del dettaglio *inutile* che solo può lasciare la traccia del reale, al di là del previsto.

ANDREA BOCCHETTI

CIRCLE, SPYRAL, REPTITION: VICHIAN REFRACTIONS IN ROLAND BARTHES' THOUGHT. This article aims to analyze the reception of Vico's thought in Barthes' work, through the concept of spiral. This concept, used by Barthes to define Vico's reflection on the nature of historical time, offers an opportunity to deepen and renew a thought that never ceases to prove its richness. Through a path that reads Vico's circular structure as a return of the different, in which what returns is always dislocated in an elsewhere and thus turned in somewhat dissimilar, Barthes reaffirms the strength of Vico's audacity in having been able to build a Science of History, in which the law and the possible are intertwined in an eternal repetition.

⁵⁷ Risposta del Signor Giambattista di Vico, in *De antiquissima italarum sapientia. Con le risposte al 'Giornale de' Letterati d'Italia'*, a cura di V. Placella, Roma, 2020, p. 103.

DAI FULMINI AI LUMI?:
BRUNO PINCHARD LETTORE DI VICO

In età di sette anni, essendo col capo in giù piombato da alto fuori d'una scala nel piano, onde rimase ben cinque ore senza moto e privo di senso, e fiaccatagli la parte destra del cranio senza rompersi la cotenna, quindi dalla frattura cagionatogli uno sformato tumore, per gli cui molti e profondi tagli il fanciullo si dissanguò; talché il cerusico, osservato rotto il cranio e considerando il lungo sfinimento, ne fe' tal presagio: che egli o ne morrebbe o avrebbe sopravvissuto stolido. Però il giudizio in niuna delle due parti, la Dio mercè, si avverò; ma dal guarito malore provenne che indi in poi e' crescesse di una natura malinconica ed acre, qual dee essere degli uomini ingegnosi e profondi, che per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si dilettono dell'arguzie e del falso¹.

È da qui che bisogna partire, da questa *fortuita-fortunata* lacerazione nella carne, perché è il punto esatto da cui si dipana la complessa e stratificata analisi che Bruno Pinchard compie a proposito del pensiero di Giambattista Vico. In questa frattura *cranico-cronica* è possibile ravvisare gli interrogativi che animano la riflessione vichiana, di cui si fa carico quella pinchardiana:

[...] quando comincia l'autoriflessione? E se l'autoriflessione significa pensare, che significa che bisogna essere *divenuto uomo* per poter pensare e quali tracce l'umanità – bisognerebbe dire qui l'*umanizzazione* – ha lasciato negli atti del pensiero?²

Di 'umanizzazione' parla – dunque – Pinchard (inteso qui come processo di 'deferinizzazione') ma ancor prima di 'umanesimo', le cui sfu-

¹ *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 2007, vol. I, p. 5.

² B. PINCHARD, *Vico ou la monade sublime*, in *Écrits sur la raison classique* [d'ora in avanti: *Écrits*], Paris, 2014, p. 356. Tutti i brani citati da questo volume sono in traduzione mia.

mature ermeneutiche danno vita ad una chiara e netta duplicità semantica: la prima *facies* corrisponde ad un ‘umanesimo libresco’ le cui radici testuali vengono individuate nell’incontro letterario tra Dante e Virgilio nella *Divina commedia* e in particolare nella sentenza virgiliana al grido dantesco «*Miserere di me [...] qual che tu sii, od ombra od omo certo!*» e cioè «Non omo, omo già fui»³. È proprio qui, sulla *silhouette* di Virgilio, che non è *già* fantasma e non è, ormai, *più* uomo, e che piuttosto è – e lo sarà per sempre, in virtù dell’eternità a cui la scrittura poetica destina i suoi personaggi –, *eroe dei libri*, quindi un’assenza resa presente – nella e – dalla ‘carnificazione scritturale’, che si fonda la figura dell’umanista (di questo primo tipo individuato da Pinchard):

un uomo vivo che si appassiona non alla forma universale dell’uomo, ma dell’uomo che ha vissuto, dell’uomo passato corpo e anima nella rilegatura dei libri. Un umanista è l’uomo che si lascia governare dall’autorità di questa assenza⁴.

Tralasciando qui la trattazione vichiana pur pregna di questo «umanesimo della memoria»⁵ il cui stendardo Pinchard identifica nella lingua latina, vale la pena soffermarsi sull’altro polo, pur comunicante con esso, dell’umanesimo. Pinchard sottolinea come l’umanità che Vico si propone di indagare, attraverso uno «sguardo antropologico sulla conoscenza»⁶, è

un’umanità estranea alla verità, perché caratterizzata da un rovesciamento assoluto di tutti i tratti che caratterizzano l’umanità presente: è l’umanità del terrore e della superstizione, e non l’umanità dell’idea vera, è l’umanità del segno e del geroglifico, e non quella del concetto, è l’umanità di una libertà bestiale e non quella della libertà finalizzata per il bene – l’umanità, insomma, preda dei deliri dell’immaginazione e non al servizio della verità⁷.

È chiaro che questo tipo di umanesimo che sembra qui delinearci è *formalmente* precedente al primo, perché è da considerarsi in posizione eziologicamente antecedente sia alla genesi della ragione pura che

³ Cfr. DANTE, *Divina Commedia*, *Inf.* I, 65-67.

⁴ B. PINCHARD, *Umanesimo Anti-umanesimo Trans-umanesimo*, [*Humanism-Anti-humanisme Transhumanisme*] tr. it., Napoli, 2015, p. 13; d’ora in avanti: *Umanesimo*.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁶ Cfr. *Écrits*, p. 356.

⁷ *Ivi*, p. 357.

alla pratica della *ποίησις*. Compiere un genere di analisi in un ambito che è precedente a quello dei dintorni dell'umano, prevedere un tipo di approccio teorico-antropologico caratterizzato da un «pensare umanamente»⁸ (il termine 'umanamente' assume a mio avviso qui i connotati dell'«univerbazione», intesa come processo diacronico di fusione grafica e concettuale tra 'umano' e 'mente'). Da queste basi concettuali, Pinchard azzarda un interessante confronto tra il passo inizialmente citato, tratto dall'autobiografia vichiana, e quello della *Scienza nuova* che narra la terribile, e allo stesso tempo meravigliosa, esperienza della «drammatizzazione del cielo»⁹.

[...] il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet' avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti [...] spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo¹⁰.

Questa catastrofe del mondo nata dallo squilibrio delle condizioni terrestri, essendo il fulmine scaturito in maniera naturale dal prosciugarsi della terra¹¹, innesca un processo di 'riumanizzazione' dei *bestioni postdiluviani*, «raminghi e soli»¹², esito della degradazione provvidenzialmente punitiva dell'*umanità gentilesca*. Pinchard, al di là della causalità fisico-teleologica, carica l'evento di un senso nuovo, che apre scenari interpretativi inusitati ed eccentrici: confrontato con lo *squarcio* nella testa del Vico fanciullo, la linea zigzagante del fulmine che fende il cielo assume, nell'orizzonte della complessità del fenomeno umano, il ruolo semantico-semiografico di *frattura fondatrice* dell'umanità stessa. Pinchard costruisce la propria interpretazione accogliendo le assonanze terminologiche tra l'autobiografia e la *Scienza nuova*; non solo: si serve di queste corrispondenze, di cui per altro è già pregna la 'corporeità testuale' vichiana, per acuire l'originaria 'tangibilità' delle parole; ecco che il fulmine che spacca il cielo, *letteralmente e figurativamente* «apre la mente dell'uomo»¹³ così come «la natural *curiosità*, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, [...] partorisce, *nell'aprire che fa del-*

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ *Umanesimo*, p. 98.

¹⁰ G. Vico, *Scienza nuova* 1744, in *Opere*, cit., § 377, p. 571 [d'ora in avanti: *Sn44*].

¹¹ Cfr. *ibid.*

¹² Cfr. *ivi*, § 62, p. 466.

¹³ *Umanesimo*, p. 98.

la mente dell'uomo, la meraviglia»¹⁴. La curiosità, dalla duplice origine latina di *cura* e *cur*, è da intendere qui propriamente come *attenzione per la causa*, o meglio *interesse interrogante*, 'perché' (*cur*) rivolto alle cose: in questo senso bisogna recepire il messaggio pinchardiano per cui «la potenza d'interpretare [è] sollecitata dalla lacerazione del cielo»¹⁵. L'esperienza della verticalità compiuta dai bestioni dissotterra, in effetti, quei *semi di vero* latenti nella «corpulentissima fantasia» e nella «robusta ignoranza»¹⁶; ai bestioni vichiani è interdetta la possibilità del trascendimento della presenzialità della percezione: il sentire rimane un'esperienza singolarizzata e non cumulativa, incapace di generare, fondandola, la conoscenza; ecco perché, in effetti e fattivamente, il fulmine fa da *cerniera* tra quello stato primigenio in cui «si sente senza avvertire» e quello successivo in cui «si avverte con animo perturbato e commosso»¹⁷.

Da questa esperienza traumatica che Vico ha, in prima persona, ne consegue, come effetto primario, l'accrescimento di un'«acre malinconia»¹⁸ che distingue gli uomini ingegnosi e dediti alla riflessione sul vero: non è forse, questa, la medesima distinzione che si ravvisa tra i giganti *post-diluvium* e i bestioni 'deferinizzati' *post-fulminem*? Di certo, infatti, la malinconia non è la cifra di un animo *flessivo* (che cioè non *si flette su di sé*) né può esser attribuita alle bestie, bensì inerisce solo a chi, *post-trauma*, ha ormai irrimediabilmente perduto l'originaria *convergenza* priva di sapere con la *tessitura* dell'universo: la malinconia può essere intesa qui come *una specie di tristezza* per una lacerata, e per sempre compromessa, *unità strutturale*.

La chiave di lettura pinchardiana sembra evidentemente coinvolgere, quindi, il passaggio dalla *flessione incosciente* alla *ri-flessione coscienziale*, ovvero, da uno stato di esistenza *sincretica* ed *estatica* col mondo, cioè di completa e totale adesione, ad uno stato di *in-esistenza*, inteso come *con-vivenza ragionata*, *in* e allo stesso tempo *extra natura*: la fenditura si configura come diaframma, scarto irriducibile tra uomo e ambiente, nella misura in cui l'uomo, prima soltanto *relato* al proprio ambiente, si trova ora a *co-relazionarsi* ad esso, creando, attraverso un

¹⁴ *Sn44*, § 377, pp. 571 sgg. Il corsivo è mio.

¹⁵ *Umanesimo*, p. 96.

¹⁶ Cfr. *Sn44*, § 377, p. 570.

¹⁷ Cfr. *ivi*, Degnità LIII, p. 515.

¹⁸ Cfr. *Umanesimo*, p. 97.

supplemento di indagine, e secondo le proprie esigenze, uno spazio *arte-fatto*, cioè letteralmente ‘fatto ad arte’ per (e da) lui. Questi ‘bestioni umanizzati’, pur avviluppati nel loro *habitat* naturale, da «spaventati ed attoniti»¹⁹ quali erano, da nudi e totalmente privi di difese, vestono l’*habitus rationis* e riescono così, progressivamente, a gestire il proprio iniziale disadattamento.

La novità dell’interpretazione pinchardiana – lo abbiamo capito – va ben oltre un’analisi antropologica della riflessione vichiana: essa si spinge sino a i confini della connessione tra una «morfologia semiotica» e una «semiologia eroica»²⁰, ovvero tra il fulmine in quanto ‘segno’ e il fulmine in quanto ‘senso’ di cui è portatore. In questa prospettiva, in effetti, il fulmine è considerato come ‘simbolo’, inteso nella sua accezione più propria di unione di *significante* e *significato* ma anche di generatore di un ‘mondo’ artificiale.

Bisogna aggiungere, nella stessa linea di pensiero, che il tuono che terrorizza il gigante è il primo suono da cui proverranno tutte le musiche, e tutti i canti futuri. E parimenti anche, il primo abbagliare del lampo sarà la fonte di tutti gli «splendori» a venire dell’arte e della civiltà²¹.

L’*occasione celeste* – insomma – è da un lato, il *pretesto eveniente* naturale e necessario attraverso il quale l’eccedenza trascendente irrompe nella vita dell’uomo, ma dall’altro, anche l’elemento irrappresentabile che *solletica-sollecita* l’umano tentativo di spiegare, o meglio, di ‘di-spiegare’ l’inspiegabile.

La natura diventa qui più che natura dando allo spirito religioso dell’umanità la prima piega della sua credenza. È uno sforzo vano, il sistema del senso non può generarsi solo dalle proprie leggi, è necessario che un destino vi s’inscriva, un destino talmente imprevedibile da diventare una provvidenza. Qualcosa di più grande della natura si produce nella natura, e questa cosa della natura più grande, è l’evento leggibile nel cielo²².

Così, come il traumatismo del Vico *marchiato*, cioè «colpito fin dalla sua giovane età dalla caduta [figurativa] del cielo sulla terra»²³, provoca

¹⁹ Cfr. *Sn44*, § 377, p. 571.

²⁰ Cfr. *Umanesimo*, p. 92.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, p. 96.

²³ *Ivi*, p. 97.

nel suo cranio spaccato una tempesta di «fulminazioni e pensieri illuminanti»,²⁴ allo stesso modo l'evento catastrofico, il *fiat* provvidenziale, produce negli smarriti bestioni un «pensiero allucinato»²⁵: la luce abbagliante del fulmine dischiude, attraverso lo *stupor mundi*, il complesso mondo della credenza, costituito da 'errori' ed 'erramenti', da lucide verità e sublime contraddizioni. In questa *dimensione fulminata e accicante*, la religione appare come

un dialogo con la faccia nascosta della natura, che altro non è che la sua potenza d'irruzione. Tutto il divino vichiano è dunque un indovinare la tempesta. [...] Vico non è un pensatore sacrale, ma un pensatore augurale, e misterico per il solo tramite del cielo. Ecco perché il sacro in ultima istanza è solo un segreto, il segreto non di un reale velato, ma il segreto degli atti muti, geroglifici, di una divinità che con i fulmini ha reciso la parola all'umanità decaduta²⁶.

E se la religione nasce da un primigenio sacrificio è perché a sacrificarsi è l'unità del cielo, come pure – lo abbiamo visto – quella perduta tra l'uomo e la natura, ma soprattutto è il sacrificio dell'egocentrismo e del gigantismo dell'uomo stesso dinnanzi alla potenza misterica della natura: è ancora una volta il fulmine che, generantesi dall'*humus* della terra, fonda l'*humanitas* sull'*umiltà* dell'uomo.

Proprio questo sacrificio dell'antropocentrismo offre l'occasione a Pinchard di rimodulare il *verum et factum convertuntur* vichiano in *verum et sacrificatum convertuntur*²⁷, difatti è l'universalità stessa del sacrificio (come conseguenza primaria del 'segno-fulmine'), concepito nella sua dinamica dialettica, a strutturare la verità dell'umano.

Vico è questa estrema singolarità che ci insegna a non concepire l'universale che attraverso la storia particolare e secondo le leggi che gli sono proprie. È questo particolare universale che insegna l'arte della sintesi a noi che siamo o universali fino alla presunzione, o particolari fino alla disperazione. Egli ci insegna questa concretezza dell'universale che è detta una «civiltà» e potrebbe essere l'ultimo a darcene un'immagine credibile²⁸.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 94.

²⁶ *Ivi*, p. 99.

²⁷ *Ivi*, p. 106.

²⁸ *Écrits*, p. 377.

Questo perché, nella vichiana «filosofia dell'arcaico»²⁹, concepita cioè «dal punto di vista dell'arcaico», la semantica precede la fisica, lo studio dei segni antecede quello specifico delle leggi della natura, e il segno, accolto nella sua struttura composita morfologico-ermeneutica, diventa propriamente concreta *ricerca sul linguaggio*. In effetti, se, nell'analisi che conduce Pinchard,

[...] ogni emblema eroico, qualunque sia la sua composizione e il suo artificio ulteriore, si presenta come un dispiegamento rigoroso del tratto elementare del lampo³⁰,

anche, anzi soprattutto, la lingua geroglifica, la lingua degli eroi, diventa lingua «segreta-secreta»³¹ di «metafore o immagini o somiglianze o comparazioni»³², perché *linguaggio dell'indicibile*, il quale resta, al di là della *visibilità iconografica*, un arcano mistero. Concretamente, se si considera l'apporto vichiano in termini teoretico-antropologici, ci si rende conto di quanto Vico abbia voluto restituire in tutta la sua complessità l'intera «Odissea della ragione»³³: il suo pensiero si configura intimamente come pensiero del mistero, nella misura in cui la pluridimensionalità della *Scienza nuova* si trova a confrontarsi con «l'umanità residuale dell'umano»³⁴.

Vico in effetti, nella sua *Scienza nuova*, è partito alla ricerca delle modificazioni spirituali sconosciute e imprevedibili per l'anima degli uomini civilizzati suscettibile di cambiamenti. Dietro le nostre conoscenze, i nostri costumi, le nostre lingue, i nostri diritti, le nostre scritture, i nostri governi, le nostre forme di temporalità, c'è un altro ordine che rivela il cainismo radicale di questi «giganti atei» che *anche* noi siamo. Davanti a questo cainismo, la ragione di Abele è minacciata.

Eppure, aggiunge Pinchard,

²⁹ Ivi, p. 358.

³⁰ *Umanesimo*, p. 92.

³¹ Ivi, p. 377.

³² Cfr. *Sn44*, § 438, p. 608.

³³ *Écrits*, p. 372.

³⁴ Cfr. ivi, p. 365.

se non arriviamo a trovare il senso della nostra civiltà in ciò che costruiamo, perché non dovremmo trovarlo in ciò che abbiamo distrutto?³⁵

Se non è nella ragione che troviamo una giustificazione al ‘cainismo’ dell’uomo non è forse *altrove*, sempre più in là, che dobbiamo spingere il nostro sguardo? O meglio *dentro*, sempre più in profondità, cercando di intravedere ciò che minaccia dall’interno la nostra coscienza, là dove quell’ombra *ferina ferita, commossa*, si scopre impotente e cerca, con le poche armi ermeneutiche che gli sono concesse, di reagire trascendendo la propria impotenza? Vico richiama l’umanità ad un continuo «transumanesimo»³⁶: nell’ermeneutica pinchardiana esso è esattamente «un pensiero che non arriva a stabilizzare le sue condizioni spazio-temporali»³⁷ e in effetti il filosofo napoletano è ben conscio del grave rischio nel quale incorre l’instabile uomo che rinuncia al *trascendimento* di se stesso:

Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti [...] da queste tre cose incominciò appo tutte l’umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte *perché ‘l mondo non s’infierisca e si rinselvi di nuovo*³⁸.

Nell’interpretazione fornita da Bruno Pinchard, dunque, Vico appare non solo l’«aedo dell’umanità» ma anche l’«Omero dei tempi moderni»³⁹ e il suo straordinario modernismo sta nell’aver indagato la *penombra* della ragione, nell’aver colto le molteplici sfumature proprie di quella *zona mediana* tra l’incoscienza e il puro intelletto. La legiferazione celeste ha permesso – sì –, attraverso il segno-simbolo del fulmine, l’esperienza della *verticalità* dello sguardo ed essa di certo ha fondato le basi della *trasversalità* dell’interpretazione mitopoietica, come dell’*orizzontalità* del questionare; ma prima che il mondo diventasse *questione* per l’uomo e prima che l’uomo si assumesse l’onore del *farsi questione*,

³⁵ *Umanesimo*, p. 28.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 86.

³⁷ *Ivi*, p. 67.

³⁸ *Sn44*, § 333, p. 542; il corsivo è mio.

³⁹ *Écrits*, p. 373.

Vico ha anteposto un universo misterioso fatto di screziature indecifrabili.

Il bianco *dice* il nero. Se le chiarezze sono ridicole, non si possono prendere le oscurità per dei misteri. Ma se il bizzarro lascia intravedere delle chiarezze ammirevoli, esso salva il senso dell'oscuro⁴⁰.

E questi bestioni, così impauriti dalla catastrofe naturale, profondamente lacerati nella loro intima connessione con l'ambiente, non ci appaiono ridicoli, ma 'bizzarri', nella loro *naturale* goffaggine. D'altra parte, come dichiarò ironicamente Gian Francesco Finetti nell'*Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia*: «il sistema dello stato ferino [...] è stato fabbricato dall'ingegnoso *bizzarro* cervello di Giambattista Vico»⁴¹.

Potremmo dire, allora, in conclusione, che quell'esser 'divenuto uomo', che è principio di autoriflessione, non è altro che il lento processo di coagulazione della ferita, una coagulazione che lascia comunque il segno (- simbolo?), profondo, dell'irreparabile lesione e fenditura: l'uomo, questo bestione mai (o forse solo *non più*) bestia, è lo sforzo incessante di rattoppare rozzamente e bizzarramente lo strappo, è il tentativo impacciato ma continuo di ricucire lo slabbro. Ecco perché Vico, come sostiene Pinchard, non ha voluto solo sottolineare le debolezze dell'intelletto, ma è andato ben oltre, giacché «Vico è [propriamente] la lacerazione della Ragione classica, non [...] il cedimento»⁴².

In questo senso allora di certo si può accogliere la *fulminea* espressione sintetica pinchardiana: «Vico non è l'uomo dei lumi, è l'uomo dei fulmini»⁴³, proprio per l'assunzione della fenditura 'rac-colta' nella, e dalla, umana ragione, ma sol perché – aggiungerei io – Vico è, o meglio *si pone, tra* i fulmini e i lumi, ovvero nel punto di (con)giunzione di un ragionare che 'ac-coglie' nel suo seno l'aldiqua e l'aldilà della coscienza. Ben sapendo che, al pari dell'*historia*, anche l'umana ragione ha i suoi *corsi e ricorsi*, il suo 'umanesimo', 'antiumanesimo' e 'transumanesimo', non sarà – forse – difficile sottoscrivere la provocatoria affermazione di

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 484.

⁴¹ G. F. FINETTI, *Apologia del genere umano, accusato di essere stato una volta una bestia. Parte prima*, Venezia, Vincenzo Radici, 1768, poi *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, a cura di B. Croce, Bari, 1936 p. 19; il corsivo è mio.

⁴² *Écrits*, p. 372.

⁴³ *Ivi*, p. 462.

Voltaire: «Dipingeste sì dolce la bestial vita eslegge degli uomini che mi faceste venir voglia di camminare con quattro gambe»⁴⁴.

ROSSELLA GAGLIONE

FROM LIGTHENING TO THE ENLIGHTENMENT? BRUNO PINCHARD READING VICO. This paper examines Bruno Pinchard's interpretation of Vico's philosophy. Pinchard offered in particular a comparative reading of Vico's autobiography and an excerpt of Scienza nuova. He analysed the transition from beast to man thanks to lightning strike and consequently the odyssey from unconsciousness to conscience. His anthropological research through Vico's thought also involved the meaning of humanism, anti-humanism and transhumanism.

⁴⁴ FINETTI, *op. cit.*, p. 56.

L'ANALISI DI GIAN DONATO ROGADEI
DELLA RELIGIOSITÀ E DELL'ORTODOSSIA
IN GIAMBATTISTA VICO

1. *La questione della religiosità nell'opera di G. B. Vico.*

Nell'analisi dell'opera vichiana risulta utile un confronto puntuale con alcuni autori storicamente significativi, ma tuttavia non sempre noti, che cercarono di mettere a fuoco le dottrine vichiane sulla storia dell'umanità e di intenderne il significato in rapporto al quadro storico allora accettato della prima storia dell'umanità¹. Le vicende narrate ed esposte dal filosofo nella *Scienza nuova* sembrarono vedere Vico allontanarsi da punti centrali della narrazione della *Genesi* e dalla storia biblica così come era ricostruita faticosamente dalle diverse cronologie universali dell'epoca. La questione delle tesi eterodosse cui anche Vico avrebbe aperto il varco comportava un giudizio non 'prioritariamente' sulla religiosità personale di Vico, ma sul filosofo pienamente ortodosso e sostenitore di dottrine accettabili e condivisibili rispetto ai dogmi e all'interpretazione storico-letterale della narrazione della *Genesi* (almeno nel senso in cui Agostino aveva inteso il senso letterale nel *De Genesi ad litteram*)².

¹ Cfr. F. NICOLINI, *La religiosità di G. B. Vico*, Bari, 1949, pp. 168-169; B. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico. Dissertazione del 1768*, intr. di B. Croce, unito al sesto supplemento alla *Bibliografia vichiana*, Bari, 1936 (che riproduce parti fondamentali dell' *Apologia del genere umano accusato d'essere stato una volta una bestia, p. I in cui si dimostra la falsità dello stato ferino degli antichi uomini colla Sacra Scrittura*, Venezia, Vincenzo Radici, 1768); R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969.

² Croce ricorda «i pareri altamente elogiativi dati dal cassinese don Benedetto Laudati, dimorante a Napoli nel convento dei Santi Severino e Sosio, quale revisore ecclesiastico tanto del *Liber metaphysicus* (24 ottobre 1710), quanto delle due *Risposte* al 'Giornale de'letterati' (30 settembre 1711 e 30 luglio 1712); dall'abate Pietro Condegna,

La riflessione di Vico non fu estranea ai grandi sommovimenti europei suscitati dal cartesianesimo e dal gassendismo. La sua idea di una sapienza antica conservata e tramandata dai pitagorici tendeva a cedere il posto ad una concezione più realistica delle antichissime legislazioni romane. Si deve ricordare la non occasionalità della sua polemica antiepicurea e l'estensione della sua critica al meccanicismo cartesiano³. È noto che il suo pensiero non trovò solo ostacoli espliciti, ma anche incomprensioni e una certa indifferenza⁴. Tra quanti vollero discutere sull'opera di Vico (sino alla *Scienza nuova*) e che parteciparono al dibattito in atteggiamento critico e polemico anche per quanto atteneva alla religiosità e veridicità delle tesi vichiane, bisogna ricordare autori, allora noti e discussi, quali Cosimo Mei, Damiano Romano, Giovanni Lami e

ch'era, più che altro, uomo di finanze, quale censore civile del medesimo *Liber* (25 ottobre 1710)» (B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, 1947, vol. I, p. 173).

³ Vico intreccia strettamente la via e le idee e non può accettare un dualismo sin troppo astratto. Ferrari parlava di uno spirito elastico di Vico che non poteva non modificarsi proprio attraverso l'opposizione nei confronti del cartesianesimo (cfr. G. FERRARI, *Il genio di Vico*, Lanciano, 1916, p. 28).

⁴ «Fra i suoi alunni lo ricordano con affetto ed ammirazione i fratelli Solla, uno dei quali scrisse una biografia vichiana, l'Esperti, l'Esteban, il Pirelli, il De Gennaro, il De Angelis, ma nessuno di questi discepoli ebbe la capacità e la possibilità di dire un'auto-revole parola nel campo della cultura. Fra i napoletani che ebbero maggiore notorietà ai tempi del Vico, ne parlarono con tono elogiativo nelle loro lettere Matteo Egizio, Pietro Metastasio, Celestino Galiani, Bernardo Tanucci e anche Pietro Giannone, nonostante che i rapporti fra lui e il Vico restassero amichevoli». Vico fu apprezzato da Aulisio o da Muratori, ma non mancarono ostacoli irriducibili: «nel mondo più vasto della cultura italiana, dove egli era poco conosciuto di persona, l'opinione comune, dopo che il Vico cominciò a prendere posizione nei confronti dei più importanti problemi del suo tempo, fu divisa fra l'approvazione di alcune sue particolari teorie e la critica da parte di alcuni cattolici che denunciavano allarmati la latente eterodossia delle dottrine vichiane. Importanti problemi del suo tempo la miglior fortuna delle opere del Vico lo ebbero in Lombardia e nel Veneto, nonostante le liti e le discussioni che derivarono dal tentativo di ristampa della *Scienza nuova* [...]» (A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico. La vita e le opere*, Bologna, 1960, pp. 428-429). Vico ebbe giudizi elogiativi dal sacerdote (poi vescovo di Mottola) Giovanni Antonio Chiaiese, dal purista Bernardo Maria Giacco e dal domenicano Tommaso Maria Alfano, che furono anche suoi intimi amici. Genovesi sostenne che Vico rese oscure molte sue pagine per conseguire il beneplacito ecclesiastico a molte sue dottrine che avevano un certo sapore di eterodossia (cfr. *ivi*, p. 431; vedi inoltre R. COTUGNO, *La sorte di G.B. Vico e le polemiche scientifico-letterarie dalla fine del XVII alla metà del XVIII sec.*, Bari, 1914, pp. 205-206).

Giovanni Donato Rogadei, nel contesto di un cauto rinnovamento della cultura dell'epoca⁵.

Bisogna ricordare che, nonostante molte riserve, il magistero ecclesiastico cattolico ha accettato e più o meno cautamente promosso la lettura del *Pentateuco* e complessivamente della *Bibbia* secondo la teoria dei generi letterari. Tale posizione rimanda, però, al '900 e non è molto utile quando si ricostruiscano le posizioni di quanti discussero su problemi religiosi e biblici nel secolo XVIII e nel clima culturale di cauto rinnovamento dell'Italia del '700. Ora, non si poteva ignorare che Vico, morto nel 1744, fosse amico prediletto di frati e chierici e ascritto ad una società di devoti, né si poteva negare che già dai sedici anni di età si era eretto a 'maestro di sé stesso'. Non si poteva negare che Vico si rendesse sempre più conto del caos che regnava nelle discipline umanistiche, in molti ambiti della filologia e dell'archeologia e in storia, ossia in discipline verso le quali si sentiva portato in un'epoca spesso dominata dai presupposti di un razionalismo alquanto arido e sterile. Non si può ignorare che la nuova esegesi biblica in età moderna aveva già compiuto passi in avanti notevoli e non secondari rispetto ai coevi sviluppi delle

⁵ Come conciliare antiche e nuove posizioni quando sembravano così in contrasto? Fausto Nicolini polemizzava con il neo-cattolicesimo che, attraverso gli scritti di Emilio Chiocchetti e di Agostino Gemelli, manifestava grande sintonia con Vico. In particolare, Chiocchetti cercava di distinguere le proprie tesi da quelle definite inquisitoriali, ma ritenute più oneste, di Bonifacio Finetti. A tal proposito, Nicolini notava quella che gli sembrava disinvoltura di alcuni autori cattolici a proposito di eventi narrati nella storia sacra certamente non secondari. Egli si riferiva alle tesi proposte dal Pelt e dallo Schöpfler, secondo cui «quanto l'autore del *Genesi* racconta non solo dell'elevazione della torre e del miracolo della confusione, ma persino dell'antecedente diluvio, sia peculiare soltanto al piccolo nucleo semitico onde deriveranno gli Ebrei e i popoli finitimi, non già comune alla restante umanità, nei riguardi della quale – conchiude pertanto il recente oppositore del Finetti –, si può pensare quello che si vuole, senza per questo contraddire alla *Bibbia*» (F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, 1949, p. 106). Nicolini ricordava anche come la teoria copernicana fosse stata ritenuta temeraria, falsa, erronea, tale da offendere le orecchie pie. Nell'età vichiana non mancarono neanche deliberazioni ufficiali per istituire processi alle streghe. Nicolini ammetteva che vi fosse un forzato adattamento della Chiesa ai tempi nuovi, ma non voleva si sminuisse il senso storico di tutta l'importanza della battaglia anticurialista di intellettuali come Giannone, autore dell'*Istoria civile del Regno di Napoli*. In più, nella *Scienza nuova* non si incontrava direttamente una tesi eterodossa. Tuttavia, quest'affermazione portava alla constatazione che Vico non proponeva alcuna tesi sostanzialmente eterodossa senza che non fosse presentata come ortodossa e descritta come prova inconfutabile della verità della religione cattolica.

scienze fisiche e sperimentali. Si pensi alle questioni bibliche discusse da Hobbes, Spinoza, Bayle o Leclerc e a tutto il vasto dibattito umanistico applicato alla cultura ebraica e all'esegesi biblica.

Prima ancora del quadro dato dalla *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini, occorre ricordare la ricostruzione della questione sollevata da Baldassarre Labanca, il quale, da filosofo e storico della religione, era convinto della necessità di non fermarsi a collezionare vecchie o nuove notizie su tanti personaggi dell'epoca di Vico o a lui di poco successiva, ma che si giungesse ad una visione d'insieme sui progressi della concezione della religione e della provvidenza nel corso sempre complesso ed enigmatico della storia degli uomini⁶. Senza dubbio, grazie all'opera del Labanca era possibile apprestare anche materiali nuovi fino ad allora poco considerati. Un primo dato poteva essere di particolare interesse: Vico aveva menato grande vanto delle lodi ricevute da un filologo, erudito e noto biblista come Jean Leclerc (*Clericus*), che fu prodigo di apprez-

⁶ Fiducioso in una più ampia ripresa dei temi vichiani, Agostino Gemelli affermava: «si capisce che Vico era anche credente e che si deve anche alla sua fede s'egli dà alla religione dei primi uomini, tolti gli Ebrei, un'origine naturale, umana, mitologica, e alla religione ebraica una origine divina, di eccezione. Non dicevano che c'è armonia fra il dotto e il credente? Come credente e come storico, Vico accetta i libri Mosaici e gli altri libri dell'Antico Testamento in cui questo concetto della religione ebraica in confronto con le altre religioni è continuamente affermato e provato. Non è, questa distinzione, un dualismo strano e contraddittorio, come afferma il Croce. La distinzione fra Ebrei e Gentili, fra storia sacra e profana, fra teologia rivelata e naturale ha il suo fondamento nell'autorità della Rivelazione che il Vico accetta perché è ragionevole accettare». Inoltre, Gemelli scriveva: «in un passato lontano parecchi cattolici, anche eminenti, guardarono con una certa diffidenza e accusarono di poca ortodossia l'insieme ovvero questa ovvero quella dottrina di G. B. Vico. Erano uomini di poca fede e di cultura poco intonata con i tempi. Ma hanno un'attenuante. Il pensiero di Vico è oscuro; esso è fondato in gran parte su dottrine pagane; non si appella che poche volte alle dottrine della Chiesa. Non fa meraviglia se l'oscurità, congiunta con l'apparente paganità delle sue teorie, suscita, in uomini troppo zelanti, diffidenza e sospetto. Costoro hanno un'altra attenuante. A forza di sentirsi dire dagli avversari del Cattolicesimo che il Vico non era cattolico, a forza di leggere le interpretazioni che svisano la sua dottrina, finirono col persuadersi davvero che Vico, se non proprio anticattolico nel suo spirito, era in tutto o in parte anticattolico nelle sue dottrine. Ma i cattolici moderni hanno depresso da un pezzo ogni diffidenza rispetto all'insieme e alle parti della grande opera vichiana; parecchi di loro vanno rivendicando, con acutezza e fervore di polemica, G. B. Vico dalla tendenziosa rivalutazione kantiano-hegeliana dello Spaventa, del Gentile, del Croce» (A. GEMELLI, *Unità di vita e pensiero in G.B. Vico*, in *G. B. Vico. Volume commemorativo nel secondo centenario della pubblicazione della 'Scienza nuova'. 1725-1925*, a cura di A. Gemelli, Milano, 1926, pp. 16, 17, 60, 61).

zamenti favorevoli, prima in maniera più privata ed epistolare e poi in un fascicolo della nota rivista *Bibliothèque ancienne et moderne*. Né si poteva ignorare che molti, di spirito più angusto, restarono comunque perplessi o anche scandalizzati dallo scalpore provocato dall'entusiasmo dello stesso Vico per elogi e riconoscimenti che comunque venivano da uno scrittore eretico, tuttavia non disposto a facili lodi verso autori italiani⁷. Infatti, ed era questa l'accusa, anche Leclerc, con maggiori o minori cautele e distinguo, aveva contribuito, come già Hobbes nel *Leviatano* o Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, a mettere in discussione l'autorità del testo biblico e la dottrina tradizionale sul *Pentateuco* e sulla sua genesi. Leclerc aveva mostrato un pervicace e corrosivo razionalismo teologico ed esegetico al quale si doveva imputare una lettura troppo disinvolta di tanti importanti passi dell'Antico Testamento.

Labanca osservava come tutta l'Italia del Settecento restasse domi-

⁷ Occorreva anche ricordare il grande dibattito che fu suscitato dalle dottrine eterodosse di Isaac La Peyrère (alle quali si opposero sia Bossuet e Leclerc). Ad esempio, a Napoli, il De Cristofaro fu accusato di credere che vi fossero stati uomini prima di Adamo. I cosiddetti 'ateisti' napoletani erano stati vicini alla dottrina della parzialità del cosiddetto Diluvio universale. Tuttavia, la tesi dell'universalità del diluvio fu sostenuta da mons. Celestino Galiani (1681-1753), più tardi arcivescovo *in partibus*, capellano maggiore e protettore di Giambattista Vico, appassionato cultore di scienza e dello studio critico e filologico della Scrittura e delle sue diverse cronologie. Anche Galiani polemizza con Hobbes, Herbert di Cherbury, La Peyrère e Spinoza a proposito del Pentateuco e della sua autorità divina. Galiani fondò, con l'appoggio di Bartolomeo Intieri un'Accademia delle scienze, di cui fu segretario Nicola Cirillo, e fu sostenitore di un'Accademia di scienze ecclesiastiche, sorta presso i padri dell'Oratorio. Galiani era vicino a un gruppo di studiosi e di ecclesiastici dotti e tendenzialmente innovatori che si dimostravano più indipendenti dall'ambiente esegetico romano e più aperti agli sviluppi dell'esegesi e degli studi ecclesiastici. Tra di essi vi era anche Alessandro Burgos, poeta arcade, cultore di retorica, degli studi di storia ecclesiastica e di filosofia scotista. Galiani si interessò di cronologia biblica, delle varie versioni bibliche e di questioni come quella dei Preadamiti: «Galiani (spalleggiato dagli amici del Tamburo) aveva avuto l'ardire di promuovere un dibattito su argomenti di grande attualità, come il problema dello scarto cronologico fra il testo ebraico della Sacra Scrittura e la Settanta, e la dottrina dei preadamiti, con cui Isaac La Peyrère dimostra che la Bibbia era solo la storia degli Ebrei, e non già di tutta l'umanità, e che pertanto il Diluvio non fu universale, essendo limitato alla Palestina» (G. COSTA, *Celestino Galiani e la Sacra Scrittura. Alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, Roma, 2011, pp. 147-148). L'opera (anonima) di Isaac La Peyrère, *Predeterminatae sive exercitatio super duodecimo, decimotertio, ac decimoquarto capituli quinti epistolae divi Pauli ad Romanos*, fu pubblicata nel 1655, senza indicazione di luogo. A tale proposito, cfr. I. LA PEYRÈRE, *I Preadamiti/Praeadamitae*, a cura di P. Totaro e G. Lucchesini, Macerata, 2004, pp. XIII-XL.

nata dall'intolleranza e dal controllo dell'ortodossia religiosa sulla vita culturale ed intellettuale. A Napoli, il controllo inquisitoriale era stato spesso più forte che in altre regioni d'Italia. In ogni caso, era lecito affermare che il potere inquisitoriale spadroneggiasse ed avesse sopraffatto o messo a tacere tanti autentici ricercatori della verità o generato timori e accentuato conflitti interni in quanti avevano guardato simpateticamente alle nuove teorie filosofiche. Anche in ambito strettamente culturale e filosofico, contribuivano ad aumentare le inquietudini degli esegeti biblici le novità cui era giunto Vico, studioso del linguaggio, delle antiche giurisprudenze e dei miti, che, nella sua ricerca di un filo conduttore per una ricerca da svolgere sul progresso umano, aveva cercato di chiarire, col suo continuo scrivere e riscrivere e col suo mettere a fuoco le proprie posizioni sul passato dell'umanità, una teoria generale dello sviluppo della storia e della mente dell'uomo. Le riflessioni del filosofo spesso riprendevano tematiche antiche e portavano avanti una polemica non superficiale nei confronti di filosofi definiti moderni, ma con uno spirito sempre più nuovo che avrebbe contribuito a dare un contributo essenziale sulle grandi questioni antropologiche, della storia e delle opere umane. Alcune pagine di Vico, che pure intendeva parlare di un'antichità remota, non poterono che ingenerare alcune preoccupazioni sia dal punto di vista degli assunti storico-filosofici, che dal punto di vista filologico e critico. Entrambe le prospettive non potevano non riguardare un autore che aveva i suoi maggiori interessi nella filosofia e nella 'metafisica della mente umana', nello studio delle lettere e dei miti e nell'analisi delle tradizioni giuridiche e dell'eloquenza.

Benedetto Croce ricordava e si rammaricava del fatto che un importante opuscolo del fiorentino Cosimo Mei e quello del frate bresciano Bonaventura Luchi fossero rimasti ignoti a Labanca. Croce collegava poi lo scritto di Mei a quello di Luchi, il quale aveva preso posizione contro la XL Dignità della *Scienza nuova*. Al centro della polemica di molti critici cattolici vi era il carattere poco aderente alla Bibbia delle tesi vichiane sull'origine dell'umanità e sulla storia degli uomini dopo il diluvio universale⁸.

Fatte queste premesse, è necessario evidenziare alcuni punti del resoconto di Benedetto Croce e di Fausto Nicolini nella bibliografia

⁸ Le opere di cui parliamo sono: B. LUCHI, *De Trajectione maris Idumaei. De Sacrificiorum origine et ritu*, Padova, Conzatti, 1777; F. M. LEONI, *Adversus academicos, et Pyrrhonios cum veteres, tum recentiores Disputatio*, Padova, Conzatti, 1773.

vichiana. A tal proposito, occorre ricordare che già Iacopo Morelli accennava, anche un po' genericamente, a una dissertazione pubblicata da Mei. Questi si era stabilito nella dotta città di Padova come pubblico revisore di libri. Lo scritto da richiamare, di netta critica a Vico, è il *In Iohannis Baptistae Vici de feudorum origine opinionem*, pubblicato a Padova nel 1754. Mei partiva dalla discussa tesi vichiana della natura eterna dei feudi, e giungeva ad una radicale contestazione delle tesi vichiane. La storia della pubblicazione dell'operetta di Mei viene puntualmente ricordata nella *Bibliografia vichiana*. Il curatore, ossia il còrso Anton Maria Arrighi (1689-1753), non si era limitato, secondo l'autorevole testimonianza del teologo e moralista domenicano Nicola Concina⁹, a criticare le dottrine vichiane sulla genesi delle XII Tavole, bensì aveva compreso il valore delle obiezioni poste da Mei a molte discutibili novità vichiane che potevano avere conseguenze anche a livello teologico.

Vismara e Finetti avevano parlato di una sorta di follia e di un eccesso di immaginazione in Vico. Romano, Rogadei, Finetti e Lami si contrapponevano a Vico in nome dell'ortodossia minacciata e sostenevano che la sua idea della Provvidenza accentuasse l'immanenza del divino nell'umano e favorisse quel naturalismo che si estendeva ed aveva campo aperto soprattutto nell'ambito della storia della gentilità. Peraltro, lo scritto di Mei doveva essere inserito in una più vasta raccolta di opuscoli giuridici che andava preparando Anton Francesco Gori. Lo scritto era in sintonia con l'indirizzo critico antivichiano di alcuni autori eruditi fiorentini come Lami¹⁰. A causa degli indugi, si imponeva che lo scritto di Mei divenisse di pubblico dominio.

⁹ Sui fratelli Concina e sui loro rapporti con Vico, cfr. B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., vol. I, pp. 225-227.

¹⁰ Lami fu autore di una postuma cronologia riguardante gli uomini più illustri nel campo dell'erudizione dall'origine del mondo sino al sec. XVI. Egli raccontava come giungesse a realizzare un lavoro così complesso che richiedeva un'attenta analisi delle cronologie più antiche e a quali fonti avesse attinto nel suo sforzo comparativo (particolarmente il Monastero Sancti Germani in Pratis). Autore di *una Difesa istorica delle leggi greche venute in Roma contro alla moderna opinione del Signor Gio. Battista Vico* (1736), di un' *Apologia sopra il terzo principio della Scienza nuova e dell'Origine della Giurisprudenza romana* (1744), Damiano Romano, che era vicino alle dottrine anticurialiste, è considerato da Nicolini un avvocato spesso verboso ed in notevole ritardo rispetto alla cultura del tempo. Egli apprezzava l'anticurialismo di Tanucci, ma si dava premura di scovare le dottrine eterodosse di Vico. Contro l'autore de *La scienza nuova*, intendeva dimostrare il collegamento tra Leggi delle XII Tavole e la legislazione di Solone ateniese. Le fonti di Vico sarebbero state Lucrezio, Orazio, Diodoro Siculo e Vitruvio.

Ci si poteva e doveva chiedere a cosa portasse davvero la filosofia di Vico. Quando si fossero accettate le sue tesi, non si sarebbe trovato nuovo alimento per suffragare la narrazione biblica, ma ci si sarebbe avvicinati a dottrine pagane. Tali erano quelle stoiche ed epicuree, che tanto si erano diffuse proprio sul punto cruciale dell'origine dell'umanità e sul passaggio dalla prima condizione a quelle di un accrescimento di cultura e civiltà. Già solo vi ci si sarebbe giunti quando si fosse negato che la prima forma di matrimonio fosse stata istituita da Dio stesso e si fosse messo in discussione il fatto che tale istituzione avesse riguardato la prima coppia di uomini usciti dalle mani del Creatore: ben prima della caduta e degli eventi del tempo di Noè e della sua discendenza.

Dal canto suo, Labanca riteneva che alla pressione delle dottrine del cattolicesimo Vico non avrebbe saputo e potuto sottrarsi per motivi di educazione, di generale contesto di vita e di formazione. Tuttavia, lo sviluppo di un'opera trascende spesso i meri fattori biografici e psicologici. Insomma, per Labanca, il filosofo napoletano aveva assunto posizioni innovative e non facilmente ricavabili dalla tradizione teologica che, particolarmente in quel secolo, avocava a sé la narrazione letterale della prima storia dell'umanità, dell'origine del linguaggio, dello sviluppo del sapere e delle prime tecniche. Un altro problema, che già il Labanca si poneva, era se tutto questo fosse solo il prodotto di una fantasia fervida e di un lettore instancabile di opere poetiche antiche, quale era il letterato ed erudito cultore delle lettere Giambattista Vico. In effetti, non si trattava di fermarsi a riferimenti isolati o ad immaginose concezioni poetiche sullo sviluppo dell'uomo nei tempi antichissimi e persino nella prima storia dell'umanità. Secondo Labanca, si doveva tener conto delle critiche di quanti avevano tacciato già il *De uno* di irreligione: ne troviamo l'eco in una delle opere del più prolifico tra i critici cattolici della *Scienza nuova*, cioè nell'*Apologia* dell'avvocato napoletano Damiano Romano, che «fu in Napoli il primo critico cattolico del Vico»¹¹. A lui, tuttavia, uno studioso di mente aperta come Muratori, aveva consigliato di usare prudenza nel valutare una personalità così complessa, come quella di Vico¹². Romano fu sì un critico convinto della nuova filosofia

¹¹ B. LABANCA, *Giambattista Vico e i suoi critici cattolici*, Napoli, 1898, p. 27.

¹² «Chiama spesso il Vico *celeberrimo, erudito, dottissimo* [...]. Dal Romano veniamo a sapere, quanto al Vico, altra cosa rilevante, che riguarda il suo carattere. Egli ci fa chiaramente intendere, essere stato il Nostro molto ammirato, poco amato dai suoi contemporanei» (ivi, p. 28).

di Vico e della sua opera maggiore, ma non volle negare la stima che si nutriva o si sarebbe dovuto nutrire per la persona del filosofo e per la pregevolezza delle sue opere. Molte delle disavventure di Vico furono da lui recepite, e si doleva del fatto che Vico non fosse stato sempre apprezzato come si sarebbe dovuto anche per i soli suoi defatiganti studi su testi oscuri.

Del resto, i critici cattolici di Vico esaminati da Labanca non negavano che il filosofo napoletano volesse fare uso della terminologia degli scolastici e di autori dell'età patristica. Né si poteva dimenticare che il ricorso alla tanto temuta critica biblica poteva vantare, quale punto di riferimento e come uno dei primi e tenaci cultori ed assertori, proprio S. Girolamo, al quale tanto avevano fatto riferimento Erasmo da Rotterdam e molti studiosi della Bibbia di tendenza umanistica. Vico non misconobbe neppure il grande sviluppo dello studio delle lingue orientali applicato all'esegesi biblica.

Benché potesse risentirsi di alcune puntualizzazioni, non si può sostenere che Vico fosse stato attaccato o discredito dopo la pubblicazione del *Liber methaphysicus*, che poteva e doveva dirsi un libro di filosofia cristiano-cattolica¹³, in cui si riconoscevano, anzitutto, l'ente supremo e la creaturalità del mondo voluto da Dio. In quell'opera, Vico riferiva una dottrina sugli attributi divini sostanzialmente ortodossa ed apprezzabile da ogni critico responsabile.

Più tardi, Vico giunse ad asserire nuove dottrine meno conciliabili con il dogma e con la narrazione biblica. La sua posizione diveniva più complessa e meno delineabile. Labanca riprendeva così quanto era apparso chiaro anche ai primi critici cattolici di Vico e che la più recente critica tendeva a passare sotto silenzio sulla base della considerazione del cambiamento intercorso nella storia e nelle dottrine teologiche ed esegetiche rispetto ai tempi in cui Vico si collocava. Tuttavia, non si poteva ignorare che le questioni si intrecciavano e toccavano anche l'ambito

¹³ «Da tal lato i critici cattolici del secolo XVIII precorsero alcuni critici filosofici del secolo XIX; ma con la importante differenza, che per i primi tornava a lode, per i secondi a biasimo il sistema napoletano» (ivi, p. 92). Il filosofo non giunse a sostenere (secondo un indirizzo più rigorista) che il mondo fosse *nihil*. Anzi egli diceva di non seguire la teoria più estrema. Tuttavia, ribadiva che, non accettate le tesi panteistiche o materialistiche, fosse più giusta e condivisibile la tesi teologica secondo cui il mondo non è Dio, ma, pur non dovendosi concludere che esso è necessariamente un nulla, è comunque *aliquid* che cadrebbe nel caos se non fosse retto da leggi provvidenziali (cfr. ivi, pp. 88 e 92).

del dogma, che non ammetterebbe così facili revisioni ed aggiustamenti. Tale era la tesi di Fausto Nicolini, che evidenziò più volte come la formazione di Vico non avvenne affatto nel segno di una scontata ortodossia. Germi di ribellione ed eterodossia dovettero albergare in lui e aderire al suo stesso carattere meditativo e non conformista e così restarvi, benché essi rimanessero per lungo tempo inibiti o sopiti. Questa condizione conflittuale, più o meno latente, gli aveva procurato non pochi rimorsi e paure che la critica non poteva ignorare o sottacere. Tanto più questo poteva dirsi per alcuni argomenti allora ritenuti scabrosi e difficili e oggetto di dibattiti accesi. Il tema del Diluvio e della sua narrazione era stato ripreso dalla critica biblica anche cattolica, meno attestata sul letteralismo ad oltranza. Nicolini propendeva tuttavia per una lettura che non sminuisse e non tenesse in conto la fede secolare nella storicità di quanto aveva asserito nel suo complesso la tradizione scritturistica (al di là degli studi sui testi ebraici, sulla traduzione alessandrina delle Scritture, della *Vulgata* di S. Girolamo). Il problema riguardava le vicende degli uomini post-diluviani, l'origine del linguaggio e la confusione delle lingue a seguito delle vicende della Torre di Babele.

La difesa teologica fu oltranzista ai tempi di Vico, il quale non poteva ignorare il problema e la sua pericolosità. Tuttavia, su tali difficili questioni del dibattito esegetico dell'epoca, la posizione di Vico non fu sempre chiara o rassicurante, quanto più egli approfondiva le sue ricerche sull'uomo e quanto più egli chiariva a sé stesso la direzione delle sue tante letture in campi apparentemente diversissimi e spesso confusi. Le sue cronologie tendenti all'armonia non furono sempre di grande giovamento. Molte sue asserzioni non poterono che suscitare dubbi e perplessità e aprire una polemica che non dovette essere secondaria negli anni in cui avvenne. Andava anche tenuto in conto che l'ambiente culturale napoletano, come poteva emergere anche e non solo dallo studio dei riferimenti vichiani, era stato ricco di fermenti di novità e fu attraversato dalle stesse inquietudini che avevano caratterizzato il pensiero eterodosso in Europa.

Cartesianesimo, gassendismo atomistico, pirronismo accademico, spinozismo deterministico, erudizione 'alla Bayle' non avevano toccato superficialmente l'Italia, ma avevano segnato il dibattito culturale dell'epoca. A tutto ciò non era estranea la riflessione di Vico, che pure giungeva ad una rivalutazione del tema provvidenziale di una storia retta da una volontà benefica che progressivamente conduce l'uomo debole, ma non irredimibile, verso una più alta consapevolezza di sé. Tanto più,

come ricorda l'episodio su menzionato degli apprezzamenti di Leclerc, Vico sembrò ad alcuni non aver colto nel segno i veri tratti del primo sviluppo dell'umanità, di essersi allontanato dalla verità e di essere stato sedotto dalle sue fantasie o di essersi esposto nel sostenere dottrine che non erano affatto innocue, ma che si rivelavano, messe alle strette, temerarie o indifendibili per eccesso di una personale vanità e per il desiderio di essere riconosciuto nella Repubblica letteraria che aveva trasmodato le cautele di un autore che pure voleva mostrarsi non solo un cristiano, ma un autore letterario ortodosso.

