

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno LII
2022

Quarta serie

NAPOLI MMXXII

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno LII - 2022 - 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 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

FULVIO TESSITORE, *Presentazione* p. 7

RICORDI

MANUELA SANNA-PIERRE GIRARD, *Ricordo di Alain Pons*;
JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNANDEZ, *En recuerdo de Josep
Martínez Bisbal*; FABRIZIO LOMONACO, *In ricordo di Mauri-
zio Torrini* » 9

SCHEDE E SPUNTI

GIOVANNI PAOLETTI, *La costruzione degli ebrei nella Scien-
za nuova* » 35
EMILIO MARIA DE TOMMASO, *Volontà e azione in France-
sco Antonio Piro. Echi lockiani e anti-occasionalismo* » 65
FRANCESCO MOLINAROLO, *Semantiche della servitù e del-
l'obbedienza: da La Boétie a Charron* » 87
GIANLUCA FALCUCCI, *La collezione medica del fondo Val-
letta della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Na-
poli* » 115
JIANG WEN - ZHANG XIAOYONG - DAVID ARMANDO, *Ricer-
che vichiane in Cina* » 155

NOTE CRITICHE

RAFFAELE RUGGIERO, *Vico e il Novecento* » 173
CLEMENTINA CANTILLO, *Percorsi vichiani attraverso i sape-
ri della modernità* » 181

GIULIA ABBADESSA, Vico moderno: tra mito e metafora	p.	189
ALESSIA SCOGNAMIGLIO, A proposito di simbolo, diritto e narrazioni	»	193
GIANLUCA FALCUCCI, La politica vicereale tra riforme della giustizia e istruzione nel <i>De ratione</i>	»	197

ARCHIVIO VICHIANO

LUCIO TUFANO, Un sonetto vichiano dimenticato	»	203
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	»	211

PRESENTAZIONE

Pietro Piovani nacque a Napoli il 28 ottobre 1922 e a Napoli morì il 14 agosto 1980. Nel 2022 ricorre dunque il centenario della nascita e alcuni di noi, Allievi diretti e indiretti di Lui, ci siamo posti il problema del modo di celebrare la ricorrenza, pur se la sua presenza ci ha accompagnato, ci accompagna e ci accompagnerà sempre.

Abbiamo perciò deciso di non affidare la ricorrenza, tuttavia da sottolineare, alla forma più consueta di una miscellanea di scritti di vari autori a Lui dedicata. Abbiamo concordemente scelto la modalità più sobria e però, a nostro convinto avviso, più incidente e incisiva nel testimoniare il nostro sentire il Maestro *sempre vivo*, nel progredente approfondimento della Sua opera, del Suo pensiero, del Suo insegnamento.

Abbiamo deciso di dedicare a Lui il numero del 2022 delle due riviste che sono organi della sua e nostra scuola: il «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», che fu fondato dallo stesso Piovani all'indomani del 1968, tricentenario della nascita del grande filosofo napoletano al quale egli dedicò pagine fondamentali, tali quando nacquero per la forza originaria dell'indagine, e ancora oggi tali nell'articolarsi della dimensione storica della ricerca scientifica; accanto al «Bollettino», l'«Archivio di storia della cultura» fondato nel 1988 e da allora puntualmente attivo, coi collegati 'Quaderni' dell'«Archivio». Ci è parso, con questa scelta, di celebrare il Maestro con la testimonianza attiva del Suo insegnamento.

Non ci resta che augurare a queste iniziative lunga vita, assunte, quando sarà, non più da noi ma dai nostri Allievi, che abbiamo cercato di educare all'ostinato rigore della fedeltà ai Maestri. Una fedeltà, come si deve, mai passiva, sempre libera nell'autonoma individuazione dei nuovi problemi accanto al ripensamento dei vecchi.

FULVIO TESSITORE

RICORDI

Questo anno 2022 ha segnato la scomparsa di altri due amici dell'ISPF, studiosi eccellenti del pensiero di Vico, Alain Pons e Josep Martínez Bisbal, che segue quella di Paolo Cristofolini e di Andrea Battistini, con cui pure erano in costante dialogo, e lascia un vuoto davvero incolmabile nella comunità vichiana. Sia Alain Pons che Josep Martínez Bisbal hanno contribuito in maniera determinante e significativa alle direzioni intraprese dall'allora «Centro di studi vichiani», e sono stati per noi, sempre, amici ed esempi importanti.

Al loro ricordo si aggiunge anche quello di Maurizio Torrini, vicino ai nostri studi fin dai primi passi dell'Istituto, presenza autorevole e indimenticata del nostro percorso.

* * *

RICORDO DI ALAIN PONS

Alain Pons ha insegnato tutta la vita Filosofia all'Università di Parigi X-Nanterre, dopo avere studiato presso l'École Normale Supérieure, mostrando da sempre un particolare interesse per gli studi filosofici nell'ambito della cultura italiana. Specialista del Rinascimento e del pensiero politico italiano, in particolare di Francesco Guicciardini e di Vincenzo Cuoco, è noto soprattutto per i suoi studi su Giambattista Vico, al quale ha dedicato numerosi lavori e traduzioni, in particolare due edizioni di riferimento, quella della *Vita* (accompagnata da una selezione di lettere e da una traduzione dal latino del *De nostri temporis studiorum ratione*, Paris, Grasset, 1981) e della *Scienza nuova* del 1744, pubblicata dalla casa editrice Fayard nel 2001, che rappresenta senza dubbio la migliore traduzione in lingua francese attualmente disponibile del capolavoro del filosofo napoletano. Tutti coloro che hanno conosciuto e lavorato assieme a Alain Pons ricorderanno il suo attaccamento

all'Università di Parigi X-Nanterre e al Dipartimento di Filosofia, di cui è stato uno dei fondatori, ma anche il suo umorismo malizioso, la sua benevolenza e, più in generale, il suo attaccamento alla tradizione filosofica italiana. È stato uno dei promotori dell'introduzione dei testi filosofici italiani nel concorso dell'«Agrégation» in filosofia. Oltre all'interesse per l'Italia, Alain Pons fu un raffinato commentatore del pensiero dell'Illuminismo, al quale dedicò numerosi studi ed edizioni di testi (Condorcet, l'*Encyclopédie*, Vincenzo Cuoco).

Evocare Alain Pons significa anche sottolineare immediatamente uno stile filosofico, un metodo di lettura dei testi molto particolare. Questo metodo, che si ritrova anche nell'impostazione delle traduzioni da lui realizzate, si concretizza nel non separare mai lo stile di un autore, la sua scrittura, dal suo pensiero. Questo principio ha permesso a Alain Pons di mostrare come la scrittura della *Scienza nuova* sia già in sé una posizione filosofica. Questa prospettiva ha portato Pons a privilegiare le traduzioni e le edizioni di testi e a non accontentarsi di semplici monografie. Anche se gli dobbiamo uno studio critico molto importante dell'intero pensiero vichiano (*Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, Gallimard, 2015), la prospettiva critica seguita da Alain Pons non consiste tanto nell'imporre a un autore un'interpretazione forte, quanto nel far emergere la logica interna di un pensiero, stando sempre attenti tanto alla sua coerenza interna, così come alle sue strategie retoriche, e a una forte contestualizzazione delle condizioni in cui un'opera si è costruita. Questo triplice aspetto ha conferito alla lettura di Pons una forma del tutto originale, elegante e sottile allo stesso tempo, che mira più a invitare alla lettura di un testo piuttosto che a ridurlo a una linea di interpretazione arbitraria. E forse questo è uno degli aspetti più importanti dell'approccio di Alain Pons, che non dimentica mai il suo ruolo fondante di docente, quale è stato nel corso della sua lunga carriera: tutto il suo lavoro è stato orientato a seguire un'esigenza pedagogica, volta innanzitutto ad aiutare i suoi studenti a scoprire i testi, a mostrare loro la necessità di una lettura lenta, umile, che non snaturi mai i testi, ma che, al contrario, ne esibisca la forza interiore. La sua ricerca non ha mai ceduto alla tentazione di un lavoro solitario.

Nel 2004 Paolo Cristofolini fece pubblicare per Ets un volume che raccoglieva i saggi di Pons dal 1968 al 1995, dal titolo *Da Vico a Michelet*, che rappresenta – come ci ricorda Cristofolini nella presentazione – la prima raccolta di scritti dedicati da Pons al suo Vico. In questa sede

il prefattore lo definisce scherzosamente «il Michelet del secolo XXI», aggiungendo, questa volta con grande serietà, che «i suoi studi vichiani, che datano dagli ultimi tre decenni del secolo scorso, e che comprendono traduzioni e acuti studi critici, hanno in qualche modo aperto una breccia nel muro di incomprendimento che per così lungo periodo ha emarginato dal paese delle *Lumières* il napoletano povero e sapiente che senza successo si era adoperato per essere accolto a far parte di quella comunità internazionale» (p. 9). E che ha avuto l'indiscusso merito della vivace ripresa di studi intorno a Vico in Francia.

La ricerca di Pons ha saputo entrare in contatto con una forte componente teoretica e potremmo dire che ha lavorato sempre sui testi vichiani scavando per far uscire alla luce il lato più specificamente storico dell'uomo *faber* vichiano, appunto quello politico. E insieme lasciando intatta per intero l'inquietudine che nasce dalla domanda se sia possibile che una 'filosofia della storia' svolga funzione di una 'filosofia politica'. Le risposte di Vico non sono univoche, sono abitate da dubbi e ripensamenti, aprono a molti spunti di riflessione, e soprattutto sono portatrici di materiale variegato sul tema più generale della modernità. Pons le percorre con intensa partecipazione, affidando a questo carattere di 'politicità' la connotazione più vigorosa della sua interpretazione.

Pons ha segnalato in molte occasioni e con assoluta convinzione che la Francia, dopo l'operazione colossale messa in piedi da Michelet che aveva largamente contribuito, nella seconda metà dell'Ottocento, a divulgare il nome di Vico in Europa, era divenuta in seguito uno dei paesi di più solida tradizione filosofica nel quale le opere vichiane avevano trovato minore circolazione. E a questo sicuramente contribuiva la penuria di presenze di traduzioni in lingua francese, alla quale si contrappone quell'importantissima operazione che è stata la *Science nouvelle* 1744. E questa nuova edizione della terza redazione dell'opera vichiana compie una scelta significativa dalla prospettiva del curatore: pubblicare in appendice il capitolo sulla 'pratica' della 'nuova scienza', quella parte composta dopo il 1731 nelle 'Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte Terze' e poi mai pubblicata. Vico voleva porre rimedio a quella che giustamente aveva avvertito come una mancanza dell'opera, di avere cioè una natura meramente contemplativa e di essere priva di quell'arte diagnostica che darebbe la possibilità di evitare l'errore nel percorso storico. Cioè di offrire aiuto all'umana prudenza evitando la corruzione delle nazioni o rallentandola. Vico sentiva che la sua proposta di scienza mancava nella pratica, mancava cioè di quella parte pre-

vista da tutte le scienze che si occupano dell'arbitro umano, e che per questo possono dirsi 'attive'. E da questa prospettiva dipende anche la domanda storiografica formulata da Pons, e cioè se e come Vico abbia di fatto influenzato l'idea micheletiana di 'popolo'.

Sempre nel 2004 constatava che

le cose da allora sono cambiate, e mi si permetterà di dire che credo di avervi, per una modesta parte, contribuito. Ormai gli studi vichiani, nel paese di Descartes, conoscono un importante slancio, e tale movimento non potrà che amplificarsi, ne sono convinto. Penso dunque che il mio studio sulla fortuna di Vico in Francia continui, nel suo insieme, ad avere qualche utilità, e che la sua conclusione abbia, in un certo senso, un valore storico (p. 12).

Al contempo, non può essere dimenticato un altro tema forte e caro particolarmente alla ricerca di Pons, vale a dire il ruolo che la Poesia occupa nella riflessione vichiana. Ricostruire le vicende di una storia umana che nasce dalla poesia e viene definita non con il concetto astratto di 'genere umano', quanto piuttosto con l'intervento delle nazioni in quanto realtà storiche concrete, gli permette uno sguardo acuto sulle ricadute politiche di una riflessione peculiarmente filosofica. Colmando una lacuna di non scarso rilievo nella letteratura su Vico e offrendo una visuale indiscutibilmente ampliata sull'opera di un autore da Pons tanto amato e tanto con noi condiviso.

PIERRE GIRARD - MANUELA SANNA

* * *

EN RECUERDO DE JOSEP MARTÍNEZ BISBAL

1. *La amistad ganada con la virtud*. La muy triste noticia de la muerte de Josep Martínez Bisbal nos llegó a los colegas y amigos de la Universidad de Sevilla en noviembre de 2021¹, abatiéndonos doblemente: por

¹ La noticia aconteció recién maquetado el número XXXV de «Cuadernos sobre Vico», correspondiente al año 2021, pero cuya paginación movimos para incluir un breve texto mío en su memoria; texto que ha quedado subsumido en este otro, doble de extenso, que para esta ocasión aquí presentamos.

la pérdida del amigo querido y por el ágil intelecto así cesado. Apagada ya una vida en nuestro ámbito de estudio y de labores – en que afortunadamente coexisten nuestras vidas y persistimos tras nuestras muertes – al cual nos dedicamos, el de la filosofía y su historia, como una ‘frígida gloria’ siempre dejamos en él – a modo de pequeña inmortalidad literaria o de deseo unamuniano – nuestros escritos, estudios y publicaciones. También queda el recuerdo en nuestros cercanos estudiantes y profesores; y, más aún, en un sentido amplio y fuerte – teórico-práxico – de memoria, dejan su reflejo en la temporalidad nuestros compromisos y acciones. Y los gestos, siempre los gestos, que hacen que en esa frágil pero persistente memoria no se difumine del todo, con el pasar de los años, la decidora imagen del rostro. Pep (en su amada Valéncia), Pepe (para sus queridos amigos y colegas sevillanos) y Giuseppe (con los no menos amigos y comunes colegas napolitanos), nos deja también gestos de amistad, de voluntad de poder ante los malos momentos (como sufrió durante los últimos 7 años por el ataque de la cruel enfermedad), y de entusiasmo frente a los proyectos, así como aún resuena su voz en ecos de charlas y debates. La sonrisa limpia, reflejada siempre en sus fotografías (y así hemos querido recogerla en nuestro *In memoriam* en la revista viquiana hispalense, n. 35 de 2021), queda fijada en la retina de muchos de los que tuvimos la suerte de ser sus amigos, desde cualquiera de los diversos ángulos de su existencia. Josep Martínez Bisbal ha muerto tras haber vivido 71 años. No dudamos que intensamente y con amor a la vida hasta sus últimos momentos; pero se ha ido siendo aún joven, sobre todo para el estudio, el ensayo y la aportación jubilosa, pero cada vez más serena, del pensamiento filosófico en cuya senda había elegido caminar, incorporándose a ella inicialmente desde la titulación de Magisterio a la licenciatura en Filosofía y posteriormente al Doctorado con su tesis sobre Vico. Su jubilación laboral le permitió afianzar esa directriz teórica-práctica con que se dirigía en la vida, aún a pesar de los *males* que ya asomaban a inicios de la década de los años diez, cuando incluso el gran fumador se vio obligado, como otros muchos de nosotros antes o después de cara a los presagios de mala salud, a dejar el tabaco compañero de meditaciones. En nuestra correspondencia me decía, en noviembre de 2013, respondiendo a mis bromas sobre su «dulce retiro jubilar», mas con entero realismo: «En efecto me encuentro en una situación privilegiada, la disponibilidad de tiempo se agradece y permite, por ejemplo, leer por placer o en interés propio. Y tenía, y tengo, muchas lecturas pendientes, así que leo mucho. La vida beata y

contemplativa se siente y atrae, gusta, pero me ocupa y la altera el empeño político y cívico de resistir y articular la resistencia de estos pueblos ante el ataque inmisericorde [...]». La filosofía, y el *compromís* con su pueblo, Catadau, donde había nacido en 1950 y a donde se había retirado ya jubilado, le comprometían y ocupaban por igual; un compromiso claro con la política progresista y de izquierdas, de la que fue miembro activo en la plataforma cívica 'Valencians pel Canvi' [Valencianos por el Cambio] y del colectivo 'Joan Lluís Vives'. Huelga decir que, además de en postulados teóricos, también halló afinidades con Vico en tales compromisos ético-políticos, tanto académicos como civiles. Así, escribió en «Cuadernos sobre Vico» (XXXII, 2018, p. 196) respecto al ámbito académico: «La defensa de las humanidades en la educación es una necesidad actual y en ello Vico es un aliado». Y a continuación, con respecto al ámbito político social: «Esta vinculación viquiana casi ética entre saber y política estuvo presente en las reflexiones que me llevaron a presentarme a las elecciones a alcalde de mi pueblo. No lo conseguí, pero durante ocho años fui concejal».

Del hecho innegable de que era una persona respetada y querida ha dejado constancia la velocidad con que la noticia sobre su muerte hubo recorrido la prensa local valenciana, las ediciones digitales, y las webs institucionales de la Universitat de València; no menos que los correos electrónicos y los teléfonos, de amigos y de colegas, durante semanas.

2. Josep Martínez Bisbal era Profesor Titular de Filosofía de la Universitat de València, ya jubilado, como hemos dicho, habiendo estado adscrito al Departament de Filosofia, al que perteneció y donde colaboró en proyectos académicos e investigadores, entre otros con el Director del departamento, prof. Sergio Sevilla Segura. Ya de más atrás había estado implicado en la política académica universitaria, y en los programas democratizadores de la institución universitaria, apoyando el 'Bloc per una Universitat Progressista, Moderna y Valenciana', llegando en su implicación a ostentar el cargo de Vicerrector de Estudiantes, en ejercicio desde 1990 a 1994, formando parte del Gabinete rectoral de Ramón Lapiedra. Martínez Bisbal fue un militante civil en lo político, un compromisario ético en la ciudadanía, y un militante político (con conciencia de *polis*) y prático en el pensamiento filosófico. Pero ante todo, para la universidad y, más aún para la internacional academia viquiana, Josep fue siempre una sonrisa amable entre frecuentes rostros acerados y sin muecas, un hombre dialogante y un intelectual formado en incontables

lecturas, amable conversador, inteligente y prudente, aunque sin renunciar a un mediterráneo toque de sal irónica e incluso, a veces, de pimienta cínica. La filosofía es vida, y la vida es filosófica. Autobiografía (como, al igual que antes Croce, Martínez Bisbal descubrió en Vico). Más aún, en su ejercicio, aprendió de su admirado José Gaos la senda bifurcada de la *filosofía de la filosofía*, donde se funden el texto y el contexto, en esa gaosiana-transterrada asunción histórico-práctica del principio orteguiano del yo y la circunstancia, de la conciencia intelectual y el mundo, de la vida y el contorno y entorno (donde habita inevitable y a la espera siempre la muerte). La muerte que es una circunstancia, algo que rodea al yo vital y lo cerca, lo limita; pero que el intelecto es capaz de trascender, y la conciencia, historizándose, es capaz de superar en el instante presente. Ese presente era visto por Martínez Bisbal como voluntad de cambio a futuro; presente dinámico y activista, como la propia filosofía viquiana. Precisamente esa misma filosofía-filología viquiana de su admirada *Scienza nuova* que, hace unos años, habíamos comenzado a traducir en edición crítica a ‘quattro mani’ en un proyecto para la editorial Anthropos, de Barcelona, con la idea de dar en lengua española un texto, si no definitivo – ninguna traducción puede pretender serlo, salvo que dejen de tenerse en cuenta la hermenéutica y el perspectivismo –, al menos sí lo más cuidado y completamente fiable de la edición de 1744; motivo por el que nos habíamos propuesto metodológicamente el traducir siempre un mismo texto doblemente por separado, a modo de ‘pares ciegos’, y luego revisarlo, cotejarlo y discutirlo. Así lo hicimos con la ‘Idea de la Obra’ y parte inicial del Libro I, pues mis compromisos académicos, especialmente los decanales, y su enfermedad, hicieron que se ralentizara el proceso que nos habíamos propuesto y del que, no obstante, Pepe siempre anduvo adelantado respecto a mí. De hecho, guardo en la reserva su preciosa contribución, borrador de los dos primeros libros, que serán tenidos presentes en la continuación del proyecto, una vez sea, auguro que prontamente, retomado éste. Lamentablemente, la suya ya será una contribución póstuma, mas también presente. Como presentes tengo sus visitas a Sevilla, invitado a un congreso internacional sobre Vico a finales de los años noventa, y también, años después, a un ciclo de conferencias sobre filosofía hispánica que organicé y al que vino para hablar sobre Gaos; o como presentes tengo mis subidas a Valencia, la última con motivo de una reunión de doctorado dedicada al viquiano Isaiah Berlín; y presentes están también los encuentros en jornadas de estudios en nuestra común amada Nápoles, donde coincidíamos con

muchas y buenas amistades – como dice Vico en el parágrafo 20 de sus *Institutiones oratoriae* – ganadas *con la virtud*, del estudio y el esfuerzo.

3. El pensamiento y la obra de Vico son parte principal e indeleble de la producción biobibliográfica de Martínez Bisbal, dentro de cuyo movimiento dedicó parte importante del mismo a los *Cuadernos sobre Vico*, proyecto – mucho más que una revista – al que estuvo vinculado desde los tortuosos y difíciles – si bien siempre felices – comienzos, colaborando, publicando y, sobre todo, perteneciendo activamente al *staff* de la revista. Tal biobibliografía se remonta a finales de los años ochenta del pasado siglo, cuando tras una estancia investigadora becado en Nápoles en 1989, en el Centro di studi vichiani, donde cultivó grandes y permanentes amistades, finalizó su Tesis Doctoral titulada *Una aproximació historiogràfica a Giambattista Vico. El debat italià: 1948-1968*, dirigida por el prof. Sergio Sevilla, defendida y leída en 1991 en la Universidad valenciana; texto en valenciano – lengua que amaba – que en la actualidad se encuentra disponible (digitalizado en ProQuest con UMI número U607329) en el repositorio RODERIC de la universidad valentina (<https://roderic.uv.es/handle/10550/38810>), el cual constituye un estudio de referencia sobre el denominado ‘nuovo corso’ de los estudios viquianos, un ‘mapa’ historiográfico – como el mismo autor expuso – de autores e interpretaciones, acorde con la línea constitutiva de una denominada e influyente ‘escuela napolitana’ sobre Vico. Sin dejar de estudiar la obra viquiana y la literatura al respecto, Martínez Bisbal reconocía en un autobiobiográfico texto que, *modo viquiano*, escribió para el volumen especial de la revista hispalense por el 350º Aniversario de Vico, publicado en 2018 (n. XXXII), y que quizás haya sido su última publicación en vida, titulado *Mi Vico*, que el pensador napolitano: «se convirtió definitivamente en uno de mis autores cuando junto al compañero Moisés González traducimos la *Autobiografía* y, sobre todo, cuando, después de la tópica correspondiente, pensé y escribí la introducción para su edición. Tal y como contaba su vida, dirigida providencialmente hacia su obra magna, me permitió (junto con las *Epistole*) ver con mayor claridad la unión de su vida y sus escritos y leer éstos sintiendo la presencia humana de su autor» (p. 195). Con esa misma dimensión humanista-filológica fue Josep Martínez Bisbal haciendo sus lecturas sobre las Oraciones Inaugurales, el *De ratione*, el *Diritto universale* y las diversas ediciones de la *Scienza nuova*, todo bajo el marco visual de un proceso biográfico, histórico vital del intelecto. Del interés de esos estudios, que

él resume claramente en tres definidas líneas al final de *Mi Vico* (véanse pp. 196-197), dan cuenta sus siempre meditadas y selectas publicaciones. Estas contribuciones viquianas podemos dividir las entre las publicaciones en «Cuadernos sobre Vico» y proyectos del CIV; más las publicaciones en el ámbito italiano del «Bollettino del Centro di studi vichiani» y de obras colectivas. Sin ser exhaustivos, ni por ello completos, ofrecemos a continuación un elenco con las principales contribuciones de Josep Martínez Bisbal, que, como otros tipos de obras, al irse el autor las ha dejado para *aumentar* la vida del espíritu (dígase, si se prefiere, cultura) y engrandecer así la República de las Letras, consciente de esa verdad que despunta sobre otras, como un foco entre candilejas: *verum ipsum factum*.

4. Publicaciones sobre Vico, de Josep Martínez Bisbal:

– *Una aproximació historiogràfica a Giambattista Vico. El debat italià: 1948-1968*, Tesis Doctoral, Universitat de València, 1991 (<https://roderic.uv.es/handle/10550/38810>).

– *Nota sobre Vico en Valencia*, «Cuadernos sobre Vico» II (1992), p. 191.

– *Per introdure*, en «Vico in Spagna», «Bollettino del Centro di studi vichiani» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 205-246, pp. 205-209.

– [Recensión] G. VICO, *Principis d'una Ciència Nova sobre la natura de les nacions*, «Bollettino del Centro di studi vichiani» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 252-254.

– *Autobiografía de Giambattista Vico*, ed., trad. y n. por M. González García y J. Martínez Bisbal, Madrid, Siglo XXI de España, 1998.

– [Recensión] A. G. MARQUÉS, *Vico. Unidad y Principio del Saber*, «Bollettino del Centro di studi vichiani» XXX (2000), pp. 250-254.

– *Vico antes de la Sn25, según Vico. Notas sobre el primer subtexto de la Vita*, en *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cargo de E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, y J. Villalobos, Nápoles, La Città del Sole, 3 vols. 2001, vol. I, pp. 295-319.

– *Globalización sin Dios providente*, «Cuadernos sobre Vico» XIII-XIV (2001-2002), pp. 335-340.

– *El De mente heroica: el nuevo fin de los estudios y sus recompensas*, «Cuadernos sobre Vico» XV-XVI (2003), pp. 101-120.

– J. Martínez Bisbal - Moisés González García, *Note sulle traduzioni di Vico in spagnolo*, en *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, a cargo de

G. Cacciatore y M. Martirano, Nápoles, Alfredo Guida Editore, 2004, pp. 63-80 (trad. it. de Giuseppina Buono).

– *El De ratione de G. Vico: una crítica política del cartesianisme*, XV Congrés Valencià de Filosofia. Josep L. Blasco *in memoriam*, València, Facultat de Filosofia i Ciènces de l'Educació. 1, 2 i 3 d'abril de 2004, coord. por E. Casaban Moya y J. L. Blasco, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 2005, pp. 7-22.

– *El timón: la transmigración marítima de los fámulos rebeldes*, «Cuadernos sobre Vico» XVII-XVIII (2004-2005), pp. 117-130.

– *Il timone. La trasmigrazione marittima dei famoli ribelli*, «Bollettino del Centro di studi vichiani» XXXV (2005), pp. 61-79 (trad. it. de Maria Lida Mollo).

– Recensión de J. M. SEVILLA, *El espejo de la época. Capítulos sobre Giambattista Vico en la cultura hispánica (1737-2005)* (La Città del Sole, Nápoles, 2007), «Anthropos» CCXVII (2007), pp. 209-210.

– *Una reedición desafortunada*, «Cuadernos sobre Vico» XXV-XXVI (2010-2011), pp. 240-241.

– *Vico y Ortega, de nuevo: José M. Sevilla Fernández, 'Prolegómenos para una crítica de la razón problemática'*, «Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo» XLI (2013), pp. 142-150.

– *El De ratione de G. Vico: Una crítica política del cartesianismo*, «Cuadernos sobre Vico» XXX-XXXI (2016-2017), pp. 203-220 (trad. del valenciano por Miguel A. Pastor). (Volumen especial por el XXV Aniversario de la Revista).

– *Mi Vico*, «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 193-198 (volumen especial por el 350º Aniversario del nacimiento de Vico).

OTRAS PUBLICACIONES:

– J. Martínez Bisbal - R. Guardiola Madera, *El acceso a la universidad pública*, «Revista de educación» CCCXXVI (2001), pp. 195-224.

– *José Gaos, el filósofo transterrado*, «Laberintos: revista de estudios sobre los exilios culturales españoles» V (2005), pp. 22-46.

– *Exili i filosofia*, en *Julián Pacheco: El exilio cultural*, Universitat de València, 22 noviembre 2006-28 enero 2007, Fundación Antonio Saura, Casa-Museo Zavala, Cuenca, 8 febrero-31 marzo 2007. Julián Pacheco (II.), Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha – Fundació General de la Universitat de València, 2006, pp. 93-107.

– *Pensamiento latinoamericano*», «Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo» XXXIX (2012), pp. 131-135.

– *‘De la filosofía’ y autobiografía*, en *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, a cargo de Sergio Sevilla Segura y Manuel E. Vázquez García (Eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 41-62.

– *Conferències de José Gaos el 1938 a la Universitat de València*, «Quaderns de filosofia», 2014, 2, pp. 107-108 (Presentación).

JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ

* * *

IN RICORDO DI MAURIZIO TORRINI

Il mio primo incontro con Maurizio Torrini risale ai primissimi anni Ottanta del secolo scorso che coincisero con la sua ‘chiamata’ accademica a Napoli nella Facoltà di Scienze matematiche, fisiche e naturali dell’Ateneo Federiciano. Nell’estate del 1983 mi chiese di collaborare all’organizzazione di un Convegno internazionale di studi su ‘Galileo e Napoli’, previsto nell’aprile dell’anno successivo. In tale occasione il ricordo non formale dei trecentocinquanta anni dalla pubblicazione del *Dialogo* si tradusse nell’esigenza pienamente soddisfatta di aggiornare la conoscenza della figura e dell’opera dello scienziato pisano e, soprattutto, di

ripercorrere le tappe della penetrazione e della discussione, dell’opera galileiana a Napoli e nel Mezzogiorno, dagli anni difficili ed esaltati della rivoluzione scientifica alla creazione del mito di Galileo nel periodo risorgimentale e post-unitario¹.

Negli Atti, ricchi di autorevoli studiosi della storia della scienza e della cultura (da Ingegno a Rak, da Olmi a Baroncelli, da Ferrone a Galluzzi, da Savorelli a Tessitore, solo per citarne alcuni), spiccano le voci di due maestri della scuola storica italiana ed europea, Giuseppe Galasso ed Eugenio Garin, che meritano attenzione innanzitutto per la

¹ M. TORRINI, *Avvertenza*, in *Galileo e Napoli*, Atti del convegno, Napoli, 12-14 aprile 1984, a cura di F. Lomonaco e M. Torrini, Napoli, 1987, p. VII.

fondamentale incidenza nella biografia intellettuale di Torrini e per il contributo che indirettamente assicurano a motivare il titolo di questo mio intervento.

Sono noti i momenti del discepolato fedelissimo di Maurizio con il maestro fiorentino del quale aveva condiviso l'impostazione teorica e storiografica di fondo (la *Filosofia come sapere storico*) e approfondito i temi e i problemi del caso Galileo nel 'secolo nuovo', tra i Lincei e Cartesio, di uno scienziato moderno sospeso anche tra aristotelismo e influenze neoplatoniche², eppure presente nella cultura meridionale prima di Vico e con Vico. Alle celebri pagine della gariniana *Filosofia* del 1947 Torrini si richiamava, nel 2001, in un «tentativo di bilancio» teorico e storiografico sulle relazioni tra *Cartesio e l'Italia* (titolo di un noto e importante saggio del maestro)³, per sottolineare le innovative tesi storiografiche che, apportando ricca e inedita documentazione, avevano aperto la discussione sui contenuti del 'cartesianesimo italiano' lontano da consueti testi (di Buonafede e Grimaldi, di Valletta e d'Andrea) e dalle improduttive tesi del neoidealismo italiano che con Croce aveva inibito la conoscenza del contesto storico sei-settecentesco e legata la storia del cartesianesimo italiano o alla svolta dell'«anacronismo» vichiano o alla grande tradizione rinascimentale (da Telesio a Campanella) al centro anche delle distinte, autonome e originali ricerche di Raffaele Cotugno e Giovanni Gentile⁴. In tale tradizione Garin aveva riconosciuto un punto di rottura nella rivoluzione scientifica, considerando Galileo l'«anello di congiunzione tra il sapere rinascimentale nelle sue molteplici e talora contrastanti aspirazioni e quelle chiare e distinte del cartesiane-

² Cfr. ID., *I 'Galilei' di Eugenio Garin*, in «Galilaeana. Journal of Galilean Studies» VI (2009), pp. 71-88 (poi in *Eugenio Garin: dal Rinascimento all'Illuminismo*. Atti del Convegno, Firenze, 6-8 marzo 2009, a cura di O. Catanorchi e V. Lepri, premessa di M. Ciliberto, Roma-Firenze, 2011, pp. 183-201). Il saggio si legge adesso nell'elegante silloge, M. TORRINI, *Galileo nel tempo*, a cura di S. Bonechi e M. Bucciantini, Firenze, 2021, pp. 305-322.

³ E. GARIN, *Cartesio e l'Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XXIX (1950) IV, pp. 385-405.

⁴ M. TORRINI, *Cartesio e l'Italia. Un tentativo di bilancio*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LXXX (2001) 2, pp. 213-230; in partic. pp. 217-222 (poi in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*. Atti del convegno *Cartesiana 2000*, Cagliari, 30 novembre - 2 dicembre 2000), a cura di M. T. Marcialis e F. M. Crasta, Lecce, 2002, pp. 245-260.

simo»⁵. Così l'interprete veniva a dare un nuovo significato alla stessa filosofia in cui il sapere scientifico non era più un aspetto residuale e trascurabile ma un profilo ad essa strettamente connaturato, in grado di proporre nuovi interrogativi e nuova visione del mondo, al punto che scienziati come Malpighi e Borelli, provenienti da esperienze e luoghi diversi, si ritrovavano, poi, uniti a Cartesio e a Galileo. Il cartesianesimo italiano assumeva, così, una configurazione assai articolata e complessa, capace di orientare la cultura moderna alla *libertas philosophandi* che, in momenti storici differenziati, si richiamava a posizioni campanelliane, galileiane e poi di atomismo lucreziano gassendista, o di giansenismo e perfino di platonismo malebranchiano⁶. Il recupero e lo studio dei testi e delle corrispondenze di Cornelio e Borelli, Porzio, Tozzi e Gimma, degli inediti di Cornelio e D'Andrea offrivano nuova documentazione utile a precisare i contenuti della cultura filosofica e scientifica nella Napoli di Vico, a descrivere e comprendere quella sua 'patria' avvertita da lui estranea e ostile e che nel fondo metteva in crisi «i vecchi e i nuovi cartesiani, e il vecchio e il nuovo atomismo epicureo-gassendista»⁷.

Ho detto di Galasso e della sua partecipazione al convegno napoletano del 1984 con una densa relazione (su *Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa e nel Mezzogiorno d'Italia*) che consente di cogliere quanto la storia della scienza di Torrini si alimentasse degli studi storici del maestro napoletano. Questi, dopo aver riferito della iniziativa galileiana curata da Paolo Galluzzi del 1983 (su *Novità celesti e crisi del sapere*) interveniva su quella napoletana curata da Torrini, considerando felice la scelta di «articolare il tema territorialmente». Osservava che se non è possibile parlare in senso proprio di un «galileismo napoletano», restavano degne di interesse la questione Galilei nella storia della cultura meridionale e la «vicenda napoletana nel quadro generale della storia delle fortune di Galilei e delle idee (e, più ancora dell'atteggiamento mentale e morale) connesse a quelle fortune»⁸.

⁵ Ivi, p. 223.

⁶ Ivi, pp. 223-224.

⁷ Ivi, p. 224: la citazione è tratta da E. GARIN, *Vico e l'eredità del Rinascimento*. Prelusione al congresso internazionale Vico-Venezia (21-25 agosto 1978), Roma, 1978, p. 16 n.

⁸ G. GALASSO, *Scienze, filosofia e tradizione galileiana in Europa e nel Mezzogiorno d'Italia*, in *Galileo e Napoli*, cit., pp. XXIV-XXV.

Il giudizio sull'iniziativa scientifica di Torrini era preceduto dal commento critico alle tesi di Garin che, a giudizio di Galasso, aveva riassunto con efficacia la duplice prospettiva, trattando del «confronto essenziale fra il galileismo come fondazione della nuova scienza fisica e la grande avventura del pensiero meridionale». Lo studioso fiorentino aveva ricordato magistralmente la «bandiera galileiana degli Investiganti» e, in particolare, l'esigenza di Tommaso Cornelio di collegare la scienza del pisano alla tradizione filosofica meridionale antica e moderna (da Pitagora a Campanella), di sentirsi «strettamente legato a Galileo e, a un tempo, a Cartesio», fino a rendere legittima un'«alleanza galileiano-cartesiana», poiché tra «scienza galileiana e cartesiana» Cornelio, pur avvertendo le differenze, «non scorge conflitto»⁹.

Nella «discussione sullo statuto delle scienze» tra Sei-Settecento sono significative le osservazioni di carattere storiografico generale e di metodo che Torrini autonomamente elabora, quando introduce osservazioni circa la consistenza dei *novatores*, la loro complicata e non sempre felice collocazione politico-culturale negli anni Ottanta del secolo XVII che pure ne sancirono la «massima espansione»¹⁰. In proposito si afferma, com'è noto, l'opera di rinnovamento svolta da Cornelio al quale l'interprete aveva dedicato i primi studi¹¹, poi approfonditi per stabili-

⁹ Ivi, p. XXV. Le citazioni sono tratte da E. GARIN, *Galileo e Napoli*, ivi, pp. 8, 11-13, 15.

¹⁰ M. TORRINI, *La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700*, ivi, p. 361. Sulle difficoltà dei *novatores* a trasferire le proprie posizioni nelle istituzioni e sulla necessità a inventarsi canali alternativi di comunicazione nelle accademie e nei circoli privati si vedano le dense pagine dell'A., *Dagli Investiganti all'Illuminismo. Scienza e società a Napoli nell'età moderna*, in *Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. Galasso e R. Romeo, vol. IX, *Aspetti e problemi del medioevo e dell'età moderna*, t. II, Napoli, 1991, pp. 601-630; in partic., pp. 604-606. Sulla esigua consistenza dei *novatores* messa in risalto da Torrini (*La discussione...*, cit., pp. 360-361) si vedano le concordanti osservazioni di P. L. Rovito nella recensione a *Galileo e Napoli*, in questo «Bollettino» XIX (1989), p. 256.

¹¹ Dal primo saggio del 1970 sulle *Lettere inedite* di Cornelio a Severino fino alla monografia del 1977 su *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza* (pubblicata dall'editore Guida di Napoli) nel solco delle ricerche di Garin, tese a colmare il presunto vuoto tra Campanella e Vico. Alla monografia corneliana, pubblicata nella collana di 'Studi vichiani' fondata da Pietro Piovani per promuovere il nuovo corso delle ricerche, fecero da corona i saggi apparsi in questo «Bollettino» tra il 1974 e il 1977, dedicati a Leonardo di Capua sull'arte chimica (IV, 1974, pp. 126-139), alla disputa sulla macerazione dei lini di Agnano (V, 1975, pp. 56-70) e a un dialogo attribuito a Cornelio (VII, pp. 150-152). In proposito rimando alla felice ricostruzione di O. TRABUCCO, *Per Mau-*

re i contenuti della «rivoluzione scientifica e filosofica»: la rottura con la scolastica, la superiorità dei moderni, la concezione in divenire della natura e della verità, la difesa del volgare e il rifiuto dell'astrologia, l'elogio della filosofia galileiana e del metodo cartesiano nella spiegazione della natura e della luce, «ispirata al III libro dei *Principia*»¹². Il che ha reso pienamente comprensibile e condivisibile, secondo Galasso, il fatto che la polemica sia prevalentemente 'professionale' prima di diventare vero e proprio scontro ideologico coincidente con la «riformulazione dai toni materialistici della dottrina cartesiana degli spiriti vitali»¹³ e con la riflessione di Porzio e la sua tesi del conoscere umano «probabile» e tutto terreno. Sulla scena a entrare in azione è la meditazione del «primo Vico» al quale è dedicato un intervento di Torrini del 1979¹⁴, in cui la definizione dell'autorevole medico napoletano («ultimo filosofo italiano della scuola di Galileo») ¹⁵, è considerata espressione emblematica di un modello teorico ormai superato, a conferma del limite storico delle tesi investiganti sugli esiti materialistici e probabilistici della lettura di Cartesio¹⁶. Com'è noto, le riflessioni di Vico negli anni di fine secolo XVII risultano assai sensibili al pensiero degli scienziati e letterati investiganti, ispirati all'ideale di *libertas philosophandi* diffuso a Napoli dagli scritti di Camillo Colonna, cultore del nominalismo telesiano-campanelliano antimetafisico e antiscolastico. Attento al rinnovamento della scienza naturale, dei processi di formazione dell'*unicum* della *mens* secondo le tematiche dello sperimentalismo (le lezioni sullo *spiritus* e sull'etere, la *potentia*, le percezioni visive e la trasmissione delle conoscenze), Vico frequentò e sostenne le tesi del 'partito' del di Capua, scelta che l'au-

rizio Torrini, in «Giornale critico della filosofia italiana» XCVIII (2019) 3, pp. 501-515; in partic., pp. 503-506; ivi, alle pp. 516-532, è la *Bibliografia degli scritti* (1970-2019).

¹² M. TORRINI, *La discussione...*, cit., p. 359.

¹³ G. GALASSO, *Scienze, filosofia e tradizione galileiana ...*, cit., pp. XLI-XXLII; cfr. M. TORRINI, *La discussione...*, cit., p. 369.

¹⁴ Mi riferisco al penultimo capitolo del *Dopo Galileo. Una polemica scientifica (1684-1711)*, Firenze, 1979. Cfr. la relativa recensione di C. Vasoli, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 264-271. In proposito è anche da ricordare l'interessante profilo, *Antonio Nardi, un allievo di Galileo «previchiano»?* (ivi, IX, 1979, pp. 129-133).

¹⁵ G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, Napoli, 2012, p. 64 (d'ora in avanti: *Vita*).

¹⁶ M. TORRINI, *La discussione...*, cit., p. 371; cfr. G. GALASSO, *Scienze, filosofia e tradizione galileiana ...*, cit., p. XLIII.

tobiografia riferisce alla ragione del risentimento di Aulisio fino al *De ratione*¹⁷.

Nelle ricostruzioni di Torrini l'esperienza investigante esce ben delineata nel suo contesto storico-culturale in grado, tra l'altro, di definire i successi più significativi non tanto sul piano immediatamente filosofico (gli esiti atomistici impegnati a superare le esitazioni cartesiane di Cornelio) ma politico alla luce della «reazione religiosa sul piano della dottrina e dell'iniziativa giudiziaria»¹⁸. Se molto improbabile può essere stato un diretto coinvolgimento di Vico nel cosiddetto 'processo degli ateisti' a Napoli dagli esiti giudiziari assai modesti, resta, tuttora, da riconoscere quanto il suo mondo spirituale si presentasse, alla fine del secolo, come insieme di problemi e influenze diverse, esposto a non sempre conciliabili combinazioni di razionalismo cartesiano, sensismo gassendista e neoplatonismo ermetico, debitore, quest'ultimo, della cultura umanistico-rinascimentale e interpretato secondo la tradizione cristiana (Agostino).

Consapevole delle conseguenze di un empirismo scetticizzante e libertinistico, avulso dalla complessità dell'esperienza umana di vita, Vico reagirà, in seguito, ai limiti dello sperimentalismo investigante. La sua crisi era stata causata dalla scelta di restare sul piano delle esperienze verificate, così smarrendo il senso unitario del molteplice in natura, di un insieme che tenesse conto di tutte le facoltà umane e arricchisse la mente del *sensu comune*. Agli sperimentatori, ai libertini atei e ai giovani cartesiani, sia pure per ragioni assai diversificate tra loro, mancava quel *medium* tra *vero* e *fatto*, coerente con il riconoscimento del *verisimile*, della possibilità di rendere concreta l'universalità del vero e, insieme, di aprire all'universale la concretezza del fatto nelle sue prime forme non riflessive ma percettive e topiche, inventive e fantastiche.

Ma questi sviluppi della filosofia vichiana non debbono indurre a considerare l'età postinvestigante, coincidente con l'ascesa della cosiddetta Accademia Palatina del Medinaceli, come un fase regressiva. Il ritorno al Cartesio 'metafisico' e la messa in crisi degli interessi per il metodo sperimentale vanno inquadrati nel contesto più generale della cultura artistica, giuridica e letteraria. In essa il riconoscimento della

¹⁷ *Vita*, p. 60.

¹⁸ M. TORRINI, *La discussione...*, cit., p. 371.

centralità della «discussione sulle scienze e la scienza» e l'affermazione di «filosofie» tratte dalla crisi di quella aristotelica complicano il quadro a vantaggio di una ridefinizione della *verità* come plurale e in movimento: una «verità 'storica' da contrapporre alla conoscenza dogmatica degli aristotelici, ma anche a quelle *intensive* di Galileo e Cartesio»¹⁹. A emergere era l'esigenza di una ricomposizione del piano fisico e di quello metafisico, elaborata alla luce di influenze giansenistiche, arnauldiane, perfino, platonizzanti con lo scopo di salvare il moderno razionalismo dallo 'scetticismo' della critica libertina. Dopo la compiaciuta ricognizione della fortuna della fisica di Descartes in cui si possono identificare le tesi del matematico e astronomo Antonio Monforte (oggetto di studio in uno dei primi lavori di Torrini)²⁰, si passa progressivamente a coltivare la metafisica del filosofo francese²¹.

A prendere atto della crisi della cultura investigante interveniva anche la riflessione di un gran filosofo e matematico, Giacinto De Cristofaro, che Torrini ricorda a proposito della lettera a Celestino Galiani del 1709, anno di pubblicazione del *De ratione* di Vico, in cui era ormai netta la messa in liquidazione della conoscenza congetturale e dello sperimentalismo di marca inglese²². Di Galiani Torrini commenta anche l'*Epistola de gravitate et cartesianis vorticibus* diretta a Caloprese, il «gran

¹⁹ Ivi, p. 365.

²⁰ Id., *Antonio Monforte. Uno scienziato napoletano tra l'Accademia degli Investiganti e quella palatina di Medinaceli*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Bari, 1973, pp. 99-146.

²¹ È un netto rovesciamento di posizioni, registrate da Vico stesso nell'autobiografia: «[...] Con la dipartenza del duca viceré (di Medinaceli) [...] que' valenti letterati, i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiuse ne' chiostri, presero essi a tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili, onde nel Cinquecento fruttarono tanti gran letterati, ma sopra le *Meditazioni* di Renato Delle Carte, delle quali è séguito il suo libro *Del metodo*» (*Vita*, pp. 53-54). Interessante quanto documenta anche la scuola calabrese di Gregorio Caloprese nel ricordo del suo allievo Francesco Maria Spinelli. In essa la progressiva caduta di interesse per il «puro testo» del *Discours* e delle *Regulae* si traduce in un'accentuata fortuna degli scritti di metafisica accanto a quelli di carattere scientifico, di fisica e di antropologia, di biologia e astronomia (*Vita, e studj di Francesco Maria Spinelli principe della Scalea. Scritta da lui medesimo in una Lettera*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* [...], In Venezia, presso S. Occhi, 1753, t. XLIX, pp. 465-521, cfr. pp. 474-475, rist. anast. con introduzione e cura di F. Lomonaco, Genova, 2007).

²² M. TORRINI, *La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700*, cit., pp. 358, 383.

filosofo renatista»²³, coinvolgendo nella sua documentata ricostruzione i giudizi critici di De Cristofaro su Cartesio ma anche assai variegati fino a riconoscere in lui la volontà di indicare «difettosa la via dell'analitica» rispetto alla «sua Geometria»²⁴.

Insomma, Napoli restava nei suoi filosofi come Caloprese, nei suoi matematici come De Cristofaro, ferma a un cartesianesimo variegato magari, ma ancora certo e saldo nel non scorgere alternative. Il cartesianesimo [...] [non] era stato in grado di garantire – e le vicende penali del De Cristofaro ne erano la riprova – quel nuovo patto tra scienza moderna e cristianesimo, cui mirava incessantemente Galiani, ma che tuttavia non era ancora maturo²⁵.

I nuovi interessi convergono sul rapporto tra natura e Dio, sulle leggi del sapere e dell'agire. Furono coinvolti studiosi del calibro di Agostino Ariani e Paolo Mattia Doria, di Matteo Egizio e Niccolò Sersale, tutti concordi con l'invito a «disporre la nostra mente a ricevere le verità cristiane» con lo «studio della nostra geometria»²⁶. Quando Caloprese teneva *Lezioni* accademiche, il cartesianesimo fisico e la «morale dei medici»²⁷, introdotti dal *Trattato sulle Passions de l'âme* (1647), erano ormai decaduti e sostituiti dal rivendicato primato della *coscienza*, dall'incondizionato valore della «scienza di noi medesimi»²⁸. Da questo

²³ Così nel ricordo di Vico: *Vita*, p. 48.

²⁴ R. GATTO - G. GERLA - F. PALLADINO, *Lettere di Giacinto de Cristofaro a Bernard Fontenelle e a Celestino Galiani*, in «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza in Firenze» IX (1984) 1, pp. 81-82. Cfr. M. TORRINI, *Descartes e il cartesianesimo nelle corrispondenze italiane al tempo della rivoluzione scientifica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» XCIII (2001) 4, pp. 550-570; in partic., pp. 550-551.

²⁵ M. TORRINI, *Descartes e il cartesianesimo...*, cit., p. 556.

²⁶ A. ARIANI, *Intorno all'utilità della geometria* (1701), in *Delle Lezioni accademiche de' diversi valentuomini de' nostri tempi recitate avanti l'Ecc.° Sig.r Duca di Medina-coeli Vice-Re, che fu del Regno di Napoli*. Copiate dall'originale, che si conservava presso il Sig.r D. Niccolò Sersale, in Biblioteca Nazionale di Napoli «Vittorio Emanuele III», ms. XIII B 73, parte I, lib. I, c. 47r., poi in *Appendice* a M. DONZELLI, *Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli, 1970, p. 170.

²⁷ Così in *Vita*, p. 49.

²⁸ G. CALOPRESE, *Dell'origine dell'imperii* (1698), in *Delle Lezioni accademiche ...*, cit., ms. XIII B 69, parte I, lib. I, c. 24r, poi in appendice a S. SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, 1971, p. 203 e in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, t. I, a cura di M. Rak, Napoli, 2000, p. 37 (c. 37r) che riproducono le carte del codice spagnolo, Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 9110.

punto di vista, il razionalismo cartesiano era sollecitato a conciliarsi con i motivi ciceroniani e umanistici che reggevano il nesso classico tra *conscientia* e *sapientia*, integrandosi con la *scientia* agostiniana e neoplatonica dell'io interiore, sintesi di valori umani e divini. A consolidare tale prospettiva e a riprodurre nel lessico l'impostazione calopresiana intervenivano autorevoli esponenti dell'accademia napoletana, come Ariani, preoccupato, nel 1701, di fondare la certezza della geometria sulla «cognizione di noi medesimi, cioè della spiritualità della nostra mente e delle idee pure spirituali della medesima e della reale distinzione di essa mente dal nostro corpo»²⁹. Né a conclusioni molto distanti era giunto Vico nell'*Orazione inaugurale I* (1699), il cui *argomento* («la conoscenza di se stesso»), ispirato alla celebre massima delfica, si traduceva nell'esaltazione delle capacità creatrici della mente umana, attestata da quella divina filosofia che «dimostra con prove la natura divina degli animi nostri»; motivi, questi ultimi, che rendono esplicito il riferimento alla cartesiana *Meditatio III*³⁰, conservando, com'è noto, anche un deciso sapore stoico-neoplatonico, ereditato dalla tradizione tardo-umanistica d'intonazione lipsiana.

In un saggio di Torrini del 1978 ancora sul «primo Vico» è esplicito il riferimento alle *Orazioni inaugurali* che distruggono il legame tra scienza e metafisica, attribuendo una funzione autonoma e in positivo alla filosofia. L'operazione, osserva con efficacia l'interprete, fu

analoga e opposta a quella condotta da Cartesio quasi un secolo prima. Descartes aveva compreso che per rinnovare la filosofia bisognava prima di tutto ridefinire la realtà su cui essa avrebbe dovuto operare, e ne affidò il compito alla scienza. Vico dovette liberarsi della realtà, quella realtà prodotta dalla scienza, per restituire alla filosofia i suoi compiti e contenuti istituzionali, antichi e nuovi³¹.

Indirettamente sintonizzata su questo giudizio è l'osservazione di Galasso tesa a precisare che dalla «riflessione del Vico veniva in ogni

²⁹ A. ARIANI, *Intorno all'utilità della geometria*, cit., cc. 44r, 56r, poi in *Appendice a M. DONZELLI, Natura e humanitas nel giovane Vico*, cit., pp. 165, 183.

³⁰ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982, vol. I, pp. 72, 91, 93, 85, 87.

³¹ M. TORRINI, *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, in «Physis» XX (1978) 1-4, pp. 103-121; in partic., pp. 116, 120.

caso aperta una via filosofica suggestiva e di alta concezione»³²; la stessa che Torrini non esita a identificare, mostrando l'autonoma intenzione del filosofo napoletano di denunciare il fallimento dell'esperienza investigante e di quella palatina. Si assiste, infatti, al radicale mutamento del paradigma del discorso sulla scienza moderna che il *De ratione* identifica come tecnica, esaltando la *meccanica* e constatando i mancati progressi della *medicina* contemporanea. La prima è la «madre di tutte le arti necessarie al genere umano», il cui *facere*, operativo e provvisto di «materiale», è un galileiano «facere per experimentum»; è un fare la cosa stessa nella sua fisica consistenza, è un conoscere progressivamente i fenomeni, ricreandoli con metodo non analitico. Nella medicina, invece, è da sradicare la pretesa di conoscere le cause della moderna dottrina umorale d'ispirazione cartesiana e, più in generale, quella di spiegare e classificare i mali del corpo e dell'anima, di determinare diagnosi *esatte*. Rielaborando la tradizione meridionale dell'«incertezza» (Leonardo di Capua), Vico sostiene che i caratteri della malattia e delle sue cause siano conoscibili solo con il metodo induttivo, attenendosi ai *verisimila signa* e alla preziosa «arte di osservare»³³. È, infatti, il nesso funzionale tra il *cogitare* e il *videre* che permette di individuare in sede diagnostica e terapeutica il dato sintomatico. Anche da questo punto di vista è confermata la sintonia con la filosofia di Bacone e la sua sensibilità a coniugare le finalità pratiche della nuova tecnica con il rifiuto dell'astratta ragione. È il tema intorno al quale si sviluppa l'intera *Dissertazione*, mostrando innanzitutto gli svantaggi del moderno metodo 'analitico' se trasferito dalla geometria alla fisica. Il metodo dei moderni ha indotto alla falsa fiducia nella corrispondenza reale (in senso ontologico) tra l'universo fisico e la struttura formale della scienza, al punto da presumere con troppa sicurezza di adattare la natura alle teorie, d'importare «il metodo geometrico nella fisica, [...] non già come fisici esitanti, ma come architetti di un edificio imenso»³⁴.

Urgeva, allora, una diversa impostazione del discorso di metafisica, problema al centro del *De antiquissima italorum sapientia* (pubblicato nel 1710, a distanza di solo un anno dal *De ratione*) e del suo *Liber Pri-*

³² G. GALASSO, *Scienze, filosofia e tradizione galileiana ...*, cit., p. LI.

³³ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2014, pp. 71-81; in partic. p. 77.

