

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 postérité' (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*» Degnità 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'.