Indubbiamente, Vico aveva anche sostenuto tesi più ortodosse e si poteva tollerare che un eccesso di fantasia avesse potuto portare su posizioni meno sicure. Eppure, molti insinuavano persino che Leclerc si sarebbe mostrato così prodigo di lodi unicamente perché il modo, tutt'altro che ortodosso, in cui Vico si spendeva per spiegare il cosiddetto miracolo della confusione delle lingue, somigliava in qualche modo all'ipotesi proposta da lui nella sua traduzione della *Genesi*.

Andava premesso che Damiano Romano fu un giureconsulto molto fervente nella sua adesione al cattolicesimo. Nel suo scritto, secondo Labanca, si intravedevano già i motivi di fondo delle critiche che sempre più apertamente avrebbero rivolto al Vico non pochi critici cattolici del secolo XVIII all'interno di un paese che andava risvegliandosi culturalmente, ma non abbandonava il cauto moderatismo né intendeva discutere di questioni non coperte da definizioni dommatiche vincolanti per il credente. Labanca parlava spesso di un Vico non propriamente solitario, ma tante volte compreso sommariamente e poco secondato ed amato nel suo contesto, vissuto in una città in cui gli effetti di una politica di tolleranza religiosa si sentirono in modo davvero molto insufficiente. Labanca ricordava altresì le critiche degli ambienti culturali italiani verso i liberi pensatori. In ogni modo, si discusse o si andava discutendo di Bacone, Descartes, Spinoza o Locke. Molti optarono per una maggiore indipendenza tra il piano della fede e quello della ragione, o per una subordinazione della teologia alla filosofia. Tuttavia, tale atteggiamento risultava fragile e non corrispondeva all'insegnamento ecclesiastico che non poteva solo vivere di cautele.

Labanca ricordava anche che Vico, definendosi *filosofo cristiano*, aveva ritenuto che molte sue pagine sarebbero andate a tutto vantaggio ed onore della religione cattolica. Concepì anche la sua opera come un'effettiva possibilità per molti studiosi di evitare di cercare la filosofia lontano e nei paesi protestanti.

2. *Le tesi di Gian Donato Rogadei.*

Un altro autore di rilievo è il cavaliere gerosolimitano Gian Donato Rogadei da Bitonto, il quale lavorò vent'anni intorno a un'opera sul diritto pubblico:

di essa, per altro, dopo averne dato un saggio (Cosmopoli, cioè Lucca 1767) poté porre a stampa (Napoli, 1769), per un sopraggiunto divieto governativo, il solo libro primo, e anche di questo, sebbene relativo all'antica topografia dell'Italia meridionale, venne proibita la vendita. Fu concesso bensì al libraio napoletano Giuseppe Maria Porcelli, che ne aveva acquistato tutti gli esemplari, di porli in commercio nel 1780 col cangiato titolo *Dell'antico stato de' popoli dell'Italia cistiberina, che ora formano il Regno di Napoli*¹⁴.

In altri termini, Rogadei poté comporre una corposa prima parte del suo progettato, ma non terminato *Del Dritto pubblico e politico del Regno di Napoli intorno alla sovranità alla economia del governo ed agli ordini civili*. Egli criticava la superficialità dei gazzettieri e degli uomini di una cultura molto superficiale che si vantavano di collezionare frammenti di Voltaire, di Bayle o dell'Argens. Essi pretendevano che fosse legittimo abbracciare un credo deista che poco distava da un'aperta professione di materialismo o di ateismo. Egli criticava quanti, per ingraziarsi favori e riscuotere simpatie, si presentavano come increduli sempre pronti ad irridere alla verità religiosa e propendevano per una presunta inconciliabilità tra la religione e la propria professione di letterati. Molti andavano anche oltre, e formulavano un giudizio sfavorevole contro chiunque avesse a cuore e illustrasse le tesi della religione. Gli spiriti forti disdegnavano tanti autori, ma erano sempre pronti a celebrare e a levare alle stelle chi si fosse opposto alla rivelazione, e sembravano ignorare la scarsa conoscenza di Machiavelli del periodo medioevale (da lui conosciuto attraverso non molte fonti indirette).

Rogadei intimava così di ascoltare quanto aveva detto Bacone. Anche a suo avviso, come già aveva asserito il filosofo inglese, una cultura non molto approfondita ingenerava una certa repulsione verso la religione, mentre proprio una cultura più solida e approfondita era fonte di crescente interesse per la religione e per i suoi insegnamenti.

Rogadei discuteva dell'antichità del libro di Enoch, la cui autorità poteva vantare un fondamento nelle Epistole cattoliche, e tuttavia ricor-

¹⁴ B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, cit., vol. I, p. 325.

dava i molti dubbi sull'antichità dell'opera, né dimenticava quegli apocrifi veterotestamentari che narravano di un presunto combattimento degli spiriti per assicurarsi il corpo di Mosè. In generale, ci si poteva riferire a questa narrazione per dimostrare che l'apocrifo non poteva rivendicare quel primato cronologico che molti gli attribuivano rispetto allo stesso *Penteteuco* di Mosè; Rogadei citava anche il *Bellorum Domini* o *Delle guerre del Signore* che le Scritture attribuivano a Mosè. Si poteva anche far riferimento a quanto proveniva da altri popoli che erano giunti a livelli di grande cultura prima dello stesso Mosè. I Padri della Chiesa avevano sostenuto che Mosè avesse imparato molto presso la corte egizia e persino molto di quanto poi trasfusse nel *Pentateuco*. Tanti chiamavano in causa i Fenici. Altri, come Tacito, attribuirono un primato agli Egizi. Insomma, si erano dette molte cose, ma si era rimasti a livello di congetture. Dal canto suo, Rogadei sosteneva che si potesse ritenere che il *Pentateuco* mosaico fosse il libro più antico di tutti gli altri. Una generale incertezza autorizzava un vago e blando scetticismo; tuttavia, Rogadei non credeva né giusto né opportuno restare radicati in quest'atteggiamento. Egli ricordava quante difficoltà di cronologia si riscontrassero:

onde avendosi riguardo a queste sorgive di dubbi, bisogna concludere col Padre Tomasini, che la divina Provvidenza nell'atto istesso che ha conservate intatte le Sagre Scritture circa gli articoli di credenza e costumi necessari all'eterna salute, non ha voluto con quelle farci cronologi, e ci ha lasciati in queste incertezze¹⁵.

Nelle varie incertezze, vi erano anche gli errori nei quali si incorreva per le vaghezze di presunti filologi. Nel *De locis theologis*, Melchor Cano, notissimo teologo domenicano, asseriva che il *Berosso* di Annio da Viterbo raccontava cose poco credibili e in contrasto con le Scritture. Ad esempio, in difformità con la narrazione biblica e la derivazione di tutti i popoli da Sem, Cam e Jafet, si narrava che Noè avesse avuto altri figli dopo il Diluvio o si faceva riferimento alla favola di Noè castrato da Cam facendo anche ricorso a incantesimi. Rogadei non negava la tesi che le mitologie pagane si dovessero considerare riferimenti deformati delle storie bibliche. Il punto centrale era piuttosto un altro: che lo stato e la condizione degli uomini prima e dopo il Diluvio fosse stata sempre

¹⁵ G. D. ROGADEI, *Del Diritto pubblico e politico del Regno di Napoli*, Napoli, V. Orsini, 1769, p. LII.

sociale. Nella Bibbia si faceva menzione della città chiamata Enoc dal nome di un figlio di Adamo. In altre parole, non sembrava che si fosse autorizzati a dire e a sostenere che le arti scomparissero. Metteva in dubbio ogni catastrofismo la tesi della costruzione di una torre come quella di Babele. Si doveva dire piuttosto che chi avesse considerato tali arti, avrebbe dovuto ritenerle del tutto inadatte a un vivere 'vagante e ferino'. La Bibbia asserisce che l'agricoltura e l'uso del pane nacquerò con l'uomo; pertanto, ascrivere allo *stato ferino* quello che era durevole in quei tempi in cui vi erano Città, Magistrature, Lettere ed Arti non costituiva un'asserzione credibile e sostenibile cui potesse essere attribuito un fondamento biblico. Tante pseudo-dottrine, presentate spesso come novità, riportavano quanto avevano narrato i poeti, fonte spesso inattendibile: narrazioni simili potevano trovarsi in Ovidio e in altri poeti e scrittori pagani, presi dalla vaghezza di raccontare tante 'novità' e cose sorprendenti. Anche Platone non parlò di uno stato ferino, ma di uno stato semplice e naturale dei primi uomini. Lattanzio, che fu tra i maggiori esponenti della Patristica in Occidente, derise quanti asserivano che le città fossero nate per la necessità di difendersi dagli assalti degli animali feroci. Non furono le belve a creare le città: ne fu causa la socievolezza umana, che mai si spense completamente pur in un tale corso di secoli. Se il motore dello sviluppo umano fosse stato il mero interesse o la difesa delle cose e dei beni, il progresso sarebbe stato estrinseco e breve. Si sarebbe potuto dire con più ragione che l'essere umano fu, è e sarà pur sempre un prodotto della terra.

3. *Il giudizio su Vico nelle note di Gian Donato Rogadei.*

Senza dubbio, le idee di Vico vennero contaminate da storie di discutibile fondamento e giustificazione:

mi reca però maggiore meraviglia l'osservare, che il nostro Vico fedele seguace della verità rivelata si fosse molto sforzato di spiegare la origine delle società civili, e supponendo come cosa certa lo stato ferino avesse procurato di additare la maniera, onde deposto avessero quella fiera, quando il solo Pentateuco poteva liberarlo dalla noiosa indagine di quelle origini; dietro cui gli sforzi della nostra fantasia han corte l'ali, e che quanto più con la forza della ragione e delle meditazioni ritracciare si vogliono, tanto più si veggono crollare tutte le macchine, che in quello si costruiscono. Mi sembra però essere incorso in vizio opposto al comune degli Autori; perché laddove gli Autori quasi tutti sogliono affidare all'autorità, e costituirne la base de' loro raziocini, il Sig. Vico per l'oppo-

sto volle costruire tutta la macchina del suo sistema sulla propria fantasia con un debole soccorso della ragione, e quasi niuno dell'autorità, non avvertendo, che lo stesso corso delle umane cose così ci rende istrutti, che lievissime cagioni sogliono divertire il cammino ordinario delle umane, e civili operazioni, e che non mai può esservi costanza nelle operazioni o condotte che dalla volontà degli uomini dipendono¹⁶.

Troppo si è voluto insistere sulla caduta umana nello stato ferino senza ricordare la naturale inclinazione umana al *beneficium*. I filosofi moderni si sono resi conto ben poco dei benefici della vita sociale o dei vantaggi duraturi dell'educazione. Le regole dell'umana prudenza spingono a credere che il mondo sia stato creato nel tempo, secondo quanto sostengono i cinque libri di Mosè – opera che deve essere preferita a tutte le altre (ben più lacunose e poco certe). Del resto, Rogadei fa anche riferimento alle idee di Vico sulla nascita dei poemi omerici, sottolineando come nulla resti degli autori leggendari e dei grandi poeti; invero, non nasconde le due diverse soluzioni cronologiche di Tertulliano e di Eusebio. Inoltre, aggiunge che la maggiore conoscenza delle lingue orientali aveva permesso di tracciare le connessioni tra i nomi biblici e quelli riportati in autori pagani. L'eccesso di pirronismo tende non solo a mostrare le difficoltà presenti nel Testo Sacro (ad es. di cronologia, datazioni ecc.), ma ad indebolirli e a considerarli come un prodotto tardivo e una falsificazione dei tempi post-esiliaci di Esdra.

In effetti, secondo le parole di un critico che pure tende ad indulgere all'immagine del Vico solitario e poco compreso, si può dire che Salvini, Leclerc, Galiani, Conti, Muratori e Gravina vollero lodare le opere di Vico in genere o il *De uno* in particolare. Non mancarono i detrattori in patria e al di fuori: i critici cattolici tendevano spesso a criticarlo e ad osteggiarlo. D'altra parte, luci ed ombre non potevano che alternarsi in una questione tanto delicata. Non è vero che nessuno lo comprese, ma vi furono difficoltà ad intenderne a fondo le dottrine, che aprivano all'analisi di come l'uomo avesse potuto oggettivare e sviluppare la propria mente ancora confusa e frastornata, e che dovettero sembrare ai più delle fantasie poco perspicue o non ben fondate nei fatti storici e nei testi antichi.

Nella *Dissertazione proemiale*, Rogadei si prefigge di rappresentare al vivo lo spirito della pubblica e politica ragione per tutti gli aspetti

¹⁶ Ivi, p. 54.

dell'«interiore polizia», e nello stesso tempo di ponderare tutti gli effetti derivanti da talune tesi ardite, ma poco fondate. Egli criticava gli uomini ignoranti che millantavano grande cultura; in realtà, molti degli appartenenti a questa categoria non avevano letto che qualche articolo del *Dictionnaire* di Bayle o alcune pagine di Voltaire, e apparivano coltissimi soprattutto grazie alle svariate informazioni che derivavano loro dalle gazzette o da altri mezzi di cultura piuttosto spicciola. Il giudizio era molto chiaro: la vera, autentica cultura, che non nasce da fretta ed improvvisazione, è loro preclusa. Costoro hanno letto poco o nulla di libri di più soda dottrina; sono del tutto contrari alla religione, e questa caratteristica sembra unirli; il loro giudizio si presenta come indiscutibile e definitivo su quanti non condividano tale loro convinzione o pregiudizio. Molti portano al sommo grado l'autorità di un Machiavelli, la cui cultura, in generale, non poteva definirsi eccelsa e che, in alcuni punti, poteva in astratto sembrare cristiano, ma che dissolveva di fatto la morale e la vita cristiana, gettando ulteriore discredito su quegli spiriti increduli e superficiali che sempre insistono sulla connessione tra erudizione letteraria ed irreligiosità.

Rogadei preferisce riprendere la meditazione di Francesco Bacone, il quale sostenne che poca cultura può portare lontano dalla religione, ma molta cultura permette di ritornare ad essa, laddove Machiavelli si era dimostrato non solo anticristiano, ma anche avverso alle più sane dottrine morali sostenute nell'antichità. Il Segretario fiorentino non tiene conto neppure di quella spontanea onestà che si può ritrovare presso alcuni atei di costumi probi.

L'opera alla quale Rogadei mira è resa difficile dalla vuotezza o vanità di quelle storie che pretenderebbero di andare, con piglio deciso e senza tentennamenti, ai tempi eroici della guerra di Troia o persino a fasi precedenti: anzi, non si doveva dimenticare che il punto di riferimento potevano essere gli storici romani. Rogadei avvertiva il pericolo di un pirronismo storico generalizzato, e intendeva sventare gli esiti estremi di cui aveva parlato lo stesso Vico in vari punti: molti, non fermandosi dinanzi agli eccessi, finiscono per accettare il pirronismo storico.

Senza dubbio, vi sono spesso avvenimenti che sono oggetto di una molteplicità di racconti, di aspetti taciuti e di altri più evidenziati o non visti o differentemente interpretati. Certo, non si poteva negare che la storia sacra fosse piena di riferimenti cronologici non semplici da dipanare o da analizzare esaurientemente per esercitare un difficile discernimento. Ciò poteva dirsi dimostrato dalle opinioni differenti di Tertul-

liano ed Eusebio di Cesarea sull'età di Mosè e dall'importanza dell'argomento dell'antichità per lo studio delle Scritture e la difesa della loro autorità. In ogni caso, afferma Rogadei, non si disconosce Tacito come storico solo in quanto ha potuto riportare delle notizie inverosimili.

Anche in un grande storico come fu Francesco Guicciardini vi erano alcune narrazioni che potevano essere considerate inverosimili. Tuttavia, giungere dal proposito di seguire una ricerca più solida e meno pretenziosa a un giudizio generale di inverosimiglianza sulle fonti attraverso cui considerare il corso storico sembrava poco giustificabile a Rogadei, per il quale il pirronismo era lo spirito dominante il suo secolo; se ne diceva preoccupato per le sue infiltrazioni non solo nei campi della diplomatica, delle lettere e della storia, ma anche dell'intera indagine razionale. Poteva definirsi e ritenersi cosa deplorabile correggere delle ingenuità o delle ricostruzioni non sempre congruenti con l'adozione del sistema opposto estremizzato. Non si dovevano esasperare gli estremismi, bisognava restare nel mezzo, e occorreva procedere ad un'attenta analisi delle fonti. In alcuni casi, Roma era già stata riscattata da false accuse; tuttavia, si rimase spesso tributari del modello greco di scrittura della storia mediante l'adulazione. Dionigi si era ragionevolmente mostrato più favorevole ai romani rispetto a quello che fu lo stesso Livio, che è più attendibile di tanti storici greci.

L'argomentazione poteva allargarsi ad alcune considerazioni di carattere più generale. Non si poteva dubitare che presso gli Etruschi vi fossero stati insigni storici. Senza dubbio, di tutto ciò non restò nulla. Sono rimaste le opere degli scrittori greci, i quali vollero spesso filosofeggiare ed autoesaltarsi. Vi erano stati altri che avevano fatto resuscitare scritti degli antichi, che venivano poi manipolati da coloro che dovevano emendarli ed impegnarsi a un vaglio critico da portare avanti rigorosamente: Sigonio non si dolse a caso di tanti vuoti; Tito Livio aveva già fatto riferimento a notizie assai imprecise. Molte cose furono dimenticate per motivi concreti e immediati, come ben sostenne Platone nel suo *Crizia*. In tutti i campi i Greci vollero prevalere e sottolineare una primogenitura. Questa composizione di favole dovè avere un costo in termini di chiarezza e veracità degli eventi. Il folle desiderio di gloria ebbe comunque la meglio e spinse i Greci all'enfasi e all'iperbole; vollero essere gli istitutori dell'umanità e poco potevano giovare a una conoscenza più dettagliata delle vicende storiche delle antichità dei popoli che abitarono l'Italia e il Meridione.

I Greci riempirono la storia oscura di molte altre nazioni come quella dell'Italia di sogni e di chimere, a tutto vantaggio della loro nazione.

Molti Greci non tardarono a sostenere che le altre stirpi fossero andate formandosi grazie alle peregrinazioni dei Greci. Perciò, l'autore premette che i Greci non furono i primi popoli della storia dei Gentili che si elevarono culturalmente e civilmente. I Fenici, gli Egizi, i Persiani ed i Medi li precedettero:

sono que', che empirono la profana storia de' secoli più vetusti e colle loro guerre, conquiste, e armate navali, e con tutti gli altri segni dimostrarono bene di essere stati più colti degli altri; e gli stessi Greci costretti dalla necessità dovettero essi farne onorata rimembranza [...] lo stesso io ora ripeto per cagione del silenzio prefissomi sulle origini dei nostri popoli, dacché, dovendo ricorrere alle greche narrazioni, dovrei formare un poema, anziché una storia [...]; è egli vero che uno de' pregi maggiori che dimostra la ingenuità e 'l candore dei nostri Italiani, è la oscurità della sua antica storia, e l'essere stati privi di racconti favolosi, che empiono quella de' Popoli dell'Asia, e dell'Africa; tuttavolta però quelle favole, e menzognere narrazioni nel seno della Italia non ingenerate, furono in lei dagli altri popoli, e principalmente da' Greci innestate; e questa fu dessa la cagione di essere state trascurate da' Romani. La cognizione dell'antico stato de' nostri Popoli, ritrarre si dee dalla storia Romana, riputata con ragione la scorta più sicura per dare alquanto di lume alle spessissime tenebre dell'età vetusta, che circondano l'antica storia della Italia. Ebbero i Romani sistema diverso da' Greci, e non solo furono egli per natural costume dotati di maggior verità, e candore, ma benanche usarono le diligenze tutte, perché la verità storica non fosse alterata, e corrotta dall'ambizione, e dall'amor proprio o della propria nazione, madre di tutte le menzogne, e favole. La facoltà di scrivere le storie era presso i Romani un punto di Religione, arrogata a' soli Pontefici, che formavano i Fasti, e gli Annali, ove soleano in ciascun anno notare gli avvenimenti più celebri, come attesta Cicerone (nel secondo libro del *De oratore*)¹⁷.

Senza dubbio, all'origine, tali popoli furono incolti. Le loro memorie furono conservate in quanto le tramandarono con i loro carmi. Anche nel suo libro *De antiquitate contra Graecos*, in polemica con Apione, il famoso storico ebreo, Giuseppe Flavio, affermava che i Greci furono inferiori agli Ebrei e che non si ebbe davvero scrittore greco anteriore ad Omero.

Rogadei sapeva di incorrere nelle critiche dei seguaci di Gravina, il quale non condivideva quest'ultima conclusione, e a tal proposito, Rogadei poteva riprendere alcune considerazioni di Vico. Gli antichi

¹⁷ Ivi, p. IX.

Egizi criticarono i Greci, che molto avevano preso dall'Egitto e che tendevano a far ignorare la condizione di un paese che spesso fu soggetto a sconvolgimenti e a diluvi e che non poté conservare un'effettiva memoria storica. Gli antichi si accorsero anche del fatto che molte storie greche derivavano da quelle egizie. Si poteva aggiungere che molto era stato attinto proprio dagli Ebrei e dalle loro storie. Spesso era vero solo il fondo delle narrazioni, mentre il resto era per lo più favoloso e constava di avvenimenti uniti insieme in modo meno certo. L'ignoranza di vari argomenti indusse ad affidarsi alle favole, che fornirono nuovo nutrimento ad altre favole. Taluni si spinsero così sino alla convinzione di essere nati prima di tutti gli altri e di derivare direttamente l'esistenza dalla terra in cui si era nati.

In ogni caso, i Romani lottarono per realizzare imprese gloriose e non per essere lodati. A loro avviso, ogni alterazione dei fatti sarebbe stato un oltraggio alla religione. Inoltre, scrissero quando ancora vi erano delle testimonianze, e ogni falsità sarebbe stata facilmente confutata o smentita: ogni loro falsificazione sarebbe stata notata e evidenziata dai Greci. I Romani mantennero libertà di scrittura anche nei tempi del tardo impero: non solo dissero di aver compiuto grandi imprese, ma le fecero. Tacito, che scrisse in spirito di libertà, molte cose riportò proprio in ossequio a questa sua esigenza di verità. La tesi dell'ingiustizia delle guerre romane fu portata avanti da autori romani (tra questi vi fu Alberico Gentili); lo stesso atteggiamento di La Mothe le Vayer, orientato al pirronismo, non mostrava un effettivo fondamento. Indubbiamente, negli scritti di Livio si trovano molte narrazioni che si possono considerare frutto di superstizione; tuttavia, non sempre egli credette a tutto quello che narrava; ma questo non autorizzava neppure ad accusarlo di ateismo e di empietà.

Rogadei si meravigliava che Vico, fedele seguace della verità rivelata, si fosse così tanto sforzato di spiegare le origini delle società civili al punto da sostenere l'ipotesi dello stato ferino alla base del modo in cui gli uomini avrebbero cominciato a progredire nell'esercizio del pensiero, nel modo di valutare, nell'affermazione del diritto e nelle norme di comportamento. In effetti, il *Pentateuco* avrebbe potuto liberarlo dalla noia di un'indagine su quelle tanto discusse origini: gli sforzi della fantasia avevano corte le ali. Voler tutto spiegare in nome della forza della ragione significava molto spesso fallire amaramente. Peraltro, si era incorsi in un limite opposto: se quasi tutti gli autori tendevano ad affidarsi all'autorità e costituirla arbitra, il filosofo napoletano volle costruire tutta la

macchina del suo sistema sulla propria fantasia e con un debole soccorso della ragione. Ben poco gli provenne dall'autorità. Egli non avvertì che il corso delle cose umane insegna che lievissime cause diverse tendono a sviare il cammino ordinario delle operazioni umane e civili.

Rogadei affermava di essersi molto affaticato in gioventù per affrontare le opere di Vico. Nei primi anni dovette persino abbandonarne la lettura, disperando di poter venire a capo di tante diverse idee che l'autore spiegava in un modo che gli appariva così poco comprensibile. Dopo molti anni riprese quei testi: ne leggeva al mattino poche pagine per poi meditarle. Il metodo fu proficuo, ma si trattò di un grande dispendio di forze e di energie, ma Rogadei avvertiva l'importanza del pensiero che si celava dietro quello stile oscuro, senza cadere nell'errore di quei lettori di Vico che per mera pigrizia o incapacità comprendevano qualcosa della sua erudizione, ma non seppero o vollero approfondire lo studio della sua opera. Tuttavia questo lo poneva a dare una valutazione problematica del filosofo nell'inezienza della sua opera, consapevole che Vico era stato un grande conoscitore dell'antichità, ma che una certa integrazione della fantasia in materie tanto diversamente interpretate e lacunose lo aveva portato a dottrine incaute anche dal punto di vista religioso. Peraltro, Rogadei riteneva che il dato letterale biblico trovasse conforto attraverso un approfondimento razionale della questione del progresso dell'umanità: a suo avviso, dopo il Diluvio, non dovette esserci quell'imbarbarimento dalla quale era partito Vico quando si rappresentava la caduta dell'umanità in uno stato violento e ferino.

Nonostante queste riserve di ordine filosofico-religioso, Rogadei appare tra i critici cattolici del Vico uno dei meno polemici nei confronti del filosofo napoletano.

FRANCESCO DE CAROLIS

GIAN DONATO ROGADEI'S ANALYSIS OF RELIGIOSITY AND HORTODOXY IN GIAMBATTISTA VICO. The critical reflection on Vico could not fail to involve his religiosity and especially his reference to the Genesis Flood narrative. In fact his theses on the history of mankind after the Flood and on the primitive feline state of mankind were of considerable importance. Some Catholic critics intervened against Vico and pointed out many interpretative errors in the Scienza nuova. Among these we can mention Gian Donato Rogadei. He did not accept Vico's thesis on the total decadence of mankind after the Flood, but he also understood the greatness of the philosopher and, beyond its obscurities, of the Scienza nuova.

L'ANTICO CATALOGO DEL 1726 DELLA BIBLIOTECA DEI GIROLAMINI DI NAPOLI

1. *Introduzione.*

La recente stampa anastatica dell'*Antico Catalogo* del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli¹, a cura di Fabrizio Lomonaco, rappresenta un prezioso strumento di accesso alla gran parte di testi appartenuti alla «Libreria» dello studioso e bibliofilo napoletano Giuseppe Valletta (1636-1714). Questi confluirono, dodici anni dopo la sua morte, nella biblioteca dei Padri dell'Oratorio di Napoli che, su suggerimento di Giambattista Vico, acquistarono dal figlio Diego per quattordicimila ducati «l'insignissima Libreria copiosissima de libri de tutte sorti di scienza, letteratura, poesia, istorie ed altre scienze, con tutte le loro scanzie, e casse ove stavano situati»². Sorvolando la *vexata quaestio* sulla paternità autografa vichiana del *Catalogo*³, quest'ultimo – consistente

¹ *Antico / Catalogo / Della Biblioteca / Dei Padri dell'Oratorio di Napoli / Disposto per Materie / Anno 1726* (Biblioteca dei Girolamini di Napoli, SM. 27.1.10, cc. 1r-244v; d'ora in poi AC1726).

² Arch. Orat. *Registro di polize* (1724-1727), 6 aprile 1726, f. 73, cit. in M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli, detta dei Girolamini*, Napoli, 1979, pp. 11-12. Santoro – ma prima di lui E. MANDARINI, *I codici manoscritti della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, Napoli-Roma, Stabilimenti Tip. Librarii A. & S. Festa, 1897, p. XI, n. 4, e A. BELLUCCI, *Giambattista Vico e la Biblioteca dei Girolamini*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di E. Pontieri, Napoli, 1971, pp. 183-184 – riproduce il testo dell'ultimo documento di acquisto, che segue un primo dell'11 gennaio 1726 (ff. 66-67), un secondo dell'8 marzo (f. 68) e un terzo del 16 marzo (ff. 70, 73).

³ La consulenza di Giambattista Vico è comunque attestata da una nota di pagamento del 30 marzo 1727 inserita nel *Volume dei Mandati* e pubblicata da E. MANDARINI, *I codici manoscritti*, cit., p. XI, n. 3. L'attribuzione a Vico è data per certa sia da Mandarini (*I codici manoscritti*, cit., pp. XI, XVIII) che da Santoro (*La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 13), ma non da Bellucci. Cfr. A. BELLUCCI, *Illustrazioni di 22 ignote legature adespote: Orthōs kai mē loxiōs, erroneamente dette Canevari*, in «Bollettino del bibliofilo» II (1920) 1-2, p. 7, n. 17. A tal riguardo, Lomonaco ricorda i dubbi che sulla

piuttosto in un repertorio bibliografico articolato in sezioni tematiche suddivise per formato e lingua – elenca in 488 carte 10.350 libri suddivisi nelle seguenti classi: «Libri Ecclesiastici» (982), «Philosophi, Mathematici, et Medici» (772), «Historici, et Geographi» (815), «Authores Graeci et Latini» (898), «Litteratores, Antiquarii, et Miscellanei» (1523), «Poetae Latini Recentiores» (237), «Juridici, et Politici» (1271), «Libri Italici soluta oratione» (1597), «Poetae Italici» (510), «Comici, Tragici, et Bucholici Itali» (145), «Libri Gallici» (1285), «Libri Anglici, et Hollandici» (223), «Libri Hispanici» (92), ai quali vanno aggiunti 158 «Libri Manuscripti» membranacei e cartacei – tra i quali un celebre codice chiosato della *Divina Commedia* della prima metà del XIV secolo⁴ – oltre a «Venti-quattro volumi d’Immagine d’uomini illustri in ogni Scienza»⁵ ritratti «a stampa ed a penna» e «riuniti e ordinati pel periodo

questione gettano una scheda dattiloscritta posta all’interno del manoscritto, contenente l’indicazione «Vico, G. B. (?) / Antico Catalogo.1726», oltre all’atto di vendita del fondo (ASN, *Notai del ’700*, scheda 132, prot. 3, s.a. ff. n.n., cit. in T. R. TOSCANO, *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, in *Codici Miniati della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli*, a cura di A. Putaturo Murano - A. Perriccioli Saggese, Napoli, 1995, p. 19 n.) in cui Diego Valletta, riguardo la biblioteca paterna, dichiara di averne «formato libro di Catalogo, seu Indice, esattamente appurato e comprovato di tutti detti libri in essa si stentino» (*Antico Catalogo della Biblioteca dell’Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2020, p. v; d’ora in avanti: *Antico Catalogo 2020*).

⁴ Il manoscritto miniato CF 2 16, noto come ‘Codice Filippino’, è uno dei più importanti della tradizione manoscritta della *Commedia*. Nel 2001 è stata pubblicata una edizione facsimilare in due volumi a cura di Andrea Mazzucchi (Roma, Salerno Editrice). Dei manoscritti quelli *in-folio* sono 92, gli in-4° 56, gli in-8° et in 12° 12; cfr. M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 31.

⁵ La somma complessiva dei libri, ai quali vanno aggiunti i 184 manoscritti e i 24 volumi d’«Immagine», la fornisce SANTORO, *op. cit.*, pp. 33-34. Bisogna tenere presente che molti volumi, soprattutto del Cinque e Seicento, presentano al loro interno più opere. L’esatta suddivisione dell’AC1726 per materia e formato è la seguente: «Libri Ecclesiastici», «Philosophi, Mathematici, et Medici», «Historici, et Geographi», «Lexicographi, et Bibliothecarii», «Authores Graeci», «Authores Latini», «Litteratores, et Antiquarii» (*in-folio*, cc. 1r-21v); «Libri Ecclesiastici», «Philosophi, Mathematici, et Medici», «Historici, Geographi, Bibliothecarii, etc.», «Authores Graeci, et Latini», «Litteratores, Antiquarii, et Miscellanei» (in-4°, cc. 22r-58v); «Libri Ecclesiastici», «Philosophi, Mathematici, et Medici», «Historici, et Geographi», «Authores Graeci, et Latini», «Litteratores, Antiquarii, et Miscellanei», «Poetae Latini Recentiores» (in-8° et in-12°, cc. 59r-119v); «Juridici, et Politici», «Libri Italici soluta oratione», «Poetae Italici» (*in-folio*, in-4°, in-8° et in-12°, cc. 120r-194v); «Comici, Tragici, et Bucholici Itali» (in-4°, in-8° et in-12°, cc. 195r-201r); «Libri Gallici» (*in-folio*, in-4°, in-8° et in 12°, cc. 201v-231v); «Libri Anglici» (*in-folio*, cc. 232r-233r), «Libri Anglici, et Hollandici» (in 4°, cc. 233v-234r); «Li-

di parecchi secoli»⁶. Nella sua strutturazione il fondo vallettiano, che andò ad arricchire quello riunito in più di un secolo dagli Oratoriani, testimonia i molteplici interessi di Giuseppe Valletta, «dotto fra i librai e libraio fra i dotti»⁷ che, «fatto ricco»⁸, accumulò nella propria residenza di via dei Carrozzieri n. 13 a Monteoliveto una importante biblioteca che Carlo Celano poté quantificare nel 1692 in

18 mila Volumi in circa tutte le scienze, e sono libri Greci, latini, volgari italiani, Francesi, Inglese, e d'altre lingue delle migliori edizioni, che sono usciti nelli

bri Anglici» (in-8° et in-12°, cc. 234v-237r); «Libri Hispanici» (*in-folio*, in-4°, in-8° et in 12°, cc. 237v-239v), «Libri Manuscripti» (*in-folio*, in-4°, in-8° et in 12°, cc. 240r-244v); «Venti-quattro volumi d'Immagini d'uomini illustri in ogni Scienza» (c. 244v). *Antico Catalogo 2020*, cit., p. VI. Nell'elenco si assiste ad alcuni accorpamenti come nel caso degli autori greci e latini riportati in due categorie distinte nella sezione dei libri *in-folio* e poi assimilati nei successivi formati. Stesso vale per i «Bibliothecarii» che sono accorpati con i «Lexicographi» negli *in-folio*, per un totale di 48 titoli, e con gli «Historici e Geographi» negli in-4°. Per un'analisi complessiva della biblioteca del Valletta attraverso la struttura dell'AC1726 vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, 1970, pp. 98-104, secondo cui la classificazione per materie del catalogo riprodurrebbe «con immediatezza la formazione e la struttura mentale del Valletta, in parte derivante dalle tradizioni del viceregno e in parte rispondente alla struttura stessa della cultura europea, così come veniva riprodotta nelle gazzette scientifiche, sulla falsariga degli *Acta eruditorum* di Lipsia».

⁶ E. MANDARINI, *I codici manoscritti*, cit., p. XII.

⁷ G. CONSOLI FIENGO, *Itinera Literaria. Ricerche sulle biblioteche napoletane del secolo XVII*, Napoli, 1939, p. 20. Sulla biblioteca dei Girolamini si vedano le pp. 118-122.

⁸ M. SCHIPA, *Il Muratori e la coltura napoletana del suo tempo*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» [d'ora in avanti: ASPN] XXVI (1901), p. 559. Schipa ricorda come il principale fattore della sua fortuna economica – tenuto conto delle umili origini – sia stato il matrimonio con la vedova del mercante genovese Aniello Vernassa, Vittoria Vadiglia, che gli garantì una ricca dote e importanti clientele. Fu così che il commerciante Andreini di Firenze, possedendo a Napoli ingenti capitali di rendamenti, li liquidò e lasciò al Valletta la procura per l'esecuzione, mentre il duca Strozzi gli affidò l'amministrazione dei beni regnicoli che sfociò in un'accusa di inadempienze dalla quale Valletta seppe difendersi (cfr. *ibid.*; A. P. BERTI, *Vita di Giuseppe Valletta Napolitano, detto Bibliofilo Atteo*, in *Le vite degli Arcadi illustri [...] pubblicate [...] da Gio. Battista Crescimbeni [...]*, 5 voll., Roma, per Antonio de' Rossi, 1708-1751, vol. IV, 1727, p. 42; A. BORZELLI, *Accuse in Giuseppe Valletta*, Napoli, Filinto Cosmi, 1891). La scalata sociale di Valletta e la sua – citando Goetz – «cupidità insaziabile consimile a quella di Tolomeo Rè d'Egitto» (A. P. BERTI, *Vita...*, cit., p. 45) lo sottoposero alla satira di Giulio Acciano, Niccolò Capasso e Domenico Confuorto (A. BORZELLI, *Accuse in Giuseppe Valletta*, cit.).

secoli delle Stampe, in modo che vi si fa conto nella raccolta di esservi stati spesi da 30 *mila* scudi⁹.

Siamo, come suggerisce Lomonaco, al «centro di gravitazione di una cultura che presenta interessi e studi, tesi a orientare il nuovo pensiero filosofico e scientifico dopo la stagione investigante di primo Seicento»¹⁰.

Valletta, di professione avvocato, legò la propria fama di studioso alle sei *Disceptationes forenses*¹¹, instaurando relazioni con personalità di spicco sia italiane (Megalotti, Redi, Muratori, Magliabechi e Vallisneri) che estere (Graeve, Goetz, Mabillon, Montfaucon, d'Orville, de Witt, Burnet) anche grazie alla frequentazione di importanti 'circuiti culturali' come l'Accademia degli Investiganti, quella palatina del Medinaceli e l'Arcadia, alla quale aderì nel 1710 con il nome di *Bibliophilo Attaeo*¹². Reso noto ai più dalla «instructissima Bibliotheca»¹³, meta di visitatori

⁹ C. CELANO, *Notitie del bello, dell'antico, e del curioso della città di Napoli, per i signori forastieri [...] Divise in dieci giornate [...]*, 10 voll., Napoli, Giacomo Raillard, 1692, Giornata III, p. 38. La «famosa Libreria» secondo il Parrino contava «15 mila scelti, e rarissimi volumi [...] con molti manoscritti in carta, e in pergamene buon numero» (D. A. PARRINO, *Napoli città nobilissima, antica, e fedelissima esposta agli occhi, et alla mente de' Curiosi*, 2 voll., In Napoli, Parrino, 1700, vol. I, p. 163). Di 18.000 volumi parla anche Alexandre de Rogissard ne *Le Delices de l'Italie*, 4 voll., Paris, 1709, vol. III, p. 164.

¹⁰ *Antico Catalogo 2020*, cit., p. vi.

¹¹ Per un profilo bio-bibliografico di Giuseppe Valletta vedi *sub vocem* a cura di G. Imbruglia, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, d'ora in poi *DBI*, 98, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2020; V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., che approfondisce anche il profilo culturale e l'«itinerario spirituale» che portò il giurista ad abbracciare la cultura libraria. Valletta fu autore di molti scritti in larga parte inediti e sopravvissuti in numerose copie manoscritte. Tra i principali si ricordano: il *Trattato sulle monete napoletane*; l'*Historia filosofica*; una memoria difensiva rivolta a Innocenzo XII *intorno al procedimento ordinario, e canonico, nelle Cause che si trattano nel Tribunale de S. Ufficio nella Città e Regno di Napoli*; un *Discorso filosofico in materia d'Inquisizione*; una *Relazione sull'eruzione del Vesuvio (10 settembre 1712)*; le *Lezioni accademiche* recitate presso l'Accademia del Medinaceli. Toppi segnala anche un trattato *De nihilo* di cui non è nota alcuna copia manoscritta. N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana, et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno [...]*, In Napoli, Antonio Bulifon, 1678, p. 175.

¹² A. P. BERTI, *Vita...*, cit., p. 61

¹³ J. MABILLON, *Iter italicum litterarium*, Luteciae Parisiorum, Edmunid Martin, Iohannem Budot & Stephanum Martin, 1687, p. 105. Mabillon si trattenne a Napoli dal 19 ottobre al 16 novembre 1685 e fu ospite del Valletta. Durante il soggiorno ebbe modo, assieme al collaboratore Michel Germain, di visitare molte biblioteche ecclesiastiche e private, acquistando libri e manoscritti. Al termine del *voyage*, i due benedettini furono in grado di spedire in Francia più di quattromila volumi e circa cinquanta manoscritti; cfr. G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., pp. 61-62; F. NICOLINI, *Aspetti della vita*

e abituali frequentatori¹⁴, Valletta – *vir celeberrimus* secondo il Muratori¹⁵ – fu in grado di creare quello che Lomonaco definisce «cenacolo dei più accreditati studiosi del tempo», un *mileu* culturale dove si progettaron, come ricordò a fine Settecento Lorenzo Giustiniani, «nuovi sistemi di filosofare», mentre «secento altri de' nostri letterati, trassero da questa famosa biblioteca le loro non ovvie cognizioni, e di cui far ne seppero della pompa nella repubblica delle lettere»¹⁶. A ciò contribuì la «cortesia del padrone» che, maturata nel tempo l'idea di una biblioteca

italo-spagnola nel Cinque e Seicento, Napoli, 1934, pp. 293-296, che ripercorre la breve tappa napoletana di Gilbert Burnet (1685), anch'egli ospite del Valletta (che di lì a poco iniziò a studiare la lingua inglese, ricevendo dall'Inghilterra numerosi libri), pp. 246 sgg.; S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, 1965, pp. 116-118. Il viaggio del Mabillon fece da apripista ai successivi di Conrad Janning, Philipp Stoch, il Pelletier e Jacob Tollius. Per gli scambi epistolari del bibliofilo napoletano vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., pp. 120 sgg., al quale si rimanda anche per i rapporti tra Valletta e Burnet, e le polemiche destate da alcune considerazioni del viaggiatore inglese inserite nelle *Letters* (Rotterdam, 1687) e tali da indurre il bibliofilo napoletano «furieusement en colère» (pp. 115-116).

¹⁴ La biblioteca fu visitata anche dall'erudito francese Bernard Montfaucon, trattenutosi a Napoli tra il 28 ottobre e il 10 novembre 1698. Il dotto benedettino ricevette da Valletta – definito «Bibliothèque vivante» (A. P. BERTI, *Vita...*, cit., p. 45) – il catalogo dei propri manoscritti (tutti latini tranne uno greco) inseriti poi nel *Diarium italicum* (B. DE MONTFAUCON, *Diarium italicum sive Monumentorum veterum Bibliothecarum, Museum [...]*, Parisii, Joann. Anisson, 1702, pp. 303-306). Nel *Diarium* l'erudito riporta anche l'elenco dei manoscritti osservati in S. Giovanni in Carbonara (pp. 308-313) e presso il monastero di San Severino (pp. 319-230). Per il Bouchier la biblioteca vallettiana era seconda solo a quella Vaticana, mentre Camille Le Tellier de Louvois, bibliotecario del re di Francia, fu particolarmente colpito dalla raccolta di libri francesi custodita in una «camera a parte» (A. P. BERTI, *Vita*, cit., pp. 45-46). La biografia di Berti è una miniera di aneddoti e fonti epistolari riguardanti Valletta e la sua biblioteca. Per il soggiorno napoletano del Montfaucon vedi G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 150 sgg.; per il 'significato culturale' del viaggio di Mabillon e Montfaucon vedi F. RUSSO, *Medieval art studies in the Republic of Letters: Mabillon and Montfaucon's Italian connections between travel and learned collaboration*, in «Journal of Art Historiography», 7, december 2012, 1-24, disponibile all'indirizzo <https://arthistoriography.files.wordpress.com/2012/12/russo.pdf>.

¹⁵ M. SCHIPA, *Il Muratori...*, cit., p. 569. Muratori fu in contatto epistolare dal 1710 con il nipote di Valletta, Francesco. Di Muratori l'AC1726 attesta l'edizione padovana degli *Anecdota graeca* del 1709 (typis Seminarii, apud Joannem Manfrè, segnata erroneamente 1609, 44 r.) e quella milanese degli *Anecdota, quae ex Ambrosianae bibliothecae codicibus* (typis Iosephi Pandulfi Malatestae, 1697, 48 r.). Questi ultimi si compongono di quattro volumi editi tra il 1697 e il 1713, ma il catalogo riporta solo il primo.

¹⁶ L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche degli Scrittori legali del Regno di Napoli [...]*, 3 voll., In Napoli, stamperia Simoniana, 1787-1788, vol. III, 1788, pp. 227-228.

che andasse oltre la sfera privata, vi ammetteva «ognuno che andar vi vuole ad osservarla ed a studiarvi»¹⁷, adoperandosi in tutti i modi per accaparrarsi libri provenienti dall'intero continente, i quali «perché scritti in paesi liberi, e non soggetti a forzosi pregiudizi, non avevano fino a quel tempo oltrepassati i monti»¹⁸. A tal riguardo, nella sua corrispondenza con Antonio Magliabechi¹⁹, bibliotecario della Palatina Lorenese, Valletta informava l'insigne bibliofilo di commissioni indirizzate a mercanti dislocati a Roma, in Germania, Olanda e Inghilterra con l'obiettivo di arricchire quella che Apostolo Zeno elogiò come «pubblico tempio sacro a Pallade»²⁰ ricolmo «of every thing noble or curiose in Antiquity or among Moderns»²¹.

Deceduto Valletta nel 1714, la sua collezione – definita «Museo Vallettano» dal dotto olandese Heinrich Christian von Hennin (Enninio) per via dei pregevoli reperti archeologici e artistici che la componeva-

¹⁷ C. CELANO, *Notitie...*, cit., p. 38.

¹⁸ L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche...*, cit., p. 227.

¹⁹ V. TROMBETTA, *Intellettuali e collezionismo librario nella Napoli austriaca*, in «ASPEN» CXIV (1996), p. 64. Le lettere al Magliabechi sono edite in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, 2 voll., a cura di A. Quondam - M. Rak, Napoli, 1978. Per il rapporto tra Valletta e Magliabechi vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, cit., pp. 106-108.

²⁰ A. ZENO, *Elogio del Signor Giuseppe Valletta, napoletano*, in «Giornale de' letterati d'Italia» XXIV (1715), Venezia, Gabbriello Ertz, 1716, p. 57. Interessante è la parte finale dell'*Elogio* che raccoglie le lodi tributate al Valletta da studiosi e personalità del tempo, pp. 67-75; segue un elenco di 32 codici latini, 49 italiani e 35 volumi di particolare pregio, pp. 75-105. Per la descrizione dei codici vedi E. MANDARINI, *I codici manoscritti*, cit., che segnala nella biblioteca dei Girolamini 362 esemplari tra membranacei, cartacei e a penna (contenenti 283 opere) comprese 74 miscellanee che raccolgono 721 opuscoli appartenenti per la maggior parte al fondo Valletta; cfr. *Codici Miniati della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli*, cit.

²¹ Lettera di A. A. Cooper (conte di Shaftesbury) a T. Micklethwayte, 23 marzo 1712, cit. in V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane. Librerie private, istituzioni francesi e borboniche, strutture postunitarie*, Napoli, 2002, p. 329. Come ricorda Comparato, la biblioteca aveva già attirato l'attenzione del duca di Gravina, che avrebbe voluto acquistarla prima ancora della morte del proprietario purché non fosse costata più di 22.000 scudi. Lettera di D. de Angelis a M. Egizio, Gravina, 12 settembre 1710, cit. in V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., p. 98, nota 63. L'autore non esclude la possibilità che molti titoli di pregio della biblioteca potessero essere rimasti in possesso dei figli o venduti separatamente alla pari di quelli proibiti nonostante gli Oratoriani avessero richiesto e ottenuto di poter conservare nella propria biblioteca questi ultimi (cfr. *ivi*, p. 101, nota 70); R. BASSI, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, 2005, p. 17.

no²² – fu ereditata dal figlio Diego che se nell'*Elogio* scritto da Zeno nel *Giornale de' Letterati* del 1715 fu apprezzato per la volontà di preservare con gli altri eredi (i figli Niccolò Saverio e Francesco) i «medesimi pregi, e le medesime bellezze di quella insigne libreria»²³, cinque anni dopo, in una missiva spedita da Vienna al fratello Pier Caterino, constatò amaramente come

lo studio dei Signori Valletta ha perduto uno dei suoi migliori ornamenti, cioè tutte le statue antiche [...] vendute ad un medico inglese pel basso prezzo di mille e cento ducati napoletani.

Zeno non nascondeva il timore che la stessa sorte potesse toccare anche alle «medaglie ed i libri, ed in particolare i bei codici, dei quali ho dato il catalogo nel *Giornale dei Letterati d'Italia*»²⁴. In effetti, le cose non andarono molto diversamente dal momento che alcuni manoscritti finirono a Vienna²⁵, mentre altri furono acquistati dai Certosini

²² *Antico Catalogo 2020*, cit., p. IX, n. 24. Lomonaco ricorda come nel 1701 il dotto olandese avesse proposto al Valletta, tramite il Goez, di curare un libro sulla descrizione della collezione dei suoi vasi da intitolare *Galleria vallettiana, ovvero Museo vallettiano*. La notizia fu resa nota per la prima volta da A. P. BERTI, *Vita...*, cit., p. 51. Per l'analisi della collezione dei vasi si rimanda a M. E. MASCI, *La collezione di vasi antichi figurati riunita da Giuseppe Valletta: identificazione parziale dei pezzi raccolti e ricostruzione della dispersione*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» IV (1999) 2, pp. 571, 576, 578-579; G. CONSOLI FIENGO, *Il museo Valletta*, in «Napoli Nobilissima» III (1922), pp. 105-110, 172-175.

²³ A. ZENO, *Elogio...*, cit., p. 56.

²⁴ Lettera di A. Zeno a P. C. Zeno, Vienna, 24 agosto 1720, in A. ZENO, *Lettere*, 6 voll., Venezia, Sansoni, 1785, vol. III, cit. in M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 10. Per le vendite statuarie si rimanda a A. DE SIMONE, *La collezione antiquaria della Biblioteca dei Girolamini di Napoli*, Napoli, 1975.

²⁵ Come ricordato da Schipa, nella propria *Vita di D. Francesco Galluppo scritta da D. Francesco Valletta suo Amico carissimo* («Società napoletana di storia patria» Ms. XXII), l'autore narra come Galluppi avesse ricevuto commissione di fare per la Biblioteca Imperiale di Vienna il compendio di alcuni codici vallettiani. Il lavoro fu ben accolto dal reggente, Alessandro Riccardi, che «ne trasse argomento a volere proprio i codici originali per la biblioteca di Vienna, e a comprendere anche quelli nella nota spogliazione del 1718» (M. SCHIPA, *Il Muratori...*, cit., p. 572, nota 2). Per la spogliazione delle biblioteche napoletane avvenuta su commissione dell'imperatore Carlo VI tra il 1716 e il 1718 vedi B. CAPASSO, *Sulla spogliazione delle Biblioteche napoletane nel 1718*, in «ASPN» III, Napoli, 1878, pp. 563-594; A. CASAMASSA, *Documenti inediti per la rivendicazione dei Codici napoletani di Vienna*, estr. dal Bollettino del Bibliofilo, I, num. 11-12, Napoli, Luigi Lubrano, 1919. Un sunto della vicenda è in G. GUERRIERI,

di Napoli²⁶. L'urgenza di sottrarre al triste destino la «vastissima Libreria»²⁷, famosa anche per le legature artistiche dette 'Canevari'²⁸, spinse Giambattista Vico a proporre nel 1726 l'acquisto del fondo agli Oratoriani, i quali, avrà modo di puntualizzare il filosofo al proprio corrispondente Edouard de Vitry, «con animo veramente regale e pieno di pietà

La Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III di Napoli», Milano-Napoli, 1974, pp. 104-107. Tra i codici del Valletta finiti a Vienna figurano la *Descriptio Terrae Sanctae* di Jacopo de Vitry; un'antica Bibbia in pergamena con caratteri longobardi; il *Commento* di Poggio Bracciolini al *Trionfo della fama* del Petrarca. Ulteriori spoliazioni vi furono nel 1721 ad opera del predicatore di corte Tommaso Maria Alfani, che donò all'imperatore altri codici prelevati illecitamente dalle biblioteche ecclesiastiche. I novantasette codici sottratti a Napoli nel 1718 furono recuperati dall'Italia al termine del primo conflitto mondiale a norma dell'articolo 195 del Trattato di Saint-Germain e dell'articolo 4 della Convenzione artistica di Vienna del 24 maggio 1920. La sorte dei codici napoletani ricorda quella toccata alle 1140 unità manoscritte e bibliografiche depredate a Napoli da Carlo VIII nel 1495. Per la storia della biblioteca aragonese, citata avanti, vedi G. MAZZANTINI, *La Biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli*, 4 voll., Rocca San Casciano, Licinio Cappelli Editore, 1897; T. DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei Re di Aragona*, 4 voll., Milano, 1947-1952, con *Supplemento*, 2 voll., Verona, 1968-1969. 30 codici aragonesi sono custoditi presso la Biblioteca Nazionale di Napoli; cfr. G. GUERRIERI, *La Biblioteca Nazionale*, cit., pp. 108-109. Secondo G. Consoli Fiengo, *Itinera letteraria*, cit., pp. 162-163; la pubblicazione dell'*Iter italicum* e del *Diarium italicum*, ad opera di Mabilion e Montfaucon, fu l'«appiccio da cui mosse il Riccardi a fare la inonesta traslazione dei codici a Vienna».

²⁶ A. MIOLA, *Legature artistiche delle Biblioteche Napoletane ancora inedite* (ms. inedito), in A. BELLUCCI, *Il fondo Vallettiano dell'Oratorio di Napoli*, in «Il Fuidoro» I (1954) 5-6, p. 128, nota 27.