³⁴ Ivi, pp. 21, 23.

mus, sive Metaphysicus che il piano dell'opera annunciava nel *Proemio*, prevedendo altri due libri, mai più pubblicati e dedicati rispettivamente alla *fisica* e alla *morale*³⁵. Per un pensatore così tenacemente proteso a perfezionare senza soste tutti i suoi progetti teorici e le relative scritture il mancato completamento dell'opera è già indice di problemi poi emersi irrisolti o risolti per altre vie intercorse nel tempo. Di questo *Liber* giova ricordare che esso, per ammissione dell'Autore, nacque dalle conversazioni con Doria, «il primo con cui [...] poté cominciare a ragionare di metafisica», il noto filosofo e matematico genovese (autore delle *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* [1709-1711] e della *Vita civile* [1710]), elogiato nella dedica, per aver saputo applicare «con pari sapienza, [...] solo fra tutti i filosofi moderni» il primo vero alla pratica della vita umana», identificando «due diverse vie, una per la dottrina meccanica, l'altra per la dottrina civile»³⁶. Con il suo *De antiquissima* il filosofo napoletano elaborava una proposta teorica alternativa al cartesianesimo contemporaneo opponendo il criterio del *verum-factum*, solo accennato nello scritto del 1709, a quello insufficiente dell'*evidenza* e delle sue regole:

la 'chiara e distinta percezione' non mi assicura della cognizion scientifica, perché, usato nelle fisiche e nelle agibili cose, non dà una verità dell'istessa forza che mi dà nelle matematiche. Il criterio del far ciò che si conosce me ne dà la differenza: perché nelle matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche e nelle altre va la cosa altrimenti³⁷.

Vero e proprio spartiacque tra Vico e i cartesiani contemporanei, la matematica applica il nuovo criterio, perché produce finzioni per la limitata *mens* umana che, così, imita la creazione divina *per causas*.

Il ridimensionamento della scienza – commenta acutamente Torrini questa fase del pensiero vichiano – era un passo necessario perché la filosofia, quella filosofia di cui Vico veniva disegnano i contorni, si riappropriasse di una realtà che gli appariva ridotta a uno scheletro assiomatico o a uno straripante

³⁵ ID., *De antiquissima italarum sapientia con gli Articoli del «Giornale de' Letterati d'Italia» e le Risposte del Vico*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2013, pp. 12, 13 (d'ora in avanti: *De ant.*).

³⁶ Ivi, pp. 17, 19.

³⁷ *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia»* (1712), ivi, p. 302.

molteplice. Soltanto dopo aver rotto ogni rapporto tra la scienza praticata dai suoi contemporanei e le verità, egli poteva infine dedicarsi, a partire dal *De antiquissima*, alla ricostruzione dell'oggetto della filosofia. [...] Rivoluzionaria o misonista, arretrata o anticipatrice, la riflessione di Vico di quegli anni era insieme una presa d'atto e un tentativo di risolvere su un altro piano, la crisi che la scienza, non solo a Napoli e non solo in Italia, conosceva in quegli anni da Bayle a Hume³⁸.

Dagli Investiganti a Vico è stato uno degli itinerari di studio di Torrini (coincidente con il titolo di uno dei suoi ultimi articoli che ho avuto l'onore di pubblicare nella rivista «Logos» da me diretta con Giuseppe Cacciatore), storico della scienza e della cultura moderna fino alle generazioni del *Dopo Galileo* e del *Dopo Vico*, un itinerario che la sua ricerca, praticata su testi e manoscritti inediti, sugli epistolari e le «conversazioni» nella repubblica delle lettere, ha arricchito di figure e problemi fino alle ultime pagine del 2019 dedicate ai temi della *curiositas* e della *meraviglia*. Alla luce delle testimonianze di Bacone, utilizzate già in precedenza per uno studio specifico sulla *maraviglia*³⁹, quei due *topos* venivano indagati nel *Discorso sull'ellisse* (1652) di Cornelio e negli scritti degli *Investiganti* (fino al Porzio e al di Capua) prima della ripresa nelle

³⁸ Così M. TORRINI, *La discussione...*, cit., p. 383. Il tema della scienza come tecnica in Vico era stato già affrontato in un saggio (sfuggito alla *Bibliografia degli scritti. 1970-2019*, cit.) sulle posizioni 'scettiche' di Matteo Egizio e Niccolò Sersale: Id., *La discussione sulla scienza nella Napoli del giovane Vico*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, s. a., ma 1999, pp. 341-348; in partic. p. 345. In un saggio del 2001 la ricostruzione è stata estesa alla *Disputatio phisico-historica de rerum corporearum origine et constitutione* di Genovesi che arricchisce il manuale di fisica sperimentale pubblicato dal newtoniano olandese P. Musschenbroeck. Di tale contesto è segnalata la distanza di fondo dal giovane Vico del *De ratione* che segna un punto di non ritorno alle precedenti posizioni accademiche (investigante e palatina) e a un certo cartesianesimo che conservava il difetto di «produrre la realtà da conoscere invece di conoscere una realtà già esistente, in cui il momento creativo è affidato alla dimostrazione o alla tecnica. Da lì era nata prima l'autonomia, poi l'egemonia della scienza sulla filosofia, quella produttrice della realtà, questa come interprete» (Id., *Vico nella scienza del suo tempo*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, 3 voll., editores E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos, vol. II, Napoli, 2001, pp. 585, 586).

³⁹ Id., *Il topos della meraviglia come origine della filosofia tra Bacon e Vico*, in *Francis Bacon. Terminologia e fortuna nel XVII secolo*. Seminario internazionale, Roma, 11-13 marzo 1984, a cura di M. Fattori, Roma, 1985, pp. 261-280.

memorie accademiche di Medinaceli⁴⁰. A questa stagione appartenne il Vico giovane fino alle tesi del *De antiquissima* che, spezzando il legame di filosofia e nuova scienza, sostituiva all'*admiratio* la *curiositas*, determinato, così, a sancire il definitivo distacco dalla cultura accademica napoletana tra Sei e Settecento.

Solo con la *Scienza nuova* del 1725 accanto alla *curiositas* è ammessa la *meraviglia*, ma in un «contesto fortemente negativo, quello che segna la nascita dell'idolatria»⁴¹, contesto che se ribadisce nel *De ratione* la difficoltà di associare all'origine del sapere scientifico l'esito di un peccato come la curiosità, è destinato nella *Scienza nuova* del 1730 e del 1744 a conoscere una soluzione 'costruttiva'. Questa non smentisce la connotazione negativa che accompagna la riflessione sull'origine «'viziosa', 'peccaminosa'» del sapere scientifico ma colloca il topos della *curiositas* in un «prima storico, nel passato remoto dell'umanità», associando al peccato il senso nuovo della «fonte di bisogni inestinguibili» accanto alla connotazione anch'essa inestinguibile del limite e della condanna⁴². Il metodo vichiano è genetico perché non è essenzialistico, riporta ogni fenomeno non naturale alla complessità delle condizioni che ne hanno determinato la nascita nel tempo. E in ciò la *Scienza nuova* è vicina al metodo della scienza moderna che registra la *guisa*, il modo, il come, rinunciando a risalire alla cause prime. Ma l'innovativo genetismo non si arresta al riconoscimento del divenire particolare, perché induce a ritrovare il dinamismo nell'universalità, la necessità nello sviluppo, la costanza nel mutamento che non espunge la natura ma la considera in divenire, nella trasformazione di uno stadio latente in un processo articolato di sviluppo spontaneo e inconsapevole. Per il rinnovato concetto di scienza si tratta, allora, di realizzare una filosofia della *natura umana* e una filologia dell'accertamento dei documenti attraverso i quali tale *natura* si manifesta in forme differenziate per età e nazioni, tutte suscettibili di un'interpretazione 'scientifica' in un *sistema* filosofico platonico e cristiano che si definisca nelle articolazioni storiche della vita delle *idee* e delle *lingue*⁴³.

⁴⁰ ID., *Dagli Investiganti a Vico: curiosità e meraviglia alle origini della scienza*, in «Logos» XIV (2019), pp. 67-81; pp. 69-71, 77-78.

⁴¹ Ivi, p. 80.

⁴² Ivi, p. 81.

⁴³ G. VICO, *Principj di una Scienza Nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i Principj di altro sistema del diritto naturale delle genti [...]*. In Na-

Per tutto ciò i concetti delle scienze non nascono improvvisamente ma percorrono un lungo cammino nelle strutture mutevoli dei rapporti storico-sociali e dell'esperienza comune. Lo avrebbe sperimentato a suo modo la cultura meridionale di fine Settecento con e senza Vico, «in termini di opposizione e di estraneità alla cultura ufficiale», come Torrini mostrava nell'acuta *Introduzione* a una Giornata napoletana di studio del 2008 sulle *Scienze della vita* tra Settecento e primi anni del secolo XIX. Dalla filosofia «tutta cose» di Genovesi agli interrogativi di Leonardo Marugi sul progresso e la decadenza delle scienze, imputabili alla crisi della *mens*, fino ai «fervidi entusiasmi» di Domenico Cirillo, ai *ragionamenti* di Giuseppe Saverio Poli e alle trasformazioni della funzione del medico con Domenico Cotugno. Esponenti, questi, di una cultura che reggeva il confronto con la cultura europea sia pure con difficoltà e contraddizioni esemplificate dal terremoto calabrese del 1783 e tali da determinare un «divorzio irreparabile tra la società e lo sviluppo delle scienze e della tecnica». Eppure non solo macerie e disastri, epidemie e voragini, perché alla fine del secolo resta tra Napoli e i grandi centri di studio dell'Italia del Nord un'analoga valutazione del ruolo della scienza e della sua necessità istituzionale:

C'è invece, e forte, una diversità ormai netta dell'assetto dello stato e della società, dei progetti politici e degli interpreti destinati ad attuarli. Nei primi anni del nuovo secolo, un sacerdote napoletano, esule a Milano dopo il 1799, Genaro Cestari avrebbe affidato ancora alla *rigenerazione* delle scienze il progetto di un cambiamento radicale della società negli assetti sociali e nei progetti politici del tempo⁴⁴.

Già per Vico, ribaltando il paradigma cartesiano, le scienze naturali sono da ripensare come fatti della specifica natura umana costitu-

poli, per Felice Mosca, 1725, ristampa anastatica a cura di T. Gregory, poi a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2014, libro II, p. 31. La dimensione di tale bipartizione non è tutta risolta in unità dinamica, avvertendo, nell'*Aggiunta* all'Autobiografia (1731) che nella *Sn25* «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti» (*Vita*, p. 92).

⁴⁴ M. TORRINI, *Introduzione a Le Scienze della vita nel Settecento meridionale (1732-1806)*. Giornata di studio a Napoli, 21 aprile 2008, presso la sede dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR, in questo «Bollettino» XXVIII (2008) 2, pp. 31-37; pp. 32, 33, 34-36, 37.

tivamente storica, come esperienze non accidentali da ricondurre a un sistema storico-sociale, i cui princìpi valgono per tutte le discipline. La questione è posta in termini assai perentori nel 1731 dalla prefazione alla *Sifilide* del Fracastoro incentrata sull'opposizione dei *principj* al criticato «fiscare» moderno e alla «vanità» dell'astrologia di origine rinascimentale⁴⁵. Sono, infatti, i *principia* a trasformare gli sparsi dati della scienza filologica seicettecentesca in oggetti e luoghi di un sistema unitario. Le singole teorie sulla mentalità poetica, sulla natura del linguaggio, sul significato del diritto si integrano all'interno di un quadro metodologico nuovo corrispondente a un disegno teorico rinnovato. La *Scienza nuova* non implica semplicemente un nuovo sapere perché essa comincia a delinearsi da quando dà ordine a tale sapere. Così si precisavano, documentandole, quelle tracce di platonismo malebrancheano (già sollecitato dalle indagini di Garin sopra richiamate), quella presenza della *Recherche*, un testo che Vico aveva avuto bene presente sin dalle *Orazioni* (filosoficamente agito soprattutto nel *De antiquissima* e nel *De uno*), un testo che, osserva acutamente Torrini,

Vico doveva aver tenuto ben presente nella propria formulazione del *topos*, anche se era lungi, e molto, dal dividerne meccanismi e finalità. E che tuttavia gli serviva per una ripresentazione del *topos* nella Napoli che ne aveva conosciuta la rinascita; una riproposta che, legando alla positiva meraviglia la viziosa curiosità, ne amputasse le pretese per sempre, confinando il *topos* nel passato dell'uomo⁴⁶.

Pensiero ispirato ma non finalizzato alla «curiosità», libero da ogni idolatria e sottratto alla vana monumentalizzazione, è quello che mi ha spinto e mi spinge a onorare con fedeltà amicale (da lui ricambiata e rinnovata a me in una delle sue ultime, indimenticabili cartoline postali) la memoria del collega maggiore, la sua maestria mai ostentata nelle solide conoscenze di storico della filosofia e di storico della scienza. Il tutto a dispetto delle astratte classificazioni disciplinari e sempre con la qualità di una signorile umanità fiorentina senza esasperata *vis* polemica ma sempre con «appassionata ragione», come recita il titolo di una bella miscellanea che il suo «Giornale critico della filosofia italiana» (di cui fu

⁴⁵ Cfr. P. CRISTOFOLINI, «La medicina eroica» e il «fiscare presente». *La Sifilide di Fracastoro nella prospettiva vichiana*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), pp. 123-129.

⁴⁶ M. TORRINI, *Dagli Investiganti a Vico...*, cit., p. 81.

redattore dal 1980 e in seguito coordinatore della direzione) gli offrì nel 2012, anno del suo settantesimo genetliaco⁴⁷.

Per tutto ciò, per altro ancora, Grazie Maurizio!

FABRIZIO LOMONACO

⁴⁷ *L'appassionata ragione. Studi di storia del pensiero filosofico e scientifico. Per Maurizio Torrini*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XCI (2012) 2.

SCHEDE E SPUNTI

LA COSTRUZIONE DEGLI EBREI NELLA SCIENZA NUOVA

Lo statuto degli ebrei nella *Scienza nuova* è una questione complessa, su cui i lettori di Vico hanno formulato tesi diverse e persino contrastanti. La questione che ci si è posti innanzitutto è capire se nel rapporto fra gli ebrei e le nazioni gentili prevalgano i tratti di omogeneità o quelli di eterogeneità. Vico sottolinea spesso la diversità degli ebrei rispetto agli altri popoli antichi: il che corrispondeva anche a una strategia argomentativa per salvaguardare la Rivelazione da un impianto teorico che aveva concesso alle false religioni delle nazioni prive di Rivelazione larghissimi margini di autonomia. Ma è vero anche che talora affiorano alcuni elementi comuni su aspetti cruciali, come il linguaggio (la lingua poetica di Mosè ‘poeta teologo’) o lo sviluppo da regimi teocratici alle prime associazioni politiche su base clientelare, sviluppo che gli ebrei avrebbero seguito al pari delle altre nazioni: e d’altra parte l’oggetto della *Scienza nuova* non è proprio la «comune natura delle nazioni»?

Se nondimeno si afferma che in Vico l’eterogeneità degli ebrei abbia comunque un peso maggiore rispetto agli aspetti di somiglianza o continuità, ci si può chiedere se tale eterogeneità comporti anche l’esclusione di ogni relazione fra ebrei e gentili, oppure no. La prima opzione è suffragata dall’insistenza di Vico sulla separatezza degli ebrei, della loro religione, della loro cultura e della loro storia. Nell’economia del suo discorso l’isolamento degli ebrei è un argomento a doppio taglio: se da una parte la purezza della vera religione viene mantenuta, dall’altra l’autonomia delle altre nazioni ne risulta ancora più accentuata e la storia degli ebrei finisce per porsi come una «histoire à part»¹, «fuori dall’orizzonte dell’umano»²: in altre parole un riferimento ecceziona-

¹ A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015, p. 165.

² G. IMBRUGLIA, *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, in «Archivio di storia della cultura» XXXI (2018), p. 245.

le, ma anche marginale, da cui l'esiguità dello spazio che agli ebrei è concesso nell'opera, quasi come un doveroso omaggio al popolo eletto³. Eppure, in alcuni luoghi Vico sottolinea viceversa la relazione, se non la funzionalità, della storia degli ebrei rispetto alle altre, quantomeno sul piano cognitivo: ad esempio nella Dignità XXIII, dove si dice che la storia sacra, oltre a demistificare la «boria delle nazioni», cioè la pretesa di attribuire alla propria tradizione una «sterminata antichità», descrive anche in positivo («spiegatamente», cioè dettagliatamente, esplicitamente) quel primitivo stato delle famiglie di cui la storia profana non reca tracce se non rare ed oscure.

Infine, anche una volta ammessa la relazione fra storia degli ebrei e storia profana, diversi sono i modi in cui la si è intesa. In qualche caso si è fatto leva proprio sulla loro differenza: ad esempio, individuando negli ebrei la «figura di una lacerazione», cioè quell'elemento di diversità culturale inassimilabile che impedisce la pretesa di ogni cultura (inclusa l'ebraica) di porsi come una totalità o come un archetipo di tutte le altre⁴; ovvero attribuendo agli ebrei una forma peculiare di sapienza, diversa da quelle (filosofica oppure volgare) dei gentili⁵. Altre interpretazioni ruotano attorno al ruolo positivo che il riferimento agli ebrei e alla storia sacra giocherebbero all'interno della *Scienza nuova*: ad esempio, in ordine crescente d'impegno ontologico, come cornice storica delle religioni pagane⁶ o esempio-guida per la storia delle nazioni gentili⁷; come «criterio e luogo di risoluzione dei problemi posti dalla storia profana»⁸; come standard o modello di umanità compiuta⁹.

³ Cfr. R. BIZZOCCHI, *Appunti su mito e storia in Vico e Voltaire*, in questo «Bollettino» L (2020), p. 140: «[gli ebrei,] piuttosto riconosciuti, doverosamente, come popolo eletto che mantenuti costantemente al centro dell'attenzione».

⁴ G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999, pp. 249-252.

⁵ L. AMOROSO, *Vico e gli ebrei*, in Id., *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, 2004, pp. 80-81.

⁶ PONS, *op. cit.*, p. 160: «La religion vraie, représentée d'abord par celle des Hébreux, puis par celle des chrétiens, encadre en quelque sorte historiquement celle des païens, qui reste autonome».

⁷ «[A] guiding example»: S. PREUS, *Spinoza, Vico and the Imagination of Religion*, in «Journal of the History of Ideas» L (1989) 1, p. 89.

⁸ P. ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, 1979, p. 207.

⁹ F. R. MARCUS, *Vico and the Hebrews*, in «New Vico Studies» XIII (1995), pp. 14-32.

Per comprendere l'interesse riscosso dall'argomento a dispetto dello spazio oggettivamente ridotto che gli ebrei occupano nella *Scienza nuova* basta tenere presente il suo legame con le nozioni di storia sacra e di vera religione. Da qui il passo è breve alle questioni della religiosità o dell'ortodossia di Vico, con le relative controversie fra le letture 'laiche' e 'moderne' del suo pensiero e quelle propense a vedervi un'espressione filosofica del cattolicesimo della Controriforma. Sono questioni, è stato notato, almeno in parte mal poste¹⁰, ma di per sé destinate a suscitare prese di posizione impegnate, soprattutto in Italia. Il testo di Vico, poi, non sempre aiuta a fare chiarezza, data la pluralità di accezioni in cui utilizza le sue nozioni chiave. Prendiamo ad esempio quella di storia sacra. In primo luogo, nella *Scienza nuova* essa designa, in piena conformità alla tradizione, la storia rivelata nella Scrittura. Ma poi di fatto Vico fa un uso estremamente selettivo del testo biblico, limitato pressoché interamente alla storia antecedente il diluvio e la torre di Babele, cioè alla prima parte del libro della *Genesi*, mentre sono assenti ad esempio i riferimenti al Nuovo Testamento¹¹. In una seconda accezione, la storia sacra può essere intesa come la storia della Rivelazione fatta da Dio al popolo ebraico, in opposizione alla storia profana delle nazioni pagane¹². Ma anche qui si può esitare di fronte alle versioni offerte dal testo di Vico: in che misura la storia sacra coincide con la storia degli ebrei? Quest'ultima inizia da Adamo o più tardi, ad esempio con la torre di Babele e la differenziazione delle lingue (al pari di quella delle altre nazioni), ovvero con il patto fra Dio e Abramo? In questi ultimi casi, la storia sacra dalla creazione sarebbe più ampia di quella degli ebrei in senso proprio. Infine, nella *Scienza nuova* si trova anche una terza accezione, 'antropologica', di 'sacra' nel senso di separata, interdotta, nascosta: e allora ogni popolo avrebbe una storia o meglio una dottrina sacra, «la quale in tutte le nazioni del mondo i sacerdoti custodivano arcana al volgo delle loro medesime plebi»¹³.

¹⁰ Il giudizio di ortodossia spetta infatti unicamente all'istituzione religiosa che se ne vuole anche giuridicamente depositaria: PONS, *op. cit.*, p. 170. La 'religiosità' è invece una nozione più generica e soprattutto personale: ma un conto sono le convinzioni dell'autore, un altro le implicazioni teoriche della sua opera. Cfr. P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, pp. 93-96.

¹¹ Id., *Vico et l'histoire*, Paris, 1995, p. 33.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ *Sn44*, §95 e cfr. AMOROSO, *op. cit.*, p. 82. D'ora in poi per i rinvii alle tre edizioni della *Scienza nuova* uso le sigle *Sn25*, *Sn30* e *Sn44*, seguite per comodità dai capoversi

Va infine ricordata la stratificazione del testo vichiano nelle tre edizioni dell'opera. Si tratta di un ulteriore fattore di complessità, di cui si è tenuto nell'insieme minor conto a proposito della questione degli ebrei. In questo saggio mi propongo dunque di esplorare questa semplice ipotesi: che la diversità di valutazioni di cui la posizione di Vico sugli ebrei è stata oggetto sia dipesa anche dal fatto che Vico stesso non ha sempre espresso la medesima opinione in proposito¹⁴.

1. *La Tavola cronologica.*

La Tavola cronologica sembra quasi il segno sensibile della posizione liminare assunta dagli ebrei nella *Scienza nuova*. Agli ebrei, com'è noto, «s'innalza la prima colonna», sulla sinistra della Tavola (*Sn44*, §54). La metafora architettonica («s'innalza») suggerisce l'attribuzione alla prima colonna di una funzione portante. Sul lato opposto le corrisponde la colonna cronologica vera e propria, gli «anni del mondo», contati a partire dal 1656, cioè l'anno del Diluvio secondo la cronologia biblica più tradizionale. La colonna della cronologia biblica è affiancata soltanto, nella parte bassa della Tavola, dagli anni di Roma, quasi a suggerire un'ideale continuità fra la religione dell'Antico Testamento e la civiltà che si farà veicolo della diffusione del cristianesimo¹⁵.

La posizione deittica assegnata alla colonna degli ebrei distingue sul piano visivo e formale la Tavola della *Scienza nuova* da alcuni modelli di cui Vico disponeva. Nella tavola del *Chronicon* di Eusebio e San Girolamo¹⁶, che faceva autorità, la colonna degli anni del mondo è situata sul lato destro come in quella di Vico, ma non c'è preminenza formale

dell'edizione Nicolini per *Sn25* e *Sn44* (riprodotti in G. Vico, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990) e dalle pagine dell'edizione critica per *Sn30* (*La Scienza nuova*, 1730, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Roma, 2013). L'abbreviazione CMA, seguita da numero romano, sta per le *Correzioni, Miglioramenti, ed Aggiunte* alla *Sn30*, riprodotte in Appendice all'edizione critica.

¹⁴ Devo in particolare a Paolo Cristofolini gli esempi metodologici di una 'lettura evolutiva' (*Vico et l'histoire*, cit., p. 36), cioè attenta alla stratificazione e alle discontinuità, dei testi vichiani. Spunti molto pertinenti per il tema qui trattato, in AMOROSO, *op. cit.*, pp. 70-73.

¹⁵ Anche se gli anni dalla fondazione di Roma non coincidono con i primi eventi della storia romana riportati nella Tavola, con il solito scarto fra vicende reali e tradizione storica che caratterizza tutte le nazioni tranne l'ebraica.

¹⁶ *Eusebii Caesariensis episcopii Chronicon*, Genève, Henricus Stephanus, 1512, f°. 15 sgg.

degli ebrei: la successione delle colonne vede, da sinistra a destra, Assiri, Sicioni (greci arcaici), Ebrei, Egizi e poi Argivi, ognuna con il suo computo di anni per ogni singolo regno. Nella tavola più recente del *Canon chronicus* (1672) del vescovo anglicano John Marsham¹⁷, l'enfasi è posta invece sulla cronologia egiziana, che occupa tutta la parte sinistra dello schema, con una colonna per ogni dinastia: Marsham intendeva mostrare non solo la compatibilità della cronologia egiziana con quella mosaica, ma anche la maggiore antichità della prima, il che gli valse com'è noto la critica di Vico (*Sn44*, §44).

La tavola della *Scienza nuova* coincide peraltro con quella di Marsham quanto all'inizio della cronologia, il diluvio. La differenza è in questo caso che Marsham inserisce graficamente il diluvio come punto di riferimento cronologico all'interno della colonna degli ebrei, mentre in Vico il diluvio si trova sì nella prima colonna, ma la cronologia che ne deriva (dal 1656 *annus mundi*) è unica per tutta la Tavola e dunque per tutte le nazioni. Egli suggerisce così il carattere fondativo del diluvio per la storia di tutte le nazioni¹⁸. La tavola di Eusebio e Girolamo parte invece dalla nascita di Abramo, al quale attribuisce un forte rilievo. Vico sembra farvi eco, inserendo proprio il patto fra Dio e Abramo come primo evento notevole nella colonna degli ebrei. La differenza più evidente in questo caso consiste nel fatto che in Eusebio le vicende dei 175 anni della vita di Abramo non sono solo ricordate molto in dettaglio, ma anche richiamate in altre colonne (quella egizia), ponendosi dunque in qualche modo come punto di riferimento anche per altri popoli – una funzione analoga a quella svolta dal diluvio nella Tavola della *Scienza nuova*. In Vico, invece, quanto ad Abramo è vero l'esatto contrario: l'elezione del popolo ebraico a seguito della «chiamata d'Abramo» si staglia nella Tavola come il segno della fondamentale differenza che, almeno da quel momento, separa gli ebrei, il popolo eletto, dalle altre nazioni. È questa un'altra peculiarità della Tavola cronologica della *Scienza nuova*. Di norma la rappresentazione sinottica in forma di tavola ha lo scopo di istituire uno spazio concettuale comune, in modo da rendere comparabi-

¹⁷ J. MARSHAM, *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus et disquisitiones*, London, T. Roycroft, 1672, pp. 17-21.

¹⁸ Sulla funzione di spartiacque storico universale del diluvio, contro la tesi della maggiore antichità di altre nazioni rispetto agli ebrei, cfr. M. BENSI, *Del diluvio universale in Giambattista Vico. La storia fisica che ci han conservato le favole*, in «Griselda-online» XXI (2022) 1, in corso di pubblicazione.

li e in una certa misura traducibili l'una nell'altra, se non assimilabili, le serie storiche o le tradizioni che costituiscono le varie colonne. In Vico la funzione di cornice comune è assicurata dalla cronologia biblica, ma la funzione comparativa non si applica uniformemente a tutta la tavola. Gli eventi compresi nella Tavola rispetto alle nazioni gentili sono latamente ordinati in base alla macro-trama della scansione in tre età (dèi, eroi, uomini). Per gli ebrei, invece, gli unici tre eventi menzionati (il patto con Abramo, le leggi date a Mosè, il regno di Saul) sembrano ruotare attorno al rapporto fra Dio e il suo popolo. Un rapporto complesso, perché il patto fra Dio e Abramo resta sempre esposto ad essere dimenticato (durante la schiavitù egiziana) e ha bisogno di essere rinnovato (la legge mosaica)¹⁹. Fin dalla Tavola cronologica si delinea dunque quella tensione dinamica fra Rivelazione e Caduta, che Vico colloca in più di un'occasione a monte del cambiamento storico.

Alla somiglianza formale tra le varie colonne della Tavola si accompagna dunque una fondamentale differenza di contenuto fra la colonna degli ebrei e le altre. Tale asimmetria porta a chiedersi se la prima colonna sia davvero un elemento interno e portante dell'intera struttura, oppure se non ne costituisca piuttosto il limite esterno, una sorta di cornice eterogenea rispetto al contenuto, che assicura la possibilità di comparazione fra i vari popoli sul piano cronologico (gli anni del mondo) senza tuttavia fornire una chiave di lettura unitaria dei processi e delle successioni di eventi che la Tavola espone anticipatamente, in attesa di spiegarle. Peraltro, i tre fatti evocati nella colonna degli ebrei (il patto fra Dio e Abramo, le leggi di Mosè, il regno di Saul) non sono più direttamente trattati nella *Scienza nuova* del 1744, come se fra la storia ebraica e il corso delle nazioni che è l'oggetto principale dell'opera vi fosse una reciproca indipendenza. Su tale distanza ci soffermiamo adesso, per ricordarne e commentarne brevemente i principali elementi.

2. Cinque differenze.

La differenza fra gli ebrei e le nazioni pagane nella *Scienza nuova*, annunciata fin dalla *Spiegazione della dipintura* (*Sn*44, §9), lungi dal

¹⁹ Quanto a Saul, Mazzotta suggerisce, in assenza di indicazioni nella *Sn*44, che il suo significato possa consistere in una nuova trasgressione del patto (la follia di Saul e la sua separazione dai figli e da Dio); ma un'indicazione da parte di Vico si trova invece nella *Sn*30: cfr. *infra*, note 58 e 73.

ridursi ad un unico aspetto, risulta composta da una serie di elementi di natura diversa. Ciò lascia pensare in primo luogo che non dipenda da una sorta di essenza o di natura data, ma emerga piuttosto dalla combinazione, se non dalla concatenazione, di una pluralità di fattori. Fra quelli che ricevono maggiore evidenza nel testo se ne possono distinguere almeno cinque.

(a) Il primo elemento che s'incontra, dopo l'introduzione del tema nella *Dipintura*, è la *differenza temporale*, già evocata:

'Il primo popolo del mondo fu egli l'ebreo, di cui fu principe Adamo, il quale fu criato dal vero Dio con la criazione del mondo'²⁰.

La tesi ha innanzitutto un risvolto polemico: Vico apre le Annotazioni alla Tavola cronologica con una lunga disamina critica della «boria delle nazioni» – la tendenza a credere la propria tradizione come più antica di tutte le altre – e soprattutto di quegli studiosi moderni che l'hanno assecondata, individuando ad esempio negli egizi (Marsham, Spencer, van Heurn) o nei cinesi (Martini, Schoock) popoli di antichità pari o maggiore rispetto a quella degli ebrei. Su tutta la questione si stende poi naturalmente l'ombra di La Peyrère, che, sulla base della maggiore antichità delle tradizioni di Caldei, cinesi, ecc. rispetto alla Bibbia, aveva ipotizzato il poligenismo del genere umano (*Sn44*, §50).

Nell'affermazione di Vico appena citata sono incluse infatti due tesi. Quella che viene logicamente per prima, cioè la simultaneità fra la Creazione del mondo e quella di Adamo («il quale fu criato dal vero Dio con la criazione del mondo»), sarebbe stata del tutto ovvia e superflua da ribadire se non ci fosse stato da opporsi all'ipotesi preadamitica. Ma la tesi più problematica è l'altra, cioè proprio l'antichità degli ebrei, che Vico afferma mettendola in connessione con il fatto che Adamo fu il loro 'principe': «'Il primo popolo del mondo fu egli l'ebreo, di cui fu principe Adamo». Presa in sé, la frase può essere intesa in senso debole: Vico non dice esplicitamente che gli ebrei sono stati il primo popolo del mondo *perché* risalgono ad Adamo e la parola 'principe' può anche significare semplicemente 'progenitore', come nota Battistini. In tal caso la maggiore antichità degli ebrei resta tuttavia non dimostrata, dato che Adamo è stato progenitore anche di tutti gli altri popoli. Il contesto polemico del discorso sembra suggerire piuttosto l'istituzione da parte di Vico di

²⁰ *Sn44*, §51: è la prima Annotazione alla Tavola cronologica.

un nesso più stringente tra l'inizio del mondo, il primo uomo (Adamo) e il primo popolo (gli ebrei): in questo senso più forte, se Adamo è stato creato insieme al mondo (contro La Peyrère) ed è stato anche il 'principe' degli ebrei, qui nel senso di vero e proprio capostipite, allora l'antichità del popolo ebraico coincide con quella del mondo (contro Marsham).

(b) Che Vico intenda affermare proprio la tesi più forte, cioè che gli ebrei sono discesi (loro e non altri, loro più direttamente di altri) da Adamo²¹, sembra confermato dalla seconda differenza che introduce fra gli stessi ebrei e gli altri popoli, una differenza che potremmo chiamare *culturale*, ossia, per usare un termine vichiano, di 'sapienza'. Così la *Degnità* XXIV: «La religione ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili» (*Sn44*, §167). A cui fa eco in particolare questo inciso della *Metafisica poetica*:

...la scienza del bene e del male, cioè la divinazione, sul cui divieto ordinò Iddio ad Adamo la sua vera religione, come nelle *Degnità* si è pur detto²².

Dunque, per Vico al fondamento della religione ebraica o vera religione si trova la proibizione della divinazione. Tale proibizione è originaria nel senso più forte del termine, dato che fu imposta da Dio al primo uomo, Adamo. Sembra di poter concludere che è in questo senso che Adamo fu il 'principe' degli ebrei: divieto della divinazione, fondazione della religione ebraica e origine del popolo degli ebrei farebbero un tutt'uno, collocato cronologicamente da Vico al principio della storia del mondo.

Questa seconda differenza suscita alcune osservazioni. Intanto, l'eventuale discendenza privilegiata degli ebrei da Adamo non è una questione genetica o naturale, ma consiste in un fatto culturale, per quanto di origine trascendente, e nella sua trasmissione o tradizione, che identificano la religione ebraica distinguendola dalle altre. Anzi, è precisa-

²¹ È una tesi che Vico sostiene in parte contro se stesso. Considerata nell'insieme, la rilettura vichiana della storia sacra è infatti conforme all'idea tradizionale secondo cui, almeno fino al Diluvio, la discendenza di Adamo coincide con il genere umano ed è solo dopo la caduta nello stato ferino che la «storia dell'umanità» si diversifica in quella delle nazioni (S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, 2014, p. 247), in una sorta di poligenismo *après coup*. Quanto alla storia collettiva degli ebrei in senso proprio, è la stessa tradizione ebraica a farla iniziare con il patto fra Dio ed Abramo, che fa degli ebrei il popolo eletto.

²² *Sn44*, §381 e cfr. §365 (senza però riferimento ad Adamo).

mente per questo motivo che Adamo può essere detto in senso proprio 'principe' del popolo ebraico: progenitore genetico o naturale Adamo lo è infatti di tutti gli uomini (almeno stando al monogenismo di Vico), mentre è proprio il rispetto della proibizione della divinazione («sul cui divieto ordinò Iddio ad Adamo la sua vera religione») l'elemento specifico che, sempre a partire da Adamo, distingue gli ebrei da tutti gli altri popoli. Si nota in secondo luogo che il gesto fondativo della religione ebraica che qui Vico mette in evidenza non è la rivelazione di una verità trascendente²³, ma l'interdizione di una pratica rituale. Così la distinzione fra la vera religione e le false viene situata su un piano antropologico prima o più che teologico. Gli straordinari sviluppi ermeneutici a cui tale impostazione conduce nella *Scienza nuova* sono ben noti; ma colpisce che la premessa di tutto il ragionamento di Vico investa l'origine stessa della religione ebraica, che egli fonda non sulla Rivelazione ma su un tabù. All'interdizione della divinazione, infine, Vico attribuisce un'importanza storica capitale, individuando in essa «una delle principali cagioni per le quali tutto il mondo delle nazioni antiche si divise tra ebrei e genti»²⁴. Dal divieto della divinazione ha origine una bipartizione universale fra i popoli con divinazione e l'unico popolo senza divinazione (ma con profezia, come vedremo), gli ebrei. La differenza culturale è dunque una causa («una delle principali cagioni») dell'eterogeneità tra gli ebrei e le altre nazioni, eterogeneità che appare perciò come l'esito di un processo e non come una premessa indimostrata.

Se nel caso della differenza temporale si è notata quantomeno una certa ambivalenza nella formulazione di Vico, le difficoltà sollevate dalla differenza culturale relativa alla divinazione sono ancora più serie. Innanzitutto rispetto al testo biblico, in cui il divieto della divinazione è attestato, ma non fu imposto da Dio ad Adamo, bensì a Mosè²⁵. Poi sul piano logico, perché non è chiaro cosa significhi imporre il divieto della divinazione al progenitore, cioè prima che qualsiasi forma di divinazione fosse stata di fatto praticata. Forse anche per far quadrare i conti, nel passo della 'Metafisica poetica' in cui fa risalire ad Adamo il divieto

²³ «Una cognizione delle divine verità, delle quali gli ebrei erano stati addottrinati dal vero Dio» (*Sn44*, §95).

²⁴ È il completamento della Dignità XXIV, *Sn44*, §168.

²⁵ *Num.*, 23, 23 (e gli altri riferimenti biblici riportati da A. Battistini in Vico, *Opere*, cit., nota alla Dignità XXIV di *Sn44*).

della divinazione Vico sovrappone sincreticamente riferimenti omerici e reminiscenze bibliche, con spericolatezza ancora maggiore del consueto: Omero avrebbe definito la divinazione ‘scienza del bene e del male’, con la medesima espressione che indica nella *Genesi* l’albero della conoscenza (*lignum scientiae boni et mali*); la conoscenza in questione sarebbe allora quella divinatoria e la proibizione imposta ad Adamo (quella sì) di mangiare il frutto dell’albero non sarebbe altro che una formulazione in linguaggio mitico-poetico dell’interdetto rituale delle pratiche divinatorie su cui si è strutturata la religione ebraica...

(c) Se prima e seconda differenza sono originarie, ‘adamitiche’, la terza e la quarta presuppongono invece un decorso di tempo e un processo storico. La terza è una differenza *spaziale*, cioè l’isolamento degli ebrei rispetto agli altri popoli: «gli ebrei [...] vissero sconosciuti a tutte le nazioni gentili»²⁶. La separazione nello spazio, da cui la mancanza di contatti e di conoscenza (reciproca?) fra gli ebrei e gli altri popoli, comporta evidentemente che sia già avvenuto il processo di differenziazione fra le discendenze dei figli di Noè – da una parte quella di Sem rimasta in parte fedele alla religione natia, dall’altra quelle di Cam e Giafet idolatre e perciò destinate all’erramento ferino. L’isolamento degli ebrei, in altre parole, non è uno stato originario, ma una condizione post-diluviana. Ci si può chiedere allora da dove venga. Esso entra innanzitutto nel raggio d’azione della provvidenza, come Vico sottolinea con l’autorità di Lattanzio:

Sul qual costume Lattanzio riflette essere stato ciò consiglio della provvidenza divina, acciocché coi commerci gentileschi non si profanasse la religione del vero Dio²⁷.

Un altro intervento sovranaturale, dunque, dopo il divieto della divinazione. Ma le modalità non sono le stesse. Nel primo caso Dio interviene contro natura, cioè, a quanto par di capire, inibendo (o provando a inibire) la naturale curiosità di conoscere il futuro. Nel secondo invece lo fa secondo quel meccanismo di autoregolazione immanen-

²⁶ *Sn44*, §54 (è l’Annotazione relativa agli ebrei nella Tavola cronologica); cfr. §94.

²⁷ Ivi, §94. L’osservazione del padre della Chiesa è come rovesciata di senso: Lattanzio, come ricorda anche in questo caso Battistini, intendeva spiegare perché la vera religione non si fosse diffusa presso gli stranieri; Vico invece perché essa fosse rimasta protetta dalla loro influenza.

te dei processi storici che in Vico si chiama appunto «provvidenza»²⁸. Infatti, stando alla fonte principale di Vico in materia di storia ebraica, cioè Giuseppe Flavio²⁹, l'isolamento degli ebrei non dipese altro che da fattori materiali, legati alla morfologia del territorio e ai modi di sussistenza: la lontananza delle città dal mare, la fecondità della regione, la mancanza di commercio – strumenti naturali della provvidenza, tutt'al più, non certo interventi d'origine sovranaturale nell'ordine delle cose³⁰.

A ciò si aggiunse anche un altro fattore di tipo culturale, cioè la refrattarietà degli ebrei a quello che oggi chiameremmo il dialogo fra culture, come se l'iniziale condizione di mancanza di relazioni con altri popoli si fosse cristallizzata in una *forma mentis* (un'ideologia) incentrata sulla purezza e incomunicabilità della propria tradizione: di qui l'avversione degli ebrei per la traduzione della Bibbia in greco nella versione dei Settanta (*Sn44*, §94), l'impossibilità che «i profeti avessero profanato la loro sagra dottrina a' stranieri» (§95), la resistenza al contatto e all'integrazione con altre culture anche dopo la diaspora³¹. Ma anche da questo punto di vista gli ebrei sono lungi dal rappresentare un caso eccezionale. Per Vico l'intransitività è un tratto comune alle culture antiche³². Coerentemente, l'allontanamento dalla tradizione e la

²⁸ Ivi, §136, Dignità VIII: «che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è ajutato naturalmente con la Divina Provvidenza, e soprannaturalmente dalla Divina Grazia».

²⁹ AMOROSO, *op. cit.*, p. 79 n.: «Giuseppe Flavio [...] è in generale la principale *auctoritas* umana di Vico per quanto riguarda la storia ebraica (*auctoritas* divina è ovviamente la Bibbia)».

³⁰ *In Apionem*, 1, 12, 60. Vico ne cita soltanto le primissime righe, ma tutto il brano sviluppa il concetto, in un'ottica di comparazione con altri popoli mediterranei. Per Giuseppe Flavio il fatto che gli ebrei fossero rimasti pressoché sconosciuti non è affatto un caso eccezionale: per lo stesso motivo, cioè il fatto di non essere una 'nazione marittima', persino i Romani, malgrado il loro potere, rimasero a lungo sconosciuti a coloro che «desideravano diventare scrittori», in primis agli storici Greci (Erodoto, Tuciddide,...). Proprio l'insediamento del popolo ebreo, con Noè, in una regione 'mediterranea', cioè lontana dal mare, la Mesopotamia, è un'altra prova secondo Vico della sua antichità, in base alla norma stabilita nella *Scienza nuova* per cui gli insediamenti continentali sono più antichi di quelli costieri (*Sn44*, §298, Dignità XCIX).

³¹ *Sn44*, §396: «la nimistà, che pur sopra osservammo, aver avuto gli ebrei con le Genti; la qual'ancor'ora conservano dissipati tra tutte le Nazioni»; cfr. *Sn25*, §§17, 39 e PONS, *op. cit.*, p. 164.

³² *Sn44*, §303, Dignità CII: «Le Nazioni nella loro barbarie sono impenetrabili» e

contaminazione culturale sono ai suoi occhi fenomeni negativi, alla radice della degenerazione nella condizione animalesca dei discendenti di Adamo prima, di Noè poi³³. Il comparativismo di Vico, per tanti versi così moderno³⁴, si fonda sull'idea che le culture seguano un cammino uniforme indipendentemente l'una dall'altra, senza alcuna incidenza costruttiva di ibridazioni, contaminazioni o meticcio: un'idea di 'cultura' fondata su identità omogenee ma intransitive, che difficilmente gli antropologi dei nostri giorni accetterebbero³⁵. E d'altra parte, quando gli ebrei entrarono in relazione con altri popoli, come durante la schiavitù egiziana, la loro separatezza non dipese tanto dal loro geloso attaccamento alla propria tradizione, quanto da un tratto tipico secondo Vico delle relazioni fra popoli vincitori e vinti nei tempi antichi, cioè il fatto che il conflitto e la sottomissione politica vi prendono le forme estreme e durissime di una negazione dell'umanità stessa (o, il che è lo stesso, dell'identità culturale) dei sottomessi da parte dei dominatori (*ibid.*). Gli Egiziani non fecero altro che replicare nei confronti degli ebrei quella stessa segregazione imposta dai giganti pii ai giganti empi che Vico pone all'origine della fondazione delle città, cioè delle prime associazioni politiche in senso proprio.

Si assiste dunque al paradosso per cui la singolare separazione degli ebrei dagli altri popoli risultò da fattori propri del corso comune delle nazioni 'naturalmente guidato' dalla Provvidenza: la somiglianza in questo caso precede e produce la differenza. L'eccezionalità dell'isolamento degli ebrei (spaziale prima, culturale poi) non dipese dunque dall'isolamento in sé, che eccezionale non era, bensì dagli effetti peculiari che

la nota corrispondente di Battistini («Vico nega ogni forma di transitività, in età antiche, della cultura da un popolo all'altro»).

³³ IMBRUGLIA, *op. cit.*, p. 244: «Il meccanismo di ricaduta nella condizione animalesca è sempre la perdita di identità»; cfr. P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 38 (in riferimento a *Sn25*): «Pare insomma che non sia l'idolatria, ma l'ibridazione tra idolatri e non, a determinare la caduta del riferimento comune alle 'religioni natie', e dunque la perdita dei sensi comuni delle nazioni».

³⁴ Si veda ad esempio la critica al diffusionismo, che ha permesso a Roberto Bizzocchi di accostare Vico a Voltaire, *op. cit.*, p. 141.

³⁵ Una controprova è che gli ebrei non sono l'unico caso di isolamento e radicale chiusura menzionato da Vico: vi sono infatti anche gli Sciti, gli Egizi, i Cinesi, che «al bujo del loro chiuso, non praticando con altre nazioni, non videro la vera luce de' Tempi» (*Sn44*, §83 e cfr. §48; sui Cinesi, BIZZOCCHI, *op. cit.*, p. 142). Sul rapporto fra cultura e meticcio, il riferimento è naturalmente a *Razza e storia* di Claude Lévi-Strauss (in *Id., Razza e storia. Razza e cultura*, tr. it., Torino, 2002).

esso produsse aggiungendosi alle prime due, originarie, differenze. La radicale mancanza di relazioni con altri popoli (c) fece sì che il nucleo antichissimo della religione ebraica (a), fondata da Dio ad Adamo sul divieto della divinazione (b), si perpetuasse in una continuità di tradizione, in virtù della quale il popolo ebraico, unico fra tutti, poté rimanere «nell'essenziale, sempre identico a se stesso»³⁶. È un'identità mantenuta in parallelo nei corpi, attraverso la conservazione della statura umana³⁷, e nelle menti, attraverso il filo ininterrotto della memoria collettiva, al contrario dei caduti nell'idolatria, che si deformano nel corpo e dimenticano (cioè perdono) se stessi. Ma è anche un'identità fragile, perché, a dispetto di rivelazione e tradizione, la «ricaduta nella bestialità [è] per gli ebrei un rischio costante»³⁸.

(d) Di qui la quarta differenza, che possiamo chiamare di *funzione* e riguarda il rapporto degli ebrei con il tempo. Diversamente da tutti gli altri popoli, gli ebrei hanno infatti un'esatta misura del tempo: «E pur essi contavano giusta la ragione de' tempi corsi del mondo» (*Sn44*, §54). Lo conferma per Vico l'attendibilità della cronologia biblica, quella usata come canone anche nella Tavola cronologica, con data del Diluvio 1656 e dunque della Creazione attorno al 4000 a. C. È anche per difendere la piena attendibilità della Scrittura che Vico si attiene alla cronologia biblica più tradizionale, quella desunta dal testo masoretico, sottolineando ad ogni buon conto, e senza preoccuparsi troppo di indebolire la sua posizione, che anche lo scarto di 1500 anni introdotto dalla Versione dei Settanta è ben poca cosa rispetto alle fantasiose oscillazioni delle altre cronologie³⁹. Oltre che nell'esattezza della cronologia, l'affidabilità della memoria degli ebrei si coglie nel dettaglio della narrazione, «perocché gli ebrei hanno conservato tanto spiegatamente le

³⁶ AMOROSO, *op. cit.*, p. 78.

³⁷ *Sn44*, §§13, 172, 372.

³⁸ IMBRUGLIA, *op. cit.*, p. 244.

³⁹ La fonte di Vico in questo caso è Filone d'Alessandria, o meglio il *Liber antiquitatum biblicarum* oggi attribuito a uno Pseudo-Filone, tradotto in latino nel 1527. La versione di Filone è accettata anche, scrive Vico, «dagli più severi critici». Fra di loro si può annoverare quello stesso Otto Van Heurn (l'Ornio) che pure Vico critica insieme a Marsham per la questione dell'antichità degli Egizi (*Sn44*, §45): Van Heurn si era infatti schierato a favore della cronologia masoretica, contro Voss, favorevole alla cronologia dei Settanta (a sua volta in polemica con il solito La Peyrère: cfr. ROSSI, *I segni del tempo*, cit., p. 175). Sull'importanza e i problemi della cronologia in Vico, LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 247-253.

loro memorie fin dal principio del mondo» (Dignità XIII, §§165-166). A prima vista la dimostrazione di Vico può sembrare circolare: la cronologia è esatta perché la storia sacra è vera; e, viceversa, il fatto che la cronologia sia esatta dimostra che la storia sacra è vera. Ma il fatto è che qui egli ragiona come in un procedimento giuridico-indiziario: la credibilità dei ricordi di un testimone (qui gli ebrei) è data dalla sua capacità di situare correttamente gli eventi nel tempo e dalla sua memoria dei dettagli, l'una e l'altra messe a confronto con riscontri esterni⁴⁰. Una volta saggiata in tal modo la fondatezza della testimonianza, si ha una prova ragionevolmente certa («un invito argomento») che il testimone ricorda bene perché era *davvero* presente all'evento: dunque se gli ebrei hanno «serbato con verità» (cioè esattezza cronologica) e «tanto spiegateamente» (cioè nei dettagli) «le loro memorie fin dal principio del mondo» (d) è perché sono *davvero* il popolo più antico, nato con Adamo e la Creazione (a) e da allora partecipe della storia del mondo con memoria ininterrotta e incontaminata (c).

Il ruolo assegnato da Vico agli ebrei nella *Scienza nuova*, se ne è concluso, è quello di essere il «popolo della memoria»⁴¹ – un aspetto ancor oggi centrale dell'identità culturale ebraica⁴². Gli ebrei sono i custodi della verità della storia sacra di cui furono i soli testimoni diretti in virtù della loro remotissima antichità. La funzione memoriale, tuttavia, segna la specificità e anche il limite del ruolo degli ebrei: se memoria e storia coincidono (come pare nel caso della storia sacra), allora non si può raccontare la storia di ciò di cui non si ha memoria. In altre parole, le memorie degli ebrei conservate nella storia sacra sono vere, ma parziali, non potendo parlare di ciò di cui gli ebrei stessi non furono testimoni, anche in virtù del loro stesso isolamento: le vicende dei tempi oscuri, l'imbestialimento della grandissima parte del genere umano, l'erramento ferino e ciò che ne seguì⁴³. In altre parole, almeno da un certo punto in poi la storia degli uomini e la memoria degli ebrei non coincidono più:

⁴⁰ I 'riscontri esterni' sono, per la cronologia, Filone d'Alessandria e i «più severi critici» moderni; per i dettagli del racconto dello stato delle famiglie al tempo dei patriarchi, «tutti i politici», concordi nell'affermare che le associazioni politiche nacquero dalle prime associazioni familiari (almeno secondo Vico, che su questo punto prende le distanze da Hobbes e in genere dal contrattualismo moderno).

⁴¹ AMOROSO, *op. cit.*, p. 80.

⁴² Su questo cfr. almeno Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, tr. it., Firenze, 2011.

⁴³ IMBRUGLIA, *op. cit.*, p. 243.

la conclusione sembra essere che la storia sacra non solo non contiene tutta la storia del genere umano, ma nemmeno può contenerla, il che dischiude *en creux*, per sottrazione, lo spazio al cui interno si sviluppa il progetto della *Scienza nuova*⁴⁴.

(e) La quinta differenza, infine, è una differenza *di linguaggio*. Con la precedente c'è un nesso concettuale: la memoria collettiva degli ebrei è infatti innanzitutto una memoria *scritta*. Per esprimerla e conservarla con quel grado di fedeltà e verità che Vico le attribuisce sembra necessario poter disporre di un linguaggio adeguato, radicalmente diverso dal linguaggio poetico («parlare fantastico») dei poeti teologi della gentilità. È in effetti quanto afferma Vico incidentalmente, a proposito della «lingua santa ritruovata da Adamo, a cui Iddio concedette la divina *onomathesia* ovvero imposizione de' nomi alle cose secondo la natura di ciascheduna» (*Sn44*, §401). Il problema è qui se l'*onomathesia* originaria di Adamo si sia trasmessa anche alla lingua degli ebrei, cioè alla lingua della Scrittura, almeno in parte; ovvero, se la lingua santa e la lingua degli ebrei siano la stessa cosa oppure no⁴⁵. Da una parte Adamo, lo sappiamo, è il principe del popolo ebraico e si può supporre che anche in tema di linguaggio ci sia una continuità a partire dall'origine, come si è visto nei casi della cronologia (a), della proibizione della divinazione (b), della memoria (d). Dall'altra si possono citare i numerosi luoghi in cui Vico insiste invece sulla natura poetica del linguaggio degli ebrei, in particolare quello di Mosè, con la particolarità che esso, a differenza di quanto avvenuto per le lingue delle altre nazioni antiche, avrebbe conservato la sua sublimità poetica pressoché intatta nel tempo. Si tratta però di luoghi di altre opere vichiane, mentre nella *Scienza nuova* del 1744 «queste tesi vengono quasi totalmente espunte»⁴⁶ e la questione resta dunque in sospenso. Ciò solleva il problema della stratificazione testuale della *Scienza nuova* rispetto al nostro tema.

3. La 'costruzione' degli ebrei nella *Scienza nuova*.

Nella *Scienza nuova* del '44 l'eterogeneità fra gli ebrei e le nazioni gentili risulta dunque da un insieme di differenze: temporale, culturale,

⁴⁴ È anche per questo che gli ebrei non sono il paradigma di umanità compiuta, contrariamente alla tesi sostenuta da Marcus, *op. cit.*, e ripresa in parte da Amoroso.

⁴⁵ PONS, *op. cit.*, p. 164, nettamente per il no.

⁴⁶ AMOROSO, *op. cit.*, p. 70.

spaziale, di funzione e di linguaggio. Sono dimensioni a loro volta diverse fra loro, per collocazione cronologica (poste all'origine o sopraggiunte nel corso della storia), per statuto (primarie o derivate), per tipo di intervento sovranaturale (diretto o mediato dalla Provvidenza). Pur in assenza di una trattazione ampia e sistematica da parte di Vico, è abbastanza chiaro che sono anche collegate reciprocamente in vari modi, a formare un quadro non privo di una sua coerenza, di cui il lettore si può fare un'idea abbastanza precisa. D'altra parte, non ce n'è una tra di esse che, considerata singolarmente, non riveli una sua complessità interna e non sollevi questioni interpretative, filologiche, concettuali. Come spesso avviene in casi del genere, il tasso di problematicità dell'operazione di Vico, le licenze che si prende nei confronti delle sue fonti, anche le più autorevoli come la Bibbia, il grado di sollecitazione teorica a cui sottopone l'impianto concettuale della *Scienza nuova* sono anche indizi della rilevanza che un determinato argomento ha nell'economia del suo discorso. E altrettanto spesso tale rilevanza si traduce in un lavoro di elaborazione e rielaborazione del tema in questione che Vico compie da un'edizione all'altra della sua opera principale.

Si tratta dunque di osservare, anche solo a volo d'uccello, il modo in cui Vico costruisce nella *Scienza nuova* la sua immagine degli ebrei e della loro storia. Elementi in tal senso sono già stati messi in luce da alcuni degli interpreti che si sono occupati dell'argomento, anche facendo riferimento ad altri scritti, come il *De antiquissima* o gli scritti giuridici⁴⁷. Per motivi di spazio qui mi limito invece a qualche cenno relativo alle tre edizioni dell'opera principale⁴⁸.