²⁷ Così la definì Francesco Redi in una missiva da Firenze, del 16 dicembre 1687, indirizzata a Valletta, con la quale ringraziava il bibliofilo di avergli inviato alcune ristampe napoletane delle sue opere. In cambio, lo scienziato aretino si impegnava «a servir lei qualche altro Libro di questi paesi di Toscana, che fosse non indegno d'esser collocato nella sua vastissima Libreria» (*Lettere di Francesco Redi ...*, Seconda edizione fiorentina. *Accresciuta ...*, 3 voll., in Firenze, Gaetano Cambiagi, 1779-1795, vol. I, 1779, pp. 160-161. I libri furono ritirati dal Redi a Livorno il 1 marzo seguente, Ivi, p. 170. Nello stesso mese sarebbero giunti allo studioso aretino i *Progymnasmata* di Tommaso Cornelio e il giornale del Parrino (V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., pp. 120-121).

²⁸ *Antico Catalogo 2020*, cit., p. VII. L'attribuzione a Demetrio Canevari, medico del XVI secolo, ha aperto nel corso del Novecento un ampio dibattito storiografico sul quale sembra avere messo il punto A. HOBSON, *Apollo and Pegasus. An enquiry into the formation and dispersal of a renaissance library*, Amsterdam, 1975, secondo cui le legature – recanti una placchetta raffigurante Apollo che dirige il carro del sole verso Parnasso, sulla cima del quale trovasi il cavallo alato di Pegaso – furono formate a Roma tra il 1545 e il 1547 dall'umanista senese Claudio Tolomei per un giovane patrizio genovese, Giovanni Battista Grimaldi.

inverso di questa patria hanno comperato la celebre Libreria [...] per quattordicimila scudi, la quale trent'anni addietro valeva ben trentamila» – aggiungendo:

io che sono stato adoperato ad estimarla, ho dovuto tener conto dei libri, quanto essi vagliono in piazza, nella quale i greci e i latini [...] sono scaduti più della metà del loro prezzo, e il di lei maggior corpo sono siffatti libri greci e latini²⁹.

La mole di volumi acquistati – un'operazione *ante litteram* di lungimirante *patronage* culturale³⁰ – spinse gli Oratoriani ad allestire, per una spesa di 10.180 ducati³¹, la cosiddetta *Sala Grande* dove poter riunire il patrimonio oratoriano e il fondo vallettiano ordinati su due piani di scaffalature secondo il formato – con gli *in-folio* ai ripiani inferiori e via via a salire quelli di grandezza minore – e le materie segnalate da cartigli posti in cima agli scaffali³². I volumi vallettiani, privi di *ex-li-*

²⁹ Lettera di G. B. Vico a E. de Vitry, Napoli, 20 gennaio 1726, in M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 12-13. La proposta di Vico fu accolta dal bibliotecario dell'Oratoriana, Giacomo Antonio del Monaco. G. B. TAFURI, *Istoria degli scrittori nati nel Regno di Napoli [...]*, 6 voll., in Napoli, Felice Carlo Mosca, 1744-1760, vol. II, 1748, p. 89.

³⁰ T. R. TOSCANO, *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 13.

³¹ M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 18.

³² Come termine di paragone si prenda in considerazione la suddivisione dello scibile umano in 21 classi avanzata da Conrad Gesner nei *Pandectarum sive partitionum universalium [...]* libri XXI (1548) presenti nell'AC1726 assieme alla *Bibliotheca universalis* (1545). La classe ventesima era intitolata *Medicinam, Physicae subditam*. Una classificazione in 36 aree fu avanzata dal letterato barese Giacinto Gimma nella propria inedita *Nova Encyclopaedia*, la cui stesura ebbe inizio nel 1692. La classe 8 era quella di *Medicina*, preceduta da *Philosophia moralis* e seguita da *Historia naturalis*. V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., p. 32, nota 46. In 27 classi era suddiviso il catalogo di Gabriel Naudé della Biblioteca Cordesiana, mentre nel 1678 Jean Garnier adottò uno schema di classificazione per la biblioteca del Collegio gesuitico di Parigi suddiviso in: *Theologia*, scomposta a sua volta in dodici parti; *Philosophia*, scomposta in sette parti; *Historia*, scomposta in ventiquattro parti; *Eunomia*, scomposta in sei parti. Gli indici sistematici della biblioteca Palatina di Firenze, successivi al 1666, organizzano il patrimonio in 32 classi, dove alla dodicesima figura *Medicina, chirurgia, anatomia, chimica*. Per ulteriori esempi vedi P. INNOCENTI, *Collocazione materiale e ordinamento concettuale in biblioteche pre-moderne*, in *Libri Tipografi Biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, a cura dell'Istituto di Biblioteconomia e Paleografia della Università di Parma, 2 voll., Firenze, 1997, vol. II, pp. 505-532, che dedica particolare attenzione agli Indici della Brancacciana e della biblioteca francescana di S. Maria Nuova. Per l'analisi della Sala Grande dei Girolamini, delle scaffalature e dei lavori

bris o note di possesso, furono contrassegnati dalla lettera 'A' seguita da tre numeri arabi per indicare lo scaffale (la *scansia*), l'ordine del palchetto (*casella*) e la posizione dell'esemplare³³. Fu in questa occasione che emerse l'importanza dell'AC1726 grazie al quale è oggi possibile prendere parzialmente coscienza «della formazione e la mentalità di uno studioso napoletano nella cultura italiana ed europea del suo tempo», la cui vastità di interessi è testimoniata, ad esempio, dalla presenza dei «Libri Ecclesiastici» – sui quali negli ultimi anni di vita Valletta «passava le intere giornate, vi meditava, e faceva con essi quasi un continuo spirituale ritiramento»³⁴ – comprendenti opere: di cronologia (Bochart) e critica biblica (Simon); dei Padri della Chiesa (Agostino); di morale; di teologia cattolica e protestante (da Grozio a Leibniz, da Porer ad Allix, da van der Meulen a P. Voet, da Wittich a Limborch e Toland);

protrattisi fino al 1736 vedi A. BELLUCCI, *La Biblioteca dei Girolamini di Napoli*, in «Accademie e biblioteche d'Italia» IV (1930) 1. La biblioteca ebbe modo di arricchirsi nel corso dei secoli di altri libri di Oratoriani (Francesco Porzio, Antonio Carafa di Traetto, Benedetto della Valle), ma anche di studiosi come Carlo Troya (3602 opere), il cui fondo fu acquistato nel 1859, o Agostino Gervasio (5057 opere) che lasciò in eredità la propria raccolta e l'archivio nel 1864 (cfr. M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 13). Per un approfondimento sui lasciti vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 333-334, nota 39. I fondi vallettiano e filippino ammontavano, secondo la stima di Bellucci, a 26.420 volumi in totale (cfr. A. BELLUCCI, *Illustrazioni di 22 ignote legature adespote*, cit., p. 2). I libri classificati come *Philosophi et Medici*, separati da quelli *Mathematici* a differenza di quanto avviene nell'AC1726, erano posizionati nella scaffalatura del piano inferiore alla diciottesima scansia; in quella del piano superiore alla quarantesima (cfr. M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 19-20).

³³ *Antico Catalogo 2020*, cit., p. xv. Sul catalogo e la sua strutturazione vedi anche V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., pp. 98-110, che esclude l'attribuzione vicchiana, pur ammettendo il suo utilizzo da parte del filosofo per la stima della biblioteca. R. BASSI, *Canoni di mitologia*, cit., pp. 13-15, ha osservato come nel tempo vi siano stati passaggi delle opere vallettiane dalla Sala Grande ad altre sale contraddistinte da segnature che iniziano con le lettere B e C. Per questo motivo, l'unico modo per circoscrivere il fondo è la consultazione dell'AC1726. La 'parziale coscienza' alla quale alludo è dovuta alla discrepanza tra la somma dei libri originariamente appartenuti alla biblioteca Valletta, quantificabili in 15-18.000 esemplari nel 1692, e i poco più di 10.000 acquistati dagli Oratoriani. Bisogna, inoltre, tener conto che dal 1692 al 1714 il bibliofilo napoletano continuò a incrementare la raccolta. Di conseguenza, secondo una stima avanzata da Tobia Toscano, la dispersione del patrimonio bibliografico vallettiano si può quantificare in almeno il 50% dell'originario fondo (cfr. T. R. TOSCANO, *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 15).

³⁴ A. P. BERTI, *Vita...*, cit., p. 70.

di storia ecclesiastica e polemica religiosa (da Malebranche ad Arnauld, da Jurieu a Nicole, da Mimbourg a Bayle, da Mabillon a Fleury)³⁵. Nell'ambito dei «Philosophi, Mathematici et Medici», un 'calderone' comprendente la summa della produzione filosofica e scientifico-naturalistico, oltre alle edizioni di Aristotele sono rilevanti le presenze di Ficino, Malpighi, Copernico, Telesio, Cardano, Campanella, Gassendi, Galileo, Brahe, Poiret e Regius, mentre tra quelle di aria anglosassone spiccano i testi di Bacone, Thomas More, Boyle, Newton, Locke, Brown, Casaubon, Stanley, Osborn e Hooke. Non mancano i classici della medicina come Ippocrate, Galeno, Tralliano e Celso. Oltre alla folta pattuglia di testi filosofico-scientifici, si contano in quantità i classici della letteratura sia antica che moderna, compresi i principali autori di interesse politico-giuridico come gli italiani Gentili, Machiavelli, Botero; i francesi Cujas, Bodin, Hotman, Gothofredus, Bauduin; i tedeschi Besold, Clapmar, Buddeus, Althasius, Vulteius, Conring, Boecler, Carpzov; gli inglesi Hobbes e Cumberland; gli olandesi Lipsio, Grozio, Pufendorf, Selden, Huber, Noodt, Voet, Vinnius; infine, seppur in misura minore, gli spagnoli con Suárez, Guevara, Saavedra, Gracian, de Quevedo e altri³⁶. Considerevole nella raccolta vallettiana era anche il numero di incunaboli: 27 edizioni prevalentemente greco-latine andarono ad arricchire l'originario fondo oratoriano di 51 quattrocentine che poté così annoverare nuovi titoli di pregio come: l'*Hypnerotomachia di Polifilo* «cum figuris» (Venezia, Manuzio, 1499); l'*editio princeps* del *Liber chronicarum* di Hartmann Schedel (Nürnberg, Koberger, 1493); il *De civitate Dei* di S. Agostino dato alle stampe dai prototipografi Sweynheim e Pannartz (Roma, 1468); l'*editio princeps* fiorentina dell'Omero greco (1488, stamp. del Vergilio) e una «bella impressione» napoletana della *Comedia* dantesca (tip. del Dante, 1477). Il piccolo fondo quattrocentesco vallettiano, fortemente sbilanciato sul versante letterario, rispecchia-

³⁵ *Antico Catalogo 2020*, cit., p. xv.

³⁶ *Ibid.* Per un approfondimento sui testi giuridici e politici della collezione Valletta vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., pp. 101 sgg. Sulla cultura inglese nella biblioteca dei Girolamini si rimanda a M. MELCHIONDA, *La cultura inglese nei libri seicenteschi della biblioteca oratoriana dei Girolamini in Napoli*, in «English miscellany» XXI (1970), pp. 265-341; riguardo Hobbes e la sua ricezione a Napoli vedi l'introduzione di Lomonaco dell'*Antico Catalogo 2020*, cit., pp. xvi-xvii; sul cartesianesimo a Napoli vedi M. AGRIMI, *Da Bruno a Croce. Studi sul pensiero meridionale*, Napoli, 2012; più in generale sulla cultura filosofica e giuridica nella Napoli del Seicento vedi S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli*, cit.

va, come ha suggerito Giancarlo Petrella, «i gusti e le propensioni del collezionismo colto del primo Settecento, contraddistinto dalla ricerca dell'edizione rara come quella dei prototipografi maguntini, con un interesse, nello specifico, per i prodotti della tipografia napoletana delle origini e da una già precoce inclinazione verso la nascente *nouvelle vague* delle edizioni manuziane»³⁷.

Del fondo vallettiano si ricorda un ulteriore catalogo compilato quando il proprietario era ancora in vita da Matteo Egizio (1674-1745), abituale frequentatore della biblioteca, al quale toccò «la sofferenza di farne di propria mano il catalogo»³⁸. Di Egizio, bibliotecario del re Carlo di Borbone e autore di una interessante orazione sull'incertezza della scienza³⁹, l'AC1726 segnala la *Serie per gli Imperatori Romani* nel *Memoriale cronologico dell'Istoria ecclesiastica del 1713*, nonché la curatela di un'edizione delle *Opere* di Sertorio Quattromani e della sua *Vita*⁴⁰.

³⁷ G. PETRELLA, *Prime note sugli incunaboli della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, in *Gli incunaboli della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini. Un primo catalogo*, a cura di G. Petrella, premessa di A. Mazzucchi, presentazione di V. De Nicola, Roma, 2019, p. 28, al quale si rimanda per un parziale elenco descrittivo delle quattrocentine oratoriane e vallettiane il cui numero, in assenza di un censimento definitivo di tutte le edizioni della Biblioteca dei Girolamini, potrebbe numericamente variare in futuro, pp. 20-31. Alcuni volumi del fondo vallettiano provenivano dalla biblioteca del Parrasio, rivendicata dopo la sua morte da Antonio Seripando. Questi la lasciò in eredità al fratello Girolamo, vicario agostiniano e futuro cardinale, che fece confluire i volumi nella biblioteca di S. Giovanni a Carbonara, da lui istituita nel 1552 e alla quale lasciò in eredità anche la propria raccolta (cfr. G. GUERRIERI, *La Biblioteca Nazionale*, cit., pp. 147, nota 2). I titoli di nove volumi del Parrasio, contrassegnati dalla dicitura *Antonii Seripandi ex Jani Parrasii testamentum*, sono riportati nel citato elenco di A. ZENO, *Elogio*, cit. I libri di Antonio Seripando erano invece contrassegnati dalla scritta *Antonii Seripandi et amicorum*. Per un approfondimento vedi A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche sulla biblioteca di San Giovanni a Carbonara a Napoli e sul mecenatismo di Girolamo Seripando*, in «*Analecta Augustiniana*» LXXI (2008), pp. 185-202. Il breve esecutivo di papa Giulio III (8 luglio 1552) che decretava la fondazione della biblioteca, parlava esplicitamente di «utilitatem ac commodum dilectorum filiorum fratrum eiusdem domus ac studiosorum omnium totius civitatis Neapolitanae fieri» (ivi, p. 191).

³⁸ C. DE ROSA, marchese di Villarosa, *Ritratti poetici di alcuni uomini di lettere antichi e moderni nel Regno di Napoli, Napoli*, 2 voll., Porcelli, 1834, parte I, p. 82.

³⁹ *Antico Catalogo 2020*, cit. p. xi. L'orazione, intitolata *De scientiarum ambiguitate*, risolveva, seguendo la lettura di Lomonaco, l'incertezza delle scienze nella consapevole separazione della *scienza* dalla *verità* a vantaggio del nuovo nesso ideale tra *sapienza* e *virtù*.

⁴⁰ *Ibid.* L'autore cosentino apparteneva a quel circuito filosofico-letterario impegnato a riproporre in termini critico-filologici rinnovati la poesia antica (di Virgilio e di

All'AC1726 seguì, dieci anni dopo, la compilazione da parte di Giovan Paolo Gasperini di uno catalogo generale suddiviso in due tomi (A-L e M-Z) con frontespizi miniati. Prima di quest'ultima svolta che avrebbe determinato, secondo Mario Melchionda, un «salto qualitativo notevole e decisivo»⁴¹, gli Oratoriani avevano già provveduto a compilare tre cataloghi *in-folio* la cui stesura, rispettivamente nel 1668, 1669 e 1677, è da ascrivere al bibliotecario Girolamo Basilicapetri. Tali mezzi di correddo, come ha recentemente osservato Petrella, consentono di circoscrivere diacronicamente il fondo oratoriano originario dalle successive 'contaminazioni' esterne, nonostante solo il terzo di essi – redatto in ordine alfabetico di autore – presenti per ogni opera i dati topografico-editoriali indispensabili per le identificazioni e originariamente finalizzati a tutelare il patrimonio oratoriano nel caso in cui, scriveva il compilatore, «o per accidente o per malitia o per altro ne fossero estratti alcuni»⁴².

2. Biblioteche 'pubbliche' ed ecclesiastiche nella Napoli del Seicento.

Sebbene non sia questa la sede per approfondire una tematica ampia come quella della storia delle biblioteche napoletane del Seicento⁴³, nel limitarmi a presentare una rassegna delle principali strutture ecclesiastiche e 'pubbliche' esistenti al tempo del Valletta, ritengo opportuno scindere preliminarmente il valore del patrimonio custodito in esse, tale da richiamare l'attenzione di *amateur* e studiosi da tutta Europa, dalla loro pubblica fruibilità che – fallito il progetto del viceré Pedro Hernandez de Castro di istituire una Libreria adibita all'uso degli studenti e dei

Orazio) e quella moderna con particolare attenzione alla produzione di Giovanni Della Casa, le cui *Rime* nell'edizione del 1694 sono segnalate nell'AC1726 (*ibid.*) Sui legami di Egizio con il Muratori vedi M. SCHIPA, *Il Muratori...*, cit., pp. 575-578.

⁴¹ M. MELCHIONDA, *La cultura inglese*, cit., p. 268. Per l'accurata descrizione materiale del catalogo vedi M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 22-24 e note.

⁴² Cit. in G. PETRELLA, *Prime note...*, cit., p. 20. Il primo catalogo è topografico e segue la scansione per classi della biblioteca e la conseguente suddivisione dei libri nei rispettivi «armarijs bibliotecalibus»; il secondo consiste in un indice delle materie trattate. Come si può notare, si tratta di strumenti di ricerca parziali e ad uso esclusivamente interno. Per i titoli dei cataloghi vedi M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 22.

⁴³ Di cui non manca un'abbondante letteratura a partire soprattutto da V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., al quale si rimanda per i dovuti approfondimenti e gli abbondanti riferimenti bibliografico-archivistici.

docenti dell'Ateneo napoletano⁴⁴ – faticò ad affermarsi nella capitale, tenendo conto che a fine secolo le uniche strutture aperte al pubblico erano quella dei Girolamini, appartenente a una casa religiosa, e quella di S. Angelo a Nido, concessa a «solenne beneficio pei Napoletani» nel 1691⁴⁵.

Che la città vantasse un considerevole numero di biblioteche, tale «da farci gloria», lo avrebbe ricordato un secolo dopo Lorenzo Giustiniani nel *Dizionario geografico-ragionato del Regno di Napoli*, dove riferì della tendenza «in questa nostra Metropoli» di «raccorre gran quantità di libri» fin dai tempi del re Alfonso d'Aragona, che «formò una libreria per quei tempi [...] che a nostro dispetto ebbe a far la più bella raccolta di una nazione oltramontana»⁴⁶. Nell'elencare le biblioteche religiose non più esistenti ai suoi tempi – a partire da quella «piena di ottimi libri» degli Olivetani di Santa Maria di Monteoliveto fino a quella provvista di «belle scanzie di noce nera» dei Certosini di S. Martino – lo scrittore delineava indirettamente l'articolato sistema di centri di studio ramificato nelle diverse aree della città⁴⁷, dove accanto alle

⁴⁴ L'istituzione della *Libreria* rientrava nell'ampio progetto di riforma degli Studi varato dal viceré, conte di Lemos, con la prammatica *De regimine studiorum civitatis Neapolitis* del 30 novembre 1616. In essa furono formulati i criteri organizzativi e gestionali: il diritto di prelazione nella vendita di librerie private; la compilazione di un registro degli eventuali benemeriti donatori; la cessione dei libri posseduti in duplice copia il cui introito doveva essere investito nell'acquisto di novità editoriali; la nomina di un esperto libraio alla cui comprovata esperienza affidare la custodia e la vigilanza dei materiali; la disciplina dell'orario; il divieto di sottrarre e danneggiare volumi (ivi, pp. 13-14).

⁴⁵ A. BEATRICE, *Della Biblioteca Brancacciana di Napoli. Relazione al Ministro della Istruzione Pubblica*, s.e., Napoli, 1872, p. 2.

⁴⁶ L. GIUSTINIANI, *Dizionario geografico ragionato del Regno di Napoli*, 10 voll., Napoli, Vincenzo Manfredi, 1797-1805, vol. IV, 1803, p. 341.

⁴⁷ V. TROMBETTA, *Intellettuali e collezionismo*, cit., p. 61. Le altre biblioteche della stessa categoria citate dal Giustiniani sono quella dei Padri Lombardi di S. Caterina a Formello, per nulla «spregevole, avendoci io ben mille volte osservato delle rare edizioni e libri di qualche rarità»; dei Cassinesi di SS. Severino e Sossio, «una delle più buone [...] avendo alcuni pezzi veramente rari»; dei Celestini di S. Pietro a Majella, munita di un «buon armario»; la gesuitica dell'ex Collegio Massimo e della Casa Professa, che «erano di assai considerazione anche per gli armarj e per le ligature». Sui libri della prima era riportata la dicitura *Coll. Max. Soc. Iesus o Libreria del Salvatore*; sui libri della seconda, al Gesù Nuovo, la dicitura *Biblioteca Domus professae Neap. Soc. Iesus*. Della biblioteca di S. Martino, di cui fu compilato un indice edito in poche copie dalla stamperia Simoniana, l'erudito ricorda «un *Virgilio*, una *Scrittura Sacra*, un *Seneca*, un *S. Agostino de civitate Dei*». Delle biblioteche religiose ancora esistenti ricorda: quella dei

strutture ecclesiastiche sorgevano quelle private di nobili, collezionisti, prelati, funzionari statali e studiosi⁴⁸. Riguardo la prima categoria, tra le più importanti figura quella di S. Giovanni a Carbonara, «Graeca et Latinam insignem ac locupletissimam tum manuscriptorum codicum antiquitate»⁴⁹, cui si è già accennato contestualmente alla decisione del

Lucchesini di S. Brigida, arricchita da p. Filippo Asdenti, «famoso ricercatore di libri, e belle edizioni», e nel 1751 dal lascito di Sebastiano Paoli; la domenicana di S. Pietro Martire; la carmelita di S. Teresa, che aveva accolto nel 1666 la collezione giuridica di Donato Antonio de Marinis «coll'obbligo però di dover servire all'uso pubblico, e di doversegli innalzare la statua» (L. GIUSTINIANI, *Dizionario...*, cit., pp. 343-344, 349-350). Nelle *Memorie storico-critiche della Real Biblioteca Borbonica di Napoli* (Napoli, De Bonis, 1818, p. 163), Giustiniani menzionò anche le biblioteche di S. Maria in Portico e di S. Orsola a Chiaia. Della biblioteca di S. Pietro a Martire ne parla Pompeo Sarnelli nella *Guida de' forestieri* (Napoli, Antonio Bulifon, 1700, p. 393), descrivendola «considerabile [...] per li buoni Autori, particolarmente de' SS. Padri, de' Teologi scolastici, e morali, ed altri di varia erudizione; ascenderà al numero di sei mila volumi». Nel paragrafo *Delle più ragguardevoli Biblioteche, così pubbliche, come private della Città di Napoli*, Sarnelli elenca 29 raccolte tra private ed ecclesiastiche (pp. 386-395).

⁴⁸ Sulle biblioteche private vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., *passim*; G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., che per ognuna di esse fornisce spigolature e rimandi bibliografico-archivistici. Giustiniani (*Dizionario...*, cit., pp. 344-347) elenca alcune delle principali biblioteche private al suo tempo «dismesse». Preme ricordare che a partire dal tardo Seicento, come ha osservato Vincenzo Trombetta, si assiste a una graduale specializzazione delle collezioni private, che rispecchiano sempre più gli interessi delle categorie professionali emergenti che ricorrono ai libri per lo studio, l'informazione, la documentazione e l'aggiornamento professionale. Sul piano quantitativo, cito, «il libro-testo prevale sul libro inteso quale mero oggetto di estetico apprezzamento divenendo il centro motore della costruzione delle librerie private, a loro volta, presupposto storico di quelle pubbliche» (V. TROMBETTA, *Intellettuali e collezionismo*, cit., pp. 61-62).

⁴⁹ A. ROCCA, *Bibliotheca Apostolica Vaticana* [...], Romae, typographia Apostolica Vaticana, 1591, p. 396. Oltra a quest'ultima, il Rocca ricordò anche quella di S. Severino, «in pulvere quasi neglecta», così come quella di S. Maria della Consolazione a Posillipo, in «Aediculis Augustinianorum a Simone Porcio [...] ex testamento ibi relicta in gratiam Hieronymi Seripandi». Tra i celebri studiosi del Seicento che visitarono S. Giovanni in Carbonara si annovera l'olandese Isaac Vossius, che in una lettera al filologo Nikolaeus Heinsius ricordava come «inter eos libros est codex satis vetustus Varronis de re rustica, quem dolet non contulisse cum editis» (Lettera di I. Vossius a N. Heinsius, Amsterdam, 19 dicembre 1646 in *Sylloges epistolarum a viris illustribus scriptarum*, 5 voll., Leidae, Samuelem Luchtmans, 1727, vol. III, pp. 566-567, cit. in L. GIUSTINIANI, *Memorie storico-critiche della Real Biblioteca Borbonica di Napoli*, Napoli, De Bonis, 1818, p. 51). Lo stesso Heinsius avrebbe visitato la biblioteca nel 1647, avvisando Johann Friedrich Gronov di avervi trovato «Ovidii Metamorphosin Longobardicis litteris scriptam» (Lettera di N. Heinsius a J. F. Gronov, Napoli, 4 maggio 1647, *ivi*, p. 180, cit. in L. GIUSTINIANI,

cardinale Girolamo Seripando (1493-1563), erede della raccolta appartenuta originariamente ad Aulo Giano Parrasio (1470-1522) e poi al fratello Antonio Seripando (1493-1531), di finanziare con 500 ducati la creazione di una biblioteca dove farla confluire⁵⁰. Tra i primi visitatori vi fu l'arcivescovo spagnolo Antonio Agustín che in una lettera del 3 marzo 1559, indirizzata a Fulvio Orsini, ricordava di aver visto «infiniti libri di umanisti greci e latini et molti scritti a mano antiquissimi»⁵¹. Sostarono nel convento anche Jean Mabillon (1632-1707), che poté visionare i libri dell'umanista cosentino e numerosi codici sia greci che latini (come un *Vangelo secondo Luca* inserito in un «veterrimo codice [...] litteris quadratis exarato»⁵²), e Bernard de Montfaucon (1655-1741), che apprezzò il celebre *Dioscorides* greco salvo poi dover fare i conti, alla pari del suo predecessore, con l'ostruzionismo dei custodi⁵³. Di una certa importanza era anche la biblioteca del monastero di Santa Maria di Monteoliveto, che ospitò il Tasso nel 1588 e presso il quale Alfonso II d'Aragona avrebbe depositato parte della propria collezione comprendente una quindicina di codici – compresa «una Biblia Sagra in foglio piccola, per

Memorie storico-critiche, cit., p. 52). Vi risiedette anche Lukas Holste nel 1637, che notò la presenza di «pezzi che farebbero honore a qualsivoglia libreria», ma lamentando le precarie condizioni della biblioteca, «sprezzata, dalle tarne e sorci, che la consumano affatto» (A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche...*, cit., p. 198).

⁵⁰ Una grave sottrazione di codici – ricordata sia da Matteo Egizio che Winckelmann – fu perpetrata dall'erudito olandese Nicolaas Witsen, che riuscì a farsene cedere per 300 ducati circa quaranta (cfr. L. GIUSTINIANI, *Memorie storico-critiche*, cit., p. 55). Un secondo codice di Marco Valerio Probo era stato acquistato presso gli Agostiniani, nel 1646, dal filologo danese Heinrich Ernst. Per l'analisi del fondo di S. Giovanni a Carbonara, confluito nel 1800 nella Reale Biblioteca Borbonica, vedi D. GUTIERREZ, *La Biblioteca di S. Giovanni a Carbonara di Napoli*, in «Analecta agustiniana» XXIX (1966). Dal 1585 era attivo il divieto di prestito sancito da un breve di papa Sisto V a seguito dei numerosi episodi di sottrazione illecita (cfr. A. DELLE FOGLIE, *Nuove ricerche sulla biblioteca di San Giovanni a Carbonara*, cit., p. 197).

⁵¹ G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 47.

⁵² J. MABILLON, *Iter italicum*, cit., p. 111.

⁵³ «Eleganter descriptus membranaceus characteribus uncialibus quadris, sine acentibus, adpositis plantarum florumque figuris, minio depictis a perita manu. Hujus auctoris nullum putò majori vetustate, et elegancia exemplar extare» (cit. in B. MONTFAUCON, *Bibliotheca Bibliothecarum manuscriptorum nova*, 2 voll., Paris, Briasson, vol. I, p. 231). Una sezione dell'opera è intitolata *Bibliothecae Neapolitanae* ed elenca i manoscritti delle biblioteche di Monteoliveto, di Giuseppe Valletta, di S. Giovanni a Carbonara e di S. Severino, pp. 230-233.

mano di Mattia Moravio nell'anno 1476 con diversi disegni e figure»⁵⁴ – poi confluiti nella Biblioteca Nazionale di Napoli⁵⁵. Numerosi codici – oltre a un ricco archivio giunto anch'esso alla Nazionale assieme a un papiro del V secolo d.C. e un autografo della *Gerusalemme conquistata* – erano custoditi presso la biblioteca dei Teatini dei S.S. Apostoli, giunti a Napoli nel 1533 a seguito di Gaetano Thiene e proprietari di quella che Giulio Cesare Capaccio definì ne *Il Forastiero* «nobilissima libreria e curiosissima» – posta «in un vaso molto spazioso con bellissima simetria disposto»⁵⁶ – affidata in quel tempo alla «diligenza» di Francesco Bolvito⁵⁷. Vantava il possesso di autografi tassiani anche la biblioteca

⁵⁴ P. SARNELLI, *Guida de' Forastieri* [...], Napoli, Giuseppe Roselli, 1697, p. 385.

⁵⁵ T. DE MARINIS, *La biblioteca napoletana dei Re di Aragona*, cit.; G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 57. Tra i codici figura quello cartaceo *in-folio* intitolato *Regis Alfonsi Regestum iusticie primum anni MCCCLVIII*, citato dal Montfaucon nella propria *Bibliotheca* (vol. I, p. 230); A. MIOLA, *Effemeridi delle cose fatte per il Duca di Calabria (1484-1491) di Joampiero Leostello da Volterra da un codice della Biblioteca Nazionale di Parigi*, in *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane*, 6 voll., a cura di G. Filangieri, Napoli, Accademia Reale delle Scienze, 1883-1891, vol. I, 1883, p. xxxvii, nota 3. L'autore fornisce l'elenco dei 13 codici identificati. Presso i Padri Olivetani il Mabillon vide venti codici, di cui «unus continet historiam translationi sancti Benedicti et sanctae Scholasticae ex Italia in Galliam» (J. MABILLON, *Iter italicum*, cit., p. 112).

⁵⁶ P. SARNELLI, *Guida de' Forastieri*, cit., p. 385.

⁵⁷ G. C. CAPACCIO, *Il Forastiero*, IX giornata, cit. in G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 67. Su Francesco Bolvito vedi N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana*, cit., p. 88. La biblioteca fu giudicata la più bella di Napoli dal Celano, che menzionò anche l'archivio custodito in una stanza attigua, «dove si conservano molti antichi codici e infiniti manoscritti originali di grand'huomini» (C. CELANO, *Notitie...*, cit., giornata I, p. 225). Il ricco archivio dei Teatini, che custodiva un manoscritto di Fabio Giordano e le carte di Giovan Battista Bolvito, fu accorpato con gli annessi cataloghi al *Fondo San Martino* creato nel 1876 dall'archeologo Giuseppe Fiorelli (cfr. C. PADIGLIONE, *La biblioteca del Museo nazionale nella certosa di S. Martino in Napoli ed i suoi manoscritti*, Napoli, Giannini, 1876). La casa dei S.S. Apostoli, dalla quale uscirono a stampa alcune pubblicazioni, fu soppressa nel 1809 a seguito delle emanazioni delle leggi di Murat, ma parte della biblioteca era stata preventivamente trasferita presso i Teatini di S. Paolo dove esisteva un'altra biblioteca. Della collezione dei teatini facevano parte anche volumi appartenuti al Sannazzaro, oltre ad alcuni suoi autografi giunti ai S.S. Apostoli attraverso la collezione del poeta e amico del Sannazzaro, Bernardino Rota. C. VECCE, 'In actiis sinceris bibliotheca': *appunti sui libri di Sannazzaro*, estr. da *Studi vari di Lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Quaderni di Acme 41, Milano, 2000. La biblioteca teatina custodiva, inoltre, alcuni fogli dell'*Orlando furioso* di Ariosto. Riguardo il papiro – scoperto nel Quattrocento dal Pontano, copiato nel 1702 da Francesco Bianchini ed edito da Gaetano Marini nel 1805 – esso consiste in due colonne di un istrumento del

dei Cappuccini di S. Efrema Nuovo, «*quae fuit quondam Centurionis nobilis Genuensis*»⁵⁸, che il Giustiniani descrisse ricca di «*ottime edizioni, e di più libri, e di molti manoscritti*»⁵⁹, essendo stata ‘pubblica’ «per legge del suddivisato Centurioni»⁶⁰. Che i religiosi avessero *naturaliter* una corsia preferenziale alla consultazione – spesso subordinata alla pre-

489 d.C., redatto a Ravenna a firma Andromachus, col quale Odoacre assegnava al *vir inluster Pierio* le rendite di certi fondi siracusani. Ulteriori tre colonne sono custodite a Vienna, dove giunsero nel 1719; cfr. G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., pp. 67-69; G. MARINI, *I papiri diplomatici*, Roma, nella Stamperia della Sac. Congregaz. de Prop. Fide, 1805, pp. 272 sgg.; J. MABILLON, *Iter italicum*, cit., p. 114, che segnala i titoli di alcuni codici greci, tra i quali una *Vita Constantini*, e latini come le *Vitae Sanctorum neapolitanorum* in «*duobus voluminibus*».

⁵⁸ Ivi, p. 118. Giambattista Centurioni (1589-1635) provinciale dei Carmelitani e teologo nativo di Melfi. Per arricchirla si servì, secondo il Sarnelli, dell'erudito Antonio Clarelli, Lettore di legge; cfr. P. SARNELLI, *Guida de' Forastieri*, cit., p. 387. Il Sarnelli riporta anche il testo della targa in onore del Centurioni apposta nella biblioteca, che aveva accolto la collezione «*obdonatam huic Coenobio [...] pro virum imbecillitate*», pp. 387-388.

⁵⁹ Ascritti al numero di 100 da Friedrich Blume, autore di un *Iter italicum* in quattro volumi (Berlin und Stettin, 1824-1836), che viaggiò in Italia tra il 1821 e il 1823 alla ricerca di fonti giuridiche, soggiornando a Napoli nell'autunno 1821, cfr. V. TROMBETTA, *Biblioteche e archivi del Regno di Napoli nell'Iter italicum di Friedrich Blume*, in *Patrimonio culturale condiviso: viaggiatori prima e dopo il Tour. Atti di Convegno*, 2 voll., a cura di F. Sabba, Ass. cult. Viaggiatori, Dipartimento di Beni Culturali, Università degli Studi di Bologna, 2019, vol. I, pp. 116-135. Ebook in *open access* all'indirizzo http://www.viaggiatorijournal.com/cms/cms_files/20200820123652_xygq.pdf.

⁶⁰ L. GIUSTINIANI, *Dizionario...*, cit., p. 350. La notizia, ripresa da Vincenzo Flauti nei propri *Anecdota ad publicam eruditionem spectantia* (Napoli, in suburbano auctoris proedio, 1837), è stata confermata dal Consoli Fiengo in base a uno stralcio di pratica rinvenuta tra i manoscritti del Galiani custoditi presso la Società Napoletana di Storia Patria. Il documento consultato riguardava l'apertura al pubblico della biblioteca cappuccina, di Monteoliveto e di S. Teresa fuori Costantinopoli. Biblioteche che i monaci, puntualizzò il Flauti, avevano presto «*interamente rivolte a loro privato vantaggio*» (G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 79). Doveva essere considerevole anche la raccolta del convento del Carmine Maggiore, il cui patrimonio più antico andò disperso nel 1799 (ivi, pp. 101-102). La biblioteca, di cui si conserva memoria di un primo nucleo del XV secolo nella *Cronistoria del Convento del Carmine Maggiore*, contava circa seimila volumi soprattutto di materia teologica, patristica e morale, «*diligentemente legati in cartapeccora con dorsi dorati*» (V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., p. 202, nota 17). All'entrata della biblioteca di S. Agostino alla Zecca campeggiava, invece, la minaccia di scomunica di papa Urbano VIII (1644) per chiunque si si fosse azzardato «*di cacciare fuori dalla libreria [...] libri o vero quinterni tanto scritti a mano quanto stampati di qual si voglia materia si siano*» (G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 94, nota 3).

sentazione di lettere commendatizie – è testimoniato dall'abate Michele Giustiniani (1612-1680), autore, tra l'altro, di una interessante *Historia del contagio di Avellino* pubblicata nel 1662. L'erudito ricordò avere «spolverizzato» a Napoli numerose biblioteche come quella di Santa Maria della Sanità – dove erano custoditi i manoscritti del predicatore Benedetto Auriemma e dell'architetto Gennaro Maria d'Afflitto⁶¹ – e quella dei Minori conventuali di S. Lorenzo Maggiore, arricchita negli anni '30 del Seicento dal frate Ilario Rossi al punto che Carlo De Lellis poté giudicarla «una delle più famose di Napoli, per l'ampiezza, e capacità della stanza, e per la numerosità, e sceltezza de' libri, che vi sono»⁶². Comprovano l'esistenza di numerose biblioteche ecclesiastiche le svariate guide della città redatte tra il Sei e Settecento come, ad esempio, quella del Parrino in cui si fa menzione della «libreria» dei conventi di S. Luigi dei Minimi; di S. Croce di Palazzo a Pizzofalcone; di S. Maria Maggiore – dove Eustachio D'Afflitto ricordò essere un tempo custoditi i manoscritti di padre Carlo Borrelli sulle famiglie nobili del Regno⁶³ – di Gesù e Maria dei Domenicani⁶⁴. E se Placido Troyli menzionò quella «considerevole» dei Zoccolanti dell'Ospedaletto; «la più grande, e la più ricca» di S. Domenico Maggiore e quella di «somma considerazione» della Casa Professa del Gesù Nuovo – «in cui Libri di ogni Scienza rattrovasi, e specialmente in Lingua Cinese»⁶⁵ – Giuseppe Sigismon-

⁶¹ E. D'AFFLITTO, *Memorie degli scrittori del Regno di Napoli* [...], 2 voll., in Napoli, Stamperia Simoniana, 1782-1794, vol. I, 1782, pp. 112-483. Le altre biblioteche visitate dal Giustiniani nel 1661, elencate nella prefazione de *Gli scrittori liguri* (Roma, 1667), sono quelle di «S. Severino dei Cassinesi, di Monteoliveto, di S. Domenico Maggiore, di S. Caterina a Formello, di S. Severo, di S. Tommaso d'Aquino, di S. Spirito, del Rosario [...] della Salute eccetto di Gesù e Maria, per indiscretione del p. Fr. Sansone Priore, di S. Maria, di S. Maria la Nova, degli Angeli [...] de' Santi Apostoli e degli Angeli de' teatini; non tutti di S. Paolo, per le belle parole senza conclusione del p. Palma, preposito, non tutti di S. Maria Maggiore de' Chierici Minori per la repugnanza di... Preposito; de' Gierormini di S. Filippo Neri, di S. Agostino, e del dr. Pisa».

⁶² C. DE LELLIS, *Parte seconda, o' vero supplimento a Napoli Sacra di Cesare D'Eu- genio* [...], In Napoli, Roberto Mollo, 1654, p. 69. Il Giustiniani ricorda l'incremento secentesco dovuto al p. Giovanni Antonio Jorio, «famoso incettatore di libri» (L. GIUSTINIANI, *Dizionario*, cit., p. 350).

⁶³ E. D'AFFLITTO, *Memorie*, vol. II, 1794, p. 245.

⁶⁴ D. A. PARRINO, *Napoli città nobilissima*, cit., *passim*.

⁶⁵ P. TROYLI, *Istoria generale del Reame di Napoli* [...], 11 voll., Napoli, s.e., 1747-1754, vol. IV, 1752, p. 240. Nell'elenco del Troyli figurano anche la biblioteca del convento di S. Teresa degli Scalzi, dove era possibile trovare «libri per ogni Scienza», oltre a quella domenicana del Collegio di S. Tommaso d'Aquino e la gesuitica del Collegio

do avrebbe qualche anno dopo citato quella antica dei Lombardi di S. Caterina a Formello, «trasferitavi da Alfonso II per uso dei PP., ed arricchita da Benedetto XIII il quale fu figlio di questo Convento»⁶⁶. Interessante, nell'opera del Sigismondo, è l'analitica descrizione della biblioteca della Casa del Salvatore, sede del Collegio Massimo dei Gesuiti fino al 1767, che, «situata in una vasta sala cogli armadj delicatamente lavorati in noce [...] e statue allusive alle scienze ed arti», era suddivisa in due ordini di scaffalature «ricche di più di migliaja di volumi»⁶⁷. Preme, in chiusura, ritornare sulla biblioteca del convento di S. Domenico Maggiore, che in età moderna ospitò a più riprese l'Ateneo napoletano e presso il quale erano custoditi preziosi manoscritti come il commento autografo di S. Tommaso al *De coelesti hierarchia* di S. Dionigi o le rare edizioni appartenute un tempo a Gioviano Pontano (1429-1503) e donate ai frati predicatori dalla figlia Eugenia nel 1505⁶⁸.

Da questa breve rassegna si evince come la mancanza a Napoli di

Massimo del Gesù Vecchio, «in cui si conservano solamente i Libri composti da Padri della Compagnia; tutti coperti ad una maniera di color rosso». Consoli Fiengo aggiusta il tiro e ricorda che presso il Collegio erano presenti due librerie: quella di cui parla il Troyli e una seconda di autori vari, entrambe munite di catalogo. La bellezza delle scaffalature, la cui lavorazione terminò nel 1695, era già stata notata dal Sarnelli e dal Parrino (cfr. G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., pp. 123 sgg.) Riguardo la biblioteca del collegio di S. Tommaso d'Aquino, detta anche del Seminario, essa iniziò a costituirsi allorquando nel 1687 il Rettore, Giovanni Crispino, donò i propri libri. Il suo esempio fu seguito dai cardinali Antonio Pignatelli (1691), futuro papa Innocenzo XII, e nel Settecento da Giuseppe Spinelli (1754) e Sisto Riario Sforza, con quest'ultimo che contribuì all'accrescimento con numerosi acquisti. Per le origini e la storia della biblioteca vedi F. Russo, *Storia della Biblioteca teologica S. Tommaso di Napoli*, Firenze, 1980. Per la bibliografia sulla biblioteca di S. Domenico Maggiore vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., p. 199, nota 9.

⁶⁶ G. SIGISMONDO, *Descrizione della città di Napoli e i suoi borghi*, 3 voll., Napoli, fratelli Torres, 1788-1789, vol. I, 1788, p. 93. Il catalogo confluisce nel Grande Archivio di Napoli all'interno del fondo dei Monasteri soppressi (vol. 1680). Consoli Fiengo non trovò riscontro alle affermazioni del Sigismondo sul trasferimento di Alfonso II.

⁶⁷ Ivi, vol. II, 1788, pp. 64-65: «vi sono delle eccellenti macchine per le scienze fisiche, matematiche, ed astronomiche, de' perfettissimi globi sì terrestre, che celeste, e dei sistemi Tolemaico, e Coperincano; quali cose tutte si sono date oggi per uso dell'Accademia». Il riferimento è alla Reale Accademia fondata da Ferdinando IV nel 1778 nei locali dell'ex Collegio.

⁶⁸ Ivi, p. 135. Sui manoscritti fu apposta la seguente nota: *Eugenia Ioannis Pontani filia, ex mera eius liberalitate, hunc librum Bibliothecae Beati Dominici in carissimis patris memoriam dicandum curavit.*

biblioteche governative di uso pubblico non avesse comportato, come puntualizzò Vincenzo Flauti negli anni Trenta dell'Ottocento,

la mancanza di mezzi onde erudirsi, siccome ciascun convento di religiosi nella capitale [...] aveva una biblioteca più o meno corredata di libri, nella quale si ammetteva a studiarvi liberamente, e come in sua privata libreria chiunque fosse da alcuno de' religiosi conosciuto⁶⁹.

Un caso a parte tra le biblioteche ecclesiastiche è rappresentato da quella dei Padri dell'Oratorio dei Girolamini, cui si è già accennato relativamente all'accessione del fondo vallettiano. La Congregazione dell'Oratorio fu costituita da Filippo Neri, venendo eretta canonicamente da papa Gregorio XIII nel 1575 con la bolla *Copiosus in Misericordia Deus*. Il pontefice provvide ad assegnare alla neonata congregazione la chiesa parrocchiale di S. Maria in Vallicella, dove ben presto fu istituita una biblioteca «per promuovere tra coloro che vi dovevano appartenere, insieme con la vita ecclesiastica una vita letteraria e scientifica»⁷⁰. Giunti a Napoli nel 1586, i primi Oratoriani (Ancina, Borla, Talpa, Tarugi) provvidero subito a formare nella nuova sede una biblioteca chiamata ben presto *dei Girolamini* per via della provenienza dei suoi fondatori da San Girolamo della Carità di Roma⁷¹. Come ricordato da Marco

⁶⁹ V. FLAUTI, *Anecdota...*, cit., p. 20. Altre biblioteche religiose napoletane erano: quelle di Monteverginella dei Guglielmini; di S. Giorgio Maggiore, con i libri di p. Antonio Torres; di S. Efremo Vecchio; di S. Lucia al Monte; di S. Pasquale a Chiaia; di S. Nicola da Tolentino degli Antoniani; di S. Antonio a Tarsia; di S. Pietro ad Aram. *Notizie storiche, bibliografiche e statistiche sulla Biblioteca Nazionale di Napoli*, Roma, 1900, pp. 9-10, cit. in G. CONSOLI FIENGO, *Itinera literaria*, cit., p. 103. Importante era anche quella dei teatini di S. Paolo, che deteneva i manoscritti di Andrea Rubino, donati nel 1674, ma anche importanti documenti autografi di papa Paolo IV relativi alla cosiddetta Guerra del Sale (1456-1457). In quella del Monastero dei Vergini il Celano ricordò essere «serbati assai libri di scienze fisiche, di geografia, di viaggi e di lingue forestiere» (ivi, p. 131). All'interno di un imponente complesso francescano era situata quella di S. Maria La Nova, ricostituita nel corso dell'Ottocento.

⁷⁰ E. MANDARINI, *I codici manoscritti*, cit., p. VII. Per la dettagliata storia della biblioteca dalle origini al periodo murattiano vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 313-356.

⁷¹ Non è al momento possibile conoscere la natura del primissimo nucleo bibliotecario né quanti e quali libri gli Oratoriani portarono con sé da Roma. Come ricorda Petrella, non giunge in soccorso nemmeno l'inchiesta promossa dalla Congregazione dell'Indice a fine Cinquecento per accertare il patrimonio librario degli organi e delle congregazioni regolari, che portò alla stesura di inventari traditi dai manoscritti Vat.

Santoro, per merito delle norme che regolavano l'ordine, *in primis* quella relativa alla mancanza del voto di povertà, i Padri, particolarmente sensibili alla preparazione dottrina e culturale, erano autorizzati ad acquistare a proprie spese diversi testi destinati a confluire nella biblioteca che, nel giro di pochi decenni⁷², si arricchì al punto da distinguersi

Lat. 11266-11326; cfr. G. PETRELLA, *Prime note sugli incunaboli della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 18-19; R. RUSCONI, *Le biblioteche degli Ordini religiosi in Italia intorno al 1600 attraverso l'inchiesta della Congregazione dell'Indice. Problemi e prospettive di una ricerca*, in *Libri, biblioteche e cultura degli ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della congregazione dell'Indice*, Atti del Convegno internazionale di Macerata, 30 maggio - 1 giugno 2006, a cura di R. M. Boraccini - R. Rusconi, Città del Vaticano, 2006, pp. 63-84. Ricorda Rusconi che per la redazione degli elenchi di libri vennero dettate delle regole minimali concernenti gli elementi identificativi dei singoli volumi, soprattutto riguardo l'esatta edizione con lo scopo di verificarne l'eventuale corrispondenza ai libri «proibiti», «suspecti» o «expurgandi» sulla base delle norme dettate dall'*Index librorum prohibitorum* pubblicato nel 1596 da papa Clemente VIII. Gli elementi identificativi erano: autore, titolo, luogo e data di stampa, nome dello stampatore, lingua del testo e formato della copia (ivi, pp. 196-197). Riguardo i libri proibiti, nell'*Iter italicum* Mabillon ricordava come Valletta «ab Inquisitione Romana obtinuerat facultatem legendi libros prohibitos, sed eos solos, qui de humanioribus litteris tractarent [...] Scrupulum movit filius, an litterarum humaniorum nomine Historici comprehenderentur. Consultus ea de re Pater spiritualis censuit comprehendendi, qui tamen postea suspecta habens sua definitionem, ad concilium Patrum quaestionem retulit. Hi contra censuerunt non comprehendendi: jussusque est Pater spiritualis sententiam revocare. Venit ad Vallettam [...] Patrum sententiam exposuit» (J. MABILLON, *Iter italicum*, cit., p. 113). Dal carteggio intercorso tra Mabillon e Valletta, posto in luce dal Comparato, apprendiamo della richiesta, andata a buon fine, del bibliofilo napoletano al padre benedettino affinché intercedesse presso Giovanni Patrizi, bibliotecario vaticano, «per il modo si possa tenere ch'io ottenga una licenza de' libri proibiti esclusi solamente quei, che trattano ex professo contra fidem». Le due lettere di richiesta e ringraziamento, con annessa richiesta ulteriore di voler procurare il medesimo beneficio per il figlio Diego, sono pubblicate in V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta...*, cit., pp. 112-113, note 134-135. Per il burrascoso rapporto tra Valletta e il Patrizi vedi ivi, pp. 121-122. La collocazione del fondo vallettiano nella Sala Grande della biblioteca dei Girolamini vide i libri proibiti, segnalati dal cartiglio «proscripti», sistemati nelle scansie 35-36-37 (cfr. R. BASSI, *Canoni di mitologia*, cit., p. 17).

⁷² Per alcuni mandati di pagamento rinvenuti presso l'Archivio Storico del Banco di Napoli e finalizzati alla fornitura di libri vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 323-324; per l'«apertura culturale» degli Oratoriani, testimoniata da una politica bibliografica di acquisti che teneva in considerazione l'evolversi del gusto letterario, vedi T. R. TOSCANO, *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 9, che prende come esempio l'inventario dei *Libri del q(uonda)m R.P. Albertino* redatto alla morte del p. bibliotecario Francesco Albertini, che, su un totale

dalle altre, andando a costituire un prezioso sussidio culturale anche per l'intellettualità laica⁷³ grazie alla decisione – «contrariamente all'uso di quei tempi»⁷⁴ – di aprirla al pubblico a partire almeno dal 1617, quando sui documenti di archivio inizia ad essere definita «libera comune e pubblica»⁷⁵.

Nello stesso anno in cui Mabillon visitò Napoli – «*quae argute dicta est Fragmentum caeli delapsum in terram*»⁷⁶ – nelle proprie *Memorie* l'abate Giovan Battista Pacichelli osservava come il maggior ostacolo al 'divertimento' a Napoli fosse

il non aprirsi Bibliotheca veruna publica, cessando ancor la speranza, che si havea dell'hereditaria copiosa, ch'è in Roma del fu Cardinal Brancacci, per mancanza di dote, e di comodità per trasferirla⁷⁷.

di 232 libri registrati, offre, oltre ai testi teologici e devozionali, uno spaccato in cui convivevano Petrarca e Sannazzaro, Tasso e Redi oltre al Cannocchiale aristotelico del Tesauro (ivi, pp. 9-10).

⁷³ A. BELLUCCI, *Giambattista Vico e la Biblioteca dei Girolamini*, cit., p. 181, ripreso da M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 7.

⁷⁴ Ivi, p. 182.

⁷⁵ La dicitura, da accogliere con le dovute cautele, è ricavata dalle copie di polise spettanti alla libreria inserite nel *Giornale di polise di Banchi dal 1617 e sgg.* Cfr. E. MANDARINI, *I codici manoscritti*, cit., p. VII, n. 1. Santoro ipotizza un legame con il contemporaneo riconoscimento dell'Ordine da parte di Paolo V. M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., p. 8, n. 3. Il riconoscimento delle Costituzioni della Congregazione seguì a una stesura protrattasi per alcuni anni e approvata dal pontefice con il breve *Christifidelium quorumlibet* promulgato il 24 febbraio 1612. Ad ogni modo, il concetto di fruibilità pubblica affermatosi a partire dal tardo Settecento non deve essere adattato con troppa leggerezza al secolo precedente. Inoltre, come suggerito da Melchionda, «sarebbe illusorio pensare a un influsso laico in quanto tale nell'organizzazione originaria della biblioteca e nei criteri di scelta del materiale librario che doveva formarla» (M. MELCHIONDA, *La cultura* inglese, cit., p. 268). Per i dubbi sulla natura 'pubblica' della biblioteca vedi T. R. TOSCANO, *Note sulla storia della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, cit., pp. 6-7, che evidenzia il silenzio generalizzato delle *Guide* su questa biblioteca ma soprattutto il silenzio di Giovanni Marciano, storiografo dell'Oratorio, nelle proprie *Memorie storiche* dove non si fa cenno alla biblioteca. Ciò porta Toscano ad avanzare che l'aggettivo «comune» potesse far riferimento alla biblioteca ad uso della comunità di religiose.

⁷⁶ J. MABILLON, *Iter italicum*, cit., p. 104

⁷⁷ G. B. PACICHELLI, *Memorie de' viaggi per l'Europa Christiana, scritte à Diversi in occasione de' suoi ministeri*, 4 voll. in 5 tomi, in Napoli, Giacomo Raillard, 1685, vol. IV parte I, p. 143.

Il riferimento era alla «copiosissima libreria da 15.000 volumi d'ogni professione»⁷⁸ appartenuta al cardinale Francesco Maria Brancaccio (1592-1675), che nel testamento dispose che dopo la sua morte venisse ereditata dai nipoti Stefano, vescovo di Viterbo, Emmanuele, vescovo di Ariano, e Giovan Battista che era priore dell'Ordine Gerosolomitano di Malta, ordinando che la raccolta «che si teneva in Roma [...] dopo la loro morte pervenisse interamente alla Chiesa di Sant'Angelo a Nido di Napoli» affinché

l'Illustrissimi Signori Deputati e Governatori ponendola tutta in un luogo, la facessero custodire da uno delli Cappellani della medesima Chiesa a pubblico comodo, con prohibitione che in alcun modo si possa distrarre né portare libri (sic) fuori⁷⁹.

Fu così che, assegnata dall'ultimo erede, Giovan Battista, una rendita di settecento ducati «per compra di nuovi libri, e per pensione de 2 Bibliotecarj»⁸⁰, poté essere inaugurata il 29 settembre del 1690, venendo ufficialmente aperta al pubblico – tutti i giorni 4 ore al giorno⁸¹ – il 26

⁷⁸ B. ALDIMARI, *Memorie storiche di diverse famiglie nobili, così napoletane, come forastiere [...] con un Trattato dell'Arme in generale*, Napoli, Giacomo Raillard, 1691, p. 31. Il Giustiniani, come già il Celano, la quantificò in 20.000 volumi ed evidenziava l'angustia del luogo e la carenza di spazio necessario ad arricchirla, «essendovi gran numero di libri non posti nel catalogo, che trovasi stampato in foglio, e per conseguenza ne può godere il pubblico, non essendovi modo di situarli» (L. GIUSTINIANI, *Dizionario...*, cit., pp. 349). Per la documentata storia della Brancacciana vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 13-68.

⁷⁹ A. BEATRICE, *Della Biblioteca Brancacciana di Napoli*, cit., pp. 2-3. Sul cardinale Brancaccio vedi *sub voce* a cura di G. Lutz in *DBI*, 13, Roma, 1971.

⁸⁰ P. SARNELLI, *Guida de' Forastieri [...]*, cit., p. 386. Il primo bibliotecario fu l'abate Sisto Cocco Palmieri, pagato 12 scudi al mese. Durante il vicereame austriaco la Brancacciana fu al centro del piano di riforma universitario, venendo individuata come struttura atta ad accogliere la funzione di biblioteca dello Studio napoletano. La proposta, elaborata dal giurista Pietro Contegna, mirava a incrementare la raccolta e inserire maggiormente la biblioteca nel tessuto culturale cittadino. Interessante nella proposta del Contegna, riepilogata dal Cappellano Maggiore del Regno, Diego Vincenzo Vidania, nella Consulta del 27 giugno 1714, è il suggerimento, una volta «acomodado el vaso para la libreria ques ía está hecho», che «se toma la libreria de Capuchinos (que dicen ser destinada para el Publico) i se compre luego la de Ioseph Valeta» (V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., p. 37, nota 55). La proposta seguì a poco più di un mese dalla morte del Valletta ma non andò in porto.

⁸¹ A. BULIFON, *Giornali di Napoli dal 1547 al 1706*, a cura di N. Cortese, vol. I,

giugno dell'anno seguente al termine della copiatura degli indici e della realizzazione degli scanni e dei banconi⁸². Nel corso del Settecento, la biblioteca – «con armarj di noce, e cipresso, è [dove] vi si veggono da dieci mila, e più volumi oltre la quantità di eruditi manoscritti»⁸³ – incrementò la sua raccolta grazie alle donazioni del barone e genealogista Giuseppe Andrea Gizzio (1700) e dell'avvocato Domenico Greco (1738). Una svolta si ebbe con il dispaccio sottoscritto dall'imperatore Carlo VI, il 27 ottobre 1723, ed omologato dalla prammatica, datata 25 marzo 1724, del Cardinale d'Althan, con il quale fu concesso alla Brancacciana, *omni tempore valituro*, il diritto di stampa⁸⁴. Nonostante l'allargamento della raccolta e lavori di ampliamento intrapresi da Saverio Filingerio e Gerardo Brancaccio, governatori della pia amministrazione, a fine secolo Eustachio d'Afflitto, aiuto bibliotecario di Giovanni Maria Della Torre presso la Farnesiana, in una lettera del 10 novembre 1781, indirizzata a Francesco Cancellieri, l'avrebbe definita «scarsissima» – anticipando in parte le critiche mosse dal Giustiniani – auspicando l'assetto definitivo della Reale Biblioteca Borbonica che, suo malgrado,

Napoli, 1932, pp. 267-268. In concomitanza dell'apertura, i governatori provvidero a stampare e diffondere l'avviso di una prima regolamentazione che stabiliva, oltre alle classiche informazioni di servizio, il divieto di entrare con le armi.

⁸² È probabile, come suggerisce Trombetta, che si dovesse arricchire il catalogo in pergamena intitolato *Index Libr. / Bibliothecae Eminen.mi Card.lis / Brancatj in Anno 1647*, che enumera in 232 carte 8.031 lemmi suddivisi: per autore in forma latina, titolo, formato, luogo di stampa, consistenza e collocazione. Il mezzo di corredo riporta in apertura anche la tavola classificatoria in 8 classi tra le quali *Philosophia, Astrologia varia et medicina* (V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 26-27); P. INNOCENTI, *Collocazione materiale e ordinamento concettuale in biblioteche pre-moderne*, in *Libri Tipografi Biblioteche. Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, a cura dell'Istituto di Biblioteconomia e Paleografia della Università di Parma, 2 voll., Firenze, 1997, vol. II, pp. 508-509, che sulla base dell'analisi del manoscritto enumera 7 classi differentemente dal Trombetta, accorpando *Sacra scriptura, Concilia, Patres* con *Theologia scolastica, moralis et mystica*. Oltre alla naturale associazione tra filosofia e medicina, preminente è ancora nel Seicento l'associazione della medicina all'astrologia, come, del resto, emerge nell'*AC1726* dove, però, l'astrologia, differentemente dall'indice brancacciano, non assurge a titolo classificatorio.

⁸³ D. A. PARRINO, *Napoli città nobilissima*, cit., vol. I, p. 178.

⁸⁴ V. TROMBETTA, *Intellettuali e collezionismo*, cit., p. 79. Si rimanda a questo contributo per il profilo di Domenico Greco e l'analisi dell'atto di donazione della sua raccolta e degli inventari del fondo custoditi presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

sarebbe stata inaugurata soltanto nel 1804 al termine di un iter progettuale durato più di mezzo secolo⁸⁵.

GIANLUCA FALCUCCI

THE 1726 'OLD CATALOGUE' OF THE GIROLAMINI LIBRARY IN NAPLES. This paper aims to analyze, in the first part, the structure and the historical events connected to the writing of 1727 'Old Catalogue' of the Girolamini Library in Naples, which includes many volumes from the 'Libreria' of the Neapolitan scholar Giuseppe Valletta. In the second part, the author contextualizes the erudite culture of that period through a short review of XVIIIth century 'public' and ecclesiastical libraries in Naples.

⁸⁵ G. GUERRIERI, *La Biblioteca Nazionale*, cit., p. 10. Divenuto re di Napoli, Carlo fece restaurare il Palazzo degli Studi con l'intento di crearvi una pubblica biblioteca grazie al trasferimento a Napoli della raccolta libraria farnesiana, uno dei principali nuclei che andarono a costituire il patrimonio della futura Reale Biblioteca Borbonica. Per un approfondimento sulle origini e lo sviluppo della Reale Biblioteca Borbonica nel corso dell'Ottocento vedi V. TROMBETTA, *Storia e cultura delle biblioteche napoletane*, cit., pp. 125-191.

NOTE CRITICHE

IL TESTAMENTO SPIRITUALE DI UN MAESTRO*

Introdotta da una *Presentazione* di Francesco Ubertini, rettore dell'Università di Bologna, e da una *Premessa* dei curatori Andrea Cristiani e Francesco Ferretti, il libro di Andrea Battistini intitolato *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento* rappresenta, in un certo senso, il suggello di anni di ricerche e, al contempo, il testamento spirituale di questo importante studioso da poco scomparso. Il testo si compone di quindici capitoli, di un *Sommario*, di una ponderosa *Bibliografia degli scritti di Andrea Battistini*, di un *Indice dei nomi* e di un *Indice dei nomi della Bibliografia*. Come si avverte nella *Premessa*, l'opera non è una semplice raccolta di studi, ma, sebbene tutti i capitoli siano stati anticipati in diverse sedi, fa parte di un quadro unitario, anche se variegato. Va subito detto che sempre la *Premessa* chiarisce i propositi del volume, partendo proprio dal titolo, che si compone di due verbi coniugati all'infinito, atti a mostrare le caratteristiche fondamentali di un secolo complesso quale è stato il XVIII. Se la prima metà del Settecento, infatti, evidenzia un'ansia di 'svelamento' e di 'illuminazione' delle problematiche lasciate insolute dal secolo precedente, la seconda metà si pone il compito di «rigenerare» la cultura, attraverso un'opera riformatrice e rivoluzionaria, tesa a liberarsi dei residui più deleteri del passato.

È interessante il fatto che il libro assuma come base di partenza la *querelle*, battaglia letteraria italo-francese (*Culture antagoniste: Italia e Francia nella querelle settecentesca*), che, come opportunamente l'A. ci fa notare, nasconde, in maniera neppure troppo velata, una disputa fra nazioni (p. 1). All'inizio del Settecento, in effetti, fu la contesa fra italiani e francesi ad animare il dibattito culturale europeo. Il merito di Battistini consiste nell'aver ricostruito con grande acume e con estrema chiarezza l'iter che portò ad animare la *querelle* italo-francese, superando ogni pedantesca riproposizione di quegli avvenimenti e cogliendo gli aspetti più significativi che furono messi in campo dai protagonisti. In tal modo, questi ultimi, da Bossuet a Bouhours, da Muratori a Orsi, da Diderot e d'Alembert a Martello, risaltano in tutta la loro vivacità. In maniera brillante si mette in chiaro quella che fu una posizione piuttosto ambigua dei letterati italiani, i quali, «finché ci si muoveva sul fronte interno [...] erano

* ANDREA BATTISTINI, *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristiani e F. Ferretti, Bologna, Bononia University Press, 2019, pp. xv-390.

d'accordo nel condannare le oscurità delle metafore concettose, estranee al razionalismo del 'buon gusto', per il quale non si esitava nemmeno a riconoscere, paradossalmente, il magistero dei francesi» (p. 3), ma nel momento in cui avvertivano la provenienza delle critiche dall'esterno, si chiudevano a difesa della cultura nazionale.

Una particolarità di questo libro è il fatto di porsi oltre la disamina della disputa italo-francese *stricto sensu*. Non casualmente, Battistini inserisce, al riguardo, la figura di Vico che, pur non partecipando direttamente alla *querelle*, sancisce, in maniera diversa da quella che si era profilata come una contesa meramente nazionalistica, la supremazia del modello retorico su quello rigidamente scientifico imposto dai francesi. L'esempio del *De ratione* è emblematico per comprendere con chiarezza la posizione assunta da Vico e mostra che

ci sono anche altri elementi che trascendono il semplice antagonismo con la cultura francese, la quale nei punti più originali del discorso diventa solo un pretesto per esporre i suoi ideali filosofici, pedagogici, scientifici, morali, politici, giuridici e sociali (pp. 14-15).

L'opposizione vichiana ai francesi non indugia su una contesa nazionalistica, ma si sofferma sul paradigma principale delle teorie cartesiane e portorealiste: l'attenzione per una concezione del vero contraddistinta da rigorosa razionalità ed escludente il ricorso a qualsiasi forma di verosimiglianza. La retorica, quindi, assurge a polo di riferimento, in quanto è attraverso i suoi procedimenti che si può cogliere l'importanza di facoltà come l'immaginazione, l'ingegno e la memoria, che da sempre esplicitano le caratteristiche tipiche dell'uomo, anche perché più della ragione danno conto della fragilità umana. In più, la retorica,

con la sua capacità di trovare connessioni tra cose e concetti considerati normalmente molto distanti tra loro assicura al pensiero quelle risorse inventive che le catene deduttive della logica non riescono a sviluppare, essendo le loro conclusioni già tutte implicite nelle premesse (p. 15).

L'opera di Vico, allora, rifugge per avere spostato le riflessioni su tutta la cultura moderna *tout court*. Non questa o quella cultura specifica interessa il filosofo napoletano, bensì la «comune cultura delle nazioni», ossia l'intera umanità, visto che per giunta egli mira a cercare «una legge universale del divenire storico, uguale per tutte le nazioni, che si differenziano solo per il diverso grado di sviluppo dovuto a fattori che ne accelerano o rallentano il corso» (p. 16). Inquadrandolo, dunque, con senso di equilibrio la posizione di Vico, Battistini evidenzia l'abbandono di ogni intento agonistico da parte del pensatore partenopeo, la cui posizione si inserisce nell'ottica del grande disegno della «storia ideale eterna», incline ad escludere che una nazione sia più importante delle altre. In definitiva, dunque, Vico ha uno sguardo molto più profondo degli altri filosofi del tempo, dal momento che egli opera in nome di tutta l'umanità.

Da attento studioso qual è Battistini mette in relazione varie tematiche, apparentemente distanti, trattate all'interno del libro. I primi tre capitoli, ad esempio, pur affrontando argomenti diversi, sono uniti dal filo continuo rappresentato dal problema del destino della cultura italiana nel contesto della prima metà del Settecento. Alla *querelle* del capitolo primo, cui si accennava, segue, nei capitoli secondo e terzo, l'attenzione per il genere autobiografico, incentrato rispettivamente sulle personalità di Muratori e Vico. Battistini ricostruisce le ragioni profonde che spinsero i due autori a mettersi allo specchio; egli stabilisce una sorta di parallelismo e di confronto in cui emerge che Muratori era inizialmente desideroso di palesare la sua vicenda intellettuale a beneficio dei dotti, per poi fare marcia indietro, nel momento in cui si insinua in lui la convinzione di risultare troppo incline all'autoesaltazione; da qui la decisione di declinare l'offerta di Giovan Artico di Porcia di pubblicare la sua autobiografia.

Molto diverse, invece, furono le premesse per Vico, inizialmente poco propenso a narrare la propria vicenda intellettuale. Il libro di Battistini affronta il suo oggetto di studio ponendo in rapporto la *Vita di se medesimo* del pensatore partenopeo con alcune basilari finalità pedagogiche e filosofiche che lo stesso autore propugna in altre sue opere. Nel raccontare la sua vita, Vico rievoca la formazione scolastica ricevuta e coglie l'occasione per soffermarsi su un argomento a lui caro: il sistema degli studi del tempo. Battistini mette a fuoco il legame sussistente fra la rievocazione dell'esperienza personale e gli interessi speculativi di Vico; in altre parole, esiste un nesso fra la *Vita di se medesimo* e i canoni gnoseologici formulati nella *Scienza nuova*. La memoria individuale di Vico, in quanto rievocatore della sua storia personale, viene strettamente connessa con le istanze filosofiche da lui espone nel tratteggiare le origini dell'umanità. Di conseguenza, il passato di Vico fanciullo, dominato nel suo agire dalla fantasia, è posto in parallelo con le radici del mondo umano, unendo quasi in un *unicum* ontogenesi e filogenesi. Al riguardo, Battistini scrive, infatti, che *Vita di se medesimo* e *Scienza nuova* sono contigue non solo perché partorite nello stesso periodo, ma pure e soprattutto perché risultano condividere «gli stessi principi che tanto a livello personale quanto nella storia dell'umanità colgono un disegno provvidenziale» (p. 43). Tale uniformità di principi prescinde dall'inserimento della teoria del ricorso, poiché quest'ultima, come si sa, viene introdotta solamente a partire dall'edizione del 1730, mentre l'autobiografia è redatta nello stesso periodo della *Scienza nuova* del 1725, nel contesto della quale Vico evidenzia una *akmé* nella storia, riscontrabile pure nella vita del filosofo napoletano.

Battistini, con grande raffinatezza speculativa, fa notare che, nella *Vita di se medesimo*, Vico usa un tempo verbale, il passato prossimo, diverso dal passato remoto utilizzato da altri autori suoi contemporanei, ugualmente impegnati nel redigere autobiografie. La motivazione è legata ad una differente concezione di fondo, per spiegare la quale lo studioso prende ad esempio Pietro Giannone. Questi era ansioso di mostrare, attraverso l'uso del passato remoto, che «la sua

vita fu spezzata in due dalla persecuzione che gli inflisse la Chiesa» (p. 45), mentre Vico presenta la sua esistenza come contraddistinta dalla continuità e da una concezione teleologica influenzata dalla provvidenza. La vita del pensatore napoletano è funestata da traversie e da avversità che, lungi dal creare scoramento, vengono presentate da Vico come ostacoli in grado di rafforzare le convinzioni e i buoni propositi, attraverso i quali Battistini intravede quel concetto di 'eterogenesi dei fini' che impronta di sé pure la *Scienza nuova*. Il percorso compiuto da Vico viene identificato con quello di una «semiretta in continua ascesa», in cui anche l'autobiografia, così come la *Scienza nuova*, delinea una «storia ideale eterna», nella quale si esplicita la missione del filosofo investito della missione di far conoscere la nascita e l'evoluzione dell'umanità.

Il volume di Battistini presenta una grande ricchezza di tematiche che sono lo specchio della vastità di interessi del suo autore. Uno degli argomenti affrontati è quello concernente il rapporto problematico fra letteratura e scienza che si snoda prevalentemente nei capitoli IV (*Il compasso delle Muse. L'ardua osmosi tra scienza e letteratura nel secolo dei Lumi*) e VI (*Tra Newton e Vico: Il Tempio della Filosofia di Orazio Arrighi Landini*). Battistini coglie la centralità di questo problema nell'ambito della cultura moderna. Citando una serie di importanti personalità del tempo, egli sostiene che

in nome della diffusione del sapere, si verifica una sorta di processo elettrolitico per cui da una parte gli scienziati [...] fanno di tutto per farsi capire anche fuori della loro consorte imitando la prosa meno tecnica dei letterati, e dall'altra parte i letterati cercano di acquisire informazioni dalla scienza per poterle mettere in versi (p. 59).

Ciò che i maggiori esponenti del mondo intellettuale dell'epoca hanno compreso è la necessità del rinnovamento della letteratura alla luce delle novità presentate dalla scienza. I vari autori esaminati vengono mostrati proprio in questo sforzo di adeguamento alle novità scientifiche e presentati nel tentativo di evidenziare l'integrazione fra le due culture. Al tempo, in effetti, il rischio che la letteratura sia solamente un vuoto contenitore di teorie scientifiche è molto forte e dev'essere un duro scoglio per i letterati del tempo evitare di incorrere in questo pericolo.

L'assunzione delle novità scientifiche nel corpo delle opere letterarie produce, inevitabilmente, uno svecchiamento di tipo stilistico e una modificazione dei generi letterari. Battistini spazia all'interno del XVIII secolo ed evidenzia come la prevalenza della medicina e della chimica organica sulla fisica, nel contesto della seconda metà del Settecento, finisca col mettere in discussione il principio estetico dell'imitazione, provocando uno sconvolgimento dei generi artistici e facendo sentire il bisogno di adeguare alla realtà pure la mitologia, che presso i Romantici porta a diverse dispute con i Classicisti. Di conseguenza, si assiste al passaggio «dall'estetica dello specchio [...] all'estetica della lampada» (p. 73). Essendosi convinti, letterati e scienziati del Settecento, che la realtà

sia agitata da forze in movimento cieche e inesauribili, giungono a determinare una nuova visione del mondo, fondata sull'idea che non esista più un unico paradigma universale, da riprendere e imitare, secondo il canone del Classicismo, ma sia presente un fuoco interno al poeta, che, in conseguenza della sua ricchezza interiore, sia capace di trarre leggi e ragioni in se stesso.

Si assiste, all'interno del testo, a richiami a distanza fra vari capitoli, a riprova del fatto che spesso gli argomenti, pur se differenti fra loro, presentano forti correlazioni. Non casualmente, il capitolo X, intitolato *Lo specchio e la lampada. Il paesaggio letterario settecentesco dal Bello al Sublime, passando per il Pittresco*, costituisce, in un certo senso, una sorta di prosieguo del capitolo IV, anche se, rispetto a quest'ultimo, risulta più incentrato sulla dimensione estetica. Prendendo spunto da un libro di Meyer H. Abrams (*Lo specchio e la lampada*), Battistini stabilisce una distinzione fra paesaggio Bello e paesaggio Sublime. Al Bello si associa la metafora dello specchio, congruente con un osservatore che considera come dato primario la realtà esterna da rispecchiare sulla pagina, mentre al Sublime si adatta meglio la metafora della lampada, che fa venire in mente qualcosa che si accende nell'intimo, nella profondità dell'io. In questo senso, il Sublime rappresenta un'accentuazione della soggettività e il superamento del canone mimetico, caro alla poetica classicista. Battistini stabilisce una distinzione fra la prima metà del Settecento, in cui prevale il Bello e la seconda metà, in cui predomina, invece, il Sublime. Per rafforzare questo discrimine, egli porta all'attenzione dei lettori alcuni esempi significativi, a cominciare da quello dell'inglese Joseph Addison che, nel suo viaggio in Italia, compiuto fra il 1701 e il 1703, nel descrivere la cascata delle Marmore, paesaggio che è tipico del Sublime, preferisce adattare la sua visione a quella di un poeta classico, come Virgilio anziché affidarsi alla propria immaginazione. Lo stesso non si può dire di un altro viaggiatore britannico, Tobias Smollett, che oltre sessant'anni dopo, davanti allo stesso scenario, esprime la forte impressione suscitata in lui dall'immensa massa d'acqua. Spostando, poi, lo sguardo ai letterati di casa nostra, Battistini produce gli esempi di Luigi Ferdinando Marsili, di Algarotti e di Metastasio, come rappresentanti del primo Settecento, e di Alfieri, come esponente della seconda metà del XVIII secolo. Nell'osservare le Alpi svizzere, Marsili, generale dell'Impero asburgico e fondatore dell'Istituto delle Scienze di Bologna, evidenzia un interesse puramente professionale, ponendo in risalto il fatto che esse siano da considerare le località ideali per organizzare una struttura difensiva. Quanto ad Algarotti, con i suoi *Viaggi di Russia*, e Metastasio, con la sua descrizione dell'«inverno teutonico», Battistini pone in risalto sia l'atteggiamento distaccato da loro assunto nel descrivere i paesaggi nordici sia l'impostazione classica manifestata dai loro resoconti. Con Alfieri, invece, la situazione cambia radicalmente: nell'approcciare paesaggi come quelli descritti da Algarotti e Metastasio, il poeta astigiano si dispone ad una interiorizzazione profonda, capace di investire il paesaggio del proprio

spleen (cfr. p. 199), integrando i dati oggettivi con una personalissima percezione del Sublime.

Il volume cerca di offrire sempre una visione completa dei temi trattati e questo spiega il motivo per cui, dopo il Bello e il Sublime, sia il Pittorresco ad essere oggetto di attenzione. Nella sapiente descrizione che Battistini propone al riguardo – citando autori come William Gilpin, colui che teorizzò il Pittorresco nel saggio *On Picturesque Beauty*, e Aurelio de' Giorgi Bertola, al quale nel testo viene dedicato il capitolo XI (*Bertola e la sensibilità pittorresca della linea serpentina*) –, il Pittorresco emerge come la quintessenza di un paesaggio che desta non orrore ma piacevolezza, anche quando si manifesta nella sua maestosità, in quanto dispone lo spettatore alla contemplazione e non allo spavento. Ragion per cui «il Pittorresco, anche se non si può distinguere nettamente dal Sublime, se ne differenzia per sostituire alla vastità delle dimensioni l'irregolarità e la varietà delle forme» (p. 202), potendo essere definito come «un Sublime temperato dalla grazia» (*ibid.*). All'interno di queste problematiche, trova posto pure la questione delle «rovine» che partecipano tanto di un paesaggio Sublime quanto di un paesaggio Pittorresco; infatti:

È sublime se le rovine sono considerate come il geroglifico del tempo che iscrive nello spazio i suoi segni invincibili sulla pietra, dando modo all'osservatore di meditare sulla caducità del lavoro umano,

mentre è Pittorresco se,

come avviene in Bertola o in Rezzonico, il loro ruolo è quello di alterare il profilo delle pianure e di inserire con le loro informi emergenze monumentali quelle irregolarità di cui discorreva il teorico Gilpin (p. 203).

Distaccandosi dalla concezione corrente, che identifica il Settecento con l'Illuminismo e vede solo nell'Ottocento l'affermazione del Romanticismo, Battistini, allineandosi alle tesi espresse da Michel Delon in *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, sostiene che la cesura tra i due movimenti culturali non sia avvenuta alla successione dei due secoli, ma tra la prima e la seconda metà del XVIII secolo. Data simbolica della svolta è il 1757, quando esce *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* di Edmund Burke, opera in cui il Sublime smette di essere considerato un particolare tipo di stile e diventa un concetto estetico. Il mutamento sul piano concettuale coincide con un cambiamento pure sotto il profilo della fruizione che, con il Sensismo, sposta l'attenzione

dal paesaggio sensibile alla funzione che ne permette la percezione, secondo processi che, accordando dignità gnoseologica al senso e all'immaginazione, ripristinano una visione antropocentrica della natura (p. 204).

Sul piano strettamente artistico, poi, Battistini sottolinea l'intervento di un mutamento di prospettiva attraverso il superamento dei principi della *mimesis* e del *pictura poësis*, in luogo dei quali si affermano il concetto goethiano dell'«attività creatrice» e il principio della forza produttrice caratterizzanti l'artista.

A riprova della numerosa quantità di tematiche trattate, i capitoli che vanno dal XII al XIV sono dedicati a Vittorio Alfieri: mentre nel primo di questi tre capitoli Battistini si sofferma sulla *Vita (Il bambino e l'adulto nella Vita di Alfieri: continuità o frattura?)*, tornando, perciò, al genere autobiografico affrontato all'inizio del volume, nel capitolo XIII analizza la poetica civile del celebre drammaturgo (*Intellettuali e potere. La poetica civile di Vittorio Alfieri*) e nel XIV affronta la questione riguardante le riflessioni alfieriane sulla Rivoluzione francese (*Vittorio Alfieri, le «mosche» francesi e le «api» inglesi*).

Il nucleo essenziale della *Vita* viene individuato da Battistini nell'interesse che l'autore piemontese mostra per l'infanzia che, sotto l'influenza dell'*Emilio* di Rousseau, contrariamente al solito, non viene considerata come una fase puramente preparatoria all'età adulta, nella quale emerge la dipendenza dai maestri e la sostanziale debolezza dovuta all'ignoranza delle cose, ma risalta come una fase contrassegnata da spontaneità e istintività, ignara delle ipocrisie e delle maschere imposte dalla società. Del resto, nel secondo Settecento le biografie, oltre che sugli studi e sulla produzione intellettuale, si soffermano pure sugli aspetti meno nobili di un individuo, allo scopo di offrirne un ritratto a tutto tondo, e contribuiscono, così, a modificare la percezione dell'esistenza stessa di una persona. In questo senso,

la metafora del cammino autobiografico non si percorre più con l'ausilio razionalmente rassicurante del 'filo', ma lungo un incerto tragitto che assomiglia a un 'labirinto' (p. 239).

Le contrastanti pulsioni emergenti nel racconto autobiografico fanno venire allo scoperto alcune caratteristiche della personalità di un individuo. Ragion per cui, le descrizioni dei castighi subiti da bambino, anziché essere considerati meritate punizioni provocate da futili capricci, diventano il presagio di un carattere ostinato che non accetta il conformismo di una società prigioniera delle convenzioni.

La figura di Alfieri, inquadrata con grande sapienza da Battistini, palesa una lacerante contraddizione interiore che lo induce a

riflettere con disincanto sulla condizione tragica dell'uomo, proteso verso ideali eroici di libertà ma al tempo stesso trascinato dallo squallore della sua limitata natura verso l'abiezione della schiavitù tirannica (p. 249).

Grazie alle sue alte doti culturali e morali, l'autore piemontese riesce a cogliere le differenze fra mondo antico e contemporaneo. Battistini, al riguardo, sostiene che

le nobili istanze di Plutarco si sarebbero potute sposare con gli ideali di una cultura illuministica sorretta da propositi libertari indirizzati contro ogni manifestazione di autoritarismo. Alfieri però riscontra nel suo presente un senso di meschina grettezza che lo costringe a ritrarsi inorridito dalla mediocrità delle condizioni storiche del suo tempo (*ibid.*).

Tanto è vero che, quando nell'anno della prima stesura del trattato *Del principe e delle lettere*, Alfieri prova a discendere da Bruto a da Agide a soggetti di cronaca recente, ne trae un senso di inadeguatezza, a causa della mancanza della vera grandezza dei personaggi. Battistini evidenzia la dimensione aristocratica della poetica civile alfieriana che, in varie opere, come ad esempio nel *Della Tirannide*, è sorretta da una prosa alta e drammatica, tesa, incalzante ed esasperata, antitetica allo stile dominante nel suo tempo.

Degno di interesse, poi, è il capitolo XIV dedicato alle riflessioni di Alfieri sulla Rivoluzione francese. Qui si sottolinea subito l'eccezionalità dettata dal fatto che il drammaturgo piemontese è uno dei pochissimi letterati a trovarsi presente nei luoghi dei tumulti, diventando quindi testimone oculare dei tragici avvenimenti. La sua personalità viene indagata a tutto tondo, senza oltrepassare le contraddizioni che traspaiono chiare soprattutto quando egli espone le sue riflessioni sull'Inghilterra, vista come antitetica alla Francia, evidenziandone, in alcuni casi l'insospettabilità degli abitanti, l'asprezza del clima e l'elevato costo della vita, in altri, invece, sottolineandone la superiorità su tutte le altre nazioni nel momento in cui la si considera sotto il profilo socio-politico. Alfieri indugia sul confronto fra Francia e Inghilterra nella favoletta *Le Mosche e l'Api*, abbozzata nel 1789, nella quale, ispirandosi ai modelli di Esopo e di Fedro, adombra le vicende politiche a cui assiste di persona. *Le Mosche* identificherebbero i francesi, caratterizzati da «dotta imperizia», mentre gli inglesi, considerati alla stregua di un modello da seguire, sarebbero *le Api*. Tali giudizi vengono, da Alfieri, ribaditi in altri testi: ad esempio, nel *Capitolo* dedicato ad André Chénier, egli, nel parlare dei francesi, afferma che sono solo «a libertà vicini», mentre dei Britannici dice che sono «liberi» *tout court*.

L'A. fa risaltare la totale delusione di Alfieri per la Rivoluzione francese, alla quale inizialmente aveva guardato con interesse, rendendosi protagonista, fra l'altro, della stesura di un sonetto intitolato *Altisonante imperiosa tromba*, e di un'ode, *Parigi sbastigliato*, concepiti per esaltare lo storico avvenimento. Col venir meno dell'ottimismo e sotto l'incalzare dei fenomeni di degenerazione che la Rivoluzione, alla lunga, fece emergere, la scrittura del poeta astigiano si carica di sentimenti negativi e di rancori antifrancesi, espressi soprattutto in opere come il *Misogallo*.

Il libro di Battistini si conclude con un capitolo (*Miti di rigenerazione e cultura letterario della giovinezza al tempo della Rivoluzione francese*) ove si affronta con padronanza una serie di tematiche complesse della storia e della cultura del Settecento. Il centro focale è identificato nella Rivoluzione francese, che viene

individuata come uno spartiacque fra mondo tradizionale e mondo moderno. Battistini si interroga su come i pensatori del tempo abbiano potuto rapportarsi a quell'avvenimento e constata, in primo luogo, il fatto che alcuni capolavori della letteratura e della filosofia precedenti agli eventi rivoluzionari (ad esempio, il *Contratto sociale* di Rousseau) abbiano vaticinato, in un certo senso, la tragicità di ciò che si è poi verificato. La sensibilità, posseduta dagli uomini di pensiero, consente di prevedere lo svolgersi di azioni e fenomeni che sfuggono ai più. La sensazione che un'epoca stia per concludersi tragicamente pervade gli intellettuali del Settecento, ben prima che abbia inizio la Rivoluzione. Battistini cita, in proposito, alcuni testi fondamentali: la *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Edward Gibbon; i *Pensieri sulle origini, lo sviluppo e il declino della decorazione nelle belle arti* di Friedrich August Krubsacius; i *Saggi politici de' principii, progressi e decadenza della società* di Francesco Mario Pagano.

La percezione che il sistema fino a quel momento dominante sia invecchiato percorre tutta la letteratura della seconda metà del XVIII secolo, favorendo gli aneliti messianici e la sensazione di vivere in una fase storica ricca di significati importanti, di fronte ai quali ciascuno è chiamato a fare la sua parte. Alla previsione tragica che un mondo stia per crollare si associa quella della «rigenerazione» che diventa sinonimo di «rivoluzione», assurgendo al rango di una vera e propria palingenesi. In tale contesto, allora, è l'iconografia della Fenice a improntare di sé quell'epoca. Battistini cita innanzitutto Vico che, in un passo della *Scienza nuova* del 1744, in ossequio alla teoria del ricorso storico, delinea con accenti apocalittici il crollo e le rinascite degli Stati, adoperando proprio l'immagine del mitico uccello, mediante l'espressione 'qual *Fenice*, nuovamente risurgano'. D'altro canto, il termine «risorgimento» diventerà, com'è noto, l'etichetta di un'importante fase storica dell'Italia dell'Ottocento, evidenziando la ricaduta nel secolo successivo, anche da un punto di vista solamente terminologico, dei fatti accaduti nel tardo Settecento.

Da studioso del linguaggio quale è, Battistini non può esimersi dal sottolineare l'ambiguità della parola «rigenerazione», che può mettere in luce tanto una drastica cesura quanto una continuità col passato. Non bisogna dimenticare che la seconda metà del XVIII secolo manifesta una forte attenzione per il mondo antico carica di valori estetici, filosofici e culturali. La complessità di quel periodo è tale che si può attingere (e Battistini lo fa) pure ad un'altra icona simbolica, cioè l'Idra, che fa pensare ad una rigenerazione parziale, sostituendo alle ceneri l'immagine dell'acqua, con significati lustrali e di purificazione che avvicinano questa icona al mondo cristiano. Da un lato, quindi, c'è l'Idra, che si riforma dal suo stesso organismo; dall'altro, invece, vi è la Fenice che si rigenera solo dopo la morte per combustione. L'una allude ad una sorta di catarsi, l'altra si associa, attraverso l'immagine del fuoco, pure al concetto di distruzione.

Le due figure rispecchiano gli ideali che maggiormente improntano di sé i significati delle parole «rigenerazione» e «rinnovamento», nell'ambito della storia del tardo Settecento: da un lato, vi sono i moderati, intenti a riformare senza distruggere in modo totale; dall'altro, i giacobini preoccupati di scardinare alla radice l'*ancien régime*. Battistini tiene dentro al discorso aspetti iconici, linguistici, filosofici e storici, all'interno dei quali interagiscono gli avvenimenti drammatici della Rivoluzione francese. Nel citare vari autori, da Vico a Condorcet, da Goethe a Koselleck, egli mostra come dietro i concetti di «rivoluzione», «risorgimento» e «rigenerazione» si nascondano pure le ansie e i bisogni delle nuove generazioni, desiderose di eliminare il vecchio presente nella società; al riguardo, risulta eloquente un passo del libro, nel quale lo studioso afferma che

dalla filogenesi di una nazione che ringiovanisce nelle sue istituzioni all'ontogenesi di individui che con un moto di rigenerazione personale accentuano in se stessi la fisionomia propria della giovinezza il passo è breve (p. 291).

Il capitolo si addentra nell'analisi di varie opere e nella citazione di diversi autori di notevole peso culturale e chiarisce, attraverso queste indagini, il nuovo ruolo politico e antropologico dei giovani; i testi letterari più importanti di quel tempo, nei quali sono racchiusi modelli di comportamento atti ad esaltare la giovinezza, risultano in tal senso eloquenti. Emblematici sono il *Werther* di Goethe e lo *Jacopo Ortis* di Foscolo, esplicitanti le caratteristiche di un'intera generazione che si ribella alle istituzioni e alle convenzioni prestabilite, e Battistini non manca di rilevare, nella parte finale del volume, che

in quello sciabordio lungo e continuo, in quel sussurro insistente sentivano, insieme con i crepitii ardenti della Fenice che si riduceva in cenere, i fremiti di una giovinezza che confidava, con generosa fiducia, nella catarsi di una rigenerazione (p. 303).

Questo volume costituisce l'atto finale di uno studioso e un intellettuale che, con il suo grande impegno culturale e didattico profuso per cinquant'anni, ha contribuito ad illuminare personalità e periodi della storia molto complessi. Per questi motivi, Battistini resterà un indiscutibile punto di riferimento per tutti gli studiosi di filosofia, di linguistica e di letteratura del presente e del futuro.

GAETANO ANTONIO GUALTIERI

FORME E MODI DELL'‘INCIVILIMENTO’.
VICO E LA FILOSOFIA ‘CIVILE’ IN LOMBARDIA*

Il problema della conoscenza e della diffusione della filosofia di Giambattista Vico negli ambienti intellettuali della Lombardia pre-unitaria tra secondo Settecento e prima metà dell'Ottocento costituisce una questione storiografica per molti versi ancora aperta. Se, infatti, sono note le vicende che accompagnano la diffusione alquanto precoce del pensiero di Vico nella Serenissima (dalla mancata edizione della *Scienza nuova* ai libelli antivichiani del domenicano Finetti), per la Lombardia il quadro appare alquanto più incerto e non meno articolato.

Anche per questa ragione è da salutare favorevolmente la pubblicazione a cura di Geri Cerchiai degli atti del convegno su «Vico e la filosofia civile in Lombardia», tenutosi a Milano nel 2018.

Si tratta di indagini capillari, talvolta minuziose, orientate ad accertare presenze vichiane in personalità e ambienti intellettuali della Lombardia sette-ottocentesca, quindi attraversando stagioni dense di avvenimenti e di aspirazioni che sono espressioni di altrettante culture politiche (tradizionalismo cattolico; riformismo di matrice illuministica; giacobinismo; liberalismo nelle sue diverse declinazioni). Ne emergono non poche originali acquisizioni e nuove possibili direttrici di ricerca. Gli studi più recenti ridimensionano alquanto l'idea che la conoscenza di Vico negli ambienti intellettuali lombardi fosse dovuta esclusivamente all'opera di divulgazione e valorizzazione compiuta dagli esuli politici napoletani (Cuoco e Lomonaco in particolare), ma sempre più si cerca di individuare linee endogene e tradizioni esegetiche in qualche modo autonome. Si tratta di un aspetto su cui Giuseppe Cacciatore aveva invitato a porre la dovuta attenzione in studi ormai risalenti e che meriterebbero di essere ripresi (tra cui *Vichismo e Illuminismo tra Cuoco e Ferrari*, in *La tradizione illuministica in Italia*, a cura di P. Di Giovanni, Palermo, 1986, pp. 43-91).

Tra le questioni affrontate nel volume vi è quella del rapporto tra eredità vichiana e Illuminismo lombardo, oggetto di un documentato saggio di Pierre Girard («*Il nostro grande e stranissimo autore Vico*». *Présences de Vico dans le Caffè*, pp. 9-32). Il nome di Vico non era certo ignoto ai principali protagonisti di quella stagione ma, nota lo studioso francese, ad analizzare la questione, si matura l'impressione di una distanza spesso profonda tra il mondo vichiano e quello degli illuministi che investe, in senso ampio, lo stile e la funzione sociale che devono essere attribuite alla filosofia. Il saggio di Girard mette al centro l'opera dei fratelli Verri, in cui non sono rari gli elogi tributati a Vico assie-

* *Vico e la filosofia civile in Lombardia*, a cura di Geri Cerchiai, Milano, Franco Angeli, 2020, p. 332.

me alla constatazione (che sembra costituire quasi il necessario contraltare di questa ammirazione) della sua oscurità. I fratelli Verri sono consapevoli del rinnovamento necessario alla cultura italiana e in nome di questa esigenza di chiarezza stilistica e concettuale polemizzano contro la disordinata erudizione auspicando una più vasta divulgazione dei risultati del dibattito filosofico. Così lo stesso elogio di Vico svolto da Alessandro Verri nel *Saggio sulla storia d'Italia*, si sofferma sulla natura eccentrica del suo genio filosofico, per cui quel 'gran filosofo sentiva più che non vedeva gli oggetti, avea delle vaste idee e balbettava nell'esprimerle. La sua opera può farne nascere molte altre migliori di lei'. Un giudizio che tra le altre formule esegetiche, alquanto correnti nella storia della 'fortuna' di Vico, torna sul carattere aperto e progettuale della sua filosofia. La produzione vichiana – per giunta così poco conosciuta nella sua interezza – appariva sempre più nella sua dimensione 'sperimentale', come ebbe a scrivere Sergio Moravia, non solo nel senso della pluralità delle interpretazioni che era in grado di suscitare, ma anche per l'auspicio più volte rinnovato che la cultura italiana fosse un giorno in grado di proseguire il programma filosofico che il pensatore napoletano aveva solo intrapreso. Quella degli intellettuali milanesi, nota Girard, è una ricezione ambigua perché esalta il genio del filosofo napoletano ma ritiene che il suo pensiero sia intorbidito dalla soverchia erudizione e dalla tensione metaforica insita nel suo linguaggio. Già in questa stagione, osserva Girard, sembrano radicarsi le coordinate esegetiche essenziali riferite a Vico: oscurità, isolamento, genialità, con una accentuazione del legame tra questi ultimi due termini, per cui il genio vichiano sarebbe proprio frutto del suo isolamento dal tempo storico e dall'ambiente culturale, tanto da comportare anche la nulla politicità della sua riflessione.

Per la diffusione della filosofia vichiana in Lombardia il 1801 può essere considerato una data periodizzante. Solo in quell'anno, infatti, viene realizzata la prima edizione milanese della *Scienza nuova* (sulla rilevanza di questa edizione si è soffermato con il consueto rigore critico M. MARTIRANO, *L'edizione della Scienza nuova del 1801 nell'età napoleonica*, in *Gli scritti di una stagione. Libri e autori in età napoleonica*, a cura di V. Criscuolo e M. Martirano, Milano, 2020, pp. 161-184). Così i lettori ottocenteschi del filosofo napoletano dovevano affrontare, ancora prima che la sua nota 'oscurità' (che pure non mancavano puntualmente di segnalare) la difficoltà nel reperirne i testi. La *Scienza nuova* a cavallo tra Settecento e Ottocento costituiva un'autentica rarità bibliografica ed era quasi introvabile in Lombardia. Pare che Pietro Custodi – un nome che ritorna solo incidentalmente nelle analisi del volume ma che meriterebbe approfondimenti più specifici – avesse addirittura copiato di suo pugno la *Scienza nuova* per ovviare alla difficoltà di reperirne un esemplare. Se questa era la sorte del capolavoro vichiano addirittura introvabili erano le opere giuridiche, invano cercate dai Verri – su questi elementi è quanto mai utile il saggio di Gianmarco Gaspari sulla diffusione delle opere di Vico nella Milano

dei Lumi (*Vico nella Milano dei Lumi*, pp. 47-78) –, nonché la *Scienza nuova* nella redazione del 1725, sulla cui rilevanza avrebbe richiamato l'attenzione Giuseppe Ferrari. Le ragioni della preferenza di Ferrari per la prima *Scienza nuova* sono al centro di un ricco saggio di Enrico Nuzzo (*Attorno all'edizione e interpretazione della «Scienza Nuova» prima di Giuseppe Ferrari. Il genio di Vico nella storia progressiva delle epoche*, pp. 125-152) che pone la questione nell'economia di un articolato profilo critico del pensatore milanese. Lo studio delle edizioni, del resto, assume una rilevanza decisiva per gli studi sul 'vichismo', come mostra nelle pagine di questo volume Martirano nel suo saggio su Predari e Ferrari (*Edizioni e interpretazioni. Vico tra Francesco Predari e Giuseppe Ferrari*, pp. 177-194).

Quanto all'edizione milanese della *Scienza nuova* del 1801, occorre ricordare che essa non fu promossa, come spesso si ritiene, da Cuoco e dai giacobini napoletani, ma vide la luce su sollecitazione del filo-austriaco Giulio Ferrario e degli ambienti moderati a lui vicini. Si tratta di una circostanza che ritorna nel saggio di Antonino de Francesco («*Non conosceamo quasi il Vico*». *Alcune note sul significato dell'opera di Cuoco nel mondo culturale milanese di primo Ottocento*, pp. 33-46), il quale inserisce le sue valutazioni in un problema più ampio come quello del contributo della classe dirigente meridionale alla costruzione della nazione italiana, specie sul versante culturale. L'idea di una circolazione del pensiero vichiano in Lombardia dovuta esclusivamente agli esuli della Repubblica napoletana sembra essere una sorta di autonarrazione delle élites meridionali, le quali tenderanno a rappresentarsi come le uniche detentrici della cultura nazionale. Un atteggiamento che era allo stesso tempo, reazione e sintomo, scrive De Francesco, di «un ingresso politicamente molto problematico» delle classi dirigenti del Meridione nel disegno unitario.

Le riflessioni di De Francesco, come si vede, inseriscono il problema del vichismo e dell'attività dispiegata da Vincenzo Cuoco nel promuoverlo in un contesto storiografico assai più ampio quale quello della costruzione della nazione italiana, senza però cedere a conclusioni generiche ma offrendo spunti circostanziati (e allo stesso tempo provocatori) e per molti versi passibili di ulteriore approfondimento e verifica. De Francesco ci ricorda che mentre nel 1801 a Milano si ristampa la *Scienza nuova* Cuoco era impegnato a realizzare l'edizione dei *Saggi politici* di Pagano preceduta dal profilo biografico del costituzionalista napoletano scritta dal giacobino Flaminio Massa. Quest'ultimo ricordava le persecuzioni clericali sofferte da Pagano dopo la pubblicazione della prima edizione dei *Saggi*, quando era stato accusato di essere un plagiatore di Vico nonché un sovvertitore del suo pensiero in senso materialista. Quello di Pagano, infatti, era un nome molto più spendibile in quella fase ancora estremamente convulsa, mentre l'interesse per Vico sembra divenire prevalente solo negli anni successivi che coincidono con la stabilizzazione in senso moderato del quadro politico (ne sono testimonianza eloquente gli articoli giornalistici che Cuoco scrive tra il

1804 e il 1805, dove tra l'altro – osserva De Francesco – il nome di Pagano non ricorre molto di frequente).

Tra i protagonisti della cultura dell'Italia settentrionale che manifestarono interesse per l'opera di Vico si segnala il nome di Alessandro Manzoni. Ne è riprova ulteriore – oltre al documentato saggio di Giuseppe Cospito (*Il Vico di Francesco Lomonaco*, pp. 103-118) dedicato alla figura di Francesco Lomonaco, personalità molto vicina allo scrittore milanese –, l'abbondante documentazione che si legge nel saggio di Antonio Stella (*Dalla biblioteca di Alessandro Manzoni. Approssimazioni vichiane*, pp. 79-102), il quale ci fa letteralmente accedere nello scrittoio manzoniano. Manzoni era estremamente incuriosito dal lessico vichiano, al punto da ricercare e annotare il significato di alcuni termini che non gli sono noti, come 'agnatizio'. Ma di molti altri casi simili si potrebbe parlare. Colpisce però in maniera particolare una densa nota manzoniana sul rapporto tra Vico e Montesquieu. Una questione per molti versi classica ma su cui lo scrittore milanese riflette da un punto di vista particolarmente rilevante, quale quello delle tradizioni nazionali di cui i due autori sono espressione. *Scienza nuova* ed *Esprit des Lois* sono opere molto simili per contenuti, metodi, risultati, ma assai dissimili nel lessico e nella forma stilistica. Manzoni confrontava la chiarezza cristallina del francese con l'italiano involuto del filosofo napoletano riconducendo queste differenze alla mancanza di uno stato nazionale italiano. Montesquieu, scriveva Manzoni, è espressione di una cultura che

aveva già avute opere insigni, e popolari di filosofia della storia, e a chi scrivesse in quel genere era lecito di sperare di esser compreso, sentito, e giudicato da una gran parte della nazione. In Italia, la storia era studio di una classe sola, e la filosofia, non so dove né per chi fosse. Vico dunque non doveva aver il pensiero di esser letto da molti, e non ebbe alcun impulso a cercare quelle virtù di stile, e di composizione che rendono un libro accetto ai più (pp. 89-90).

Manzoni conosce Vico anche grazie a Romagnosi, figura quanto mai determinante per la sua capacità di riflettere sugli eventi politici e sociali innescati dalla Rivoluzione francese. In un denso saggio Robertino Ghiringhelli (*La filosofia civile tra Vico e Romagnosi*, pp. 119-124) mette bene in rilievo il contributo del filosofo piacentino allo sviluppo della 'civile filosofia' vichiana valutata all'interno di una costellazione più ampia di problemi e autori. La conoscenza che Romagnosi ebbe dell'opera vichiana fu profonda e articolata, ricorda Ghiringhelli, al punto da trasmettere questo interesse a Ferrari e Cattaneo e quindi alla cultura risorgimentale. Sulla precisazione di questi problemi esaustivo è anche il saggio di Traniello e Liermann (*Rosmini, Vico e la rivoluzione*, pp. 269-292) circa l'apporto di Vico alla riflessione romagnosiana sulla società civile. Una riflessione che – chiariscono gli autori – s'inserisce pienamente «nell'alveo dell'apologetica cattolica post-rivoluzionaria» (p. 273), pur non coincidendo con la declinazione reazionaria, anzi tenendo per ferma la necessità di una

revisione politico-giuridica che non sia mera riproposizione dello *status quo ante*.

Ulteriore motivo di interesse del volume è dato dalla presenza di contributi che estendono l'indagine alle principali tendenze della stampa pubblicistica ottocentesca, sia di matrice positivista (su questo il saggio di Carlo G. Lacaïta, *Vico e il pensiero 'positivo' nel giornalismo risorgimentale lombardo*, pp. 153-176) che d'ispirazione liberale. In entrambi i casi i richiami alla filosofia di Vico non sembrano essere ricorrenti e frutto di un interesse analitico, nonostante personalità non secondarie come quella di Carlo Tenca – qui studiato magistralmente da Marco Meriggi (*Carlo Tenca nel vichismo lombardo*, pp. 293-306) – mostrino una adeguata conoscenza del suo pensiero.

Altra figura rilevante della Lombardia ottocentesca è quella di Carlo Cattaneo. Proprio a Cattaneo sono dedicati negli atti del convegno milanese tre saggi che consentono forse di rivedere il giudizio di Norberto Bobbio che giudicò l'apporto di Vico al suo pensiero di natura mediata e indiretta. Su questo problema il saggio di Geri Cerchiai (*Il principio di varietà e l'etica della relazione. Pagine di letteratura cattaneana su Vico*, pp. 195-210) ha il merito di evidenziare come il vichismo del pensatore federalista ruoti attorno a tre assi: il problema del vero-fatto, la lingua mentale universale, la comune natura delle nazioni. Tre questioni nevralgiche che, a ben vedere, furono centrali nell'elaborazione teorica di Cattaneo, il quale enfatizza molto la funzione teorica svolta dall'anti-cartesianesimo vichiano. Produttivo è anche il confronto che Cattaneo istituiva con le teorie linguistiche di Vico, su cui torna analiticamente il saggio di Domenico Santamaria (*Giambattista Vico nel pensiero linguistico di Carlo Cattaneo*, pp. 211-240). Cattaneo incontra Vico soprattutto per il rilievo conferito alla storicità della scienza, per cui, secondo lo scrittore milanese 'la verità è la complessiva luce di tutte le scienze'. Vi sarebbero quindi, secondo Santamaria, notevoli compatibilità sui problemi linguistici ma anche una significativa distanza frutto dell'assenza di una linguistica comparata ai tempi di Vico.