Nella *Scienza nuova* del 1725 si cercherebbero invano alcuni dei tratti dell'immagine degli ebrei che invece sono centrali in quella del 1744. Si tratta in particolare del tema del loro isolamento (c) e della correlata funzione memoriale (d). Sono anche i due aspetti dell'eterogeneità degli ebrei che prendono senso a partire da un decorso di tempo storico, mentre gli altri tre (antichità, cultura, linguaggio) nella *Sn44* sono

⁴⁷ Degli scritti giuridici hanno tenuto conto in particolare P. Rossi e L. Amoroso; del *De antiquissima* F. R. Marcus e L. Amoroso, nei lavori già citati.

⁴⁸ Trattarle a ritroso, dal '44 all'indietro, è un procedimento che comporta un rischio di anacronismo, inducendo a prendere l'edizione ultima come parametro o, peggio, come fine a cui tenderebbero le versioni precedenti, che invece è corretto cogliere anche nella loro autonoma singolarità: con questa avvertenza, lo adotto qui per comodità e chiarezza di esposizione.

fatti risalire da Vico direttamente ad Adamo e al momento dell'origine. È proprio su quel momento originario che si coglie un altro scarto fra le due edizioni. Dopo un rapido accenno all'inizio dell'opera, di fatto conforme alla tesi della massima antichità degli ebrei anche se in un contesto argomentativo un po' diverso («la religion degli ebrei fu fondata col mondo creato in tempo dal vero Dio», *Sn25*, §31), Vico torna sulle «differenze che in quest'opera si pruovano degli ebrei e delle genti» nel Capitolo del Primo Libro dedicato ai primi governi del genere umano (la futura Iconomica Poetica). Ma lì sostiene che la fondazione del popolo ebraico (del *popolo*, non della religione) avvenne con Abramo, non con Iefte né tantomeno con Adamo: «non Iefte ma Abramo fu il fondatore del popolo di Dio» (ivi, cap. XIX, §132). Era certo una tesi assai diversa da quella della *Scienza nuova* del '44, e più tradizionale, anche se è peculiare la motivazione addotta da Vico: il ruolo fondativo di Abramo si dovette infatti non al patto con Dio (la «chiamata di Abramo» della Tavola Cronologica), bensì alla proibizione dei crudeli sacrifici umani, in particolare di vittime innocenti, consueti invece fra i popoli antichi: «Ma il vero Iddio, nel fatto del sacrificio di Abramo del di lui figliuolo Isacco, dichiarò espressamente esso non dilettersi punto di vittime innocenti» (*ibid.*). La salvezza di Isacco contro la morte di Ifigenia: di lì passa stando alla *Scienza nuova* 1725 la demarcazione originaria fra gli ebrei e le altre nazioni⁴⁹.

Con ciò è chiamata in causa anche la differenza culturale (b). Già nel 1725 essa si presenta come una questione di interdetti, ma oltre al momento cronologico dell'istituzione è diverso nella prima edizione rispetto all'ultima anche l'oggetto del divieto: cioè non solo o non tanto la divinazione⁵⁰, quanto piuttosto il sacrificio umano, a cui si aggiungono poi, sempre nella *Scienza nuova* 1725, le proibizioni contenute nella legge mosaica (di onorare altri dèi, di immagini della divinità, di desideri illeciti: *Sn25*, §293). Entrambi gli esempi (i sacrifici umani, le leggi

⁴⁹ Il caso del sacrificio della figlia di Iefte era un possibile controesempio biblico, che Vico infatti nello stesso passo si premura di annoverare fra i misteri della volontà divina: cfr. la nota di A. Battistini, in G. Vico, *Opere*, cit., p. 1804.

⁵⁰ Proprio all'inizio dell'opera (cap. I, §9) Vico nomina anche il divieto 'naturale' della curiosità («per natura vietata, perché di cosa propria di un Dio mente infinita ed eterna»): tant'è vero che proprio dalla curiosità ebbe origine la Caduta e la successiva fondazione da parte di Dio della «vera religione agli ebrei sopra il culto della sua provvidenza infinita ed eterna». Questo spunto non è ripreso direttamente nelle edizioni successive.

mosaiche) lasciano pensare che fra gli ebrei e le genti corra una differenza di civiltà più che di cultura, una differenza che si coglie in particolare nella rinuncia alle pratiche più feroci o nel controllo delle pulsioni sessuali: una differenza tra i popoli rozzi e *il* popolo civile, insomma, tant'è vero che in *Sn25* gli ebrei sono definiti «filosofi per natura» (§293), nativamente sapienti⁵¹, sottolineando così una superiorità originaria di civiltà. Accanto a questa linea di demarcazione più netta la *Sn25* lascia spazio tuttavia per altri elementi, che complicano il quadro. Da una parte, la divinazione fra le genti non ebbe unicamente la forma della spaventosa religione degli auspici, nata dal diluvio e dal fulmine, poiché ve ne fu anche «una specie più dilicata», quella dei Caldei, nata dall'osservazione degli astri⁵². Dall'altra, Vico accenna all'esistenza di almeno un altro popolo oltre agli ebrei che, seppur idolatra, era rimasto immune dall'erramento ferino e dal gigantismo in virtù del suo isolamento e dei giusti costumi: gli Sciti⁵³. Tali eccezioni mettono in questione la bipartizione universale fra il popolo di Dio, fedele alla vera religione e privo di divinazione, e tutti gli altri destinati all'imbestialimento: i Caldei riacquisirono l'umanità perduta senza passare per lo spavento del fulmine e la religione degli auspici, gli Sciti invece mantennero la loro dimensione umana senza cadere nella ferinità.

La differenza di linguaggio (e), infine, è il tema più sviluppato nell'edizione del 1725, che soprattutto attorno alla lingua poetica di Mosè presenta diversi approfondimenti poi lasciati cadere, come si è detto. Ora, anche nella *Sn25* la lingua ebraica presenta i crismi dell'eccezionalità, sia per i suoi tratti di suprema poeticità o sublimità; sia perché avrebbe conservato nel tempo la sua efficacia poetica primigenia molto di più delle altre lingue antiche⁵⁴. Sembra trattarsi tuttavia più di differenze di grado che di natura, perché in generale la rappresentazione di Mosè come poeta teologo equivaleva di fatto ad inserirlo in un quadro omogeneo

⁵¹ IMBRUGLIA, *op. cit.*, p. 244.

⁵² *Sn25*, §107. Sull'interessante caso della divinazione dei Caldei rimando a G. PAOLETTI, *Vico e la divinazione*, in *Metafisica e immaginazione. Da Suárez a Vico*, a cura di G. Paoletti, Pisa, 2020, pp. 184-185.

⁵³ *Sn25*, §102: la nazione dei «non Giganti [...] che fu quella de' credenti nel vero Dio, Dio d'Adamo, e di Noè, sparsi per le immense campagne dell'Assiria, come poi, per le loro, gli antichi Sciti, che fu una gente giustissima». Sugli Sciti come altro caso di esenzione dall'erramento ferino oltre agli ebrei ha attirato l'attenzione Cristofolini, in *Vico pagano e barbaro*, cit., pp. 37-39.

⁵⁴ AMOROSO, *op. cit.*, pp. 68-70; esempi in *Sn25*, §§28, 253, 293.

con gli Orfei o gli Omeri delle altre nazioni. Quanto alla «divina *onomathesia*» di Adamo, essa prende nel 1725 una sfumatura assai diversa, perché i nomi che Adamo dette alle cose non furono altro, dice Vico, che monosillabi ‘duri’ (li si immagina gutturali o dentali) appena articolati. La loro conservazione nella lingua ebraica dimostra «l’ultima antichità della lingua santa», ma l’articolazione così elementare del linguaggio di Adamo induce allo stesso tempo un accostamento al limite dell’eresia fra il primo uomo e i rozzi bestioni:

... [la] difficoltà di pronunziare, che sperimentar dovettero i primi uomini di Obbes, di Grozio, di Pufendorfio, e con verità quelli delle disumanate razze di Caino innanzi, di Cam e Giafet dopo il Diluvio, anzi di esso Adamo, che pose i nomi alle cose, i quali tutti furono con organi duri di voce, perché di corpi robusti⁵⁵.

Nella *Scienza nuova* del 1725 ci troviamo dunque di fronte a un quadro delle differenze tra ebrei e gentili molto diverso rispetto a quello riscontrato nell’edizione ultima. Esso appare articolato su una distinzione più netta fra la religione e il popolo degli ebrei: mentre la prima coincide con la Creazione, la Rivelazione e la vera religione, il secondo ha una fondazione storica, postdiluviana (Abramo). Ne segue anche un rapporto fra gli ebrei e le altre nazioni che Vico presenta in modo ambivalente: per certi versi lo fonda su una discontinuità, d’illuminazione⁵⁶ o di grado di civiltà (gli ebrei «filosofi per natura»); per altri lo colloca apertamente su un piano di somiglianza (il linguaggio poetico di Mosè, il ‘parlare duro’ di Adamo), il che avvicina senza dubbio la posizione di Vico a quegli autori – da La Peyrère a Spinoza a Richard Simon – che nei decenni precedenti avevano in vari modi ‘naturalizzato’ gli ebrei, negandone o ridimensionandone l’eccezionalità e ponendoli sullo stesso livello degli altri popoli⁵⁷. Un’indecisione fra l’eterogeneità oppure l’o-

⁵⁵ *Sn25*, §367. Sul «sapore prossimo all’eresia», cfr. A. BATTISTINI (in G. VICO, *Opere*, cit., p. 1862).

⁵⁶ Sempre in *Sn25*, §253: «certe differenze [...], fondate sulla diversità della vera religione dalle gentili e di Adamo, quantunque nudo di parlar, restato però illuminato dal vero Dio».

⁵⁷ Fra gli esempi di tale posizione nell’ambiente di Vico sono particolarmente degne di attenzione le *Considerazioni intorno alla poesia degli ebrei e dei greci* di Biagio Garofalo (1707), ripubblicate di recente a cura di M. Sanna (cfr. in particolare l’Intro-

mogeneità degli ebrei rispetto alle genti è dunque presente nel testo stesso di Vico, fin dalla prima edizione, indecisione che sarebbe probabilmente troppo semplice mettere per intero sul conto di deliberate ragioni prudenziali, volte a camuffare o smussare la tesi eterodossa (quella della somiglianza).

Rispetto a questo quadro e all'ambivalenza che lo attraversa, l'edizione del 1730 opera in levare e in mettere. In levare, perché Vico riduce moltissimo già a quest'altezza le sue considerazioni sulla lingua ebraica (introducendo invece il riferimento alla «divina *nomothesia*», *Sn30*, p. 153) ed elimina anche il riferimento al sistema di interdetti (di Abramo e Mosè) come elemento fondativo del popolo ebraico. Un segno del riassetto è proprio il relativo decentramento della figura di Abramo, a cui la seconda edizione della *Scienza nuova* dedica un solo riferimento degno di nota, nell'importante 'Supplimento alla storia antidiluviana', poi espunto nel 1744⁵⁸. In compenso la *Scienza nuova* del 1730 inserisce già quasi tutti gli aspetti che poi prenderanno un rilievo ancora maggiore nell'edizione successiva: l'antichità degli ebrei (a)⁵⁹, un tema collegato all'importanza crescente della questione cronologica e all'introduzione della Tavola; il divieto della divinazione (b)⁶⁰; l'isolamento degli ebrei, con le fonti Giuseppe Flavio e Lattanzio (c)⁶¹; la «divina *onomathesia*» già ricordata (e)⁶².

duzione della curatrice, pp. 17, 19-22 per le riprese di Spinoza, pp. 22-24 per il rapporto con Vico).

⁵⁸ Per dire che anche al tempo di Abramo c'erano tutte le condizioni per un nuovo diluvio, se Dio non avesse scelto piuttosto di sigillare con lui un'alleanza, eleggendo (d'allora in poi) gli ebrei come il popolo depositario della vera religione (*Sn30*, p. 278): è proprio questo il passo che giustifica l'inserimento della 'chiamata d'Abramo' nella prima colonna della Tavola cronologica, inserimento che resta invece senza un corrispettivo preciso nel testo del '44. Analoga osservazione vale per Saul, evocato nella Tavola cronologica e poi nel testo di *Sn30*, ma non in *Sn44* (v. *infra*, n. 73): viene da dire che la prima colonna della Tavola, con i suoi tre eventi (Abramo, Mosè, Saul) è decisamente più conforme a *Sn30* che a *Sn44*.

⁵⁹ *Sn30*, p. 65; p. 99 (con riferimento alla «giusta statura» degli ebrei, cu cui vedi anche p. 34).

⁶⁰ Ivi, p. 98.

⁶¹ Ivi, pp. 80, 92.

⁶² Ivi, p. 153; ma un riferimento alla storicità della lingua santa/lingua ebraica a p. 173, a proposito del ruolo che ebbero i patriarchi nella sua fondazione (è il primo capoverso di una 'Dimostrazione della verità della religion cristiana', capoverso e titolo espunti in *Sn44*).

Oltre a questi, un ampio spazio è dedicato da Vico alla differenza tra il diritto naturale degli ebrei, cioè la legge mosaica, e quello delle genti, un motivo presente anche nelle altre edizioni, ma che conosce proprio nel 1730 lo sviluppo più ampio. Tale differenza giuridica è sottolineata innanzitutto in chiave polemica, contro i giusnaturalisti e in particolare Selden, di cui Vico intende confutare l'ipotesi diffusionista di una derivazione del diritto naturale delle genti dalla legge ebraica. Per Vico, invece, il diritto naturale degli ebrei, da una parte, quello delle genti e quello dei filosofi (giusnaturalisti appunto), dall'altra, non vanno assolutamente confusi e il «fondamento di tutte l'essenziali differenze» che li separano è proprio quel divieto della divinazione su cui venne fondata la religione ebraica (Degnità XXII, *Sn30*, p. 98).

Ma quale sia precisamente il nesso fra diritto e divinazione è tutt'altro che evidente e per cercare di capirlo occorre integrare la Degnità XXII con spunti sparsi in luoghi diversi dell'opera. Sul piano storico, il raccordo fra i due elementi sembra dato dalla figura di Mosè, che ricevette da Dio la legge sul Sinai – un episodio su cui Vico si sofferma più volte⁶³ –, ma fu anche, stando alla Bibbia, colui al quale Dio impartì il divieto della divinazione. Sul piano concettuale, l'elemento pertinente è il fatto che la differenza tra il diritto naturale degli ebrei e quello delle genti è consistita per Vico non tanto o non soltanto nell'oggetto dei divieti, ma innanzitutto nella natura dell'obbligazione: che nel caso degli ebrei non si basò su utilità e necessità come nel diritto naturale degli altri popoli, bensì su quella che Vico chiama la «giustizia interna» (*Sn30*, p. 132), cioè un senso di obbligazione interiore fondato a sua volta su un'idea spirituale di Dio («la quale non poteva osservarsi, che da un popolo, che riverisse, e temesse un *Dio tutto Mente*, che *spia ne' cuori degli huomini*»; *Sn30*, p. 118, Degnità C). Ciò presuppone che un Dio di tal natura si fosse rivelato agli ebrei, i quali infatti vengono più volte detti in *Sn30* «illuminati dal vero Dio», nonché «per natura filosofi», con sintagma già presente in *Sn25*, ma tolto in *Sn44*⁶⁴. A sua volta, e così il cerchio si chiude, la concezione tutta mentale della divinità comporta una modalità di conoscenza del futuro speculare e alternativa rispetto alla divinazione dei gentili, cioè la rivelazione profetica, resa possibile da un Dio creduto

⁶³ Nel testo e nelle Correzioni di *Sn30*, in brani poi espunti nel 1744: *Sn30*, p. 118, Degnità C; CMA III, p. 433 e p. 541; CMA IV, p. 568, p. 605.

⁶⁴ V. *infra*, nota 68.

esser'una Mente Infinita, e 'n conseguenza, che vede tutti i tempi in un punto d'Eternità, onde Iddio o esso, o per gli Angioli, che sono menti, o per gli Profeti, de' quali Iddio parlava alle menti, egli avvisava le cose avvenire al suo popolo [...].

come Vico afferma nella *Spiegazione della dipintura*, contrapponendo appunto profezia e divinazione, diritto degli ebrei e diritto delle genti⁶⁵.

Dunque il nesso tra il divieto della divinazione e la legge ebraica in *Sn30* da una parte ha una precisa collocazione storica (Mosè sul Sinai), che situa la differenza del diritto naturale degli ebrei rispetto a quello degli altri popoli in un momento determinato della cronologia postdiluviana, all'interno della storia dei rapporti fra gli ebrei e le altre nazioni; dall'altra, rinvia a una concezione teologica senza uguali, un'«altissima scienza»⁶⁶, rivelata da Dio stesso (fin dall'inizio dei tempi?) e tale da rendere il popolo che ne è depositario eccezionalmente sapiente: un popolo di filosofi o di «intelletti»⁶⁷. Su questo tema, la relazione storica fra gli ebrei e i gentili e la loro discontinuità essenziale continuano ad apparire in *Sn30* come due dimensioni del problema sostanzialmente parallele e giustapposte.

4. Il popolo della memoria.

Ora, nella *Scienza nuova* del 1744 la rilevanza di questa spiegazione storico-teologica della differenza nel diritto tra ebrei e genti appare molto attenuata: Vico non insiste quasi più sull'illuminazione o sapienza originaria degli ebrei⁶⁸ e anche l'episodio di Mosè sul Sinai è menzionato quasi incidentalmente soltanto una volta, nel Libro II (§396). Nell'economia della *Scienza nuova* diminuisce così d'importanza un libro politico e antimessianico come l'*Esodo*⁶⁹. E anche il divieto della divinazione

⁶⁵ *Sn30*, p. 32: «...ma con questa *fondamentale diversità*, che si è detta [= quella fra profezia e divinazione], dalla quale dipendono tutte l'altre, che da *questa Scienza* si dimostrano *essenziali differenze tra 'l Diritto Naturale degli Ebrei, e 'l Diritto Natural delle Genti*».

⁶⁶ Ivi, CMA III, p. 541.

⁶⁷ Ivi, p. 132: «... [la] *Giustizia Interna*, della quale si soddisfano gl'*Intelletti, praticata dagli ebrei, ch'illuminati dal vero Dio...*».

⁶⁸ Dei due epiteti per gli ebrei usati in *Sn30* – «filosofi per natura» (p. 118, Dignità C) e «illuminati dal vero Dio» (p. 99, 132, 351) – rimane in *Sn44* un'unica occorrenza (§350 = *Sn30*, p. 132).

⁶⁹ Sul modello dell'*Esodo*, cfr. A. MOMIGLIANO, *Indicazioni preliminari su apocalissi ed esodo nella traduzione giudaica*, in Id., *Pagine ebraiche*, Torino, 1987, pp. 95-107.

sembra cambiare di senso: quella che era in *Sn30* la causa puntuale, legata a Mosè, della differenza giuridica («fondamento di tutte le essenziali differenze tra 'l Diritto naturale degli ebrei... delle Genti... e de' Filosofi»: *Sn30*, Dignità XXII, p. 98) diventa in *Sn44* un elemento centrale nel più ampio complesso di fattori e differenze da cui dipesero secondo Vico la distinzione e la divisione fra gli ebrei e le nazioni gentili («una delle principali cagioni, per le quali tutto il Mondo delle Nazioni Antiche si divide tra ebrei, e Genti», *Sn44*, Dignità XXIV, §168)⁷⁰.

È ben noto come le edizioni del 1730 e del 1744 presentino fra di loro una continuità molto maggiore rispetto a quella del 1725. Nel complesso, le modifiche introdotte nell'edizione ultima relativamente agli ebrei rappresentano uno sviluppo dei temi (e dei testi) principali già introdotti in quella immediatamente precedente. Alcuni interventi di Vico sono tuttavia degni di nota. Della questione del divieto della divinazione si è appena detto qualcosa. Ci sono poi le modifiche redazionali con cui Vico elimina dal testo tutta una serie di spunti comparativi (nel segno dell'uniformità) fra ebrei e genti presenti in *Sn30*: ad esempio a proposito dell'inizio delle lingue dai versi eroici⁷¹, del costume di imporre il velo alle donne⁷², degli ordinamenti delle monarchie (con quel riferimento a Saul «da Dio [...] ordinato monarca» che appunto manca in *Sn44*)⁷³. Sono correzioni talora minime (per lo più Vico si limita a togliere-

⁷⁰ Nella medesima direzione va anche la diversa redazione nelle due edizioni della Dignità sul diritto naturale (*Sn30*, Dignità C, p. 118; *Sn44*, Dignità CV, §313).

⁷¹ Confronta *Sn30*, p. 33 ('Spiegazione della dipintura'): «E finalmente per necessario natural corso d'umane cose, le lingue *appo gli Ebrei*, Assiri, Siri, Fenici, Egizj, Greci, e Latini si truovan'aver'incominciato da' versi eroici» (corsivo mio) e *Sn44*, §34: «E finalmente per tal necessario natural corso di cose umane le Lingue, appo gli Assirj, Siri, Fenici, Egizj, Greci, e Latini, si truovano aver cominciato da versi eroici».

⁷² Confronta *Sn30*, p. 189: «La seconda solennità è, che le donne si velino in segno di quella vergogna, che fece i primi matrimonj; il qual costume è stato conservato da tutte le nazioni, *anco dagli ebrei*; e i Latini...» (corsivo mio) e *Sn44*, §509: «La seconda solennità è, che le donne si velino in segno di quella vergogna, che fece i primi matrimonj nel Mondo: il qual costume è stato conservato da tutte le Nazioni; e i Latini...».

⁷³ *Sn30*, p. 354: «per la quale *Bodino* si maraviglia dell'*effetto*, perchè non sa la *cagione*, che tutti gli *ordini necessary alla monarchia* esso osserva esser'uniformi tra gli *ebrei, Romani, Turchi, e Francesi*» (ma l'effetto non è in discussione, come mostra appunto il caso di Saul, «da Dio [...] ordinato monarca»). Il passo è espunto dalla fine del L. IV, cap. 1, di *Sn44*. Interessante anche lo spunto comparativo sul tema dell'annuncio e della conoscenza del futuro in *Sn30*, p. 138 ('Della sapienza generalmente'), dove sono messi in parallelo gli «avvisi Divini» per segni sensibili della teologia poetica, gli «avvisi dati da esso Dio», dagli angeli o dai profeti «appo gli ebrei», e infine quelli lasciati da

re gli ebrei da un elenco di altri popoli), ma troppo sistematiche per essere casuali. A questo si aggiunga il fatto che Vico aveva eliminato già da *Sn30* il riferimento ai casi anomali dei Caldei (divinazione senza fulmine) e degli Sciti (idolatria senza erramento ferino⁷⁴). Nell'insieme se ne ricava, per sottrazione, l'impressione che l'eterogeneità degli ebrei rispetto al corso comune e uniforme delle altre nazioni venga accentuata, come se Vico avesse inteso cancellare ogni traccia della possibile equiparazione degli ebrei alle genti – il rischio di naturalizzazione degli ebrei implicito, per dire così, nel 'parlare duro' di Adamo.

Ma ciò che si riscontra nella *Sn44* non è un semplice ribaltamento (da omogeneità ad eterogeneità) rispetto alla *Sn25*. Non si tratta cioè di sciogliere la compresenza talora problematica di somiglianze e differenze fra ebrei e gentili che caratterizza le edizioni precedenti optando in modo più deciso (e ortodosso) a favore delle seconde, ma di stabilire una *relazione diversa* fra il caso unico degli ebrei e quelli di tutti gli altri popoli. All'eliminazione degli spunti comparativi, che sottolinea indirettamente l'unicità degli ebrei, si accompagnano infatti almeno due rilevanti interventi in positivo. Il primo, filologicamente audace, è la retrodatazione ad Adamo sia dell'origine della religione degli ebrei (con il divieto della divinazione), sia dello stesso popolo ebraico (Adamo 'principe degli ebrei')⁷⁵. Era un modo di tagliare alla radice la disputa cronologica, affermando l'assoluta antichità degli ebrei, ma anche di approntare un argomento a favore della verità della storia sacra sulla base della veridicità della testimonianza del popolo ebraico. Qui cade il secondo intervento, vale a dire l'inserimento in *Sn44* dell'unica delle cinque differenze tra ebrei e gentili di cui non si è ancora riparato: quella che ho chiamato di *funzione* (d). È di fatto l'ultima ad essere aggiunta, nelle *Correzioni Terze* alla *Sn30* e soprattutto nelle *Quarte* (1733-

Gesù o consegnati nei dogmi della Chiesa presso i Cristiani: in *Sn44* (§366) il capoverso è riassunto in poche righe e viene meno proprio la comparazione fra i tre casi.

⁷⁴ *Sn44*, §372: «di tutto il primo mondo degli uomini si devono fare due generi: cioè uno d'uomini di giusta corporatura, *che furon i soli ebrei*, e l'altro di giganti» (corsivo mio; 'i soli' è aggiunto in *Sn44*: P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, cit., p. 38).

⁷⁵ Che la 'scienza del bene e del male' non sia altro che la divinazione è un'affermazione propria della *Sn44*, dove Vico aggiunge in tre luoghi la sinonimia alla clausola 'omerico-biblica' («la Scienza del bene e del male, *cioè la Divinazione*»: §§365, 381, 533, corsivo mio). La tesi secondo cui «l'Ebreo fu 'l primo popolo del Mondo, di cui fu *Principe Adamo*» è inserita nel testo delle Annotazioni alla Tavola cronologica nelle CMA III, p. 410.

1734)⁷⁶, quasi che essa costituisse il tassello mancante e in un certo senso la chiave di volta del complesso di differenze che Vico era andato via via delineando. Il lavoro di riscrittura insiste in particolare sulle prime due Annotazioni alla Tavola Cronologica (fra cui la 'prima colonna'), sulla Dignità II (poi III in *Sn44*) e sulle Dignità XXI e XXII (XXIII e XXIV in *Sn44*), quelle dedicate agli ebrei. In questione è il peculiare rapporto degli ebrei con il tempo: la loro capacità di effettuare un «giusto calcolo [...] dei tempi del mondo» (CMA III, 371), il privilegio di «serbare le [loro] storie fin dal principio del mondo» (CMA IV, 513).

Nella ricostruzione vichiana, la funzione memoriale di conservazione del passato («han conservato veramente le loro memorie fin dal principio del mondo», CMA IV 522) sembra andare di pari passo con il rapporto peculiare che gli ebrei intrattengono con il futuro: un rapporto fondato sul divieto della divinazione e dunque sul fatto che per il popolo di Dio l'unico possibile accesso alla conoscenza dell'avvenire è la rivelazione di Dio, immediata o tutt'al più mediata dall'annuncio di angeli e profeti. Con le modalità di conoscenza cambiano anche l'esperienza del tempo e la qualità delle sue dimensioni, cioè il passato conservato *intatto* nelle memorie e l'attesa messianica di un futuro *necessario*, rivelato «con immutabile verità»⁷⁷. Quello rivelato da un Dio «che vede tutti i tempi in un punto d'Eternità»⁷⁸ è insomma un tempo come congelato e tendenzialmente sottratto al divenire, posto sotto il segno dell'identità, caratteristico di un popolo che Vico presenta come «rimasto, nell'essenziale, sempre identico a se stesso»⁷⁹. Di contro si hanno la temporalità e la storicità proprie delle nazioni gentili, il futuro aperto e soggetto a interpretazione della divinazione, l'orizzonte temporale che da lì si articola attraverso il senso della continuità generazionale (i matrimoni e la certezza della prole) e la memoria del passato (le sepolture e il culto dei morti)⁸⁰. È questa seconda una temporalità più aperta, in cui la relazione con l'eternità non scompare, ma si sposta sul piano immanente della 'Storia ideale eterna', sul quale le storie delle nazioni «corrono in tempo»

⁷⁶ Sono redazioni integrate pressoché completamente nella *Sn44*.

⁷⁷ Così una delle definizioni canoniche di profezia, quella di Cassiodoro (*Expositio psalmorum*): «Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta quorundam, immobili veritate pronuntiat».

⁷⁸ *Sn30*, p. 32; *Sn44*, §9.

⁷⁹ *V. supra* n. 36.

⁸⁰ G. PAOLETTI, *Vico e la divinazione*, cit., pp. 212-213.

senza che i loro attori ne siano consapevoli. Così, alla rivelazione diretta dell'Eternità corrispondono l'unicità e l'identità rimasta quasi immutata nel tempo del popolo ebraico; all'eternità mediata e inconsaputa della Storia ideale eterna corrisponde invece la rigogliosa temporalità storica delle nazioni pagane, posta sotto il segno della pluralità regolata dei tempi (i ritmi uniformi delle nazioni⁸¹) e formata dai complessi processi di cambiamento di un Mondo civile che «certamente è stato fatto dagli uomini».

Con l'aggiunta di quest'ultima differenza, la questione del confronto tra ebrei e gentili finisce per dislocarsi nella *Sn44* su un piano almeno in parte diverso non solo dalla *Sn25*, rispetto a cui lo scarto è più evidente, ma anche dalla *Sn30*. Finché l'accostamento rimane concepito in base alle alternative più forti, sia sul piano concettuale che su quello valoriale – religione vera o falsa, sovrannaturale o naturale, civiltà o barbarie, illuminazione o imbestialimento –, è difficile che la risposta alla questione non sia senza mezzi termini: o gli ebrei sono un popolo eccezionale, ma per ciò stesso radicalmente altro, esterno all'orizzonte propriamente umano (come ad esempio in Pascal); oppure si differenziano per indole e storia, ma non certo per fondamento antropologico (come per esempio in Spinoza). Si è visto come Vico sembri oscillare a lungo fra queste due opzioni, lasciandole di fatto coesistere nel testo della *Scienza nuova*. Se invece la distinzione fra ebrei e genti passa anche per la loro esperienza collettiva del tempo, quella che oggi chiameremmo storicità o coscienza storica, allora l'alternativa non si pone necessariamente in termini altrettanto esclusivi. Più che di nature contrapposte, si tratterà di figure diverse di coscienza storica, la relazione fra le quali appare più facile da concepire perché non comporta un vero e proprio salto di piano. In particolare, la funzione memoriale degli ebrei a cui dobbiamo la tavola cronologica, pur conservando la sua singolarità, può fare da ponte fra la storia sacra e la storia profana, fra bestioni e uomini⁸², fornendo una cornice d'intelligibilità per le cronologie delle nazioni pagane altrimenti disperse in un tempo immaginario e sterminato, privo di misura comune. Il discorso di Vico ne guadagna una possibile via d'uscita all'antinomia fra omogeneità ed eterogeneità, seppur a costo di una sollecitazione per più versi problematica dell'impianto argomentativo dell'opera. Quanto agli ebrei, che è ciò che qui interessa, viene giustificato il loro statuto

⁸¹ LANDUCCI, *op. cit.*, p. 247.

⁸² IMBRUGLIA, *op. cit.*, pp. 235-236.

d'eccezione, ma anche esposta la loro fragilità, a partire dalla loro adozione di una forma di temporalità che guarda all'eterno e tende a negare il cambiamento – almeno quel tipo di cambiamento storico prodotto dal fare umano che invece si dispiega a partire dall'esperienza del tempo propria delle nazioni gentili.

GIOVANNI PAOLETTI

THE 'CONSTRUCTION' OF THE HEBREWS IN THE NEW SCIENCE. The place of the Hebrews in the New Science is still a matter of debate among Vico's scholars. What is more important: the differences between them and the other nations, or the points they all have in common? Their history is a model for the Gentile nations, or an exceptional, even peripheral case? By comparing the three editions of the New Science, this paper aims at examining the following hypothesis: that the variety of evaluations on Vico's position about the Hebrews can depend on the fact that Vico himself changed his opinion on the matter over time.

VOLONTÀ E AZIONE IN FRANCESCO ANTONIO PIRO. ECHI LOCKIANI E ANTI-OCCASIONALISMO

Premessa.

Francesco Antonio Piro (1702-1778), frate dell'ordine dei Minimi, è annoverabile tra le figure cosiddette minori del panorama culturale del Regno di Napoli del Settecento¹. Cionondimeno, fu un pensatore acuto e animò, a metà del secolo, un vivace dibattito intellettuale sulla questione dell'origine del male, che coinvolse diversi personaggi illustri del tempo, quali Francesco Maria Spinelli (1686-1752), principe di Scalea e allievo di Gregorio Caloprese (1654-1715), Gherardo degli Angioli (1705-1783), confratello di Piro, nonché apprezzato poeta², il teologo e predicatore domenicano Daniele Concina (1687-1756) e Alessandro Marini (1733-1796), noto giurista e intellettuale di origine arbëreshë³. La

¹ Nativo di Aprigliano, vivace centro vicino Cosenza, Piro apparteneva ad una famiglia di intellettuali, avvocati e poeti. Per una dettagliata ricostruzione della biografia di Piro, del contesto sociale e familiare si veda P. ADDANTE, *Francesco Antonio Piro. Contributo alla storia della Calabria e del pensiero filosofico del Settecento*, 2 voll., Bari, 1984².

² Celebre è la lettera di Vico a Gherardo degli Angioli *Sopra l'indole della vera poesia*, datata 25 dicembre 1725. Sulla benevolenza di Vico nei confronti del frate ebolitano si veda P. VOCCA, *Gherardo degli Angioli*, Salerno, 1957.

³ Nel 1749 uscì a Napoli *Della origine del male contra Baile. Nuovo sistema anti-manicheo del Padre Francesco Antonio Piro Minimo*. Quello stesso anno Gherardo degli Angioli (degli Angeli o de Angelis) redasse un'*Orazione* contro le tesi del confratello, al quale molto probabilmente la mostrò privatamente. Piro, a sua volta, scrisse una breve *Risposta* e decise di accludere entrambi i testi in appendice ad alcune delle copie stampate della sua *Origine del male* (cfr. ADDANTE, *op. cit.*, I, p. 134). Il dibattito si ampliò rapidamente: nel giro di pochi anni uscirono due brevi testi di Francesco Maria Spinelli, *De origine mali dissertatio* (Napoli, Gessari, 1750) e *De bono dissertatio* (Napoli, Gessari, 1751), entrambi in aperta opposizione alle tesi di Piro; nel 1754, a Venezia per i tipi di Simone Occhi, Daniele Concina pubblicò la *Religione rivelata contro gli ateisti, deisti*,

controversia, che ebbe una certa eco in tutta la penisola italiana, grazie anche alla breve ricostruzione del dibattito tra Piro e Spinelli che Giovanni Lami presentò sulle pagine delle *Novelle letterarie* del 1751⁴, non sfuggì ad Antonio Genovesi (1713-1769), il quale dedicò al tema la *Dissertatio IV*, intitolata appunto *De origine malorum* e inclusa nel tomo quinto della quarta edizione dei suoi *Disciplinarum metaphysicarum elementa* (1763). In queste pagine Genovesi lodava Francesco Antonio Piro per il grande ingegno e la vasta erudizione⁵.

Per quanto interessante, la polemica sulle questioni di teodicea esula dall'orizzonte del presente saggio⁶, che invece si rivolge all'analisi dei fondamenti della morale, e in particolare delle nozioni di volontà e azione, per come presentate da Piro nelle *Riflessioni intorno l'origine delle passioni*. In dettaglio, procederò come segue: preliminarmente presenterò una breve ricostruzione della storia dell'opera (§1), che fu messa all'indice dei libri proibiti nel 1742 e, in conseguenza di ciò, ritirata e distrutta dall'autore, e cionondimeno ne è stata recentemente ritrovata

materialisti, indifferentisti che negano la verità dei misteri, ampio testo teologico, all'interno del quale l'autore criticava, tra gli altri, anche Piro, imputandogli di usare ragioni metafisiche per rendere conto di misteri, che la mente umana in realtà non dovrebbe comprendere, ma solo accogliere. In replica alle obiezioni mosse gli in queste opere Piro pubblicò *L'Antimanicheismo* (Napoli, di Domenico, 1770), testo composto da un lungo discorso preliminare e da una *Lettera apologetica per gli scrittori antibailiani*. L'anno successivo, Alessandro Marini, in polemica col frate cosentino, diede alle stampe un volumetto dal titolo *Sistema teopolitico sopra la economia della grazia col libero arbitrio nella permissione de' mali morali* (Napoli, Stamperia Avelliniana, 1771), al quale Piro rispose con l'edizione della seconda parte del suo *Antimanicheismo* (Napoli, di Domenico, 1772), composta di un nuovo corposo discorso preliminare e di una *Dissertazione sul congruismo universale*.

⁴ Cfr. *Novelle letterarie*, vol. XII, col. 206; col. 360.

⁵ Cfr. A. GENOVESI, *Disciplinarum metaphysicarum elementa*, Venezia, Typographia Remondiniana, 1764, V, p. 330.

⁶ Per ulteriori approfondimenti sul tema si vedano: P. ADDANTE, *Il movimento antibailiano nel mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, 1982; Pierre Bayle e l'Italia, a cura di L. Bianchi, Napoli, 1996; W. CALIGIURI, *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz. Principio di ragion sufficiente e problema del male*, Cosenza, 2004; E. M. De TOMMASO, *Francesco Antonio Piro. Questioni di teodicea nell'Italia meridionale del Settecento*, in *Dio. Può l'essere umano metterne in dubbio l'esistenza?*, a cura di R. Mirelli e A. Le Moli, Napoli (in pubblicazione). Su Spinelli, in particolare, segnalo: P. P. BERLINGIERI, *Il problema del male in Pierre Bayle e Francesco M. Spinelli*, Soveria Mannelli, 1994; F. M. SPINELLI, *Vita, e studj scritta da lui medesimo in una lettera*, introduzione di F. Lomonaco, Genova, 2007.

una copia superstite; quindi, analizzerò il primo capitolo dell'opera stessa, dedicato al rapporto tra volontà e azione, mostrando come la posizione dell'autore calabrese si ispirasse all'epistemologia lockiana, presentando un esplicito dissenso rispetto all'occasionalismo malebrancheo (§2); infine, vedremo come egli respingesse il dualismo sostanziale mente-corpo, di matrice cartesiana, aderendo ad una sorta di agnosticismo molto simile a quello adottato da John Locke (§3).

1. *Breve storia dell'opera.*

Molte delle informazioni di cui disponiamo sulle *Riflessioni intorno l'origine delle passioni* non sono verificabili, alcuni elementi sono ancora oggi da chiarire e diversi aspetti appaiono anomali. Secondo quanto riportato dalle fonti, l'opera uscì anonima⁷, probabilmente nel 1740 a Napoli⁸, ma non è stata ritrovata alcuna indicazione del nome della stamperia. Il testo sembra abbia avuto circolazione all'interno dell'ordine dei Minimi e sia stato denunciato al Sant'Uffizio dagli stessi confratelli dell'autore⁹. In seguito al decreto di condanna, pubblicato il 28

⁷ Vincenzo Maria Greco afferma che «tal suo opuscolo l'impronta portato non avesse del suo nome» (V. M. GRECO, *P. Francesc'Antonio Piro. Cosentino dell'ordine de' Minimi*, in *Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, a cura di D. Martuscelli, Napoli, N. Gervasi, 1813-1830, vol. I, s.n.) e Addante sembra dargli credito (P. ADDANTE, *Francesco Antonio Piro...*, cit., I, p. 96).

⁸ L'indicazione della data è fornita da Angelo Zavarroni (A. ZAVARRONI, *Bibliotheca Calabria sive illustrium virorum Calabriae*, Napoli, de Simone, 1753, p. 206), ma non dagli altri storici coevi, come Salvatore Spiriti e Vincenzo Maria Greco (cfr. S. SPIRITI, *Memorie degli scrittori cosentini*, Napoli, Muzj, 1750, p. 185; V. M. GRECO, *op. cit.*). Tra gli studiosi più recenti sia Pietro Addante sia Walter Caligiuri recepiscono la datazione indicata da Zavarroni (cfr. P. ADDANTE, *Francesco Antonio Piro...*, cit., I, p. 96; W. CALIGIURI, *Francesco Antonio Piro e la filosofia di Leibniz...*, cit., p. 8).

⁹ G. M. ROBERTI, *Disegno storico dell'ordine de' Minimi. Dalla morte del Santo istitutore sino ai nostri tempi (1507-1907)*, 3 voll., Roma, 1902-1922, III, p. 640. Greco indica persino il nome del principale delatore, padre Benedetto Politi, «non meno di lui uomo dotto, e metafisico» (GRECO, *op. cit.*), ma questa informazione non trova alcun riscontro documentale. Per un quadro più ampio degli orientamenti culturali all'interno dell'ordine dei Minimi nel Settecento, sia nel Regno di Napoli sia a Roma sia nel resto d'Europa, segnalò: *Naples, Rome, Florence. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVII^e-XVIII^e siècles)*, éd. par J. Boutier, B. Marin et A. Romano, Roma, 2005; *S. Francesco di Paola e l'Ordine dei Minimi nel Regno di Napoli (secoli XV-XVII)*, a cura di F. Senatore, Napoli, 2008; G. MONTÈGRE, *La Rome des Français au temps des*

luglio 1742, Piro si adoperò a rastrellarne tutte le copie in circolazione per distruggerle¹⁰.

L'esemplare dell'opera ritrovato recentemente è custodito presso la Biblioteca Civica di Cosenza¹¹, inserito all'interno di un volume che raccoglie diverse opere dello stesso autore e riporta sul dorso l'indicazione generica 'Piro, *Origine del male e passioni*'¹². Sono del tutto assenti dal frontespizio dell'opera le indicazioni editoriali e l'anno di pubblicazione; inoltre, mancano le consuete sezioni introduttive, come lettera dedicatoria, lettera al lettore, prefazione ecc., nonché i testi di approvazione ecclesiastica al tempo necessari per la pubblicazione. È presente un *Indice de' capi* che rivela la struttura dell'opera, che si componeva di due parti, rispettivamente di sei e quattro capitoli. All'indice segue un *Avvertimento*, ossia una brevissima sezione introduttiva, molto probabilmente inserita dallo stampatore, la cui identità non è svelata, che recita quanto segue:

Sebbene sieno state dall'Autore delle presenti Riflessioni, ch'è il P. Francesco Antonio Piro della Città di Cosenza, elle divise in due Parti principali. Nulla però di meno emmi sembrato opportuno pubblicarne per ora la sola Prima Parte, come quella, ch'essendo tutta Filosofica, poteva leggersi da maggior novero di Persone, ancorche non applicate alla Teologia: laddove per leggersi con diletto, e vantaggio la Seconda, faceva d'uopo, che fossero i Leggitori

Lumières. Capitale de l'antique et carrefour de l'Europe. 1769-1791, Roma, 2011 (in partic. pp. 277-350).

¹⁰ Cfr. GRECO, *op. cit.*; P. ADDANTE, *Francesco Antonio Piro...*, cit., I, p. 99. Per una ricostruzione storica dello strumento della censura libraria e il suo uso giudiziario si veda la voce di V. FRAJESE, *Censura libraria*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da A. Prosperi in collaborazione con V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Pisa, 2010, vol. I, pp. 324-328 (in partic. pp. 326-327).

¹¹ Non posso ascrivermi l'esclusività del ritrovamento, perché il volume era noto anche a Pietro Addante, il quale ne aveva anche indicato la collocazione (n. 50442) all'interno della Biblioteca civica di Cosenza (cfr. P. ADDANTE, *Il movimento antiballiano...*, cit., p. 26 nota 16). Tuttavia, quel numero di catalogazione risulta inesistente presso la stessa biblioteca, probabilmente si trattava di un numero di protocollo temporaneo, e ho impiegato diversi anni prima di riuscire a ritrovare il volume, nell'estate 2020, alla collocazione 'Raccolta Salfi, n. 2844'. Attualmente sto approntando un'edizione critica dell'opera, che uscirà nel corso del 2022.

¹² Si tratta di una tipica settecentina in 8vo, che fa parte del Fondo Salfi, nella quale sono rilegati insieme l'*Origine del male* (1749) dello stesso autore, l'*Orazione del P. Gherardo de Angelis Minimo scritta al P. Francesco Antonio Piro* e la *Risposta del P. Francesco Antonio Piro al P. Gherardo de Angelis*, oltre alle nostre *Riflessioni*.

forniti delle Teologiche cognizioni; spiegandosi, per altro, l'Autore con tanta energia, e chiarezza in nostra lingua, ed in materie così profonde, ed intrigate, che potrebbe bastare, che non ne fossero eglino del tutto sforniti, ed ignari per capirle sufficientemente¹³.

È curioso che lo stampatore rivelasse il nome e la provenienza dell'autore, pur avendo cura di mantenerne l'anonimato nel frontespizio, senza invece indicare né le proprie generalità né il luogo della propria attività. Probabilmente, temendo che l'opera potesse andare incontro alla disapprovazione delle autorità di controllo ecclesiastiche, egli pensò di tutelarsi omettendo tali informazioni. Ma ovviamente siamo sul piano della mera congettura. È invece comprensibile che la seconda parte dell'opera, quella teologica e forse più controversa, non sia mai stata data alle stampe dopo l'iscrizione del testo nell'indice dei libri proibiti¹⁴.

Il decreto del 28 luglio 1742 è costituito da una formula generica di condanna emessa avverso 39 volumi. Il penultimo dei testi in elenco è l'opera di Piro, della quale è riportato soltanto il titolo, senza indicazione dell'autore o informazioni editoriali. Molto più interessante è la relazione di censura, compilata dal padre Tommaso Maria Mamachi (1713-1792), sulla base della quale fu emessa la condanna. Si tratta di un documento manoscritto mai analizzato finora dagli studiosi¹⁵, la cui trascrizione è stata pubblicata solo recentemente in appendice ad un lavoro di Marta Fattori¹⁶. La relazione si articola in dieci punti, i cui principali

¹³ F. A. PIRO, *Riflessioni intorno l'origine delle passioni, colle quali s'investiga l'economia della volontà umana, secondo i principi della natura, e della Grazia*, p. non num.

¹⁴ *Index Librorum Prohibitorum*, Romæ: ex typographia rev. Camerae Apostolicæ, 1758, p. 234.

¹⁵ Addante non è mai riuscito a consultare il decreto perché ne ignorava la data esatta. Egli, infatti, seguendo le indicazioni dell'*Index Librorum Prohibitorum* del 1945, in tutti i suoi studi, si mostra convinto che il decreto sia datato 2 luglio 1742 (cfr. *Index Librorum Prohibitorum*, Roma, 1945, pp. 409-410). L'informazione errata è recepita anche da Caligiuri (W. CALIGIURI, *Introduzione*, in F. A. PIRO, *Della origine del male*, a cura di P. Crupi, Soveria Mannelli, 2005, p. ix). In realtà, il 2 luglio 1742 si tenne una seduta della Congregazione dell'Indice dei libri proibiti, in occasione della quale Mamachi diede lettura della sua valutazione dell'opera (cfr. Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, *Index*, Diarii 16, cc. 99-100), mentre il decreto di condanna fu pubblicato il 28 luglio 1742.

¹⁶ M. FATTORI, *Il votum di Tommaso Maria Mamachi su le Riflessioni intorno l'origine delle passioni di Francesco Antonio Piro*, in *Cartesius edoctus Hommage à Giulia*

capi d'imputazione sono l'eccessiva prossimità ad alcuni pensatori anglicani, quali Dodwell, Locke e Clarke, una certa propensione al materialismo e il connesso rischio di concepire Dio come un essere esteso. Al di là dei contenuti, nel cui merito mi riservo di entrare in altra sede, il manoscritto offre alcuni importanti elementi storico-bibliografici. In primo luogo, riporta ampie citazioni dal testo in esame, con relativi numeri di pagina, che trovano esatta corrispondenza con l'esemplare ritrovato. In secondo luogo, il censore inizia la sua relazione esprimendo perplessità circa la mancanza di informazioni editoriali e dei canonici documenti di approvazione:

Dixi – si legge al secondo capoverso della relazione – autem ut arbitror, propterea quod neque in fronte, ut adsolet, neque in calce operis, neque uspiam alibi temporis notam cernere liceat, quo typis excusum fuit. Jam vero quamquam in monito quod sequitur indicem capitorum, P. Antonius Pirus Consentinus ejusedm libelli auctor dicatur esse; nullam tamen in opere toto aut Episcopi, aut eorum qui suo ordini praepositi sunt comparere video *adprobationem*¹⁷.

Si noti che l'estensore della censura si riferisce anche all'inusuale *Avvertimento* dell'editore («...*in monito quod sequitur indicem capitorum*...»). Questi elementi mi fanno pensare che l'esemplare delle *Riflessioni* di cui disponiamo oggi possa essere una copia conforme all'originale esaminato dal censore.

2. *Volontà e azione.*

L'esordio del primo capitolo, che s'intitola *Della Volontà, e dell'azione: e d'onde quella e questa venga determinata*, assolve alla funzione di introduzione generale all'argomento del trattato. In via preliminare, infatti, l'autore getta le fondamenta incrollabili dell'architettura filosofica dell'intera opera, istituendo una stretta correlazione, di marcato sentore cartesiano, tra il sapere e l'essere, nella quale l'epistemologia si configura come strumento d'indagine ontologico-metafisica:

Belgioioso, éd par I. Agostini, V. Carraud, Turnhout, 2021, pp. 101-114: 110-114. Ringrazio un anonimo valutatore del presente lavoro, per avermi segnalato questo prezioso contributo della compianta Marta Fattori, che non era ancora stato pubblicato al momento dell'accoglimento del presente saggio per la pubblicazione.

¹⁷ Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, *Index*, Protocolli 81 (1737-1740), ff. 408, 1-5: 1r.

La prima verità, della quale noi facciamo acquisto e di cui possiamo giustamente dire che abbiamo conoscenza, cioè formarne un giudizio sicuramente, che sia così, allorché rientrando in noi medesimi, avremo fatta seria riflessione sopra tutto ciò che passa in noi: nella quale riflessione volontaria (come che d'ogni nostro pensiero abbiamo coscienza anche, involontariamente) consiste il metodo del primo, e più acconcio filosofare, ella si è senza dubbio questa: *che pensiamo*, contro la qual verità qualunque sforzo, che faccia l'ingegno umano, e in ne resta sempre mai convinto sì chiaramente, che viene costretto a confessarla, suo mal grado¹⁸.

Anche quando la nostra riflessione non è volontaria, spiega il frate minimo, vi sono alcuni pensieri nella nostra mente «sì forti, sì penetranti, sì chiari», che non possiamo dubitare di pensare. Ora, poiché nessun pensiero è autosussistente, ma ha bisogno di una «qualche cagione pensante», nel momento stesso in cui abbiamo certezza di pensare, «ci rendiamo certi della nostra esistenza, perché *chi pensa esiste*, non potendo *il niente pensare*». Pertanto, in quanto esseri pensanti, noi esistiamo¹⁹.

Nonostante la chiara assonanza con il *cogito* cartesiano, tuttavia, sin dall'*incipit* dell'opera Piro inserisce alcuni elementi contraddittori rispetto al pensiero di Descartes. Rivelatrice, ad esempio, è già la proposizione relativa iniziale, «la prima verità, *della quale facciamo acquisto*», con la quale sembra che l'autore suggerisca esplicitamente che la verità fondamentale di tutta la sua epistemologia sia acquisita, introducendo implicitamente una posizione anti-innatista, che sarà sostenuta e ripetutamente argomentata nel corso dell'opera, aspetto che tuttavia esula dal principale intento del presente lavoro²⁰.

Un secondo elemento di distacco da Descartes è rintracciabile nell'indagine sulla natura dell'anima, che, precisa l'autore, è il nome che noi diamo alla cosa pensante, della quale tuttavia non conosciamo la sostanza: si tratta di una facoltà attiva, che produce i pensieri, oppure di un soggetto passivo che li riceve dall'esterno? «Vediamo – dice Piro, offrendo al lettore una traccia metodologica – se per la conoscenza di esso pensiero nell'essenza sua, possiamo farci strada a conoscere l'essenza dell'Anima»²¹. In questo senso, dunque, l'indagine epistemologica

¹⁸ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 1.

¹⁹ Ivi, p. 2.

²⁰ Cfr. ivi, pp. 28-29; 105-115; 142-144.

²¹ Ivi, p. 2.

sulla natura e l'origine dei pensieri si configura come strumento di indagine metafisica. Infatti, secondo Piro pensieri e idee – termini che egli sembra considerare sinonimi – si formano sulla base della conoscenza delle cose e delle loro differenze, a seconda che essa avvenga *ex parte objecti*, ossia oggettivamente, o meglio nella misura in cui ci rappresentiamo le cose come esistenti all'esterno di noi, o *ex parte modi*, in relazione cioè alle modificazioni che tali conoscenze determinano in noi. La prima categoria di idee costituisce «il fondamento di quelle scienze, che sono indirizzate a farci sapere tante, e sì diverse cose esistenti fuori di noi»; la seconda «serve a farmi conoscere me stesso e quanto si contiene sotto il nome d'*Intendimento umano*, e le verità Metafisiche appartenenti a lui»²².

Ritengo non sia affatto casuale la scelta del termine 'intendimento' per indicare le capacità intellettuali dell'essere umano, che sembra un calco semantico della parola francese *entendement*, utilizzata nella traduzione dell'*Essay concerning human understanding* di John Locke, a cura di Pierre Coste, uscita ad Amsterdam nel 1700, col titolo *Essai philosophique concernant l'entendement humain*²³. Si noti che l'edizione di Coste circolava ampiamente in Italia nella prima metà del Settecento e costituiva per gli intellettuali della penisola il principale strumento di accesso all'opera di Locke, la cui prima parziale traduzione italiana sarebbe uscita a Milano solo nel 1775, a cura di Francesco Soave col titolo, *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto*²⁴.

Sulla base del fatto che alcuni pensieri sorgono in noi necessariamente, mentre altri sono sottoposti alla nostra «giurisdizione», ossia sce-

²² Ivi, p. 3.

²³ J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1700. Per un'acuta analisi dell'edizione francese a cura di Pierre Coste, nonché agli inevitabili tradimenti legati all'opera di traduzione, segnalo: D. POGGI, *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste*, Firenze, 2012; P. HAMOU, *Pierre Coste's Annotations to the French Translation of Locke's Essay concerning Human Understanding*, in *The Internationalization of Intellectual Exchange in a Globalizing Europe. 1636-1780*, ed. by R. Mankin, Lewisburg PA, 2017, pp. 75–95.

²⁴ *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto compendiato dal dr. Winne. Tradotto e commentato da Francesco Soave C.R.S.*, 2 voll., Milano, per Gaetano Motta, 1775. Sulla circolazione del pensiero di Locke in Italia segnalo: L. SIMONUTTI, *Quale Locke? Fortuna e censura in Italia nel Settecento*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XCIX (2020) 3, pp. 493-513.

gliamo deliberatamente di produrli, Piro introduce la distinzione tra intelletto e volontà:

[...] la facoltà, che abbiamo di preferire un pensiero ad un altro, benché non sempre succeda l'effetto, secondo il nostro volere, chiamasi *Volontà* a differenza di quell'altra, per cui solo siamo soggetti a ricevere le idee impresseci dagli oggetti, che dicesi *Intelletto*. Quindi è, che quegli Scrittori, li quali non hanno atteso molto a considerare nella *Volontà* la libertà sua d'*Indifferenza*, non l'hanno ben distinta dall'*Intelletto*²⁵.

Tra i riferimenti espliciti del pensatore calabrese su questo punto si annovera Tommaso d'Aquino, il quale affronta il rapporto tra intelletto e volontà in alcune *quaestiones* della *Summa theologiae* (in particolare I, qq. 77-85 e I-II, qq. 6-21) e nelle *Quaestiones disputatae: De malo* (q. 6), sebbene in una prospettiva decisamente morale e non epistemologica. Il testo di Piro presenta alcune assonanze proprio con il *De malo*, in cui Tommaso sostiene che

alcuni hanno affermato che la volontà è mossa dalla necessità a scegliere qualcosa [...]. Tuttavia, questa opinione è eretica: elimina, infatti, la ragione del merito e del demerito nelle azioni umane²⁶.