Sulla questione dell'incivilimento in Vico tornava anche il positivista Tito Vignoli, al centro di un documentato saggio di Monica Riccio (*Tito Vignoli e la «psicologia poetica» di Vico*, pp. 307-318). È interessante notare come, sul problema dell'incivilimento, il positivista Vignoli rivolgesse a Vico obiezioni alquanto ricorrenti e ravvisabili anche in Cattaneo, il quale dal canto suo rifletteva sulla presunta eccessiva omogeneità dello sviluppo delle nazioni prospettato dal filosofo napoletano. Vico avrebbe elaborato una teoria ciclica e non progressiva della storia universale conferendo eccessivo rilievo alle civiltà ebraica, greca e latina. In realtà, come mostra bene il saggio di Mariachiara Fugazza sull'ultimo Cattaneo («*L'immensa fatica d'interrogare tutte le storie: echi vichiani nell'ultimo Cattaneo*, pp. 241-268) e sul suo tentativo di costruire un 'sommario di storia delle civiltà' sembra esserci una insofferenza verso l'autoctonismo vichiano che non sarebbe stato in grado, per utilizzare le parole

di Cattaneo, di comprendere la ‘natura composta dell’incivilimento’. Quello di Cattaneo sarebbe un rifiuto di semplificazioni e schemi troppo rigidi. Mentre Vico vede tutte le civiltà in movimento lungo il corso della sua ‘storia ideale eterna’ l’ideologia storica ottocentesca molto insiste sulla staticità dei popoli extra-europei. Al riguardo Fugazza richiama le riflessioni del 1845 di Cattaneo sul ruolo positivo dell’impero inglese in India e sull’incapacità dei modelli storici circolari, come quello vichiano, di ricostruire il «filo dell’incivilimento indiano» e di rendere ragione della sua sostanziale staticità. Su questo tema, quanto mai nevralgico, anche lo stesso Ferrari insisteva molto ritenendo inadeguata la vichiana teoria dei *ricorsi*, espressione dell’incapacità del filosofo napoletano d’intendere il progresso come processo unilineare (questione cruciale, su cui non è possibile soffermarsi in questa sede, ma su cui conviene davvero leggere con profitto le considerazioni che nel volume Enrico Nuzzo e Maurizio Martirano dedicano a Ferrari).

Se i liberali lombardi tendevano a fare di Vico l’antesignano del secolo XIX, allo stesso tempo la loro critica si rivolgeva costantemente all’inadeguatezza del modello storico vichiano. Queste critiche mostrano quanto Vico – colui che avrebbe dovuto contenere in germe la filosofia dell’Ottocento (secondo le letture degli stessi Cattaneo e Ferrari) – fosse per molti versi lontano dall’ideologia storica di quel secolo. E per molte ragioni, tra le quali la sua teoria del ricorso (e non del progresso infinito); per la mancanza di una rigida distinzione tra Oriente e Occidente, popoli colti e arretrati, statici e dinamici, in evoluzione e decaduti; questioni su cui Vico – in nome della vocazione cosmopolitica della sua filosofia – appare restio a istituire contrapposizioni troppe rigide e facili ordini di supremazia.

GIOVANNI SCARPATO

LA VISIONE DEL VERO E L’AMBIGUITÀ DEL MODERNO*

L’ultimo lavoro di Manuela Sanna, pubblicato nella serie verde della collana *Philosophica* di ETS, è dedicato al rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna. Il titolo, da solo, aiuta a spiegare il senso di un volume breve e densissimo. *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, è un titolo impegnativo e rivelatore. Impegnativo perché promette di affrontare il tema del vero; rivelatore, perché suggerisce che la verità

* MANUELA SANNA, *Misurare la distanza. Note sul rapporto tra sguardo e verità nella filosofia moderna*, Pisa, ETS, p. 112.

dipende da un atto: da un'operazione della mente, che è quella di misurare la distanza con le cose, ma anche da un'operazione del corpo che è quella di posizionarsi alla *giusta* distanza per vedere le cose.

Questo percorso si dipana attraverso molti autori, tra i quali il più importante è senza dubbio Cartesio, e quello più 'evocato', sebbene non predominante, è proprio Vico. Nel libro di Manuela Sanna, Vico però non è solo 'l'anticartesiano', è qualcosa di più: un autore nel quale il rapporto tra visione e verità assume caratteristiche peculiari e forse insuperate. È proprio attraverso Vico, infatti, che il soggetto che conosce il vero appare come un soggetto in evoluzione e in costruzione.

Prima di questo, però, il volume offre una prospettiva peculiare sulla modernità: la contraddittorietà del periodo in questione emerge con grande forza, a differenza di letture che vorrebbero il pensiero moderno 'pacificato', magari in un irenico naturalismo, oppure in una cieca ricerca della verità 'a tutti i costi'. E invece, si scopre che la modernità è 'incipite', perché mentre cerca il vero subito lo nasconde. È, questo, il risultato non pacificato di un pensiero binario che cerca di conciliare mente e corpo, e nel quale la cristallina trasparenza del pensiero si scontra (nonostante i tentativi di superare il dualismo cartesiano) con l'opacità della materia. Manuela Sanna propone un superamento di questa lettura, senza rinunciare all'ambiguità propria del pensiero moderno, ma allo stesso tempo senza indugiare troppo in una lettura che ne valorizza gli aspetti dualistici. Il rapporto del corpo con le facoltà dell'animo e della mente è infatti il tema che sostiene il lavoro, e questo rapporto viene ridisegnato fino a confondere i ruoli dei due termini, superando una concezione per la quale i due aspetti della natura umana (e non solo) possono davvero essere distinti. Anche le conseguenze di questa lettura sono ambigue: la modernità è infatti cartesiana e anti-cartesiana allo stesso tempo, perché senza il dualismo di Descartes non sarebbe stato possibile pensare una soluzione diversa, che annovera proprio Vico come un autore di riferimento. Un Vico, dunque, pienamente e originalmente 'moderno'. D'altra parte, fin dall'*Introduzione* Manuela Sanna scrive:

Ci si rende così facilmente conto di come Vico possa irrompere sulla scena con la sua notevole carica di eccentricità proponendo un concetto come quello di sapere poetico, categoria filosofica del tutto nuova rispetto a quelle imperanti tra Sei-Settecento, e pronta a rispondere alla domanda se il nostro patrimonio di sensazioni, emozioni, passioni, immaginazioni possano costituire delle forme di conoscenza (pp. 13-14).

Anche da questa citazione, prima di ritornare ai temi vichiani affrontati nel volume, si comprende infine che *Misurare la distanza* si inserisce nella recente tradizione storiografica di rilettura del cartesianesimo. Tradizione rappresentata da lavori ormai divenuti classici come quelli di Emanuela Scribano, e nella quale il volume di Manuela Sanna si inserisce con spunti di originalità e di apertura verso tematiche contemporanee.

L'angolazione particolare scelta, infatti, è quella della costruzione di un vero che si appoggia al senso della vista come strumento per raggiungere la (o *una*) verità, che in tal modo 'attraverserebbe' nel vero senso della parola i nostri corpi, mettendo in gioco tutto il soggetto, nelle sue facoltà più *mentali*. Il cartesianesimo aprirebbe, dunque, a una concezione costruttivista della verità, e in tal senso gran parte della filosofia italiana (non solo quella vichiana) si inserirebbe in una tradizione pienamente moderna. Dal punto di vista storiografico, questo volume traccia le linee per un programma di studio che merita di essere perseguito e indagato fino in fondo.

Partire dalla discussione sulla vista e sulla sua centralità, non è casuale e riflette una interpretazione peculiare della modernità: una modernità dominata dall'*Errore di Cartesio* (per citare il titolo del volume di Damasio), cui molti autori cercarono di porre rimedio. Si tratta di un filo rosso che si ritrova anche in altri volumi di Manuela Sanna, e che denota una ricostruzione storica in cui Vico recupera di centralità. La rivoluzione cartesiana segna il quadro in cui la separazione tra mente e corpo produrrà risultati enormi, rappresentati dai tentativi di ricomporre lo stesso dualismo senza tornare 'indietro' rispetto alle conquiste moderne. La lettura di Manuela Sanna è profondamente vichiana, ma anche post-moderna; ed è interessante come proprio l'enorme lavoro portato avanti da sempre attraverso il pensiero di Vico, permetta di leggere la modernità in un'ottica (è il caso di dirlo) complessa. Gli autori presi in considerazione da questo volume, infatti, convergono non tanto sulla rielaborazione della sensibilità, ma piuttosto sulla centralità dell'immaginazione che sembra assumere su di sé molteplici ruoli: non solo quello di costruire un'immagine del mondo ordinata attraverso memorie e connessioni, ma anche quello di essere *trait d'union* tra la mente e il corpo. In più, però, l'immaginazione ha il compito di stabilizzare e creare il soggetto. È attraverso l'immaginazione, infatti, che entriamo in contatto con la nostra sensibilità, e con la sfera affettiva che mette in connessione l'ordine delle cose e l'ordine delle idee. Il noto rapporto spinoziano, ripreso da Vico nelle Dignità della sua *Scienza nuova*, si conferma come un rapporto da costruire attraverso la conquista della certezza del soggetto conoscente. Quanto più il nostro modo di conoscere è certo, tanto più la realtà appare ordinata e conoscibile. Sembra un circolo vizioso, se non fosse che la certezza non è la verità, e questo, Vico come qualsiasi autore che prende in considerazione il tema della vista, lo comprende bene. La verità è un processo dinamico e faticoso, ma non può nemmeno iniziare se prima non siamo certi della nostra esistenza come soggetti conoscitivi, e soprattutto se non comprendiamo l'utilizzo delle nostre facoltà. L'immaginazione affida dunque la nostra mente a una creatività che impiega tutto il nostro essere.

Questo volume riprende molti dei temi cari a Manuela Sanna, e ne costituisce una sintesi e un risultato denso e completo. Non sarà un caso, infatti, che proprio il capitolo dedicato all'immaginazione risulti il punto di svolta di una

trattazione di storia del pensiero moderno, che apre lo sguardo su temi contemporanei.

Non c'è niente da fare: problematizzare Cartesio vuol dire problematizzare la modernità. L'immaginazione, ancora una volta, diventa così un banco di prova del cartesianesimo e la lettura di Manuela Sanna dà vita a un Descartes che sembra non riuscire a domare le stesse forze che mette in campo; così è necessario trovare il compimento in autori come Vico e Berkeley, a modo loro anti-cartesiani, che paradossalmente sembrano portare avanti quel processo di riforma (più che di vera e propria erosione) dell'aristotelismo. Il volume, infatti, porta avanti un confronto serrato con la filosofia antica, che ha molto di vichiano e che permette di centrare il discorso sulla natura dell'immaginazione e sulla natura della verità. E non è un caso che i capitoli centrali sono dedicati a *un corpo che immagina* e alla *visione del vero*. Sono momenti di snodo della trattazione in cui viene fuori l'originalità della lettura del moderno operata (non solo in questo volume) da Manuela Sanna.

Descartes mette in relazione l'immaginazione con il corpo e con la mente allo stesso tempo, ma pur all'interno di questo 'avanzamento' del rapporto tra mente e corpo non riesce a superare la necessità di un *intelletto puro* o di una funzione completamente attiva della mente che non abbia a che fare col corpo e che in ultima istanza conduca l'intelletto verso la conoscenza. Il 'vero' errore di Cartesio consiste nel fatto che della separazione tra mente e corpo è proprio l'immaginazione a farne le spese rimanendo esclusa dal processo di costruzione del vero metafisico. Eppure, proprio la facoltà di immaginare rimane responsabile della costruzione e dell'ordinamento della realtà. Per mettere ordine nell'ambiguità cartesiana occorre dunque riconsiderare la natura del vero, ed è su questo tema che si consuma l'apertura della modernità verso la riflessione contemporanea. Manuela Sanna descrive dunque con convinzione un percorso che apre l'età del post-cartesianesimo ai temi della riflessione più vicina alla nostra epoca. Il palcoscenico di questo passaggio è composto dal corpo, l'immaginazione, il vero, tutti concetti con cui la filosofia medievale e antica si confrontò, ma che furono ridiscussi grazie a una certa riscoperta della natura che risale al Rinascimento, ma che si scontra con la necessità matematizzante del Seicento.

Per Cartesio la *visio intellectualis* ha a che fare con un *occhio simbolico* che riesce a vedere l'invisibile perché si rivolge a una verità mentale (p. 56), mentre in Vico e Berkeley la verità mette sempre in gioco tutto il soggetto e l'occhio (soprattutto se ci si rifà alla *dipintura della Scienza nuova*) è tutt'altro che simbolico, sia che lo si consideri come occhio umano, che come occhio divino. Questo non vuol dire – certamente – che si possa pensare la possibilità di un Dio corporeo, ma che alcune delle funzioni del corpo siano anche 'divine' e che ci possano portare verso la costruzione di una verità *conforme* a quella divina, è fuor di dubbio. È giusto, infatti, dare un forte peso alla nozione di *conformatio*, perché è attraverso questo concetto che si può delineare un rapporto tra idea

e oggetto reale, nel quale la *somiglianza* può mostrarci ciò che non è immediatamente visibile, ma può diventarlo per essere reso conoscibile. La verità non solo si costruisce: se così fosse, il nesso tra *verum* e *factum* si limiterebbe ad anticipare il costruttivismo contemporaneo; la verità deve essere *estratta* dalle cose, e per farlo è necessario utilizzare l'ingegno che 'istituisce' le somiglianze tra le cose e si 'compromette' con la corporeità e la realtà materiale. È su questo piano che, secondo Manuela Sanna, si consuma il distacco da Cartesio di una linea della modernità che vede avvicinarsi Vico, Suarez e – seguendo la lettura di Badaloni – Herbert di Cherbury. Scrive, infatti Sanna:

La nozione di *conformatio* traduce il concetto teorico della *somiglianza*, che insieme comporta una nuova idea dell'*immagine* e della *copia*. [Ed è l'idea di somiglianza] che proprio a partire da *De antiquissima* ha largo spazio in Vico nel discorso sui sensi: laddove la natura non è ancora corrotta, quindi per esempio nei bambini, la prima facoltà che si sviluppa è quella che scorge le somiglianze attraverso l'ingegno, che aiuta ad elaborare il senso comune, che caratterizza l'antica dialettica con l'utilizzazione del ragionamento per induzione, e che spinge Suarez a illustrare il rapporto somiglianza-diversità nella specificità della natura filosofica e metafisica (p. 63).

Subito dopo:

Conformatio che è anche la modalità che lega nel processo del conoscere l'uso di una facoltà all'oggetto di conoscenza, secondo l'interpretazione, quella di Badaloni, del Vico attento frequentatore del trattato *De Veritate* (1645) di Herbert di Cherbury: le *facultates*, del tutto e solo soggettive, diventano *differentiae rerum* laddove il *verum* è appunto *conformatio* all'oggetto (p. 64).

La verità, insomma, si costruisce attraverso un continuo rimando tra soggetto e oggetto, dove le qualità oggettive 'sprofondano' in quelle soggettive e secondarie, e dove l'eco lockiana si sente nella misura in cui solo i prodotti più creativi dell'essere umano possono darci la chiave per una 'verità conforme' a un modello non necessariamente divino.

L'esame del concetto di *conformatio* permette a Manuela Sanna di elaborare e approfondire una 'visione' della modernità che scarta rispetto alle interpretazioni più classiche. L'età moderna, dunque, non è tanto caratterizzata dallo scontro tra materialismo e razionalismo, su un campo occupato in entrambi i casi da Cartesio, quanto piuttosto da un complesso dibattito sulle facoltà umane, nel quale prendono corpo e forma la fantasia, l'immaginazione, i sensi, come gli elementi che fanno la verità. Una verità, ricordiamolo, non del tutto costruita, ma conforme a modelli, che sono in definitiva disseminati fuori di noi. La tradizione rinascimentale è qui presente, ed è degno di nota che il volume di Manuela Sanna rientra in una tradizione di studi vichiani che legano il filosofo napoletano al contesto rinascimentale; tuttavia, queste interpretazioni vengono utilizzate per costruire un discorso più vasto che restituisce un particolare

contesto filosofico alla sua reale complessità e vastità. Il tema della fantasia e del rapporto tra oggetti e copie di essi era un tema ben presente nella filosofia europea del XVII e XVIII secolo, e coinvolge la natura delle cose e la natura del soggetto. La giusta distanza, ci ricorda Sanna, tra soggetto conoscente e oggetti da conoscere costituisce un rapporto che dà la verità come un risultato dinamico frutto di operazioni legate alle funzioni della nostra mente e del nostro animo. Locke, Berkeley, Vico e – naturalmente – Cartesio sono i protagonisti della trattazione portata avanti nel volume. La difficile costruzione della coscienza umana, attraverso il ritrovamento di una verità spesso dubbia, a meno che non coinvolga tutte le possibilità del nostro corpo e della nostra mente, è dunque il tema che viene fuori da questo volume, che traccia i contorni di un modo peculiare – e convincente – di interpretare e studiare l'età moderna e la presenza di Vico.

Ma lo 'sguardo' dell'A. non è rivolto solo all'indietro, bensì anche in avanti, nel contemporaneo. La riproposizione, infatti, della polemica tra Foucault e Derrida sulla follia in Cartesio dà l'opportunità di visualizzare nel Novecento – grazie anche al ricorso agli interventi di Nancy sulla stessa polemica – le conseguenze di un problema tutto moderno: il 'dileguamento' del soggetto (anche del soggetto cartesiano) nel mondo esterno e nello sguardo altrui, in un difficile e lungo percorso nel quale l'identità individuale è sempre un'identità comune che si costruisce in un labile e difficile *akmé*: un punto di equilibrio tra interiorità ed esteriorità, tra immaginazione e intelletto, tra passioni e nozioni, destinato a rimanere precario e quasi invisibile. Questo percorso parte dall'età moderna e si sviluppa a partire da Cartesio e contro Cartesio. Al volume di Manuela Sanna va il merito di mostrarlo e indagarlo con grande profondità.

ROBERTO EVANGELISTA

LE POSSIBILITÀ E I LIMITI DELL'UNIVERSALITÀ*

La ricerca di un orizzonte comune di senso, l'importanza di riformulare una prospettiva universale in grado di orientare i pensieri e le azioni individuali in modo non astratto né impositivo è il tema di fondo che attraversa le riflessioni consegnate alla raccolta di studi che ci accingiamo ad analizzare. Non è

* *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, a cura di Armando Mascolo, Pisa, Edizioni ETS, 2020, p. 180.

superfluo o banale sottolineare che già nel titolo sia iscritta la chiave di lettura del testo. Infatti, la scelta del curatore del volume, Armando Mascolo, indica il punto di vista prescelto dagli autori dei saggi, un punto di vista per certi versi rovesciato, in piena consonanza con quanto sembra emergere dalle riflessioni della cosiddetta post-modernità: il trionfante universalismo moderno si sgretola di fronte alle irriducibili peculiarità del 'frammento', unico e solo possibile fondamento-non fondante dell'auspicabile aspirazione all'universalità. In questa prospettiva, gli autori dei saggi concentrano la propria attenzione sul rapporto tra individuale e universale, declinandolo di volta in volta sulla base dei filosofi e dei temi esaminati, rivelando al lettore l'importanza e l'attualità di una questione che impegna da sempre la riflessione filosofica.

D'altra parte, occorre evidenziare come il testo non vada letto solo ed esclusivamente nell'orizzonte degli studi di storia della filosofia, poiché le indagini in esso contenute richiamano temi quanto mai attuali e travalicano l'ambito strettamente filosofico per inserirsi a pieno titolo nella più ampia prospettiva della storia della cultura. Il tema del 'frammento', infatti, viene talvolta presentato dagli autori nella forma della 'diversità' o della 'differenza', richiamando così questioni tipiche della riflessione interculturale o multiculturale. L'intento è insomma quello di riportare l'indagine filosofica a riflettere sui problemi più stringenti della contemporaneità, ricucendo la distanza tra ricerca teorica e vocazione politica della filosofia.

Il volume si apre con una breve prefazione del curatore e presenta una struttura lineare, scandita secondo un preciso ordine cronologico dettato dagli autori trattati nei diversi contributi. Questi sono a loro volta suddivisi in due sezioni, rispettivamente dedicate alla modernità e alla contemporaneità.

Inaugura la raccolta di studi il saggio di Maurizio Cambi dedicato a Francis Bacon (*Francis Bacon tra i benefici universali della scienza e i vantaggi esclusivi dell'utopia*, pp. 11-25), dove si pone l'accento sul carattere collettivo e cumulativo della ricerca scientifica tesa – almeno a partire dagli albori della modernità – a penetrare i segreti della natura per ampliare i poteri dell'uomo e promuovere il bene comune. Cambi sottolinea che nella prospettiva del *Novum organum* di Bacon alla base della scienza e a guidare il lavoro del ricercatore (entrambi volti alla universalità) devono esservi altruismo, generosità, onestà, amore per il prossimo:

la scienza ha una vocazione universalistica e i suoi benefici effetti devono valicare ogni confine nazionale. L'attività dell'inventore non può essere disgiunta da precisi principi etici: tutta la sua azione dev'essere ispirata dalla carità (p. 15).

Subito dopo, tuttavia, l'autore del saggio richiama l'attenzione sull'utopia politica di Bacon, la *Nuova Atlantide*, opera in cui i valori prima ascritti ai veri scienziati sembrerebbero vacillare (cfr. pp. 21-22): Bensalem è una città dalle frontiere chiuse, i suoi cittadini non intendono condividere con altri i propri

benefici, in quanto l'apertura verso l'esterno potrebbe costituire un colpo mortale per i Bensalemiti. Realizzare concretamente l'universalità del bene sarebbe dunque possibile solo a patto di preservare come in una monade l'eccellenza della specificità di Bensalem. Diverso è anche l'atteggiamento degli scienziati della città: essi, secondo Bacon, non devono diffondere le loro conoscenze, nemmeno tra gli abitanti della stessa, poiché la conoscenza genera un potere che deve essere in mano solo 'alle intelligenze migliori'. Ciò che sembra emergere è insomma una sorta di idiosincrasia: i valori-guida e le formulazioni di principio della ricerca teorica sembrerebbero trovare realizzazione ed essere garantiti solo in virtù di una sorta di chiusura elitistica dal punto di vista pratico-politico.

Per altri versi l'ideale baconiano del sapere-potere e il trionfante razionalismo pratico che ne sta alla base presenta dei risvolti inquietanti emersi in maniera dirompente nella nostra contemporaneità. L'analisi più lucida sul tema è stata, com'è noto, condotta da Hans Jonas ne *Il principio responsabilità*, opera nella quale il filosofo tedesco ha smascherato il potere distruttivo dell'uomo e il pericolo che questo costituisce per la natura, divenendo non a caso punto di riferimento obbligato del pensiero ambientalista.

Tentando di leggere tra le righe dell'analisi condotta da Cambi e declinandola in termini generalmente culturali, potremmo per certi versi dire che l'universalità dovrebbe concepirsi quale somma di singolarità ben definite e in sé concluse, e non quale sintesi di esse, una universalità, insomma, promossa e forse anche compresa fino in fondo solo da una *élite* illuminata. Si tratterebbe in fin dei conti di una contraddittorietà difficilmente sanabile insita nelle stesse aspirazioni universalistiche.

Dall'universalismo razionalistico-scientista e le sue intime contraddizioni si passa, nel secondo saggio della raccolta, ad indagare un universalismo di tipo culturale non meno pericoloso del primo. Precisamente, l'autrice dello studio in questione, Giorgia dello Russo (*Juan Ginés de Sepúlveda: contro la legge naturale e fuori dalla civiltà. Sacrifici umani e cannibalismo nelle Indie*, pp. 21-39), presenta la giustificazione teorica dell'invasione spagnola dell'America Latina operata da Juan Ginés de Sepúlveda. Nel saggio si evidenzia come la presunta superiorità degli occidentali conquistatori, che si tradusse paternalisticamente in una missione civilizzatrice dietro la quale spesso si celarono le più crudeli forme di violenza e sfruttamento nei confronti degli *indios*, assunse inevitabilmente le caratteristiche di un disconoscimento del diverso, dell'altro. Sin da questo studio emerge, così come vedremo in una buona parte dei contributi contenuti nel volume, la cosiddetta 'violenza' dell'universale e l'infondatezza dell'universalismo. Quando cioè quest'ultimo si costruisce a partire dall'assolutizzazione di una sola prospettiva a discapito delle altre si traduce inevitabilmente in una parzialità derivante dall'incapacità di vedere e comprendere la complessità del reale. Ciò, del resto, com'è noto, non sfuggiva già ad un contemporaneo di Sepúlveda, Michel de Montaigne, che partecipò al dibattito dell'epoca assu-

mendo posizioni antagoniste (insieme a Las Casas) a quelle del filosofo spagnolo, e che nei suoi *Saggi* getta le basi del relativismo culturale.

Il cammino d'indagine prosegue approdando appieno nella modernità con il contributo di Roberto Evangelista (*Nozioni comuni e astrazione. Regole e ordine universale fra Spinoza e Vico*, pp. 41-60), il quale propone un confronto tra Spinoza e Vico insistendo, in particolare, sul rapporto tra intelletto umano e universale. Ci troviamo adesso a rivolgere la nostra attenzione verso l'universalismo gnoseologico (e di riflesso ontologico), ovvero a valutare la possibilità di giungere ad una verità assoluta in grado di dirci qualcosa di definitivo sulla realtà. Tra i due filosofi presi in esame sussiste com'è noto una significativa differenza: se per Spinoza l'intelletto umano – in quanto manifestazione e parte dell'intelletto divino – può, attraverso un giusto procedimento astrattivo, giungere a cogliere la natura *sub specie eternitatis*, per Vico esiste una distanza sostanziale e incolmabile tra i due intelletti per cui l'uomo conosce propriamente solo ciò che fa, mentre può approssimarsi ad un 'universale storico' funzionale alla prassi solo tramite l'immaginazione.

Nel riferimento a Vico possiamo cogliere un ulteriore tratto comune di buona parte delle riflessioni consegnate al volume che stiamo analizzando: l'astrattismo razionalistico e uniformante non è in grado di fondare e garantire un'autentica 'universalizzazione', pertanto occorre ripartire su nuove basi affidandosi così alle pratiche, alle narrazioni, all'immaginazione, alla corporeità, e rinunciare allo stesso tempo alle pretese assolutistiche proprie degli universalismi.

Tuttavia, Francesco Piro, nel suo contributo (*Che cosa è precisamente un 'culto civile'? I culti cinesi e l'altra faccia dell'universalità della ragione in Intorcetta e Leibniz*, pp. 61-83), ci presenta «l'altra faccia dell'universalità della ragione» (p. 61), il possibile volto positivo della razionalità. Nel saggio consegnato al volume qui in esame l'A. affronta il tema dell'universalismo e della diversità attraverso l'analisi della politica dei cosiddetti 'accomodamentisti', ovvero proponendo un'approfondita indagine del dibattito sviluppatosi intorno alla 'strategia di inculturazione' operata dai missionari gesuiti in Cina. L'assunto teorico che sta alla base della prospettiva degli 'accomodamentisti' consiste nel considerare il confucianesimo cinese non come una vera e propria religione ma come una prospettiva culturale e politica abbracciata da «una classe di intellettuali e funzionari» che «avrebbe avuto perciò la potenzialità di essere convertita al cattolicesimo, senza abbandonare la propria cultura di partenza» (p. 63). In questo modo, cioè sulla base di questo assunto fondamentale, unito alla convinzione altrettanto determinante che l'insegnamento morale del confucianesimo potesse in qualche modo convergere con i valori della dottrina cristiana alla luce dell'unica e comune fonte razionale di origine divina (cfr. p. 63), si giustificherebbe l'azione missionaria dei gesuiti in Cina. Si prospetta, in altri termini, la possibilità di un dialogo tra culture diverse – quella cattolica occidentale e

quella confuciana orientale – sulla base dell'universalità della ragione (cfr. p. 64). Nel contributo vengono analizzate, in particolare, le riflessioni di Intorcetta e Leibniz sul tema, mettendone in evidenza i punti di convergenza. L'autore del saggio sostiene dunque che i due filosofi, nella diversità e specificità dei rispettivi approcci, abbiano in qualche modo, pur senza averne piena consapevolezza, tentato di declinare l'universalità della ragione in chiave interculturale e pluralistica: l'«appello all'equità e alla reciprocità nella discussione delle differenze culturali e religiose è un altro punto in comune tra questi due sostenitori della politica di accomodamento» (p. 77).

Una diversa possibile universalità viene prospettata da Manuela Sanna nel saggio intitolato *Parole universali e affetti individuali nella storia dell'umanità vichiana* (pp. 85-96). Precisamente Sanna concentra la propria indagine sulla «universalità della natura umana» a partire dalla quale, a suo avviso, la concezione di Vico offrirebbe l'opportunità «di far sopravvivere diversi relativismi» (p. 85). Secondo la studiosa, nella prospettiva vichiana la molteplicità dei linguaggi umani deriva da una 'lingua universale poetica' legata più agli affetti che alle parole, più alle immagini che ai concetti, più alla sostanza che all'apparenza e infine più ai corpi che alle idee. «La natura delle nazioni è 'comune', così come è 'comune' la natura della lingua» (p. 86); così per Vico si tratterebbe di ricostruire 'una lingua ideale comune' «dopo aver spiegato le idee 'uniformi' che sottostarono alle diverse modificazioni con le quali le nazioni pensarono alle stesse necessità e agli stessi bisogni» (p. 86). In altri termini, emerge con forza la prospettiva cui si faceva riferimento prima: un universale che abbandona l'ambito squisitamente razionalistico per ancorarsi ad una dimensione 'vitale', e nel caso di Vico 'storica', che consentirebbe di non smarrire la specificità dei cosiddetti 'frammenti'.

La sezione del volume dedicata alla riflessione filosofica contemporanea si apre con il saggio di Stefania Achella (*Riconoscimento e violenza. Hegel, Fanon e la rivoluzione dei neri*, pp. 99-112), che propone una interessante indagine sulla figura 'signoria-servitù' della fenomenologia hegeliana. Ci sembra di poter sostenere che anche da questo contributo possa per certi versi emergere il volto positivo dell'universalità della ragione. L'argomentazione principale della studiosa è volta ad evidenziare come il rapporto signore-servo, che esprime la dialettica del riconoscimento, non vada letto solo in chiave esistenziale (dunque soggettiva) ma anche etico-politica (dunque oggettiva). Ciò aprirebbe due possibili prospettive: la figura del servo simboleggerebbe qualunque tipo di 'soggettività negata' e non semplicemente quella di origine feudale; inoltre, la relazione signore-servo, che può essere dunque letta in termini generali come un rapporto tra 'uomo' e 'non uomo', potrebbe ristrutturarsi solo a patto di una ricostruzione del contesto sociale, economico, politico, insomma 'culturale'. A partire dalla lezione hegeliana si muove per Achella la riflessione di Fanon, cui va il merito di aver oltrepassato il significato della dialettica di Hegel e di aver

aperto così la possibilità di declinare in termini interculturali l'universalità della ragione. Infatti, rileggendo la figura della fenomenologia nella dinamica dei rapporti tra il 'signore bianco' e il 'servo nero', Fanon supera l'hegeliana uguaglianza potenziale e astratta tra le coscienze e assume come punto di partenza l'irriducibilità della differenza 'culturale' tra uomo bianco e uomo nero.

Una netta critica all'universalismo razionalistico emerge dal contributo di Rossella Bonito Oliva dal titolo *Universalismo tra alienazione e disagio. Efficacia simbolica e violenza etica* (pp. 113-131), la quale decostruisce la tradizionale valenza assolutizzante dell'universalismo smascherando la distanza ormai incolumabile tra l'enunciazione di un principio 'burocraticizzato' (la teoria) e la frammentarietà della realtà fattuale della vita (la prassi). La teorizzazione di un universalismo assolutizzato, stereotipato e cristallizzato ha insomma ormai perso la propria suggestività, ma anche la propria efficacia e funzione. Mappe precostituite, dialettiche riconciliatrici, cartelli e categorie predeterminate hanno liquidato e atomizzato l'uomo provocando un senso di alienazione ed estraneamento. Non per questo frammentazione e globalizzazione devono tradursi per la studiosa nella rinuncia ad un orizzonte comune di senso, anzi richiedono forse a maggior ragione un nuovo dialogo volto al recupero di un 'uni-versum' come 'terzo spazio' fatto di intrecci mobili e dinamici in grado di ridisegnare una 'cornice', un 'arcipelago' di senso (cfr. pp. 116-117). L'aspirazione all'universalità come ricerca di un 'altrove' fatto di immaginazione, narrazioni, proiezioni verso un futuro mai definitivo e sempre ri-definito nel confronto e nella contaminazione. Attraverso l'analisi di due testi letterari, Bonito Oliva porta alla luce la spersonalizzazione e indifferenziazione che si nasconde dietro il legalismo universalistico del diritto uniformante per sottolineare che la vera uguaglianza non può essere 'proporzione geometrica' ma può solo fondarsi sul riconoscimento e la rivendicazione dell'originarietà e irriducibilità della non-omologabile specificità.

Un ritorno alla 'corporeità' come antidoto alle secche dell'universalismo etico è l'invito che emerge dal suggestivo saggio di Rosario Diana e dalla sua analisi sulla 'zattera della Medusa' (*La zattera della Medusa. Un laboratorio per un'etica interculturale*, pp. 133-144). La 'Medusa' era un veliero da guerra francese utilizzata nel 1816 per una spedizione in Africa. La nave, a seguito di errori di navigazione, si arenò e divenne così luogo di naufragio di alcuni dei suoi passeggeri. 'La zattera della Medusa' divenne poi una tela di Géricault conservata al Louvre. L'episodio e la tela hanno ispirato l'esperimento teatrale dal titolo *Il buio sulla zattera* di cui Diana è uno degli ideatori. Dopo aver descritto dettagliatamente l'esperienza del naufragio, l'A. propone un'indagine filosofica volta a rinvenire nell'episodio narrato un caso emblematico a partire dal quale ripensare la possibilità stessa del dialogo interculturale. La tesi fondamentale è che qualora vengano meno le possibilità della soddisfazione dei bisogni primari del corpo legati alla sussistenza, quando cioè la precarizzazione della condi-

zione esistenziale si traduce in una insicurezza radicale che attenta alla stessa vita, si verifica inevitabilmente una conseguente frantumazione degli assetti e delle consuetudini morali. La vicenda e le questioni ad essa sottese richiamano alla mente Feuerbach, il quale intendeva sostenere che il progresso culturale e morale dell'umanità potesse intervenire solo laddove i problemi basilari e materiali legati alla sussistenza fossero già stati risolti. Sulla base di questo assunto e proprio in riferimento alla corporeità secondo Diana bisognerebbe prendere le mosse per l'elaborazione di una nuova etica interculturale. Dall'episodio emerge cioè che non è possibile «formulare un giudizio morale in base a categorie assolute»: occorre piuttosto «tener conto della condizione peculiare in cui le azioni [...] furono compiute» (p. 142). Ciò induce a ripensare sotto una nuova luce l'universalità etica, o forse, per utilizzare le parole di Pietro Piovani, a concepire l'agire etico quale luogo di *universalizzazione* individuale:

L'insistenza sul valore morale e intellettuale del soggetto, la rivendicazione della sua autonomia mettono in crisi l'antica obiettività di verità universalmente valide esigendo che la conoscenza tenga debitamente conto della compartecipazione del conoscente al collaudo della veridicità del conosciuto [...] Quello che manca, ormai, è l'universo conoscibile in sé [...] Più radicalmente, si può sostenere che ormai alla nozione di universo va sostituita quella di multiverso, come autentico 'pluralistic universe'. La nuova posizione del soggetto umano, soggettivizzando la conoscenza, soggettivizza l'universo quale oggetto di conoscenza. L'unità dell'universo cede alla molteplicità delle interpretazioni possibili: la sua unità si conserva soltanto come punto di riferimento delle innumerevoli prospettive¹.

Non a caso Diana chiude il proprio contributo con un riferimento all'«etica della situazione» di Pietro Piovani:

L'etica della situazione sarebbe l'etica più astratta se [...] dimenticasse che ognuno sta a suo modo nella situazione in cui si trova e questo 'modo' è misura di 'moralità'².

Nel contributo di Dario Giugliano, intitolato *L'estetico e l'universale cronotopico. Primi appunti per una teoria dell'arte come scienza della cultura* (pp. 145-158), l'universalismo tradizionale viene presentato come una visione trascendentale e panoramica della realtà che apre la strada all'astrattismo. Ciò risalirebbe alla nascita della visione scientifica occidentale intesa quale modalità conoscitiva che si rivolge al reale tramite uno sguardo distaccato e distante, cioè disinteressato. Sul banco degli imputati siede ancora, ci sembra, l'universalità di tipo puramente razionalistico. Per Giugliano superare quell'astrattismo si può

¹ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, pp. 83-84.

² ID., *Ragioni e limiti del situazionismo etico*, in ID., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di Giuseppe Lissa, Napoli, 1989, p. 198.

a patto di rivolgere lo sguardo verso una differente espressione della universalità. A fornire il modello cui ispirarsi è l'estetica come scienza dell'arte. Questa disciplina condivide con le altre scienze l'aspirazione all'universalità ma, contemporaneamente, conserva un aspetto apparentemente contraddittorio: il solido ancoramento alla condizione spazio-temporale dell'oggetto di studio, che si rivela anche tramite la forte carica emozionale propria dell'intuizione artistica. In questo modo, l'opera d'arte consente di accedere ad un livello sovra-individuale senza perdere il contatto con la specificità del vissuto individuale sia in termini storico-concreti che emotivi. Aprirebbe dunque una via di accesso altra e più feconda all'universale.

Chiude il volume il saggio del curatore Armando Mascolo (*Lo sguardo ricambiato. Universalità concreta e alterità in Jean-Paul Sartre*, pp. 159-170), che, riflettendo sulla «fondazione della libertà autentica dell'individuo» in Sartre (p. 160), propone una serrata critica al «cosiddetto 'universalismo astratto'» (p. 159). Sembra conferire organicità alla raccolta di studi la forza con cui emerge ancora una volta la questione della rivendicazione della diversità, espressione che, come si diceva all'inizio, più di tutte evoca 'la nostalgia del frammento'. Mascolo sottolinea come per Sartre la costruzione di un nuovo 'universale concreto' debba necessariamente passare attraverso un processo di riconoscimento del sé e di rivendicazione della propria alterità. Tale processo trova una sua significativa esemplificazione nell'analisi sartreana della 'negritudine', come ben mette in luce Mascolo:

La negritudine [...] si definisce prima di tutto come un progetto intellettuale di rinascita e di riscatto, un processo di riappropriazione mitica del sé [...] poiché al pari di Orfeo anche il nero è costretto simbolicamente a discendere in se stesso [...] alla ricerca dell'identità perduta o rubata (p. 166).

Lungo questa direzione, acquisisce significato interculturale il riferimento ai temi sartreani dello 'sguardo' e della 'contestualità' nell'orizzonte teorico «di quello che è stato giustamente definito l'umanesimo solidale' di Sartre» (p. 161). A partire cioè dalla contingenza quale dato ineliminabile della singolarità è possibile configurare un nuovo 'universale singolare' coincidente con il medesimo processo di 'umanizzazione' e 'universalizzazione' del soggetto (cfr. p. 162 e pp. 168-169). Un universale che non è più in contraddizione con il singolare ma che si nutre di esso e si costruisce in virtù di esso; una universalità fenomenologica, plurale, relazionale, per così dire a più voci; una universalità, in altre parole, umanistica perché fondata sulla parità dell'io e dell'altro come 'co-costruttore di umanità'. Ci sembra di poter sostenere, con Mascolo, che il riconoscimento dell'altro possa considerarsi un problema legato al superamento delle 'filosofie dell'identità', responsabili dell'edificazione dell'universalismo astratto e totalizzante che ha trovato la propria peggiore espressione nell'esperienza del colonialismo e nella presunta superiorità umana e civile dell'Occi-

dente. Il nuovo spazio comune a partire dal quale progettare e costruire il nuovo universale concreto e singolare si caratterizza per la parità e soprattutto reciprocità degli sguardi. Infatti, solo la possibilità di essere visti, oltre che quella di vedere, permette un'autentica comprensione e valutazione di sé e dell'altro. In tal senso, interessante potrebbe rivelarsi anche la lezione di Emmanuel Lévinas:

nella relazione interpersonale non si tratta di pensare insieme me e l'altro, bensì di essere di fronte. La vera unione, o il vero insieme, non è un insieme di sintesi, ma un insieme di faccia a faccia³.

In conclusione, ci sembra di poter sostenere che il testo esaminato si muova su due direttrici fondamentali, l'una squisitamente teoretica, l'altra più espressamente di declinazione interculturale. Se spesso dal punto di vista teoretico è stato direttamente o indirettamente individuato nell'universalismo razionalistico un difetto irreversibile di forma e di sostanza, dall'altro si è anche talvolta cercato di rintracciare al suo interno nuovi margini di apertura che potrebbero prefigurare il dischiudersi di orizzonti meno astrattamente totalizzanti. Più spesso, però, gli autori del volume si sono concentrati sulla ricerca di nuove forme di universalità, volte al recupero soprattutto della dimensione sensibile, o emotiva, o storica, o ancora concreta, insomma più attenta alle peculiarità dell'individuale. Dal punto di vista interculturale, d'altro canto, per ripensare in modo proficuo l'universalità occorre promuovere un duplice processo: da una parte recuperare le identità negate e perdute favorendone un processo di autoriconoscimento, dall'altra smascherare quelle identità rette sulla violenza di una presunta superiorità culturale e ideologica.

Si profilerebbe, dunque, la possibilità di una vera e propria decostruzione teorica delle 'filosofie dell'identità' in vista della ricerca di una universalità concepibile quale 'altrove', il luogo 'terzo' in cui praticare un dialogo interculturale volto al superamento dell'estremismo identitario che si erge erroneamente ad universalismo. Solo da qui è possibile ripartire per progettare una nuova universalità vitale e solidale fondata sull'effettivo riconoscimento reciproco delle diversità, che non sia più solo razionalistica e legalistica ma anche 'immaginfica', empatica e dinamica, in altri termini storica, una universalità, insomma, finalmente umanizzata.

ELISABETTA RUTA

³ E. LÉVINAS, *Etica e infinito*, tr. it. Roma, 1984, p. 94.

NAPOLI, ROMA, VIENNA: CONFLITTI E COMUNICAZIONE
POLITICA NELLA CONGIURA DI MACCHIA*

1. Redigendo nel 1725 la sua *Autobiografia*, Giambattista Vico si diffondeva ampiamente sulla lunga e faticosa stesura della vita di Antonio Carafa, «temprata di onore del subbietto, di riverenza verso i principi e di giustizia che si dee aver per la verità», uscita «magnifica [...] in quarto foglio in un giusto volume» nel 1716, che, nella ricostruzione a posteriori della genealogia del proprio pensiero, presentava come l'occasione di incontro con il suo «quarto autore», Grozio¹. Nessun accenno, invece, dedicava a quella che è la prima in ordine cronologico delle sue due opere *stricto sensu* storiografiche: il *De parthenopea coniuratione IX Ka. octobris MDCCI*, composto all'inizio del secolo ma stampato più di cent'anni dopo, nel 1836, a cura di Giuseppe Ferrari. Per quanto circoscritta, questa vicenda editoriale esemplifica bene il problema rappresentato, per la memoria dei contemporanei e per la ricostruzione storica dei decenni a venire, dalla congiura che va sotto il nome del principe di Macchia Gaetano Gambacorta, ordita nel settembre 1701, all'indomani della successione di Filippo di Borbone sul trono madrileno, con l'obiettivo di sottrarre il Regno di Napoli alla dominazione franco-spagnola e affidarlo all'arciduca Carlo d'Asburgo.

Per rimanere sul terreno vichiano, i repentini capovolgimenti di fronte portarono il filosofo prima a redigere, probabilmente su incarico del duca di Medinaceli Luis de la Cerda e poi del suo successore il marchese di Villarena, ultimo viceré spagnolo a Napoli, un'opera storiografica a sostegno della monarchia borbonica; poi ad accantonarla dopo la conquista del Regno da parte delle armate imperiali, per celebrare invece la memoria delle due vittime più illustri nelle fila dei congiurati, Carlo di Sangro e Giuseppe Capece, di cui esaltava il coraggio e l'amore di patria ribaltando il giudizio negativo espresso sei anni prima. Per la nuova dinastia, che rivendicava legittimità della propria successione e valorizzava la fedeltà del popolo al potere costituito, quel tentativo di affermare la sua causa attraverso i metodi sovversivi della congiura e della rivolta diveniva tuttavia un antefatto imbarazzante da dimenticare. Anche il successivo esito della contesa europea per il trono napoletano con l'avvento, nel 1734, di Carlo di Borbone, pur realizzando l'aspirazione alla monarchia indipendente che costituiva una delle principali rivendicazioni dei congiurati, non favorì la memoria di un precedente connotato in senso filoasburgico. Il fallimento della congiura era ora semmai richiamato per contrastare le estreme velleità del par-

* FRANCESCA GALLO, *La congiura di Macchia. Cultura e conflitto politico a Napoli nel primo Settecento*, Roma, Viella, 2018, pp. 426.

¹ G. VICO, *Vita scritta da sé medesimo*, in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 2005, vol. I, pp. 43-44 [d'ora in avanti: *Vita*].

tito austriaco, con il cui tramonto si affermò quella sorta di *damnatio memoriae* di cui anche la mancata pubblicazione del *De coniuratione* è traccia, e da cui prende le mosse il volume di Francesca Fausta Gallo.

Sulla congiura di Macchia si sono soffermati negli scorsi decenni i maggiori studiosi della Napoli moderna², ma mancava a tutt'oggi uno studio monografico che sostituisse i vecchi volumi di Angelo Granito³. Lo studio di Gallo colma opportunamente tale lacuna e ricostruisce genesi, vicende e conseguenze del progetto di uccidere il viceré Medinaceli, organizzato per la notte fra il 22 e il 23 settembre 1701 dal 'partito' filo-austriaco dei principi napoletani, e dell'effimera rivolta popolare seguita alla sua scoperta.

Grazie a un approfondito scavo negli archivi delle capitali italiane ed europee, che le consente di integrare in maniera significativa la sua ampia analisi delle fonti narrative, l'A. ripercorre in maniera compiuta ed esauriente il filo degli eventi: dalle prime reazioni alla morte di Carlo II alle origini del progetto cospirativo, e all'opera di reclutamento dei congiurati; dalla definizione del piano alla sua tempestiva rivelazione e alla decisione di proseguire l'azione puntando sul sollevamento del popolo, fino alla sconfitta finale, con il suo seguito di fughe, processi, interrogatori, condanne, che segna anche la fine politica di Medinaceli, richiamato a Madrid nel giro di pochi mesi, ma non la scomparsa definitiva del partito imperiale a Napoli.

Contestando la polarizzazione storiografica che a lungo ha considerato la congiura di Macchia o, sulla scorta di Croce, un'espressione prerisorgimentale dell'aspirazione italiana all'indipendenza, o, viceversa, una retrograda difesa delle prerogative baronali minacciate dall'ascesa del ceto togato, o ancora il prodotto di uno scontro intranobiliare fra 'vecchia' e 'nuova' aristocrazia, Gallo sposta l'attenzione dalle battaglie ideali e dai contrasti fra i ceti sociali partenopei alle dinamiche politiche internazionali e alla dimensione culturale e narrativa. Riprendendo due temi già affrontati in precedenti interventi⁴, da un lato colloca le vicende in una prospettiva di più lungo periodo, nel contesto degli atteggiamenti politici delle élites italiane di fronte alla crisi annunciata della monarchia spagnola e di una partita diplomatica che si gioca non solo tra

² Cfr., fra le trattazioni più approfondite, quella di G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello. Politica cultura società*, Firenze, 1982, pp. 583-631.

³ A. GRANITO, *Storia della congiura del principe di Macchia e dell'occupazione fatta dalle armi austriache del Regno di Napoli*, Napoli, 1861.

⁴ F. F. GALLO, *Una difficile fedeltà. L'Italia durante la Guerra di Successione spagnola*, in *Famiglie, nazioni, Monarchia. Il sistema europeo durante la Guerra di Successione spagnola*, a cura di A. Álvarez-Ossorio Alvariano, in «Cheiron» XX (2003) 39-40, pp. 245-265; ID., *La Congiura di Macchia. Mito, storia, racconto*, in *Studi storici dedicati a Orazio Cancila*, a cura di A. Giuffrida, F. D'Avenia, D. Palermo, Palermo, 2011, pp. 879-926.

Napoli, Vienna e Madrid, ma anche nelle altre capitali europee e italiane, da Versailles e Londra a Venezia e, soprattutto, a Roma; dall'altra si sofferma sul ruolo decisivo della comunicazione politica nella costruzione stessa dell'evento, evidenziandone la connotazione ideologica e la funzione performativa:

Il racconto della congiura [...] diventava ancora più importante degli stessi avvenimenti: la narrazione delle motivazioni dei protagonisti, il loro status, il susseguirsi dei fatti, il numero delle persone direttamente coinvolte, i luoghi della città e del Regno toccati dagli eventi; ma anche la scelta del linguaggio, dei termini, degli aggettivi, dei costrutti; e, ancora, la selezione, nel racconto, dei simboli, dei cerimoniali, dei costumi, dei rituali osservati. Ogni minimo aspetto diventava essenziale e poteva favorire un'interpretazione piuttosto che un'altra (p. 24).

2. Fra le molte questioni sollevate dalla vicenda e dalle sue narrazioni figura quella dell'atteggiamento e del ruolo complesso delle *élites* aristocratiche. Si tratta di un nodo cruciale già nella propaganda dell'epoca, divisa fra rivendicare la partecipazione alla congiura della più alta nobiltà del Regno e limitarla a pochi signorotti spiantati e facinorosi. In particolare rispetto a questo secondo giudizio Gallo osserva come la maggior parte dei nobili coinvolti potesse vantare un buon livello culturale e fosse mosso non solo dall'«innegabile forte inimicizia personale» nei confronti del viceré (p. 41), ma anche da un preciso programma politico-ideologico. Un tentativo di collocare in maniera più puntuale il gruppo dei cospiratori all'interno di quella gerarchia dell'aristocrazia napoletana sulla cui articolazione la storiografia recente ha insistito⁵ si deve confrontare da un lato con la difficoltà di situare alcuni protagonisti all'interno della complessa ramificazione dei lignaggi e di ricostruire i rispettivi legami di parentela; dall'altro con l'atteggiamento attendista e ambiguo di molti aristocratici, a partire dal marchese del Vasto, Cesare d'Avalos, indicato come uno dei principali fautori del partito imperiale ma rimasto in disparte nei giorni della congiura e della rivolta mentre suo zio Andrea, capo del ramo cadetto dei marchesi di Montesarchio, si distingueva fra i fedeli del viceré.

Titolare di una delle signorie più estese del Regno, che alla fine del secolo avrebbe contato oltre 55.000 vassalli in gran parte concentrati nell'Abruzzo Citeriore, d'Avalos, insieme al principe della Riccia Giambattista Di Capua, era senz'altro il più importante dei baroni coinvolti nella congiura⁶. Fra questi figurano anche alcuni altri grandi nomi della nobiltà feudale, che potevano portare con sé, oltre al prestigio del nome, il peso politico e militare dei loro stati ter-

⁵ M. A. VISCEGLIA, *Identità sociali. La nobiltà napoletana nella prima età moderna*, Milano, 1998.

⁶ A. MASSAFRA, *Note sulla geografia feudale del Regno di Napoli alla fine del XVIII secolo*, in *Le mappe della storia. Proposte per una cartografia del Mezzogiorno e della Sicilia in Età moderna*, a cura di G. Giarrizzo e E. Iachello, Milano, 2002, pp. 22-23.

ritoriali, ma non si tratta in genere della feudalità di primissimo rango quanto a estensione delle signorie: Francesco Spinelli, ad esempio, apparteneva a un ramo minore del suo lignaggio, lontano dai fasti dei marchesi di Fuscaldo o dei principi di Cariati e di Scalea, e lo stesso vale per Malizia, Tiberio e Giuseppe Carafa, il capo della cui casa, Marzio Carafa duca di Maddaloni, mantenne invece una posizione ambivalente. Non è inoltre irrilevante che i loro feudi fossero concentrati soprattutto nelle province di Terra di Lavoro, Principato e Molise, le stesse in cui ebbero luogo le principali sollevazioni urbane che accompagnarono la rivolta napoletana (Caserta, Salerno, Avellino e Isernia), mentre fra le province in cui erano meno presenti figurano in particolare quelle degli Abruzzi, di fondamentale rilevanza strategica perché avrebbero dovuto rappresentare la via di passaggio delle truppe imperiali al comando di Eugenio di Savoia, sul cui intervento, che non ebbe luogo malgrado gli annunci della propaganda imperiale, i congiurati molto confidavano. Proprio in Abruzzo, accanto alla già citata signoria del marchese del Vasto, insistevano quelle di nobili fedeli al viceré, come Giovanni Girolamo Acquaviva e Restaino Cantelmo, e di altre famiglie che si mantennero neutrali, a partire dai Barberini e soprattutto dai Colonna, il controllo esercitato dai quali sulle vie di comunicazione, in virtù di un dominio che si estendeva dal confine pontificio all'Adriatico⁷, chiama in causa il ruolo della nobiltà romana nelle vicende del 1701.

3. Gallo insiste ampiamente sul ruolo centrale rivestito da Roma nelle diverse fasi della congiura: dall'organizzazione diplomatica e logistica alla repressione, fino alla produzione e diffusione delle notizie che la riguardano. «Teatro della politica europea⁸, «città piena di spie», secondo la descrizione di Vico, «dove si muovono numerosi rappresentanti di principi e re, e dove l'uno cerca di scoprire i segreti di stato dell'altro e il pontefice quelli di tutti»⁹, oltre che capitale dell'unico stato confinante con il Regno di Napoli, l'Urbe era il luogo naturale da cui tessere una trama volta a sovvertirne il governo. A rafforzarne ulteriormente l'influenza è il significato, simbolico oltre che giuridico, del diritto di investitura spettante al pontefice nei confronti del re di Napoli, investitura che Clemente XI, come è noto, ricusava di concedere a Filippo.

Nella vicenda della congiura di Macchia trovano fra l'altro conferma la connotazione anfibia e i persistenti margini di autonomia politica di quei grandi

⁷ G. INCARNATO, *L'evoluzione del possesso feudale in Abruzzo Ultra dal 1500 al 1670*, in «Archivio storico per le province napoletane» LXXXIX (1971), pp. 233 sgg., 251, 263 sgg.

⁸ *La corte di Roma tra Cinque e Seicento. «Teatro» della politica europea*, a cura di G. Signorotto e M. A. Visceglia, Roma, 1998.

⁹ G. Vico, *La congiura dei principi napoletani. 1701*, a cura di C. Pandolfi, Roma 1992, p. 224.

feudatari romani che erano al tempo stesso baroni del Regno e le cui signorie fungevano da cerniera fra i due stati¹⁰. Portare nel campo imperiale Filippo Colonna, che ai feudi in Abruzzo e nel Lazio (inclusa la fortezza di Paliano, vero e proprio avamposto militare napoletano in territorio pontificio) univa il titolo di contestabile del Regno (in virtù del quale il padre, Lorenzo Onofrio, aveva brevemente ricoperto *ad interim* la carica vicereale fra la morte di Gaspar Méndez de Haro e la nomina del predecessore di Medinaceli, Francisco de Benavides), e l'altro principale barone del Lazio meridionale, il duca di Sermoneta e principe di Caserta Gaetano Francesco Caetani, rappresentava uno degli obiettivi della missione romana intrapresa per conto della corte di Vienna dal marchese Vincenzo Colonna. Questi riuscì a convincere Caetani, il cui coinvolgimento finì per rivestire una notevole importanza strategica poiché mise a disposizione della congiura il castello di Cisterna come centro operativo e luogo di raccolta degli armati che dovevano varcare la vicina frontiera con il Regno, prima di garantire ad alcuni congiurati una via di fuga nell'altro suo feudo pontificio di San Felice, sul monte Circeo (il «monte Circello», secondo la grafia delle fonti seguita qui come altrove dall'A.). Il marchese non riuscì invece, malgrado la lontana parentela¹¹, a smuovere il contestabile, e all'esito della sua missione, il cui parziale fallimento per i motivi accennati non sembra del tutto estraneo a quello della congiura, vale la pena dedicare un breve sondaggio negli archivi gentilizi romani.

Come era prevedibile la documentazione familiare dei duchi di Sermoneta non sembra, almeno a un primo esame, offrire tracce dell'attività cospirativa di Gaetano Francesco, mentre alcune sue lettere successive consentono di seguire le tappe dell'esilio che lo portò prima a Venezia e poi a Vienna, e una missiva dell'arciduca del 6 luglio 1702 lo ringrazia «di quanto ha operato per servizio della [sua] casa»¹². Viceversa l'Archivio Colonna conserva un ampio e significativo corpus di corrispondenza inviata da Vincenzo a Filippo, che testimonia la dimensione europea delle vicende napoletane sottolineata da Gallo¹³. Le lettere

¹⁰ Cfr. A. LAURO, *Il cardinale Giovan Battista De Luca. Diritto e riforme nello Stato della Chiesa (1676-1683)*, Napoli, 1991, pp. 172-183; D. ARMANDO, *Barone, vassalli e governo pontificio. Gli stati dei Colonna nel Settecento*, Roma, 2018.

¹¹ «Probabilmente», secondo Pompeo Litta, Vincenzo apparteneva a una linea collaterale del ramo siciliano dei baroni di Cesarò, separatosi dal lignaggio principale alla metà del XIII secolo, ed era figlio di Cesare Colonna, accolto dal bisnonno omonimo di Filippo a Roma dove ricoprì la carica di conservatore alla metà del '600 (P. LITTA, *Colonna di Roma*, in Id., *Famiglie celebri italiane*, Milano, 1936-1938, tavv. II, XII, XIV).

¹² «Archivio della Fondazione Camillo Caetani», *Fondo generale*, 19225; cfr. ivi, *Corrispondenza*, 1077 (21 luglio 1702), 1076 (27 luglio), 1072 (12 agosto), 1070 (9 settembre).

¹³ «Archivio Colonna di Paliano», *Corrispondenza di Filippo II Colonna*, 1699-1701 (l'archivio è conservato presso la Biblioteca Nazionale dell'Abbazia di S. Scolastica, a Subiaco).

testimoniano un'opera di persuasione iniziata ben prima della venuta a Roma del primo e della definizione del piano cospirativo napoletano, in concomitanza con l'organizzazione dell'intervento militare austriaco avviata già all'indomani della morte di Carlo II. In un primo tempo le pressioni del marchese sono bilanciate dagli inviti alla prudenza e dalla raccomandazione di mantenere «li piedi su doi staffe», espressa in una lettera del 17 settembre 1700 che informava il contestabile dei preparativi bellici in corso a Vienna e reiterata il 1° gennaio successivo insieme all'annuncio dell'imminente invio in Italia un'armata di 50.000 uomini e 5.000 ussari, ma accennava anche a «pratiche segrete in corso» e pronosticava «che al comparire delle truppe molti che parentem(ent)e mostrano di essere obidienti alle disposit(io)ni della Spagna volteranno casacca subito». La mediazione di Vincenzo Colonna, che si confronta anche con le ostilità esistenti a corte (segnatamente da parte del principe di Lichtenstein, che con il contestabile era entrato in contrasto quando era stato ambasciatore cesareo a Roma¹⁴), sembra sortire qualche effetto: il 24 gennaio il marchese riferisce di avere testimoniato personalmente all'imperatore la «div(otion)ne» del principe di Paliano, «che per lo stato presente delle cose [...] si mantiene sopra l'indifferenza» ma avrebbe mostrato all'occasione «la tempra della fede Colonnese quale sia». Leopoldo avrebbe contraccambiato con parole di stima e di approvazione cui seguono promesse di ricompensa ribadite ancora il 2 aprile. Il successivo invito dell'8 maggio al contestabile affinché dichiarasse per iscritto la propria fedeltà alla casa imperiale e si ingraziasse il ministro Kaunitz cadono però nel vuoto:

mi imagino che si credino perché Mantova è presidiata dai Francesi di aver assicurata l'Italia da' Tedeschi; si piglia gran granchi perché quarantamila braviss(i)mi soldati la più bella gente che mai si sia veduta fra le armate entreranno senza dubio alcuno in Italia per la fine di q(ues)to mese; e poi ventimila altri se ne apparecchiano perché li seguano e si farà il destaccam(en)to per il Sig.re Napoli e la Sig.ra Sicilia; onde veda V. E. se bisogna che pensi à casi suoi.

La partenza di Vincenzo per Roma, annunciata nella successiva lettera del giorno 20, pone fine al carteggio e l'estate vede Filippo seguire il reclutamento di soldati nei feudi abruzzesi, condotto dal suo agente locale su sollecitazione di Medinaceli, e adoperarsi per la presentazione al papa del tributo della chinea, pegno del vassallaggio del Regno di Napoli, ricevendo per il suo operato i ringraziamenti di Filippo V¹⁵. Passata la tempesta e

¹⁴ E. GARMS-CORNIDES, *Scene e attori della rappresentazione imperiale a Roma nell'ultimo Seicento*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento*, pp. 516 e 521.

¹⁵ «Archivio Colonna di Paliano», *Corrispondenza di Filippo II Colonna*, lettere di Filippo Pizzi, 1701; lettera di Filippo V, 31 agosto 1701. «L'armamento fatto dal contestabile Colonna ne' suoi stati [...] con licenza de' spagnuoli, da' quali ha una totale

confermato sul trono il Borbone, il contestabile lo avrebbe accolto a Napoli nel 1702¹⁶.

Un impegno a favore di Carlo, che avrebbe interrotto la neutralità inizialmente ostentata da Filippo Colonna, sarebbe stato in linea con la tradizione filoimperiale della casata dalla quale, tuttavia, già suo padre aveva tentato di emanciparsi sposando la nipote del cardinale Mazzarino, Maria Mancini. Il fittissimo carteggio di quest'ultima con il figlio, dalla Spagna dove si era ritirata, potrebbe apportare ulteriori informazioni sulle scelte del contestabile, che peraltro è difficile non leggere anche alla luce della parentela acquisita con de la Cerda, di cui aveva sposato la sorella¹⁷. Non è inoltre escluso che la plurisecolare rivalità fra i Colonna e i Caetani per l'egemonia sul Lazio meridionale abbia contribuito al rifiuto di partecipare a un'impresa in cui il principe di Caserta aveva assunto un ruolo di primo piano, e da cui aspirava a trarre un notevole rafforzamento territoriale recuperando gli antichi possedimenti della contea di Fondi. Anche le dinamiche interne dell'aristocrazia romana potrebbero quindi avere avuto un ruolo nelle fortune della congiura napoletana.

4. La seconda e più ampia sezione del libro di Gallo è dedicata all'analisi dei canali di diffusione e di rielaborazione delle notizie relative alle vicende napoletane. È un percorso che procede dalle testimonianze immediate alle narrazioni più complesse e distanti nel tempo: dagli interrogatori e dagli atti processuali si passa così alle corrispondenze diplomatiche e politiche, con le memorie e le relazioni che le accompagnano, poi alla circolazione delle notizie in forma di gazzette, almanacchi, satire e manifesti, per concludere con i testi letterari, le cronache, le storie, i diari, le opere teatrali ispirate alla congiura.

La scelta dell'A. di riassumere volta per volta il contenuto dei testi esaminati crea un effetto di ridondanza che non agevola la lettura, e tuttavia consente di valutare gli scarti fra una narrazione e l'altra e di ragionare sulle strategie che vi sottendono. Gli elementi costitutivi della struttura narrativa si combinano infatti secondo geometrie che rivelano da un lato l'articolazione dei partiti e delle fazioni, dall'altro gli obiettivi e le poste in gioco. A seconda delle posizioni

dependenza quella casa», è segnalato anche da F. VALESIO, *Diario di Roma*, a cura di G. Scano, vol. I, Milano, 1977, p. 498; sul tentativo dell'ambasciatore di Spagna di consegnare la china cfr., senza menzione di Colonna, Granito, *op. cit.*, vol. I, p. 69).

¹⁶ Cfr. ARMANDO, *op. cit.*, p. 88.

¹⁷ Non dovette invece favorire la causa dei congiurati presso Colonna il «poco rispettoso corteggio» nei confronti della contestabilessa che costò a uno di loro, Girolamo Capece, l'espulsione da Roma alla vigilia degli eventi. G. GRAVINA, *Curia Romana e Regno di Napoli. Cronache politiche e religiose nelle lettere a Francesco Pignatelli (1690-1720)*, a cura di A. Sarubbi, Napoli, 1972, p. 131 (10 settembre); cfr. *ivi*, p. 193 per le voci sulle trattative fra il contestabile e l'ambasciatore cesareo (22 aprile 1702).

degli autori – implicati o no nella congiura, napoletani o esteri, filoimperiali o borbonici e, fra i secondi, spagnoli o francesi, partigiani o avversari del viceré –, del momento e delle condizioni in cui scrivono, variano così il numero, la qualità e i programmi dei congiurati, il grado di coinvolgimento del popolo, l'atteggiamento della nobiltà del Regno, gli orientamenti del clero, le responsabilità della corte di Vienna, il ruolo di quella romana insieme alla valenza giuridica dell'investitura pontificia, così come il giudizio sulla politica di de la Cerda e sulla durezza della sua azione repressiva. I testi di parte franco-ispana, ad esempio, tendono come già accennato, a sottolineare la provenienza dei congiurati dalle fila dell'infima nobiltà, la loro cupidigia, testimoniata dalla spartizione preventiva delle cariche e dei feudi, il carattere sanguinario di un progetto che sarebbe dovuto culminare nell'uccisione del viceré – circostanza negata dai protagonisti della congiura che insistono viceversa sugli obiettivi politici – ma si dividono a proposito di quest'ultimo, individuato sempre più come il responsabile di una discordia civile che ostacola la legittimazione internazionale della nuova monarchia.

Se i primi resoconti degli eventi in corso provengono per lo più dagli ambienti filoborbonici, la proporzione si inverte nella stampa periodica in virtù del peso e dell'orientamento antifrancese dei poli editoriali inglese e neerlandese, ma le ragioni dei congiurati si esprimono, fin dai giorni stessi della rivolta, soprattutto nella forma succinta dei manifesti, fra cui spiccano quello con cui, all'indomani della sconfitta, il duca della Castelluccia Francesco Spinelli rivendica la legittimità dell'azione filoaustriaca e ne annuncia il proseguimento, unendo così all'«intento giustificativo e difensivo» un «fine propagandistico e performativo» (p. 255), e la successiva lettera con cui Bartolomeo Ceva Grimaldi duca di Telesse, rifugiatosi a Vienna, respinge l'accusa di lesa maestà che gli è valsa la condanna a morte in contumacia. Diversa e più elaborata, a distanza di anni e in un testo di più ampio respiro, è la rievocazione delle vicende consegnata da un altro protagonista della congiura, Tiberio Carafa, alle sue *Memorie*, rimaste a lungo inedite ma ampiamente sfruttate dagli storici. Qui il giudizio critico, oltre a colpire le scelleratezze di Medinaceli, si rivolge all'interno del campo dei congiurati, in particolare verso i nobili 'romani' e gli emissari viennesi. L'intenzione di conferire all'azione un aspetto rispettabile, attribuendolo all'efficacia, almeno iniziale, della propria opera di mediazione, è visibile nella rivendicazione del rifiuto di farla coincidere con la festa di san Gennaro, ma anche nella tendenza a sfumare l'opposizione assiologica fra congiura aristocratica e rivolta popolare. La complementarità dei due momenti è un aspetto che sarà poi ripreso nella produzione drammaturgica in varia misura ispirata agli eventi napoletani del 1701, a partire dall'*Appio Claudio* di Gian Vincenzo Gravina.

In una situazione diplomatica e militare ancora fluida, mentre il papa tardava a sancire la successione napoletana e gli strascichi della congiura si prolungavano nell'avvicendamento sul trono vicereale e nelle vicende giudiziarie dei

protagonisti, anche le scelte linguistiche assumono un preciso valore politico. È il caso dell'alternativa se indicare o meno Filippo d'Angiò con il titolo di Filippo V, o nella valenza non neutra di un termine come 'ribelli', che configurava implicitamente per i congiurati l'accusa di lesa maestà. Ma è la stessa definizione della rivolta napoletana come una 'congiura' ad affermarsi solo progressivamente e in maniera tutt'altro che definitiva; lo stesso Vico, dopo averla adottata nella sua opera storiografica, la eviterà accuratamente quando dovrà stendere quel resoconto delle esequie solenni di Capece e di Sangro che Gallo definisce «un servile e stucchevole omaggio» a Carlo III e al suo ministro, il conte von Daun (p. 346). Anche per questa via si realizza, nel caso napoletano come in altri, quell'«uso politico dell'evento» che caratterizza la rappresentazione della congiura in età moderna¹⁸.

5. Fra le opere storiografiche dedicate alla congiura negli anni immediatamente seguenti, Gallo dedica ampio spazio alla vichiana *De coniuratione*, proponendo con argomenti convincenti di antedatarla al 1701 o ai primi giorni del 1702, rispetto alla congettura di Croce e Nicolini che ne collocavano la redazione intorno al 1703. L'A. condivide con la tradizione critica il riconoscimento dell'impianto classico di matrice sallustiana dell'opera – che riscontra fra l'altro nella caratterizzazione dei congiurati e nel frequente ricorso ai discorsi diretti dei protagonisti – come pure delle prevalenti preoccupazioni retoriche di Vico, di cui però osserva anche la capacità di sganciarsi dal modello per «svelarci alcuni aspetti significativi della cultura politica della coeva società napoletana» (p. 297), nonché l'attenzione per temi da lei stessa sottolineati, quali la dimensione internazionale e la centralità romana, la produzione e la circolazione delle notizie, il ruolo dell'opinione pubblica. Al tempo stesso quella di Gallo si discosta da precedenti letture che hanno proposto un Vico radicalmente contrario al progetto politico della congiura aristocratica in nome di «una visione della società civile in cui la direzione intellettuale è conservata agli uomini di lettere e di cultura» (p. 487), e evidenzia invece fra le originalità del *De coniuratione*, un giudizio più complesso e sfumato, che condanna l'opera dei congiurati ma riconosce lo spessore politico di alcuni di loro, come Tiberio Carafa, mentre attribuisce alla stessa plebe, pur caratterizzata negativamente come 'volgo', una propria autonomia e lucidità d'azione che rimanda alla memoria della rivolta di Masaniello.

Significativa è la distanza rispetto alla quasi coeva *Conjuratio inita et extinta Neapoli anno MDCCI*, attribuita al napoletano Carlo Maiello e pubblicata anonima nel 1704, che a differenza del testo vichiano ebbe una vasta circolazione anche grazie alla tempestiva traduzione francese. Più univocamente schierato a difesa del governo, questo scritto insiste fra l'altro sulla

¹⁸ M. CAFFIERO-M. A. VISCEGLIA, *Introduzione*, in *Congiure e complotti*, «Roma moderna e contemporanea» XI (2003) 1-2, p. 10.

dimensione religiosa e provvidenzialistica che fa invocare spesso al 'miracolo', sia quando la congiura è sventata grazie a un'indiscrezione, sia quando le 'armate' viceregie hanno la meglio sul 'raccogliuccio' esercito dei ribelli che vien messo facilmente in fuga,

sia infine con la liquefazione del sangue di san Gennaro, che esplicita così «la sua protezione al partito borbonico» (p. 288). A questa visione provvidenzialistica, che «finisce per nullificare l'azione dell'uomo» (p. 289), Gallo contrappone la spiegazione del tutto immanente della vicenda storica offerta da Vico, che in assenza di qualsiasi riferimento all'intervento divino lascia aperta la possibilità di un diverso esito, così come aperte rimangono la posizione del filosofo, le cui critiche nei confronti dei congiurati non investono il loro programma politico, e forse l'opera stessa, cui sembra mancare una chiusura formale.

Quanto alla mancata pubblicazione del *De coniuratione*, riprendendo le ipotesi di Pinton e Naddeo, Gallo ne individua i probabili motivi, già prima che l'avvento degli austriaci inducesse a dimenticarla, da un lato nell'«immagine piuttosto critica» offerta «della società napoletana e del ceto nobiliare», dall'altro nel giudizio fortemente favorevole nei confronti di Medinaceli, in contrasto con la versione ufficiale mirante ad addossare al suo autoritarismo la responsabilità di un contrasto fra potere spagnolo e municipalità napoletana che il filosofo attribuirebbe piuttosto a un «problema istituzionale e di 'sistema', che aveva spogliato, via via, il governo civico di potere» (p. 293).

6. L'atteggiamento positivo di Vico nei confronti di de la Cerda è legato alla memoria dei suoi esordi letterari nell'Accademia palatina istituita dal viceré, che Vico rievoca ancora in una nota pagina dell'*Autobiografia*:

Frattanto il signor duca di Medinaceli viceré aveva restituito in Napoli il lustro delle buone lettere, non mai più veduto fin da' tempi di Alfonso d'Aragona, con un'accademia per sua erudizione del fior fiore de' letterati propostagli da don Federico Pappacoda, cavaliere napoletano di buon gusto di lettere e grande estimatore de' letterati, e da don Nicolò Caravita; onde, perché era cominciata a salire appo l'ordine de' nobili in somma riputazione la più colta letteratura, il Vico, spintovi dipiù dall'onore di essere stato tra tali accademici annoverato, tutto applicossi a professare umane lettere¹⁹.

Proprio quest'ultima nozione della 'riputazione' dell'iniziativa culturale di Medinaceli presso i ceti aristocratici appare ridimensionata dagli eventi di inizio secolo. Il contrasto stridente fra l'importanza attribuita, anche in sede storiografica, alla politica culturale del viceré – malgrado un'impostazione cartesiana che appare un parziale ripiegamento rispetto agli slanci libertini della stagione degli Investiganti – e la debolezza della sua posizione non solo a Madrid ma anche a Napoli è un ulteriore punto su cui il volume di Francesca Gallo stimola a ritornare.

¹⁹ *Vita*, p. 28.

La fondazione dell'Accademia – è stato scritto recentemente – appariva come «la 'mostra' pubblica di un accordo politico» fra il viceré e i letterati che parteciparono ai suoi lavori:

Una delle due parti – la corte spagnola – legittimava l'immagine del 'popolo civile' e prendeva le difese della ricerca filosofica contro le intrusioni dell'Inquisizione. L'altra parte – il 'popolo civile' – con una parte dei suoi rappresentanti si pronunciava sulla stabilità dell'impero, suggeriva alcune soluzioni e, tra le righe, lavorava all'immagine del duca in vista dei suoi disegni politici²⁰.

Il fatto che una battaglia tanto iscritta nell'eredità investigante quanto quella antinquisitoriale divenisse uno dei punti salienti del programma della congiura contro Medinaceli è un segno dei limiti di un progetto che a quella eredità faceva riferimento ma che non riuscì a consolidare il consenso intorno al suo promotore. Se l'accademia palatina rappresentava il punto d'incontro fra il tentativo di «un viceré spagnolo intelligente ed ambizioso [...] di coinvolgere gli intellettuali a favore di un regime che le diplomazie europee stavano rimodellando con possibilità del tutto aperte»²¹, e le aspettative degli intellettuali stessi, che vedevano in esso non solo un'opportunità di promozione individuale e di cetò, ma anche l'occasione per salvaguardare un ideale di convivenza civile centrato sul ruolo dei letterati dai rischi di dissoluzione connessi all'incombente mutamento dinastico, la congiura di Macchia, prima ancora di porre termine alle adunanze, evidenzia la debolezza di entrambe le prospettive: la fragilità del tentativo di de la Cerda di costruire un'egemonia sulla società cittadina attorno al sostegno dei letterati riflette anche l'incapacità di questi ultimi di indirizzare efficacemente gli orientamenti politici della nobiltà e del popolo. Quanto e in che modo, per ritornare in conclusione a Vico, tale fallimento abbia contribuito all'elaborazione di un più articolato rapporto fra *sapientes* e *vulgus*, fra intellettuali e popolo, che si dipana nel percorso fra il *De ratione* e la *Scienza nuova*, è ancora un altro tema che meriterebbe forse di essere ripreso²².

DAVID ARMANDO

²⁰ M. RAK, *L'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli. Un'accademia di storia, antiquaria, scienza e letteratura a Napoli (1698-1701)*, in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di M. Rak, t. v, Napoli, 2005, p. 19.

²¹ G. RICUPERATI, *L'immagine della Spagna a Napoli nel primo Settecento: Vico, Carafa, Doria e Giannone*, in *Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana*, a cura di A. Musi, Milano, 2003, p. 85.

²² Cfr. G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli 1981, pp. 61 sgg.; M. RICCIO, *Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta»*, in «Laboratorio dell'ISPF» V (2008) 1, pp. 31-39.

ARCHIVIO VICHIANO

IMMAGINI DI SCUOLA: CONTRIBUTO ALL'ICONOGRAFIA VICHIANA

Essendone le principali creatrici, le pubbliche amministrazioni sono anche le maggiori depositarie di documenti di rilevante interesse storico, scientifico, statistico, archivistico e, in genere, culturale. L'articolo 10, comma 2, lettera b) del D. Lgs. 42/2004 recante il Codice dei beni culturali e del paesaggio prescrive infatti, che «gli archivi e i singoli documenti dello Stato, delle regioni, degli altri enti pubblici territoriali, nonché di ogni altro ente ed istituto pubblico» sono da considerarsi, a tutti gli effetti, beni culturali. E concretamente ogni pubblico archivio, dietro la stratificazione di pratiche amministrative per lo più di poco o pochissimo conto, cela degli inattesi tesori che sanno far brillare l'attento occhio dell'erudito. Scatoloni ricoperti di muffa possono custodire documenti capaci di illuminare la storia dei tempi che furono, offrire il fianco a nuove ricerche, allargare gli orizzonti di un'indagine monca per mancanza di effettivi riscontri.

Nel febbraio del 2021 l'Ufficio Scolastico Provinciale di Torino ha, per questo, avviato un ambizioso progetto di conservazione e scarto d'archivio in sinergia con la Prefettura e l'Archivio di Stato del capoluogo piemontese. Le attività di analisi, catalogazione e selezione della sterminata documentazione amministrativa cartacea presente negli archivi dell'ex Provveditorato torinese sono state affidate dal primo dirigente, Tecla Rivero, ad un gruppo di lavoro diretto dal responsabile legale Carlotta Viara e costituito da chi scrive e dalla dottoressa Cristina Seminara. Anche grazie alla preziosa consulenza della dottoressa Giulia Caccia, funzionaria archivistica dell'Archivio di Stato, e del professor Pier Maria Stabile, docente ed archivistica del Liceo Artistico 'Aldo Passoni' di Torino, sono state gettate le basi per la formazione di un nutrito archivio storico contenente documenti che, per lo più prodotti nel Ventennio, narrano la storia dell'istruzione pubblica negli anni più bui del Paese.

Le nostre generazioni, così lontane dall'Italia in macerie, fanno fatica a pensare che negli anni della guerra la macchina amministrativa abbia potuto proseguire le sue attività con la consueta diligenza. Si pensa al periodo bellico (1939-1945) come ad una sorta di pausa nella storia, un fase del corso delle nazioni in cui la guerra occupava ogni spazio vitale, rendendo impossibile ogni altro impegno. Una *bellum omnium contra omnes* di hobbesiana memoria che tutto fagocitava e paralizzava. In realtà, come si evince dalle preziose testimonianze degli archivi pubblici, l'apparato burocratico italiano proseguì i suoi

lavori senza sosta anche durante il conflitto. E produsse una ingente mole di documentazione che, se letta con sguardo attento, permette di ricostruire la vita di una società che tentava, affannosamente e con tutti i limiti dettati dalla negativa contingenza, di mantenere una parvenza di normalità nonostante il frastuono delle bombe.

Anche la scuola ed i suoi organi apicali, i Provveditorati, continuarono la loro attività amministrativa. D'altra parte il regime fascista aveva fatto dell'educazione delle giovani generazioni uno dei suoi cavalli di battaglia, tanto da scegliere per il dicastero della Pubblica Istruzione niente meno che uno dei due maggiori esponenti della corrente neoidealista. Nominato ministro nel 1923, Giovanni Gentile elaborò assieme a Giuseppe Lombardo Radice una riforma organica ed articolata della scuola italiana. Le scuole elementari vennero articolate, dopo i primi tentativi normativi dei governi della Destra e della Sinistra storiche, in un grado preparatorio di 3 anni (corrispondente, sostanzialmente, alle attuali scuole dell'infanzia) che venne affidato ai Comuni o alle istituzioni cattoliche, in un grado inferiore di ulteriori 3 anni, nonché in un grado superiore di 2 anni. Ma la scuola elitaria voluta dalla riforma Gentile ebbe come suo fulcro soprattutto l'istruzione secondaria, che venne suddivisa in un primo ed in un secondo grado. Al Liceo classico (3 anni), fiore all'occhiello della riorganizzazione aristocratica gentiliana, si poteva accedere soltanto dopo aver frequentato il Ginnasio (suddiviso in Ginnasio inferiore di 3 anni e Ginnasio superiore di 2 anni). Coloro che avevano frequentato i 4 anni dell'Istituto tecnico di primo grado potevano scegliere di completare gli studi con i 3 anni dell'Istituto tecnico di secondo grado. Al Liceo scientifico (4 anni) ed al Liceo femminile (3 anni) si poteva, invece, accedere con un qualsiasi tipo di istruzione secondaria di primo grado, comprese le Scuole complementari di 3 anni. Per risolvere l'endemico problema della carenza di insegnanti, infine, vennero riformati gli Istituti Magistrali incaricati della formazione dei docenti. Aperti a tutti, senza distinzione di sesso, gli Istituti Magistrali furono articolati in un corso inferiore di 4 anni ed in uno superiore di 3 anni, che si concludevano con il diploma o l'abilitazione all'insegnamento. Solo gli abilitati potevano partecipare al concorso per l'accesso all'Istituto Superiore di Magistero, che si andava pian piano delineando come un vero e proprio corso universitario basato sulle discipline pedagogiche.

L'assassinio di Giacomo Matteotti del 10 giugno 1924 portò Gentile a dimettersi dalla sua carica ministeriale ed il regime accentuò progressivamente la sua influenza sulla scuola. Come i documenti d'archivio testimoniano a chiare lettere, non fu più possibile insegnare senza aderire (convintamente o meno che fosse) al Partito Nazionale Fascista. Dal 1929 al 1944 il ministero dell'Istruzione venne denominato Ministero dell'Educazione Nazionale e dall'anno scolastico 1930/1931 il ministro Giuseppe Belluzzo impose il testo unico di Stato per le scuole elementari. Con la Carta della Scuola (1939) voluta dal ministro Giuseppe Bottai le scuole elementari furono accorpate in un unico grado di 5 anni, ai quali

sarebbero dovuti seguire i 3 anni di scuola artigiana, scuola professionale o scuola media. La scuola professionale avrebbe dovuto garantire l'accesso alle scuole tecniche secondarie, mentre la scuola media a tutte le scuole di livello superiore.

Se l'attenzione di Gentile era stata rivolta soprattutto alla scuola secondaria, le successive politiche fasciste si focalizzarono soprattutto sulla scuola primaria. Numerosi fascicoli personali di insegnanti elementari che sono conservati presso gli archivi dell'Ufficio Scolastico Provinciale di Torino regalano, pertanto, un importante spaccato su cosa significasse formarsi ed insegnare durante il Ventennio. Ed hanno offerto anche il fianco ad una significativa scoperta per gli studi vichiani.

Numerosi originali di diplomi di licenza normale e di abilitazione all'insegnamento elementare rinvenuti nei fascicoli personali sono datati fra il 1909 ed il 1929 e sono stati stampati su carta ruvida e spessa per poi essere compilati a mano. Le certificazioni recano un'elegante cornice arancione con motivi di verzure. Si tratta di documenti originali rilasciati ai futuri insegnanti al termine del percorso di studio presso le Scuole Normali, antesignane degli Istituti Magistrali gentiliani. I diplomi di abilitazione magistrale della neonata repubblica, redatti a partire dal 1946 e stilati a mano su di una base prestampata di carta anch'essa ruvida e spessa, propongono una cornice con motivi neri floreali su sfondo giallo coronata da un tondo nel quale risulta incastonato lo stemma repubblicano.

Ma il caso più singolare è quello di alcuni diplomi di abilitazione all'insegnamento elementare e di abilitazione magistrale datati fra il 1930 ed il 1939 che, dopo una significativa campionatura del materiale di interesse storico-archivistico, testimoniano la scelta del Ministero dell'Educazione Nazionale fascista di fare di Vico l'emblema della formazione pedagogica.

Padre dell'estetica moderna, padre della filosofia della storia, padre dell'antropologia sociale: Giambattista Vico è stato definito, nel corso degli anni, padre di molteplici discipline. Ma, prima di ogn'altra cosa, il filosofo napoletano è stato padre. Padre di una famiglia numerosa e, nonostante l'indigenza ed alcuni dispiaceri legati allo scapestrato figlio Ignazio, tutto sommato felice¹. Pur di assegnare una dote di 1.000 ducati alla prediletta primogenita Luisa scrisse, con lunga fatica, il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* (1716). Per ottenere il privilegio di lasciare al suo amato Gennaro la mal retribuita cattedra di retorica che, ottenuta nel 1699, gli aveva permesso di mantenere la sua famiglia per una vita intera, scrisse supplicanti lettere di raccomandazione cui non era poi troppo adusato.

Per chi, come il sottoscritto, si trovi spesso a meditare «tra gli strepiti domestici» di adorabili infanti, il volto di Vico impresso su di un diploma magistrale sa assumere un significato tutto particolare. Rimanda la mente al delizioso passo

¹ Circa la famiglia di Vico si vedano F. NICOLINI, *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Potenza, 1991; Id., *Giambattista Vico e i figli Luisa e Gennaro*, Napoli, 1982; e A. ILLIBATO, *La famiglia di Giambattista Vico*, Napoli, 2016.

del capitolo XII del *De constantia philologiae*, nel quale il filosofo napoletano, volgendo l'occhio con un sorriso al figlioletto Gennaro che interloquisce con la premurosa madre, registra le seguenti parole:

Cumque natura ita comparatum sit: ut qui sensu praenimio et acri phantasia res precipiunt, ii mente puriore parum intelligant et omina sentiant animo perturbato, ut pueri omnia fere vehementer, aliquo affectu commoti, proloquuntur. Hinc illa poetarum: «versantur in pectore curae», «consilia pectore versant». Sane me, dum haec cogitarem, puer filius ingeniosus admonuit, qui forte matre inquiebat: – Cor meum me semper alloquitur, et quot res mihi dicit?²

Guardando i suoi figli giocare discorrendo con i propri balocchi, chiunque sia o sia stato genitore ed abbia un po' di frequentazione del capolavoro vichiano, avrà ricordato, forse non senza un sospiro ammirato, le splendide righe della Dignità XXXVII della *Scienza nuova* del 1744:

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 fossero, quelle, persone vive³.

E, forse, avvertendo che ogni bambino inizialmente nomina «mamma» tutte le donne e «papà» tutti gli uomini, l'erudito vichiano avrà ricordato con nostalgico compiacimento, l'indimenticabile sentenza della Dignità XLVIII della stessa opera maggiore vichiana:

È natura de' fanciulli 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 gli uomini, femmine, cose c'hanno con le prime alcuna somiglianza o rapporto⁴.

Per tracciare la sua «storia ideale eterna», Vico si è saputo calare, come nessun altro prima di lui, nell'insipienza dei fanciulli. Sacrificata la «sapienza riposta», le sue antichità si sono mutate in un mondo carico di senso per comprendere il quale era necessario dimenticare la cultura ed immergersi nel mondo poetico dell'infanzia. Un'infanzia che ha saputo comprendere soltanto guardando, con gli occhi pietosi del padre innamorato dei propri figli, il modo di esprimersi dei bambini, le loro forme conoscitive, i loro metodi di apprendimento. Non va poi neanche dimenticato che Vico fu, in giovane età, precettore

² G. Vico, *De constantia iurisprudētis*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 459.

³ Id., *Scienza nuova* 1744, in *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 509.

⁴ Ivi, p. 513.

di casa Rocca a Vatolla e che, in seguito, dedicò tutta la sua vita all'insegnamento universitario. Naturale, dunque, la sua costante attenzione al mondo fanciullo. E naturale, altrettanto, associare il suo volto alla pedagogia.

Quello che può parere singolare è che sia stato proprio il fascismo, nella figura del Ministero dell'Educazione Nazionale, a fare di Vico il simbolo della formazione pedagogica. Nei succitati diplomi degli anni Trenta, infatti, compare un'immagine del filosofo non ancora ricordata nei pionieristici lavori di Fabrizio Lomonaco dedicati all'iconografia vichiana⁵. Si tratta di tre diplomi di abilitazione all'insegnamento elementare del 1930, 1934 e 1936 (ma l'ultima data risulta parzialmente illeggibile) e di due diplomi di abilitazione magistrale del 1937 e del 1939 provenienti dal Regio Istituto Magistrale 'D. Berti' di Torino, dal Regio Istituto Magistrale 'E. De Amicis' di Cuneo e dall'Istituto Magistrale Parificato 'Nostra Signora della Purificazione' di Asti. I diplomi sono redatti su carta ruvida e spessa e propongono la cornice con motivi floreali neri su sfondo giallo paglierino già ricordata per le licenze repubblicane. Nella parte inferiore, tuttavia, la cornice floreale reca lo stemma fascista del regno d'Italia, sotto al quale risulta l'indicazione dell'Istituto Poligrafico dello Stato, cui erano state affidate le stampe dei diplomi ufficiali. La parte più sorprendente delle certificazioni, tuttavia, è il tondo della parte alta della pagina, che riporta una stampa litografica di circa 5 centimetri di diametro con una singolare e non ancora nota effigie di Giambattista Vico.

Nel suo primo contributo all'iconografia vichiana, Lomonaco aveva scritto:

questa *Iconografia* intende anche avere una funzione di stimolo per gli studiosi direttamente o indirettamente interessati al problema Vico, offrendosi alla loro attenzione per essere corretta e integrata attraverso il reperimento e la segnalazione di altra documentazione⁶.

D'intesa con la dottoressa Rivero, piemontese d'adozione ma partenopea per nascita e formazione, si è dunque pensato di segnalare alla professoressa Manuela Sanna, direttrice del «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», questo ritratto ancora non repertoriato del filosofo napoletano.

L'immagine si rifà al perduto dipinto di Francesco Solimena, probabilmente risalente al 1730 (ma Fausto Nicolini ne aveva posticipato la data di creazione al 1742-43), nonché a suoi rifacimenti successivi. Il ritratto, tuttavia, presenta tratti più dolci ed il filosofo, riconosciuto nume tutelare della pedagogia, sembra ammiccare allo scolaro che ha condotto a termine le sue fatiche. La xilo-

⁵ Cfr. F. LOMONACO, *Contributo all'iconografia vichiana (1744-1899)*, in questo «Bollettino» XIX (1989), pp. 25-156 e Id., *Nuovo contributo all'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991)*, Napoli, 1993. Si veda anche la figurazione di E. DE FALCO, *La biografia di G.B. Vico*, Roma, 1968.

⁶ F. LOMONACO, *Contributo...*, cit., p. 28.

grafia presenta Vico nel consueto abito professorale e ripete i motivi ricorrenti dell'iconografia vichiana: naso aquilino, occhi vivi e profondi, fronte spaziosa e folta parrucca. Lo sfondo, neutro, fa risaltare al massimo il profilo vichiano, che si staglia con il suo blu ceruleo a dominare la pagina. Rispetto al modello solimeniano, il pensatore napoletano risulta più disteso e meno assorto, fiero piuttosto che solcato nel volto dalle rughe dell'età e della meditazione. Il volto, dominato dalla fronte pulita e dai capelli scuri, risalta per una bellezza idealizzata. Il taglio del mezzobusto, oltre ad adattare l'immagine alle dimensioni della cornice circolare, concentra l'attenzione sul viso. Lo sguardo, diretto da destra a sinistra, risulta rovesciato rispetto alla maggior parte delle immagini vichiane, che ritraggono il filosofo in posa da sinistra a destra.

La dottoressa Seminara, che ha curato le immagini che accompagnano il presente saggio, ha identificato la firma posta in basso a sinistra della cornice. Il sigillo sembrerebbe indicare Paolo Antonio Paschetto, pittore valdese ed autore di importanti xilografie che, nel 1948, risultò vincitore del concorso per la realizzazione dell'emblema della Repubblica Italiana. Non è accertabile, allo stato attuale delle ricerche, se lo stesso Paschetto abbia realizzato di suo pugno anche l'immagine di Vico.

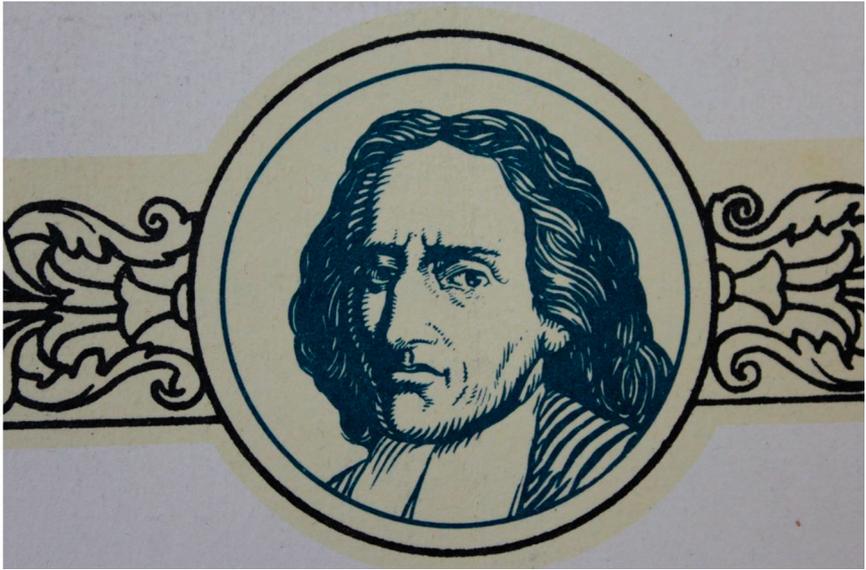
Resta da chiarire in quale anno e per quali motivi il Ministero dell'Educazione Nazionale fu spinto a commissionare all'Istituto Poligrafico dello Stato la stampa dei diplomi con l'immagine del filosofo. L'influsso gentiliano non fu, probabilmente, estraneo a questa scelta. Se si tiene conto che la riforma Gentile venne concepita nel 1923 e che il primo esemplare di diploma con effigie vichiana finora rinvenuto risale al 1930, corrono fra le due date precisamente i sette anni richiesti per il completamento del corso di studi dei riordinati Istituti Magistrali. Un indizio, questo, che fa pensare che dietro la scelta di Vico per le licenze degli anni Trenta ci possa essere anche il filosofo idealista autore degli *Studi vichiani*.

Certo è che, data la natura fortemente centralizzata della scuola italiana del Ventennio, l'effigie vichiana non dovette essere un fenomeno unicamente piemontese. Questa immagine di Vico, forse, giaceva da tempo muta e sepolta in altri archivi di istituzioni scolastiche italiane. E, probabilmente, un suo più approfondito studio potrà illuminarne meglio la genesi e specificarne con maggior precisione l'importanza per la storia dell'istruzione italiana.

EMANUELE MARCHESELLI

SCHOOL PICTURES: CONTRIBUTION TO VICHIAN ICONOGRAPHY. A short notice of a recent discovery concerning some diplomas of qualification for elementary education in Italian school in Twenties. The licences, drafted during fascism and found in the archives of the Provincial School Office of Turin, show an unpublished image of Giambattista Vico.





AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. AMOROSO Leonardo, *Vico e la retorica*, in *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono*, a cura di G. Paoletti, F. Mori, F. Marchesi, Pisa, ETS, 2019, pp. 251-263.

L'A. esamina il rapporto tra Vico e la retorica ripercorrendolo nelle sue opere, dalle *Orazioni inaugurali*, recitate proprio in quanto docente di retorica, alla *Scienza nuova*. In particolare, Amoroso si sofferma sulle *Institutiones oratoriae*, il manuale di retorica oggetto di un giudizio fortemente negativo da parte di Croce e Nicolini nel confronto con le sue opere maggiori.

La critica vichiana a Cartesio sul piano della retorica punta a valorizzare non tanto la verità del discorso quanto la sua ricchezza e incisività attraverso la topica, l'arte dell'*inventio*, che deve precedere la critica, cioè il momento del giudizio, proprio di una esperienza rigidamente razionalistica del linguaggio. Ebbene, per Vico quelli che appaiono come meri ornamenti retorici, i tropi (sineddoche, metonimia, metafora, ironia), «sono stati necessari modi di spiegarsi di tutte le prime nazioni poetiche», ma sono presenti, sebbene in

forme diverse, anche nei tempi civilizzati. Per questo, «senza il suo retroterra retorico, difficilmente Vico sarebbe giunto alla 'scoperta' della 'chiave maestra' della *Scienza nuova*» (p. 261).

[A. S.]

2. ANSELMI Gian Mario, *L'immaginario e la ragione. Letteratura italiana e modernità*, Roma, Carocci, 2017, pp. 173.

Il volume si annuncia con nettezza di argomentazioni e di scopi per rivalutare il profilo del «'riformismo' politico, ideale, culturale legato nel Settecento all'Illuminismo europeo, di cui i pensatori e letterati italiani furono grandi protagonisti» (p. 7). In particolare si tratta di mettere in luce quel canone del Settecento che, oscurato da «certo scioicismo economicista di routine» dell'Ottocento (p. 17), ha alimentato il «terreno dell'immaginario come terreno senza di cui il percorso della razionalità scientifica illuministica, machiavelliana e moderna tutta sarebbe incomprensibile» (p. 8). Si deve ripartire risalendo alle radici antiche e umanistiche (Dante e Petrarca, Alberti e Machiavelli)

* 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.], *Roberto Evangelista* [R. Eva.], *Gianluca Falcucci* [G. Falc.], *Rossella Gaglione* [R. G.], *Donghyun Lim* [D. L.], *Fabrizio Lomonaco* [F. L.], *Roberto Mazzola* [R. M.], *Leonardo Pica Ciamarra* [L. P. C.], *Monica Riccio* [M. R.], *Manuela Sanna* [M. S.], *Ana Cláudia Santos* [A. C. S.], *Alessia Scognamiglio* [A. Scogn.], *Alessandro Stile* [A. S.]

del linguaggio immaginario e della retorica. La rinascita di quest'ultima, destinata a fiancheggiare la nascita dello Stato americano e della rivoluzione francese, alimenta l'egemonia inglese del romanzo nella patria di Locke (p. 17) ed è il contrassegno del «primato» di Napoli nella stagione illuministica che fu quella del «non isolato» Vico (p. 29), come l'A. avverte, condividendo la revisione delle note tesi neoidealistiche di Croce a cominciare dagli studi filologici dei suoi stessi allievi, in *primis* di Fausto Nicolini (ibid.). Bandita l'immagine falsata di un Vico «in disparte» nel suo tempo, occorre riconoscere i suoi studi di eloquenza e di retorica (dal *De ratione* alle *Institutiones oratoriae*), autentiche espressioni della sua filosofia che pone al centro la funzione dei miti e della poesia antica. Tra classicismo razionalistico ed erudizione l'impegno storiografico del filosofo napoletano (riferito dall'A. soprattutto al *De rebus gestis Antonii Caraphaei*) trasforma il senso stesso della letteratura: «Con Vico, definitivamente, la letteratura, intesa innanzitutto come mitopoietica (e ancora in parallelo occorre citare la straordinaria lezione di Giambattista Tiepolo), entra a pieno titolo nel cuore stesso della storia dell'uomo fino a costituirne uno degli elementi fondanti della partizione storiografica» (p. 46). Di «radici italiche umanistiche» (ibid.) e di nuova filosofia civile si nutrono gli interessi della generazione post vichiana, considerata la formazione di Genovesi (che studia Alberti e Machiavelli e si esercita sui generi dell'autobiografia e del discorso sulle lettere e le arti, pp. 36-37) e della sua scuola: con Galiani e le sue modernissime teorie economiche riformatrici, nutrite del piacere della letteratura e del teatro, della polemica antidogmatica nella forma sarcastica del dialogo e della conversazione (p. 34); con Pagano (del quale alle pp. 37-38 sarebbe stato opportuno ricordare anche le tragedie dedicate agli Esuli te-

bani, a Gerbino e a Corradino, nonché la parte notevole dei *Saggi politici* sul *Discorso sull'origine e natura della poesia e Saggio del gusto, e delle belle arti*); con Longano e i suoi studi danteschi, con Galanti fino al Cuoco del Platone in Italia. Qui siamo alle soglie del secolo della storia in cui il filosofo della *Scienza nuova* è la fonte dei grandi romanzieri italiani dell'Ottocento che con il nesso tra immaginazione e mito anelano, come Manzoni, al vero storico: «E anche Vico non a caso sarà tra gli autori più amati dai grandi poeti e dai grandi narratori romantici di tutta Europa: infatti in quel vitale nesso riportato compiutamente in luce da Vico essi poterono scorgere il senso stesso della loro ispirazione tra entusiasmo creativo quasi prometeico, sentimenti 'primi' e riscoperta del 'verosimile' come chiave di snodo tra immaginazione, radici mitiche e antropologiche e ansia del vero storico (cosa che magistralmente appunto Manzoni seppe perseguire)» (p. 47).

[F. L.]

3. BARBUTO Gennaro Maria, *All'ombra del Centauro. Tensione utopica e verità effettuale da Machiavelli a Vico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2019, pp. 191.

Contiene il saggio *Vico e Machiavelli. Il 'Centauro' e il 'tuono'*, pp. 159-183, già pubblicato in «Storia del pensiero politico», 2013, 2, pp. 233-258 e segnalato in questo «Bollettino» XLV (2015), p. 221.

4. BASSI Romana, *Vico e a objeção moral dirigida a Francis Bacon no De ratione*, in «Acta Scientiarum. Human and Social Sciences» XLII (2020) 2, 10 pp.

DOI: <https://doi.org/10.4025/actasocihumansoc.v42i2.52232>

Tradotto in portoghese da Vladimir Chaves dos Santos e Tascira Santonasta-

so, il documentato e interessante saggio di Romana Bassi sostiene che la critica di Vico nel *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) alla nozione di *rerum naturam vexare* di Francis Bacon, non ricorrente nei successivi testi vichiani, mira a negare la plausibilità dei *desiderata* di Bacone e a inficiare il progetto di un *regnum hominis*. L'A. dà per scontato in *primis* che, quando scrive il *De ratione*, Vico non ha ancora eletto Bacone come il suo 'terzo autore', insieme a Platone, Tacito e Grozio – cosa che avverrà soltanto nella *Vita*. Se molte letture del *De ratione* hanno privilegiato la *querelle des anciens et des modernes* e le polemiche anticartesiane, evidenziando così come Vico sembri dimostrare una certa deferenza verso Bacone, l'A. sottolinea invece che il rapporto è più complesso. In realtà, nel *De ratione*, nonostante le lodi al filosofo inglese, Vico polemizza addirittura con lui, laddove le ragioni delle lodi sarebbero in stretta articolazione con quelle della critica. Sebbene Vico dichiara nel *De ratione* la sua ammirazione per il *De dignitate et augmentis scientiarum* del 1623, citando in particolare il libello *Novus orbis scientiarum sive desiderata*, allo stesso tempo accusa Bacone di manifestarsi più degno del mondo delle scienze piuttosto che di quello umano, poiché i suoi vasta *desideria* trascendono le umane capacità. Va proprio in questo senso la critica vichiana al *rerum naturam vexare* baconiano, perché, da un lato, la conoscenza umana è finita ed imperfetta, e, dall'altro, la manipolazione della natura è contro la natura. L'A. chiarisce che la censura di Vico si volge ai desideri capricciosi, sproporzionati e anche frivoli dello scienziato di Bacone. Importante resta l'analisi dei due esempi testuali di *hybris* con cui Vico illustra la sua critica: i sintagmi *sternere saxa maria* ['riempire i mari di sassi'] e *velificare montes* ['navigare le montagne']. In realtà, questi esempi non sono tratti dai testi baconiani; la sua

origine può trovarsi invece in azioni militari e storiche antiche e moderne, «tanto ardite e geniali quanto prossime dell'insensatezza» (p. 4), in un parallelo con il desiderio di dominare vasti imperi. Di queste azioni militari Bassi presenta alcune ipotesi plausibili. Per Vico, in conclusione, il perfezionamento dell'umana sapienza dovrebbe essere «iscritto nella sfera della finitezza e della limitazione umana» (p. 6). La sua critica a Bacone è dunque una obiezione morale – e un'obiezione non tanto alla violenza contro la natura (la quale sarebbe comunque capace di ricostituirsi da sola), quanto alla incapacità umana di controllare i propri desideri. È curioso, poi, come nel *De mente heroica* (1732), tanti anni dopo il *De ratione*, le critiche a Bacone siano alquanto mitigate, come se Vico gli si avvicinasse in una specie di 'ideale eroico' della scienza e dello scienziato, quest'ultimo paragonato al conquistatore e allo scopritore di nuovi mondi, come Alessandro Magno e Cristoforo Colombo.

[A. C. S.]

5. BATTISTINI Andrea, «*Ammaestramenti a ben vivere*». Francesco Lomonaco biografo degli «eccellenti italiani», in «Schede Umanistiche» (2018), pp. 165-189.

L'A. esamina le *Vite degli Eccellenti Italiani* di Francesco Lomonaco, una raccolta di biografie che, sulla scia del risveglio patriottico indotto dalla *querelle des anciens et de modernes*, è pervasa da rivendicazioni che fanno dell'Italia la fucina di invenzioni e scoperte attribuite a stranieri, ma da assegnare al genio precorritore italiano di cui tutti sono debitori. Una forzatura evidente, quella di Lomonaco, generata, osserva l'A., non solo dal mero spirito celebrativo quanto anche dal «concetto moderno di progresso indefinito del sapere maturato soprattutto presso gli araldi della scienza moderna». Ciò che distan-

zia l'opera di Lomonaco dalle tradizionali biografie settecentesche è il riconoscimento della condizione generalizzata di decadenza entro il quale vissero i 'grandi' del passato. Un dato che influisce sulla struttura argomentativa delle *Vite*, che si aprono con la presentazione di un quadro storico negativo, per poi concentrarsi sull'«esistenza luminosa di un uomo fuori del comune», di cui Lomonaco non si limita a fornire 'piccoli ragguagli', dato che la sua storia è 'la narrativa de' progressi dello spirito umano'. Battistini sottolinea come la dialettica che si ripropone in ogni biografia metta a confronto la «stagnazione morale delle masse, e il conseguente disfacimento delle istituzioni politiche, con il carattere di personalità straordinarie che con dedizione assoluta profusero ogni energia per il bene della nazione». È a questo punto che, con piglio polemico, si instaura il confronto di Lomonaco con gli altri popoli, dove la mancanza di un divario tra *élites* intellettuali e società civile garantiva alle loro glorie di essere doverosamente onorate. Le biografie esistono, quindi, per risarcire i 'grandi' dall'oblio. Un'operazione che permette di assumere il personaggio storico come modello delle generazioni presenti e future, soddisfacendo «un'esigenza pedagogica sentita fortemente da Lomonaco» (p. 171). Un posto di rilievo nell'opera rivestono le virtù civili e le doti militari dei biografati in contrasto con la sterilità del presente. Battistini evidenzia l'influsso di Machiavelli – capace di abbracciare la scienza dell'uomo civile con quella militare – la cui opera più celebre, *Il Principe*, è giudicata dall'autore «scuola di libertà de' popoli» contro l'assolutismo dei principi e dei tiranni nei riguardi dei quali egli stesso si scaglia. Tra i bersagli di Lomonaco figurano la Chiesa, imputata di avere impedito l'unificazione politica dell'Italia, perseguitando molti di quegli spiriti liberi protagonisti dei suoi profili, ma anche la superstizione e la "Teologia scolastica"

che è priva di un fondamento scientifico. Prese di posizione che, secondo Battistini, mettono in luce il debito di Lomonaco nei riguardi del pensiero vichiano, che riscatta in parte «la faziosità riduttiva di certe requisitorie antichiesastiche» (p. 178), conferendo spessore antropologico alle disamine. Battistini fornisce una rassegna di esempi tratti dalle *Vite*, dove è possibile individuare l'influsso di alcuni dei capisaldi della filosofia vichiana: dalla 'teoria del ricorso storico' al ruolo primigenio dei poeti, dalla cronologia degli universali all'antitesi tra fantasia e riflessione, fino a giungere al principio dell'«utile universale» strettamente connesso a una cultura che, per giovare a tutti, deve uscire dai recinti specialistici e andare oltre la teoria.