L'aquinata spiega che il principio attivo negli uomini è costituito da intelletto e volontà, ossia le due maggiori potenze dell'anima, che sono in stretta relazione tra loro e acquisiscono a turno precedenza l'una sull'altra a seconda che si proceda *ex parte obiecti* o *ex parte subjecti*: nel primo caso, dalla parte dell'oggetto, il movimento procede dall'intelletto e muove anche la volontà; al contrario, se procediamo dalla parte del soggetto che esercita l'atto, è la volontà che fa partire il movimento, indicando il fine da perseguire²⁷. Come appare evidente, sembra che Piro recepisca l'impostazione tomistica.

Il suo vero obiettivo è, tuttavia, Nicholas Malebranche, al quale Piro contesta l'idea «che non sia altro la nostra volontà se non se *l'amore, o propensione dell'Anima verso il suo bene generale, o sua felicità*»²⁸. Il frate calabrese ha in mente il libro quarto della *Recherche de la vérité*, nel

²⁵ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 3.

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de malo*, q. 6, 147b-148a.

²⁷ Ivi, 149a-150b.

²⁸ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 4.

quale l'Oratoriano afferma che le inclinazioni naturali che Dio fornisce agli spiriti, e che ne determinano le volontà singolari, sono tutte rivolte verso di lui:

Dio, non potendo volere che le volontà che crea amino più un bene più piccolo di un bene più grande, [...] non può creare alcuna creatura senza volgerla verso di sé e senza comandarle di amarlo al di sopra di tutto²⁹.

Così, l'amore per le cose particolari è puramente funzionale all'unico tipo di amore possibile, che è quello verso Dio:

il principio di tutti i nostri amori particolari è l'amore del bene in generale perché, in effetti, questo amore altro non è se non la nostra volontà; infatti, [...] la volontà è solo la continua spinta dell'autore della natura che porta lo spirito dell'uomo verso il bene in generale³⁰.

Mi sembra, inoltre, che Piro abbia di mira anche la teoria malebranchiana di *visione in Dio*, secondo la quale Dio ha in sé le idee di tutti gli esseri creati ed è intimamente unito alle anime in una relazione di compresenza³¹. In questa unione, l'anima può vedere tutto, ma non perché abbia in sé le idee delle cose, bensì perché alla presenza delle cose stesse partecipa delle loro idee in Dio, nella misura in cui egli gliele rivela. Malebranche ritiene, dunque, che l'intelletto sia «una facoltà puramente passiva» dell'anima, in cui la conoscenza delle cose materiali e sensibili si produce per mezzo dell'azione divina su di esso. I corpi e le cose naturali non costituiscono le vere cause delle idee, bensì ne sono semplici cause occasionali, che cioè determinano l'autore della natura, il quale è l'unica e sola vera causa, a mostrargliene le idee. In questa prospettiva, anche la volontà, che è l'altra facoltà dell'anima e si configura come «l'impulso o movimento naturale che ci porta verso il bene», riceve le sue inclinazioni naturali da Dio³². Così, anche il nostro amore naturale, ossia il moto del nostro spirito verso il bene, è prodotto da Dio e tende verso di lui:

²⁹ N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità* [*De la recherche de la vérité*, in Id., *Oeuvres complètes*, éd. par G. Rodis Lewis, Paris, 1976, vol. III], tr. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, 2007, lib. IV, cap. 1, §3, p. 359.

³⁰ Ivi, p. 360.

³¹ Ivi, lib. III, parte 2, cap. 6, p. 313.

³² Ivi, lib. I, cap. 1, §2, pp. 26-27.

se non vedessimo Dio in qualche modo non vedremmo nulla; e del pari, se non amassimo Dio, voglio dire se non ci inculcasse senza posa l'amore del bene in generale, non ameremmo alcuna cosa [...], poiché possiamo amare dei beni particolari solo determinando verso questi beni il moto d'amore verso Dio che Dio pone in noi³³.

In espresa contrapposizione alla dottrina malebrancheana, Piro definisce la volontà come

quella facoltà attiva dell'Anima, per cui ella esercita la sua giurisdizione sopra alcune azioni, che sceglie tra molte altre di fare, le quali potrebbe similmente fare nello stesso tempo³⁴.

Tali azioni sono *interiori*, ossia i pensieri, oppure *esteriori*, cioè i movimenti del corpo. Sembra tangibile qui una certa prossimità a John Locke, secondo il quale la volontà è

il potere di cominciare o interrompere molteplici azioni, semplicemente mediante un pensiero o con una preferenza della mente stessa che ordina [...] di fare o non fare una certa azione piuttosto che un'altra [...], o di preferire il movimento di una parte qualsiviasa del corpo alla sua quiete, e viceversa³⁵.

Cionondimeno, Locke ritiene che la volontà non sia una facoltà arbitraria, anzi è «un'assurdità» chiedersi «se essa sia o non sia libera»³⁶, dal momento che la libertà non si predica della volontà, ma solo del soggetto agente, ossia dell'essere umano³⁷:

Un uomo non è libero di volere o non volere, perché egli non può fare a meno di volere: la libertà infatti consiste nel potere di agire, o di astenersi dall'agire, e solo in quello³⁸.

³³ Ivi, lib. III, parte 2, cap. 6, p. 318.

³⁴ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 5.

³⁵ J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano* [*An Essay concerning Human Understanding*, London, 1700⁴], tr. it. a cura di V. Cicero e M.G. D'Amico, Milano, 2012³, II, 21, §5, p. 421. Locke preferisce usare il termine *potere*, perché ritiene che l'uso diffuso del termine *facoltà*, «parola abbastanza appropriata, qualora sia usata [...] in modo da non generare alcuna confusione», tuttavia, «abbia tratto molti in inganno indirizzando costoro verso una nozione confusa» (ivi, II, 21, §6, p. 423).

³⁶ Ivi, II, 21, §17, p. 433.

³⁷ Ivi, II, 21, §§20-21, pp. 435-437.

³⁸ Ivi, II, 21, §24, p. 441.

La volontà, invece, è determinata da qualcosa di esterno, che Locke individua nell'*uneasiness*, ossia il disagio che scaturisce dalla mancanza di un dato bene³⁹. La rimozione di tale *uneasiness* si connota come necessaria per il raggiungimento di «quella felicità che abbiamo come scopo in ogni nostra azione»⁴⁰.

3. Libertà d'indifferenza.

L'introduzione da parte di Piro della nozione di libertà d'indifferenza come prerequisito fondamentale per l'azione sembrerebbe inconciliabile con la posizione di Locke. Piro ritiene, infatti, che senza libertà d'indifferenza non ci sarebbe creatura capace di agire liberamente e l'unico agente libero sarebbe Dio. Anzi Dio sarebbe l'unico agente propriamente detto, perché

a ben considerare le cose a fondo, e dirittamente favellando, tutto ciò, che succede, e si fa nella mente per necessità, non si fa da lei, ma si riceve da lei, secondo le leggi stabilite dall'Autore della natura⁴¹.

In questa prospettiva, l'anima sarebbe alla stregua del corpo, le cui operazioni si risolvono in mere passioni. Infatti, ogni corpo agisce a seconda delle impressioni ricevute da un altro, il quale a sua volta ne ha ricevute da un altro ancora e così via: un braccio che percuote un oggetto agisce perché è mosso dalla mente, dunque impropriamente gli si attribuisce un'operazione, ma, anzi, sia il braccio che batte sia l'oggetto percosso patiscono. Allo stesso modo, l'anima che agisca solo per impulso di qualche impressione, non produrrà alcuna operazione propriamente detta, ma patirà, ossia la propria determinazione ad agire sarà il frutto di una concatenazione di passioni che segue le leggi di Dio. In più, la volontà del Supremo e Ultimo Agente sarebbe l'unica ragione per tutto ciò che avviene nell'universo⁴².

³⁹ Cfr. *ivi*, II, 21, §35, pp. 451-453.

⁴⁰ *Ivi*, II, 21, §36, p. 453.

⁴¹ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 6.

⁴² Anche in questo caso il bersaglio è Malebranche: «mi sembra certissimo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo di questo mondo; infatti, evidentemente, non sussiste necessario legame fra la nostra volontà, per esempio, di muovere il nostro braccio, e il movimento del nostro braccio. Si muove, è vero, quando vogliamo, e quindi noi siamo la causa naturale del movimento del nostro braccio. Ma le

L'analogia tra passività dell'anima e passività della materia, nota Piro *en passant*, è il prodotto dell'idea di materia «tale quale *imperfettamente* l'abbiam noi»⁴³, secondo la quale alla materia stessa ripugnerebbe ogni facoltà attiva. L'avverbio è rivelatore di una posizione non proprio ortodossa circa la natura della corporeità. Il frate cosentino sembra, in questo, simpatizzare per la posizione di Locke, secondo cui le nostre capacità non sono in grado di escludere «con certezza dimostrativa» la possibilità della materia pensante, poiché non c'è alcuna contraddizione nel fatto che «Dio possa, se lo vuole, aggiungere alla materia una facoltà di pensare»⁴⁴. Evidentemente tale posizione doveva suonare pericolosamente eretica agli «Eminentissimi e Reverendissimi Cardinali della Sacra Congregazione dell'Indice»⁴⁵.

Ritornando alla libertà d'indifferenza, la seconda parte del primo capitolo delle *Riflessioni* di Piro introduce alcuni elementi che lo riavvicinano alla prospettiva lockiana. La sezione è dedicata all'analisi *di ciò che determina la volontà all'azione*:

[...] nel presente capo dovemo esaminare onde mai sia mossa la detta facoltà attiva ad operare, cioè a preferire un'azione ad un'altra, o farne cessare una, ed incominciare un'altra; apprendendosi a ragione, ch'un essere intelligente e libero, qual'è (*sic*) l'Anima nostra, non si muova ad operare, se non se per un qualche ragionevol motivo, e supponendo fratanto, che 'n questo operare l'Anima abbia tutta la libertà d'*indifferenza*, la quale sola quì intendiamo sotto il nome di libertà⁴⁶.

Anche in questo caso il principale bersaglio del frate calabrese è Descartes, al quale imputa di confondere la libertà d'indifferenza con la libertà di «sforzamento»⁴⁷: il francese, infatti, individua nel bene l'unico movente della volontà e nell'ignoranza umana (o nella conoscenza difettosa) la causa dell'errore che ci porta a perseguire il male; tale ignoranza genera l'illusoria convinzione che siamo del tutto indifferenti

cause naturali non sono vere cause; sono solo cause occasionali, che, come ho spiegato, agiscono solo per la forza e l'efficacia della volontà di Dio» (MALEBRANCHE, *op. cit.*, VI, 2, cap. 3, p. 595).

⁴³ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 6. Corsivo mio.

⁴⁴ J. LOCKE, *Saggio...*, cit., IV, 3, §6, pp. 1013-1015.

⁴⁵ *Decretum*, 28 Julii 1742, Romae.

⁴⁶ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 16.

⁴⁷ *Ibid.*

nell'esercizio della volontà, illusione che, tuttavia, cesserebbe se conoscessimo chiaramente il vero bene⁴⁸. Piro contesta l'idea che la volontà sia determinata dal solo bene, consapevole peraltro che si tratti di un tema da sempre al centro di ampi dibattiti e controversie intellettuali. Egli ritiene che le dispute siano legate principalmente ad una certa confusione terminologica e che molte si risolverebbero una volta chiariti i concetti dibattuti. In particolare, che cos'è bene?

[...] Se vogliam consultare noi stessi – spiega il frate Minimo –, e secondo che la speranza propria ci rende accorti della natura delle cose, ritroviamo di leggieri, che 'l solo piacere (purche questo s'intenda a diritto) è quel bene, il quale solo solo è capace a muovere il nostro cuore⁴⁹.

Prendendo spunto dall'idea agostiniana di bene come movente e scopo delle azioni umane, il pensatore calabrese precisa che non si tratta di un bene astratto o apparente, come quello a cui sembra riferirsi Descartes, ma di un bene «reale e consistente», dal quale l'anima è toccata e spinta ad operare, che s'identifica con il piacere stesso⁵⁰: *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est*⁵¹. Tuttavia, in termini rigorosi, spiega Piro, non è il bene a muovere l'anima, perché ne costituisce il centro di quiete e soddisfacimento, e, una volta raggiunto, «l'anima nostra in luogo, che si muova ad operare, più tosto si ferma, e si stabilisce nello stato presente»⁵². La mancanza di questo bene, invece,

⁴⁸ Piro ha in mente un luogo ben preciso delle *Meditazioni metafisiche*: «Perché io sia libero – scrive Descartes nella quarta meditazione – non è necessario che mi possa dirigere verso l'una come verso l'altra parte, ma, al contrario, quanto più propendo da una parte – o perché vi intendo con evidenza una ragione di vero e di bene, o perché Dio dispone in tal modo i miei pensieri più intimi – tanto più liberamente la scelgo [...]. Invece, quell'indifferenza, che sperimento allorché nessuna ragione mi spinge da una parte piuttosto che dall'altra, è il grado infimo della libertà e non attesta in questa perfezione alcuna, ma soltanto un difetto, ossia una negazione, nella conoscenza: se infatti vedessi sempre chiaramente cosa è vero e buono, non delibererei mai su ciò che si debba giudicare o scegliere; e così, sebbene interamente libero, non potrei tuttavia mai essere indifferente» (R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in ID., *Oeuvres*, éd. par C. Adam et G. Tannery, Paris 1897-1913, vol. VII, tr. it. in ID., *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, 2012², p. 757).

⁴⁹ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 20.

⁵⁰ Ivi, p. 22.

⁵¹ AGOSTINO D'IPPONA, *Expositio epistolae ad Galatas*, §49.

⁵² F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 27.

la pone in isconvolgimento, e la turba, e la determina a mutare lo stato presente, e la situazione, in cui si trova, e ponendola in moto, la spigne ad operare⁵³.

Dunque, mentre il bene trae dolcemente a sé la volontà, conducendola fino ad una condizione di calma e tranquillità, il dolore, al contrario, la determina all'azione,

perché sconvolgendo in lei l'ordine naturale, in cui è necessario, che stia per non inquietarsi, e patire, la costringe a cercare i mezzi da liberarsene, e tornare alla positura primiera⁵⁴.

In questa prospettiva, sebbene l'anima umana operi sempre in vista della ricerca del bene, tuttavia, capita che incorra in errore

perché alle volte va in traccia di qualche bene, il quale può torle l'acquisto d'un maggior bene in appresso, o recarle dolore⁵⁵.

Pertanto, confusi dal piacere momentaneo capita che ci ritroviamo nella condizione descritta mirabilmente dal distico ovidiano: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*⁵⁶:

Alle volte operiamo, perche la forza della passione c'allora c'ingombra, ne tira, ed alletta, nè per altro la considerazione del futuro bene può muoverci di presente, se non se perche di presente ci piace⁵⁷.

È a questo livello che s'inserisce l'idea di libertà d'indifferenza, secondo la quale, pur essendo la nostra volontà determinata dal turbamento per l'assenza di un bene alla ricerca di quello stesso bene, in realtà, siamo liberi di scegliere di operare il male. Pertanto, Piro ritiene del tutto inutile la definizione del male morale come privazione o negazione del bene⁵⁸, al solo fine di scongiurare la responsabilità o il concorso di Dio in esso, perché

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ivi*, p. 32.

⁵⁵ *Ivi*, p. 22.

⁵⁶ OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, 20.

⁵⁷ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., pp. 23-24.

⁵⁸ Cfr. DESCARTES, *op. cit.*, IV, pp. 757-761.

il male morale, quantunque fosse un'atto (*sic*) positivo, pure sarebbe d'attribuirsi alla sola libertà dell'uomo, e non a Dio, il quale non vi concorre⁵⁹.

4. *Il soggetto ignoto.*

Un ulteriore aspetto sul quale la riflessione di Francesco Antonio Piro riecheggia in qualche modo quella di Locke è la questione della natura della sostanza. Il calabrese ritiene che, sebbene ci formiamo un'idea dell'anima sulla base delle sue facoltà di intelletto e volontà, tuttavia queste non ne esauriscano «l'intera nozione», che prevede anche il soggetto a cui tali facoltà afferiscono, il quale invece ci è ignoto. Sotto il profilo epistemologico, infatti, noi possiamo conoscere le cose per mezzo delle loro impressioni sui nostri sensi, ma, da un punto di vista ontologico, egli afferma che

[...] in qualunque cosa sussistente evvi in primo luogo il *soggetto* a noi di per sé ignoto, che appellasi *sostanza*; secondamente vi sono le proprietà assolute, come la distensione, il movimento, la solidità etc.; ed in ultimo luogo le facoltà, e passioni, ed azioni ancora⁶⁰.

Anche qui è distintamente percepibile una certa eco lockiana. Secondo il pensatore inglese, infatti, le nostre capacità intellettuali sarebbero in grado di conoscere solo le qualità di una sostanza, ma ignoriamo del tutto il *substratum*, ossia ciò che sostiene tali qualità: «non abbiamo – asserisce Locke – la benché minima idea di cosa sia, ma abbiamo solo un'idea oscura e confusa di cosa fa»⁶¹. Pertanto, ignoriamo se vi sia una qualche differenza ontologica, o sostanziale, fra gli enti capaci di pensiero e quelli non pensanti. In questa prospettiva, secondo Locke, lungi dall'essere chiara e distinta, l'idea di una sostanza spirituale risulta altrettanto confusa quanto quella di una sostanza materiale⁶², o, in altri termini, non vi è certezza che il *substratum* a cui afferisce il pensiero sia di natura esclusivamente immateriale. Tuttavia, consapevole delle implicazioni eretiche di questa posizione, il filosofo inglese riconosce

⁵⁹ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 35.

⁶⁰ Ivi, p. 9.

⁶¹ J. LOCKE, *Saggio...*, cit., II, 13, §19, p. 301.

⁶² Ivi, II, 23, §15, p. 547.

un elevato grado di probabilità all'ipotesi dell'immaterialità dell'anima, sebbene non sia suffragata da alcuna prova⁶³.

Piro aderisce a questa sorta di agnosticismo sostanziale, spiegando che la mente umana non ha accesso alla conoscenza del «*soggetto*» nella sua essenza – e in questa prospettiva la nozione di *soggetto* di Piro sembra sovrapporsi a quella di *substratum* di Locke. Inoltre, nella nostra mente la formazione delle idee di corpo e di anima avviene attraverso un meccanismo di riconoscimento di proprietà diverse nel medesimo soggetto: così, l'idea del corpo è il prodotto della combinazione di proprietà come estensione, movimento, solidità ecc.; l'idea di anima si forma «accoppiando le idee delle facoltà attive e passive, come d'intendere e di volere liberamente»⁶⁴.

In questo orizzonte epistemologico, secondo Piro, il dualismo ontologico di matrice cartesiana appare contraddittorio: pensiero ed estensione, infatti, lungi dall'essere sostanze con uno statuto ontologico autonomo, si configurano piuttosto come facoltà, e in quanto tali, sebbene siano contrarie tra loro, possono essere ascritte ad un medesimo soggetto, esattamente allo stesso modo in cui all'anima si riconoscono azione e passione, che sono facoltà tra loro contrarie:

Né ad alcuno rincresca, se abbiám detto, sembrarne così contrarie l'idea di passione, e quella di facoltà attiva dell'anima congiunte insieme; come ci sembrano contrarie quella di estensione, e di pensiero, che anzi in considerandole attentamente, così dovrebbero a ciascun apparire; mercecche quindi è, che comunemente nella più ragionevol filosofia, non diasi alla materia facoltà alcuna attiva [...], alla quale apparisce molto ripugnante: Poiche l'idea di attività solo ad un esser intelligente, e libero si scorge conveniente. Adunque eziandio nel sentimento de' Filosofi Cartesiani, così ne sembrano contrarie passioni, e facoltà attive, come nella materia facoltà attiva, e passione; e se ciò non ostante sono congiunte nell'Anima passione, e facoltà attiva, potrebbon unirsi perimente in un medesimo soggetto estensione, e pensiero⁶⁵.

Come si vede, ponendosi in una prospettiva ontologica cartesiana, secondo la quale gli esseri intelligenti sarebbero gli unici enti dotati di

⁶³ Cfr. Locke a Stillingfleet, in *The Works of John Locke, in 10 vols.*, London, printed for C. and J. Rivington..., 1823, vol. III, p. 33; J. Locke, *Saggio...*, cit., IV, 3, §6, pp. 1013-1015.

⁶⁴ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 9.

⁶⁵ Ivi, p. 10.

facoltà attiva, mentre alla materia pertiene la mera passività, Francesco Antonio Piro ne denuncia la stessa fallacia. L'impianto dualistico, infatti, incorre in contraddizione nell'atto stesso con cui attribuisce azione e passione all'anima, ma non alla materia. Analiticamente, il ragionamento del frate calabrese può essere schematizzato nel modo seguente:

- (1) Ad un unico e medesimo soggetto (o sostanza) non sono ascrivibili facoltà contrarie;
- (2) Pensiero ed estensione sono contrari;
- (3) Azione e passione sono contrarie.

Da (1) e (2) consegue che:

- (4) Pensiero ed estensione non pertengono contemporaneamente al medesimo soggetto.

Da (1) e (3) segue che

- (5) Azione e passione non possono essere attribuite alla medesima sostanza.

E in particolare, nella prospettiva cartesiana riletta da Piro:

- (6) L'azione pertiene esclusivamente all'essere pensante;
- (7) La passione pertiene esclusivamente all'essere esteso.

Sulla base di ciò, Piro conclude che:

- (8) All'anima non possono essere contemporaneamente attribuite sia la facoltà attiva sia quella passiva.

Tuttavia, da un punto di vista fedelmente cartesiano la proposizione (8) risulta falsa, poiché Descartes riconosce all'anima, ossia la sostanza immateriale, sia l'azione che la passione. Questo invalida sia la proposizione (7), perché evidentemente la passione non è di esclusiva pertinenza dell'estensione, visto che si ritrova anche nella sostanza immateriale, sia la (5), perché entrambe le facoltà (attiva e passiva) sono riconosciute alla medesima sostanza, per l'appunto l'anima. Tuttavia, se si nega (5), non c'è nulla che impedisca che quelle stesse facoltà possano essere attribuite entrambe anche ad un altro tipo di sostanza, come quella estesa. Inoltre, poiché tutto ciò nega anche la premessa generale del ragionamento, secondo la quale ad un solo e medesimo soggetto non si possano attribuire facoltà contrarie (1), ne consegue che anche la proposizione (4) sarà falsa e, pertanto, nulla impedisce che anche estensione e pensie-

ro siano ascrivibili al medesimo soggetto. La conseguenza implicita, ma non espressa, è che la materia non solo sia dotata di facoltà attiva, ma finanche di pensiero.

Si noti che il frate calabrese si serve di uno strumentario epistemologico di ispirazione marcatamente lockiana con il preciso obiettivo di svelare gli inciampi metafisici del cartesianesimo. Egli, infatti, imputa ai filosofi cartesiani l'errore di ricercare alcune verità metafisiche all'interno dello spettro gnoseologico umano:

[...] sebbene – argomenta Piro – chiaramente non si conosca in primo luogo nel corpo, se non se la distensione, e nello spirito il pensiero, com'essi discorrono, e concepiscono; pure non è da conchiudere, quindi, che 'l corpo non sia altro, ch'una distinzione, e l'Anima, che un pensiero. Perché tutt'altro è dire, che non conosciamo chiaramente nel corpo altra essenza prima dell'estensione; altro che non vi sia; quando chiaramente conosciamo, che vi debba esistere; e perciò c'altro sia, che non conosciamo nell'Anima, prima del pensiero, altra essenza; ed altro che non v'esista un'essere, il quale appunto è quello, che pensa; conoscendo evidentemente, che siccome l'estensione è una proprietà, che da se non sussiste, per ugual ragione il pensiero non sussiste da se medesimo; anzi che non incontreranno alcuni difficoltà nel concepire la distensione sussistente per se medesima nel puro spazio, come l'incontreranno di certo nel concepire il pensiero sussistente da se⁶⁶.

Il punto nodale, nella lettura di Piro, è che anima e corpo non sono autosussistenti, ma, come già detto, sono proprietà di «un soggetto ignoto nella sua essenza»⁶⁷. Per quanto si possano concepire estensione e pensiero come gli elementi ultimi conoscibili dall'essere umano, tuttavia, questo non implica che dal punto di vista ontologico l'anima si riduca a puro pensiero e il corpo a mera estensione. In una prospettiva rigorosamente cartesiana, ammettendo cioè solo ciò che si conosce chiaramente, si deve concludere

⁶⁶ Ivi, pp. 13-14. I termini 'distensione', 'distinzione' ed 'estensione' sono qui intesi come sinonimi. Nelle parole di Piro si avverte ancora una volta un'eco lockiana: «la coesione delle parti solide del corpo – scriveva Locke – è difficile da concepire quanto il pensiero nell'anima. [...] Questa qualità primaria dei corpi, che si crede ovvia, qualora venga esaminata, si rivelerà incomprendibile quanto qualsiasi cosa appartenga alla nostra mente, e si vedrà che una sostanza estesa solida è difficile da concepire tanto quanto una sostanza immateriale e pensante» (J. LOCKE, *Saggio...*, cit., II, 13, §§23-26).

⁶⁷ F. A. PIRO, *Riflessioni...*, cit., p. 13.

che vi sia nella natura qualche cosa, la quale non conosciam punto nella sua essenza, quando non per tanto, siam convinti ch'esista⁶⁸.

Inoltre, il dualismo sostanziale cartesiano non ha alcun riscontro scientifico e filosofico, né risulta di alcuna utilità nell'indagine sull'intelletto umano, le cui funzioni sono agevolmente spiegate sulla base delle «diverse facoltà, e le differenti passioni, ed azioni sue»⁶⁹.

Conclusioni.

Ripercorrendo per sommi capi il primo capitolo delle *Riflessioni intorno l'origine delle passioni* di Francesco Antonio Piro, appare chiaro che egli circoscrive alle capacità intellettuali dell'essere umano il perimetro della sua indagine sui fondamenti della morale e sull'origine delle passioni. Rimangono, dunque, escluse da tale indagine le questioni metafisiche, e in particolare quelle sulla natura della sostanza e sul rapporto tra anima e corpo, perché al di là dell'orizzonte epistemologico dell'intelletto umano, il quale, proprio per questo, non ne può avere alcuna certezza. Tale posizione presenta una percepibile assonanza con l'agnosticismo sostanziale d'ispirazione lockiana, sulla base del quale Piro si spinge fino ad affermare che non vi sia alcuna garanzia dell'interazione tra anima e corpo, eccezion fatta per quella offerta dall'onnipotenza divina, che all'atto della creazione ha disposto che «al tocco del corpo senta lo spirito»⁷⁰.

Inoltre, prendendo le distanze dal dualismo di matrice cartesiana, il frate calabrese critica chi, pur di non ammettere la propria ignoranza e la debolezza dell'intelletto umano, ha inventato e proposto «nuovi sistemi», infarciti di «infinite Ipotesi, per lo più fantastiche, e ripugnanti», utili solo a trovare «la maniera acconcia a ben favellare, e rispondere ad ogni quesito: ma non ad accertarci, che sia così»⁷¹. In particolare, il suo bersaglio privilegiato sembra sia il «Padre Malebranche, il più occhiuto tra' Cartesiani Metafisici»⁷², nel cui sistema occasionalista la volontà appare agli occhi del frate calabrese fagocitata dall'amore di Dio, così

⁶⁸ Ivi, p. 14.

⁶⁹ Ivi, p. 15.

⁷⁰ Ivi, p. 11.

⁷¹ Ivi, p. 12.

⁷² Ivi, p. 14.

come la libertà d'indifferenza che, secondo Piro, si accompagna sempre alla volontà stessa nell'esercizio della propria «giurisdizione» sulle diverse possibili azioni tra cui scegliere.

Un aspetto particolarmente interessante delle *Riflessioni* di Francesco Antonio Piro è la ben percepibile filigrana lockiana da cui l'opera è attraversata, ma che al frate Minimo non sembra incompatibile con la tradizione cattolica a cui si era formato e di cui era rappresentante. Il Sant'Uffizio romano era ovviamente di parere opposto. Eppure, nonostante la condanna che portò Piro al ritiro del volume, la sua operazione di integrazione di cristianesimo cattolico ed empirismo lockiano sarebbe continuata anche nelle opere successive, come la più nota *Origine del male*, nelle quali, tuttavia, l'autore avrebbe adottato maggiore prudenza e sviluppato strategie retoriche e stilistiche di camuffamento, per non incorrere ancora nella censura di Roma. Ma questo è un argomento che approfondiremo in altra sede.

EMILIO MARIA DE TOMMASO

WILL AND ACTION IN FRANCESCO ANTONIO PIRO. LOCKEAN RESONANCES AND ANTI-OCCASIONALISM. *This paper focuses on the notions of will and action, understood as the foundation of moral agency, as presented in Chapter one of F. A. Piro's Riflessioni. Piro argues that will is the active faculty of mind by which we choose among several possible actions, and, in this perspective, liberty of indifference is essential to morality. Thus, Piro rejects both Malebranche's occasionalism, especially his view that will is determined by the love of God, and Cartesian dualism, to which he opposes a sort of substantial agnosticism. Although Piro was a member of the Order of Minim Friars, surprisingly, his view on the foundation of morality is clearly inspired by John Locke's epistemology – and this was seen as dangerously heretical by the Roman Church.*

SEMANTICHE DELLA SERVITÙ E DELL'OBEDIENZA: DA LA BOÉTIE A CHARRON

La figura di Étienne de La Boétie e, in particolare, il suo *Discours de la servitude volontaire* rivestono, com'è noto, un'importanza centrale nel pensiero e nell'opera di Michel de Montaigne. Altrettanto noto è il debito che Pierre Charron contrae con l'autore degli *Essais*. Tuttavia è possibile ipotizzare che, al di là della mediazione montaigneana, la *Servitude volontaire* abbia esercitato un'influenza diretta su alcuni tratti del pensiero charroniano. Non vi è prova alcuna che Charron abbia conosciuto personalmente La Boétie, a differenza di Montaigne, e d'altra parte, gli estremi cronologici delle vite dell'uno e dell'altro e le vicende biografiche del giovane Charron rendono di fatto impossibile formulare queste tesi¹. Tuttavia, Charron conobbe senz'altro l'opera e il pensiero dell'autore della *Servitude volontaire*², come testimoniato anche dalla citazione delle *Poesie* presente nella *Sagesse* e come suggerito dalla lunga

¹ Per una presentazione della biografia, anche politica e intellettuale, di Charron, si veda F. POLATO, *Saggezza e politica in Pierre Charron*, Bologna, 1987, pp. 9-34; più in generale, sulla figura di Charron, si vedano A. SOMAN, *Pierre Charron: A Revaluation*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XXXII (1970), pp. 57-79; R. KOGEL, *Pierre Charron*, Genève, 1972; C. BELIN, *L'Œuvre de Pierre Charron 1541-1603. Littérature et théologie de Montaigne à Port-Royale*, Paris, 1995; J.A. ZUÑIGA, *Father Pierre Charron (1541-1603). Toward a Life of Wisdom*, Manille, 2001. Sulle caratteristiche del successo della *Sagesse* e sulle critiche rivolte all'opera, si veda J. BALSAMO, *Un succès éditorial à l'aube de l'âge classique: La Sagesse de Pierre Charron*, in «Corpus» LV (2008), pp. 9-33.

² Sulla presenza di La Boétie nella biblioteca di Montaigne, si vedano almeno P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais*, 2 voll., Paris, 1908, I, pp. 156-157; A. LEGROS, *Trois livres annotés par La Boétie et légués à Montaigne*, in «Montaigne studies. An Interdisciplinary Forum» XVI (2004), pp. 11-36. Sul rapporto tra Montaigne e Charron, per quanto è nell'interesse attuale, rimangono utili i classici: K. WENDT, *Pierre Charron als Pädagoge unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Michel de Montaigne*, Neubrandenburg, 1903; P. ROY, *Les sources de Charron (Du Vair, Bodin,*

e stretta frequentazione che egli ebbe con Montaigne a partire dal 1575, una volta trasferitosi a Bordeaux, nel corso della quale pare difficile supporre che non sia mai sorta alcuna discussione relativa all'uomo del quale Montaigne ebbe a scrivere che «il ne fut jamais un meilleur citoyen»³, nonché, appunto, dalla lettura degli *Essais*. Come si vedrà, tuttavia, oltre al riferimento sempre presente agli *Essais*, è possibile individuare una serie di punti di contatto tra la *Sagesse* e la *Servitude volontaire* che permettono di argomentare un interesse diretto e specifico di Charron per l'opera di La Boétie e che si esplicitano in prima istanza sulla base di corrispondenze lessicali.

L'analisi pone degli interrogativi, alcuni dei quali intrecciano punti indagati dalla critica, che vale la pena esplicitare in via preliminare, dal momento che essi propongono questioni strettamente consequenziali: in che modo la *Servitude volontaire* può essere considerata un testo paradigmatico, o di riferimento, nella riflessione politica ed etica di Charron? Tale interrogativo veicola alcune problematiche più generali: qual è il significato, o l'obiettivo, della *Servitude volontaire*? A quale pubblico essa si rivolge? Cosa Charron poteva trovare in quest'opera che potesse rispondere ai suoi intenti teorici?

Tra le varie ipotesi, la *Servitude volontaire* venne letta dai contemporanei come un libello composto in reazione alla remissione dei Bordolesi nei confronti della repressione attuata da Enrico II dopo le proteste per l'imposizione della gabella⁴. Una valutazione della dipendenza dell'ope-

Montaigne), Bordeaux, 1906; P. BONNEFON, *Montaigne et ses amis. La Boétie – Charron – Mlle de Gournay*, 2 voll., Genève, 1969.

³ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, éd. par P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, Paris, 1965, I, 28, p. 194. D'ora in avanti, per completezza, verrà segnalata in parentesi la traduzione italiana dei passi citati di uso corrente, offerta da Fausta Garavini, con l'avvertenza che essa si basa sull'edizione degli *Essais* curata da André Tournon (per il passo citato, cfr. *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, 2012, p. 355). Si veda anche la lettera di Montaigne al padre, in cui il filosofo riporta un ritratto di La Boétie nei momenti prima della morte: M. DE MONTAIGNE, *Lettre à son père sur la mort d'Étienne de La Boétie*, préfacée et commentée par J.-M. Delacomptée, Paris, 2012.

⁴ Cfr. A.-M. COCULA, *Réapprendre à obéir librement: le Discours de La Boétie*, in «Nouvelle Revue du XVI^e siècle» XXII (2004) 1, pp. 76-77, la quale osserva come la retrodatazione operata da Montaigne negli *Essais* possa essere considerata un tentativo di smarcare l'opera dell'amico dalla sua collocazione polemica rispetto alle azioni del sovrano. Sulla figura e sulla filosofia di La Boétie, si veda N. PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti. Nuova edizione aggiornata e ampliata*, in appendice *Discorso di Stefano della Boétie Della schiavitù volontaria o il Contra Uno*, tradotto nell'italiano

ra dal contesto storico-politico entro cui essa viene scritta caratterizza quindi, almeno dal punto di vista dell'osservatore del tempo, il libello laboetiano; tuttavia, è possibile che tale lettura possa essere applicata anche alla produzione di Charron, il che permetterebbe di ricomporre l'apparente dicotomia tra una prima adesione a tematiche e punti di vista teologici cristiani e le posizioni protolibertine assunte con la *Sagesse*.

Nel corso delle guerre di religione che martoriarono la Francia nella seconda metà del Cinquecento, Charron aderì per un periodo alla Lega cattolica, fortemente avversa alla conciliazione tra il re di Francia Enrico III e il protestante Enrico di Navarra. Dopo l'assassinio di Enrico III, Enrico di Navarra, convertitosi al cattolicesimo, divenne re di Francia con il nome di Enrico IV. Charron aveva in un primo momento aderito alle posizioni della Lega cattolica ma, dopo l'assassinio del duca di Guisa e la conseguente repressione della Lega stessa, mutò schieramento, attirandosi aspre critiche dal fronte cattolico. In questo contesto tormentato, Charron compose le *Trois veritez* sulla religione cristiana, edite nel 1593 e nel 1595, e i *Discours chrestiens*; in particolare, la terza delle *Trois veritez*, dedicata proprio a Enrico IV, mira a provare la verità assoluta del cattolicesimo romano rispetto alle altre religioni. Dietro questa operazione è possibile riconoscere, oltre all'intento apologetico *tout court*, un'affermazione dell'autorità morale e dottrinale della Chiesa di Roma. Ben diverso appare il tono argomentativo della *Sagesse*, pubblicata in prima edizione nel 1601 e in seconda edizione, rivista in alcuni punti, nel 1604. Per tentare di spiegare questo mutamento di prospettiva – per il quale appare poco convincente l'ipotesi evolutiva nel pensiero dell'autore – è opportuno ricordare che, nel 1598, lo stesso Enrico IV promulgò l'editto di Nantes, tramite il quale, con alcune condizioni, veniva riconosciuta la libertà di culto sul territorio francese. È possibile ritenere che la decisione di stendere la *Sagesse* sia collocabile in questo contesto, un contesto in cui la tolleranza religiosa contribuiva a collocare le diverse confessioni cristiane in una prospettiva di reciproca sopportazione all'interno della quale era possibile sviluppare una riflessione etica svincolata dalla stretta adesione a una specifica confessione, più improntata all'etica mondana, alla *prud'homie*, e al contempo delineare la figura dell'uomo *saggio*, in grado di muoversi in un mondo politico e sociale che si era mostrato instabile e tormentato, e in cui gli attori principali

sono il popolo, il sovrano, e una zona intermedia di non semplice definizione che sono le *gens de bien*⁵.

La genesi storica delle opere di La Boétie e Charron in periodi politicamente tormentati costituisce dunque un primo punto di contatto tra gli autori, contatto che si acuisce, anche e soprattutto da un punto di vista tematico, nel momento in cui si considera che la *Servitude volontaire* non è l'unica opera laboetiana a carattere politico. Lo stesso Montaigne ricorda «quelques mémoires sur cet édit de Janvier fameux par nos guerres civiles»⁶, riferendosi, in tal modo, ai *Mémoires sur l'édit de janvier 1562*, opera occasionata dal dibattito nell'assemblea di Saint-Germain-en-Laye sull'editto di tolleranza promulgato il 17 gennaio 1562 da Carlo IX in vista di una pacifica convivenza tra cattolici e protestanti ugonotti. I *Mémoires* hanno posto un serio problema interpretativo agli studiosi a partire dalla loro attribuzione, in quanto paiono, a prima vista, difficilmente accomodabili con il contenuto della *Servitude volontaire*, dato che La Boétie vi propone una riforma della Chiesa cattolica contraria all'ideale di tolleranza religiosa: essa avrebbe dilaniato lo Stato, eliminando dalla scena politica i protestanti sulla base dell'unica autorità proponendo anche di punire con rigore i capi di quella fazione⁷. Al di là del dibattito storiografico, ciò che conta sottolineare in questa sede è che, dal punto di vista dei contemporanei – certamente di Montaigne e quindi, si può presumere, di Charron – i *Mémoires* sono da considerarsi opera di La Boétie e costituiscono un importante termine di confronto per determinare il rapporto teorico tra La Boétie e Charron, il quale pure si gioca in prima istanza sul terreno della *Servitude volontaire*. Vi sono senz'altro punti cardine rispetto ai quali i due filosofi sono distanti, com'è il caso, per quanto interessa in questa sede, della definizione del potere, delle modalità della libertà e di quelle che possono essere definite le *semantiche dell'obbedienza*. Ciò che si intende rendere chiaro è che,

⁵ Ma sulle oscillazioni nell'opera di Charron, si veda C. GAU, *Repentance philosophique et remords théologique dans les écrits de Pierre Charron*, in «Corpus» LV (2008), pp. 69-82.

⁶ MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, p. 184 (tr. it. cit., p. 333).

⁷ Il dibattito storiografico ha riguardato in prima istanza la paternità laboetiana di quest'opera: per un sunto dei termini e degli attori della questione, si veda R. RAGGHIANI, *Rétablir un texte. Le Discours de la servitude volontaire d'Étienne de La Boétie*, Firenze, 2010, pp. 63-73, il quale prende posizione per l'effettiva attribuzione dell'opera a La Boétie.

in La Boétie come in Charron, *servitù* non equivale a *obbedienza* e che l'obbedienza non preclude necessariamente la libertà.

1. *Natura e ragione: ai fondamenti della società.*

Il punto dal quale Charron prende le mosse nella *Sagesse* è pienamente coerente con l'impianto strutturato dell'opera, all'interno della quale lo stesso autore inserisce rimandi intratestuali che testimoniano della natura programmatica della sua riflessione filosofica. Innanzitutto vanno indagate l'essenza dell'uomo, le sue facoltà, le sue possibilità di conoscenza, il suo posto nel mondo. In questo senso, Charron si accosta, a partire dai primi capitoli, a un ripensamento dell'antropocentrismo e alla nozione di *faiblesse* della ragione, di scetticismo e di relativismo, già espresso da Montaigne in particolare nella *Apologie de Raymond Sebond* – sebbene in Charron sia comunque operante un'idea di *scala naturae* in cui l'uomo ha posizione mediana⁸. Una delle nozioni chiave sulle quali si sorregge l'impianto della *Sagesse* è quella di *esprit*, facoltà elevata nell'uomo, che ne certifica la comunicazione con la divinità e, come è stato sottolineato, il carattere attivo e operativo⁹; in particolare, è la condizione dell'*universalité d'esprit* che caratterizza il saggio e che gioca un ruolo importante per comprendere le modalità con le quali Charron immagina il rapporto tra gli uomini. Altri concetti fondamentali per Charron possono, in ogni caso, essere individuati già in La Boétie.

Innanzitutto, è opportuno constatare che La Boétie si oppone in particolare alla sottomissione volontaria. Questo è un dato rilevante nell'ottica della definizione dell'obbedienza, della sua praticabilità e del suo raggio d'azione¹⁰. Tuttavia, immediatamente dopo aver introdotto il tema del patire, dell'attendere e del sopportare, La Boétie propone

⁸ Sul tema, si veda N. PANICHI, «Docteur en la nature»: de Charron à Sebond?, in «Corpus» LV (2008), pp. 83-107; ID., *Scomposizioni/ricomposizioni. Sebond nello specchio di Montaigne*, in *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di L. Bianchi e G. Paganini, Napoli, 2010, pp. 17-37.

⁹ Cfr. G. PAGANINI, «Sages», «spirituels», «esprits forts». *Filosofia dell'«esprit» e tipologia umana nell'opera di Pierre Charron*, in *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile, a cura di V. Dini e D. Taranto, Napoli, 1987, pp. 113-156.

¹⁰ Cfr. É. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, présentation de T. Dargon, texte établi et annoté par A. et L. Tournon, Paris, 2014, p. 34, in cui La Boétie ragiona della sottomissione forzata delle città da parte di forze straniere.

una riflessione che va alle radici essenziali e naturali dell'essere umano. In primo luogo, l'autore fa riferimento alla *raison*, e nella fattispecie alla *ragionevolezza*: «il est raisonnable d'aimer la vertu». Poco oltre, poi, La Boétie, esprime un dubbio, di carattere retorico ma assai rilevante a livello lessicale, nell'ottica del confronto con Charron: non si sa se l'obbedienza riservata a una persona sola sia «sagesse», per quanto commisurata da un rapporto utilitaristico¹¹. Vi è invece un'obbedienza che è naturale e quindi ragionevole e rispondente, senza lederli, ai diritti naturali dell'essere umano: la sanzione è data dalla ragione innata, che va coltivata con l'educazione – concetto ripreso anche da Montaigne e da Charron. Soprattutto, La Boétie adopera un'espressione carica di implicazioni filosofiche: «semence de raison», in un richiamo ai *semina veritatis* e ai *semina virtutis*, concetti di origine stoica che, in Charron, sono stati talora interpretati come presupposto per l'esistenza di una vera e propria legge di natura¹². Scrive La Boétie:

*Premièrement cela est, comme je crois, hors de doute que si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés, et avec les enseignement qu'elle nous apprend, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison, et serfs de personne. De l'obéissance que chacun, sans autre avertissement que de son naturel, porte à ses père et mère, tous les hommes s'en sont témoins chacun pour soi. De la raison, si elle naît avec nous ou non, qui est une question débattue à fond par les académiques et touchée par toute l'école des philosophes, pour cette heure je ne penserai point faillir en disant cela, qu'il y a en notre âme quelque naturelle semence de raison, laquelle entretenue par bon conseil et coutume fleurit en vertu, et au contraire souvent ne pouvant durer contre les vices survenus, étouffée s'avorte*¹³.

Il testo laboetiano presenta alcune oscillazioni rilevanti nell'applicazione dei termini: poche pagine oltre, i *semina rationis* lasciano il posto alle *semences de bien*, nel contesto in cui La Boétie propone uno dei temi portanti della sua riflessione, la forza della *coustume* che sopravvan-

¹¹ Ivi, pp. 34-35.

¹² Cfr. M. C. HOROWITZ, *Natural Law as the Foundation for an Autonomous Ethic: Pierre Charron's 'De la Sagesse'*, in «Studies in the Renaissance» XXI (1974), pp. 204-227; ma, sull'uso articolato di questi concetti stoici da parte di La Boétie, si veda N. PANICHI, *Autodénaturation et semina virtutum. La Servitude volontaire entre liberté et 'déterminisme'*, in «Cahiers La Boétie» IV (2015), pp. 71-89.

¹³ LA BOÉTIE, *op.cit.*, pp. 45-46 (anche in seguito, salvo diversa indicazione i corsivi sono miei).

za quella della natura e che è la vera causa del perdurare degli uomini nella servitù volontaria:

les semences de bien que la nature met en nous sont si menues et glissantes, qu'elles ne peuvent endurer le moindre heurt de la nourriture contraire¹⁴.

Il rapporto di interdipendenza tra abitudine, educazione, nutrimento e progresso, che può significativamente deviare rispetto a quanto previsto dalla natura umana, è riassunto con chiarezza nella *Servitude volontaire*¹⁵. La Boétie collega l'esplicazione pratica della libertà naturale dell'uomo alla volontà e delinea la volontà della difesa che si deve esplicitare nella società politica. Come è stato proposto in sede critica, la *Servitude volontaire* non pare contenere, propriamente, una dottrina contrattualistica della genesi del potere politico. Jean-Pierre Cavaillé ha rilevato come lo stato naturale sia già da considerarsi uno stato sociale, e il linguaggio – al centro della problematica intorno al *nome* di *Uno*, secondo il critico – interviene in un momento successivo a perfezionare questa condizione nella società politica, poiché non vi è, nella *Servitude volontaire*, un istante nel quale il popolo, tramite un atto di valutazione razionale, aliena la propria sovranità¹⁶. Il ragionamento sulla parola e sul suo uso è dirimente anche in Montaigne e Charron, e si gioca sul rapporto tra uomo e animale. Negli *Essais* e nella *Sagesse*, la parola, tratto qualificante dell'essere umano, viene assegnata in qualche modo anche all'animale, che ne partecipa¹⁷. Tuttavia, nella *Servitude volon-*

¹⁴ Ivi, p. 56. Il tema della forza della *coutume* è un *fil rouge* che collega La Boétie, Montaigne e Charron e che è stato di recente ampiamente indagato in A. FIUCCI, *La Boétie, Montaigne e Charron. La rilevanza psicologico-politica della nozione di 'costume' nella filosofia francese della seconda metà del Cinquecento*, Ariccia, 2017, ove viene posto l'accento sull'importante distinzione tra *abitudine* – concetto neutro, anzi, utile nel momento in cui viene a riguardare la virtù – e *costume*.

¹⁵ Ivi, p. 63.

¹⁶ Cfr. J.-P. CAVAILLÉ, *Langage, tyrannie et liberté dans Le discours de la servitude volontaire d'Étienne de la Boétie*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXII (1988) 1, pp. 3-30. Una proposta alternativa alla lettura sul ruolo del linguaggio fornita da Cavaillé e che tende a ridimensionarne la radicalità è stata avanzata da Nicola Panichi nel suo «...*Enchantés et charmés par le nom seul d'un*». *Linguaggio e tirannia nella Servitude volontaire di Étienne de La Boétie*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XVIII (1998) 3, pp. 351-377.

¹⁷ Cfr. ad es. MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, pp. 458-460 (tr. it. cit., pp. 819-821); P. CHARRON, *De la Sagesse*, texte revu par B. de Negroni, Paris, 1986, I, 34, p. 209. Sul

taire la compartecipazione dell'uomo e della bestia alla natura costituisce l'elemento che consente di definire la dinamica dell'*abbrutimento* (*abâtardissement*) in cui l'uomo viene coinvolto. La Boétie pare suggerire l'esistenza di una sorta di linguaggio di natura rispetto al quale l'uomo è divenuto sordo: la condizione umana è una condizione di oblio, al punto che l'imbastardimento conduce l'essere umano, di fatto, a un livello ancora inferiore rispetto a quello supposto delle bestie; al contempo, la *Servitude volontaire* costruisce non una proposta di ritorno incondizionato all'essere naturale, ma una proposta di riavvicinamento consapevole a quell'ambito, giocato proprio sul ruolo della volontà e sul riconoscimento del valore della parola come strumento mediatore¹⁸.

L'esistenza della *semence de raison* indica, nella *Servitude volontaire*, che la natura ha proprie leggi, precedenti a quelle della società politica, come La Boétie suggerisce proponendo l'esperimento mentale della valutazione offerta da un popolo selvaggio, privo, cioè, della *coustume* alla *sujétion*, ignaro della struttura piramidale del potere che costituisce l'oggetto di osservazione dell'opera. I selvaggi, infatti, preferiscono *obbedire* alla ragione:

il ne faut pas faire doute qu'ils n'aimassent trop mieux *obéir à la raison seulement*, que servir à un homme¹⁹.

Se La Boétie aveva già delineato la debolezza della natura umana, che si piega al proprio *abâtardissement*, in Montaigne e in Charron si ritrova delineata una teoria della disuguaglianza naturale che non implica iniquità o disuguaglianza sostanziale degli individui, sulla base delle inclinazioni, dei temperamenti e dei vizi e delle virtù, che non vengono stigmatizzati in quanto tali ma che servono, se armonizzati e contem-

tema, si vedano G. CANZIANI, *Tra metafore e scienza: forme della memoria, giudizio critico e autorità della parola nella «Saggezza» di Pierre Charron*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 217-263; M.-L. DEMONET, *Les propres de l'homme chez Montaigne et Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, éd. par M.-L. Demonet, Paris, 1999, pp. 47-84.

¹⁸ Cfr. LA BOÉTIE, *op. cit.*, p. 48. Nello studio citato *supra*, Cavaillé propone un'opportuna distinzione tra libertà naturale e libertà politica a proposito di La Boétie, poiché la prima è una libertà che si manifesta nella spontanea comunanza di pensiero, senza la necessità della parola dialogata (CAVAILLÉ, *op. cit.*, pp. 19-21).

¹⁹ Ivi, p. 53; questo concetto trova un'eco significativa nel capitolo *Des cannibales* degli *Essais* di Montaigne: cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 31, pp. 213-214 (tr. it. cit., pp. 389-391).

perati, a costruire una società equa pur nella differenza delle sue componenti individuali: la società vive, appunto, se è in grado di comporre le differenze, sebbene La Boétie avesse ritenuto che la natura stabilisce tali differenze a disegno²⁰. Charron, in modo particolare, riprende da Juan Huarte e da Jean Bodin – e dalla lunga tradizione loro anteriore – la teoria dei temperamenti, dei climi, che condizionano differenze sostanziali tra i differenti gruppi umani, al punto che essi possono essere catalogati²¹.

Tuttavia, Charron riprende alcuni concetti cardine della *Servitude volontaire* in prima istanza nelle *Trois veritez*, ragionando dell'adesione alla confessione religiosa:

*L'homme se fasche de se sous-mettre à autrui, et ne le fait qu'envis, voulant naturellement estre et vivre à soy. Que veut donc dire ceste tant generale et volontaire submission par tout le monde, iusques à adorer choses de neant, vilaines, et ridicules, sinon que le sentiment et la force de religion est telle, qu'en quelque façon, que ce soit, l'on la veut exprimer, et en cela chercher quelque satisfaction et descharge à son ame? Si la religion est chose vaine, l'homme est plus miserable que toute creature s'affligeant et se privant de plusieurs plaisirs et commodités pour l'amour d'elle, ce que ne fait aucun autre animal*²².

Quest'affermazione da parte di Charron è rilevante: nelle *Trois veritez*, il *servire* e l'*obbedire* sono tali in relazione al servizio religioso e la religione pare assumere precisamente il ruolo che la *coutume* aveva nella *Servitude volontaire*. Nonostante ciò, Charron chiaramente non pensa alla sottomissione religiosa nei termini laboetiani di *schiavitù*²³; tuttavia

²⁰ Cfr., ad es., il celebre *De l'Utile et de l'Honneste*: MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 1, pp. 790-791 (tr. it. cit., pp. 1459-1461).

²¹ Sul tema dei climi, dei temperamenti e dei condizionamenti geografici in Charron, rispetto anche alle sue fonti, si vedano D. TARANTO, *Il posto dello scetticismo nell'architettura della Sagesse*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 17-19; PAGANINI, *op. cit.*, p. 132; D. ROULLER, *Le caméléon et le hérisson. Cosmopolitisme et élargissement des horizons géographiques à la Renaissance (Montaigne, Charron)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» LXXVII (2015) 3, pp. 559-572; ID., *Théorie des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron*, in «Modern Language Notes» CXXXII (2017) 4, pp. 912-930.

²² P. CHARRON, *Les trois veritez, seconde edition reveüe, corrigée et de beaucoup augmentée*, a Bourdeaus, par S. Millanges, 1595, pp. 45-46.

²³ In modo per la verità non molto convincente, Michael Platt ha suggerito che nella *Servitude volontaire* La Boétie parli anche della tirannia di Dio, dei popoli sottomessi a Dio, anche per il fatto che, a suo modo di vedere, il filosofo non dice esplicitamente che

anche nella *Sagesse* vi sono pagine che inseriscono la religione all'interno del tessuto politico come dispositivo umano, del quale viene lasciata da parte la valenza sovranaturale. D'altra parte, la questione posta dal passo della *Trois veritez* è certo ambigua, e la soluzione può essere ancipite. Come è stato evidenziato da François Rigolot, negli *Essais* di Montaigne sono presenti diverse corrispondenze concettuali al lemma *servitude*, un reticolo di significati che spaziano dalla soggezione al costume, negativa, alla sottomissione d'amore, positiva²⁴. Nella *Sagesse*, anche Charron propone alcuni accostamenti lessicali – *servitude*, *captivité*, *subjection*, *esclavage* – ed è in questo contesto che torna per la prima volta il concetto di *servitù*, o, meglio, di *schiavitù* volontaria:

Il y a encores un autre advantage voisin de cestuy-cy, pretendu par l'homme, qui est une plaine liberté, reprochant aux bestes la servitude, captivité, subjection, mais c'est bien mal à propos. Il y a bien plus de sujet et d'occasion de le reprocher à l'homme, témoin les esclaves, non seulement faits par force, et ceux qui descendent d'eux, *mais encores les volontaires, qui vendent à purs deniers leur liberté, ou qui la donnent de gayeté de coeur, ou pour quelque commodité*, comme les escrimeurs anciens à outrance, les femmes à leurs dames, les soldats à leurs Capitaines²⁵.

Per quanto in modo meno diretto, Charron propone un concetto analogo a quello di La Boétie, tant'è che l'argomentazione risulta quasi sovrapponibile al contenuto della *Servitude volontaire*, sostituendo *servi* a *schiavi*: con un riferimento al tema della *presomption*, Charron sostiene

il tiranno è un uomo e scrive *Un* con la maiuscola, il che renderebbe l'opera un attacco contro il Dio e la moralità cristiani, intesa quest'ultima come una forma di schiavitù (cfr. M. PLATT, *Montaigne, Of Friendship, and On Tyranny*, in *Freedom over servitude. Montaigne, La Boétie, and On voluntary servitude*, ed. by D.L. Schaefer, Westport (CT)-London, 1998, pp. 61-65). Se, come è stato evidenziato anche da Cavaillé, la connotazione 'tirannica' del Dio di Israele può essere certamente evinta dal testo di La Boétie (CAVAILLÉ, *op. cit.*, p. 14), pare però eccessivo applicare alla *Servitude volontaire* una connotazione così rigida e univoca, sulla base di semplici indizi tipografici.

²⁴ Cfr. F. RIGLOT, s.v. *Servitude*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, 2016, pp. 1060-1062; sul tema della servitù d'amore in Montaigne e nelle sue fonti, si veda anche Id., *Friendship and Voluntary Servitude: Plato, Ficino, and Montaigne*, in «Texas Studies in Literature and Language» XLVII (2005) 4, pp. 326-344. Per un approfondimento del rapporto tra *coutume* e vincolo in relazione a La Boétie e Bruno, si veda N. PANICHI, *La coutume de la servitude volontaire: La Boétie et Bruno*, in «Cahiers La Boétie» II (2012), pp. 199-213.

²⁵ CHARRON, *De la Sagesse*, cit., I, 34, p. 216.

che l'uomo presume solamente di essere in piena libertà, ma così non è, e alla schiavitù ereditaria il filosofo accosta quella volontaria. Il filosofo è molto specifico nel condannarne le motivazioni, e, in modo assai rilevante, ad attribuirne la responsabilità allo schiavo stesso; anche in questo contesto, la bestia si mostra assai migliore dell'essere umano, poiché la schiavitù e la distruzione dell'altro non si riscontrano tra gli animali, che vivono a stretto contatto con il dominio della natura²⁶. Tali concetti hanno un ruolo cruciale nell'intendimento charroniano, come testimoniato anche dal ripensamento che occorre tra la prima e la seconda edizione della *Sagesse*. Nella prima edizione, la schiavitù viene considerata inderogabilmente contro natura, ma tramite questa asserzione Charron contesta anche il valore probante del consenso universale, separando, quindi, in modo qui non dichiarato, l'uso sociale, la *coutume* artificiale, dall'ambito della natura, che non viene privata essenzialmente del suo valore, ma viene offuscata, superata, nascosta²⁷. La seconda edizione specifica l'assenza della schiavitù nelle bestie, ma omette, rispetto alla prima, il riferimento alla malvagità umana, preferendo attestarsi su una moderata approvazione della legge cristiana²⁸.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ Il testo della prima edizione della *Sagesse*, del 1601, recita: «L'usage des esclaves et la puissance des seigneurs ou maîtres sur eux, bienque ce soit chose usitée par tout le monde, et de tout temps (sauf depuis quatre cens ans qu'elle s'est relaschee, mais qui se retourne mettre sus) *la generalité ou universalité n'est pas certaine preuve ny marque infaillible de nature*, tesmoin les sacrifices des bestes, spécialement des hommes, observez et tenus pour actes de pieté par tout le monde : qui toutesfois sont contre nature. *La malice humaine passe tout, force nature, fait passer en force de loy tout ce qu'elle veut: n'y a cruauté ny meschanceté si grande, qu'elle ne face tenir pour vertu et pieté*» (ivi, I, 44, p. 317; l'indicazione del capitolo risponde alla struttura della prima edizione, differente rispetto alla seconda).

²⁸ Il testo corrispondente nella seconda edizione, del 1604, è il seguente: «*L'usage des esclaves et la puissance des Seigneurs ou Maîtres sur eux plaine et absoluë*, bien que ce soit chose usitée par tout le monde et de tout temps (sauf depuis quatre cens ans qu'elle s'est relachée, mais qui se retourne mettre sus) *si est elle comme monstrueuse, et honteuse en la nature humaine, et qui ne se trouve point aux bêtes, lesquelles ne courent ny ne consentent à la captivité de leurs semblables*, ny activement ny passivement la loy de Moysse l'a permis comme d'autres choses *ad duritiam cordis eorum*, mais non telle qu'ailleurs; car ny si grande et absoluë, ny perpetuelle, ains modérée et bornée court à sept ans au plus: La Chrestienne la laissée, la trouvant universelle par tout, comme aussi d'obeir aux Princes et Maîtres Idolatres, et telles autres choses, qui ne se pouvoient du premier coup et tout hautement éteindre avec le temps les a abolis» (ivi, I, 48, pp. 317-318; corsivi miei, salvo che per la citazione latina).

Quanto espresso da Charron nella prima edizione merita di essere analizzato: al pari della *coustume*, la *malice humaine* forza la natura, legifera artificialmente e quindi, da un lato, viene corroborata la natura fallibile dell'essere umano, dall'altro viene allocata all'uomo la responsabilità morale di dare luogo a un evento contro natura in ambito politico e legislativo-deliberativo. Ma Charron specifica ulteriormente la casistica della schiavitù, secondo un metodo adoperato lungo tutto il corso della *Sagesse*, e discute della schiavitù *naturale*, la quale non deve essere intesa in senso forte, come una schiavitù propria della natura umana, che era stata negata poco prima. In questo contesto, risulta operante il concetto di *coustume* che si sovrappone alla natura, come per La Boétie lo schiavo – o il servo – è tale in quanto nato in una società politica che ha avallato la perpetuazione del sistema consuetudinario. Vale la pena notare, inoltre, che La Boétie parla precisamente di *naturels esclaves*, definendo in questo modo coloro che sono nati in regni ereditari: coloro i quali ereditano un regno per successione dinastica considerano il popolo come un gregge di schiavi, ma ciò che è rilevante è proprio l'oscillazione, in quanto la *Servitude volontaire* parla qui di *schiavi*, non di *servi*, naturali.

Altrettanto significativo è che Charron tratti specificamente della schiavitù volontaria come della più contraria alla natura: tra le quattro categorie di schiavi si contano i «naturels, nés d'esclaves», e i «volontaires qui sont de plusieurs sortes», com'è il caso di coloro che vendono la propria libertà e di chi spontaneamente si sottomette indefinitamente, come gli ebrei. Charron chiosa: «cette sorte de captivité volontaire est la plus estrange de toutes, et la plus contre nature», e la causa di essa è «la poltronnerie», rimarcando ancora, dunque, la responsabilità del sottomesso rispetto alla sua condizione di sottomissione²⁹. Per interpretare questa oscillazione semantica tra *servitude* e *esclavage*, è possibile ritenere che Charron applichi a un caso particolare quanto La Boétie aveva detto nel generale, pur usando entrambi i termini, della genesi artificiale del potere: anche la schiavitù ha dunque una genesi artificiale e Charron, come farà anche nei riguardi del sovrano, non esplicita la necessità di sovvertirla; ma, nel caso del rapporto con la sovranità, questo deriva dalla distinzione tra *obbedienza* e *servitù*.

²⁹ Ivi, I, 48, p. 318.

2. *Uomini o popolo?* Populas, sage, gens de bien.

Il problema che si pone, dunque, è di determinare con precisione lo scopo di queste teorizzazioni della *servitù*, della *schiavitù* e dell'obbedienza. Letta da parte protestante come manifesto antimonarchico contro l'assolutismo del re cattolico, o come testo monarcomaco, la *Servitude volontaire* pone in effetti un interrogativo riguardo il proprio destinatario: se, cioè, l'opera sia indirizzata al popolo, al sovrano, o a qualche altra componente della società. Come si cercherà di argomentare, è possibile tracciare una linea piuttosto precisa che collega La Boétie, Montaigne e Charron, pur nelle innegabili differenze di intenti e di approfondimento, e che può contribuire a comprendere il testo di La Boétie retrospettivamente – con tutte le cautele che un'operazione di questo tipo impone –, cogliendo riferimenti che emergono grazie all'evidenza che essi avranno negli autori successivi, i quali vivono in un contesto simile e al contempo diverso, con problematiche analoghe alle quali forniscono risposte in parte differenti. Il rapporto, come si vedrà, si gioca sulla distinzione tra *populas* e *gens de bien*.

Come è stato sottolineato da Sébastien Charles tramite un accostamento puntuale tra alcuni passi dei *Mémoires* e della *Servitude volontaire*, il campo semantico afferente alla nozione di *popolo*, in tutte le sue declinazioni, è molto presente in La Boétie, sempre in tono negativo³⁰. Secondo l'analisi di Charles, La Boétie rifiuta di vedere nel popolo del suo tempo un alleato possibile del suo discorso, perché non lo pensa adatto alla *societas*, dal momento che esso necessita senza posa della presenza di istanze superiori, di controllo e sorveglianza; e, nei *Mémoires*, il popolo è detto superstizioso, il che si traduce in una sua mancanza di giudizio. Il popolo deve credere e non giudicare, è stupido e ignorante, e l'ignoranza, contrapposta alla virtù, è definita da Charron «une apatie bestiale des ames basses et plattes», in contrapposizione alla virtù³¹. La credulità del popolo, tuttavia, non è naturale, bensì culturale, poiché il popolo è escluso dal linguaggio tecnico e dalla vita politica, quindi osserva, ma non capisce. Già Keohane aveva ravvisato il carattere profondamente elitista della *Servitude volontaire*, pur riconoscendo nell'asserzione della naturale uguaglianza degli uomini un tratto di «umane-

³⁰ Si veda S. CHARLES, *La Boétie, le peuple et les «gens de bien»*, in «Nouvelle Revue du XVI^e siècle» XVII (1999) 2, pp. 269-285.

³¹ CHARRON, *op. cit.*, II, 1, pp. 380-381.

simo radicale»³². Pare assodato, quindi, che la *Servitude volontaire* e i *Mémoires*, che appaiono allineati sotto questo aspetto, nonostante le differenze macroscopiche che hanno generato dubbi nella critica, non siano testi rivolti al *populas*. Alla luce delle occorrenze lessicali nella *Servitude volontaire*, tuttavia, è possibile operare alcune considerazioni specifiche.

Ricordando che La Boétie aveva escluso che attribuire la sovranità a uno solo sia *sagesse*, vale la pena considerare l'uso dei termini adottato dal filosofo:

Toujours s'en trouve-il *quelques-uns mieux nés que les autres*, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer, qui ne s'appriivoient jamais de la sujétion [...]: ce sont volontiers ceux-là qui ayant *l'entendement net*, et *l'esprit clairvoyant*, ne se contentent pas comme le *gros populas* de regarder ce qui est devant leur pieds, s'ils n'avisent et derrière et devant, et ne remémorent encore les choses passées pour *juger* de celles du temps à venir, et pour mesurer les présentes; *ce sont ceux qui ayant la tête, d'eux-même, bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir* : ceux-là, quand la *liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde*, *l'imaginent et la sentent en leur esprit*, et encore la savourent; et la servitude ne leur est de goût, pour tant bien qu'on l'accoutre³³.

Le caratteristiche che La Boétie individua nelle *gens de bien* corrispondono concettualmente, per quanto a un livello generale, al ritratto del saggio tratteggiato da Charron nella *Sagesse*. Soprattutto, il saggio viene distinto con forza rispetto al popolo: egli vi si situa al di sopra, ha una capacità di *juger* che il popolo non ha e riconosce la dinamica operante del potere, si rende conto della perdita della libertà naturale ma è in grado di sopravvivere con una libertà interiore, pur adeguandosi esteriormente alla condizione di sottomissione. L'aspetto della libertà nell'interiorità non è per nulla marginale in La Boétie, come viene denunciato per converso dal tentativo del sovrano, sia re o tiranno, di insinuarsi nel pensiero stesso del suddito: per il sovrano «il ne faut pas seulement qu'ils [i sudditi] fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut», e pretende, peraltro, «qu'ils forcent leur complexion, qu'ils

³² Cfr. N.O. KEOHANE, *The Radical Humanism of Étienne De La Boétie*, in «Journal of the History of Ideas» XXXVIII (1977) 1, pp. 119-130.

³³ LA BOÉTIE, *op. cit.*, pp. 64-65; un'ulteriore occorrenza del termine *populas* si ha quando La Boétie vi attribuisce la caduta nell'illusione della sacralità del sovrano (ivi, p. 77).

dépouillent leur nature!»³⁴. La perdita dell'autonomia di pensiero, che travalica l'obbedienza, non solo non corrisponde a una vita felice, ma non può essere considerata vita *tout court*: è una vita miserabile.

Come è stato notato dalla critica, la definizione del saggio di Charron, basato sul concetto neo-stoico dei *semina veritatis*, è a propria volta connotata dalla dottrina stoica dell'imperturbabilità del saggio³⁵. Il saggio non nasce fatto e compiuto, ma, come già aveva suggerito La Boétie, deve perfezionare la propria *prud'homie* naturale, la bontà o innocenza per mezzo della virtù, che è la *prud'homie* acquisita: la congiunzione di questi due elementi conduce a perfezione la figura del sapiente³⁶. Nel secondo capitolo del secondo libro della *Sagesse* – a detta di Charron stesso il capitolo più importante dell'opera – l'autore afferma la necessità per il saggio di conformarsi ai costumi del paese, ma applicando sempre il metro del giudizio³⁷. Un altro elemento centrale nell'analisi charroniana è l'adesione alla teoria climatica, nella quale è stata pure individuata una componente stoica più che scettica nella convinzione dell'autore che esista una verità unica, che può essere riconosciuta e, soprattutto, nel fatto che il saggio di Charron si eleva al di sopra delle differenze tra le popolazioni, dovute alle diverse regioni e alle complessioni³⁸. La dimen-

³⁴ Ivi, p. 90.

³⁵ Come ha suggerito Horowitz, il concetto cardine della *prud'homie* è fondato sul concetto di legge naturale nell'uomo, che Charron riconduce al suo significato stoico originario, come condizione per lo sviluppo di un'etica autonoma, individuale (cfr. HOROWITZ, *op. cit.*, pp. 208-212). Sul tema della *prud'homie*, si veda P. MAGNARD, *La vraie prud'homie, de Montaigne à Charron*, in *Montaigne et la question de l'homme*, cit., pp. 85-101.

³⁶ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, II, 3, p. 431.

³⁷ Cfr. ivi, II, 2, p. 415. Il tema viene trattato da Charron tramite l'assunzione del concetto problematizzato da Montaigne, il quale tuttavia si spinge ben oltre nel discutere la questione. In più luoghi, Montaigne affronta il problema dell'aderenza alle leggi del luogo in cui si vive, non senza critiche al degrado dei costumi e delle leggi stesse che egli osserva nel suo tempo: nell'*Apologie de Raymond Sebond* (MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 579; tr. it. cit., p. 1069), Montaigne riconosce la costitutiva instabilità e relatività delle leggi come delle credenze e delle opinioni, e la mancanza di consenso universale che solo permetterebbe di riconoscere, in effetti, una legge di natura (cfr. anche ivi, II, 17, pp. 655-656; tr. it. cit., p. 1217); allo stesso modo, Montaigne riconosce che le leggi civili derivano la propria forza dall'uso, misconoscendone una qualsiasi origine naturale (ivi, II, 12, p. 583; tr. it. cit., p. 1075). In ultima analisi, Montaigne afferma il predominio della coscienza nel proprio disciplinamento: «J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs» (ivi, III, 2, p. 807; tr. it. cit., p. 1493).

³⁸ Queste tesi sono avanzate nei saggi di Dorine Rouiller, citati *supra*.

sione della complessione è presente anche nella *Servitude volontaire* e, per quanto il riferimento sia cursorio, esso presenta una notevole forza argomentativa: violare la complessione umana significa, in termini eminentemente fisiologici, violare la natura degli uomini, dipendente da un fondamento naturale. Tuttavia, Charron pone la possibilità di modificare in parte la complessione, per tramite dell'educazione: il saggio, quindi, può attuare quella separazione che lo isola rispetto alla temperata diversità prevista dalla legge di natura³⁹.

Il problema che si pone, dunque, riguarda l'*engagement* del saggio, tema che attraversa le opere di La Boétie, Montaigne e Charron⁴⁰. Quest'ultimo, in particolare, è chiaro nel connettere l'ambito della *ragione* con l'ambito della *natura*, denunciando, soprattutto, la necessità di quella libertà di spirito – per la negazione della quale usa l'espressione «espece de servitude» – che, come si è visto, già La Boétie aveva suggerito⁴¹. Il posto del saggio nel mondo immaginato da Charron si qualifica in un senso originariamente sociale, descritto propriamente in termini politici, con alcune eco nell'autore della *Servitude volontaire*, il quale pure non delinea questa dimensione ontologicamente primordiale in termini di civiltà e di potere. Secondo Charron, infatti, Dio e la natura sono nel mondo come un sovrano nello Stato:

Dieu et Nature sont au monde, comme en un estat, le Roy son auteur et fondateur, et la loy fondamentale qu'il a bastie pour la conservation et regle dudit estat⁴².

Giova sottolineare ancora una volta la partecipazione dell'uomo alla ragione universale, che è poi la legge di natura che imprime una direzione precisa all'azione: il saggio viene a essere un *cittadino* del mondo nel

³⁹ Cfr. D. ROULLER, *Théorie des climats et cosmopolitisme dans la Sagesse de Pierre Charron*, cit., p. 925.

⁴⁰ Rispetto a Montaigne, si veda, ad es., MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 12, p. 558 (tr. it. cit., p. 1025); ivi, III, 9, pp. 952-953 (tr. it. cit., p. 1767).

⁴¹ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, *Préface*, p. 34: «Celuy qui faut en l'un de ces points, n'est point sage. *Qui se mesconnoit ; qui tient son esprit en quelque espece de servitude, ou de passions, ou d'opinions populaires, le rend partial, s'oblige à quelque opinion particuliere, et se prive de la liberté et jurisdiction de voir, juger, examiner toutes choses: qui heurte et va contre nature, sous quelque pretexte que ce soit, suivant plustost l'opinion, ou la passion que la raison, qui bransle au manche, troublé, inquieté mal content, craignant la mort, n'est point sage.*»

⁴² Ivi, II, 3, p. 422.

senso pienamente politico della parola, il che gli permette di riconoscere l'unica autorità alla quale è opportuno soggiacere *in interiore homine*, ossia esattamente quella che detta *ab intus* la regola della morale e il modo di coltivarla. In questo contesto, il saggio è «homme de bien essentiellement, et non par accident et occasion», ed è «aussi par consequent homme de bien tousjours et perpetuellement, uniformement, et egalement, en tous temps, et tous lieux»⁴³. Si ripresenta, dunque, il concetto di persona *de bien*, a qualificare ora, appunto, il saggio, il che può rappresentare un punto di incontro tra La Boétie e Charron e permette effettivamente di considerare la *Servitude volontaire* un testo *paradigmatico* per l'autore della *Sagesse*; tale lettura, inoltre, potrebbe retroagire sul testo di La Boétie, permettendo di tentare di definirne gli scopi in rapporto al concetto di sovranità e di obbedienza, come si vedrà più oltre.

In Charron come in La Boétie, *gens de bien* si contrappone a *peuple*⁴⁴; tale contrapposizione si rispecchia, sul piano dell'*esprit*, nella contrapposizione tra *spiriti forti* e *spiriti deboli*, che conoscerà un'ampia elaborazione nel corso del Seicento⁴⁵. Riguardo tale tema capitale nella speculazione charroniana, nella dinamica distintiva della *Sagesse* trova posto anche una distinzione relativa alla libertà, da considerarsi come controparte della servitù, della quale viene a delinearci, conseguentemente, un'ulteriore casistica. Charron distingue infatti tra la vera libertà di spirito e la libertà corporale, soggetta alla fortuna⁴⁶.

Questa libertà *esteriore* passa in secondo piano rispetto a quella dello spirito e in tal modo viene messa da parte la valutazione della condizione materiale, politica, anche tramite il *caveat* della considerazione delle circostanze che possono intervenire a pregiudicarla. Tuttavia, la citazione latina presente nel testo tratta dai *Paradoxa Stoicorum* (V, 1) di Cicerone – dove riguardava però soltanto la schiavitù dalle passioni –, lungi dall'essere un mero ornamento retorico, veicola alcune importanti considerazioni. Innanzitutto, essa è riportata anche da Montaigne nel saggio *De la vanité* (III, 9) in un contesto in cui il filosofo descrive il proprio

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cfr. *ivi*, I, 52, p. 335.

⁴⁵ Sul sintagma, di derivazione montaigneana, e sul suo significato, si veda J.-P. CAVAILLÉ, *Pierre Charron, 'disciple' de Montaigne et 'patriarce des prétendus esprits forts'*, in «Montaigne Studies: An Interdisciplinary Forum» XIX (2007), pp. 29-41.

⁴⁶ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 58, p. 355.

stile di vita, il fastidio per la povertà e il peso dell'opinione altrui. Il contesto charroniano è naturalmente diverso: tramite la citazione, Charron attribuisce la servitù materiale e quella spirituale a un *animus fractus*, nel quale è forse possibile individuare una corrispondenza concettuale con l'*esprit faible*. Il saggio non deve entrare in contatto con il popolo né con il servizio pubblico, con la dimensione sociale della quale la popolazione è partecipe, e in questo senso si qualifica il versante positivo della proposta charroniana, basata, appunto, sulla volontà: la libertà della volontà, la *libertà volontaria*, si esplicita nella pratica nella separazione del saggio dalle cariche pubbliche⁴⁷.

Alcuni elementi possono quindi essere acquisiti dal confronto tra i testi di La Boétie e Charron. Le *gens de bien* di La Boétie, che condividono alcuni caratteri con il saggio charroniano, sono in grado di riconoscere che la servitù deriva da un atto di volontario riconoscimento del valore intangibile della sovranità dell'Uno, il che permette una distinzione rispetto a chi, privo di saggezza, ne subisce le conseguenze; al contempo, i due autori spregiano il popolo, al quale, quindi, i due trattati non sono rivolti; in terzo luogo, entrambi riconoscono la separazione tra *coutume* e natura. Il pensiero di Charron presenta tuttavia una rottura rispetto alla *Servitude volontaire*: se La Boétie non distingueva tra re e tiranno, Charron, invece, assume una posizione opposta, al punto che se, secondo la *Servitude volontaire*, la *coutume* è la principale causa del perdurare nello stato di servitù, per l'autore della *Sagesse* la tirannia, in quanto illegittima, è violenta contro le leggi e, soprattutto, contro il costume. Ancora, se, secondo La Boétie, il sovrano è meramente un uomo, secondo Charron il tiranno è un uomo *malnato*: la tirannia, «c'est à dire la domination violente contre les loix et coutumes», «est exercée par gens mal-nez, cruels, qui ayment les méchants, brouillons, rapporteurs, hayssent et redoutent les gens de bien et d'honneur»⁴⁸.

3. *Politica e sovranità: la struttura del potere dalla Servitude volontaire alla Sagesse.*

Oltre a non distinguere tra sovrano e tiranno, La Boétie introduce un'inedita distinzione all'interno della specie del tiranno: la sorte peggiore di tiranni è quella dei tiranni ereditari, segno che, in qualche

⁴⁷ Cfr. ivi, II, 2, pp. 411-415.

⁴⁸ Ivi, III, 4, p. 617.

modo, la *coutume* non esime neppure il governante. Il lessico è analogo a quello adoperato in altri luoghi della *Servitude volontaire*: i sovrani *nascono* in un certo contesto e trovano *nutrimento* alla loro inclinazione⁴⁹. Riprendendo un proprio concetto che sarà assunto anche da Charon riguardo la pervasività della sovranità che si insinua nelle menti dei sudditi, La Boétie propone una lettura dalla quale l'autore della *Sagesse* si distanzierà in parte⁵⁰. Nel sottolineare che il potere del sovrano consente di disgregare il popolo, di renderlo singolare, individuale in quanto disconnesso dal reticolo sociale, La Boétie invita a opporre a questo potere la funzione vincolante dell'amicizia, vera opzione politica.

Se in La Boétie non è presente una teoria contrattualistica della società politica, il sovrano è un uomo che inganna il popolo e la servitù volontaria si perpetua con l'abitudine, se ne deduce che la sovranità non è un che di alienato dal popolo: nella società naturale essa non è presente, e Montaigne scriverà, a proposito dell'amicizia perfetta che raddoppia il sé nell'altro, che è questa che propriamente domina «en toute souveraineté»⁵¹. La sovranità può dunque essere definita precisamente un'invenzione, un artificio, nel senso etimologico del termine: un ritrovato che di per sé ha natura astratta, e questo può accordarsi con la centralità assegnata al *nome* di Uno, il quale solo ingenera quella mistica incantatrice. La Boétie definisce anche l'amicizia un *nom*, anch'esso *sacro*, e in questa opposizione di nomi si costruisce la proposta della *Servitude volontaire*: una strutturazione orizzontale che soppianta il concetto piramidale di sovranità, che oppone l'uomo all'uomo favorendo la delazione e l'accen-

⁴⁹ LA BOÉTIE, *op. cit.*, p. 51: «Ceux-là qui naissent rois ne sont pas communément meilleurs, ains étant nés et nourris dans le sein de la tyrannie, tirent avec le lait la nature du tyran, et font état de peuples qui sont sous eux comme de leurs serfs héréditaires; et selon la complexion à laquelle ils sont plus enclins, avarés ou prodigues, tels qu'ils sont ils font du royaume comme de leur héritage». Sul tema del carattere del sovrano in La Boétie, si veda J. BALSAMO, 'Le plus meschant d'entre eux ne voudroit pas estre Roy': La Boétie et Machiavel, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum» XI (1999), pp. 5-27.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, pp. 65-66: «Or communément le bon zèle et affection de ceux qui ont gardé malgré le temps la dévotion à la franchise, pour si grand nombre qu'il y en ait, demeure sans effet pour ne s'entreconnaître; la liberté leur est toute ôtée, sous le tyran, de faire, de parler, et *quasi de penser*: ils deviennent tous singuliers en leurs fantaisies». Sulla concezione charroniana del potere politico e le sue fonti – in particolare Giusto Lipsio –, si vedano KOGEL, *op. cit.*, pp. 128 sgg.; e l'ormai classico A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Milano, 1966.

⁵¹ MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, 191 (tr. it. cit., p. 349).

tramento del potere, che si esplica tramite emissari. Tuttavia, l'amicizia si ha solo tra *gens de bien*, il che ripropone il problema di fondo: è necessario estendere questa condizione di libertà di spirito, questa condizione *de bien*. In caso contrario, il *popolo* non potrà accedere al presupposto stesso della proposta rivoluzionaria di La Boétie, condannata, quindi, a rimanere utopica; oppure, la *Servitude volontaire* dovrà essere considerata a pieno titolo un trattato 'elitista'. D'altro canto, amicizia e sovranità sono mutualmente esclusive, ed è per questo che l'amicizia assume un valore politico, come è stato dimostrato in sede critica⁵².

In ogni caso, il fatto che non vi sia un atto di cessione del potere da parte del popolo non significa che la sovranità non sia basata sul *consenso*, e La Boétie lo comunica indirettamente, prospettando la possibilità di liberazione dal giogo, che risiede in un atto volontario: basterà non concedere nulla al sovrano. La volontà che fornisce il consenso al sovrano è infatti ottusa dalla *coutume*, e ciò che va recuperato, prima di tutto, è la consapevolezza, la coscienza della natura artificiosa della sovranità. Charron compie un'operazione differente: influenzato dalla riflessione politica di Bodin, ritiene la sovranità un che di assoluto e, a differenza di La Boétie, non vi si oppone⁵³. La *Sagesse* definisce il sovrano un'*immagine di Dio* e, nel contesto della disamina della sovranità, in quanto distinta dalla tirannide e sanzionata in modo eccellente da Dio, Charron non parla di *servitù*, bensì di *obbedienza*: tale obbedienza è frutto di un calcolo di utilità, di necessità, della valutazione della necessità di conservare intatta la stabilità dello Stato, alla quale Charron presta grande attenzione⁵⁴. In tal modo, Charron specifica e fornisce un contesto al distacco del saggio, che opera, quindi, un'obbedienza ponderata, passiva ma al contempo effettuale. Al livello basilare della scansione della

⁵² Cfr. LA BOÉTIE, *op. cit.*, pp. 95-96. Sul valore politico dell'amicizia in La Boétie e la sua ricezione in Montaigne, si vedano N. PANICHI, *De la compagnie à la confraternité: parcours politique de l'amitié*, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum» XI (1999), pp. 87-106; ID., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, 2004, pp. 149-182.

⁵³ Secondo la lettura di Giampiero Stabile, il realismo etico e teoretico di Charron, quasi paradossalmente, conduce a individuare nell'assolutezza del potere sovrano una garanzia del relativismo sul piano etico e religioso (cfr. G. STABILE, *Saggezza, antropologia, scetticismo: il percorso impuro dell'impossibile «ragionevolezza»*, in P. CHARRON, *Piccolo trattato della saggezza*, a cura di G. Stabile, Napoli, 1985, pp. 39-40). Sul tema della natura assoluta della sovranità in Charron, si veda anche POLATO, *op. cit.*, pp. 55-64.

⁵⁴ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 45, p. 301.

società presentata dalla *Sagesse*, Charron colloca la famiglia, il legame del matrimonio, come nucleo fondamentale. La famiglia si avvicina molto alla società costruita secondo natura, tuttavia in essa intervengono anche quelle dinamiche che caratterizzano la società più propriamente politica: il matrimonio è definito «une douce société de vie», piena «d'un nombre infiny d'utiles et solides offices, et obligations mutuelles»; si tratta, nelle parole di Charron, di «une compagnie non point d'amour, mais d'amitié»⁵⁵. Il matrimonio, dunque, sancisce la via intermedia della società, tra società naturale e società a pieno titolo politica: all'amicizia si affiancano infatti l'utilità, i doveri, le obbligazioni.

La Boétie aveva posto come fondamento della natura l'uguaglianza degli uomini, garantita dal *lumen* naturale e garanzia dell'equità da ottenere in potenza; aveva parlato, inoltre, del rapporto tra genitori e figli. Nel testo di Charron, il primo punto non si riscontra: innanzitutto, vi è una differenza costitutiva tra uomo e donna; ma, soprattutto, anche ciascun popolo, come si è visto, ha le sue caratteristiche che devono essere temperate in un'uguaglianza politica, mentre La Boétie accenna soltanto alle disposizioni individuali. In una prospettiva di questo tipo, si comprende la necessità teorica di fondare una sovranità che sia effettivamente superiore all'uomo e che funga da garanzia; ma nel richiamo alla volontà alla quale non si può porre vincolo, applicato alla sovranità, si può anche leggere sottotraccia un medesimo invito all'uomo saggio a farsi regola nella morale, non nella politica, dato che le due dimensioni vengono a distinguersi, come è stato sottolineato dalla critica anche in relazione a Montaigne⁵⁶.

Sebbene per Charron il sovrano sia un uomo, talora malnato quando sia tiranno – mentre per La Boétie, si ricorderà, lo è sempre, soprattutto nel caso in cui sia ereditario –, ciò non toglie valore alla portata assoluta

⁵⁵ Ivi, I, 46, p. 307. La prossimità della famiglia alla dimensione naturale è concetto già espresso da Raymundus de Sabunde (cfr. R. DE SABUNDE *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, Argentinae [Strasbourg], ex officina Martini Flach, 1501, CXXXVII, cc. b1v-b2r).

⁵⁶ Cfr. L. BIANCHI, *Fascino del potere e servitù volontaria*, in «Studi storici» XXI (1980) 4, pp. 819-833. D'altra parte, la definizione charroniana di *sovranità* lascia pochi dubbi quanto a nettezza, dal momento che Charron ne esplicita chiaramente l'assolutezza e l'indipendenza da ogni legge umana (cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 49, pp. 321-322). Sul rapporto tra etica e politica nella costruzione protolibertina della figura del saggio operata da Charron, si veda T. GREGORY, *Etica e religione nella critica libertina*, Napoli, 1986, pp. 82-99.

della sovranità, poiché l'autorità eleva per se stessa il sovrano al di sopra degli altri uomini⁵⁷.

In Montaigne come in Charron, la regola principe alla quale il sovrano deve attenersi è la giustizia, e tra le varie prescrizioni che i due filosofi trattano, l'uno sulla scorta dell'altro, vi è la liberalità⁵⁸. Questo esempio testimonia della maggiore complessità della visione degli *Essais* e della *Sagesse* rispetto alla *Servitude volontaire*, dovuta a una differenza di intento e di estensione e al fatto che sia Montaigne che Charron vedono il potere in modo diverso da La Boétie, in conseguenza di un maggiore approfondimento delle condizioni antropologiche e dell'importanza riconosciuta alla prescrizione morale. Come risulta dal testo della *Sagesse*, infatti, il rapporto tra sovrano e suddito, in particolare, è tratteggiato in modo assai complesso:

Les avantages des Roys et Princes Souverains par dessus le peuple, qui semblent si grands et éclatans, sont en verité bien legers et quasi imaginaires: mais ils sont bien payés par les grands vrais et solides desadvantages et incommodités. Le nom et tiltre de souverain, la montre et le dehors est beau, plaisant, et ambitieux, mais la charge et le dedans est dur, difficile et bien espineux. Il y a de l'honneur, mais peu ou point de repos et de joye : *c'est une publique et honorable servitude*, une noble misere, une riche captivité. [...] Le sixième chef de leurs miseres est qu'ils sont privez de toute amitié et société mutuelle, qui est le plus doux et le plus parfait fruit de la vie humaine, et ne peut estre qu'entre pareils ou presque pareils⁵⁹.

Questo passo – che dipende in larga parte da Montaigne⁶⁰ – presenta una divergenza significativa rispetto a quanto Charron aveva scritto nel trentaquattresimo capitolo del primo libro della *Sagesse*, citato in pre-

⁵⁷ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, I, 46, pp. 322-323: «La grandeur et souveraineté est tant désirée de tous, c'est pource que tout le bien qui y est paroit dehors, et tout son mal est au dedans: Aussi que commander aux autres est chose tant belle et divine, tant grande et difficile. Pour ces mesmes raisons sont estimés et reverés pour plus qu'hommes. Cette creance est utile pour extorquer des peuples le respect et obeissance nourrice de paix et de repos. Mais en fin ce sont hommes jettés et faits au moule des autres, et assés souvent plus mal nés et mal partagés de nature que plusieurs du commun».

⁵⁸ Cfr. ad es. MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 6, pp. 903-904 (tr. it. cit., pp. 1675-1677).

⁵⁹ CHARRON, *op. cit.*, I, 49, pp. 323-326.

⁶⁰ Cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, I, 28, pp. 184-188 (tr. it. cit., pp. 335-341); da Montaigne, Charron riprende il tema dell'amicizia delineandola, in questo contesto, come vero rapporto tra pari, che non può sussistere ove vi sia una disparità troppo marcata.

cedenza, ove il rapporto tra sudditi e sovrano era stato delineato in termini di *obbedienza* improntata all'utile. Ora, per descrivere gli impacci e i doveri della carica di re e sovrani, Charron riferisce di una «servitù onorevole e pubblica» in termini di miseria e di prigionia. Giova sottolineare la natura ossimorica di queste definizioni, le quali si inscrivono nell'idea di sovranità dell'autore: il sovrano non è un padrone, ma un vicario, un portatore della sovranità che è sanzione divina. Questa precisazione distingue il rapporto tra sovrano e suddito da quello tra padrone e schiavo, il che permette di qualificare la soggezione politica all'interno dello Stato come, appunto, obbedienza e non servitù. Dal momento, però, che il vero Re universale, in quanto tale, è Dio, il quale esplica il proprio comando nella legge di natura, il sovrano è posto a sua volta al servizio di esso, in questo caso in stato di *servitù* e soggezione, in quanto compendia in sé le prerogative della sovranità insieme ai vincoli alla legge di natura e ai sudditi stessi⁶¹.

D'altra parte, secondo Charron il fatto che la sovranità sia assoluta non significa che il *potere* del sovrano sia assoluto. Due sono le condizioni, già anticipate dall'autore: seguire la legge di natura, il che implica che il sovrano non è, in senso proprio, *legibus solutus*, proprio con rispetto alla norma fondamentale, che impone di amare e seguire la virtù secondo ragione; e agire non in vista di un interesse privato, ma per favorire il benessere di chi è pur soggetto al sovrano, il bene pubblico, sebbene Charron non neghi che il sovrano possa agire in vista del proprio profitto particolare⁶². Charron costruisce quindi un rapporto di interrelazione tra legge di natura, sovrano e suddito, ove le azioni di questi ultimi, interrelate, sono regolate dalla prima⁶³. Pur non consentendo la contestazione o la rivolta contro il sovrano, Charron limita al contempo il potere di quest'ultimo in toni che riecheggiano la riflessione sulle carat-

⁶¹ Anche Montaigne, come Charron, deplora la condizione del sovrano, non in quanto sovrano, ma per la gravosità del compito e, d'altra parte, Montaigne riconosce la funzione edificante nel sovrano, proponendo quindi un intreccio tra morale *pubblica* e politica: cfr. *ivi*, I, 42, pp. 265-267 (tr. it. cit., pp. 477-479); III, 7, p. 917 (tr. it. cit., p. 1703).

⁶² In questo senso, è operante in Charron l'influenza del *De prudentia* di Girolamo Cardano, come è stato riconosciuto dalla critica: G. BORRELLI, *Tra Cardano e Hobbes. Il pensiero politico di Charron*, in *La saggezza moderna*, cit., pp. 305-321. Più in generale, sull'etica del saggio charroniano si veda C. GAIU, *La prudence de l'homme d'esprit. L'éthique de Pierre Charron*, préface de D. Kambouchner, București, 2010.

⁶³ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, III, 3, p. 581.

teristiche della *potentia Dei*: il sovrano dovrebbe, per quanto possibile, volere ciò che deve, e non solo potere ciò che vuole. Giova notare, inoltre, che un concetto analogo era stato già espresso da Montaigne nella chiusa del saggio *De la Liberté de Conscience* (II, 19), ove tuttavia, nel discutere della difficile gestione delle discordie civili in ambito religioso, Montaigne opera una concessione alla simulazione da parte dei sovrani, i quali, «n'ayans peu ce qu'ils vouloient, ils ont fait semblant de vouloir ce qu'ils pouvoient»⁶⁴. Rispetto a La Boétie, l'analisi che Charron propone e che riguarda non solo la sovranità in sé, ma specificamente la figura del sovrano, congiunge strettamente volontà e dovere, temperando dunque quella libertà che, in una società politica, non può essere una libertà incondizionata, ma si iscrive in precise dinamiche di relazione.

Permane, in ogni caso, un forte debito di Charron nei confronti di La Boétie e Montaigne rispetto alla concezione del valore dell'amicizia, a un tempo privato e pubblico:

Et ne faut penser que l'amitié soit utile et plaisante qu'en privé, et pour les particuliers: car encores l'est elle plus au public, c'est la vraye mere nourrice de la société humaine, conservatrice des états et polices. Et n'est suspecte ny ne desplaist qu'aux tyrans, et aux monstres, non qu'ils ne l'adorent en leur cuer, mais pource qu'ils ne peuvent être de l'escot, l'amitié seule suffit à conserver ce monde. Et si elle estoit en vigueur par tout, il ne seroit ja besoin de loy, qui n'a été mise sus que subsidiairement et comme un second remede au defaut de l'amitié: afin de faire et contraindre par son autorité ce qui devroit être *librement et volontairement* fait par amitié. Mais la loy demeure beaucoup au dessous d'elle. Car l'amitié regle le cuer, la langue, la main, la volonté et les effets, La loy ne peut pourvoir qu'au dehors⁶⁵.

In questo senso, com'è possibile constatare, Charron accosta esplicitamente libertà e volontà e, nel parlare della legge – civile, non naturale –, la definisce come sussidio alla mancanza di amicizia. L'amicizia diviene quindi un valore politico anche nella *Sagesse*, sebbene Charron non preveda un superamento della società politica, ma giunga al massimo a sostenere la necessità dell'amicizia come agente conservatore dell'equilibrio e della stabilità. Ma i tempi, come si è accennato in apertura, erano cambiati rispetto a quelli vissuti da La Boétie: le guerre di religione erano terminate e avevano mostrato la fragilità di un sistema

⁶⁴ MONTAIGNE, *op. cit.*, II, 19, p. 672 (tr. it. cit., p. 1245).

⁶⁵ CHARRON, *op. cit.*, III, 7, pp. 637-638.

di convivenza pacifica che era stato instaurato, pochi anni prima della stesura dell'opera, proprio da un sovrano il quale aveva ragionato in termini di utilità.

Tra sovrano e suddito vige un vincolo legittimo all'interno del quale l'amicizia non ha luogo e Charron descrive tale rapporto verticale nei termini di onore, rispetto e obbedienza, il che leva qualcosa alla libertà e all'autodeterminazione volontaria, ma non si configura come servitù⁶⁶. D'altra parte, se il sovrano è meritevole, egli stesso sarà garanzia della giustizia, come già aveva sostenuto Montaigne⁶⁷. Risulta quindi che Montaigne e Charron non contestano la sovranità dell'Uno in quanto tale: entrambi contestano la tirannia, ma forniscono al sovrano una precettistica per ben operare. Per questa ragione, secondo Charron solo in un caso è consentito ribellarsi al sovrano, ossia quando questi diviene un tiranno e, soprattutto, quando intende modificare quella che si potrebbe definire la configurazione costituzionale dello Stato. Il potere ha infatti una sua struttura che è indipendente dal volere del sovrano e questi la deve rispettare: sebbene Charron approvi il governo monarchico, il sovrano non possiede il potere, ma lo veicola soltanto⁶⁸.

Come si è accennato in precedenza, nell'impressione dei contemporanei, che Montaigne cerca di disattivare retrodatando di due anni la composizione del libello, la *Servitude volontaire* nasce come risposta alla sottomissione dei bordolesi a Enrico II nel 1548. La critica si è divisa rispetto alla valutazione della proposta pratica veicolata da La Boétie: si è talora ritenuto che il solo modo di invertire la servitù sia di ricorrere

⁶⁶ Cfr. *ivi*, pp. 639-642.

⁶⁷ Cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, III, 1, p. 801 (tr. it. cit., p. 1481).

⁶⁸ Cfr. CHARRON, *op. cit.*, III, 16, pp. 714-716: «Mais la question est, s'il faut rendre ces trois droits généralement à tous princes, si aux meschaux, aux tyrans. La decision de cecy ne se peut faire en un mot: Il faut distinguer. Le prince est tyran et méchant, ou à l'entrée, ou en l'exercice. [...] La troisième concerne tout l'état, quand il le veut changer, ruyner, le voulant rendre d'electif, hereditaire, ou bien d'Aristocratique ou Democratique le faire Monarchique ou autrement: En ce cas il luy faut resister, et l'empescher par voye ou de justice ou autrement: *car il n'est pas maitre de l'état: mais seulement gardien et depositaire*. Mais cet affaire n'appartient pas à tous, ains aux tuteurs de l'état, ou qui y ont interest, comme aux electeurs ez états electifs, aux princes parens, ez états hereditaires: aux états generaux, ez états qui ont loix fondamentales: Et *c'est le seul cas auquel il est loysible de resister au tyran*. Et tout cecy est dit des sujets, ausquels n'est jamais permis d'attenter contre le Prince Souverain, pour quelque cause que ce soit, et est coupable de mort celuy, qui attente, qui donne conseil, qui le veut et le pense seulement, disent les loix».

a metodi di disobbedienza passiva, tramite il semplice arresto delle pratiche della servitù⁶⁹; un'altra ipotesi è che la sola conclusione logica del ragionamento laboetiano sia una forma di anarchismo privato⁷⁰. Tali letture tendono a deprivare il libello di La Boétie dello scopo rivoluzionario che gli è stato attribuito, secondo un punto di vista critico condivisibile in quanto in linea con i *Mémoires*, anche rispetto alla valutazione del popolo che, in una prospettiva rivoluzionaria, dovrebbe essere il naturale destinatario dell'opera. Al contempo, come è stato sottolineato in sede critica, La Boétie prospetta una 'palingenesi sociale' ove il vincolo supremo sia l'amicizia, ove il potere assoluto sia detenuto dalla *confrairie* degli uomini uni e uniti e nella quale, dunque, lo stato sociale naturale divenga un tutt'uno con lo stato politico⁷¹. Tuttavia, come si è cercato di mostrare, la *Servitude volontaire*, oltre alla teorizzazione dell'amicizia, contiene tracce che vengono riprese da Montaigne e, in forma notevolmente sistematica, da Charron nella *Sagesse* e che permettono di argomentare che il destinatario dell'opera sia proprio l'uomo *de bien*, che anticipa la figura del *saggio* oggetto delle riflessioni charroniane. La persona *bien né* di La Boétie attua una forma di *obbedienza volontaria*, al pari del saggio di Montaigne e Charron. Quest'ultimo, però, a differenza di La Boétie, valuta legittima la sovranità assoluta, anche di uno solo, sfumando, quindi, quell'opposizione tra natura e società politica che era presente nella *Servitude volontaire*, e questo tramite la sottomissione del sovrano alla legge naturale, in un vincolo di *obligation* che lo lega al popolo suddito e alla legge di natura stessa. Per questo, il sovrano è il più miserabile e il più nobile a un tempo: perché patisce non una, ma due obbligazioni.

La *Servitude volontaire* mantiene quindi sia una prospettiva senz'altro 'rivoluzionaria', sia una prospettiva realista. La differenza più significativa rispetto a Charron si gioca precisamente sulla distinzione, più esplicita in quest'ultimo, tra *servitù* e *obbedienza*, e sulla valutazione della sovranità, un che di astratto in entrambi gli autori, ma che riceve sanzioni di validità opposte. Per quanto riguarda La Boétie – e a questo ha mirato il confronto con Charron, mediato da Montaigne –, ciò che è in discussione non è il suo progetto – una società politica allo stato

⁶⁹ Cfr. COCULA, *op. cit.*, p. 84.

⁷⁰ Cfr. E. PODOKSIK, *Étienne de La Boétie and the Politics of Obedience*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» LXV (2003) 1, pp. 83-95.

⁷¹ Cfr. N. PANICHI, *I vincoli del disinganno*, cit., p. XXXI.

naturale, che tenga conto di un tema cardine quale è la *difference* dell'umanità sul piano pratico e morale. Il tratto problematico non è, in senso proprio, l'aspirazione, il fine ultimo del libello, ma precisamente le condizioni della sua realizzabilità e l'identificazione degli attori che soli possono recepirne i contenuti.

FRANCESCO MOLINAROLO

SEMANTICS OF SERVITUDE AND OBEDIENCE: FROM LA BOÉTIE TO CHARRON. This paper aims to examine the influence of Étienne de La Boétie's Discours de la servitude volontaire on Pierre Charron. The Author analyzes the similarities between these two Authors' lexical use, also taking into account Michel de Montaigne's fundamental mediation role. A direct influence of La Boétie's concepts of servitude and slavery on Charron can thus be detected; and their respective concepts of wisdom and wise man can be compared on the basis of their similarities.

LA COLLEZIONE MEDICA DEL FONDO VALLETTA
DELLA BIBLIOTECA ORATORIANA DEI GIROLAMINI
DI NAPOLI

Lo spoglio dell'*Antico Catalogo* manoscritto del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli, edito nel 2020 a cura di Fabrizio Lomonaco, ha portato all'individuazione di 227 voci bibliografiche e 5 voci manoscritte di ambito medico-scientifico corrispondenti a materiali appartenuti alla biblioteca di Giuseppe Valletta, i cui legami con il mondo della medicina sono testimoniati oltre che dal rapporto diretto con personalità del calibro di Tommaso Cornelio e Leonardo Di Capua – il cui *Parere sull'origine, il progresso e l'incertezza della medicina* fu dal bibliofilo inviato in dono ad Antonio Magliabechi nel 1681¹ – anche dalla comune esperienza *investigante* e dai proficui legami epistolari con eminenti personalità del mondo scientifico come, ad esempio, Francesco Redi². Ancor prima di volgere l'attenzione su alcuni titoli del catalogo,

¹ «[...] avendo in esso rinovellato l'antico dire e favella toscana». Lettera di G. Valletta a A. Magliabechi, Napoli, 26 agosto 1681, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, 2 voll., a cura di A. Quondam e M. Rak, Napoli, 1978, vol. II, p. 1052. Trattasi della prima lettera inviata dal Valletta al Magliabechi, al quale il bibliofilo chiedeva – lamentando le «infelici stampe napoletane» – di essere aggiornato sulle novità editoriali, essendo egli «desideroso di notizia de' libri per accrescere la mia libreria». Sull'intenso «commerzio di lettere» tra i due, protrattosi almeno fino al 1706, vedi ivi, pp. 1047-1051. Riguardo la difficoltà di approvvigionamento librario locale, colpiscono le considerazioni di Emeric Bigot che, giunto a Napoli nel 1660, fu sorpreso nel «vedere una grande città così sprovvista di buoni libri» al punto che, relativamente alla lista di libri che il Magliabechi chiese di procurarsi, fu costretto a confessare di non averne trovato alcuno (S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, 1965, p. 105). Su Di Capua vedi il breve profilo bio-bibliografico in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. I, pp. 443-444.

² Le cifre sono indicative, essendovi volumi comprendenti al loro interno più opere di uno stesso o diversi autori – puntualmente indicate nella mia appendice – talvolta, ma non sempre, con proprio frontespizio come nel caso delle *Recentiorum disceptationes*

consistente piuttosto in un repertorio bibliografico articolato in sezioni tematiche suddivise per formato e lingua³, preme ricordare l'impossibilità di separare nettamente la medicina di età moderna da altre discipline 'ausiliarie' o 'sorelle', che almeno fino alla metà dell'Ottocento, in assenza di uno statuto disciplinare definito, affiancavano e compenetravano l'*ars longa* che, di conseguenza, se nell'*AC1726* è classificata assieme alla filosofia e la matematica – annoverando opere di medici quali Fludd, Lemnius, Maier o Mizauld intrise di astrologia, alchimia, occultismo e filosofia ermetica – nel seicentesco catalogo della Biblioteca Brancacciana di Napoli è affiancata, ad esempio, alla filosofia e l'astrologia. Il criterio selettivo adottato ha privilegiato titoli connessi

di Harvey (ex officina Ioannis Maire, 1647) rilegate con le opere di James Primerose e Gaspare Aselli. Per non incorrere in un macchinoso esercizio di stile, che avrebbe dovuto sia tenere conto delle peculiarità tipografico-editoriali del tempo sia fare fronte alla parzialità delle informazioni fornite dal compilatore, la cifra complessiva della collezione medica tiene conto delle sole voci bibliografiche – escluse quelle manoscritte conteggiate a parte – contrassegnate nel catalogo da una croce. Non sono quindi calcolati nel novero i titoli ulteriori che alcuni volumi raccolgono al loro interno né tantomeno i tomi multipli che compongono alcune monografie o le collezioni di periodici. La somma complessiva dell'antico catalogo manoscritto del 1726 (d'ora in poi *AC1726*) – alla quale vanno aggiunti i 184 manoscritti e i 24 volumi d'«Immagini» – la fornisce M. SANTORO, *La Biblioteca Oratoriana di Napoli, detta dei Girolamini*, Napoli, 1979, pp. 33-34. 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); «Libri 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 della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2020, p. VI).

³ Per un approfondimento sull'*AC1726* mi sia consentito rimandare a G. FALCUCCI, *L'Antico Catalogo del 1726 della Biblioteca dei Girolamini di Napoli*, in questo «Bollettino» LI (2021), pp. 265-290.

all'ambito medico nelle sue branche odierne (chirurgia, anatomia, patologia, terapeutica, embriologia, fisiologia, dietetica, farmacologia, fisica medica, chimica, storia della medicina etc.) e passate (anatomia comparata, scienze naturali, balneologia, botanica medica, filosofia naturale, astrologia, medicina popolare etc.) che rappresentano indicativamente, sul totale dei 10.350 libri stimati da Marco Santoro, circa il 2,3% del totale. Nel novero, che trascura le opere enciclopediche e miscellanee, sono stati inclusi i periodici scientifici come gli *Acta eruditorum*, fondati da Otto Mencke a Lipsia nel 1682, o il *Journal des sçavans*, fondato da Denis de Sallo a Parigi nel 1665, che pur nella loro interdisciplinarietà non potevano restare esclusi dato l'intrinseco ruolo avuto nell'evoluzione del dibattito medico-scientifico. Partendo da quest'ultima categoria, è necessario ricordare che la seconda metà del Seicento vide in Europa la fondazione di un alto numero di periodici in un primo momento quasi esclusivamente scientifici, posti al centro di un *commercium litterarum* diffusosi grazie alle rotte del mercato librario e delle corrispondenze erudite destinate «all'informazione rapida e circolare, all'avviso di novità letterarie e scientifiche, a brevi cenni critici e alle liste di libri»⁴. Questi elementi sono perfettamente riscontrabili nel 'reticolo epistolare' di Valletta che non esitò a procurarsi, attraverso canali di scambio, dono e acquisto⁵, i più importanti libri e periodici del tempo come: il *Giornale de' letterati* fondato a Roma dall'abate Francesco Nazzari nel 1668; le *Nouvelles de la république des lettres* pubblicate ad Amsterdam dal 1684 a cura di Pierre Bayle; la *Bibliothèque universelle et historique* e la *Bibliothèque choisie* fondate da Jean Le Clerc rispettivamente nel 1686 e nel 1703; la *Miscellanea curiosa medicophysica* fondata nel 1670 e organo dell'*Academia naturae curiosorum Leopoldina-Carolina* di Halle; la versione francese degli *Acta eruditorum* intitolati *Ouvrages des savans publiez à Leipzig l'année 1682*. Stride sicuramente la mancanza delle *Philosophical Transaction* – editate dalla Royal Society di Londra dal 1665 e presenti nell'AC1726 solo in alcune annate tradotte in latino e stampate

⁴ V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, 1970, p. 105.

⁵ In una lettera del 25 dicembre 1685, Valletta chiedeva al Magliabechi di favorirlo nel «trattare la compra della libreria del fu Carlo Dati, perché, cadendo nelle mani di un libraio che ho obbligato a comprarla, io mi provviderei di alcuni libri che mancano alla mia, et avvisarmi l'ultimo prezzo, perché io so più o meno quanto si possa pagare sentendone l'inventario» (Lettera di G. Valletta a A. Magliabechi, Napoli, 25 dicembre 1681, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, pp. 1068-1069).

ad Amsterdam – soprattutto se si tiene conto dell’allargamento progressivo di molti periodici a tematiche storiche, ecclesiastiche, teologiche, filosofiche e filologiche differentemente della rivista inglese che garantì la prevalenza delle memorie scientifiche, dei resoconti di esperimenti e delle recensioni di libri di fisica, medicina e scienze naturali⁶.

Ritornando agli *Acta eruditorum*, il *trait d’union* che lega gli ambienti culturali napoletani a quelli d’oltralpe era sicuramente la mediazione dei bibliotecari – su tutti il Magliabechi che riforniva i redattori di libri pubblicati a Napoli⁷ – o degli editori, come Antonio Bulifon, attivi nell’opera di consolidamento del *commercium* tra Napoli e Lipsia tramite la corrispondenza con il Mencke al quale, ad esempio, il tipografo francese chiedeva, in una lettera del 14 luglio 1696, l’invio di «six copies des Acta eruditorum complet» insieme alla grande raccolta del Goldast sulle leggi imperiali, apparsa a Francoforte nel 1613⁸. A Lipsia era giunta da tempo anche la fama del Valletta, il cui ruolo di mediatore culturale

⁶ Sull’allargamento tematico che interessò i periodici vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, cit., pp. 126-136. Gli *Acta eruditorum* erano suddivisi in sei sezioni: teologia e storia ecclesiastica; diritto; medicina e fisica; matematica; storia e geografia; miscelanea di filosofia e filologia. Per un approfondimento sugli *Acta* vedi S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli*, cit., pp. 97 sgg., ma anche il recente F. Lomonaco, *Il ‘commercio’ delle idee. Contributo allo studio dei periodici europei di Sei-Settecento*, Milano, 2021, al quale si rimanda per un focus sulla *Bibliothèque* del Le Clerc, di cui Lomonaco indaga l’attività di censore. Per una rassegna delle principali gazzette sorte in Europa in età moderna vedi la voce *Periodici*, a cura di S. La Colla, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXVI (1935); per la serie di *émules* fondati sulla scia del *Journal sçavans* vedi J. P. VIRTU, *Du Journal des savants aux Mémoires pour l’histoire des sciences et des beaux-arts: l’esquisse d’un système européen des périodiques savants*, in «Dix-septième siècle» CCXXVIII (2005) 3, pp. 527-545, disponibile all’indirizzo <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2005-3-page-527.htm>.