[G. Falc.]

6. BERTLAND Alexander, *Wonder, Politics, and the Founding of Civilizations in Gravina's Della Ragione Poetica and Vico's Scienza Nuova*, in «Lumen» XXXIX (2020), pp. 213-238.

L'articolo si sofferma sul ruolo della 'maraviglia' in Vico a proposito della 'sapienza poetica' e in Gravina teorico e storico della 'ragione poetica', in un'estesa ricognizione «on myth, knowledge, and politics in Naples» al punto da modificare quella riemergente tentazione storiografica di considerare l'elaborazione vichiana del pensiero mitico in un sostanziale isolamento (p. 214). Con istinto e razionalità i due pensatori meridionali identificano le espressioni creative dei popoli primitivi in «ingenious narratives» (p. 215) per forgiare rituali stabili e, così, controllare «the passions of the members of the community» (p. 216). Da questo comune e generale interesse discendono impostazioni, argomentazioni e soluzioni assai diversificate che l'A. esamina a proposito dell'o-

riginario mondo naturale dell'uomo nelle sue relazioni con le divinità, «to show the sophistication of the Neapolitan response to the problem of human sociability and how the problems that fall from it differ from those in Northern European tradition» (*ibid.*). A questo scopo, cui si lega il riconoscimento di quanto complessa sia «the political dimension» della meraviglia (*ibid.*), sono finalizzate le analisi dedicate a *Delle antiche favole* e a *Della Ragion poetica* di Gravina confrontate con la *Sn44*, subito rilevando in questa la stretta connessione tra storia della giurisprudenza e «sapienza poetica», tenute invece separate dal pensatore calabrese (p. 217). Il confronto fa emergere, a giudizio di Bertland, «an important dimension to Vico's project» (p. 219), non solo per la capacità di offrire, nella «scoperta del vero Omero», il senso del legame tra l'*Iliade* e l'*Odissea* quale «general representation of ancient Greek culture» (p. 218), ma per la scelta di un metodo nuovo nato dal confronto critico con il cartesianesimo del suo tempo. Il che induce a un rinnovato discorso sulla *iurisprudencia* e sulla retorica di cui parte notevole è il mito, studiato anche in considerazione del noto criterio del *verum-factum*, considerato dall'A. alla luce degli sviluppi della «combination of philosophical theory and philological evidence» (pp. 220, 221) Perciò la continuità dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* resta, in Bertland, l'asse dominante l'interpretazione dell'opposizione tra Vico e Gravina per la «methodological difference that shaped their radically different views on wonder and poetic reason» (p. 222). Il motivo fondamentale sta nella diagnosi dell'esperienza mitica che il «filosofo della luce» riferisce esclusivamente al «sense perception» in assenza di concetti filosofici e che Vico considera «primitive version of contemporary rationality» (pp. 223, 224). L'autore della *Ragion poetica* affida agli antichi poeti (Omero) la pre-

rogativa di insegnare «scientific truth to the masses», così favorendo l'istituzione di valori etici proprio attraverso i miti e l'antica poesia che introducono nella coscienza popolare le leggi della natura e di Dio, eccitando i «semi» della religione e dell'onesto, preludio alla riforma della vita sociale (pp. 227, 228).

Quanto a Vico l'attenzione dell'A. si sofferma sulle Dignità della *Sn44*, riconoscendo nella LVII la centralità del linguaggio muto dei gesti e dei geroglifici, espressione del valore autonomo del poetico come attività e costruzione di un mondo e non mero ornamento di esperienze percettive secondo Gravina (p. 230). Le Dignità XXXV e XXXIX, dedicate rispettivamente alle funzioni della meraviglia e della curiosità, indicano un mondo in divenire che presuppongono un motivo assente nel cartesiano Gravina: l'ignoranza dell'uomo primitivo quale contrassegno antropologico che induce al riconoscimento del vero, come attesta l'idea di Giove messa in relazione al modello romano di civilizzazione (p. 234). Da questo punto di vista cade la tesi graviniana sostenitrice della funzione didattica del mito che con la *Scienza nuova* si afferma quale testimonianza storica della vita passionale dei primi popoli (p. 235) in grado di dar vita all'«imaginative universal», uno dei motivi più originali dell'opera (p. 237). L'A. lo legge alla luce di «a rich conversation about myth and politics» che resta lo scopo della sua analisi annunciata e conclusa da argomenti generali e, in parte, generici quando si allude ai modelli politici dell'Europa del Nord: «For both authors, civilization was created by a powerful act of ingenuity. This in contrast to the perspectives presented in Northern Europe [...]. By tracing this debate, I suggest that there is much to say about this alternative. By looking at this and other ideas from the Neapolitan Enlightenment, it might be possible to consider the

ways that European political history may have gone, had it followed another path» (pp. 237-238).

[F. L.]

7. BESSON Samantha, *L'autorité légitime du droit international comparé: quelques réflexions autour du monde et du droit des gens de Vico*, in *Concorder les civilisations: Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot*, par S. Besson et S. Jubé, Paris, Seuil, 2020, pp. 49-60.

Il dibattito contemporaneo sul diritto internazionale comparato si giova, secondo l'A., della riflessione giuridica vichiana, particolarmente della teoria vichiana del 'diritto delle genti'. Nonostante la distanza infatti, gli studi vichiani permettono di vedere risposte diverse a questioni annose che sorgono all'interno di quel dibattito. Permettono ad esempio di superare la persistente opposizione tra positivismo giuridico e volontarismo, diritto nazionale e internazionale, prospettando un autentico diritto comune, delle genti e tra le genti.

[M. R.]

8. BUBENIK Andrea, recensione a V. HOSLE, *Vico's New Science of the Intersubjective World* (tr. egl. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2016), in «Parergon» XXXVI (2019) 2, p. 257.

9. CARBONE Raffaele, *Difference, Migration, and Cultural Exchange in Vico*, in «Philological encounters» V (2020) 1, pp. 25-49.

L'intento dell'A. è quello di rendere manifesto il progetto vichiano – cresciuto e maturato nelle tre edizioni della *Scienza nuova* – di rinvenire gli elementi costanti

(considerati da vari punti di vista come l'economia, la politica e la cultura) tra le nazioni tenendo sempre conto delle specificità di ciascuna di esse: un risultato che è frutto della costante attenzione vichiana alle differenze significative (naturali e storiche) e alle radici comuni. L'argomentazione procede ricostruendo il lavoro svolto dal filosofo a proposito di variabili e invarianti sociali, di universale e particolare, ma è anche lo spunto per approfondire concetti chiave della teoresi antropologica vichiana tra cui quello di barbarie, credenze, costumi, linguaggio, mito, provvidenza, senso comune. Proprio al *sensus communis* l'A. dedica ampio spazio (essendo all'origine della formazione delle comunità umane) considerandolo in funzione trascendentale e universalizzante (cfr. pp. 38-39). È il confronto serrato tra alcuni passi tratti da diverse opere vichiane che permette all'A. di ragionare intorno alla costituzione delle prime forme di società, alle relazioni tra uomo e Natura, alla creatività umana direzionata al soddisfacimento dei bisogni e alla condivisione dei beni. La riflessione sulla genesi della comunità incontra, poi, anche quella sulla genesi e lo sviluppo dell'individualità, considerata nella sua dinamicità e nella compenetrazione e articolazione di vari livelli. L'A. concentra la sua analisi anche sulla definizione del conflitto e della migrazione come fattori di cambiamento che strutturano la complessa dialettica sociale. Il testo riesce a restituire – complice un'utile e accurata bibliografia di riferimento – tutta la varietà di spunti offerti dalla filosofia vichiana in merito allo sviluppo delle comunità.

[R. G.]

10. CARBONE Raffaele, *Malebranche, Locke, Vico. Momenti della riflessione sulla ragione universale*, in *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e*

contemporanea, a cura di M. Cambi, R. Carbone, A. Carrano, E. Massimilla, Napoli, Federico II U. P., pp. 191-218.

L' A. esamina il tema della ragione umana come partecipazione alla ragione divina, in un confronto diretto con Locke e più indiretto con Vico. Si tratta di un tema essenziale per il filosofo francese, in quanto «solo consultando la ragione universale, e non seguendo la propria presunta ragione [...] è possibile accedere alla verità in campo metafisico, matematico e morale» (p. 194). Si tratta, come è noto, di una ragione che pur essendo in Dio, e così attinta dall'uomo, è a sua volta indipendente da Dio stesso, che non può modificarla a suo arbitrio. Nella sua critica a Malebranche, Locke «non ritiene che la ragione che gli uomini consultano sia la ragione di Dio stesso. In realtà – secondo Locke – di Dio non si può certo dire che ragioni, nel senso in cui parliamo del ragionare e della ragione umana. Infatti [...] Locke definisce la ragione come quella facoltà tipicamente umana [...] attraverso cui l'uomo coglie le idee intermedie tra due idee e le ordina, scoprendo così la connessione che sussiste tra ogni anello della catena per mezzo di cui sono congiunte le estremità» (p. 201). E, soprattutto, emerge la preoccupazione di Locke di dare più spazio alla rivelazione divina rispetto al confronto con l'intelligenza di un nostro simile. Quanto a Vico, Carbone tende a sottolineare più le distanze che non le assonanze con il pensiero di Malebranche. Non c'è dubbio, da una parte, che «l'intelligere divino quale è delineato da Vico evoca la ragione universale malebranchiana come struttura ontologica che comprende in sé le idee delle cose e che – coincidendo teologicamente con il Verbo – è coeterna e consustanziale a Dio» (p. 210). D'altra parte, se già nel *De antiquissima* il principio del *verum factum* si rivela divisivo in quanto per Male-

branche, a differenza di Vico, «possiamo conoscere in maniera solida e non puramente congetturale ciò che non facciamo, le verità di ordine matematico e i principi basilari della morale inscritti nello spazio della ragione universale» (p. 218), dopo il *De antiquissima*, «il progetto vichiano si propone di indagare la genealogia della natura umana e della vita civile e in questo lavoro non c'è d'aiuto la ragione universale malebranchiana. Infatti [...] è erroneo applicare alla prassi della vita il metodo di indagine proprio della scienza [...]. All'applicazione 'universale' della ragione, all'identificazione di ragione e realtà, Vico contrappone dunque la capacità di saper coltivare e far uso del senso comune e di perseguire le verosimiglianze» (p. 215).

[A. S.]

11. COPENHAVER Brian P., *Vico's Peninsular Philosophy. A Problem for Anglo-phonía*, in *La filosofia italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, a cura di S. Catalano e F. Meroi, Firenze, Olschki, 2019, pp. 19-37.

La distanza tra una «filosofia peninsulare» – quella che verrebbe all'Italia come conseguenza della sua relativa separatezza geografica e linguistica – e una «Anglofonia filosofica», caratterizzata dalle «sue parzialità e il suo stile, comunemente chiamato 'analitico'» (p. 19), fa qui da sfondo ad una riflessione sulla ricezione di Vico in area anglosassone. È la storia di una comunicazione difficile, specialmente distante sul nodo dei rapporti tra filosofia e storia della filosofia, che fa sì che Vico, il quale pure in Italia «è una stella di prima grandezza, che splende [...] altrettanto brillantemente che Descartes in Francia, Kant in Germania o Locke in Inghilterra», tuttavia «per molti filosofi che insegnano in Australia, nelle Isole Britanniche

e in Nord America [...], non sia affatto un filosofo» – semplicemente «non trovi posto nel canone anglofono» (p. 21). L'A. è consapevole, certo, della tradizione di studi vichiani in area anglosassone (cita Mark Lilla, Donald Ph. Verene etc.), ma nota come anche questa sia marginale rispetto a tanta parte di quella ch'è la linea dominante negli studi propriamente filosofici di quei paesi. La stessa recezione italiana di Vico – che l'A. ripercorre rapidamente a ritroso, da Paci e Garin a Fiorentino e a Cuoco, insistendo sul rilievo problematico dell'affinità d'ispirazione tra Vico e Kant – lascia la massima prestazione filosofica vichiana del *verum factum* profondamente invischiata, agli occhi dei filosofi 'anglofoni' dei nostri giorni, in una lingua, una retorica, un sistema di riferimenti per molti versi impenetrabile, se non respingente. A paragone della *Scienza nuova*, il *De antiquissima*, con la sua prima formulazione del *verum factum*, appare oggi, sostiene l'A., più in grado di intercettare l'attenzione della comunità scientifica. Se il «libro grande è al sicuro nella tradizione peninsulare», ben potrebbe «il libro piccolo avere più appeal globale» (p. 36). E ben potrebbe lo stesso tema della scienza nuova della storia potersi risolvere, agli occhi di quei lettori anglofoni, in un depurato «*facere est intelligere*, l'agire è il conoscere, e 'le parole sono atti'», secondo un «assioma» di Wittgenstein «ben registrato negli annali della filosofia analitica» (p. 37).

[L. P. C.]

12. DE GIOVANNI Biagio, *Marx filosofo*, Napoli, Editoriale scientifica, 2018, pp. 131.

Queste pagine acute e problematiche di de Giovanni contribuiscono a riaprire il discorso sull'autore de *Il Capitale* nel bicentenario della nascita, provando a liberarlo da «una scolastica che si va esau-

rendo da sé» (p. 8) e a trovare la «misura giusta» per la rilettura di un classico che inaugura un'altra epoca del filosofare. Perciò l'interprete prospetta subito la sua convincente ipotesi che possa essere proprio la filosofia a ricollocare Marx nel nostro presente, considerando che oggi «non basta l'esattezza della scienza» ma è «necessario il rigore della filosofia» dinanzi alle scissioni individuali e della stessa storia dell'uomo europeo contemporaneo (p. 9). Lontano dagli schemi della vecchia metafisica il filosofo di Treviri è riletto in dialogo strettissimo ed autentico con Hegel, delineando un passaggio decisivo del pensiero moderno che associa alla fonte (diretta) della *Fenomenologia dello spirito* la *Scienza nuova* di Vico, due opere che con «discordie concordanza» hanno posto il problema di come «tenere insieme rispettivamente storia ideale eterna con storia che corre in tempo, e sapere assoluto con fenomenologia della esistenza» (pp. 17-18). È una prospettiva di straordinaria complessità che mette in discussione le filosofie del conoscere e il punto di vista metafisico, per rovesciare il rapporto mondo-vita a tutto vantaggio di quest'ultima secondo la lezione del non ignorato Vico. Marx poteva sentirlo più vicino rispetto al suo grande maestro tedesco (p. 18), tracciando il percorso nuovo che conduce a Hegel e coglie fino in fondo «la devastazione dello spirito attraverso la storia per conquistare il mondo umano alla sua verità. [...] Costituire una prassi adeguata al suo superamento, con il sostegno della 'Provvidenza' in Vico, del 'Geist' in Hegel, della prassi diventata consapevole che rovesci il mondo esistente in Marx, rovesciando se stessa. [...] All'inizio di questi ben differenti percorsi non c'è 'storia', ma una essenza vitale che vuole realizzarsi, [...]. Ancora Vico, Hegel e Marx [...]. Si tratta, per noi, di spostare l'accento da una 'scienza' della critica con relativa previsione morfologica a una pro-

blematizzazione critica del rapporto tra Vita e Storia [...]» (pp. 71-72). È questo il nodo che decide il destino del mondo e che impegna de Giovanni a riflettere sul passaggio davvero epocale dalla «filosofia della storia alla scienza della storia». In proposito è suggestiva la rilettura della relazione Vico-Cartesio nel confronto con quello tra Marx ed Hegel, «ambedue ‘eredi’ di Vico, ma eredi in lotta tra loro» con il secondo in modo diretto (p. 83), ma entrambi coinvolti con ciò che sta alle origini e segna il moderno e in esso il nuovo compito della filosofia rispetto alla «produzione della realtà». Se Cartesio costruisce scoprendo la libertà del pensiero e la relazione uomo-mondo, Vico scompagina tale assetto, spostando il «cominciamento nel passaggio dalla preistoria alla storia e la Mente si intride di corporeità». Il Moderno si annuncia nel «disboscamento dell’origine», affidandosi a un percorso di lunga durata, a una *matbesis*, di differente natura in Cartesio e in Vico. Lo scopo di quest’ultimo è di trasferire le scoperte dell’«atto del conoscere» e della rappresentazione di un «modello di conoscenza» (fare ciò che si conosce) nella conquista del mondo storico che «per la prima volta prendeva forma nel corso della Metafisica occidentale come il luogo dove si decideva un destino» (p. 84). Per tutto ciò non è inutile ribadire che l’autore di *Das Kapital* ebbe una significativa conoscenza di Vico, espressione, a giudizio di de Giovanni, di un rilevante motivo ‘profetico’ (per Marx come per Hegel) anche a costo di rinunciare al profilo storico del pensatore napoletano del suo tempo per non abdicare alla prospettiva filosofica che resta l’approccio a questo Marx: «La filosofia si è stancata di ‘conoscere’ il mondo, come una cosa distaccata, e tende a farsi ‘verità’ con esso, e così Vico diventa una specie di profezia solitaria sul Moderno, ed è il tema della ‘verità’ che si drammatizza entrando nelle traversie della storia» (p. 85).

[F. L.]

13. DOUGHERTY Jude P., recensione a G. Vico, *The New Science* (trans. and ed. by J. Taylor and R. Miner, New Haven, Conn., Yale U. P. 2019), in «The Review of Metaphysics» LXXIII (2020) 3, pp. 634-636.

14. EMERY John Robert, *War by Algorithm: Giambattista Vico and Ethics of War in the Techno-Logical Era*, PhD Thesis, University of California, Irvine, 2019, <https://escholarship.org/uc/item/7kcc-7d41v>.

La questione dell’etica della guerra nel contesto degli sviluppi tecnologici contemporanei della robotica e dell’intelligenza artificiale sembra portare al parossismo molte contraddizioni della modernità. La promessa della razionalità algoritmica, basata su *big data* e *machine learning*, di poter rendere la guerra più etica, minimizzando le conseguenze per i civili attraverso sofisticate strategie computazionali di *risk assessment*, «allevia la coscienza liberale nell’atto di uccidere». La domanda che l’A. si pone, attraverso una ricostruzione storicamente documentata dell’evoluzione del ‘discorso’ militare statunitense a partire dalla bomba e dal *Think Tank* intorno al RAND, è quale può essere il contributo di una ‘posizione etica umanistica’ in questo dibattito. Il ruolo di Vico come critico dei «fondamenti epistemologici, metodologici e ontologici della modernità» è argomentato attraverso estensive ricostruzioni non sempre molto testuali del suo pensiero, ma alimentate da una scrupolosa lettura della migliore critica vichiana anglosassone, da Berlin, a Grassi, a Caponigri. Molta parte ha in questa ricostruzione il pensiero giuridico di Vico, mobilitato contro la filosofia positivista delle relazioni internazionali, che ispira una presa di posizione decisa verso un’etica del ‘giudizio pratico’, che colga

il contesto in quanto insieme irriducibile di contingenza, corporeità e immedesimazione, insomma un esercizio di quella che Vico chiamava 'prudencia' e che, almeno per ora, non si è ancora riusciti a simulare in una macchina.

[S. C.]

15. ENOS Richard Leo, recensione a J. SCHAEFFER, *Giambattista Vico on Natural Law: Religion, Rhetoric, and Sensus Communis* (London & New York, Routledge, 2019), in «Style» LIV (2020) 1, pp. 116-122.

16. ESPOSITO Roberto, *Vico, Croce e la filosofia italiana*, Roma, GEDI Gruppo Editoriale S.p.A., 2019.

Il volumetto è tratto dalla collana in DVD «Il caffè filosofico» a cura del quotidiano «La Repubblica», e presenta dopo una breve introduzione al pensiero dei due filosofi, una serie di passi antologici. Al di là del loro specifico pensiero, ciò che accomuna Vico e Croce è la connotazione squisitamente italiana della loro filosofia; l'A. considera infatti che «la filosofia è una disciplina che risente dei caratteri nazionali e territoriali» (p. 5).

[A. S.]

17. EVANGELISTA Roberto, *Nozioni comuni e astrazione. Regole e ordine universale fra Spinoza e Vico*, in *La nostalgia del frammento. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea*, a cura di A. Mascolo, Pisa, ETS, 2020, pp. 41-60.

L'A. conduce un confronto tra il pensiero di Vico e quello di Spinoza su un terreno inconsueto e fecondo, quello del-

la universalità della conoscenza umana, quindi del rapporto tra intelletto divino e intelletto umano, dell'accesso alla verità, del ruolo, profondamente diverso in Spinoza e Vico, delle *fictiones*.

[M. R.]

18. FATTORI Marta, *Idola fori and language: Francis Bacon as a source for Giambattista Vico*, in «Intellectual History Review», 2020, pp. 1-21.

<https://doi.org/10.1080/17496977.2020.1738817>

L'articolo, corredato da una appendice nella quale l'A. propone i passaggi vichiani nei quali viene esplicitamente citato Bacone, ha lo scopo di dimostrare la profonda influenza del Verulamio su alcuni degli aspetti più importanti del pensiero di Vico.

Il saggio ripercorre la letteratura sull'influenza di Bacone su Vico, a partire dal lavoro di Verene del 1991, (*Vico's Science of Imagination*), nel quale viene istituito un fortunato paragone tra la dottrina baconiana degli *idola* e le prime quattro Dignità della *Scienza nuova*. Tuttavia, i precedenti studi avevano già messo in luce la diffusione degli scritti di Bacone nell'ambiente napoletano del XVII secolo. Confortata da una lunga tradizione di studi vichiani, nonostante in alcuni casi la presenza di Bacone sia stata giudicata secondaria o ininfluyente, l'A. afferma che l'ammirazione di Vico per Bacone fosse sostanziale e radicata in un'idea pratica della filosofia: l'ammirazione dipenderebbe, insomma, dall'idea dell'interdipendenza degli aspetti teoretici e operativi della conoscenza. Questa idea avrebbe avuto – secondo Fattori – un ruolo significativo nella concezione vichiana del *verum-factum*.

L'articolo prosegue confutando le interpretazioni (segnatamente quelle di Croce, Gentile e Nicolini) che considerano

ininfluente la presenza di Bacone negli scritti vichiani, oppure – nella migliore delle ipotesi – affermano che Vico avrebbe platonizzato il Verulamio. La questione in effetti rimane spinosa, dal momento che l'anti-cartesianesimo di Vico (che tuttavia non è un antimodernismo) porterebbe il filosofo napoletano a rifiutare l'empirismo di tradizione anglosassone, nonostante la sua diffusione a Napoli sia stata bene accolta anche da lui. Sebbene l'A. ritenga che anche la concezione dello sviluppo storico come sviluppo della conoscenza (e dunque della scienza) umana sia in qualche modo effetto di una ammirazione per Bacone, sono la teoria del linguaggio, dei caratteri poetici e – andando indietro – dell'importanza della retorica, i debiti più grandi che Vico ha contratto con il filosofo inglese. Questi 'debiti' (già ammessi da Nicolini, come ricorda l'A.) sarebbero ben visibili anche nella concezione delle favole e dei miti che rispecchia una visione dell'immaginazione che in Bacone, così come in Vico, sovrintende alla conoscenza e alla costruzione dell'epistemologia.

[R. Eva.]

19. FORTUNA Sara, *Creatività, inclusione, educazione, linguistica democratica: Da Giambattista Vico a Tullio De Mauro*, in «FormaMente» XIV (2019) 2, pp. 307-318.

L'A. condivide alcune riflessioni maturate grazie ad una ricerca, ancora in corso, sulla filosofia della creatività in Giambattista Vico unitamente al discorso sull'inclusione scolastica in Italia, e sull'educazione linguistica democratica, secondo il modello proposto da Tullio De Mauro per il suo progetto di rinnovamento scolastico.

Fortuna, *in primis*, analizza la «creatività plurisemiotica di Vico» (ivi, p. 307),

che è quella del mondo delle origini, che si esprime attraverso universali fantastici e metafore che esprimono concetti non ancora formati e definiti, in quanto incapace di qualsiasi processo di astrazione. «Vico sembra [...] sostenere in maniera prudentemente indiretta che per mantenere un equilibrio tra le varie dimensioni espressive del plurisemiotismo – che è condizione indispensabile per un'espressione pienamente creativa – è necessario superare l'antagonismo politico a favore di una società non classista, ossia autenticamente democratica in quanto capace di un'integrazione tra pratiche che la società classista non può consentire, pena il collasso dell'intero sistema» (ivi, p. 313). È dunque a partire da questa considerazione che Fortuna arriva al discorso sull'inclusione scolastica e sull'educazione linguistica democratica, che la spingono a trovare un nesso tra l'interpretazione politico-linguistica del pensiero di Vico e le tre leggi inclusive «prodotte dall'ampio processo di trasformazioni sociali avviato con il '68 e continuato in varie forme fino alla fine degli anni '70»: la legge Codignola del 1969, che deliberò l'accesso agli studi universitari per tutte le scuole superiori; la legge Falcucci del 1977, che stabilì l'abolizione delle classi differenziali; la legge Basaglia del 1978, che portò alla definitiva chiusura dei manicomi.

La ricezione, a partire dalla fine degli anni '60, di una particolare tradizione di pensiero di cui fa parte la filosofia vichiana, è – secondo l'A. – uno degli ingredienti principali che hanno portato al processo di maturazione per l'abrogazione di queste tre leggi fondamentali sull'inclusione.

Nelle pagine finali, Fortuna ripercorre il pensiero sull'inclusione scolastica di Tullio De Mauro, suo maestro, e ne ricorda la battaglia per l'affermazione di una educazione linguistica democratica.

[A. Scogn.]

20. Fusco Chiara, *Vico e la contemporaneità: visioni della letteratura in Vico, Quasimodo e Montale*, in «Palimpsest» V (2020) 9, pp. 123-133.

L'A. intende attestare la modernità e l'eccentricità del pensiero di Vico, cercandone tracce nella cultura del XX Secolo, e in particolare in Eugenio Montale e Salvatore Quasimodo.

Le sue riflessioni, che ripercorrono comunque le tesi della letteratura secondaria, tendono a concentrarsi sull'idea della poesia dantesca in Montale, e sul modo di fruire l'arte e di intendere la figura del poeta, in senso ampio, teorizzato da Quasimodo.

Fusco si sofferma sulla figura del letterato nel '700, e sulla crisi che lo investe, privandolo della sua funzione civile; ricorda poi la visione della storia che etichetta l'Età Moderna come l'espressione del razionalismo, nella quale la poesia non è in grado di dire più nulla; fa infine riferimento al Medio Evo come tempo di barbarie, e alla barbarie come un tempo di ricchezza poetica. Il suo richiamo agli echi di Vico in Montale e Quasimodo passa attraverso Dante, grande, per il filosofo napoletano, in virtù del suo tempo, «ingegno eroico e sublime», come Omero. Da Vico a Dante, l'A. – attraverso passaggi poco lineari per la verità – arriva a Montale, che del poeta toscano ha saputo cogliere «l'immaginazione visiva» (p. 130), per poi soffermarsi su Quasimodo che, con Vico «condivide lo sforzo di trovare nella poesia una funzione civica e strutturante per la nazione» (ivi, p. 125).

[A. Scogn.]

21. GANGEMI Giuseppe, *Vico Pop. La Scienza nuova della politica*, Napoli, Marotta & Cafiero, 2019, pp. 184.

Il volume di Gangemi si inserisce in una tradizione ben battuta dagli studi vichiani più classici, ovvero la diffusione della riflessione vichiana nella costruzione dell'identità politica italiana. Dopo un capitolo dedicato alla vita e alle opere di Vico, la trattazione prende in considerazione alcune figure ritenute fondamentali per la recezione vichiana: Cuoco, Romagnosi, Croce e Gentile, Capograssi e Trentin, tentano, ciascuno a suo modo, di discutere Vico sotto il profilo politico e di inserire il filosofo tra i 'padri' di una peculiare identità culturale italiana.

Tuttavia, nonostante questa strada sia stata più volte discussa, il testo di Gangemi tenta di ristabilire il primato della politica nella *Scienza nuova* (ma in generale anche nella prima produzione vichiana) e di farlo con una trattazione leggera, comprensibile e ricca di riferimenti diversi.

Dopo aver ripercorso le 'pietre miliari' della diffusione vichiana in Italia, gli ultimi due capitoli, più generali, intitolati rispettivamente «Continuità e discontinuità nel pensiero di Vico», e «La mente collettiva degli italiani», costituiscono probabilmente la parte più significativa del volume. Il capitolo esplicitamente dedicato a Vico, in particolare, esamina il *De ratione* e getta luce sull'importanza della riflessione 'civile', rompendo con una tradizione (forse sorpassata, ma sempre presente negli studi vichiani) che segna una dicotomia tra le prime opere vichiane e la *Scienza nuova*.

In questi due capitoli si delinea l'aspetto più originale del volume di Gangemi: Vico viene infatti inserito (forse con qualche eccesso da parte dell'A.) nella tradizione empirista, e così facendo si guadagnerebbe un particolare posto tra i numi tutelari di quella 'mente collettiva degli italiani' faticosamente costruita a partire dagli anni dell'unità (e ben prima, se si parte – come fa l'A. – dalla rivoluzione partenopea), e nella quale viene ridimen-

sionata da Gangemi la pesante eredità idealistica. La ricostruzione del *verum-factum* proposta nel volume, tradirebbe infatti un forte debito di Vico rispetto alla filosofia empirista inglese, rielaborata tuttavia alla luce della scoperta vichiana della storia, come storia della mente. Quello che risulta dunque il punto centrale della riflessione vichiana, e che emerge già dalla settima delle *Orazioni inaugurali*, lo metterebbe idealmente in contatto con una tradizione empirista che raggiunge l'epoca contemporanea e che nel Novecento ha rappresentato un punto di riferimento per l'affermazione dei principi democratici e liberali in contrapposizione agli stati totalitari delle dittature nazifasciste.

[R. Eva.]

22. GASPERINA CERONI Riccardo, *Mito e origine: Vico nella letteratura italiana tra le due guerre*, in «Italian Studies» LXXIV (2019) 3, pp. 278-287.

L'A. riflette su come le idee di Gianbattista Vico diventino un punto di riferimento nel dibattito culturale del Novecento.

Prendendo spunto da una annotazione di Benedetto Croce, il quale individua nella *Scienza nuova* «una certa 'oscurità' di pensiero» – Gasperina Ceroni rintraccia nella cultura italiana degli anni Trenta una inedita rilettura del pensiero vichiano, oltre che una precisa costellazione culturale, entro la quale si coniugano spunti psicoanalitici ed elementi antropologici in congiunzione alla filosofia di Vico: «la filosofia di Henri Bergson e gli studi sulla memoria e sull'inconscio di Freud, attraverso cui filtra un Vico latente, completamente diverso da quello propugnato con idealistico fervore da Croce» (p. 280).

Per quanto concerne il Novecento, l'A. analizza, in particolare, le opere teoriche dei torinesi Carlo Levi e Cesare Pavese, concentrandosi sul problema del concetto

di 'origine' e di costruzione del sé: Vico è «il filosofo dell'origine, colui che identifica nella coscienza mitica la forma necessaria dell'espressione dello spirito, il modo in cui l'uomo ha trovato se stesso per mezzo del mito, cioè il modo primitivo della conoscenza, prima della acquisizione della capacità di generalizzare e astrarre» (p. 282). Il nodo centrale di questa 'rilettura' di Vico nel Novecento sta, per Gasperina Ceroni, nell'«esistenza di un'origine non storica, mitica, che non solo è dislocata in un altrove temporale precedente alla nascita della coscienza umana, ma che è anche e soprattutto ripercorribile» (p. 12). Gli anni Trenta del Novecento segnano, allora, un momento cruciale della storia della rielaborazione novecentesca del pensiero vichiano, perché, con gli strumenti della psicoanalisi, la *Scienza nuova* aiuta a formulare una possibile risposta al bisogno di risolvere il problema dell'origine e dell'autenticità dell'esperienza umana, così come era stato rielaborato dalla filosofia tedesca a partire dalla fine degli anni Dieci – in contrapposizione alla distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*. Il mito dell'origine è una meta ambita perché nel suo risvolto Levi e Pavese cercano le cause del nazifascismo, ma anche le possibili vie di un corso differente su cui fondare un nuovo umanesimo.

Nei passaggi successivi l'A. dimostra, quindi, come Vico sia utilizzato da Levi e Pavese in chiave oppositiva al mondo nazifascista, come colui che è stato in grado di ripercorrere a ritroso i gradini dell'evoluzione umana e di giungere a immaginare il momento di presa di coscienza dei bestioni primordiali. Gli anni Trenta del Novecento, pertanto, segnano un momento cruciale della storia della rielaborazione novecentesca del pensiero vichiano perché con gli strumenti della psicoanalisi la *Scienza nuova* aiuta a formulare una possibile risposta al bisogno di risolvere il problema dell'origine e dell'autenticità

dell'esperienza umana, così come era stato rielaborato dalla filosofia tedesca a partire dalla fine degli anni Dieci – in contrapposizione alla distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*.

Il mito dell'origine è, per Gasperina, una meta ambita perché nel suo risvolto Levi e Pavese cercano le cause del nazifascismo, oltre che le possibili vie di un corso differente su cui fondare un nuovo umanesimo. Ritrovare le ragioni del senso della vita dell'uomo, all'altezza della Seconda guerra mondiale, implica prendere coscienza di come la tecnocrazia e il razionalismo astratto – al pari dello sprofondamento nell'«inconscio collettivo» – abbiano inesorabilmente condotto la società al suo limite estremo.

[A. Scogn.]

23. GENSINI Stefano, *Non solo archeologia: Aristotele, Vico e la teoria cognitiva della metafora*, in *La metafora tra conoscenza e innovazione. Una questione filosofica*, a cura di A. Contini e A. Giuliani, Milano, Mimesis, 2020, pp. 145-170.

L'A. mette in dialogo le più recenti e innovative formulazioni dell'*embodied cognition* con la teoria vichiana sulla metafora, originalissima ma del tutto ignota agli autori di quelle formulazioni. Nel cammino argomentativo vengono recuperati gli elementi che eccedono l'assimilazione della metafora alla similarità, fin da Aristotele: l'assenza di un passaggio discorsivo, presente invece nella comparazione, la velocità dell'accostamento metaforico, l'accezione stessa del termine *hómoios*, non solo *similitudo* ma anche analogia, secondo gli studi matematici coevi ad Aristotele, vale a dire proporzione funzionale, che non ha a che fare con la somiglianza ma con l'identità. «La concezione aristotelica della metafora analogica è uno dei fili con-

duttori del pensiero vichiano» (p. 155). Dal 'diletto dell'uniforme' che è elemento naturale e universale della mente umana e matrice dei caratteri poetici, al *topos* come atto inventivo e poetico, la metafora assume in Vico una funzione conoscitiva centrale, indissolubilmente legata al corpo.

Rispetto alle ricerche più recenti nel campo della teoria linguistica e delle neuroscienze, l'intera teoria vichiana della metafora mantiene un valore euristico forte nell'individuazione di elementi, problemi e questioni non di rado, in quelle stesse ricerche, accantonati o elusi.

[M. R.]

24. GHISI Agnes, *Cursos e re-cursos: tempo e liberdade no pensamento historicista de Giambattista Vico*, in «Literatura Italiana Traduzida» I (2020) 3, 4 pp.

DOI: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/209916>

Il contributo di Agnes Ghisi presenta al lettore curioso e non familiarizzato col pensiero di Vico un riassunto introduttivo alla sua filosofia. Più che essere un vero e proprio saggio sulla filosofia vichiana, il testo ci dà tuttavia un riscontro su alcuni dei temi più diffusi e dei luoghi comuni che riguardano soprattutto la *Scienza nuova* del 1744, come il *verum ipsum factum*, le critiche a Descartes, i corsi e i ricorsi. L'A. mette in evidenza come la nozione di 'libertà bestiale' o 'assoluta' dell'uomo primitivo viene contrapposta alla nozione di libertà 'individuale e collettiva' dell'uomo razionale, accennando alle tre età o stadi che ciclicamente si ripetono. L'A. conclude poi con alcune osservazioni sulle diverse manifestazioni di violenza che sembrano prosperare nelle odierne società, domandandosi se stiamo ritornando ora all'epoca 'delle bestie', e invocando qui di nuovo il concetto vichiano di 'ricorso'.

[A. C. S.]

25. GIUGLIANO Dario, *Lo stupore, l'ottundimento, la differenza. Primi appunti per una teoria della meraviglia a partire da Vico*, in «I castelli di Yale on line» VII (2019) 1-2, pp. 65-82.

L'A. conduce, attraverso un percorso originale, all'individuazione dei caratteri nuovi e perfino sorprendenti della teorizzazione vichiana della meraviglia. Passione come in Descartes e Spinoza, essa stabilisce infatti in Vico un rapporto particolarissimo con il pensiero; più precisamente, la meraviglia si situa sì all'origine del pensiero, ma come 'ottundimento', 'stordimento' – i giganti attoniti – frattura che è condizione del manifestarsi del pensiero.

[M. R.]

26. GUALTIERI Gaetano Antonio, *La concezione della scienza nella filosofia di Giambattista Vico*, in «I castelli di Yale online» VII (2019), pp. 125-170.

Più che ridare a Vico il suo 'giusto posto' nella scienza moderna, l'A. fornisce una precisa e ragionata ricostruzione cronologica dell'evoluzione del suo pensiero attraverso le opere principali. Se questa ricostruzione corrobora, con la sua accuratezza, le molte interpretazioni che rivendicano a Vico un ruolo importante nella fondazione filosofica e nella stessa rivendicazione di scientificità di molte scienze umane, dalla storia, alla psicologia, all'antropologia, alla sociologia e oltre, non illuminano particolarmente sul contributo di Vico alla scienza moderna in necessarie esasperazioni come affermare che «nella *Scienza nuova*, Vico trasporta il concetto di finzione dal campo matematico alla storia delle origini dell'umanità» (p. 146).

[S. C.]

27. GUALTIERI Gaetano Antonio, *The socio-political view about the primitive world in Giambattista Vico's thought*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales» XXI (2019) 41, pp. 97-116.

L'articolo tratta dell'importanza del mito nella ricostruzione del mondo primitivo nel pensiero di Vico, e in particolare nella *Scienza nuova*. In effetti, l'A. prende in considerazione esclusivamente quest'opera di Vico, partendo tuttavia dal presupposto che – rispetto alle fonti vichiane più importanti sulla mitologia – l'interpretazione di Vico fosse rivoluzionaria rispetto a quella rinascimentale, e che sarebbe stata centrale per lo sviluppo delle successive teorie socio-antropologiche. Se il primo paragrafo, pur molto sinteticamente, si occupa di individuare le fonti di Vico sulla mitologia, e il modo in cui egli se ne distacca, la parte centrale del saggio ripercorre il modo in cui Vico tratta le favole e il loro mutare, coerentemente col mutare delle epoche storiche.

Il secondo paragrafo del saggio, dedicato appunto alla concezione 'rivoluzionaria' del mito in Giambattista Vico, prende in considerazione gli universali fantastici (frutto di una più efficace elaborazione dei caratteri poetici trattati nell'edizione del 1725). Questi sarebbero, ricorda l'A., delle costruzioni sostanzialmente emotive, basate sull'immaginazione e sulla paura. Vico, dunque, avrebbe scelto un metodo operativo che prevede l'utilizzo di una finzione per comprendere come abbia avuto luogo il passaggio dallo stato ferino a quello civile, e in tal senso i miti e le favole sarebbero stati un elemento propulsore per stabilire le modalità del passaggio verso la vita sociale (pp. 102-103). Il saggio prosegue con l'illustrazione della favola di Giove, per come viene esposta nella *Scienza nuova*, e dei tre principi della civiltà.

L'A. nel corso della sua trattazione intende seguire il filo che lega, nella *Scienza nuova*, i mutamenti sociali e tecnologici (per esempio l'introduzione dell'agricoltura) con la costruzione di miti adeguati alle nuove istanze sociali. Inoltre, i mutamenti socio-economici promuovono inevitabilmente mutamenti nella forma politica delle società che diventano via via più complesse, come mostrano i crescenti conflitti di classe. Gualtieri espone dunque una visione del mito legata alle necessità materiali, mostrando come le 'favole' vengono considerate da Vico in maniera dinamica, perché riflettono i mutamenti sopraggiunti nella struttura socio-politica (p. 112). Nonostante ciò, Vico non considera la materialità come la forza-guida della storia; d'altra parte molte delle rivendicazioni riguardano, piuttosto che l'accesso a beni materiali, l'accesso a prerogative e avanzamenti di tipo 'culturale' (*ibid.*).

In conclusione, secondo l'A., Vico avrebbe chiarito attraverso la trattazione del mito, una particolare visione della filologia, considerata una nuova arte critica nella quale la filosofia gioca un ruolo centrale (p. 113). In particolare, Vico utilizzerebbe la filologia per rimettere in discussione non solo la corretta interpretazione del dato storico, ma anche il rapporto tra vero e falso. La verità, infatti, come spiegherebbe anche la concezione del mito, non viene trattata come una corrispondenza tra immagini mentali e realtà esterna, ma come un processo creativo, non solitario ma collettivo, slegato dal mero dato utilitaristico, ma legato alle necessità umane e alla loro rielaborazione.

[R. Eva.]

28. HERITER Paolo, *Vico's 'Scienza nuova': Sematology and Thirdness in the Law*, in «International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de

Sémiotique juridique» XXXIII (2020), pp. 1125-1142.

<https://doi.org/10.1007/s11196-020-09768-9>).

È compito della semiotica giuridica o dei filosofi del diritto definire la semiotica giuridica? L'A. riconosce la complessità del rapporto tra semiotica e diritto, e cerca di esplorare alcuni temi dove emerge questa complessità, interrogandosi se sia possibile configurare una forma di razionalità non positivista e formalistica nelle scienze sociali, e quale sia la relazione immaginabile tra linguaggio, legge e segno. La tesi sostenuta è che una prospettiva semiotica legale può essere ricercata anche nell'analisi delle conoscenze antropologiche sull'origine del legame sociale e della società.

Nel ripercorrere a grandi linee la teoria vichiana delle età storiche, ponendo in risalto le differenze che la distinguono dalla filosofia del linguaggio aristotelica, Heritier ricorda come «the foundational language of human institutions is not only the language of rationality but also, inevitably, the language of myth», motivo per cui l'errore della moderna teoria post-cartesiana è che ha concepito il mondo senza l'irrazionalità. L'interpretazione di questo sistema di segni, di questo linguaggio mitico presente nelle nostre società apparentemente razionali e utilitaristiche, è un problema filosofico che non deve essere dunque dimenticato in una teoria delle istituzioni. La complessa relazione tra scienza giuridica e quella semiotica, se analizzata dalla prospettiva non positivista e formalista di Vico, sembra ancora essere poco esplorata. Tuttavia, conclude l'A., «the provocation of a notion of a non-Peircean thirdness has tried to testify the interest in the search for a renewed juridical semiotics to be understood as a new Vichian science».

[G. Falc.]

29. HILL Jan E. J., *Sovereign terror, legal style, Giambattista Vico, and the military drone as rhetorical archetype*, in «*African Yearbook of Rhetoric*» IX (2019), pp. 20-35.

Una originale riflessione sull'epoca presente come una «globale società dei droni» ricorre qui all'analisi vichiana dell'ideazione mitica e retorica come strumento di comprensione e decostruzione dell'immaginario e della comunicazione contemporanei. «Manifestazioni istituzionalizzate dell'archetipo del potere aereo», i droni oggi «sorvegliano, controllano e puniscono, dispensando la legge, giusta e ingiusta, alle popolazioni». E dal momento che «i modelli stilistici di utilizzo dell'archetipo rivelano come le società comprendono i droni e che le diverse concezioni retoriche dell'archetipo del potere aereo influenzano le istituzioni sociali che [li] regolano» (p. 20), la delucidazione di tali modelli è determinante, sia per la comprensione sia per il governo del fenomeno. Questo il senso del ricorso alla «metodologia storica» elaborata da Vico «per interpretare in qual modo gli elementi fondamentali dello stile – metafora, metonimia, sineddoche e ironia – rivelino le origini, lo *status quo* e la traiettoria futura delle società attraverso la trasformazione del linguaggio adoperato per descrivere, narrare e collegare i loro archetipi vitali» (p. 21). A una esposizione della «critica retorica» sviluppata da Vico per «mobilitare etimologie, analogie e *ingenium* in modo da rivelare come le istituzioni sociali si formino secondo modelli retorici sottostanti» – che passa anche per una lettura della *Dipintura* – segue così la sua applicazione esemplificativa all'interno di una discussione intorno allo «Stile della società dei droni: tropi, sorveglianza e uccisioni extragiudiziali» (p. 26), dove un robusto ancoraggio nell'attualità degli eventi e del discorso pubblico si sviluppa

sotto il segno della denuncia della violenza dell'imperialismo statunitense in aree del mondo che non dispongono di comparabile potenza tecnologica.

[L. P. C.]

30. LAURO Roberto, *Il ruolo delle etimologie in Vico e Leopardi*, in *In limine. Frontiere e integrazioni*, a cura di D. Poli, Roma, il Calamo, 2019, pp. 461-476.

Confronto insidioso ed arditamente intrigante quello tra Giambattista Vico e Giacomo Leopardi, sul quale tanto si è discusso e dibattuto proprio di recente in occasione degli anniversari della nascita del filosofo napoletano e della stesura de *L'Infinito*, e sul quale riflette pure Roberto Lauro in questo suo saggio, con la consapevolezza di chi, a questo confronto, ha preso pure parte.

L'A. parte dal presupposto che avvicinare Vico a Leopardi è complessa questione filologica, soprattutto perché ad oggi non è ben chiaro come Leopardi sia venuto in contatto con il pensiero di Vico: «Sappiamo con certezza che [Leopardi] consulta la *Scienza nuova* nel 1828 a Firenze, trascrivendone e commentandone alcuni passi nello *Zibaldone*, tratti dal III libro («Della scoperta del vero Omero»), relativamente alla questione omerica. Prima di quella data il nome di Vico compare solo in due luoghi, rispettivamente in *Zib.* 946 (pagina del 16 aprile 1821) e nell'Operetta morale *Il Parini, ovvero della gloria* (1824). Malgrado la scarsità di dati filologici, la critica ha richiamato in più occasioni l'attenzione sulla presenza di motivi vichiani nell'opera leopardiana, che in alcuni casi affiorano con un'evidenza tale da far sospettare una familiarità antica con il filosofo della *Scienza nuova*. Dallo *Zibaldone*, in particolare, emergono significative consonanze, che invitano a impostare un confronto

sistematico tra i due autori su specifici nuclei tematici e concettuali» (p. 461).

Interessante è la ricostruzione incrociata che Lauro fa delle biblioteche di entrambi gli autori, come pure quella dei temi comuni alla loro riflessione: sui monosillabi e sull'origine monosillabica delle lingue, e sulla metafora come procedimento mentale della fantasia, che governa i processi conoscitivi.

Assumendo come centro del discorso le etimologie, l'A. mette pertanto in evidenza alcune affinità tra il pensiero linguistico di entrambi i pensatori a proposito del nesso lingua-mente-nazione, dei monosillabi e della natura metaforica delle lingue antiche: «comune a Vico e Leopardi è l'idea che la storia delle lingue riflette quella della mente umana e dei popoli, che si implicano e determinano reciprocamente. Nelle lingue si ritrova il codice genetico delle civiltà, nella loro evoluzione i progressi dell'intelletto, determinati da accidenti naturali e culturali. La storia dei popoli e delle menti è ricostruibile attraverso lo studio delle lingue, in particolare delle etimologie, testimonianze di una remota antropologia. L'indagine etimologica conduce all'individuazione di voci monosillabe, che Vico e Leopardi riconoscono come primi atti linguistici dell'umanità e nuclei originari delle lingue colte. Ai monosillabi, che significano principalmente cose materiali e naturali, i due autori riconoscono analogicamente la stessa funzione che nella natura hanno gli elementi semplici. La teoria dei monosillabi è giustificata così anche sul piano filosofico, oltre che filologico. In ultimo, l'origine metaforica delle lingue: i primi uomini, 'creatori' di miti e di favole, conoscono il mondo a partire da sé, assumendo il corpo come principio della significazione. Dalla dimensione corporale deriva l'elaborazione di un linguaggio astratto e, si può dire, tutta la conoscenza. [...] La 'poesia', dunque, come condizione intrin-

seca alla natura umana, all'immaginazione e ai suoi meccanismi di produzione di senso e linguaggio. L'uomo è, per natura e nello stato di natura, 'poeta', indipendentemente dal significato che tale stato ha nella visione di Vico e Leopardi: età della barbarie per il primo, della felicità perduta per il secondo» (pp. 475-476).

[A. Scogn.]

31. LENZ Markus Alexander, *A Prophet of Divine Wisdom? Giambattista Vico and the Construction of the Pythagorean Myth*, in «Philological Encounters» V (2020) 1, pp. 50-75.

L'A. esamina il ruolo che il mito, e in particolare quello legato alla figura di Pitagora, ha assunto nel corso del XIX secolo relativamente alle numerose e diffuse interpretazioni in chiave nazionalista. «During the nineteenth century, the foundation of a myth supported collective identities built through genealogical claims, in many case in the quest for the origins of languages, nation end races» (p. 51). La ricerca di questo fondamento si rivela cruciale per supportare a livello epistemologico delle questioni politiche che necessitavano un avallo prettamente positivistico. Ebbene, «the reception of Vico's early writings, and in a very particular way his *Scienza nuova*, testify to the nationalistic concern to define scholarly traditions created on Italian ground, in order to reconcile these traditions with the demands of elevated scientific standards of the present, for the sake of modern Italy» (p. 51).

[A. S.]

33. LOMONACO Fabrizio, *Um método novo para a ciência do homem moderno*, in «Acta Scientiarum. Human and Social Sciences» XLII (2020), 9 pp.

DOI: <https://doi.org/10.4025/acta-scihumansoc.v42i2.54655>

L'A. si propone di analizzare, dal punto di vista filologico e filosofico, l'Orazione inaugurale *De nostri temporis studiorum ratione*, considerata come l'occasione, da parte del filosofo napoletano, di divulgare il suo progetto rivoluzionario pedagogico-politico ma anche metodologico, epistemologico e gnoseologico. Difatti, approfittando dell'occorrenza istituzionale (l'inaugurazione dell'anno accademico, il 18 ottobre 1708) e allo scopo di indirizzare i giovani verso una formazione sicuramente completa ma anche priva di pericolosi pregiudizi, Vico si inserisce nella *querelle* anticartesiana promuovendo un nuovo metodo da seguire negli studi: una *ratio studiorum* che, anziché procedere per via analitico-deduttiva (facendo quindi leva sull'astratta razionalità), intende piuttosto recuperare la concretezza del *verum* e la possibilità della verosimiglianza, la quale tiene conto dell'esperienza e della varietà dei fatti. In tal senso, il nuovo criterio di verità che si delinea e la nuova metodologia proposta tengono conto delle specificità individuali. L'A. evidenzia come la filosofia vichiana, di chiaro orientamento antropologico, sia riuscita così a superare il dualismo tra retorica e logica (anche grazie all'introduzione della nozione di *sensus communis*, che rende concreta l'universalità della verità). Il presente scritto ha il merito non solo di far emergere con chiarezza tutta la novità dell'operazione vichiana (che pone al centro la natura e gli uomini, soggetti a loro volta alla natura), mettendo in luce i termini cardine dei suoi intenti, ma offre anche uno spaccato coerente dei legami tra il pensiero di Vico e la filosofia a lui contemporanea, rilevando nel contempo i punti in cui è maggiormente evidente l'eredità baconiana.

[R. G.]

33. LOMONACO Fabrizio, *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano, Mimesis, 2020, pp. 276.

Si tratta di una raccolta di saggi pubblicati tra il 2027 e il 2020 su riviste e volumi o relazioni per Convegni.

34. MALIK Luke, *Giambattista Vico's Political Philosophy: Poetry First*, Osaka, Osaka University Knowledge Archive, 2019, pp. 117-123.