⁷ S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli*, cit., p. 100, che ricorda come tra i corrispondenti napoletani del Magliabechi figurassero i tipografi Raillard (19 lettere) e Bulifon (126 lettere). La mole di libri che viaggiava con la corrispondenza diretta e spedita al Magliabechi doveva essere tra le maggiori dell’epoca e da Napoli seguiva, talvolta, la via marittima per Livorno piuttosto che quella via terra poiché, come scrisse il Bulifon, «la strada di Roma è difficile per la dogana che si vuole la licenza per l’Inquisizione». Ciononostante anche a Livorno esisteva una certa sorveglianza (ivi, p. 103). Le corrispondenze dei due tipografi con il Magliabechi sono edite in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit.

⁸ F. LOMONACO, *Il ‘commercio’ delle idee*, cit., p. 70. Tra i principali corrispondenti dall’Italia di Mencke figuravano il bibliotecario vaticano Schelstrate e il Magliabechi. Antonio Bulifon aveva già chiesto precedentemente a quest’ultimo, in una lettera del 14 maggio 1696, di procurarsi tre o quattro copie degli *Acta* (*ibid.*, n. 115).

fu apprezzato come testimonia la recensione del 1697 al *Museum italicum* di Jean Mabillon e Michel Germain, i quali «urbis Neapolitanae decora duce Valletta viderunt, cuius instructissima bibliotheca inprimis ipsis placuit»⁹. Meta ambita – paragonata dal Goetz a una «Assemblea delle Muse, che ha Apollo per Preside»¹⁰ – la biblioteca vallettiana, visitata nel 1688 dal viceré Conte di Santo Stefano¹¹, accoglieva numerose copie spedite in dono da studiosi di tutta Europa¹². Sicuramente molti

⁹ *Acta eruditorum*, 1687, pp. 593-605, rec. a *Museum italicum, seu Collectio veterum scriptorium ex bibliothecis Italicis*, eruta a D. Iohanne Mabillon et D. Michaelae German presbyteris et monachis Benedictin. congreg. S. Mauri, Tomus I, Parisiis, apud J. Boudot, 1687, p. 601, cit. in F. LOMONACO, *Il 'commercio' delle idee*, cit., p. 71. In una lettera del 1685 al Magliabechi, Valletta ripercorreva il soggiorno del padre maurino, accolto «alcune miglia fuori la città e per un mese continuo che qui è stato non l'ho lasciato vivere senza la mia servitù, essendomi ancor portato con essolui sino alla Cava [...] facendolo conoscere e riverire da tutti i migliori soggetti della città, quali, in un giorno appuntato, vennero uniti nella mia libreria a riconoscerlo nell'originale, giacché in copia per i suoi libri, che solo io tengo, era stato venerato per la sua dottrina e più per quella manifestata nell'eruditissima opera *De re diplomatica*» (Lettera di G. Valletta a A. Magliabechi, Napoli, 21 novembre 1685, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, pp. 1066-1067). Nella stessa missiva Valletta riferiva del soggiorno in corso di Gilbert Burnet, «fulmine delle lettere», trattenutosi per sei giorni a Napoli, «avendolo goduto tre giorni continui con quello della domani. E se non era per me si n'andava con qualche scandalo della città senz'aver osservato lettere e letterati» (*ibid.*).

¹⁰ 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. 65.

¹¹ V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, cit., p. 89. La notizia comparve sulla *Gazzetta napoletana* del Parrino del 12 maggio 1688 (num. 47), venendo poi ripresa da Domenico Confuorto nei propri *Giornali di Napoli*.

¹² Un esempio è dato da Lorenzo Teodoro Gronovio che in una lettera al Magliabechi lo avvisava di avere inviato una copia in più delle proprie opere affinché una fosse data al Valletta. Da una lettera inviata al Le Clerc, il 22 febbraio 1687, da Nicolas Fatio De Duillier, membro della Royal Society, si apprende dell'invio dei volumi della *Bibliothèque* al Valletta per interessamento di Burnet (F. LOMONACO, *Il 'commercio' delle idee*, cit., p. 117). L'infaticabile attività di bibliofilo del Valletta è testimoniata da una lettera del 1683 inviata al Magliabechi, nella quale oltre a ringraziarlo delle «notizie letterarie somministratemi», lo avvisava di come dall'Olanda gli fossero giunti «più di 200 pezzi de libri, e di quei heinsiani ho buona speranza di averne molti e particolarmente della lingua greca, nella quale siamo io et il mio figliolo» (Lettera di G. Valletta a A. Magliabechi, Napoli, 24 agosto 1683, in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, p. 1065). Nel mese di settembre Valletta avrebbe inviato al corrispondente fiorentino un esemplare delle *Lezioni intorno alla natura delle mofete* del Di Capua, che nel gennaio seguente avrebbe indirizzato al Magliabechi un breve biglietto di ringraziamento

testi scientifici appartenuti alla raccolta vallettiana provengono da questo circuito privilegiato come testimonia, sul versante medico-naturalistico, l'impegno di Francesco Redi a voler procurare testi di area toscana da spedire al «Sig. Don Giuseppe» che, da una lettera dello studioso aretino del 27 settembre 1692, si apprende esser in quel tempo in corrispondenza con l'anatomista ragusano Giorgio Baglivi¹³. Significativa è, infine, una lettera del 25 maggio 1688 con la quale Redi avvisava Valletta di avergli inviato un «fagotto di Libri» stampati a Firenze di cui alcuni «doppj, acciocchè ella possa servirne qualche suo Amico». Tra di essi, sei esemplari delle *Osservazioni intorno a' pellicelli del corpo umano* di Giovanni Cosimo Bonomo (1687), di cui una copia il mittente raccomandava fosse consegnata al medico frignanese Luca Tozzi assieme a un esemplare delle *Osservazioni anatomiche intorno alle tartarughe* di Giovanni Caldesi (1687)¹⁴. Questo singolo episodio testimonia l'intensa

per la «stima così grande ch'ella fa di me e delle mie opere» (Lettera di L. Di Capua a A. Magliabechi, Napoli, 29 gennaio 1684, ivi, vol. I, p. 445). Altra località di approvvigionamento librario fu negli anni successivi Londra, da dove nel 1686 Valletta ricevette «molti libri curiosissimi et ancora in quella lingua [inglese] poichè, essendomi alquanto soddisfatto della greca e pienamente della francese, desidero apprendere quella, come ho incominciato, dell'Inghilterra» (Lettera di G. Valletta a A. Magliabechi, Napoli, 9 aprile 1686, ivi, vol. II, pp. 1078-1079).

¹³ *Lettere di Francesco Redi*, Firenze, nella stamperia Magheri, 1825, p. 100. Da una missiva del Redi al Valletta, del 16 settembre 1687, sappiamo dell'invio a Napoli di una copia del *Giornale de' letterati* (num. VIII, 31 agosto 1673) dove erano registrate, come scriveva il mittente, «molte mie Esperienze in una Scrittura intorno ad un'acqua che in Francia, e in Inghilterra predicarono miracolosa per istagnare subito subito tutti quanti i flussi di sangue, che sgorgano da qualsivoglia vena, o arteria. In queste Esperienze mostro la vanità di quest'acqua». Il naturalista toscano chiese per questo motivo al Valletta se l'editore Raillard avesse potuto aggiungere la sua ultima «Scrittura» all'edizione dei suoi scritti che stava curando, ricordandogli di avergli inviato «una Scrittura Latina di mie esperienze intorno a' Sali fattizj [...] in caso, che la volesse in Lingua Italiana, me lo avvisi, che glie la manderò» (*Lettere di Francesco Redi* [...], *Seconda edizione fiorentina. Accresciuta* [...], 3 voll., in Firenze, Gaetano Cambiagi, 1779-1795, vol. I, 1779, pp. 154-155). Sull'importanza della raccolta napoletana delle opere del Redi, distintasi per le dediche premesse alle singole opere del naturalista indirizzate ai personaggi più significativi della cultura investigante, vedi M. TORRINI, *Dagli Investiganti all'Illuminismo: scienza e società a Napoli nell'età moderna*, in *Storia del Mezzogiorno*, 15 voll. in 19 tomi, a cura di G. Galasso e R. Romeo, Napoli (poi Roma), 1986-1994, vol. IX, pp. 611-612.

¹⁴ *Lettere di Francesco Redi* [...], *Seconda edizione fiorentina*, cit., vol. I, 1779, pp. 182-183. Gli altri libri consistevano in due esemplari delle *Poesie* di Vincenzo da Filicaja, di cui uno da consegnare, assieme a un esemplare dei *Sonetti* del Terenzi, a d. Filippo Anastasio. Redi spediva al Valletta anche due suoi ritratti «per aver occasione

circolazione libraria sviluppatasi – al riparo dalle strette maglie della censura ecclesiastica¹⁵ – lungo capillari rotte che videro Valletta, figura vicina all'ala più progressista della ricerca filosofica e scientifica napoletana, tra i principali referenti di un circuito dove i libri di argomento medico, grazie soprattutto alla compulsiva vitalità del settore, rappresentavano una non indifferente fetta di mercato.

La maggioranza delle voci bibliografiche estrapolate dall'*AC1726* – corrispondenti a 1 del Quattrocento, 51 del Cinquecento, 158 del Seicento e 5 del Settecento¹⁶ – appartiene alla categoria dei libri «Philosophi, Mathematici et Medici» che raccoglieva i più aggiornati contributi scientifici del tempo. In ambito anatomico risalta, così, l'atlante *in-folio* di Govard Bidloo con le illustrazioni di Gérard de Lairese pubblicato ad Amsterdam nel 1685, ma anche classici di pregio come l'edizione *in-folio*, pubblicata a Basilea nel 1555, del *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio. La restante parte dei titoli è suddivisa tra le sezioni dei libri in lingua, con una predominanza di opere in francese; dei «Libri Italici soluta oratione», che raccoglie i contributi in lingua italiana; degli «Authores Graeci et Latini», dove si segnalano l'edizione ginevrina *in-folio* delle opere di Ippocrate, a cura del medico francese Anuce Foës (1657), e la *Theriakà* di Nicandro stampata dal Manuzio nel

di star sempre appresso di V. Sig. Illustriss. se non posso con la persona, almeno con l'immagine», promettendogli di raccogliere medaglie per il suo Museo. Il libro del Caldesi non arrivò a destinazione tanto che il Redi promise, in una lettera del 16 agosto, la spedizione di altre due copie (ivi, pp. 196-197). L'impegno fu rinnovato in una successiva missiva del 7 settembre (ivi, pp. 199-200). Su Tozzi si veda il profilo bio-bibliografico in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, pp. 1025-1028. Tozzi intrattenne con il Magliabechi un contatto epistolare più che ventennale, imperniato sullo scambio di informazioni bibliografiche e di libri anche quando il frignanese si trasferì temporaneamente a Roma, tra il 1695 e il 1700, succedendo a Malpighi nella carica di medico del papa Innocenzo XII.

¹⁵ Sul rapporto conflittuale tra editoria, società civile e i tribunali ecclesiastici a Napoli nel Seicento vedi V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, cit., p. 139-194; P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra '500 e '600*, Napoli, 1974; M. SANTORO, *Le secentine napoletane della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Roma, 1986, pp. 1-62, al quale si rimanda per la fondamentale introduzione dedicata all'editoria napoletana del Seicento. Contributi più recenti sull'editoria napoletana sono di G. LOMBARDI, *Tipografia e commercio cartolibrario a Napoli nel Seicento*, in «Studi Storici» XXXIX (1998) 1, pp. 137-159; G. DI MARCO, *Librai, editori e tipografi a Napoli nel XVII secolo*, in «La Bibliofilia» CXII (2010) 1, pp. 21-62.

¹⁶ Non si è tenuto conto in questa ripartizione dei periodici siccome alcuni ricoprono gli anni a cavallo tra il Sei e Settecento.

1499; infine dei «Literatores, Antiquarii, et Miscellanei» dove abbiamo le *Variarum lectionum, in medicinae scriptoribus* di Girolamo Mercuriale (1588) a testimonianza di una determinata ‘flessibilità classificatoria’. Appartenenti alla categoria dei «Libri manuscripti», raccolti in un’appendice a parte, sono invece cinque codici membranacei di argomento medico risalenti ai secoli XIII-XIV, di cui uno contenente la *Summa conservationis et Curationis* e la *Chirurgia* di Guglielmo da Saliceto¹⁷.

Nell’impossibilità di trattare in questa sede le singole opere dei medici napoletani presenti nell’AC1726 – che annovera figure di spicco come Marco Aurelio Severino, Luca Antonio Porzio, Tommaso Cornelio e Luca Tozzi – mi limito a quantificare quelle stampate a Napoli, che

¹⁷ Per la descrizione del codice, appartenuto a tale Jacopo di Piacenza, vedi E. MANDARINI, *I codici manoscritti della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, Napoli-Roma, Stabilimenti Tip. Librarii A. & S. Festa, 1897, pp. 54-55. Per la descrizione degli altri quattro: il *Liber de re erbaria*; il *De formis Instrumentorum ad omnes aegritudines et de cura earum*; il *Libro di Quistioni naturali*; il *Tesoro dei poveri*, vedi le pp. 44-45, 57-58, 64-65, 73-74. Questi ultimi, tranne il secondo, trovano descrizione anche in *Codici Miniati della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini di Napoli*, a cura di A. Putaturo Murano e A. Perriccioli Saggese, Napoli, 1995, pp. 29, 68, 89-91. Il *Liber de re erbaria*, redatto in minuscola semigotica, è di autore incerto e contiene alcuni rimedi per curare le malattie, oltre a ricette e indicazioni sull’alimentazione. Secondo Mandarini, esso doveva presentare in origine una seconda parte contenente la descrizione delle erbe. Nell’ultima carta, dopo l’indice, è apposta una nota di possesso scritta con caratteri del XVI-XVII secolo in francese: «Ce livres est a moi Petro Sala» (c. 78 v.). Il *De formis Instrumentorum*, dedicato agli strumenti chirurgici, è suddiviso in due libri: il primo comprensivo di tre trattati suddivisi a loro volta in 61, 96 e 35 capitoli; il secondo con un solo trattato suddiviso in 110 *particula*. Il *Libro di Quistioni naturali*, redatto in scrittura umanistica corsiva, è citato nell’elenco di Apostolo Zeno. Secondo Mandarini contiene l’opera di Gerolamo Manfredi riguardante la conservazione della sanità del corpo, del benessere dello spirito, oltre alla preservazione dei mali e la loro cura con rimedi naturali. Il manoscritto è privo di frontespizio e di autore, ma probabilmente è di bottega fiorentina. Alla fine dell’Indice è presente una prima nota di possesso di mano recente: «Baptista Ponzanus Iste liber est Dni Bernardiny de Ponzonibus de Drona» (c. 8 v.); alla fine del codice vi è una seconda nota di possesso di mano recente: «Sono foglie setanta quatro di questo libro et è di Pietro Francesco Soldatte Barbiero in Milano» (c. 75 v.). Il *Tesoro dei poveri*, redatto in scrittura semigotica, contiene due opere: il *Tesoro dei poveri* e i *Segreti medicinali*, che furono aggiunti in un secondo momento. Alla c. 69 si legge: «Complito e questo libero chiamato thesauro di poveri scripto per mano de mi Zuane diluza per la serenissima dugal signoria de Venezia castelan del castel de cataro et complito a di XI mazo MCCCX...ad honor e studo del mio magnifico signor mis. Piero duodo honorando conte et capitano de catar al qual Io scripsi questo libro».

ammontano ad appena 8 titoli editi per i tipi del Raillard, Mosca, Beltrano, Cacchi, Rosselli, Muzio e Gessari.

Del Raillard è l'edizione del 1689 del *Parere* di Leonardo Di Capua, manifesto dell'esperienza investigante a difesa della *libertas philosophandi* in un secolo, il XVII, che vide la medicina iniziare ad acquisire nella capitale spazi nuovi di ricerca nelle accademie, assumendo un'importanza politico-culturale che andava ben oltre la specificità disciplinare¹⁸. Considerevole è la presenza nel fondo vallettiano di testi dedicati alla balneologia e al termalismo che per l'area napoletana annoverano il volgarizzamento della *Succinta instauratio de Balneis totius Campanie* di Giovanni Elisio¹⁹, e il longevo trattato sui *rimedi naturali che sono*

¹⁸ A. MUSI, *Medicina e scienza a Napoli nel Seicento*, in *Sebastiano Bartoli e la cultura termale del suo tempo*, a cura di R. M. Zaccaria, Firenze, 2012, pp. 13-26, al quale rimando per la panoramica sulle accademie napoletane seicentesche e per il sunto del *Parere*, la cui prima edizione fu edita a Napoli dal Bulifon nel 1681; vedi anche A. BORRELLI, *Medicina e atomismo a Napoli nel secondo Seicento*, in *Atomismo e continuo nel XVII secolo: atti del Convegno internazionale Atomisme et continuum au XVII^e siècle*, Napoli, 28-29-30 aprile 1997, a cura di E. Festa e R. Gatto, Napoli, 2000, pp. 341-359. Del Di Capua l'AC1726 attesta anche la *Vita di Andrea Cantelmo* (Napoli, Giacomo Raillard, 1693) oltre alla *Vita di Lionardo di Capoa detto fra gli Arcadi Alcesto Cillineo* (Vinegia, 1710) redatta da Niccolò Amenta. Sull'Accademia degli Investiganti e il 'processo agli ateisti' vedi: M. TORRINI, *Dagli Investiganti all'Illuminismo*, cit., pp. 601-630; ID., *L'Accademia degli Investiganti. Napoli 1663-1670*, in «Quaderni Storici» XLVIII (1981), pp. 845-883; M. H. FISCH, *L'accademia degli Investiganti*, in «De homine» XXVII-XXVIII (1968), pp. 17-178; S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli*, cit., 145-176. Sulla difesa dei *novatores* da parte del Valletta vedi V.I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta*, cit.

¹⁹ *La volgare instauratione Elisiana de li bagni neapolitane et puteolane ad commune utilita del li indocte. Et recreatione delle gente maxime per le primarie femine de la felice Campania*. Questo testo doveva essere *ab origine* inserito nell'opuscolo del medico napoletano Giovanni Elisio intitolato *Succinta instauratio de Balneis totius Campanie [...] cum Libello contra malos medicos [...] Elisianum auxilium in horribile flagellum morbi gallici contra non nullos barbaros ac vulgares empiricos*, stampato a Napoli da Antonio Frezza intorno al 1519 e di cui costituiva il volgarizzamento. L'AC1726 non riporta il riferimento all'opera latina di Elisio, inducendo a credere che lo scriterello – di cui una rara copia è custodita presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (S. Q. XXII. C 22/2) – sia stato separato dall'edizione originaria. Vedi anche E. PONTIERI, *Baia nel Medioevo*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane» XCIV (1977), p. 51 e n. 45. Cfr. C. A. LIVADIE, *Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique*, Naples, 1986, pp. 183-184. Sulla tradizione dei bagni e la balneologia medica vedi i saggi raccolti in *Sebastiano Bartoli e la cultura termale del suo tempo*, cit., in partic. M. ANDRIA, *Antecedenti del Bartoli. La tradizione a stampa dei «Bagni di Pozzuoli»*, in *Sebastiano Bartoli e la cura termale del suo tempo*, cit., pp. 113-127.

nell'isola di Pithecusa di Giulio Iasolino, pubblicato per i tipi del Cacchi nel 1588, in cui l'autore, maestro di Marco Aurelio Severino, «forte di una certa cultura chimica», nel collegare gli «incendi intestini» della zona alle «miniere» ricche di metalli, riconobbe alle acque ischitane la proprietà di seccare e 'risolvere' gli umori in eccesso²⁰. Dai torchi del Beltramo fu data alle stampe nel 1634 l'*Opera pia per la salute del corpo humano* di Pio della Marra, abate della Gran Croce di Cipro il quale – preso «partito d'indagar la vertudi della natura per la sanità del corpo humano, acciò con la dottrina sacra, giouando alla parte superiore dell'anima, con quest'altra pratica veniss'a soccorrere al corpo»²¹ – dedicò i suoi ultimi anni di vita agli studi medico-naturalistici, installando nel monastero napoletano di S. Severino una «magnifica spezieria [...] dotata di ricca suppellettile e di copiosi istromenti»²². Al Settecento risalgono infine: il libello di Niccolò Lanzani contro l'abuso delle flebotomie, catartici e vescicanti, edito nel 1703 per i tipi del Rosselli²³; il *De motu corporum nonnulla et de nonnullis fontibus naturalibus* e le *Lettere e discorsi accademici* dell'investigante Luca Antonio Porzio²⁴, stampate rispettivamente dal Gessari e dal Muzio nel 1704 e 1711; infine il *Tractatus physico-medico* sulle febbri di Niccolò Crescenzo, uscito dai

²⁰ M. CONFORTI, *Il termalismo meridionale fra Cinquecento e Seicento*, in *Sebastiano Bartoli e la cultura termale del suo tempo*, cit., pp. 9-10.

²¹ P. DELLA MARRA, *Opera pia per la salute del corpo humano* [...], in Napoli, per il Beltramo, 1634, p. 3. Dello stesso anno è la traduzione latina *Opus pium pro corporis humani salute auctore* (Neapoli, apud Lazarum).

²² R. MASTRIANI, *Dizionario geografico-storico-civile del Regno delle due Sicilie*, Napoli, Diogene, 1839-1843, pp. 414-415. Brevi cenni sul Della Marra in N. TOPPI, *Biblioteca Napoletana, et apparato a gli huomini illustri in lettere di Napoli, e del Regno* [...], in Napoli, Antonio Bulifon, 1678, cit., p. 53.

²³ Sul Lanzani vedi il breve profilo bio-bibliografico in *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, cit., vol. II, p. 721. Del Lanzani, medico e chimico, si conservano tre lettere indirizzate al Magliabechi tra il 1703 e il 1704, di cui una in latino. Lanzani inviò il proprio libello al Magliabechi via Livorno, ma il pacco di libri, contenente altri opuscoli indirizzati a Donato de Donato, andò perduto a causa di un attacco dei corsari, obbligando il mittente a inviare altri «quattro esemplari dentro una scatoletta, franca di porto fino a cotesta città di Firenze» (Lettera di N. Lanzani a A. Magliabechi, Napoli, 18 aprile 1704, ivi, p. 724).

²⁴ Su Tozzi vedi ivi, pp. 967-969. Del carteggio con il Magliabechi, si conserva una lettera del 23 marzo 1704 nella quale Porzio accennava alla fase finale della stesura del *De motu corporum*. Per il testo della missiva vedi p. 970.

torchi del Mosca nel 1711 e giudicato «degno di molta lode» nel *Giornale de' letterati* del 1712²⁵.

Appendice dei libri manoscritti

ALBUCASIM²⁶, *De formis Instrumentorum ad omnes aegritudines et de cura earum*, codice manoscritto membranaceo, *in folio*.

Gulielmi medici Placentini de Saliceto in Scientia medicinalem, codice manoscritto membranaceo, *in folio*.

*Liber de re erbaria*²⁷, codice manoscritto membranaceo, in 4°.

Libro di Quistioni naturali, codice manoscritto membranaceo, *in folio*.

Varii Segreti, ed il libro chiamato Tesauro de' Poveri scritto l'anno 1410, codice manoscritto membranaceo, in 4°.

Appendice dei libri a stampa

Acta eruditorum Lipsiae usque ad annum 1708, Lipsiae, 1682, 21 tomi, in 4°.

*Acta philosophica societatis Regiae in Anglia. Auctore Henrico Oldenburgio*²⁸, 5 voll., Amstelodami, apud Henricum & Theodorum Boom, 1664, in 12°.

Acta philosophica anni 1669mi [...] Ab Henrico Oldenburgio, Francofurti, sumptibus Danielis Paulli, 1671, in 12°.

ALESSANDRINI Giulio, *Salubrium, sive de sanitate tuenda*, Coloniae Agrippinae, apud Gervinum Calenium & haeredes Quentelios, 1575, *in folio*.

ALPINO Prospero, *De praesagienda vita & morte aegrotantium. Libri septem*, Francofurti, apud Ionam Rhodium, 1601, in 8°.

– *De medicina aegyptiorum, libri quatuor & Iacobi Bontii [...] De medi-*

²⁵ «Giornale de' letterati d'Italia» IX (1712), pp. 464-465.

²⁶ Abu al-Quasim al-Zahrawi (secoli X-XI).

²⁷ La voce «Cibaria» è stata depennata e sostituita in interlinea con «Erbaria».

²⁸ L'anno di stampa del compilatore è errato, non essendo ancora stati pubblicati gli *Acta* nel 1664.

cina indorum, Parisiis, apud Viduam Gulielmi Pelé & Ioannem Duval, 1646, in 4°.

AL-SUYUTI²⁹, *De proprietatibus ac virtutibus medicis animalium, plantarum, gemmarum ac tractatus triplex. Auctore Habdarrabmano Asiu-tensi Aegyptio. Nunc primum ex arabico idiomate Latinitate donatus ab Abrahamo Ecchellensi [...]* Ex MS Codice Bibliothecae Eminen-tissimi Cardinalis Mazarini, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, Regis & Reginae Regentis Architypographum, et Gabrielem Cra-moisy, 1647, in 8°.

ANTHONY Francis, *Panacea aurea sive Tractatus duo de ipsius auro pota-bili. Nunc primum in Germania ex londinensi exemplari excusi [...]*³⁰, Hamburgi, ex bibliopolio Frobeniano, 1618, in 8°.

BACCI Andrea, *De thermis [...]* Libri septem [...]³¹, Venetiis, Apud Feli-cem Valgrisium, 1587, in folio.

BACK James de, *Dissertatio de corde in qua agitur de nullitate spirituum, de haematosi, de viventium calore &c.* Rotelodami, ex officina Arnol-di Leers, 1671, in 12°.

BAYLE François, *Opuscula, quorum alia nunc primum in lucem prodeunt; alia quae latino sermone scripta, & typis mandata fuerunt, ab Autho-re sunt emendata; alia quae primum ab Autore scripta sunt gallico sermone, in latinum versa sunt [...]*³², 4 voll., Tolosae, apud Guillel-mum Robert, 1701, in 4°.

BAYLE Pierre, *L'histoire du foetus humain, recoeuillie des extraits de Monsieur Bayle & publiée par monsieur du Rondel*, a Leyde, chez Pierre van der Aa, 1688, in 12°.

²⁹ al-Suyūṭī, Ḡalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad (1445-1505).

³⁰ Edizione tedesca che precede quella inglese pubblicata nel 1616 con il titolo *Apo-logia veritatis illucescentis, pro auro potabili* (Londini, Johan. Legatt).

³¹ Sebbene il frontespizio rechi l'anno 1588, il compilatore indica il 1587, anno al quale risale la lettera dedicatoria a papa Sisto V inserita dal Bacci in apertura di questa seconda edizione del *De thermis* seguita a una prima del 1571.

³² LAC1726 riporta il titolo *Opera omnia*, specificando l'anno, 1700, e la consi-stenza in 4 volumi. A quest'anno risalgono, però, le *Institutiones physicae ad usum scho-larum accomodatae*, in 3 tomi, mentre nell'anno seguente, in 4 tomi, vedranno la luce gli *Opuscola*. La voce potrebbe dunque riferirsi a quest'ultimo titolo.

BARTHOLIN Caspar, *Institutiones anatomicae corporis humani utriusque sexus historiam & declarationem exhibentes* [...], Goslariae, typis Nicolai Dunckeri, impensis Johannis Hallervordij, 1632, in 8°.

BARTHOLIN Thomas, *Historiarum anatomicarum rariorum centuriam I et II*³³, Hafniae, typis academicis Martzani, sumptibus Petri Hauboldt bibl., 1654, in 8°.

– *De nivis usu medico observationis variae. Accessit D. Erasmi Bartholini De Figura nivis dissertatio cum operum auctoris catalogo*, Hafniae, typis Matthiae Godicchii, sumptibus Petri Hauboldt bibl., 1661, in 8°.

– *Epistolae medicinales a doctis vel ad doctos scriptarum. Centuria I & II* [...] ³⁴, Hafniae, typis Matthiae Godicchenii, impensis Petri Hauboldt, bibl., 1663, in 8°.

– *De anatome practica, ex cadaveribus morboris adornanda, consilium, cum operum auctoris hactenus editorum catalogo*³⁵, Hafniae, sumptibus Petri Hauboldt, literis Georgii Gødiani, 1674, in 4°.

– *De medicis poetis dissertatio*, Hafniae, prostat apud Danielelem Paulli bibliopolam regium, literis Henrici Gødiani, Reg. & Acad. typographi, 1669, in 8°.

– *De usu flagrorum in re medica & veneria lumborumque & renum officio. Accedunt De eodem renum officio Joachimi Olhafii & Olai Wormii Dissertatiunculae*, Francofurti, ex bibliopolio hafniensi Danielis Paulli bibl. reg., 1670, in 8°.

– *Acta medica et philosophica Hafniensia ann. 1674. 1675. 1676* [...] ³⁶, Hafniae, sumptibus Petri Hauboldt acad. bibl. Typis Georgii Gødiani, typogr. reg., 1677, in 4°.

– *Anatome quartum renovata* [...] ³⁷, s.n.t, Lugduni Batavorum, 1684.

³³ La pubblicazione, edita in tre volumi tra il 1654 e il 1659, comprende complessivamente 6 centurie.

³⁴ Primo di quattro volumi pubblicati tra il 1663 e il 1667.

³⁵ Il catalogo attesta 1665, ma l'unica edizione conosciuta sembra essere quella del 1674 con medesime note editoriali.

³⁶ Trattasi del terzo e quarto volume di cinque pubblicati tra il 1673 e il 1680.

³⁷ Il catalogo attesta 1683, ma tra le diverse edizioni succedutesi, non ne ho individuata alcuna di questo specifico anno. Potrebbe trattarsi dell'edizione lionese, in 8°, del 1673 (ed officina Hackiana). Altre stampe lionesi sono quella del 1677 (sumpt. Joan. Ant. Huguëtan, & soc.) e quella del 1684 (sumpt. Marci & Joan. Henrici Huguëtan) che ho scelto per vicinanza cronologica.

BARRA Pierre, *De veris terminis partus humani. Libri tres ex Hippocrate [...] Accessit Historia mulieris romanae iam ab annis quatuor gravidae cum responsione vaticina eiusdem auctoris & explicatione responsionis*, Lugduni, sumpt. Christophori Fourmy, 1666, in 8°.

BAUHIN Gaspard, *De hermaphroditorum monstrosorumque partuum natura [...] Libri duo hactenus non editi [...]*³⁸, Oppenheimii, typis Hieronymi Galleri, aere Johan-Theodori de Bry, 1614, in 8°.

BERNIER Jean, *Essais de médecine où il est traité de l'histoire de la médecine et des medecins. Du devoir des medecins à l'égard des malades & de celui des maladies à l'égard des medecins. De l'utilité des remedes & de l'abus qu'on en peut faire [...]*, a Paris, chez Simon Langronne, 1689, in 4°.

BERTINI Anton Francesco, *La medicina difesa dalle calunnie degli uomini volgari e dalle opposizioni de' dotti, divisa in due dialoghi [...]*, in Lucca, per i Marescandoli, 1699, in 4°.

BEVERWIJCK Johan van, *Epistolica quaestio de vita termino fatali an mobili? Cum doctorum responsis [...]*³⁹, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1636, in 4°.

– *Idea medicinae veterum [...]*, Lugd. Batav., ex officina Elseviriorum, 1637, in 8°.

– *Epistolicae quaestiones cum doctorum responsis. Accedit ejusdem nec non Erasmi, Cardani, Melanchthonis medicinae encomium*⁴⁰, Roterdami, sumptibus Arnoldi Leers, 1644, in 8°.

BÈZE Théodore de, *De pestis contagio & fuga dissertatio. Accessit Andreae Riveti eiusdem argumenti epistola in qua & mos cadavera mortuorum in templis sepeliendi redarguitur*⁴¹, Lugd. Batav., ex officina Elseviriorum, 1636, in 12°.

³⁸ Il frontespizio calcografico presenta una seconda sottoscrizione nella cornice inferiore: «Francofurti, excudebat Mathaeus Becker: impensis Io. Theo. & Io. Israel de Brij, frat., 1600».

³⁹ L'AC1726 attesta anche la *Dissertatio epistolica de termino vitae ad [...] Johannem Beverovicium [...]* *Addita est propter argumenti affinitatem ejusdem Disputatio de peste* (Utrajecti, excudit Wilhelmus typographus, 1641) del predicatore Gijnsbert Voet.

⁴⁰ L'opera si suddivide in due parti.

⁴¹ Il compilatore indica l'anno errato 1686.

*Bibliothèque universelle et historique par M. Le Clerc*⁴², 25 voll., Amsterdam, chez Wolfgang, Waesberge, Boom et van Someren, 1686-1693, in 12°.

*Bibliothèque choisie pour servir de suite a la Bibliothéque universelle par M. Le Clerc*⁴³, 24 voll., Amsterdam, chez Henry Schelte, 1703-1712, in 12°.

BIDLOO Govard, *Anatomia humani corporis centum & quinque tabulis, per artificiosos. G. de Laresse ad vivum delineatis, demonstrata, veterum recentiorumque inventis explicata plurimisque, hactenus non detectis, illustrata*, Amstelodami, sumptibus viduae Joannis à Someren, haeredum Joannis à Dyk, Henrici & viduae Theodori Boom, 1685, in folio.

BILLICH Anton Günther, *Observationum ac paradoxorum chymiatricorum. Libri duo: quorum unus medicamentorum chymicorum praeparationem; alter eorundem usum succinctem perspieuequae explicat*⁴⁴, Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1631, in 4°.

– *De vanitate medicinae chymicae, hermeticae seu spagyricae dissertatio. Eiusdem anatomia fermentationis platonicae. Accesserunt de eadem Hermanni Conringii exercitationes & Danielis Sennerti epistola*⁴⁵, Francofurti ad Moenum, impensis Joannis Beyeri, typis Casparis Röteli, 1643, in 8°.

BLASIUS Gerard, *Impetus Jacobii Primerosii in Vopiscum Fortunatum Plempium retusus*⁴⁶, Amstelodami, sumpt. Joannis Ravesteynii, 1659, in 4°.

BOYLE Robert⁴⁷, *Nova experimenta physico-mechanica de vi aeris elastica*

⁴² Nel 1718 fu pubblicato il tomo XXVI contenente *Les tables des matieres*. Dal tomo XVI al XXV lo stampatore fu il solo Abraham Wolfgang.

⁴³ I tomi complessivi furono 28, l'ultimo dei quali, pubblicato nel 1718, contiene gli indici cumulativi.

⁴⁴ Il compilatore indica l'anno errato 1630.

⁴⁵ L'opera si suddivide in due parti.

⁴⁶ Il compilatore indica l'anno errato 1669.

⁴⁷ Di Boyle, l'AC1726 segnala numerose opere di ambito fisico e chimico tra le quali: *Tentamina quaedam physiologica diversis temporibus & occasionibus conscripta*, pubblicato con l'*Historia fluiditatis et firmitatis* (Amstelodami, apud Danielem Elzevirium, 1667); *Chymista scepticus vel dubia et paradoxa chymico-physica circa spagyricorum principia* (Rotterdam, ex officina Arnoldi Leers, 1668); *Paradoxa hydrostatica*

- & ejusdem effectibus facta maximam partem in nova machina pneumatica [...]*, Oxoniae, excudebat H. Hall Academiae typographus, impensis Tho. Robinson, 1661, in 8°.
- *Apparatus ad historiam naturalem sanguinis humani, ac spiritus praecipue ejusdem liquoris [...]*, Londini, impensis Samuelis Smith, 1684, in 8°.
- BOREL Pierre, *Historiarum & observationum medicophysicarum, centuriae IV [...]* Accesserunt Isaaci Cattieri [...]. *Observationes medicinales raras [...]* Et Renati Cartesii vita eodem P. Borello auctore⁴⁸, Francofurti, apud Laur. Sigismund Cörner, bibliopolam lipsiensem, 1670, in 8°.
- BOSSCHE Willem van den, *Historia medica, in qua libris IV Animalium natura et eorum medica utilitas exacté & luculenter tractantur. Cum iconibus eorum, ad vivum delineatis [...]*, Bruxellae, typis Ioannis Mommarti, 1639, in 4°.
- BOVIO Zefriale Tommaso, *Melampigo overo Confusione de' medici sofisti, che s'intitolano rationali, et del dottor Claudio Geli & suoi complici nuovi Passali & Achemoni [...]*, in Verona, appresso Francesco dalle Donne, 1595, in 4°.
- BRUEL Walter, *Praxis medicinae, or, The physician practice: wherein are contained all inward diseases from the head to the foot. Explaining the nature of each disease, with the part affected: and also the signes, causes, and prognostiques, and likewise what temperature of the ayre is most requisite for the patients abode, with direction for the diet he ought to observe, together with experimentall cures for every disease [...]*, London, printed John Norton for William Sheares, 1639, in 4°.
- CAMERARIUS Johann Rudolph, *Sylloges memorabilium medicinae et mirabilium naturae arcanorum centuriae XX [...]* Editio altera,

(Rotterdam, ex officina Arnoldi Leers, 1670); *Tentamen porologicum sive ad porositatem corporum tum animalium tum solidorum detegendam* (Londini, impensis Samuelis Smith, 1684); *Origo formarum et qualitatum juxta philosophiam corpuscolarem considerationibus & experimentis illustrata* (Genevae, apud Samuelem de Tourne, 1688, datato erroneamente 1687); *Experiments and considerations about the Porosity of Bodies in two Essays* (London, Printed for Sam. Smith, 1684).

⁴⁸ Il compilatore scrive *observationes* invece di *observationum*.

*emendate & quatuor centuriis postumis aucta*⁴⁹, Tubingae, sumptibus Joh. Georg. Cottae, bibliop., typis Martini Rommeii, 1683, in 8°.

CAMPANELLA Tommaso, *Medicinalium, iuxta propria principia, libri septem. Opus non solum medicis, sed omnibus naturae et privatae valetudinis studiosis utilissimum*, Lugduni, ex officina Ioannis Pillehotte, sumptibus Ioannis Caffin & Francisci Plaignard, 1635, in 4°.

CAPUA Leonardo, *Parere [...] divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine e'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, per Giacomo Raillard, 1689, in 4°.

CARDANO Girolamo, *Opera omnia tam hactenus excusa; hic tamen aucta & emendata quam nunquam alias visa ac primum ex auctoris ipsius autographis eruta. Cura Caroli Sponii [...]*, 10 voll., Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, & Marci Antonii Ravaud, 1663, in folio.

CASTEELE Pieter van de, *Kreophagia sive de esu carniū libri IV [...]*, Antuerpiae, ex officina Hieronymi Verdussii, 1626, in 8°.

CASTELLI Pietro, *Epistola [...] ad condiscipulos suos Ioannem Manelphum, et Aetium Cletum viros doctissimos, in qua nomine bellebori simpliciter prolato tum apud Hippocratem tum alios auctores intelligendum album & ab hoc purgatas à Melampode Proeti Regis Argivorum furentes filias atque ab Anticyreo sanatum Herculem insanientem*, Romae, ex typographia Iacobi Mascardi, 1622, in 4°.

CASTRO Estevão Rodrigues, *De meteoris microcosmi. Libri quatuor. Cum indice rerum et verborum*, Florentiae, apud Iunctas, 1621, in folio.

CELSE Aulo Cornelio, *De re medica libri octo [...]* *Accessit huic thesaurus verius quam liber Scribonii Largi titulo Compositionibus medicamentorum [...]*, Parisiis, apud Christianum Vuchel, 1529, in folio.

CESALPINO Andrea, *Quaestionum peripateticarum lib. V [...]* *Quaestionum medicarum libri II. De medicament. facultatibus lib. II [...]*, Venetiis, apud Iunctas, 1593, in 4°.

CHARAS Moïse, *Pharmacopée royale galenique et chymique [...]*, a Paris, chez l'auteur, 1676, in 4°.

⁴⁹ L'opera si suddivide in due parti.

- CHARLETON Walter, *Exercitationes pathologicae in quibus morborum penè omnium natura, generatio & caussae ex novis anatomicorum inventis sedulò inquiruntur* [...], Londini, typis Tho. Newcomb, prostant autem venales apud Joh. Martin, Jac. Allestry, & Tho. Dicas, 1661, in 4°.
- *Exercitationes de oeconomia animali novis in medicina hypothesibus superstructa & mechanicè explicata. Quibus accessere Guilielmi Cole, M.D. De secretione animali cogitata, ad hanc oeconomiam praecipue spectantia* [...], Hagae-Comitum, apud Arnoldum Leers, 1681, in 12°.
- CLERMONT Charles, *De aere, locis & aquis terrae Angliae; deque morbis Anglorum vernaculis. Cum observationibus ratiocinatione & curandi method illustratis*, Londini, typis Thomae Roycroft & impensis Johannis Martyn, 1672, in 12°.
- COLLINS Samuel, *A systeme of anatomy, treating of the body of man, beasts, bird, fish, insects, and plants illustrated with many schemes, consisting of variety of elegant figures, drawn from the life, and engraven in seventy four folio copper-plates. And after every part of man's body hath been anatomically described, its diseases, cases, and cures are concisely exhibited* [...], 2 voll., in the Savoy [Londra], printend by Thomas Newcomb, 1685, in folio.
- COLMENERO DE LEDESMA Antonio, *Chocolata inda. Opusculum de qualitate & natura chocolatae* [...] Hispanico antebac idiomate editum: nunc vero curante Marco Aurelio Severino [...] in latinum translatum, Norimbergae, typis Wolfgangi Enderi, 1644, in 12°.
- CONRIG Hermann, *De sanguinis generatione et motu naturali. Accedunt ejusdem et Antonii Guntheri Billichii, De fermentatione, libri duo*, Lugd. Bat., apud Franciscum Hackium; Amsterod., apud Ludovicum Elzevirium, 1646, in 8°.
- CORDO Valerio, *In hoc volumine continentur* [...] *Annotationes in Pedacij Dioscoridis Anazarbeide de medica materia libros V* [...] *Historiae stirpium lib. IIII* [...] *Sylva qua rerum fossilium in Germania plurimarum* [...] *De artificiosis extractionibus Liber* [...] *Compositiones medicinales aliquot non vulgares. His accedunt Stocck-Hornij et Nessi in Bernatium Helvetiorum ditione montium & nascentium in eis stirpium, descriptio Benedicti Aretij* [...] *Item Conradi Gesneri De hortis*

Germaniae liber recens [...], Argentorati, excudebat Iosias Rihelius, 1561, in folio.

CORNELIO Tommaso, *Progymnasmata physica [...]*, Venetiis, typis haeredum Francisci Baba, 1663, in 4°.

CRESCENZO Niccolò, *Tractatus physico-medico in quo morborum explicandorum, potissimum februm nova exponitur ratio. Accessit De medicina, et medico dialogus [...]*, Neapoli, typis Felicis Mosca, 1711, in 4°.

CUREAU DE LA CHAMBRE, Marin, *Novae methodi pro explicandis Hippocrate & Aristotele specimen [...]*, Parisiis, apud Iacobum d'Allin, 1662, in 4°.

De balneis omnia quae extant apud graecos, latinos, et arabas, tam medicos quam quosunque caeterarum atrium probatos scriptores qui vel integris libris vel quoquo alio modo hanc materiam tractaverunt [...] In quo aquarum ac thermarum omnium quae in toto fere orbe terrarum sunt [...] *Indicibus quatuor appositis [...]*⁵⁰, Venetiis, apud Iuntas, 1553, in folio.

*Disputationes medicae de natura atque facultatibus ligni sancti nuper ut ferunt aliqui ex Hollandia Romam delati. In quibus quid praecipue contineatur versa pagina indicabit*⁵¹, Roma, ex typographia Dominici Liliotti, 1602, in 4°.

DELLA MARRA Pio, *Opera pia per la salute del corpo humano [...]*, in Napoli, per il Beltrano, 1634, in 8°.

[DEVAUX Jean], *Le medicin de soi-même, ou l'art de conserver la santé par l'instinct*, a Leyde, chez Claude Jordan, 1687, in 12°.

DIEUDONNÉ Claude, *Pantheum hygiasticum hippocratico-hermeticum de hominis vita, ad centum et viginti annos salubriter producenda libris*

⁵⁰ Trattasi di un'ampia raccolta di testi sull'idrologia e la balneologia arricchita da preziose illustrazioni xilografiche.

⁵¹ Contiene: S. PICCOLOMINI, *Epistola in qua probat lignum Corradi esse veram et optimam speciem ligni sancti* (1601); D. CANEVARI, *Innominati Auctoris tractatulus adversus et hujusmodi lignum, et praedictam epistolam Piccolominaei* (1601); C. CLEMENTI, *Epistola apologetica ad Johannem Amodeum, quae innominati Auctoris opinionem refellit, et clarissime demonstrat veram ligni illius essentiam*.

tribus distinctum [...] ⁵², 3 voll., Bruntruti Excudebat Wilhelmus Darbellay, 1628, in 4°.

DIOSCORIDE Pedanio ⁵³, *Opera quae extant omnia. Ex nova interpretatione Jani-Antonii Saraceni* [...], Francofurti, sumptibus haeredum Andreae Wecheli, Claudii Marnii & Ioan. Aubril, 1598, *in folio*.

DODOENS Rembert, *Purgantium aliarumque eo facentium tum & radicum & convolvulorum ac deleteriarum herbarum historiae. Libri IIII* [...] *Accessit appendix variarum et quidem rarissimarum nonnullarum stirpium, ac florum quorundam peregrinorum, elegantissimorumque icones omnino novas nec antea editas, singulorumque breves descriptiones continens: cuius altera parte umbelliferae exhibentur non pauca, eodem auctore*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini architypographi regii, 1574, in 8°.

DONATI Marcello, *De medica historia mirabili libri sex* [...] *Nunc denuo editum & ab ipsomet auctorem emendatum & multis in locis auctum ac locupletatum. Cum duplici indice. Altero capitum, altero rerum memorabilium*, Venetiis, apud Iuntas, 1597, in 4°.

DRELINCOURT Charles, *De partu octimestri vivaci, diatriba*, Lugduni, sumpt. Christophori Fourmy, 1666, in 8°.
– *Praeludium anatomicum* [...], [Leida], ex officina Gaasbekiana, 1672, in 12°.

DUVERNEY Joseph-Guichard, *Traité de l'organe de l'ouïe, contenant la structure, les usages & les maladies de toutes les parties de l'oreille*, a Paris, chez Estienne Michallet, 1683, in 12°.

DU CHESNE Joseph, *Tractatus duo: quorum prior inscribitur Diaeteticon poly-historicum, alter vero Pharmacopoea dogmaticorum restituta* [...] ⁵⁴, Francofurti, praelo Richteriano, impensis vero Iohann. Theobaldi Schönvvetteri, 1607, in 4°.

⁵² Questa edizione attesta un primo frontespizio che riporta il titolo *Pantbeum Hygiasticum hippocratico hermeticum a Claudio Deodato* [...] *collectum* (Excusum Bruntruti et apud Ludovicum König inveniendum anno MDCXXIX).

⁵³ L'AC1726 attesta, alla pagina 46 r., un *Dioscorides graece* privo di informazioni bibliografiche.

⁵⁴ Nel 1607 furono date alle stampe le edizioni di Ginevra, Francoforte e Lipsia.

DUFOUR Philippe Sylvestre, *Novi tractatus de potu caphe, de chinensium the, et de chocolate* [...], Genevae, apud Cramer & Perachon, 1699, in 12°.

ELISIO Giovanni, *La volgare instaurazione Elisiana de li bagni neapolitane et puteolane ad commune utilità del li indocte. Et recreatione delle gente maxime per le primarie femine de la felice Campania*, s.n.t.

ENT George, *Apologia pro circulatione sanguinis: qua respondetur Aemilio Parisano medico veneto*, Londini, excudebat Rob. Young & venales extant apud Guil. Hope, ad insigne Unicornu, prope Peristylum regale, 1685, in 8°.

– *Opera omnia medico-physica, observationibus curiosissimis, ratiociniisque solidissimis, ex solidiore & experimentalis philosophia petitis, nitide superstructa, orationisque elegantia famigeratissima* [...], Lugduni Batavorum, apud Petrum vander Aa bibliop., 1687, in 8°.

ERILACIO Panfilo, *Aquarum natura et facultates per quinque libros digesta: vinorum et aquarum effectuum invicem comparatorum tractatus. De arthritide et podagra consilium* [...] ⁵⁵, Coloniae, expensis Ioann Bapt. Ciotti Senens., 1591, in 8°.

FABRIZI D'ACQUAPENDENTE Girolamo, *De visione voce auditu* ⁵⁶, Patavii, ex officina Laurentij Pasquati, 1600, in folio.

FERNEL Jean, *De abditis rerum causis libri duo* [...], Lugduni, apud Thomam Soubron & Moysen des Prez, 1597, in 8°.

– *Universa medicina, cum notis, observationibus, et remedijs secretis Iohannis et Othonis Heurni Ultraject. Aliorumque praestantissimorum medicorum. Cum indice locupletissimo*, 2 voll., Trajecti ad Rhenum, typis Gisberti à Zyll & Theod. ab Ackersdijck, 1656, in 4°.

FIORAVANTI Leonardo, *De' capricci medicinali* [...] *Libri quattro* [...] *Di nuovo dall'istesso auttore in molti luoghi, di secreti importantissimi ampliati; i quali così a professori di Fisica, come di Chirurgia erano grandemente necessarij* [...], in Venetia, appresso Valentino Mortali, 1665, in 8°.

⁵⁵ Il compilatore indica l'anno errato 1541.

⁵⁶ Contiene: *De visione sive de oculo visus organo*; *De voce sive de larynge vocis organo*; *De auditu sive de aure auditus organo*. Le tre sezioni sono rispettivamente dedicate a Giacomo Foscarini, Leonardo Donà e Giovanni Dolfin.

- FLUDD Robert, *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia* [...], 2 voll., Oppenheimii, aere Johan-Theodori de Bry, typis Hieronymi Galleri, 1617-1623, *in folio*.
 – *Medicina Catholica, seu mysticum artis medicandi sacrarium. In tomos divisum duos. In quibus metaphysica et physica tam sanitates tuendae quam morborum propulsandorum ratio pertractatur* [...]⁵⁷, Francofurti, typis Caspari Röteli, impensis Wilhelmi Fitzeri, 1629, *in folio*.
- FOLLIN Johann, *Synopsis tuendae et conservandae bonae valetudinis ex probatissimis quibusque authoribus digesta & in gratiam ac utilitatem omnium ad venerandam senectutem aspirantium conscripta & in luce edita*, Coloniae Agrippinae, typis viduae Valentini Clementis, 1646, in 12°.
- FOUQUET Marie, *Recueil des remedes faciles et domestiques, choisis, esperimentez & tres-approuvez pour toutes fortes de maladies internes & externs & difficiles a guerir*, 2 voll., Dijon, Jean Ressayre, 1686, in 12°.
- FRANCKENAU Georg Friedrich, *Onychologia curiosa sive De unguibus tractatio physico-medica, non tantum eorum physiologiam ubi et de cornibus sed et pathologiam ac therapiam tradens, observationibus oppido raris* [...], Janae, sumptibus Johannis Bielikii, 1696, in 4°.
- FREITAG Johann, *Noctes medicae sive de abusu medicinae tractatus* [...] *Accessit dissertatio perspicua de sanitate & morbo novis verarum opinionum flosculis respersa. Et Poematum iuvenilium eiusdem auctoris manipulus calci operis annexus*, Francofurti, ex officina typographica Iohannis Bringeri, sumptibus Ioannis Berneri, 1616, in 4°.
 – *Detectio & solida refutatio novae sectae Sennerto-Paracelsicae recens in philosophiam & medicinam introductae, qua antiquae Veritatis oracular, et Aristotelicae ac Galenicae doctrinae fundamenta convel-*

⁵⁷ Il compilatore indica l'anno errato 1619. Nel 1631, per i tipi di Wolfgang Hofmann, fu edita la seconda parte del primo tomo intitolata *Integrum morborum mysterium: sive medicinae catholicae*, contenente le seguenti opere: *Katholikon medicorum kaptatron*; *Pulsus, seu nova et arcana pulsuum historia*. Quest'ultima è inserita nell'AC1726 assieme a tre altre opere del Fludd: *Veritatis proscenium* (Francofurti, typis Erasmi Kempfferi, sumptibus Joan. Theodor. de Bry, 1621); *Clavis philosophiae et alchymiae* (Francofurti, Prostat apud Guilhelmum Fitzerum, 1633); *Monochordum mundi symphoniacum* (Francofurti, apud Ioan. Theodor. De Bry, 1622).

lere & stirpitus eruderare moliuntur novatores [...] Editio nova [...],
Amsterdami, apud Guilielmum Blaeu, 1637, in 8°.

FUSCONE Pietro Paolo, *Trattato del bere caldo e freddo [...] Dove si disputa se conviene generalmente à tutti così sani come amalati & in particolare a' podagrosi il bere del continovo l'acqua col vino, tanto calda quanto si può sefferire, ovvero molto fredda con neve ò pure come ci vien data dalla natura. Aggiungendovisi in fine un capitolo dove s'insegna il vero modo di conoscere le acque buone e di correggere le triste*, in Genova, appresso Giuseppe Pavoni, 1605, in 4°.

GALENO Claudio, *Delli mezzi che si possono tenere per conservarci la sanità. Recato in questa lingua nostra da M. Giovanni Tarcagnota*, in Venezia, per Michele Tramezzino, 1549, in 8°.

– *A che guisa si possano, e conoscere e curare le infermità dell'animo. Recato in questa lingua nostra da M. Giovanni Tarcagnota*, in Venezia, per Michiele Tramezzino, 1549, in 8°.

GAUDENZIO Paganino, *Della peste, discorso accademico [...]*, in Firenze, per Pietro Nesti all'insegna del Sole, 1631, in 4°.

GEIGER Malachias, *Microcosmus hypochondriacus sive De melancholia hypochondriaca tractatus [...]*⁵⁸, Monachii, apud Lucam Straub, 1652, in 4°.

[GIBSON Thomas], *The anatomy of humane bodies epitomized. Wherein all the parts of man's body with their actions and uses are succinctly described, according to the newest doctrine of the most accurate and learned modern anatomists. By a Fellow of the College of Physicians*, London, printed by M. Flesher for T. Flesher, 1682, in 8°.

*Giornale de' letterati*⁵⁹, 7 voll., in Roma, per Niccolò Tinassi, 1678, in 4°.

GORIO Camillo, *Brevis discursus de fractura brachii et an in ipsa conveniant ferulae [...]*, Romae, ex typographia Iacobi Mascardi, 1617, in 4°.

⁵⁸ Il compilatore indica l'anno errato 1651.

⁵⁹ Fondato dall'abate Francesco Nazzari nel 1668 e stampata da Nicolò Angelo Tinassi, dopo il 1675 proseguì in due edizioni diverse edita a Roma con lo stesso titolo: una, pubblicata fino al 1679, diretta dal Nazzari per i tipi del nuovo stampatore Giacomo Mascardi; l'altra, diretta fino al 1681 da Giovanni Giustino Ciampini e successivamente da Francesco Maria Vettori fino al 1683, per i tipi del Tinassi.

GRAAF Ranier de, *De mulierum organis generationi inservientibus tractatus novus: demonstrans tam homines & animalia caetera omnia, quae vivipara dicuntur, haud minus quam ovipara ab ovo originem ducere* [...], Lugduni Batav., ex Officina Hackiana, 1672, in 8°.

GRAFENBERG Johannes Schenck von, *Observationum medicarum variorum libri VII* [...], Francofurti, sumptibus Joannis Beyeri, Excudebat Hieronymus Polichius, 1665, in folio.

GRATAROLI Guglielmo, *Opuscula* [...], Lugduni, apud Gabrielem Coterium, 1558, in 16°.

GRUBE Hermann, *De ictu tarantulae et vi musices ejus curatione, conjecturae physico-medicae*, Francofurti, ex Bibliopolio Hafniensi, Danielis Paulli, 1679, in 8°.

*Gynaeciorum sive de mulierum affectibus commentarii Graecorum, Latinorum, Barbarorum iam olim & nunc recens editorum in tres tomos digesti et necessariis passim imaginibus illustri. Cum indicibus*⁶⁰, 3 voll., Basileae, per Conradum Vualdkirch, 1586-1588, in 4°.

HANNEMANN Johann Ludwig, *Fasciculus miscellanearum quaestionum sexaginta* [...], Breae, typis Arnoldi Wessellii, 1672, in 4°.

HARVEY William, *Exercitationes de generatione animalium. Quibus accedunt quaedam de partu: de membranis ac humoribus uteri: & de conceptione* [...]⁶¹, Londini, typis Du-Gardianis, impensis Octaviani Pulleyn, 1651, in 4°.

– *Recentiorum disceptationes de motu cordis, sanguinis, et chyli, in animalibus* [...]⁶², Lugduni Batavorum, ex officina Ioannis Maire, 1647, in 4°; contiene anche: PRIMEROSE James, *Exercitationes & animadversiones in librum Guilielmi Harveii* [...] *De motu cordis et circulatione sanguinis*; DRAKE Roger, *Theses de circulatione naturali seu Cordis & sanguinis motu circulari* [...]; PRIMEROSE Jacob, *Antidotum adversus Henrici Regii Ultraiectensis medicinae professoris venetam spongiam sive vindiciae animadversiorum*, Lugduni Bata-

⁶⁰ L'AC1726 descrive l'opera composta da tre tomi in uno. Trattasi di una vasta raccolta di scritti di argomento medico riguardanti il sesso femminile.

⁶¹ L'AC1726 attesta anche un'edizione del 1662, in 12°, alla pagina 72 r.

⁶² Delle opere che compongono il libro, suddiviso in cinque parti, l'AC1726 attesta soltanto quella di Aselli che è successivamente inserita come voce singola alla pagina 31 v.

vorum, ex officina Ioannis Maire, 1644; ASELLI Gaspare, *De lactibus sive lacteis venis quarto vasorum mesaraicorum genere [...]*, Lugduni Batavorum, ex officina Iohannis Maire, 1640.

HELMONT Jean Baptistae van, *Opera*, Amstelodami, apud Elzeviri, 1652, in 4°.

– *Apologia adversus doctrinae novitatem praetendentes*⁶³, Lugduni, sumpt. Ioan. Bapt. Devenet, 1655, in 8°.

HELVETIUS Johann Friedrick, *Microscopium physiognomiae medicum, id est tractatus de physiognomia cujus ope non solum animi motus simul ac corporis defectus interni, sed & congrua iis remedia noscuntur per externorum lineamentorum, formarum, colorum, odorum, saporum, domiciliorum, ac signaturarum intuitum, qui harmonicam hominis constitutionem & medicandi notitiam ex simplicibus indicat [...]*, Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1676, in 12°.

HORST Jakob, *De aureo dente maxillari pueri Silesii, primum, utrum eius generatio naturalis fuerit [...]* Et *De noctambulorum natura, differentiis et causis [...]*, Lipsiae, impensis Valentini Voegelini bibliop., 1595, in 8°.

HUARTE Juan, *Examen de ingenious para las ciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que ay en los hombres; y el genero de letras, que a cada uno responde en particular*, Leyde, en la oficina de Juan Maire, 1652, in 12°.

IASOLINO Giulio, *De' rimedi naturali che sono nell'isola di Pithecusa, hoggi detta Ischia. Libri due [...]* Nelli quali si dimostrano molti rimedi naturali, dal detto autore nuovamente ritrovate, oltre quelli che lasciarono scritti gli antichi [...], in Napoli, appresso Giosepe Cacchij, 1588, in 4°.

INGRASSIA Giovanni Filippo, *Informatione del pestifero et contagioso morbo il quale affligge et have afflitto questa città di Palermo & molte altre città e terre di questo Regno di Sicilia nell'anno 1575 et 1576 [...]*, In Palermo, appresso Giovan Mattheo Mayda, 1576, in 4°.

IPPOCRATE, *Opera omnia quae extant in VIII sectiones ex Erotiani mente distributa. Nunc denuo latina interpretatione & annotationibus illu-*

⁶³ Accanto alla voce è segnato «duplicatus».

strata, Anutio Foesio Mediomatrico medico authore [...] His praeterea accessere variae in omnes Hippoc. libb. lectiones graece [...] Cum indice quadruplici longe amplissimo & utilissimo, Genevae, typis & sumptibus Samuelis Chouët, 1657, in folio.

ISRAELI ben Salomon Isaac, *De diaetis universalibus & particularibus, libri II. Hoc est, de victus salubris ratione et alimentorum facultatibus [...]*, Basileae, ex officina Sixti Henricpetri, 1570, in 8°.

KYPER Albert, *Anthropologia corporis humani contentorum et animae naturam & virtutes secundum circularem sanguinis motum explicans. Cui accedit eiusdem Responsio ad pseudo-apologema V.F. Plempii*⁶⁴, Lugduni Batavorum, apud Petrum Dedier, 1660, in 4°.

LA-FRAMBOISIERE Nicolas Abraham, *Le gouvernement necessaire a chacun pour vivre longuement en santé avec le gouvernement requis en l'usage des eaux minerales tant pour la preservation que pour la guerison des maladies rebelles*, Paris, chez Michel Sonnius, 1601, in 8°.

LAMSWEERDE Johannes Baptist, *Respirationis Swammerdamianae exspiratio. Una cum anatomia neologices Joannis de Raei [...] Quibus adjecta est utriusque philosophiae clavis, et mirabilis de carbonum, arenarum, & lapillorum excretionem per alvum & vesicam, urinaeque vomitu historia [...]*, Amstelodami, ex officina Joannis à Someren, bibliopolae, 1674, in 8°.

– *Historia naturalis molarum uteri, in qua de natura feminis ejusque circulari in sanguinem regressu, accuratius disquiritur [...]*, Lugd. Batav., apud Petrum vander Aa, 1686, in 8°.

LANGE Christian, *Miscellanea curiosa medica, annexa disputatione de morbillis, quam prodromum esse voluit novae suae pathologiae animatae itemque de elixir proprietatis [...]*, Lipsiae, sumptibus Thomae Matthiae Götzenii bibliopolae francofurtensis, licteris Johannis-Erici Hahnii, 1666, in 4°.

LANGE Johannes, *Epistolarum medicinalium volumen tripartitum [...]*, Hanoviae, typis Wecheliani, apud Claudium Marnium & haeredes Ioann. Aubrii, 1605, in 8°.

LANZANI Niccolò, *In pseudo-galenicos sive in eos, qui phlebotomiam, cathartica, & vesicantia remedia effroenatè, temerè, & inconsultè*

⁶⁴ L'opera si suddivide in due parti.

præscribunt actiones tres, Neapoli, E typographia Josephi Roselli, 1703, in 8°.

LANZONI Giuseppe, *Tractatus de balsamatione cadaverum. In quo non tantum de pollinctura apud veteres sed etiam de variis balsamandi cadavera modis apud recentes multae curiosa breviter exponuntur*, Genevae, apud J. A. Chouët & David Ritter, 1696, in 12°.

*Le Journal de sçavans*⁶⁵, Amsterdam, chez Pierre Le Grand, 1669, da l'année 1665 jusqu' a l'an 1700, in 4°.

LE GIVRE Pierre, *Arcanum acidularum Novissime proditum principiorum chymicorum disquisitionis auxilio in quo communis opinio de aquarum mineralium aciditate convellitur. Additae sunt Epistolae multorum illustrium medicorum cum ejusdem responsis [...]*, Amstelodami, apud Janssonio-Waesbergios, 1682, in 12°.

LEMNE Levin⁶⁶, *De habitu et constitutione corporis quam Graeci krasin triviales complexionem vocant, libri duo [...]*, Ienae, exudebat Tobias Steinman, 1587, in 8°.

LEONICENO Niccolò, *De Plinii et aliorum medicorum erroribus liber. Cui addita sunt quaedam, eiusdem auctoris de herbis & fructibus. Animalibus. Metallis. Serpentibus*, Basileae, excudebat Henricus Petrus, 1529, in 4°.

– *Opuscula*, Basileae, apud And. Cratandrum et Io. Bebelium, 1532, in folio.

LICETI Fortunio, *De perfecta constitutione hominis in utero liber unus [...]*, Patavii, apud Petrum Bertellium, 1616, in 4°.

LINDEN Iohannis Antonidae vander, *Medicina phisiologica. Nova curataque methodo. Ex optimis quibusque auctoribus contracta & propriis*

⁶⁵ Nel 1669 furono pubblicati 4 numeri.

⁶⁶ Dello stesso autore, meglio noto come Levinus Lemnius, l'AC1726 attesta anche: *Libelli tres perelegantes ac festivi. Omnibus artium liberalium candidatis apprime utiles*, pubblicato con *De praefixo cuique vitae termino* (Antuerpiae, apud Martinum Nutium, 1554); *Similitudinum ac parabolarum quae in Bibliis ex herbis atque arboribus desumuntur*, a sua volta pubblicato con il *De gemmis* di Francisco Rueo e il *De astrologia liber* del Lemnius (Francofurti, typis Guolphg. Hofmanni, sumptibus Haeredum Iacobi Fischeri, 1626); *Degli occulti miracoli & varii ammaestramenti delle cose della natura* (in Venetia, appresso Ludouico Auanzi, 1560).

observationibus locupletata, Amstelaedami, apud Ioannem à Ravestein, 1653, in 4°.

LOMBARDI Giovanni Francesco, *Synopsis eorum, quae de balneis, aliisque miraculis Puteolanis scripta sunt* [...] *Adiectis balneis Aenariarum, necnon locis obscurioribus non inutilibus scholiis. Opus ab auctore denuò recognitum & locupletatum*⁶⁷, Venetiis, impensis Anelli Sanniti. Venundantur Neapoli apud Antonium Baccolum, ad insigne Aquilae, 1566, in 4°; contiene anche: *Hippocratis Coi iusiurandum, Ioan. Francisco Lombardo interprete; Cl. Galeni libellus, quos, quibus, & quando purgare oporteat, eodem interprete; Scholae Salernitanae versus, Per eundem castigati.*

LOWER Richard, *Tractatus de corde, item de motu & colore sanguinis, et chyli in eum transit. Cui accessit dissertatio de origine catarrhi, in qua ostenditur illum non provenire à cerebro* [...], Londini, typis M. C. impensis J. Martyn, 1680, in 8°.

MAGNO Alberto, *De secretis mulierum item de virtutibus herbarum lapidum et animalium*⁶⁸, apud Ioannem Ianssonium, 1662, in 12°.

MALPIGHI Marcello – FRACASSATI Carlo, *Epistolae anatomicae* [...], Amstelodami, apud Casparum Commelinum, 1669, in 12°.

MANARDO Giovanni, *Epistolarium medicinalium libros XX* [...], Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1540, *in folio*.

MATTIOLI Pietro Andrea, *Commentarii in sex libros Pedacii Dioscoridis Anazarbei de materia medica* [...] *Adiectis magnis ac novis plantarum ac animalium iconibus supra priores editiones longe pluribus ad vivum delineatis. Accesserunt quoque ad margines Graeci contextus quam plurimi ex antiquissimis codicibus desumpti qui Dioscoridis ipsius depravatam lectionem restituunt* [...], Venetiis, ex officina Valgrisiana, 1565, *in folio*.

MARCI Jan Marek, *Liturgia mentis seu disceptatio medica, philosophica & optica de natura epilepsiae illius ortu & causis* [...] *Cui accessit*

⁶⁷ Sull'opera di Lombardi, qui presente in seconda edizione accresciuta rispetto alla prima del 1659, vedi ANDRIA, op. cit. Gli *Aenariarum balnea* citati nel frontespizio sono opera di Giovanni Elisio.

⁶⁸ L'opera è tradizionalmente attribuita ad Alberto Magno, vescovo e filosofo tedesco vissuto nel XIII secolo, ma probabilmente è spuria.

*Tractatus medicus de natura urinae & Consilia tria medica [...]*⁶⁹, Ratisbonae, sumptibus Joh. Conr. Emmirich bibliopolae, typis Augusti Hanckwitz, 1678, in 4°.

MARTIN Jean, *Praelectiones in librum Hippocratis de aere, aquis et locis [...]*, Parisiis, apud Mathaeum & Petrum Guillemot, 1646, in 4°.

MAYOW John, *Opera omnia medico-physica, tractatibus quinque comprehensa [...]*, Hagae-Comitum, apud Arnoldum Leers, 1681, in 8°.

MEIER Michael, *De circulo physico, quadrato: hoc est, Auro, eiusque virtute medicinali, sub duo cortice instar nuclei latente; An & qualis inde potenda sit [...]*, Oppenheimii, typis Hieronymi Galleri, sumptibus Lucae Jennis, 1616, in 4°.

MELETIUS, *De natura structuraque hominis opus; Polemonis Atheniensis, insignis philosophi, Naturae signorum interpretationis; Hippocratis De hominis structura; Dioclis Ad Antigonom regem de tuenda valetudine epistola; Melampyi De nevis corporis tractatus. Omnia haec non prius edita Nicolao Petreio Corcyraeo interprete*⁷⁰, Venetiis, ex officina Gryphii, sumptibus vero Francisci Camotij & sociorum, 1552, in 4°.

MERCKLIN Georg Abraham, *Sylloge physico-medicinalium casuum incantationi vulgò adscribi solitorum, maximeque praecaeteris memorabilium decurias VI complectens [...]*, Norimbergae, impensis Johannis Ziegeri & Georgii Lehmanni, 1698, in 4°.

MERCURIALE Girolamo, *Variarum lectionum, in medicinae scriptoribus & alijs, libri sex [...]*, Venetiis, apud Iuntas, 1588, in 4°.

– *De venenis et morbis venenosis tractatus locupletissimi, variaque doctrina referti non solum medicis, verum etiam philosophis magnopere utiles [...]*, Venetiis, apud Iuntas, 1601, in 4°.

Miscellanea curiosa medico-physica Academiae naturae curiosorum sive Ephemeridum medico-physicarum Germanicarum. Annus sextus et septimus, anni 1675 & 1676. Continens celeberrimorum virorum tum

⁶⁹ L'opera si suddivide in due parti.

⁷⁰ Il compilatore indica l'anno errato 1562. Il volume è composto da opere di vari autori: Meletius; Marco Antonio Polemone; Ippocrate; Melampo; Diocle di Caristo la cui *Epistola* in questione, indirizzata al re Antigono Gonata, fu associata al suo nome da Paolo di Egina ma non sarebbe autentica.

*medicorum tum aliorum eruditorum in Germania & extra eam observationes medicas, physicas, chymicas cum appendice*⁷¹, Francofurti & Lipsiae, sumptibus Johannis Friderici Gleditschii bibliopolae Lipsiensis, 1688, in 4°.

MINARDO Ventura, *De balneis Calderii in agro Veronensi [...] Additio etiam compendio eiusdem vernacula lingua rudibus balnea ipsa petentibus cum canonum serie eorum quae observari ex documentis praedictorum opus fuerit, ut in capite elenchus demonstrabit*, Venetiis et Veronae, ex typographia Nova Rubeana, 1689, in 8°.

MIZAULD Antoine⁷², *Harmonia superioris naturae mundi et inferioris; una cum admirabili foedere & sympathia rerum utriusque. Quibus annectuntur Paradoxa doctrinae coelesti accomoda*, Parisiis, ex officina Federici Morelli typographi regij, 1577, in 8°.

– *Opuscolorum [...]*, 2 voll., Parisiis, apud Claudium Morellum, 1607, in 8°.

MOELLENBROCK Andreas Valentin, *Cochlearia curiosa, cum indice rerum et verborum locupletissimo*, Lipsiae, sumptibus Joh. Grossii & socii, typis Christophori Uhmanni, 1674, in 8°.

MUNDY Henri, *Opera omnia medico-physica. Tractatus tribus comprehensa. De aere vitali, De esculentis, De potulentis. Una cum appendice de parergis in victu ut chocolata, coffe, thea, tabaco etc.*, Lugd. Batav., apud Petrum Vander Aa, 1685, in 8°.

NAUDÉ Gabriel, *Quaestionum iatro-philologicarum [...]*, Genevae, apud Samuelem Chouët, 1647, in 8°.

NICANDRO DI COLOFONE, *Nicandri Theriaca cum scholiaste graeco*⁷³, Venetiis, apud Aldum, 1499.

⁷¹ Il periodico fu pubblicato irregolarmente tra il 1670 e il 1706. L'AC1726, che non riporta il titolo completo del numero, si limita a segnalare l'anno 1688, corrispondente alla voce bibliografica integrale che ho riportato, e la generica consistenza in 23 volumi che lasciano intuire il novero complessivo di quelli posseduti.

⁷² L'AC1726 riporta anche: *Mizaldus redivivus sive Centuriae XII. Memorabilium utilium ac jocundorum in Aphorismos arcanorum omnis generis locupletes, perpulchre digestae* (Noribergae, impensis Johannis Zigeri, bibliopol., typis Andreae Knorzii, 1681).

⁷³ Forse un'edizione mutila della prima parte del Dioscoride, *De materia greca*, comprendente: Pseudo Dioscoride, *De venenis, de venenatis animalibus*; Nicander, *Theriaca, Alexipharmaca, Scholia*. G. PETRELLA, *Prime note sugli incunaboli della Biblioteca*

– *Alexipharmaca. Io. Gorraeo Parisiensi medico interprete. Eiusdem interpretis in Alexipharmaca praefatio, omnem de venenis disputationem summatim complectens & annotationes [...]*, Parisiis, apud Vascosanum, 1549, in 8°.

*Nouvelles de la republique des lettres par le sieur Bayle*⁷⁴, 12 voll., A Amsterdam, chez Henri Desbordes, 1684-1687, in 12°.

OBIZZI Ippolito, *De nobilitate medici contra illius obtrectatores. Dialogus tripertitus [...]*, Venetiis, apud Robertum Meiettum, 1605, in 4°.

ORTA Garcia da, *Aromatum et simplicium aliquot medicamentorum apud Indos nascentium historia [...]*, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, apud viduam & Ioannem Moretum, 1593, in 8°; contiene anche – con proprio frontespizio ma numerazione di pagina continua e medesimo tipografo e anno di edizione – Christofori ACOSTA, *Aromatum & medicamentorum in Orientali India nascentium*; Nicolao MONARDIS, *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historia*; Nicolao MONARDIS, *Simplicium medicamentorum ex novo orbe delatorum, quorum in medicina usus est, historiae. Liber tertius*.

– *Dell'istoria dei semplici aromati et altre cose che vengono portate dall'Indie orientali pertinenti all'uso della medicina*, in Venetia, appresso l'Heredi Di Girolamo Scotto, 1597, in 8°.

Ouvrages des sçavans publiez à Leipsic l'année 1682, 2 voll., a La Haye, Chez Arnout Leers, 1685, in 12°.

PANSA Martin, *Aurei libelli de proroganda vita, in quo causae longioris ac brevioris vitae exquisitè describuntur & quânam diaeta, quibusque medicamentis tam vulgaribus quam pretiosis & arcanis vita longa sit comparanda evidentissimè a fidelissimè monstratur [...]*, Lipsiae, impensis Thomae Schüreri, 1615, in 8°.

PARACELSO Teofrasto, *Opera omnia medico-chemico-chirurgica, tribus voluminibus comprehensa [...]*, 3 voll., Genevae, sumptibus Ioan. Antonij & Samuelis De Tourne, 1658, in folio.

Oratoriana di Napoli, in *Gli incunaboli della Biblioteca Oratoriana dei Girolamini. Un primo catalogo*, a cura di G. Petrella, Roma, 2019, p. 29.

⁷⁴ La rivista fu pubblicata con interruzione fino al 1718.

- PARÉ Ambroise, *Opera*, Parisiis, apud Iacobum Du-Puys, 1582, *in folio*.
- PEYSSONEL Jean de, *De temporibus humani partus, iuxta doctrinam Hippocratis, tractatus*, Lugduni, sumptibus Ioan. Ant. Huguetan & Marci-Anton. Rauaud D., 1666, in 12°.
- PICCOLOMINI Arcangelo, *In librum Galeni de humoribus, commentarij* [...], Parisiis, apud Bernardum Turrisianum, 1556, in 8°.
- PISO Willem, *De Indiae utriusque re naturali et medica libri quatuordecim* [...], Amstelaedami, apud Elzevirios, 1658, *in folio*.
- PITTORE Giorgio M., *Dialogi del eccellente medico M. Giorgio Pittore Villingano, del modo di conservare la sanità* [...] *Aggiuntovi un Trattato di Arnaldo di Villa nova del modo di conservar la gioventù & ritardar la vecchiezza*, in Vinegia, nella bottega d'Erasmus di Vincenzo Valgrisi, 1550, in 8°.
- *Sermonum convivialium libri X* [...] *Quibus accedit quoque Q. Sereni Samonici Libellus de omnium morborum cura* [...], Basileae, 1559, in 8°.
- PLANIS Campy David de, *Traicté de la vraye unique, grande et universelle medicine des anciens* [...], Paris, chez François Targa, 1633, in 8°.
- PORZIO Luca Antonio, *Erasistratus sive de sanguinis missionis*, Romae, typis Angeli Barnabò, 1682, in 8°.
- *Dissertationes variae*, Venetiis, sumptibus Combi & Lanovii, 1684, in 12°.
- *De motu corporum nonnulla et de nonnullis fontibus naturalibus* [...], Neapoli, impensis Berardini Gessarij, 1704, in 12°.
- *Lettere e discorsi accademici*, in Napoli, nella Stamperia di Michele Luigi Muzio, 1711, in 4°.
- PORZIO Simone, *Trattato de colori de gl'occhi*⁷⁵, in Fiorenza, appresso Lorenzo Torrentino, 1551, in 8°.

⁷⁵ Trattasi della traduzione a cura di Giovanni Battista Gelli dell'opera latina del Porzio intitolata *De coloribus oculorum Simonis Portii Neapolitani* (Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1550). L'AC1726 riporta del Porzio: un'edizione di *Opuscoli diversi* tradotti dal Gelli ed editi a Firenze nel 1551 per i tipi del Torrentino; una generica *Opera philosophica*, anch'essa edizione fiorentina dello stesso anno inserita nella sezione dei libri *Philosophi, Mathematici et Medici* in 4° assieme ai *De rerum naturalium principiis* editi a Napoli, apud Gio. Mariam Scotum, nel 1561. Essendo il primo dei tre titoli inserito nella classe *Libri italici soluta oratione*, si può avanzare l'ipotesi che si tratti di una miscellanea

– *Disputa [...] sopra quella fanciulla della Magna, la quale visse due anni o più senza mangiare & senza bere. Tradotta in lingua fiorentina da Giovam Batista Gelli*⁷⁶, in Firenze, s.d. [ma 1551], in 8°.

PRATENSIS Jason, *De uteris libri duo [...] In quibus opulentissimam simul ac lautissimam naturalium rerum & historiarum suppellectilem invenies*, Amstelaedami, sumptibus Joannis Blaeu, 1657, in 12°.

PRIMEROSE James, *De febris libri quatuor. In quibus plurimi veterum & recentiorum errores declarantur & refelluntur. Plurima nova & paradoxa continentur*, Roterodami, ex officina Arnoldi Leers, 1658, in 4°.

RATTRAY Sylvester, *Theatrum sympatheticum auctum exhibens varios autores. De pulvere sympathetico quidem [...] De unguento verò armario [...]*, Norimbergae, apud Johan. Andream Endterum & Wolfgangi junioris haeredes, 1662, in 4°.

*Recueil des plus beaux secrets de médecine pour la guérison de toutes les maladies, blessures & autres accidents qui surviennent au corps humain [...] Avec un Traité des plus excellens preservatifs contre la peste, fièvre pestilentielle, pourpre, petite verole, & toutes sortes de maladies contagieuses*⁷⁷, A Paris, chez Thomas Guillain, 1695, in 12°.

REDI Francesco⁷⁸, *Osservazioni intorno alle vipere*, in Firenze, all'insegna della Stella, 1664, in 4°.

degli opuscoletti del Porzio in lingua volgare inseriti nel presente elenco. Dello stesso anno è *Se l'huomo diventa buono o cattivo volontariamente*, traduzione de *An homo bonus vel malus volens fiat* (Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, Torrentino, 1551). Nell'Ottocento, il Giustiniani ebbe modo di discorrere di questi rari opuscoletti che ricordò aver visto nella biblioteca dei Girolamini: L. GIUSTINIANI, *I tre rarissimi opuscoli di Simone Porzio di Girolamo Borgia e di Marcantonio delli Falconi [...]*, Napoli, Marotta, 1817, pp. 25-36. Giustiniani ricorda aver visto presso i Girolamini anche l'opuscolo intitolato: *Modo di orare christianamente con la esposizione del Pater Noster fatta da Mes. Simone Portio Napolitano*, traduzione dal latino del Gelli stampata dal Torrentino nel 1551. L'originale latino – intitolato *Formae orandi christianae enarratio Simonis Portii. Eiusdem in Evangelium Divi Joannis Scholion* – sarebbe stato pubblicato nel 1552. Vedi Simone Porzio *sub voce* a cura di V. Lavenia in *DBI*, 85, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2016.

⁷⁶ Traduzione volgare del *De puella germanica, quae fere biennium vixerit sine cibo*, pubblicato a Firenze (apud Laurentium Torrentinum), nel 1551.

⁷⁷ Sono stati avanzati come autori i nomi di Nicolas Lamery e in alternativa Michel Mourgues.

⁷⁸ Tra le opere di Francesco Redi che l'AC1726 attesta figurano: l'edizione parigina

– *Lettera [...] sopra alcune opposizioni fatte alle sue osservazioni intorno alle vipere. Scritta alli signori Alessandro Moro e Abate Bourdelot sig. di Conde e di S. Leger*, in Firenze, nella stamperia della Stella, 1670, in 4°.

REINESIUS Thomas, *Schola jure-consultorum medica libris aliquot comprehensa, quibus principia medicinae in jus transumta ex professo examinantur [...]*, Lipsiae, impensis Johan. Christ. Tarnovii. Literis Christiani Michaelis, 1679, in 8°.

RHYNE Willem ten, *Meditationes in Magni Hippocratis textum XXIV [...]*, Lugd. Batavorum, apud Johannem à Schuylenburgh, 1672, in 12°.

– *Dissertatio de arthritide: Mantissa schematica: De acupunctura et orationes tres: 1. De chymiae ac botaniae antiquitate & dignitate, 2. De physiognomia, 3. De monstris [...]*, Londini, impensis R. Chiswell, 1683, in 8°.

RIOLAN Jan, *Praelectiones in libros physiologicos & De abditis rerum caussis [...]* Accesserunt opuscula quaedam Philosophica [...]⁷⁹, Parisiis, ex officina Plantiniana, apud Hadrianum Perier, 1601, in 8°.

– *De monstro nato Lutetiae anno Domini 1605. Disputatio philosophica [...]*, Parisiis, apud Olivarium Varennaeum, via Iacobeae, sub signo Victoriae, 1605, in 8°.

ROUSSET François, *Exsectio foetus vivi ex matre viva sine alterutrius vitae periculo & absque foecunditatis ablatione, à Francisco Rosseto Gallice conscripta. Casparo Bauhino [...] latio reddita & variis historiis aucta. Adiecta est Iohan. Albosii [...] foetus per annos XXIX in utero contenti & lapide facti historia*⁸⁰, excudebat Melchior Hartman-

delle *Osservazioni intorno alle vipere* (Chez Olivier de Varennes, 1666); *Lettera sopra alcune opposizioni fatte alle sue osservazioni intorno alle vipere* (Firenze, nella stamperia Stella, 1670); *Osservazioni intorno agli animali viventi che si trovano negli animali* (in Firenze, per Piero Matini, 1684); *Experimenta circa generationem insectorum* (Amstelodami, sumptibus Andreae Frisii, 1671); *Experimenta circa varias res naturales speciatim illas quae ex Indiis afferuntur ut et alia ejusdem opuscula* (Amstelodami, apud Henr. Wetstenium, 1685).

⁷⁹ Il compilatore indica l'anno errato 1602.

⁸⁰ Il compilatore dell'*AC1726* attesta un'edizione basilese del 1541, ma con tale titolo ho individuata solo un'edizione francofortese del 1601 che ho scelto. Del 1591, per i tipi di Conradum Waldkirch, è invece l'edizione basilese intitolata *Foetus vivi ex matre viva sine alterutrius vitae periculo caesura*.

- nus, sumptibus Nicolai Bassaei, 1601, in 8°; contiene anche Cornax Mathias, *Historia gestationis foetus mortui per annos plus quatuor*.
- RUEFF Jacob, *De conceptu et generatione hominis [...] libri sex [...] Insertae quoque sunt picturae variae foetus [...]*, Tiguri, Christophorus Froschoverus excudebat, 1554, in 4°.
- SACHS VON LOWENHEIM Philipp Jacob, *Oceanus macro-microcosmicus seu Dissertatio epistolica de analogo motu aquarum ex & ad oceanum, sanguinis ex & ad cor. [...]*, Vratislaviae, sumptibus Esaiæ Fellgiebelii, 1664, in 8°.
- SANSOVINO Francesco, *L'edificio del corpo humano [...] Nel quale brevemente si descrivono le qualità del corpo dello huomo & le potentie dell'anima [...]*, in Venetia, per Comin da Trino di Monferrato, 1550, in 8°.
- SCALIGER Jules-César, *In librum De insomniis Hippocratis commentarius auctus nunc & recognitus*, Amstelaedami, sumptibus Joannis Ravesteinii, 1659, in 12°.
- SCHELHAMMER Günther Christoph, *De auditu liber unus. Quo plerorumque omnium doctorum sententiae examinantur, & auditus ratio nova methodo, ex ipsius naturae legibus, explicatur [...]*, Lugduni Bataavorum, apud Petrum De Graaf, 1684, in 8°.
- SCHOOCK Marten, *De sternutatione tractatus copiosus: omnia ad illam pertinentia, juxta recentia inventa proponens [...]*, Amstelodami, apud Petrum vanden Berge, 1664, in 12°.
- SCHUYL Florentz, *Pro veteri medicina, contra d. Le Vasseur*⁸¹, Lug. Bat. & Amstelod., apud Gaasbequios, 1670, in 12°.
- SCUTELLARI Giacomo, *In librum Hippocratis de natura humana, commentarius [...]*, Parmae, apud Seth Viottum, 1568, in 4°.
- SELVATICO Giovanni Battista, *De unicornu, lapide bezaar, smaragdo et margaritis eorumque in febribus pestilentibus usu*⁸², Bergomi, typis Comini Venturae, 1605, in 4°.

⁸¹ Il compilatore riporta erroneamente *uteri* in luogo di *veteri*, nominando l'autore Flavii invece di Florentius.

⁸² Il compilatore indica l'anno errato 1705.

- SENNERT Daniel, *Epitome institutionum medicinae et libr. De febribus* [...], Amstelodami, apud Jodocum Jansonium, 1644, in 12°.
- SETTALA Lodovico, *Analyticarum & animasticarum dissertationum. Libri II. His accesserunt eiusdem liber de Naevis tertio impressus. De margaritis nuper ex India ad nos allatis eiusdem iuditium iterum impressum. Et eiusdem iuditij assertio doctore Ilefonso Nuñes Lllenensi medico Hispalensi auctore tertio impressa*, Mediolani, apud Ioannem Baptistam Bidellium, 1626, in 8°.
- SEVERINO Marco Aurelio⁸³, *Vipera Phytia. Id est, De viperae natura, veneno, medicina, demonstrationes & experimenta nova*, Patavii, typis Pauli Frambotti bibliop., 1651, in 4°.
- SIMMACO Quinto Sereno, *De re medica sive morborum curationibus liber* [...] *Item Gabrielis Humelbergii Ravenspurgensis, medici, in Q. Sereni librum medicinalem, Commentarij*, Tiguri, Christoph Froschauer, 1540, in 4°.
- SINIBALDI Giovanni Benedetto, *Geneanthropeiae sive De hominis generatione* [...] *Adiecta est Historia foetus Mussipontani*, 2 voll., Francofurti, sumptibus Johannis Petri Zubrodt, 1669, in 4°.
- SITONI Giovanni Battista, *Miscellanea medico-curiosa* [...], Coloniae Agrippinae, apud Joannem Wilhelmum Friessem, 1676, in 4°.
- SWALVE Bernhard, *Querelae ventriculi renovatae, sive Prosopopoia ejusdem naturalia sua sibi vendicatis & abusus tam diaeteticos quam pharmaceuticos perstringentis* [...]⁸⁴, Amstelaedami, apud Joannem Janssonium à Waesberge, 1675, in 12°.
- TARDIN Jean, *Disquisitio physiologica de pilis*, Turnoni, per Guilielmum Linocerium bibliopolam iuratum, 1609, in 8°.
- TASSIN Léonard, *Les administrations anatomiques et la myologie* [...], A Lyon, chez La Veuve de Jean-Bapt. Guillimin, 1696, in 12°.

⁸³ Di Severino l'AC1726 attesta anche l'*Antiperipatias, hoc est adversus aristoteles De respiratione piscium diatriba* (Napoli, Alberto Tarini, 1659) e *La filosofia degli scacchi* (Napoli, Antonio Bulifon, 1690).

⁸⁴ Il compilatore indica l'anno errato 1635.

TAUVRY Daniel, *Nouvelle anatomie raisonnée ou les usages de la structure du corps de l'homme*⁸⁵, Paris, s.n.t, 1695, in 12°.

*Theatrum sympateticum in quo sympathiae actiones variae singulares & admirandae tam macro quàm microcosmiae exhibentur, & mechanicè, physicè, mathematicè, chemicè & medicè occasione pulveris sympathetici [...] Digbaei, Papinii, Helmontii, aliorum recentiorum scriptorium prolata exhibens & trutinans, atque ipsius pulveris sympathetici germanam & optimam descriptionem simul exponens [...]*⁸⁶, Norimbergae, impensis Joh. And. & Wolffg. Jun. Endterorum heard, 1660, in 12°.

THRUSTON Malachi⁸⁷, *De respirationis usu primario diatriba*, Londini, apud Johannem Martyn, 1670, in 8°.

TOZZI Luca, *Medicinae pars altera ΠΡΑΚΤΙΚΗ, quae hec tenens adversus morbos adinventae sunt [...]*, 2 voll., Avenione, apud Iacobum Dupe-rier, 1687, in 8°; la prima parte contiene il *Tractatus de natura & curatione singulorum morborum in genere*; la seconda il *Tractatus de morbis imi ventris in genere*.

TRALLIANO Alessandro, *Medicae artis principes, post Hippocratem et Galenum. Graeci Latinitati donati, Arataeus, Ruffus Ephesius, Orbasius, Paulus Aegineta, Aetius, Alex. Trallianus, Nic. Myrepsus. Latini, Corn. Celsus, Scrib. Largus, Marcell. Empiricus. Aliique praeterea, quorum unius nomen ignoratur [...]*⁸⁸, 2 voll., Ginevra, excudebat Henricus Stephanus, 1567, in folio.

TSCHIRNHAUS Ehrenfried Walther von, *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia*⁸⁹, Lipsiae, apud J. Thomas Fritsch, 1695, in 4°.

⁸⁵ L'anno riportato è errato. L'opera ebbe una prima edizione parigina nel 1690 (E. Michallet) e successive riedizioni parigine nel 1693 (E. Michallet), 1698 (B. Girin) e 1721 (L. d'Houry). Potrebbe trattarsi di una delle edizioni seicentesche. Ho scelto quella del 1695 per vicinanza cronologica.

⁸⁶ La traduzione dal francese è di Lorenz Strauss.

⁸⁷ Il compilatore indica l'anno errato 1650.

⁸⁸ A cura di Henri Estienne.

⁸⁹ Accanto alla voce è segnato «optimus». L'opera si suddivide in due parti, la seconda delle quali è intitolata *Medicina corporis seu cogitationes admodum probabiles de conservanda sanitate*.

- VALLA Giorgio, *Opera Omnia*, 2 voll., Venetiis, in aedibus Aldi, 1501, *in folio*.
- VALVERDE Juan de, *La anatomia del corpo umano*, in Venetia, nella stamperia de Giunti, 1586, *in folio*.
- VENUSTI Antonio Maria, *Discorso generale [...] intorno alla generatione, al nascimento de gli huomini, al breve corso della vita humana & al tempo [...]*, in Milano, per Gio. Battista Bidelli, 1614, in 12°.
- VERLE Giovanni Battista, *Anatomia artificiale dell'occhio umano [...]*⁹⁰, in Firenze, per il Vangelisti stamp. Arcivescovale, 1679, in 4°.
- VERTOLERI Corrado, *Dialoghi [...] sopra il parere del signor Lionardo Di Capua intorno alla incertezza della medicina*⁹¹, s.n.t. [dopo il 1680], in 12°.
- VERZASCHA Bernhard, *Exercitatio de apoplexia et paralyti*, Basileae, Typis Ioh. Iacobi Deckeri Acad. typographi [1662], in 4°.
- VESALIO Andrea, *De humani corporis fabrica*, Basileae, per Ioannem Oporinum, 1555, *in folio*.
- VILANOVA Arnaldo de, *Opera utilissima di Arnaldo Villanova per conservare la sanità [...]*, in Venetia, per Michele Tramezino, 1549, in 8°.
– *Opera Omnia. Cum Nicolai Taurelli [...] in quosdam libros Annotationibus [...]*⁹², Basileae, ex officina Pernea per Conradum Waldrich, 1585, *in folio*.
- VIVIANI Viviano, *Trattato del custodire la sanità [...]*, in Venezia, appresso Girolamo Piuti, 1626, in 8°.
- VOET Daniel, *Physiologia [...]*, Amstelodami, ex officina Johannis à Waesberge, 1661, in 4°.

⁹⁰ Dello stesso anno è una ristampa veneziana.

⁹¹ Dietro il nome di Vertoleri si nascondeva, in realtà, il poeta marinista di origini genovesi Giacomo Lavagna, intento a prendere di mira il di Capua come ricordò Francesco Redi in una lettera a Iacopo del Lapo nella quale scriveva di aver ricevuto notizie da Napoli riguardanti «un tal Lavagna» autore di «un libro contro il libro di Lionardo di Capua, e tutto Napoli sopra di ciò è sottosopra, ed i Cavalieri, e i Signori grandi di quella città hanno pigliato le parti, e le difese di Lionardo di Capua, ma il volgo, e la plebe de' mediconzoli grida, stride, e lo vorrebbe lapidare, come scopritore della medicinale ciurmeria». Lettera di Francesco Redi a Iacopo del Lapo, Dalla Corte all'Imbrogiana, 11 novembre 1681, in *Lettere di Francesco Redi*, cit., p. 45.

⁹² Accanto alla voce è segnato «rarus»

VOLCKAMER Johann Georg, *Opobalsami orientalis in theriaces confectio-
nem Romae revocati examen doctiorumque calculis approbati sinceri-
tas* [...], Norimbergae, typis Wolfgangi Enderi, 1644, in 12°.

WECKER Johann Jacob, *De secretis libri XVII. Ex varijs authoribus col-
lecti* [...], Basileae, typis Conradi Waldkirchij, sumptibus Episcopi-
anorum, 1604, in 8°.

WEINRICH Martin, *De ortu monstrorum commentarius*, [Breslavia],
sumptibus Heinrici Osthusii, 1595, in 8°.

WILLIS Thomas, *Opera omnia* [...], 2 voll., Amstelodami, 1682, in 4°.

WIRDIG Sebastian⁹³, *Nova medicina spirituum curiosa scientia & doctri-
na* [...] *in qua primo spirituum naturalis constitutio* [...] *Dehinc*
spirituum praeternaturalis [...] *Accedit ob affinitatem argumenti*
Anonymi Philalethae tractatus nunquam antehac editus De liquore
alcahest, [Amburgo], sumptib. Viduae Gothofr. Schultzen, biblio-
polae Hamburgens, 1688, in 12°.

WITTESTEYN Carl, *Vera totius medicinae forma*, Antuerpiae, ex officina
Christophori Plantini architypographi regij, 1588, in 8°.

ZACCHIA Paolo, *De' mali hipochondriaci libri tre* [...], in Roma, per Vita-
le Mascardi, ad istanza di Egidio Ghezzi, all'insegna della Colomba
in Parione, 1651, in 4°.

ZAMBECCARI Giuseppe, *Esperienze* [...] *intorno a diverse viscere tagliate*
a diversi animali viventi [...] *dedicate all'illustrissimo signore Fran-
cesco Redi*, in Firenze, per Francesco Onofri, 1680, in 4°.

GIANLUCA FALCUCCI

THE MEDICAL COLLECTION OF THE VALLETTA FUND IN THE
ORATORIAN LIBRARY OF THE GIROLAMINI IN NAPLES. *This paper*
aims to explore the medical culture of the library of Giuseppe Valletta throught
the writing of a functional list of medical books and manuscripts extrapolated
from the 1726 Old Catalog of Oratorian library of the Girolamini in Naples.

⁹³ Il compilatore indica erroneamente il nome *Constantini*.

RICERCHE VICHIANE IN CINA (2005-2020)*

Il primo decennio di questo secolo ha segnato un tornante significativo tanto per gli studi vichiani in Cina quanto per la loro circolazione, in particolare in Italia. Proprio nel 2004 Federico Masini pubblicava la prima rassegna italiana sul tema, che faceva seguito a quella apparsa negli Stati Uniti ad opera della filosofa cinese Lu Xiaohe¹. La sua ricostruzione prendeva le mosse dagli articoli di Li Dazhao e Zhu Guangqian degli anni Venti e Trenta del Novecento, che testimoniavano i primi incontri con la filosofia della storia e l'estetica vichiane, mediati rispettivamente dalla sociologia marxista e da Croce, e seguiti in tempi recenti dalla più complessiva presentazione del pensiero di Vico ad opera di Zhang Longxi; dava inoltre conto delle traduzioni degli stessi Zhu Guangqian e Lu Xiaohe, effettuate a partire dalle versioni inglesi, ma si soffermava in particolare sulla più ampia produzione apparsa a partire dagli anni Novanta. All'interno di quest'ultima distingueva alcuni orientamenti generali, a seconda che l'interesse per Vico fosse ispirato dal ruolo attribuitogli di padre della filosofia della storia e antesignano del materialismo storico, o di fondatore dell'estetica, oppure dal confronto con alcune figure chiave del pensiero filosofico occidentale del Nove-

* Le note che seguono sono frutto di una ricognizione bibliografica effettuata da Jiang Wen (Scuola di relazioni internazionali ed affari pubblici, Fudan University, Shanghai) nell'ambito del soggiorno di ricerca presso l'ISPF da lei svolto nel 2021; sono state riviste e rielaborate da Zhang Xiaoyong (Facoltà di filosofia, East China Normal University, Shanghai), mentre David Armando (ISPF-CNR) ha effettuato una revisione generale del testo italiano e ha redatto il paragrafo introduttivo. Un ringraziamento particolare a Manuela Sanna, Karine Chemla, Federica Casalin e Timon Gatta per i preziosi suggerimenti. Date le particolarità della ricerca saranno presenti le case editrici dei volumi citati.

¹ F. MASINI, *Vico in Cina e la Cina in Vico*, in questo «Bollettino» XXXIV (2004), pp. 269-282; LU Xiaohe, *The Development of Vico Studies in China*, in «New Vico Studies» XIV (1998), pp. 129-133.

cento: un'interpretazione comunque in chiave progressista del pensiero vichiano, rispetto a cui faceva eccezione una lettura più focalizzata sui legami con la tradizione religiosa medievale riscontrabile a Taiwan.

La rassegna di Masini costituiva una premessa al convegno internazionale *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, tenutosi a Napoli nel 2005, che ha posto a confronto studiosi italiani e dell'Asia Orientale sui temi della filosofia di Vico, offrendo anche un'occasione inedita per approfondire le conoscenze sullo stato degli studi vichiani in quei paesi². In quel contesto la Cina era rappresentata dagli interventi dello storico dell'Università di Pechino Gao Yi e dei già citati Zhang Longxi e Lu Xiaohu; quest'ultima in particolare illustrava l'apporto del pensiero di Vico al rinnovamento degli studi filosofici nella Cina del XXI secolo, sottolineando come la sua polemica con Cartesio costituisse un punto di contatto fecondo con il pensiero orientale³, mentre Zhang Longxi individuava nella scoperta di un linguaggio mentale comune a tutte le nazioni il fondamentale contributo vichiano al dialogo transculturale⁴. Nella sezione speciale dedicata alle traduzioni vichiane in Oriente, Zhang Xiaoyong presentava i primi saggi del suo progetto di traduzione delle opere vichiane dagli originali italiani e latini⁵.

Il convegno napoletano, i cui atti sono apparsi nel 2008, ha lasciato in eredità un canale di comunicazione stabile fra l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF) del CNR e alcuni studiosi orientali interessati a Vico, che ha favorito non solo i soggiorni di studio in Italia di due degli autori di queste pagine, ma anche una circolazione di informazioni testimoniata da una parte dalle notizie di articoli cinesi apparse nei contributi alla Bibliografia Vichiana⁶ e nelle pagine dell'«Avvisatore» di questo «Bollettino», che nel 2014 pubbli-

² Cfr. *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, a cura di D. Armando, F. Masini e M. Sanna, Roma, 2008.

³ Lu Xiaohu, *Giambattista Vico and the Reconstruction of Chinese Philosophy*, ivi, pp. 191-202; cfr. le considerazioni analoghe, in una prospettiva giapponese, di T. UEMURA (*Giambattista Vico in the Crisis of European Sciences*, ivi, pp. 163-179), e in generale D. ARMANDO, *Premessa*, ivi, p. 21.

⁴ ZHANG Longxi, *Vico and East-West Cross-cultural Understanding*, ivi, pp. 99-107.

⁵ Intervento di Zhang Xiaoyong alla tavola rotonda *Dalle 'lettere' ai 'geroglifici'. Tradurre Vico nelle lingue orientali*, ivi, pp. 339-342.

⁶ D. ARMANDO, M. RICCIO, *Settimo contributo alla bibliografia vichiana (2001-2005)*, Roma, 2008; A. SCOGNAMIGLIO, *Ottavo contributo alla bibliografia vichiana (2006-2010)*, Roma, 2012; ID., *Nono contributo alla bibliografia vichiana (2011-2015)*, Roma, 2018.

cava inoltre un saggio di Zhang Xiaoyong⁷, dall'altra nell'apporto dell'ISPF al programma di traduzioni avviato dal medesimo studioso.

Alle prime traduzioni eseguite dall'originale latino delle nove *Orationes inaugurales* e del *De antiquissima Italorum sapientia*, pubblicate rispettivamente nel 2005 e nel 2006⁸, che hanno arricchito in maniera evidente la conoscenza dei testi vichiani da parte del pubblico cinese, Zhang Xiaoyong ha affiancato la sua tesi di dottorato, incentrata sulla tematica pedagogica presente nelle opere del filosofo napoletano, in cui ha proposto un'introduzione complessiva al pensiero vichiano, dagli scritti giovanili alla maturità della *Scienza nuova* del 1744⁹. È anche grazie a questi lavori che, a partire dalla metà del primo decennio del nuovo secolo, si registra una rafforzata attenzione degli studiosi cinesi per il pensiero vichiano, che ha prodotto abbondanti frutti nei più vari campi disciplinari, dalla filosofia alla storia, dalla letteratura alla pedagogia e al diritto, senza trascurare gli approcci interdisciplinari. Anche per questo il momento appare opportuno per proporre una prima ricognizione sintetica di questa stagione di studi, individuandone i temi principali e le linee di tendenza più significative, e demandando ad approfondimenti successivi un'analisi della collocazione delle ricerche vichiane all'interno del panorama complessivo della storiografia della filosofia occidentale, degli studi filosofici *tout court*, e più in generale degli approcci interculturali e comparativi in Cina¹⁰.

Se dalle notizie che seguono l'orizzonte tematico illustrato da Masini sembra arricchirsi di nuovi approcci, in particolare in campo pedagogico e giuridico, appare sostanzialmente confermato il dato di un interesse per Vico che attraversa il panorama accademico cinese e si allarga in

⁷ ZHANG Xiaoyong, *La traduzione delle opere vichiane in cinese e il problema del vero*, in questo «Bollettino» XLIV (2014), pp. 165-178.

⁸ G. Vico, *Weike lun renwen jiaoyu. Daxue kaixue dianli yanjiangji* [Giambattista Vico sull'educazione umana. Le Orazioni inaugurali universitarie], trad. Zhang Xiaoyong, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2005; Id., *Lun Yidali zui gulao de zhibui* [De antiquissima italorum sapientia], trad. Zhang Xiaoyong, Shanghai Sanlian Shudian, 2006; entrambi i volumi recano un'introduzione di D. Armando e M. Sanna.

⁹ ZHANG Xiaoyong, *Weike jiaoyu zhexue yanjiu* [Ricerca sulla filosofia educativa di Vico], Università di Fudan, Shanghai, 2005.

¹⁰ Cfr., in una prospettiva che privilegia altri momenti della tradizione filosofica occidentale, Bo Mou, *Constructive Engagement of Chinese and World Philosophy: a Contemporary Trend towards World Philosophy*, in *History of Chinese Philosophy*, ed. by Bo Mu, Oxford - New York, 2009, pp. 571-608.

direzione di un pubblico non specialistico. Mentre le due monografie e le due antologie vichiane apparse nel quindicennio 2005-2020 sono equamente divise fra Pechino e Shanghai, le sette tesi di dottorato presentano una geografia più articolata e diversamente distribuita: due sono state discusse alla Fudan University di Shanghai, altrettante all'Università della contigua Zhejiang, una a Wuhan e le ultime due ai confini nord-orientali del paese nel Jilin e nello Heilongjiang. Ancora più ampio è il ventaglio geografico degli articoli su riviste: quasi cinquanta, che rispetto alla ventina di testi segnalati da Masini per gli anni 1996-2004 confermano un certo incremento anche quantitativo. Come nella fase precedente, le riviste che li ospitano sono sparse in buona parte del territorio, con una notevole concentrazione nell'est e nel Sudest del paese (Shanghai, Wuhan, Nanjing), ma con presenze anche sul quadrante opposto (Xibei, Sichuan) e la significativa assenza di Pechino, almeno fra le riviste di cui è indicato il luogo di stampa. Quanto alla fortissima concentrazione degli studi nei due primi lustri del periodo considerato, se almeno in parte è attribuibile ai normali tempi di latenza nella circolazione delle informazioni bibliografiche, può anche suggerire, sia pure nei limiti di un campione relativamente ristretto, qualche considerazione più generale sulle fasi alterne dell'attenzione per la cultura occidentale in Cina.

1. Le ricerche vichiane in Cina sono focalizzate innanzitutto su tematiche di carattere filosofico. La maggior parte degli studiosi cinesi si interessa a Vico per i suoi contributi alla pedagogia, all'estetica, alla filosofia della cultura, della storia o della politica, oppure nell'ottica di una comparazione fra il suo pensiero e quello di altri filosofi come Hobbes, Descartes e Marx.

Le tematiche pedagogiche rappresentano la prospettiva privilegiata della già menzionata tesi di Zhang Xiaoyong, discussa nel 2005 e pubblicata nel 2017¹¹, la prima monografia apparsa nella Cina continentale che affronti complessivamente lo sviluppo della filosofia vichiana dalle origini alla piena maturità. Nell'evoluzione del pensiero pedagogico di Vico, Zhang Xiaoyong distingue una prima fase, comprendente le *Orazioni inaugurali* insieme al *De ratione* e al *De antiquissima*, e una seconda rappresentata dalle tre edizioni della *Scienza nuova*; nella prima Vico si sarebbe occupato soprattutto dell'educazione civile del singolo

¹¹ ZHANG Xiaoyong, *Weike jiaoyu zhaxue yanjiu*, [Ricerche sulla filosofia dell'educazione di Vico], Shanghai, Shanghai Renmin Chubanshe, 2017.

cittadino all'interno della *polis*; nella seconda, invece, dell'educazione universale e collettiva di ogni nazione e dell'intero *genus humanum*. Lo stesso autore ha anche proposto alcune implicazioni pratiche della riflessione vichiana, interrogandosi fra l'altro sul contributo che l'individuo può dare alla salvezza della società attuale, caduta nello stato della barbarie ritornata. Sul tema delle applicazioni pratiche del pensiero pedagogico di Vico, Zhang Xiaoyong è ritornato in un articolo dedicato al *De mente heroica*, in cui ha sottolineato la ricchezza e il valore attuale del tema vichiano dell'eroismo come antidoto alla moderna barbarie della riflessione¹².

Successivamente anche altri studiosi si sono occupati degli aspetti strettamente pedagogici del pensiero vichiano. Partendo dalla definizione della natura poetica dei bambini, e basandosi sul principio del *verum et factum convertuntur*, Gong Shenghua ha cercato di chiarire le condizioni e le modalità necessarie per lo sviluppo di una personalità sana e integra¹³. Ha inoltre intrapreso lo studio dei giochi infantili nell'intento di valorizzare la prospettiva vichiana della 'sapienza poetica'¹⁴, e ha sottolineato le somiglianze tra il pensiero pedagogico del filosofo napoletano e quello di Maria Montessori per quanto riguarda la natura e l'interiorità dei bambini¹⁵.

Oltre che dell'educazione dei bambini, gli studiosi cinesi si sono interessati anche alla concezione dell'educazione umanistica in Vico, di cui Shu Zhiding individua la premessa nella conoscenza di se stessi, e

¹² ID., *Weike de Lun yingxiang xinling ji qi jiaoyu zhexue* [Il *De mente heroica* di Vico e la sua filosofia dell'educazione], in «Zhaxue fenxi» [Analisi filosofica] III (2012) 6, pp. 185-191.

¹³ GONG Shenghua, WANG Hongli, *Lun Weike de shixing ertong jiaoyuguan* [Sulla visione poetica dell'educazione dei bambini in Vico], in «Henan daxue xuebao (Shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università dello Henan. Sezione di scienze sociali] LII (2012) 4, pp. 130-136.

¹⁴ GONG Shenghua, *Weike ciyuanxue shijiao xia de renwen jiaoyu sixiang* [Sulla teoria dell'educazione umanistica dal punto di vista etimologico di Vico], in «Jiaoyu xuebao» [Rivista di studi pedagogici] IX (2013) 3, pp. 13-18; GONG Shenghua, ZHAN Jiayang, *Weike ciyuanxue shijiao xia youer youxi shixing zhibui de huigui* [Il ritorno della sapienza poetica nei giochi dei bambini dal punto di vista degli studi etimologici vichiani], in «Jiaoyu xueshu yuekan» [Mensile di ricerca pedagogica], 2018, 7, pp. 86-92.