Leggere la *Scienza nuova* come un'opera di filosofia politica significa, dice l'A., interrogarla a partire dalla domanda, caratteristica della teoria politica, su come è accaduto che gli uomini siano passati da uno stato di natura ad uno stato di unione civile. La specificità della risposta di Vico sta nel legame che egli istituisce tra il passaggio alla vita civile e i modi dell'emersione e dello sviluppo del linguaggio, ossia nelle relazioni di questi con lo sviluppo della mente, della realtà e delle strutture e istituzioni sociali. L'analisi dei primi miti e dei primi testi conduce Vico a mettere in luce la necessità dello sviluppo del linguaggio affinché possa darsi un'unione politica che si articola in società, e però al tempo stesso a portare allo scoperto le essenziali caratteristiche di finzione e metafora proprie dei primi linguaggi umani, che non sono letterali nel senso del corrispondere a qualcosa di vero, ma appunto poetici. L'articolo così ricostruisce in primo luogo la rappresentazione dello stato di natura nella *Scienza nuova*, incentrata sulla compenetrazione di mente e corpo caratteristica dell'antropologia vichiana e sul ruolo della poesia nel dar senso e passione alle cose inanimate, e in secondo luogo lo sviluppo linguistico tipico dell'incivilimento, letto anche attraverso

so il ricorso a strumenti della semiotica peirceana e insistendo sul ruolo dei tropi nella determinazione dei rapporti di forza – anche direttamente di classe – che strutturano la società. Sulla base di queste analisi, l'A. quindi rivendica la primazia dei linguaggi poetici, antecedenti a qualunque uso apofantico del linguaggio, nel formare il nucleo attorno al quale soltanto si può in generale coagulare una società umana, nonché, nella combinazione di finzione e retorica, il loro ruolo decisivo nel plasmare l'articolazione e l'evoluzione sociale.

[L. P. C.]

35. MARCHESELLI Emanuele, *I Polifemi d'Omero. Lo Stato di Natura in G. B. Vico*, Stamperia del Valentino, Napoli, 2019, pp. 285.

Il volume è un appassionato percorso attraverso i testi vichiani per rintracciare la peculiare visione del diritto naturale di Vico. Le opere maggiormente prese in considerazione dall'A. sono il *Diritto universale* e la *Scienza nuova*, quest'ultima quasi 'saccheggiana' soprattutto nella sua edizione del 1744. Dopo un primo capitolo dedicato al contesto culturale, nel quale non vengono effettivamente forniti elementi di novità rispetto a quello che già sappiamo, il volume tenta di rintracciare una teoria vichiana dello stato di natura. A questo scopo si porta avanti un confronto, nel quale è sempre Vico ad avere l'ultima parola, tra il filosofo napoletano e Hobbes, Pufendorf e in misura più limitata Grozio.

Attraverso tre corposi capitoli l'A. conduce un accurato esame del testo vichiano per dimostrare che l'introduzione della religione e l'istituzione dello stato patriarcale delle famiglie circoscriverebbero la fase storica nella quale è possibile parlare

di stato di natura. Tale tesi costituirebbe la radicale opposizione di Vico a Hobbes e, in misura minore, a Pufendorf: per questi filosofi lo stato eslege sarebbe, agli occhi dell'autore della *Scienza nuova*, uno stato incapace di produrre la vita civile. Tuttavia, anche grazie all'utilizzo della letteratura critica (non troppo aggiornata, per la verità), emerge una diversa concezione dei due autori da parte di Vico. Il rapporto del filosofo napoletano con Hobbes viene infatti inquadrato nei termini di una radicale opposizione rispetto alla concezione dello stato di natura, fatto salvo per alcuni accenni sull'importanza dell'artificio come fonte di conoscenza certa che avvicinerrebbe i due autori (p. 63). Più complesso appare invece il rapporto tra Vico e Pufendorf: quest'ultimo sarebbe stato infatti un autore chiave nella concezione vichiana per aver riconosciuto alla famiglia un posto peculiare nella costruzione della vita civile: «[n]el *Diritto universale* lo *ius gentium* segna il passaggio allo stato naturale. Questo in quanto ancora Vico non ha ideato lo 'stato delle famiglie' che la *Scienza nuova* identificherà con lo stato di natura, facendo retrocedere lo stato naturale hobbesiano allo 'stato eslege' che viene prima di esso [...]. Solo quando avrà letto anche Pufendorf», afferma Marcheselli, «Vico saprà ideare lo 'stato delle famiglie' che introduce un nuovo elemento nella dottrina politica. Nel *Diritto universale* il filosofo napoletano si pone sotto l'egida di Hobbes» (p. 122).

Le caratteristiche vichiane dello stato di natura, per come emergono dalla trattazione di Marcheselli, sono effettivamente peculiari, perché accanto alla religione e al diritto privato delle famiglie si aggiunge la creazione poetica e il ruolo degli universali fantastici nel modo di pensare dei primi uomini. Il terzo capitolo del volume è dedicato a esplorare queste caratteristiche, accennando al rapporto di Vico con Bacone e con Leclerc. Tuttavia l'A. si con-

centra per lo più a mostrare la presenza nel testo vichiano di questi aspetti dello stato naturale, appoggiandosi alla letteratura critica e utilizzando in particolare Cristofolini e Landucci.

Chiude il volume un capitolo/conclusione dedicato a mostrare come il passaggio allo stato civile si compia attraverso la figura di Ercole, simbolo dell'addomesticazione della natura da parte dell'uomo. Nel momento in cui si compie lo sviluppo della natura umana, si può dire che inizi la vera e propria storia degli uomini. I bestioni, già dotati di cultura e di sensibilità, lasciano il posto agli uomini veri e propri, che oltre ai matrimoni e alle cerimonie religiose hanno guadagnato il costume delle sepolture indicando così di aver raggiunto quello stato di dominio della natura che permette loro di riconoscere le discendenze e con esse i diritti privati delle famiglie, vera e propria porta verso la costruzione delle nazioni.

Il volume di Marcheselli presenta diversi spunti interessanti, ma molti aspetti – pur legati al tema trattato – rimangono sullo sfondo, come il difficile rapporto tra l'intervento della provvidenza nelle vicende umane e l'affermazione della libertà nel lungo passaggio allo stato civile, oppure – non ultimo – il complesso rapporto di Vico con la filosofia europea.

[R. Eva.]

36. MEGALE Claudia, *A origem do historicismo 'viquiano': temas e pontos-de-vista do De ratione*, in «Acta scientiarum. Human and Social Sciences» XLII (2020), 10 pp.

DOI: <https://doi.org/10.4025/acta-scihumansoc.v42i2.54654>

La prolusione vichiana *De nostri temporis studiorum ratione* nasce con lo scopo di esortare i giovani studenti dell'Univer-

sità di Napoli al sapere e alla conoscenza, tuttavia è sottesa anche la necessità, da parte di Vico, non solo di fornire un nuovo metodo di chiara impronta anticartesiana, ma soprattutto di compiere un'operazione rivoluzionaria in ambito gnoseologico, attraverso la ripresa e la reinterpretazione delle teorie filosofiche di Platone, Agostino, Bacone, Cartesio e Galileo. Megale si propone di sondare anzitutto la genesi del discorso vichiano, ovvero il *milieu* storico-filosofico. Lo scritto ha lo scopo di rilevare non solo i punti di tangenza tra l'innovazione teoretica vichiana e le filosofie contemporanee ma anche quelli di divergenza, primo tra tutti la filosofia cartesiana, dalla quale Vico si distacca ribadendo l'importanza dell'eloquenza, della poesia, dell'osservazione naturalistica e dell'approccio empirico all'uomo e alla società. Per Vico l'educazione deve avere una direzionalità pratica (eticopolitica); il demerito degli studi moderni è proprio quello di aver dedicato pochissimo spazio all'etica e all'educazione politica, distinguendosi così nettamente dall'insegnamento degli antichi. Vico promuove una formazione intellettuale progressiva molto precisa in cui il discorso poetico, come quello filosofico, ha un ruolo fondamentale perché prevede l'utilizzo di memoria, fantasia, immaginazione. L'indagine compiuta in questo scritto a proposito del *De ratione* (in cui i temi principali che emergono non sono che il preludio alla costruzione teorica della *Scienza nuova*, anche se – come sottolinea l'A. nelle conclusioni – il Vico della prolusione non è ancora il filosofo della piena maturità speculativa) ha anche il merito di offrire al lettore una breve e chiara panoramica della filosofia vichiana rivelandone in più punti il tratto di innovazione speculativa.

[R. G.]

37. MONTEVERDI Donatella, *La questione decemvirale. Itinerari e risultati di una complessa vicenda storiografica*, Padova, Cedam, 2019, pp. 526.

Il volume ricostruisce con acuta sensibilità teorica e storiografica le vicende del decemvirato che, com'è noto, riguardano la produzione delle leggi delle XII Tavole e diventano il luogo di una disputa tra gli antichi e i moderni sulla genesi e la certezza dello *ius*, sulla storia stessa dell'antica *civitas* negli studi storico-filologici italiani ed europei tra Otto-Novecento.

La presenza di Vico è giustamente valorizzata nelle ampie sezioni del volume dedicate all'uso delle fonti e, in particolare, al tema dell'attendibilità della tradizione greco-romana. Se in Gravina prevale la tesi del decemvirato quale primo luogo in cui «produzione del diritto e filosofia greca sono nella mediazione della giurisprudenza romana in un costante rapporto, atto a convertire in applicazione empirica il sapere dei Greci» (p. 39), con Vico la questione cambia radicalmente nel metodo e attraverso prima della *Scienza nuova* i libri del *Diritto universale*. Già nel *De uno* è, infatti, richiamata la matura opposizione a ogni ipotesi di derivazione delle XII Tavole dal diritto attico sia pure nell'ottica di un richiamo all'esistenza storica di Ermodoro (pp. 43, 45). Le attente ricostruzioni dell'A. si soffermano, poi, sulle innovazioni apportate nell'*opus maius* in cui le leggi decemvirali assumono il carattere di una legge agraria coerente con una fase «eroica» della vita di Roma assai precedente a quella più matura della pacificazione di patrizi e plebei (p. 47). La questione pone direttamente anche un principio cardine del vichiano diritto naturale delle genti: «l'incomunicabilità delle norme» tra ordinamento romano e leggi dei Greci, sollevando dubbi sulla presunta «ambasceria» da Roma verso Atene che assume un rilievo specifico nel Ragiona-

mento pubblicato in *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze* alla *Sn30*. L'A. lo considera quale contrassegno della nuova lettura di Vico, liberata dai dogmi della tradizione e ispirata alla lezione di Varrone e, soprattutto, di Cicerone (pp. 50-51). La ricerca dei luoghi del 'certo' per l'individuazione del 'vero' dell'antico diritto conferma la strategia filosofico-antropologica dell'esame vichiano, attento, nella *Sn44*, a studiare i contenuti della X Tavola, complicata dalla stessa fonte Cicerone che fa comprendere «la fragilità del tentativo di costruire una 'giustificazione' all'autonomia delle norme sul lusso» (p. 52). Così il problema di Vico da «'meramente' filologico» diventa «'essenzialmente' filologico», conciliando l'autorevolezza dell'Arpinate con quella di Polibio, per giungere a due principi fondamentali del metodo: «la distanza cronologica dell'autore del fatto narrato e la sua estrazione culturale [...]». L'analisi filologica e la costruzione di una nuova gerarchia delle fonti sono immerse in un sistema filosofico in cui i 'due poli' (vichiani) – storicismo e sociologia – costituiranno punti di orientamento per le generazioni successive, tanto da far dire che la storia del vichismo è per una sua parte la storia delle XII Tavole» (pp. 54, 59). Fino alla morte di Vico le ricostruzioni di Damiano Romano, difensore della tradizione letteraria, e le tesi più o meno antivichiane di Lami e Ganassoni (pp. 59, 60, 64-66) animano un «dibattito dottrinario» fatto di motivi antichi e moderni ma ancora condizionato «da un'erudizione incapace di mettere in discussione 'la sapienza degli antichi' ed aprirsi alle innovazioni di metodo» (p. 66). Nel dibattito di secondo Settecento con Emanuele Duni la questione decemvirale ritorna nello «schema filosofico dettato da Vico» sia pure in «una concezione biologico-evolutiva della storia del diritto» (pp. 66, 67), prima di provocare la difesa della tradizione letteraria nel poco noto Strami-

gioli e l'esaurimento del metodo filologico in Pagano e di quello romanistico in Delfico che esprime «con nettezza una visione 'antagonista', partecipe di quella mozione culturale antiromana che nell'illuminismo lombardo, nei fratelli Verri – nel minore dei due in particolare – ed in Beccaria, i massimi esponenti» (p. 74).

Nella ricostruzione della Monteverdi la scarsa fortuna dell'opera di Duni sull'*Origine e progressi del cittadino e del governo di Roma* (1764) consente di verificare la presenza di Vico e del vichismo nella storiografia primonovecentesca a proposito del ruolo esercitato dall'autorità del filosofo della *Scienza nuova* nel «temperamento del giudizio verso le posizioni ipercritiche» (p. 215). L'ampio e documentato capitolo III del volume in esame dà opportuno rilievo critico agli interventi di Bonfante, Rotondi e Baviera, di Gaetano De Sanctis e De Francischi fino a Barbagallo e Arangio Ruiz, non senza dimenticare le tesi di Fausto Nicolini, concorde con Croce sulle accuse di plagio e di tradimento rivolte a Duni. Dell'infaticabile interprete ed editore vichiano sono considerate le pagine della *Nota preliminare al Ragionamento* nella parte III dell'edizione della *Scienza nuova* del 1916 e intitolata «Il Vico e la questione delle XII tavole». Ciò che attrae l'attenzione critica della Monteverdi è la capacità nicoliniana di assegnare nuova forma alle idee del pensatore napoletano riorganizzate sacrificando l'ordine argomentativo e il suo scopo («l'accertamento dell'indagine sul particolare, il *certum*») in «una sistemazione per schemi» (pp. 222, 223): «La messa nell'angolo dell'indagine sul 'particolare', naturale conseguenza dell'anti-filologismo proprio dell'idealismo storicista, e la canonizzazione dell'ordine teorico crea il Vico di Croce e Nicolini, identificandolo come primo riferimento storiografico per la vicenda decemvirale e contestualmente l'anticipatore – il germe – dell'idealismo»

(p. 223). Tutto ciò ha condizionato anche il giudizio negativo sugli interpreti contemporanei (Lewis e Lambert, Pais e Bonfante) che la *Bibliografia vichiana* non esita a condannare e a marginalizzare in nome di quel primato del filosofico e della storia interdette nella cultura del Settecento, considerato il secolo della ragione astratta senza problema storico. In proposito le osservazioni dell'A. sono lucide, argomentando accanto ai motivi dell'oblio di Gravina e di Duni quelle dell'indiretta valorizzazione del rapporto con Niebuhr, provocate dalle tesi di Croce, ostile all'«erudizione filologica». Emergono, allora, le ragioni di metodo comuni ma alla luce di autonome convinzioni che la Monteverdi registra, commentando e condividendo note tesi di Fulvio Tessitore, per osservare in conclusione che «non vi è dubbio che la polemica sul 'silenzio' di Niebuhr e la conseguente attestazione della primogenitura di Vico giocano un ruolo nella costruzione del pensiero sulle XII Tavole, anche in vista della definizione di quella cultura nazionale che in quegli anni si va costruendo» (p. 225).

[F. L.]

38. Nuzzo, Enrico, *Vico tra gli illuminismi? Tra 'Illuminismo cattolico' e 'Illuminismo radicale'*, in «Archivio di storia della cultura» XXXII (2019), pp. 83-122.

In questo saggio, che riprende i contenuti del precedente *Giambattista Vico entre 'Ilustración radical' e 'Ilustración católica'. ¿Un Vico ilustrado?* (in *Ensayos Americanos*, a cura di M. Colucciello, G. D'Angelo e E. Minervini, New York-Bogotá, Penguin Random House, 2018, pp. 283-306), già in parte anticipati nel «Bollettino» del 2018 celebrativo del 350° anniversario della nascita di Vico, il lungo itinerario di riflessione di Nuzzo sulla concezione vichiana dell'uomo e della storia

è ricapitolato e ripreso sulla spinta degli interrogativi suscitati da due contrapposte interpretazioni generali dell'Illuminismo: da un lato quella di Jonathan Israel, che identifica il motore della modernità in un Illuminismo 'radicale' coincidente con la tradizione spinoziana; dall'altro la più recente revisione della dialettica fra Lumi e religione promossa da Ulrich Lehner e condensata nella categoria del 'Catholic Enlightenment'.

A entrambe le letture l'A. contesta un'impostazione ideologica e le conseguenti forzature storiche. Articolato è il giudizio sugli orientamenti di Israel, «proclivi ai tagli 'monolitici' e insieme dicotomizzanti, poco inclini ad un paziente esercizio di contestualizzazione e talvolta anche di adeguata documentazione», ma anche «portatori di sollecitazioni critiche e soprattutto di domande che non possono essere ignorate» (p. 88), e che nel caso di Vico rimandano al tema dell'inserimento del suo pensiero in una tradizione eterodossa ed emancipatrice, preilluminista e illuminista, affermato da studiosi come Nicola Badaloni, Gustavo Costa e Pierre Girard sulla base di analisi ben più preoccupate delle fonti e del contesto. Più netto, in sintonia con altri interventi recenti (cfr. P. Delpiano, *Un nuovo revisionismo. A proposito di Catholic Enlightenment*, in «Rivista storica italiana» CXXXI, 2019, pp. 333-358), è il dissenso nei confronti non solo dell'«inaccettabile forzatura» (p. 97) con cui Vico è stato ascritto all'ala radicale del *Catholic Enlightenment*, ma anche della categoria stessa, che rischia di ampliare il ventaglio dell'Illuminismo a posizioni difficilmente compatibili e di alimentare «operazioni pericolose di 'pacificazione del passato'» (p. 100).

Fra l'ipotesi «che la modernità sia già per diversi aspetti interna alla cultura cattolica» e quella che ne sia «nel fondo subita» e utilizzata in chiave prevalentemente difensiva, Nuzzo sembra dipendere per

la seconda e sottolinea il confine fra gli autori sei-settecenteschi che sostennero prospettive «intenzionalmente e marcatamente eterodosse» e quelli che adottarono «posizioni aggiornatamente 'moderne'» al fine di «difendere l'ortodossia cristiana» (p. 103); ma che la sua lettura sia assai più complessa e preveda che una prospettiva ortodossa utilizzi materiali 'empi' e conduca verso esiti potenzialmente eversivi è suggerito proprio dall'individuazione in Vico di una diversa via, rispetto allo spinozismo, attraverso cui si affermò il principio di un ordine storico fondamentalmente immanente.

Né semplicisticamente ascrivibile a un filone spinoziano, radicalmente eterodosso e sostanzialmente anticristiano, né a un campo di moderna ma innocua ortodossia cristiana e cattolica, quello di Nuzzo è «un Vico di sicura intenzionalità religiosa, dai tratti complessivamente tutt'altro che 'antimoderni', impegnato sul terreno 'umanologico' in un'opera di aggiornamento della filosofia cristiana, tanto più cattolica» (p. 85); sarebbe quindi azzardato definirlo illuminista, e tuttavia legittimo indagarne la contiguità con «taluni interessi e tratti che possono essere problematicamente individuati come propri della stagione [...] del 'protoilluminismo'» (p. 84). È infatti anche un Vico attento all'eredità libertina, sebbene scarsamente sensibile ai temi della libertà di coscienza e della tolleranza, così come, del resto, ai problemi della religione interiore, della grazia e della salvezza propri di quella tradizione agostiniana dalla quale, piuttosto che dalla critica spinoziana, egli deriva – in una sorta di eterogenesi dei fini che rimanda al tema più generale della 'secolarizzazione' di alcune istanze dell'«agostinismo temperato» – l'idea di un corso storico essenzialmente umano, dove una «provvidenza immanente» opera «per vie tutte naturali» e «semplicissime», senza o quasi alcun ricorso all'intervento divino

diretto e alla dimensione del miracoli, «oltre che nell'assenza della figura di Cristo» (p. 89).

In questo senso, ribadisce l'A., Vico «partecipava da protagonista di problematiche, e percorsi teorici, che da ambienti della cultura tardoseicentesca pervenivano e si consolidavano nel pieno del secolo dei Lumi» (p. 118), a partire dal processo di costruzione storica del soggetto umano, ma lo faceva da una posizione di irriducibile originalità. Le sue posizioni 'umanologico-civili' e la sua 'naturalizzazione della provvidenza' lo collocano ai confini dell'ortodossia, ma restano tuttavolta compatibili «con la prospettiva religiosa entro la quale provò ad elaborarle» e «con gli sforzi della Chiesa di rispondere alle 'ragioni' della modernità» (p. 121).

[D. A.]

39. PERN Tooli, *Interpreting Giambattista Vico for a new psychological Science: Towards a semiotic imaginative approach*, in «Culture & Psychology» XXV (2019) 4, pp. 470-483.

L'A. prende spunto dal volume *Giambattista Vico and the new psychological Science* (ed. by L. Tateo and J. Valsiner, Milton Park, Abindon, Taylor & Francis Inc, 2016), ponendosi il problema se gli evidenti legami con le scienze umane e sociali del pensiero vichiano possano essere trasformati in principi applicabili a una nuova metodologia in psicologia e in altre scienze umane. Secondo Pern, la psicologia culturale e la semiotica forniscono alle scienze umane una metodologia che consente al ricercatore di riconoscere e preservare l'alterità della sua materia e di averne accesso. I principi chiave di questa metodologia devono essere: il radicamento nella corporeità e nei bisogni pratici; l'eterogeneità dei sistemi di segni e i limiti

della loro traducibilità; la natura storica, sociale e processuale dei fenomeni umani e, soprattutto, il saper collocare il pensiero razionale nel contesto della corporeità, dei sentimenti e dell'immaginazione.

[A. S.]

40. PEZZANO Giacomo, *Italian Hacking ed eredità. La ragione costruzionista da Giambattista Vico a Luciano Floridi*, in «Filosofia italiana» XIV (2019) 2, pp. 89-106.

Il saggio prende spunto dall'assunto fatto valere da alcuni che sia identificabile un quale certo stile italiano di filosofia, caratterizzato da una concezione di ragione «impura», nel quale «le cose sono qualcosa che chiama in causa» (p. 89) piuttosto che contrapporsi al soggetto come una realtà indipendente. Una filosofia che, come quella vichiana, vede il fare come intrinseco al conoscere, fondendo *praxis* ed *episteme*. Una linea di riflessione che ha dunque un'affinità sostanziale con un costruzionismo di impronta pragmatica, a riprova che non si tratta certo di una specificità del genio italico, ma che qui si è trasfusa in una vena endogena che ancora alimenta molti pensatori nostrani.

In questa genealogia ideale, a Vico viene attribuito un significato fondativo in particolare nell'istanza di una critica costruzionista della ragione, opposta all'idea di *adaequatio* che ancora sottenderebbe, per l'A., molta parte del pensiero occidentale, ma anche alla deriva idealistica di una realtà interamente generata dalla mente. Il filo conduttore di una concezione della verità «in termini di operatività e non di corrispondenza in senso rappresentativo» non si limita a unire idealmente il pensiero di Vico a quello di Luciano Floridi, ma ispira anche una riflessione sul concetto di eredità incentrato sull'idea di hackeraggio, inteso come rapporto attivo

e trasformativo del sistema di significati e di segni predata. ‘Costruire ricostruendo’ è il fare della filosofia dell’informazione di Floridi, che si oppone a una visione passiva dell’utente immerso nel mondo dei dati, contrapponendo, a una *user’s knowledge* in odore di *adaequatio* a un ordine preconfezionato, l’etica della proattività di una *maker’s knowledge*, impregnata nella storicità di un processo ininterrotto di risignificazione. Certo in questa simpatica e pragmaticamente rimodernata discussione di temi filosofici ancestrali, non ultimo all’ermeneutica, viene un po’ meno il progetto eversivo alle origini della filosofia *hacker*, che trasforma sì un sistema dal suo interno, ma allo scopo di distruggerlo o alimentarsene saprofitamente; ma forse questo slittamento è anch’esso in linea con i tempi attuali, in cui gli *hacker* sono ormai funzionari di governi che se ne avvalgono per le loro guerre di supremazia geopolitica.

[S. C.]

41. PORTALONE Gabriella, recensione a G. SCARPATO, *Giambattista Vico dall’età delle riforme alla Restaurazione. La Scienza nuova tra Lumi e cultura cattolica (1744-1827)* (Roma, Aracne, 2018), in «Il pensiero politico» LII (2019) 1, pp. 154-156.

42. RUBIO PÁEZ Rafael, *Vico y Beckett: las poéticas del work in progress*, in «La Palabra» XXXIV (2019), pp. 41-54.

Lo scritto si propone di indagare il pionierismo vichiano in merito alla considerazione della poesia come *poiesis*: cioè creazione. Esplorare la natura della poesia significa recuperare le radici dell’umano: nella *Scienza nuova*, i primi abitanti della terra dopo il diluvio universale, cioè i

bestioni vichiani, sono un chiaro esempio di come l’uomo abbia cercato di sopperire, in maniera creativa, alla povertà della lingua, pensando poeticamente (p. 43) il mondo, quindi forgiando e sperimentando nuovi modi di comunicazione. Il filosofo napoletano ha restituito dignità agli albori della civiltà individuando proprio nella poesia una modalità primaria e primigenia di espressione. L’articolo si rivela come una riflessione sulla lettura che Beckett fa di Vico (apprezzato in particolare per essersi opposto ad una poetica classica troppo legata alla forma e alla composizione dell’opera e poco all’aspetto poetico e creativo), ma rileva anche quanto Vico, con le sue innovative teorie, abbia influenzato la poetica novecentesca. Nella prima parte del suo scritto l’A. ripercorre le fasi evolutive del genere umano esplicitate nella *Scienza nuova*, concentrandosi poi su Beckett, che grazie a Joyce venne a conoscenza dell’opera vichiana e che subito considerò come innovatrice e rivoluzionaria. La riflessione di Vico è lo spunto offerto a Beckett per riflettere a sua volta sulla poesia. Attraverso l’interpretazione deleuziana, l’A. osserva come Vico abbia condizionato e suggestionato Beckett (un esempio in tal senso è il teatro beckettiano in cui la poesia si trasforma in immagine).

[R. G.]

43. RUGGIERO Raffaele, *Giambattista Vico, un filosofo in tipografia*, in «Prismi» I (2020), pp. 101-109.

L’A. passa in rassegna alcuni snodi cruciali che intrecciano la produzione di Vico e le difficoltà affrontate tanto sul piano accademico quanto su quello editoriale. In particolare, i tre momenti che vengono trattati sono la *Vita*, nella sua complessa gestazione, la proposta di un’edizione veneta della *Scienza nuova*, poi naufragata,

e la polemica contro gli «Acta eruditorum lipsiensis». «È proprio in questo aspetto che si deve cogliere il nesso inscindibile fra scrittura e pensiero, tra il Vico letterato e il Vico filosofo: l'elaborazione retorica è lo strumento privilegiato da Vico per la costruzione del proprio pensiero, la retorica si fa strumento di indagine del reale e non semplice tramite espositivo» (p. 104).

[A. S.]

44. SANNA Manuela, *O encontro com Bacon na composição do De ratione*, in «Acta scientiarum. Human and Social Sciences» XLII (2020), 6 pp.

Doi: 10.4025/actascihumansoc.v42i2.52735.

Vico ammira profondamente Bacone dopo aver letto il *De dignitate augmentis scientiarum*. I temi centrali che accomunano entrambi sono quelli della memoria come facoltà al servizio dell'ingegno, del metodo induttivo e del ruolo dell'esperienza, che in Bacone costituisce il filo conduttore delle capacità inventive e ingegnose. Ed è qui, in quel progetto educativo che lega il *De ratione* ai temi baconiani, che si esalta il valore fondamentale della poesia, tanto illanguidita da una ratio che 'offusca la fantasia e cancella la memoria'. Ed è invece proprio la poesia «que proporciona a civilização e a saída do estado de barbárie, ainda que prevaleça paradoxalmente, como indica Vico, nos períodos sombrios, iustamente porque è ligada a uma exuberância do uso da memória, da fantasia, da inventio e do engenho».

[A. S.]

45. SANNA Manuela, *Parole universali e affetti individuali nella storia dell'umanità vichiana*, in *La nostalgia del frammen-*

to. Studi sul concetto di universalità nella riflessione filosofica moderna e contemporanea, a cura di A. Mascolo, Pisa, ETS, 2020, pp. 85-96.

Anche sul tema del linguaggio si assiste in Vico a un superamento del modello cartesiano nel risalto da lui dato alla circolazione degli affetti e delle passioni, «cioè dell'incontro di tutte le relazioni con il corporeo e con il non corporeo del pensiero» (p. 83). In questo contesto la poesia viene assunta come la «formula linguistica privilegiata, e diventa importante la domanda sulla supremazia della cultura ebraica su quella greca rispetto al poeta originario» (p. 96). Il discrimine si ha quando, con la caduta di Adamo, si assiste al «passaggio dall'eternità alla temporalità» (p. 88) che è esposta a un turbinio degli effetti che si riflette nel linguaggio stesso. Ebbene, la lingua ebraica esprime la 'natura delle cose' come le conosceva Adamo prima del peccato, a differenza del greco e del latino, che appartengono alla dimensione dell'uomo 'caduto'.

[A. S.]

46. SASA Michael Sunday, *Discourse on Giambattista Vico's philosophy of history and the Question of the Origin of Human Society*, in «AMAMIHE: Journal of Applied Philosophy» XVIII (2020) 6, pp. 30-41.

L'A. introduce il suo lavoro ricordando il nesso tra mito e storia secondo il quale le favole rispecchierebbero le relazioni sociali di potere e dominazione. Questa visione del mito in Vico (visione, per la verità, parziale) serve all'A. per stabilire il nesso tra mito, filosofia della storia, e storia delle società umane. In seguito a questa breve introduzione, un altro sinte-

tico paragrafo viene dedicato alla formazione e ai presupposti della filosofia della storia di Vico. Appoggiandosi a Berlin e a Verene, l'A. menziona la critica di Vico ai sistemi giusnaturalistici e alle filosofie di Hobbes, Locke e Descartes. Questi brevi accenni non restituiscono la complessità della questione, ma bastano a cogliere il fatto che Vico rifiuta quei sistemi filosofici che non prendevano in considerazione l'idea che la natura umana mutasse attraverso il tempo.

La critica alla legge naturale è in effetti il punto di partenza dell'articolo; punto, però, che rimane solo menzionato, in favore di una successiva esposizione sintetica delle tappe dell'evoluzione della mente umana e delle forme di linguaggio, senza tuttavia problematizzare alcuni aspetti del pensiero vichiano (come per esempio quello relativo alla natura del linguaggio divino). L'A. non manca di ricordare, in seguito a questa breve ricostruzione, l'importanza per Vico di non porre all'origine della società umana alcuna decisione razionale (p. 36).

Il saggio prosegue indicando quelli che sono tradizionalmente considerati i punti più discussi della riflessione vichiana, con particolare attenzione a menzionare i tentativi di leggere Vico come un autore post-moderno, o attrattivo per una parte della letteratura marxista. La conclusione riprende, infine, il ruolo centrale di quella che secondo l'A. è una razionalizzazione del mito, che permetterebbe a Vico di svelare le relazioni di dominio proprie delle organizzazioni sociali e che infine permette di mostrare l'evoluzione storica delle modalità di pensiero dell'essere umano.

[R. Eva.]

47. TOXQUI REYES - CORTÉS CARREÑO José Cruz Jorge, *El concepto de la historia en G. B. Vico: el retorno de la barba-*

rie, la subjetividad y el cuerpo, in «Revista Humanidades» X (2020) 2, pp. 147-162.

I due autori, docenti all'Università autonoma di Chapingo, in Messico, individuano nella filosofia della storia di Vico uno strumento che può contribuire a orientarsi nell'attuale crisi della civiltà occidentale. In Vico, osservano, gli ordinamenti civili e politici si comprendono a partire dalla storicità, secondo una concezione non deterministica, per quanto fondata sulla nozione di provvidenza, che condivide con la visione illuminista l'ideale «de una razón capaz de observar en la historia de la humanidad una unidad y un sentido» (p. 149), ma non la linearità teleologica e progressista di un processo storico diretto verso il progresso delle conoscenze e il perfezionamento morale dell'umanità. L'ordine vichiano della storia è infatti instabile e aperto al ritorno possibile della barbarie: una fragilità che gli Autori fanno dipendere da quelle stesse passioni – la paura e il pudore – che sono all'origine della società civile, e iscrivono in una legge dei corsi e ricorsi storici di cui accentuano il valore normativo e la rispondenza ai disegni divini e ai fini della provvidenza. In un tempo in cui le metamorfosi delle narrazioni contribuiscono all'arretramento della ragione e della civiltà e la pandemia rievoca la paura della morte, l'invito è «a imaginar el futuro con Vico y escrudiñar qué tipo de barbarie está siendo convocada frente a la caída del relato de lo global y el extraño retorno de los muros: geopolíticos, sanitarios, comerciales y culturales» (p. 158).

[D. A.]

48. TRABANT Jurgen, *Trasporto. La metafora come origine della conoscenza in Giambattista Vico*, in «CoSMo. Comparative Studies in Modernism» XV (2019), pp. 7-21.

Partendo dall'assunto vichiano per cui la corporeità è alla base della conoscenza, Trabant segue il percorso dal momento in cui gli uomini immaginarono il cielo come 'un gran corpo animato', nel quale, scrive sempre Vico, 'chiamarono Giove il primo dio delle genti dette 'maggiori'. Dunque, da un lato «i primi uomini pensano, cioè fingono, che quello che incontrano del mondo sia come loro stessi, ovvero un essere animato [...]. Dall'altro lato, i bestioni diventano come il mondo che incontrano» (p. 8). Così nasce il pensiero umano, come un «movimento di trasporto, in greco: *meta-phora*» (p. 9). Ebbene, «Vico è il pensatore che 'trasporta' la metafora dalla retorica alla teoria della conoscenza, alla 'metafisica'. La metafora non è più figura retorica che serve all'*ornatus* del discorso per una transizione da una significazione 'propria' ad una significazione 'impropria', ma movimento fondamentale del pensiero umano. Il trasporto, operato dalla 'corpulentissima fantasia', si basa su una forte somiglianza tra corpo e mondo che crea strutture iconiche» (p. 10).

[A. S.]

49. VESCOIO Natale, G. B. Vico, *la rivoluzione abbandonata e la congiura fallita*, in «Itinerari di ricerca storica» XXXIV (2020) 1, pp. 159-184.

L'A. esamina la posizione assunta da Vico nella redazione del *De parthenopea coniuratione*, opera che gli venne commissionata all'indomani della cosiddetta Congiura di Macchia, ordita nel 1701 da nobili (tra cui appunto Gaetano Gambacorta principe di Macchia) per favorire alla morte di Carlo II l'avvento della dominazione austriaca. Il che avverrà effettivamente qualche anno dopo, nel 1707, gettando ombra definitivamente su

un testo che comunque non era stato dato alle stampe.

Vico aveva osservato con estrema nettezza «l'esito di una competizione tra sistemi sociali, che aveva penalizzato l'imperialismo spagnolo, corroso da un militarismo velleitario, ormai privo della leadership internazionale, e soprattutto, perdente, rispetto alla sfida sviluppatista» (p. 166); «descriveva esplicitamente un paese, incastrato in una condizione satellitare, escluso dai grandi giochi [...]; l'azione degli ultimi Viceré aveva incrinato l'intesa privilegiata con l'aristocrazia ed avviato la crescita del protagonismo istituzionale di un mondo togato, decisamente più effervescente, padrone del discorso pubblico, tanto da suscitare resistenze e simpatie filo-francesi» (p. 167). Vico insomma, con «grande abilità nella concisione narrativa» (p. 170) individuava nell'amministrazione della giustizia il punto debole del sistema, congiuntamente alle «convulsioni di una nobiltà senescente» e al «tramonto di un baronaggio, giunto ai saldi di fine stagione, condannato dal suo stesso protagonismo mestatorio, assolutamente inaffidabile, incapace di una leadership credibile, divenuto un potente elemento di disturbo e/o di oppressione civile» (pp. 169-170). Quanto al tema della feudalità e della sua spartizione, al centro delle mire dei congiurati, Vico «restituisce il carattere predatorio dell'impresa [...] di una congiura di palazzo, che non superava le logiche da cortile di un'aristocrazia, che tentava di venderci al miglior offerente» (p. 170), e che «intendeva riservare all'imperatore una sovranità meramente scenografica ed (auto) attribuire alla nobiltà l'intera rappresentanza (assai più pesante, del paese), in assenza di un reale scambio di legittimazione» (pp. 172-173). Infine, Vico sottolineava il fallimento del tentativo, da parte dei complottisti, di trarre a sé il popolo, evocando il ricordo di Masaniello. Il principe di Macchia, artefice

di questo tentativo, «veniva platealmente abbandonato da un popolo civile, per la prima volta padrone del campo, che gli imputava le collusioni di un'aristocrazia complice del potere, rinunciava alla propria revanche, e si ritraeva, con mirabile compostezza, da una partita, a cui era estraneo» (p. 174). Ma forse, osserva Vescio, proprio l'ampia articolazione degli aspetti analizzati da Vico – compreso questo riferimento alla celebrazione della rivoluzione di Masaniello – piuttosto che limitarsi ad una pura e semplice rilegitimazione del potere, è stato «l'elemento decisivo, che ha impedito la pubblicazione dell'opera, sgradita ad un potere, interessato soltanto alla propria stabilizzazione» (p. 176).

[A. S.]

50. Vico Giambattista, *Obras. Escritos históricos*, a cura di F. J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2019.

Le opere vichiane che canonicamente vengono collocate in un'area di interesse storico, vale a dire la *Coniuratio* e il *De rebus gestis A. Caraphaei*, hanno goduto di fortuna relativa e confinata, memore della raccolta nicoliniana del 1939 e poi nel 1980 raccolte proprio sotto il titolo di *Scritti storici*, sotto l'egida degli studi in particolare di Giuseppe Giarrizzo. Le edizioni critiche pubblicate dal 'Centro di studi vichiani' rispettivamente degli anni 1992 e 1997 hanno sicuramente contribuito a una riflessione, tramite il lavoro ecdotico, sui grossi temi e sulla portata terminologica e quindi ermeneutica delle posizioni vichiane. Opere redatte in latino, vengono pubblicate di recente, nel 2019, dall'attivissimo gruppo di ricerca che gravita intorno agli importanti «Cuadernos sobre Vico», vale a dire da José M. Sevilla Fernandez, che in questo caso firma la corposa presentazione, e da Franci-

sco J. Navarro Gómez, al quale si deve la preziosa edizione corredata di traduzione in lingua castigliana e note. Quest'ultimo, fine studioso e interprete dell'opera vichiana, è stato anche curatore dei quattro volumi dei lavori di Vico apparsi sulla rivista «Humanismo» (nn. 6, 8, 12 e 18): a questo studioso che, come indica Sevilla «habla en castellano, pero piensa en latín» (p. VII), dobbiamo la traduzione tra l'altro delle *Orazioni inaugurali* e del *De antiquissima*.

La caratteristica di essere – *Coniuratio* e *De rebus gestis* – per di più opere redatte dall'autore in latino rafforza nel curatore la consapevolezza di tradurre le parole e il pensiero di uno scrittore che fu «hombre latino, meridional y de mente cosmopolita» (p. V). Pur tenendo ben presente le edizioni italiane delle opere in questione, Navarro prende posizioni autonome coerenti e interessanti. Come sicuramente interessante appare l'operazione stilistica del traduttore di ridurre la narrazione sotto forma indiretta, rispettando strettamente la subordinazione e ricordando come la differenza netta, in latino, tra forma diretta e indiretta, arriva in forma molto più fluida nelle lingue romanze. La strategia di traduzione rigorosamente in forma subordinata – che corrisponde allo stile indiretto della lingua castigliana, nella quale non vi è posto però per le forme indirette di stampo latino – viene rafforzata da altri autori dell'epoca che Navarro molto bene conosce.

L'attenzione massima dedicata al ritrovamento e alla citazione delle sole edizioni e documenti che Vico aveva realmente la possibilità di avere tra le mani, ha costato «una intensa labor de documentación y recurso a diversas fuentes» (p. XVIII) e a materiali archivistici, dizionari, enciclopedie. Senza tralasciare che l'imponente volume è peraltro corredata da un analitico apparato di note a entrambe le

opere, nonché da utili indici toponimici e onomastici.

[M. S.]

51. PIR'Ō Chambat'isūt'a [Giambattista Vico], *Saeroun hangmun* [Scienza nuova 1744], trad. Hanook Cho, Seoul, Acanet, 2019, pp. 948.

Il pensiero di Giambattista Vico ha avuto pochi riscontri finora in Corea, probabilmente per la mancanza di una traduzione affidabile. Ovviamente non è impresa facile tradurre i testi vichiani, noti per una oscurità che costringe in generale i traduttori a una scelta problematica tra la leggibilità e l'accuratezza. Se un traduttore si concentrasse sull'accuratezza, questo comporterebbe una traduzione letterale estremamente difficile per i lettori stranieri; se si focalizzasse sulla leggibilità, rischierebbe invece di distorcere l'intenzione originale di Vico. Il prof. Hanook Cho era consapevole di questo problema; in un suo articolo pubblicato nel 2009, aveva dichiarato: 'Dovrei dare il primato alla leggibilità, perché, per ora, un'urgenza prioritaria è far sì che la *Scienza nuova* sia letta da più lettori coreani possibile. Credo che le note aiutino a non sacrificare l'accuratezza'.

Cho ha cercato di introdurre il pensiero di Vico nel mondo accademico coreano fin dalla sua tesi di dottorato all'University of Texas at Austin, dal titolo *For Michelet's Vico: An Interpretation of Michelet's Translation of Vico's Scienza nuova*, pubblicata nel 1991. Mi pare che Cho abbia realizzato con successo la soluzione da lui stesso proposta.

Il punto forte dell'edizione coreana della *Scienza nuova*, in conformità con gli intenti del traduttore, consiste in una traduzione estremamente fruibile, pur mantenendo l'accuratezza. Cho l'ha tradotta in un coreano molto accessibile per il let-

tore moderno; nello stesso tempo, ha fornito ben 1.117 note in totale, consultando l'edizione curata da Fausto Nicolini nel 1941. In queste note, Cho non solo offre le spiegazioni dettagliate dei termini filosofici di Vico ma corregge anche gli errori commessi dai precedenti traduttori. La postfazione aggiunta alla fine della sua edizione svolge la stessa funzione delle note, offrendo un profilo biografico, una sintesi della struttura e dei contenuti di ogni capitolo e una ricognizione sugli studi vichiani nel mondo. Inoltre Cho tenta di correggere qualche errore interpretativo su Vico, circolato in Corea, affermando, ad esempio, che l'interpretazione della concezione della storia come una spirale è un errore derivato da Michelet, il quale sovrappose la propria idea di progresso al pensiero vichiano.

Del resto, nel caso di una traduzione di ampia fruibilità, le interpretazioni del traduttore sono inevitabili e l'edizione coreana non fa eccezione. Per esempio, l'espressione 'lingua volgare' è tradotta con *Minjungŭi ōnŏ*, cioè 'lingua parlata dal popolo', riflettendo la convinzione di Cho, secondo la quale Vico, come Jules Michelet, autore del *Le Peuple*, fu uno storico che introdusse il ceto basso come protagonista dello sviluppo storico.

L'importanza della traduzione nei confronti della diffusione della scienza e della cultura è indiscutibile. Ciò è provato anche dalla fortuna di Vico. La prima edizione francese della *Scienza nuova* di Michelet, pubblicato nel 1827, ha fatto conoscere ampiamente il nome di Vico fuori d'Italia; l'edizione inglese di Bergin e Fisch ha stimolato gli studi attivi su Vico dopo gli anni 50. Spero che l'edizione coreana di Vico, pubblicata nel 2019, darà un impulso alla comprensione del pensiero di Vico in Corea; a questa si aggiungerà anche una traduzione della *Vita*, curata dallo stesso Cho.

[D. L.]

52. VITIELLO Vincenzo, «*Le Origini delle cose tutte debbono per natura esser rozze*». Con *Vico alle origini del linguaggio*, in Id., *Per lumi sparsi. Narrazioni d'arte e di filosofia*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2018, pp. 63-77.

L'A. approfondisce e riformula sue note tesi (spec. in *Vico. Storia, Linguaggio, Natura*, prefazione di F. Tessitore, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008), partendo dalla Dignità LXIII della *Sn44* a proposito dei rapporti tra *mens* e corpo, di una mente che si fa nel «trasporre» le immagini del corpo in «significato» della mente» (p. 66). È quanto accade e si costituisce nei processi del linguaggio delle origini che è quello muto dei gesti, dei «suoni informi» come si legge nella Dignità LVIII: nel suo acuto commento Vitiello richiama le pagine del *Perì hermeneías* aristotelico, una fonte che Vico non trascura anche se rende problematico il proprio assetto teorico, perché distrae dalla tradizione platonica del suo pensiero (il *Cratilo*) e introduce aporeticamente la relazione suono-corpo: «Vico si è posto questo problema, come, cioè, sia possibile a un suono indicare qualcosa che suono non è. Un piccolo problema all'apparenza, ma la cui spiegazione modifica il modo stesso di intendere il rapporto segno-significato, non foss'altro perché, ricostruendone la genealogia, mostra che questo rapporto non è affatto 'originario' – anche se naturale, e cioè: non storico, non opera di 'cultura'» (p. 68). Il linguaggio dei geroglifici è quello del corpo nello spazio, disegni non separati dalle voci che, secondo la lezione platonica, imitano le cose in movimento, come attesta la descritta coscienza animale che «parla scrivendo», cioè: urla gesticolando, e così esprime ciò che sente-patisce» (p. 72). Anche il linguaggio divino non lascia immutato quello del corpo, rappresentando la «lontana, e nascosta, d'origine della distinzione tra segno e

significato e della loro relazione», riferita da Vitiello all'opera aristotelica che quella relazione presentava come originaria. Con ciò si impatta con le difficoltà contenute nel terzo capoverso della Dignità LVII che l'A. commenta, rilevando l'uso critico dello Stagirita rispetto alle tesi platoniche alla luce anche delle oscillazioni di Vico su due concetti di 'geroglifico' allorquando tratta del re di Idantura; oscillazioni che esprimono, a giudizio dell'interprete, «la difficoltà di uscire dalla concezione tradizionale linguaggio: più precisamente dalla logica del *Perì hermeneías*» (p. 74). Questa si presenta incompatibile con la storia ideale eterna, scritta nella «lingua della riflessione, della mente pura» che può dire della parola originaria solo trasformandola in schema. La grandezza di Vico, secondo Vitiello, sta nell'essere stato consapevole di questa aporia, come documenta la richiamata nota 33 al *De constantia iurisprudentis* a proposito della difficoltà dei filosofi di uscire dalla «lingua della riflessione» (p. 75). La soluzione del «filosofo Vico» richiama e trasforma a suo modo la celebre connessione spinoziana di idee e cose con quel dovere procedere che la Dignità LXIV propone quale soluzione, predisponendo «la via del *mythologheïn*: consapevole di non poter uscire dall' «iconologia della mente», (Vico) tentò di fondere logica e mito, per rendere in qualche modo il colore e il suono del parlare antico, della lingua archaica» (p. 77).

[F. L.]

53. ZANINETTI Priscila Aragão, *A revalorização da facultade imaginativa na Ciência nova de Giambattista Vico*, in «Cadernos Espinosianos» XLII (2020), pp. 235-271.

L'A. affronta il tema del concetto di immaginazione nella filosofia di Descartes

e di Vico. Partendo da un breve accenno al rapporto tra filosofia rinascimentale di ideale umanistico e filosofia moderna di matrice cartesiana nel XVII secolo, Zaninetti cerca di analizzare quale sia il ruolo della facoltà immaginativa nel pensiero dei due filosofi. L'A. si ferma prima sul *Discorso sul metodo* e osserva che, per Descartes, l'immaginazione, forma di pensiero propria delle cose materiali e distinta dell'intelletto, è un'attività indispensabile per stabilire il *cogito*, e che può anche «offuscare la possibilità di raggiungere le verità chiare e distinte» (p. 259). L'A. esamina poi la critica vichiana al metodo analitico e al cartesianismo sviluppata nella *Vita* e nella *Scienza nuova* del 1744, evidenziando come questa critica abbia una dimensione sociopolitica e epistemologica, dal momento in cui, per Vico, «il programma educativo della sua epoca [...] dovrebbe essere in conformità con

l'ordine epistemologico di sviluppo delle facoltà dell'uomo» (p. 264). Zaninetti si sofferma poi sul ruolo che l'immaginazione ha per Vico nella conoscenza di quello che sarebbe «l'oggetto propriamente appartenente al dominio epistemologico dell'uomo – la storia» (p. 267); sicché le esperienze collettive che la costituiscono (i costumi, le lingue, le istituzioni religiose e politiche) sono creazioni umane sviluppate nel decorso temporale. Nella *Scienza nuova*, Vico, in quanto conferisce legittimità alla conoscenza storica – la quale secondo l'A. era stata screditata dalla tradizione cartesiana –, contribuisce dunque alla rivalutazione dell'immaginazione. L'A. conclude che, per Vico, l'immaginazione ha una funzione produttiva (in quanto crea addirittura il mondo civile), mentre nel sistema cartesiano assume una funzione prettamente riproduttiva.

[A. C. S.]

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 la citazione delle opere vichiane, dopo averle indicate la prima volta con tutte le indicazioni, va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant</i>	<i>De antiquissima itaolorum sapientia</i>
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudensis</i>
<i>Du</i>	<i>Il Diritto universale</i>
<i>Epist.</i>	<i>Epistole</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente eroica</i>
<i>De rat.</i>	<i>De nostri temporis studiorum ratione</i>
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i>
<i>Or. I... VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i>
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i>
<i>De reb.</i>	<i>De rebus gestis Antonii Caraphaei</i>
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta (1711)</i>
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta (1712)</i>
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova (1725)</i>
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova (1730)</i>
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova (1744)</i>
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi del Diritto universale(1720)</i>
<i>De uno</i>	<i>De uno universi iuris principi et fine uno</i>
<i>Vita</i>	<i>Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo</i>

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 napoletani. 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)
- 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)
- 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 storica. 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 Giuseppe Cacciatore e Alessandro 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

* 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.

30. Silvia Caianiello, *Catalogo vichiano internazionale*
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 delle 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*

Laboratorio dell'Ispf (ISPF-LAB)
Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti
[http:// www.ispf-lab.cnr.it/](http://www.ispf-lab.cnr.it/)

DIREZIONE: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

COMITATO SCIENTIFICO: Josep Martinez Bisbal, Giuseppe Cacciatore,
Silvia Caianiello, Maria Conforti, Pierre Girard, Matthias Kaufmann,
Girolando 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 XVI, 2019

OSSERVATORIO

Speciale *Pan/demia. Osservatorio filosofico*

LE EPIDEMIE NELLA STORIA DELLA SCIENZA E LE TRASFORMAZIONI
DELL'IDEA DI CONTAGIO

GIANLUCA FALCUCCI

La sifilide a Napoli nel tardo Quattrocento

DARIO GENERALI

Dall'uniformità della natura alla teoria del contagio vivo in Antonio Vallisneri

ROBERTO MAZZOLA

Napoli 1764

STORIA E FORME DELL'IMMAGINARIO E DELLE EMOZIONI DI FRONTE ALLA PANDEMIA

DAVID ARMANDO

*«... Resasi inutile qualunque precauzione, e di nessuno giovamento i rimedj terreni».
Il crocifisso di San Marcello dalla Controriforma al Coronavirus*

LUISA SIMONUTTI

Paure, contaminazioni e alterità. Da Bacon a Kapuściński

LUISA SIMONUTTI

Uneasiness. John Locke e le inquietudini del presente

STEFANO SANTASILIA

Pandemia e stili di vita: Pazienza

LA COMUNITÀ E GLI EFFETTI DELLA PANDEMIA: DIBATTITI FILOSOFICI,
POLITICI E CULTURALI

STEFANIA ACHELLA

Ragioni della scienza e ragioni politiche. Alcune considerazioni filosofiche

GIULIA ANNICCHIARICO

Una società senza espressioni

ROSARIO DIANA

Pandemia e cittadinanza critica. Una riflessione in quattro movimenti

LUCIA DI PACE - ROSSELLA PANNAIN

Il frame bellico nella comunicazione istituzionale sulla pandemia da Coronavirus

DARIO GIUGLIANO

Sulla situazione attuale ovvero su pandemia e dintorni

ALBERTO POSTIGLIOLA

«Un fiato d'aura maligna». Su Leopardi, i Lumi e la pandemia

MONICA RICCIO

Capire nell'emergenza

DELIO SALOTTOLO

La pandemia come opportunità del radicalmente nuovo? Sull'uso politico della nozione di catastrofe ai tempi dell'antropocene

ALESSANDRO STILE

Compassione

DOPO LA PANDEMIA: L'AVVENIRE, IL DIGITALE, NUOVI SCENARI

SILVIA CAIANIELLO

Accelerazione. Riflessioni sulle temporalità della pandemia

AGOSTINO CERA

La società pandemica

ROBERTO EVANGELISTA

Apocalisse. Vivere la catastrofe, immaginare il futuro

LEONARDO PICA CIAMARRA

App. Il giro di vite digitale

MANUELA SANNA

Domani. Quale passato per il nostro futuro?

MARCO VANZULLI

«Niente sarà più come prima». Sui giorni del coronavirus come epoca

SAGGI E STRUMENTI

ALESSANDRO STILE

Proiezioni. Traiettorie delle immagini

HORST STEINKE

Mind, Body and Language in Vico's Scienza nuova

GIOVANNI SCARPATO

Problemi di prospettiva. Giambattista Vico e la 'prova' artistica

GAIA BRUNO

Civiltà materiale del XVII secolo nelle voci dell'Encyclopédie

ROBERTO EVANGELISTA

Rito operante e rito morente. Folklore e psicopatologia nella Basilicata di Ernesto de Martino