¹⁵ GONG Shenghua, *Ertong neizai ziran jiaoyu chuyi - Jiyu Weike he Mengtaisuoli ertongxue de gongtongxing* [Alcune riflessioni sull'educazione della natura interiore dei bambini secondo le corrispondenze tra gli studi sui bambini di Vico e Montessori], in «Jiaoyu pinglun» [Rivista di pedagogia], 2015, 10, pp. 165-167.

il motivo principale nell'invito a coltivare la personalità attraverso la sapienza creativa¹⁶. Dal canto suo, Yi Hongjun ha studiato le idee sull'educazione superiore espresse da Vico nelle *Orazioni inaugurali*, sottolineando la necessità che l'Università recuperi lo spirito umanistico¹⁷.

2. L'aspetto del pensiero di Vico legato alla prospettiva estetica è stato oggetto di riflessione da parte di Zhu Liyuan e Li Ming, che hanno anche analizzato le ragioni per cui, dopo le ricerche di Zhu Guangqian, questo tema è stato trascurato dagli studiosi cinesi¹⁸. Zhu Liyuan ritiene che la sapienza poetica, fondata sui sensi, costituisca il nucleo e il fondamento dell'intera estetica di Vico, di cui ha sottolineato il contributo essenziale alla fondazione del pensiero estetico moderno¹⁹. Proseguendo sulla stessa linea, la tesi di dottorato di Li Ming individua come problema fondamentale dell'estetica di Vico l'esplorazione della natura, del valore, delle potenzialità e dei limiti della conoscenza umana in tutte le arti e in tutte le scienze²⁰.

Nel campo degli studi letterari, Lei Wufeng ha studiato le origini della categoria di sapienza poetica dal punto di vista della storiografia culturale, individuando nella concezione vichiana della poesia, quale forza fondamentale non solo della conoscenza ma della cultura in genere, un sovvertimento della tradizione razionalista occidentale²¹. Lo stes-

¹⁶ SHU Zhiding, *Weike renwen jiaoyuguan de qianti yu zhuzhi* [La premessa ed il fine dell'idea pedagogica umanistica di Vico], in «Gaojiao tansuo» [Studi sull'istruzione superiore], 2008, 2, pp. 39-43.

¹⁷ Yi Hongjun, *Weike lun daxue renwen jiaoyu: zizhi, zhibui, xueshi, xiushen* [Vico sull'educazione umanistica universitaria: conoscenza, sapienza, autoconsapevolezza e coltivazione di se stessi], in «Zhongguo dizhi daxue xuebao (Shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università Cinese di Geoscienze. Sezione di scienze sociali] XIII (2013) 6, pp. 91-95.

¹⁸ Sulla presenza di Vico nella riflessione estetica di Zhu Guangqian cfr. M. SABATINI, *Zhu Guangqian e Vico*, in *Vico e l'Oriente*, cit., pp. 181-190.

¹⁹ ZHU Liyuan, LI Ming, *Chongguo Weike sixiang de meixue neiban* [Una rivalutazione della connotazione estetica del pensiero di Vico], in «Wenyi lilun yanjiu» [Studi di teoria della letteratura e dell'arte] XXXII (2012) 4, pp. 86-93.

²⁰ LI Ming, *Ganxing zhibui: Weike meixue sixiang yanjiu* [La sapienza sensibile: una ricerca sul pensiero estetico di Vico], tesi di dottorato, Università di Fudan, Shanghai, 2012; cfr. Id., *Xiucixue zuowei yi zhong yantan zhibui: jianlun Weike de guangyi xiucixue sixiang* [La retorica come sapienza del parlare: una breve discussione sulla concezione generale della retorica in Vico], in «Dangdai xiucixue» [Retorica contemporanea], 2011, 5, pp. 88-94.

²¹ LEI Wufeng, *Lun Weike de shixing kaiduan sixiang* [Sull'idea del principio poe-

so autore ha sottolineato come il pensiero poetico di Vico ponga l'immaginazione al centro della natura umana e ne riveli il processo di sviluppo nella sua interezza, superando così la logica astratta della scienza naturale per riformare i principi dell'epistemologia²²; ha inoltre ribadito il ruolo decisivo della metafora, fondata sul *logos* dell'universale fantastico, come modalità fondamentale della conoscenza e dell'esistenza umana²³. Secondo Ye Shuyuan, che ha descritto la continuità e l'originalità del sistema filosofico vichiano dal punto di vista letterario, Vico ha rinnovato e fuso insieme empirismo e razionalismo; ha formato il suo concetto di Provvidenza a partire da una lettura critica della tradizione filosofica precedente, e nel confutare in particolare il pensiero di Descartes ha fondato una nuova scienza²⁴. Altri studiosi si sono interessati invece a trovare i rimandi concreti al pensiero di Vico e al concetto di sapienza poetica in specifiche opere letterarie, come ad esempio *Rainbow* di Lawrence²⁵, *Finnegans Wake* di J. Joyce²⁶, e *The Cleft* di D. Lessing²⁷.

3. Chen Dawei, Lü Liqun e He Ping rivolgono attenzione al pensiero di Vico dal punto di vista della filosofia della cultura. Nella sua tesi di dottorato dal titolo *Ricerche sulla filosofia della cultura di Vico*, Chen Dawei ha proposto un'interpretazione fenomenologica ed ermeneutica della *Scienza nuova* e individuato nel principio *verum esse ipsum factum*

tico di Vico], in «Xibei daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università del Nordovest. Sezione di filosofia e scienze sociali], 2008, 1, pp. 69-73.

²² LEI Wufeng, *Weike Xinkexue de shixing sixiang quanshi* [Illustrazione del pensiero poetico nella Scienza nuova di Vico], in «Lilun Daokan» [Guida alla teoria socialista], 2009, 7, pp. 43-44, 60.

²³ LEI Wufeng, *Lun Weike de yinyuguan* [Sulla concezione della metafora di Vico], in «Beifang luncong» [Forum del Nord], 2008, 6, pp. 60-63.

²⁴ YE Shuyuan, *Lun Weike sixiang tixi de jichengxing yu yuanchuangxing* [Sull'eredità e l'originalità del pensiero vichiano], in «Lanzhou daxue xuebao (Shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università di Lanzhou. Sezione di scienze sociali] XXXIX (2011) 2, pp. 7-13.

²⁵ LI Zhihua, *Laolunsi xiaoshuo Hong de shixing wenhua* [La cultura poetica nel romanzo di Lawrence L'Arcobaleno], in «Hebei Shifan daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università Normale dello Hebei. Sezione di filosofia e scienze sociali], 2008, 5, pp. 90-93.

²⁶ WEI Shaomin, *Fennigen de shouling yu Weike de zhaxueguan* [Finnegans Wake e la filosofia di Vico], in «Zhengzhou daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)» [Rivista dell'università di Zhengzhou. Sezione di filosofia e scienze sociali], 2008, 2, pp. 131-133.

²⁷ CHEN Hui, *Qianxi Liefeng zhong de shixing zhibui* [Analisi della sapienza poetica in *The Cleft*], in «Mingzuo xinshang» [Rassegna dei capolavori], 2011, 3, pp. 73-75, 109.

un nuovo fondamento costitutivo per le scienze umane²⁸. Inoltre, ha dedicato altri due articoli a illustrare rispettivamente la metafisica della cultura nella filosofia di Vico²⁹, e la logica narrativa universale della *Scienza nuova* in relazione alla cultura narrativa dell'antichità classica³⁰. L'interesse principale di Lü Liqun verte sulla concezione umanistica della poesia insita nella sapienza poetica di Vico³¹. Secondo la sua prospettiva, l'idea di poesia impregna di sé la concezione della politica e dell'educazione del filosofo napoletano, che individua nel sapere poetico il fondamento non solo della mitologia ma della stessa filosofia, come suggerisce la *Scoperta del vero Omero*³².

Studiando i caratteri e lo sviluppo della filosofia della cultura, He Ping ne ha indicato i fondatori in Vico e in Herder e ha sottolineato come la critica di Vico alla filosofia cartesiana mirasse a definire i principi della metafisica a partire dai caratteri culturali e non dalla natura fisica degli esseri umani³³. La studiosa è poi tornata sui contributi vichiani alla filosofia della cultura ponendo in luce l'influenza del suo metodo sul pensiero di Cassirer³⁴. Huang Lizhi ha esaminato gli sviluppi della disciplina prima di Marx e ha ricordato il concetto di 'metafisica umana' o 'metafisica della mente umana' espresso nella *Scienza nuova*, considerandolo un fondamento *de facto* della filosofia della cultura³⁵. Secondo

²⁸ CHEN Dawei, *Weike de wenhua zhexue sixiang yanjiu* [Ricerche sulla filosofia della cultura di Vico], tesi di dottorato, Università dello Heilongjiang, 2015.

²⁹ ID., *Lun Weike renlei wenhua de xingershangxue sixiang* [La concezione metafisica della cultura umana di Vico], in «Xueshu jiaoliu» [Comunicazioni accademiche], 2015, 4, pp. 31-35.

³⁰ ID., *Yijiao minzu wenhua de xushi yanjiu – Lun Weike Xinkexue de wanzheng xushi luoji* [Studio sulla cultura narrativa delle nazioni pagane. La logica narrativa generale della Scienza Nuova di Vico], in «Heilongjiang minzu congan» [Etnologia dello Heilongjiang], 2015, 3, pp. 120-125.

³¹ Lü Liqun, *Weike shixing guannian zhong de renwen zhuayi sixiang yanjiu* [Lo studio dell'umanesimo nella concezione poetica di Vico], tesi di dottorato, Università del Zhejiang, 2010.

³² ID., *Weike: faxian zhenzheng de Hema* [Vico: la scoperta del vero Omero], in «Zhejiang xuekan» [Giornale dell'Accademia del Zhejiang], 2010, 4, pp. 77-83.

³³ HE Ping, *Lun wenhua zhexue de pubianxing ji qi jiangou* [Sul carattere universale e la costruzione della filosofia della cultura], in «Jianghai xuekan» [Giornale dell'Accademia di Jianghai], 2010, 1, pp. 38-47.

³⁴ ID., *Kaxier yan zhong de Weike be Heerde – Kaxier wenhua zhexue de fangfalun yanjiu* [Vico e Herder agli occhi di Cassirer. Studio sulla metodologia della filosofia culturale di Cassirer], in «Qiushi xuekan» [La verità] XXXVIII (2011) 2, pp. 12-22.

³⁵ HUANG Lizhi, *Cong Weike dao Kangde: qian Makeshi shiqi de wenhua zhexue*

l'interpretazione della *Scienza nuova* proposta da Wang Zuzhe, lo scopo principale dell'opera è quello di esplorare l'origine della cultura, identificata con la sapienza poetica³⁶. La sapienza poetica di Vico è anche il tema della tesi di dottorato di Zhu Haiping, che analizza la metafisica vichiana passandone in rassegna le origini, il processo costitutivo, la costruzione logica e le implicazioni pratiche³⁷.

4. Non solo gli studiosi cinesi di estetica e di filosofia della cultura, ma anche quelli di filosofia della storia hanno trovato in Vico un pioniere e un punto di riferimento essenziale. Nella sua ricostruzione dello sviluppo della disciplina, Yang Geng ha sottolineato come la *Scienza nuova* ne abbia segnato la nascita e definito i caratteri³⁸. Lu Xiaohu, proseguendo i suoi studi sul pensiero vichiano, già avviati negli anni precedenti, ha posto l'accento sul ruolo che riveste al suo interno la Provvidenza, e ha argomentato come essa rappresenti in realtà una forma di ragione storica, il che fa della filosofia della storia di Vico la prima interpretazione razionale del processo storico³⁹. Anche per Guo Yanjun la Provvidenza in Vico rappresenta il principio universale del genere umano, espressione della ragione storica generata dall'attività poetica degli uomini⁴⁰.

5. Il pensiero di Vico ha attirato anche l'attenzione degli storici, che hanno sottolineato l'unicità della sua tecnica narrativa e la sua importanza per lo sviluppo del pensiero storiografico. In questo ambito, Zhang

[*Da Vico a Kant: la filosofia della cultura prima di Marx*], in «Shehui kexue» [Rivista di scienze sociali], 2007, 11, pp. 122-134.

³⁶ WANG Zuzhe, *Rube lijie Weike de Xinkexue* [Comprendere la Scienza Nuova di Vico], «Shandong shehui kexue» [Scienze sociali dello Shandong], 2005, 8, pp. 101-104.

³⁷ ZHU Haiping, *Weike de shixing zhibui yanjiu* [Ricerche sulla sapienza poetica di Vico], tesi di dottorato, Università di Jilin, 2011.

³⁸ YANG Geng, ZHANG Libo, *Lishi zhexue: cong yuanqi dao houxiandai* [Filosofia della storia: dall'origine al postmodernismo], in «Xueshu yuekan» [Accademia mensile], 2008, 4, pp. 32-39.

³⁹ LU Xiaohu, *Weike lishi zhexue zhong de Shenyi gainian tantao* [Sul concetto della Provvidenza nella filosofia della storia di Vico], in «Shehui kexue» [Rivista di scienze sociali], 2009, 4, pp. 114-119.

⁴⁰ Guo Yanjun, *Lishi lixing shengchengxing de chubu chanshi – Lun Weike dui lishi lixing de lijie* [Un'interpretazione preliminare della natura generatrice della ragione storica. La comprensione della ragione storica in Vico], in «Qiusuo» [La ricerca], 2005, 11, pp. 112-114.

Xiaozhong ritiene che, mentre la forma geometrica in cui Vico espone la *Scienza nuova* è espressione di un'epoca razionalistica, i suoi contenuti anti-illuministici e la sua struttura stilistica abbiano fornito alla ricerca storica un nuovo metodo e nuovi concetti influenzando la storiografia romantica⁴¹. Per Li Yonggang il metodo originale di Vico per comprendere la storia umana coincide con l'ermeneutica storicistica, ossia con un'integrazione di storicismo ed ermeneutica una cui applicazione concreta sarebbe la soluzione offerta alla questione omerica⁴². Anche Xu Guoli e Huang Lei ritengono che la scienza storica di Vico sia caratterizzata dall'atteggiamento razionale e dallo spirito critico, e che alcune delle sue idee abbiano superato la sua epoca e trovino conferma nella storiografia moderna e contemporanea, su cui continuano a esercitare la propria influenza⁴³. Sul piano specifico dell'epistemologia della storia, Liu Zhigang ha sottolineato come i concetti e le metafore retoriche adoperate da Hayden White nel suo *Metahistory* siano derivati dalla scienza vichiana del linguaggio, e ha sostenuto che proprio la narrazione storica di Vico, in quanto espressione del fare poetico, abbia infranto la barriera tra letteratura e storia⁴⁴.

6. La teoria vichiana della storia e la sua influenza nel pensiero storico e politico successivo rappresentano il motivo principale dell'interesse per Vico nell'ambito delle ricerche sul marxismo, che è proseguito negli ultimi anni sebbene sembri aver perduto la centralità che rivestiva nella precedente stagione degli studi vichiani in Cina. Cai Xianhao ha ricordato la centralità dell'affermazione vichiana secondo cui la storia umana è fatta dagli uomini e il suo sviluppo è sottoposto a leggi eterne

⁴¹ ZHANG Xiaozhong, *Wenti jiegou yu Xinkexue de shixue sixiang* [Struttura stilistica e pensiero storico nella Scienza nuova], in «Beifang luncong» [Forum del Nord], 2008, 6, pp. 92-95.

⁴² LI Yonggang. *Lun Weike lishi zhuyi jieshibixue* [Sull'ermeneutica storicistica di Vico], in «Beifang luncong» [Forum del Nord], 2013, 4, pp. 95-99.

⁴³ XU Guoli, HUANG Lei, *Lun Weike lishixue de kexuexing ji lishi yanjiu – Jianlun Weike shixue sixiang de xiandangdai yiyi* [La ricerca vichiana sulla natura scientifica della storia e la ricerca storica. Il significato moderno e contemporaneo del pensiero storiografico di Vico], in «Xueshu yanjiu» [Ricerche accademiche], 2010, 2, pp. 122-128.

⁴⁴ LIU Zhigang, *Shixing luoji yu shixing yugou – Jiyu Haideng Huaite yu Weike de bijiaoxue shiyu* [La logica poetica e la precostruzione poetica. Una prospettiva comparativa tra Hayden White e Vico], in «Hubei shehui kexue» [Scienze sociali dello Hubei], 2017, 8, pp. 104-109, 139

e segue una periodicità interna⁴⁵. Precedentemente He Ping, nel ricostruire la formazione e la struttura della dialettica storica marxiana, aveva sottolineato come essa tragga il proprio schema dalla filosofia della storia di Vico, rispetto a cui si pone in un rapporto al tempo stesso di eredità e di innovazione⁴⁶. Gong Jingcai ha fatto risalire a Vico l'origine dello stesso materialismo storico di Marx⁴⁷, mentre Jin Chongbi, pur condividendo la tesi che Marx abbia ereditato i principi dello storicismo vichiano, ritiene che li abbia trasformati attraverso la sua concezione della prassi, fondando una diversa filosofia culturale, quella del materialismo storico⁴⁸.

7. Nell'ambito della filosofia politica di Vico, gli studiosi cinesi si occupano soprattutto di due aspetti interconnessi: il problema della modernità e quello dei rapporti fra antichi e moderni. Riflettendo, dalla prospettiva della civiltà cinese, sul tema della crisi della modernità nella filosofia della storia occidentale, Liu Xiaofeng ha osservato come Vico si sia dedicato alla storicizzazione della metafisica in polemica con i 'nuovi filosofi', fra cui Hobbes (così farà anche Hegel)⁴⁹. Lo stesso autore in precedenza ha curato due raccolte, *Vico e la disputa degli antichi e dei moderni* (2008)⁵⁰ e *Strauss e la disputa degli antichi e dei moderni* (2010)⁵¹, in cui ha tradotto rispettivamente alcuni articoli della letteratura vichiana internazionale, e gli studi di Strauss su Vico.

⁴⁵ CAI Xianhao, *Weike lishi guilüguan tanxi* [Un'analisi della visione di Vico delle leggi storiche], «Hubei shehui kexue» [Scienze Sociali dello Hubei], 2015, 2, pp. 106-108.

⁴⁶ HE Ping, *Makesi lishi bianzhengfa de lixing jiegou* [La struttura razionale della dialettica storica di Marx], in «Nanjing daxue xuebao (Zhexue-renwen kexue-shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università di Nanchino. Sezione di filosofia e scienze umane e sociali] XLIX (2012) 3, pp. 12-30, 158.

⁴⁷ GONG Jingcai, *Weike yu lishi weilu zhuyi* [Vico e il materialismo storico], in «Hebei xuekan» [Rivista dell'Accademia dello Hebei] XXIX (2009) 1, pp. 49-54.

⁴⁸ JIN Chongbi, *Makesi de lishi gainian* [Il concetto di storia di Marx], tesi di dottorato, Università di Wuhan, 2013.

⁴⁹ LIU Xiaofeng, *Lishi zhaxue yu Zhongguo wenming de sixiang fudan* [La filosofia della storia e l'onere ideologico della civiltà cinese], in «Jiangxi shehui kexue» [Scienze sociali del Jiangxi] XXXVII (2017) 8, pp. 5-15.

⁵⁰ *Weike yu gujin zhizheng* [Vico e la questione degli antichi e dei moderni], a cura di LIU Xiaofeng, CHEN Shaoming, Beijing, Huaxia chubanshe, 2008.

⁵¹ *Shtitelaosi yu gujin zhizheng* [Strauss e la questione degli antichi e dei moderni], a cura di LIU Xiaofeng, Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 2010.

Un altro contributo importante apparso nel 2005 è *La via della Scienza nuova di G.B. Vico. Il ritorno dalla metafisica moderna alla filosofia pratica classica*, di Ding Yun⁵², che ha proposto una sinossi dello sviluppo del pensiero vichiano, e ne ha sottolineato i cambiamenti dal *Diritto universale* alla terza *Scienza nuova*, definendo in conclusione Vico come un filosofo politico classico che propone una nuova mitologia della Provvidenza ma pone al centro del suo pensiero la diagnosi della modernità. Ding Shuan, dal suo canto, ha sottolineato l'importanza della poetica storica di Vico come risposta alla crisi della modernità: mentre l'evoluzione della mente razionale astratta ha portato alla scomparsa del senso di pietà insito nella natura umana, Vico avrebbe riproposto la religione come fondamento della stessa vita secolare⁵³.

Huang Qun (anche nota come He Fangying) presta attenzione a Vico in relazione alla *querelle* degli antichi e dei moderni sorta in Europa tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII, soffermandosi in particolare sulla questione omerica. Di fronte alla netta contrapposizione tra la scienza moderna e il sapere classico, la *Scienza nuova* di Vico intenderebbe a suo avviso riconciliare le due parti attraverso la ricerca del 'vero Omero'⁵⁴, per costruire una nuova legge universale e un metodo di ricerca adeguati a una società democratica⁵⁵.

In una chiave più attualizzante, il metodo etimologico di Vico è stato ripreso anche da Zhang Xiaoyong che si è rivolto allo studio delle lingue classiche occidentali – greco e latino – alla ricerca dell'origine e dei principi della politica e dell'autorità⁵⁶.

⁵² DING Yun, *Cong Jindai Xingershangxue Xiang Gudian Shibian Zhexue de Fanzhuang-Weiye de Xinkexue zhi Lu*, in *Shiqi shiji xingershangxue* [Metafisica del Seicento], a cura di WANG Tangjia, SUN Xiangchen, DING Yun, Beijing, Renmin chubanshe, 2005, pp. 465-471.

⁵³ DING Shuhan, *Lun Weiye lishi shixue de shengcheng yu jiangou* [Sulla formazione e costruzione della poetica storica di Vico], in «Zhejiang xuekan» [Rivista dell'Accademia del Zhejiang], 2013, 5, pp. 100-104; Id., *Cong Xinkexue dao xinqimeng* [Dalla Scienza nuova al nuovo Illuminismo], tesi di dottorato, Università del Zhejiang, 2013.

⁵⁴ HUANG Qun, *Gujin zhibheng zhong de Hema wenti – Yi Weiye de Xinkexue wei zhongxin* [Il problema di Omero nella disputa degli antichi e dei moderni, con riguardo particolare alla Scienza nuova di Vico], in «Minzu wenxue yanjiu» [Studi di letteratura etnica] XXXIV (2016) 5, pp. 86-94.

⁵⁵ HE Fangying, *Weiye lun Hema yu minsu zhibui* [Vico su Omero e la sapienza volgare], in «Anhui daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università dell'Anhui. Sezione di filosofia e scienze sociali] XLI (2017) 1, pp. 8-13.

⁵⁶ ZHANG Xiaoyong, *Zhengzhi de ciyuanxue – Cong Xifang gudian yuyan yuyuanxue*

8. Gli studiosi cinesi non hanno mancato di prestare attenzione alla filosofia del diritto di Vico. Qian Jinyu e Duan Qiuguan ritengono che egli sia il fondatore della teoria storica del diritto⁵⁷. Secondo Cui Hui e Du Yu il fulcro del pensiero vichiano è la concezione della scienza della giurisprudenza derivata dal diritto universale, sintesi fra struttura ed espressione storica della Provvidenza⁵⁸. Xu Xiaoliang ha riflettuto sul tema della ragion di Stato, e in particolare sulla definizione di ragion di Stato ‘giusta’, che nella concezione di Vico avrebbe costituito la premessa per la nascita del concetto di *ius gentium*⁵⁹. Li Jing ha notato le somiglianze e le differenze tra le interpretazioni del diritto romano di Vico e di Marx: entrambi ne identificavano l’essenza con la poesia, individuavano il suo fondamento nel *fingere* e ritenevano che esso fosse nato dai bisogni concreti degli uomini nel loro contesto sociale, ma discordavano sul significato e sul contenuto da attribuire a questi termini⁶⁰.

9. Sviluppando una tendenza già avviata agli inizi del secolo, Vico ha continuato a essere oggetto di alcuni studi dall’approccio comparativo. He Weiping ha analizzato il *De ratione* e l’ha confrontato con il *Discours sur la méthode*, sottolineando come, criticando Descartes, Vico non intendesse solo dimostrare la legittimità degli studi umanistici, ma si sia soffermato su temi ermeneutici, meritando quindi il titolo di padre

lai kan [Etimologia della politica, esaminata dal punto di vista etimologico delle lingue classiche occidentali], in «Sixiang yu wenhua» [Pensiero e cultura], 2018, 1, pp. 189-203; Id., *Lun quanwei de benxing cong Lading yuyuanxue de guandian lai kan* [Della natura dell’ autorità esaminata dal punto di vista etimologico latino], in «Fudan zhengzhi zhaxue pinglun» [Discussioni di filosofia politica di Fudan], 2019, pp. 117-139.

⁵⁷ QIAN Jinyu, DUAN Qiuguan, *Weike lishi zhuyi faxue sixiang pingxi – Chuanxing yu lishi de fazhexue* [Commento e analisi del pensiero giuridico storicistico di Vico. Una filosofia giuridica che cammina nella storia], in «Xibeidaxue xuebao (Zhaxue shehui kexue ban)» [Rivista dell’Università del Nordovest. Sezione di filosofia e scienze sociali], 2005, 1, pp. 125-129.

⁵⁸ CUI Hui, DU YU, *Weike de ziranfa sixiang yanjiu* [Ricerche sul pensiero del diritto naturale di Vico], in «Renmin luntan» [Forum popolare], 2010, 32, pp. 90-91.

⁵⁹ XU Xiaoliang, *Weike lun guojia lixing yu wanminfa* [Vico sulla ragion di Stato e sul diritto delle genti], in «Huadong zhengfa daxue xuebao» [Rivista di scienze politiche e diritto dell’Università della Cina Orientale], 2013, 1, pp. 73-79.

⁶⁰ LI Jing, *Makesi yu Weike: zai wenhua zhaxue zhong xiangyu* [Marx e Vico: un incontro nella filosofia della cultura], in «Dongnan xueshu» [Ricerche accademiche del Sudest], 2014, 3, pp. 4-9; Id., *Luomafa zhi ge – Makesi yu Weike de yi chang duibhua* [Il canto del diritto romano. Un dialogo tra Marx e Vico], in «Xueshu jiaoliu» [Comunicazioni accademiche], 2015, 5, pp. 15-20.

dell'ermeneutica moderna⁶¹. Li Hecheng ha messo a confronto il pensiero di Vico con quello di Hannah Arendt nell'intento di esplorare la possibilità dell'unione tra mente e ordine attraverso il senso comune e la discussione pubblica. A suo avviso la teologia civile di Vico consente di spiegare l'origine del senso comune dell'umanità, mentre il concetto arendtiano di *paradigma* renderebbe possibile il nesso e la commensurabilità tra il concreto e l'universale a partire dalla condivisione delle rappresentazioni particolari⁶². Zhang Wenliang ha posto a confronto Vico con Yujiro Nakamura, un filosofo giapponese recentemente scomparso, secondo il quale anche in Giappone sarebbe emerso lo stesso problema dei rapporti fra tradizione e modernità su cui si è dibattuto in Occidente. Confrontando le più recenti acquisizioni delle scienze naturali e umanistiche, Nakamura ha svolto un'indagine critica sulla filosofia di Vico che lo ha condotto a costruire un sistema unico della 'filosofia del dominio' che echeggia la filosofia 'topica' di Vico⁶³.

10. Da queste brevi note è possibile evincere come le ricerche su Vico in Cina abbiano avuto un notevole sviluppo negli ultimi anni, malgrado i grandi ostacoli che gli studiosi devono affrontare sia sul piano linguistico, per la difficoltà di padroneggiare sufficientemente l'italiano di Vico, insieme al latino e possibilmente anche al greco, sia su quello concettuale, di fronte a un pensiero complesso come quello vichiano.

Fatte salve le poche traduzioni cinesi disponibili, le versioni inglesi hanno rappresentato a lungo la via d'accesso principale al pensiero di Vico a disposizione degli studiosi, che hanno fatto uso in particolare del-

⁶¹ HE Weiping, *Weike Lun women shidai de yanjiu fangfa de jieshibixue yiyi – Yi Dikaer de fangfatan zuo duibi* [Il significato ermeneutico del De nostri temporis studiorum ratione di Vico rispetto al metodo di Descartes], in «Sichuan shifan daxue xuebao» (Shehui kexue ban)» [Rivista dell'Università Normale del Sichuan. Sezione di scienze sociali] XLIV (2017) 3, pp. 44-49.

⁶² LI Hecheng, *Fuma: xiangxiang de gonggong biaoxian – Yi Weike Alunte wei zhongxin lun xinxing zhixu de ronghe shi rube keneng de* [Codice: la rappresentazione pubblica della fantasia – Come è possibile discutere della fusione di mente e ordine, mettendo al centro Vico e Arendt], in «Wenyi lilun yanjiu» [Studi di teoria della letteratura e dell'arte] XXXVII (2017) 4, pp. 151-160.

⁶³ ZHANG Wenliang, *Weike yu Riben dangdai zhixue – Yi Zhongcun Xiong Erlang de changsuo zhixue wei zhongxin* [Vico e la filosofia giapponese contemporanea. La filosofia del luogo di Yujiro Nakamura], in «Zhixue dongtai» [Tendenze filosofiche], 2009, 7, pp. 34-40.

la *Scienza Nuova* e dell'*Autobiografia* nella traduzione di Fisch e Bergin, nonché della *New Science* e dei *Selected writings* curati da Leon Pompa.

Più in generale, le pubblicazioni vichiane provenienti dal mondo anglosassone hanno influenzato in maniera preponderante le ricerche cinesi non solo a causa della lingua, ma anche della maggiore facilità di reperirle in Cina. Fra gli studiosi inglesi e statunitensi più tradotti e più discussi figurano, nel campo della filosofia politica, Mark Lilla, Eric Voegelin, Isaiah Berlin e Leo Strauss, ma sono frequentemente citate anche le opere di Frederick Vaughan, B.A. Hadock e Joseph M. Levine. Negli studi estetici e letterari ha esercitato una particolare influenza *Vico's Science of Imagination*, di Donald Phillip Verene, e altrettanto si può dire dei libri di Emanuel L. Paparella (*Hermeneutics in the Philosophy of Giambattista Vico* e *Vico's Paradox: Revolutionary Humanistic Vision for the New Age*) per quelli ermeneutici e di *Vico in the Tradition of Rhetoric* di Michael Mooney e *Rhetoric on the Margins of Modernity* di Catherine L. Hobbs in campo retorico. Gli studiosi cinesi di filosofia della storia si sono ispirati ad Hayden White e a Collingwood, i pedagogisti a *Giambattista Vico's Theory of Pedagogy* di June T. Fox. Un'altra importante porta di accesso al pensiero vichiano sono state le raccolte di saggi curate da Giorgio Tagliacozzo, *Vico and Marx: Affinities and Contrasts* e *Vico and Contemporary Thought*, nonché la rivista «New Vico Studies», da lui fondata e proseguita da Verene fino al 2009. Fra gli autori italiani, gli studiosi cinesi hanno potuto consultare i lavori di Croce, la cui *Filosofia di Giambattista Vico* è stata tradotta in cinese a partire dalla versione di Collingwood⁶⁴, nonché gli studi di Gustavo Costa, disponibili in inglese.

Il programma di traduzione completa delle opere vichiane curata da Zhang Xiaoyong è stato avviato nell'auspicio di fornire nuovo impulso agli studi cinesi sul filosofo napoletano. La pubblicazione della *Scienza nuova* del 1744 tradotta dall'originale italiano in cinese è ormai imminente, mentre l'uscita della versione del 1725, già completata, è prevista per il prossimo anno e quella dal latino del *Diritto universale* è in fase di realizzazione e vedrà la luce presumibilmente nel corso del 2024. A questi testi fondamentali faranno seguito le *Institutiones oratoriae*, il principale frutto dell'attività di Vico come professore di retorica. Alla base di questo progetto editoriale è la convinzione che il pensiero vichiano

⁶⁴ B. CROCE, *Weike de zhaxue* [*La filosofia di Giambattista Vico*], trad. Tao Xiao e Wang Lizhi, Beijing, Daxiang chubanshe, 2009.

rappresenti un ponte privilegiato per la comunicazione tra l'Oriente e l'Occidente, grazie in particolare alla sua scelta metodologica di unire la filosofia e la filologia nella giurisprudenza che risolve, in continuità con l'insegnamento romano, la dicotomia fra la filosofia e la storia, su cui si fondano rispettivamente il pensiero greco e quello cinese. Su questa base, al di là degli orizzonti della sua fede religiosa, Vico ha saputo guardare in prospettiva universale tutte le nazioni e le civiltà umane e in ciò risiede l'importanza di primo piano che può rivestire, nell'ambito del pensiero occidentale, per i cinesi di oggi.

JIANG WEN - ZHANG XIAOYONG - DAVID ARMANDO

NOTE CRITICHE

VICO E IL NOVECENTO*

Tra il dicembre 2018 e il gennaio 2019, nel quadro delle celebrazioni per il 350° anniversario della nascita del filosofo napoletano, due convegni hanno tessuto insieme un aggiornamento critico da tempo auspicato sulle varie forme della presenza di Vico nella cultura del Novecento. I due incontri si sono svolti rispettivamente a Napoli presso la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti (sotto gli auspici dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR), e a Parigi presso l'Équipe Littérature et Culture Italienne della Sorbonne-Université. Gli atti, curati da Davide Luglio, Manuela Sanna, Roberto Evangelista e Alexandra Khaghani, sono stati pubblicati nel numero di dicembre 2019 della «Revue des Études Italiennes». Con qualche comprensibile mestizia, il fascicolo non può che aprirsi nel ricordo di due grandi studiosi scomparsi: François Livi, punto di riferimento autorevole nell'italianistica francese e già direttore della «REI», mancato nel novembre 2019; e Andrea Battistini, l'editore scientifico e commentatore che ha contribuito in modo determinante a fondare nuove prospettive ermeneutiche sull'opera vichiana, scomparso nell'agosto 2020, presente nel volume con uno dei suoi ultimi lavori ed al quale i curatori hanno voluto dedicare con memore deferenza la raccolta di studi.

Cadrebbe in inganno il lettore che cerchi in questa silloge due Vico, quello dei filosofi e quello degli scrittori: la riuscita e l'unitarietà dell'operazione compiuta dai curatori risiede nell'aver intrecciato proficuamente le prospettive ermeneutiche, in linea con quanto la materia stessa richiede. Il nutrimento vichiano, che ha alimentato le riflessioni di Auerbach, Arendt, Derrida, Grassi, Croce, Gramsci, Pagliaro, Coseriu, Said, Benjamin, Cassirer, Ernesto De Martino, Jesi, Bruner, Ricouer, Paci, vivifica e riceve a sua volta arricchimento dalle letture vichiane di Pirandello, Pavese, Pasolini. E i singoli studi mostrano la traccia evidente della varietà e ricchezza del dibattito che ha caratterizzato i due incontri.

* *Vico et le XX^e siècle*, études réunies par Davide Luglio, Manuela Sanna, Roberto Evangelista, Alexandra Khaghani, in «Revue des Études Italiennes» LXV (2019) 1-4, pp. 293.

Esemplare di questa convergenza e della pluralità di competenze necessarie ad accostare consapevolmente l'opera vichiana è il contributo centrale della raccolta, di Manuela Sanna, che indaga il ruolo dell'immaginazione e del narrare nel pensiero vichiano dalla prospettiva della ricezione novecentesca (*Immaginazione e narrazione: alcuni sguardi contemporanei su Vico*, pp. 186-196). La studiosa pone al centro della propria analisi «l'inedita affermazione [vichiana] che la favola costituisca un parlare secondo verità» (p. 186) e da qui fa discendere l'equiparazione tra struttura retorica, linguistica e cognitiva, e la conseguenza – centrale nel dibattito novecentesco – che la fantasia sia una forma possente di autocoscienza, capace di rappresentare la propria attività nella forma della metafora. È di estremo interesse quanto Manuela Sanna ci ricorda a proposito dell'interpretazione vichiana di Berlin: il porre la metafora alla radice di un processo conoscitivo induceva Vico a «nuotare controcorrente». Certo, controcorrente rispetto a quanto sulla metafora era stato elaborato dalle correnti razionalistiche sei-settecentesche, nella storia del pensiero come della letteratura, ma questo sguardo criticamente rovesciato del filosofo napoletano basta a farne banalmente un 'antimoderno'? O piuttosto non si dovrà apprezzare la sua capacità di lavorare al margine di una linea dominante, rivelandone le dissonanze e al contempo mostrando la forza propulsiva della logica poetica? Saggiunge la studiosa: «Senso, immaginazione e fantasia sono insieme, per Vico, momenti costitutivi della mente umana e insieme strumenti narrativi per raccontare della storia dell'uomo che si fa uomo» (p. 191).

Non si tratta qui di prevenire dal «pericolo di una svolta letteraria della filosofia» (così Ernesto Grassi, citato da Sanna a p. 192), che muoverebbe dal riconoscimento del carattere narrativo del discorso vichiano, ma piuttosto di evitare che una malintesa volontà di sottrarre Vico allo schieramento antimoderno non faccia arretrare la prospettiva ermeneutica riproponendoci ancora una volta l'immagine astorica di un Vico 'precursore', in questo caso profeta di tesi epistemologicamente deboli fondate sull'esigenza di «un'analisi desostanzializzante [...] del discorso» (così Hayden White cit. da Sanna a p. 193). Un ultimo elemento d'interesse nella riflessione proposta da Manuela Sanna è il sottolineare, in linea con un'analisi proposta da Giuseppe Cacciatore, la non distinguibilità in Vico tra narrazione storica e narrazione poetica, e la correlativa importanza gnoseologica del narrare: punto d'approdo di tale percorso è la ragione «come esercizio di una mente che pensa sempre sentendo» e operando un «bilanciamento delle facoltà umane» (p. 196).

È dunque proprio nel congiungimento non pacifico tra il Vico dei letterati, cioè il Vico che alimenta una sperimentazione spinta nelle nuove forme del narrare che abitano la nostra contemporaneità letteraria, e gli approdi filosofici di quanti hanno fruito dell'elaborazione vichiana come punto di partenza per approfondire l'indagine su quei percorsi che rendono tangibile «e sperimentabile il senso filosofico del fare» (così ancora Sanna, riprendendo Cacciatore a p.

195), che la raccolta di studi nata dai due convegni del dicembre 2018 - gennaio 2019 offre contributi di grande utilità per promuovere un rilancio delle ricerche.

Proprio su un punto d'intersezione sensibile di questo dialogo interveniva Andrea Battistini, il cui saggio apre oggi la silloge (*A scuola di Vico: lo storicismo prospettico di Erich Auerbach*, pp. 7-21): si tratta dell'influenza profonda esercitata dallo storicismo vichiano sul pensiero e l'opera di Erich Auerbach, uno storicismo che il filologo, allievo di Ernst Troeltsch, considerò da subito come intimamente problematico, sottraendo così la *Scienza nuova* da derive assolutizzanti e quindi antifilologiche (p. 8). Ciò che sollecitava maggiormente Auerbach era il riconoscere in Vico un 'filosofo dell'alba' (per usare l'espressione di Capograssi), un pensatore attento a cogliere il palpito fremente e vitalistico della comunità politica nel suo primo insorgere. Nel sottolineare lo slancio eroico del pensiero vichiano, la tensione speculativa volta a «districare l'intreccio della storia nella quale Dio e mondo, Provvidenza e uomini, universale e particolare, interagiscono senza tregua» (p. 10), Battistini rivela come nel Vico di Auerbach dottrina e fantasia coabitino, e il filosofo Vico non possa prescindere dallo scrittore Vico che gli dà la parola, una parola barocca che è precondizione essenziale di quel pensiero. L'energico scrittore barocco Vico – prosegue Battistini – enuncia il connubio necessario tra filologia e filosofia e intravede nella filologia una scienza universale della parola. Aveva ben ragione Battistini, sempre capace di inquadrare la vita del pensiero nel tempo degli uomini, a sottolineare come Auerbach si rivolgesse alla nozione vichiana di filologia, una nozione profondamente umanistica, proprio nel 1936, alla vigilia del suo esodo in Turchia e in una Germania traviata dalla generalizzazioni propagandistiche del nazismo (p. 15). La filologia di Vico, scriveva giustamente Auerbach, è «comprensione dell'uomo ai primordi della condizione sociale» (cit. a p. 16). È su questa medesima linea che Battistini, rilevando l'influenza di Spitzer sui successivi studi vichiani di Auerbach, sottolinea il riconoscimento del «pathos di un profeta» negli enunciati vichiani relativi al *verum-factum*. La presenza del pensiero vichiano risulterà poi una vena carsica ma di notevole influenza sugli sviluppi successivi dell'elaborazione teorica auerbachiana, in cui è riconoscibile l'ambizione sintetico-enciclopedica della vichiana «storia ideale eterna». Rileva Battistini come nel dopoguerra si rafforzò in Auerbach una «intensa vocazione unitaria, derivata anche dalla convinzione tutta vichiana che la letteratura sia un problema gnoseologico», un approccio che conduceva Auerbach a concludere che «la nostra patria filologica è in ogni caso la terra» (p. 19).

La funzione della topica nel *De ratione* (tema che fu caro ad Antonio Corsano) e i fondamenti dell'interpretazione vichiana di Pietro Piovani sono al centro del contributo di Giuseppe Moro («La micrologia nuova di Vico». *Linguaggio e storia nella topica del De ratione*, pp. 84-96), che assai opportunamente ripercorre gli *Studi vichiani* di Gentile, avendo di mira la questione del rapporto tra

ratio e materiae studiorum, mostrando la «subordinazione del carattere vocale dell'oratoria in favore del primato speculativo del sapere storico» (p. 93). Il *De ratione* con «l'ideale paidetico vichiano» è ancora oggetto di studio nel contributo di Emma Nanetti (*Narratività ed educazione. Vico, Bruner, Ricoeur*, pp. 177-185), che vaglia l'educazione narrativa di Jerome Bruner e l'idea di «metafora viva» di Paul Ricoeur. Con un'attenzione al tema della democrazia e dell'inclusione nei processi pedagogici, l'influenza esercitata dal pensiero di Vico, e in particolare il «plurisemiotismo vichiano», sulle politiche frutto dei movimenti attivi tra 1968 e 1977 è vagliato nel contributo di Sara Fortuna (*Plurisemiotismo e dimensione sociopolitica nella «Scienza nuova». Una prospettiva vichiana sulla storia della disabilità e dell'inclusione*, pp. 221-234).

Un confronto dialettico senza reticenze si realizza nel contributo dedicato da Pierre Girard al Vico di Ernesto Grassi (*Le Vico d'Ernesto Grassi*, pp. 45-61). Se il collocare Vico all'apice della tradizione umanistica fa del filosofo napoletano un centro motore nello sviluppo del pensiero del medesimo Grassi, e in particolare della sua rivalutazione della retorica e dell'Umanesimo, Girard non può fare a meno di osservare come tale operazione ermeneutica determini un'opposizione rigida e astorica nei confronti di Cartesio e del cartesianesimo, creando un'aporia di fondo, una sorta di enigmaticità che si intravede in sostrato nell'interpretazione di Vico proposta da Grassi e che va al di là dell'aspetto evidente, insito nel riguadagnare alla storia del pensiero autori fino a quel momento considerati come 'letterati' (p. 47). Hanno un alto valore pedagogico le pagine che Girard dedica a ripercorrere l'idea di «Umanesimo italiano» impostasi grazie all'opera di Garin e dalla quale Grassi, proprio grazie alla griglia di lettura vichiana, sembra prendere le distanze. Punto di partenza è una lettera nella quale Grassi riconosceva a Giorgio Tagliacozzo il merito di avergli permesso un riavvicinamento a Vico al di là dello schermo interpretativo crociano e del retaggio gentiliano presente nella ricostruzione gariniana dell'Umanesimo. Una lettera importante e che Girard mette opportunamente sotto la lente d'ingrandimento: l'isolamento esaltante dell'esperienza culturale dell'Umanesimo italiano (e vorremmo dire 'fiorentino') rende la tappa vichiana non strettamente necessaria alla ricostruzione di Garin; lo sguardo a ritroso che Grassi proietta sulla cultura umanistica a partire dall'eredità vichiana rivela invece ciò che non funziona, ciò che non è coercibile, ortopedizzabile in un classicismo ridotto di fatto all'apollineo. E però sia permesso qui sommamente aggiungere che non tutte le colpe debbono essere addossate a Croce, sol che si ricordi lo scandalo suscitato dall'aver voluto egli inaugurare gli «Scrittori d'Italia» con i *Lirici marinisti*, a significare appunto quanto fosse ben chiara alla mente acuta e dotta di Croce la ricchezza esuberante della nostra 'lunga' tradizione classicista. È così che l'umanesimo vichiano di Grassi diventa, nella lettura di Battistini, «inquieto», aggettivo su cui Girard attira opportunamente l'attenzione (p. 56), aggettivo non casuale sotto la penna di Battistini, allievo sodale

del Raimondi autore del celebre volume einaudiano dedicato al *Rinascimento inquieto*. La ricchezza eterogenea di queste inquietudini classiciste produce certo, in Grassi, una dicotomia eccessiva rispetto al razionalismo cartesiano (inteso in maniera schematica), ma alimenta una comprensione dello sforzo vichiano, dell'impegno gnoseologico da cui nasce la sua innovativa logica poetica. Vico diventa così uno strumento teoretico costruttivo del posizionamento che Grassi disegna progressivamente per se stesso nella riscoperta del valore fondativo dell'Umanesimo italiano.

Sebbene il Vico di Croce sia un elemento di riflessione trasversale che, come si è visto, figura presente in modo più o meno esplicito in gran parte degli studi qui raccolti, non manca un contributo, quello di Rosalia Peluso (*Aurora estetiche. Sul Vico di Croce*, pp. 62-74), specificamente dedicato a questo importante tema. E naturalmente, dato il ruolo fondativo che a Vico è attribuito da Croce, è di particolare interesse leggere le pagine di Paolo Desogus (*L'influenza di Vico sul concetto gramsciano di praxis*, pp. 75-83), dedicate al Vico di quell'interlocutore clandestino di Croce che fu il Gramsci dei *Quaderni* (e opportunamente in tale contesto, lo studioso non manca di prendere in considerazione anche il Vico di Antonio Labriola). Ancora sul filo di un'opposizione al Vico di Croce si può leggere il documentato contributo di Valeria Giannetti («*Versare l'anima nella notte*». *Echi vichiani nei «Giganti della montagna» di Luigi Pirandello*, pp. 107-130) che, nel ripercorrere l'ascendenza vichiana dei miti pirandelliani, e in particolare dei *Giganti*, commenta una nota marginale autografa di Pirandello conservata all'interno di un volume di Adriano Tilgher del 1921. Lì Pirandello si esprimeva aspramente sull'*Estetica* di Croce e concludeva «E questa sua Estetica egli vorrebbe appoggiare all'autorità del Vico, facendo dire al Vico tutto il contrario di quel che egli dice» (Pirandello citato da Giannetti, p. 112). Il clima della ricezione vichiana durante il ventennio fascista è oggetto del sapido contributo di Geri Cerchiai (*L'etica della storia. Una polemica fascista su Vico e Spinoza*, pp. 211-220), che percorre con cura minuziosa (e un garbato piglio ironico) la polemica antispinoziana/antiebraica che faceva inopinatamente di Vico, nel 1942, un portabandiera delle dottrine fasciste nel quadro del «Centro milanese per lo studio del problema ebraico».

Il valore di Vico «scopritore della storia» nella riflessione di Hannah Arendt è l'oggetto del contributo di Renata Viti Cavaliere (*Hannah Arendt e Vico: la vexata quaestio della storia*, pp. 22-34). La nozione di storia, in particolare la vichiana «storia ideale eterna» e il ruolo della provvidenza, sono ancora i temi al centro dell'intervento di Vincenzo Vitiello (*Vico e Benjamin: «histoire idéale éternelle» et «dialectique de l'arrêt»*, pp. 138-146), che instaura una lettura parallela della *Dipintura* e dell'*Origine del dramma barocco tedesco* di Benjamin. In numerosi saggi emerge a più riprese il tema problematico (e già centrale nell'analisi di Battistini) dell'accostamento di Vico alla cultura filosofica e letteraria del barocco: tale questione è vagliata apertamente nello studio di

Giuseppe Patella (*Vico moderno o postmoderno?*, pp. 197-210). Al tema della scrittura e del suo delicato rapporto con la parola dedica attenzione Dario Giugliano («*Tutte le nazioni prima parlarono scrivendo*»: *Vico, Derrida e il problema della scrittura*, pp. 35-44), soffermandosi sull'influenza esercitata dalle teorie vichiane nell'opera di Derrida. Il Vico di Said, con particolare riferimento a *Traveling theory*, è al centro dello studio di Mauro Scalercio (*Traveling Vico. Vico, Said e gli studi postcoloniali*, pp. 131-137). Un'analisi di *Ingens Sylva* di Enzo Paci, che valuta l'importante dialogo instaurato dall'autore con il pensiero vichiano, soprattutto per quanto concerne la nozione di «barbarie» e di natura, è proposta nel saggio di Stefania Achella (*Vico entre phénoménologie et existentialisme. La lecture d'Enzo Paci*, pp. 235-248): la studiosa ripercorre l'approccio di Paci al filosofo napoletano a partire dagli anni Trenta e lungo un percorso estremamente complesso, che vede anche una dialettica tesa con l'interpretazione crociana e nicoliniana. La natura nel pensiero vichiano è intesa da Paci al tempo stesso come momento oscuro e violenza primordiale, ma anche come «elemento indispensabile alla costruzione della società umana» (p. 239). Da questo incontro nasce anche la riflessione pessimistica di Paci sulla nozione funzionale di esistenza in Vico, e non casualmente – ci ricorda l'Achella – gli *Affetti di un disperato* costituiscono un punto di partenza nella ricerca di Paci.

La riscoperta del pensiero linguistico di Vico nella riflessione di Antonino Pagliaro ed Eugenio Coseriu è l'oggetto del contributo di Jürgen Trabant (*La 'scoperta' di Vico come filosofo del linguaggio. Antonino Pagliaro e Eugenio Coseriu*, pp. 97-106). Dopo aver ripercorso la memoria lincea dedicata da Pagliaro alla linguistica di Vico nel 1958, mostrando acutamente i tratti di estrema originalità che caratterizzavano quello studio, Trabant approfondisce il discorso sottolineando sia l'anacronismo insito nell'attribuire a Vico una nozione di «segno» che appiattirebbe la riflessione su una dimensione puramente comunicativa, sia la coabitazione tra mito e linguaggio, e per conseguenza l'importanza del tropo nel pensiero linguistico (e non solo) vichiano, un tema su cui, dopo i lavori di Battistini, si rinvia volentieri anche al recente nutrito libro di Maurizio Vitale (*L'«autodidascalo» scrittore*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016). L'influenza indiretta del magistero linguistico di Pagliaro su Coseriu è poi esaminata con grande eleganza da Trabant, che mostra come in Coseriu il primato della questione linguistica sia per Vico primato di un'intuizione estetica che precede le altre attività cognitive dell'uomo. Qui l'analisi di Trabant si fa preziosa: questa grandiosa intuizione sarebbe però, conclude Coseriu, destinata a un naufragio e nulla resterebbe, nella linguistica moderna, di quel grandioso progetto. Trabant si chiede se questa conclusione tragica non sia una presa di distanza da Pagliaro, e noi potremmo chiederci a nostra volta quanto in quella presa di distanza non sia anche il segno di un'intolleranza anticrociana, non esplicita e appunto di sfondo, non giustificata. Il contributo di Trabant, che ripercorre i capisaldi nella tradizione di studi dedicata a Vico linguista e che in

tale quadro non omette una pagina sintetica quanto utile per lo studio di Apel del 1963, dialoga efficacemente con l'indagine dedicata da Maurizio Martirano (*Itinerari cassireriani intorno a Vico*, pp. 147-161) a esaustivi e organici sondaggi della presenza vichiana nel *Nachlass* di Cassirer. Dopo un approfondito e assai utile chiarimento sulla storia editoriale dei testi in esame, Martirano muove dal parallelismo suggerito da Cassirer tra Vico e Leibniz, fin dal 1902, per il loro «tentativo di cercare l'individualità nella storia ancorandola a un ordine universale» (p. 149). Naturalmente al cuore dell'indagine è la presenza di Vico negli scritti del periodo amburghese di Cassirer, che conducono direttamente all'elaborazione della *Filosofia delle forme simboliche*: siamo qui all'inizio degli anni Venti e Cassirer intende il riferirsi di Vico alle origini dell'umanità in termini mitici e non storici, e valuta il fondamentale apporto vichiano all'elaborazione di una «filosofia della mitologia» (p. 153). L'importanza del percorso vichiano di Cassirer, osserva giustamente Martirano, non risiede naturalmente nell'ovvia – a quell'altezza – percezione di una continuità tra Vico e Hegel, ma «mostra la complessità del discorso cassireriano sulla fondazione di una nuova logica delle scienze dello spirito» (p. 154). Non casualmente, su questo tema, Martirano rinvia opportunamente alle pagine di Troeltsch sull'«organologia della scuola storica tedesca» e l'evocazione di Troeltsch, con l'influenza da lui esercitata sul giovane Auerbach, era – come si è visto – il punto di partenza del percorso tracciato da Battistini. È proprio la considerazione della società «come un tutto organico» (così Cassirer cit. da Martirano a p. 156) che permette di accostare le riflessioni formulate da Cassirer sulla logica della cultura nella seconda metà degli anni Trenta, dove la *Scienza nuova* è considerata in quanto indagine sul processo produttivo del comprendere.

Un'altra possibile intersezione gravida di conseguenze è identificata nel contributo di Roberto Evangelista (*La verità del mito. Spunti vichiani in due voci italiane del '900: Ernesto De Martino, Furio Jesi*, pp. 162-176) dedicato all'influenza vichiana nell'antropologia del mito di Ernesto De Martino e Furio Jesi. Lo studioso muove dal fondamento del carattere 'popolare' implicito nella nozione vichiana di mito, deposito non già di 'sapienza riposta', ma di una narrazione storica verace consegnata all'immaginario collettivo. In tal senso la mitologia si configura come la forma attraverso cui la metafisica si manifesta ai primi uomini, e ancora una volta il problema filosofico di fondo nel pensare vichiano si tinge di un carattere eminentemente letterario. In questo senso un sottofondo vichiano fa capolino dietro l'analisi del mito proposta da Furio Jesi: laddove Jesi osservava che la scienza del mito non può che essere scienza dello specifico documento mitologico, egli per conseguenza approdava a una ricerca in cui la verità del mito è affidata alla forma e al modo attraverso cui la mitologia può essere conosciuta (pp. 168-169), echeggiando forse in parte non del tutto consapevolmente quella sorprendente affermazione vichiana che considerava la stessa *Scienza nuova* una «perpetua mitologia». Più diretto, e

animato da un'esigenza di posizionamento anche ideologico, è il rapporto con Vico di Ernesto De Martino (al quale Evangelista aveva già dedicato un nutrito contributo in questo «Bollettino» XLIV, 2014). Il valore metastorico del mito «simbolo riposante in se stesso» (p. 172) rinvia non tanto al trito problema della verità del racconto mitico, ma vichianamente alla funzione assolta dal mito nella comunità umana. In tal modo le due letture avanzate da Jesi e De Martino appaiono nell'analisi di Evangelista (e nella prospettiva della griglia di lettura vichiana) complementari, prospettando il mito come necessità storica e ad un tempo orizzonte dell'autocoscienza collettiva, il «fondo universalmente umano in cui il *proprio* e l'*alieno* sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo» (De Martino, cit. da Evangelista a p. 176).

Il discorso sul mito rinvia alla peculiare lettura vichiana, di quella vichiana estasi per il mondo selvaggio e primigenio, che trama di sé il rapporto col mito di Cesare Pavese. All'argomento, con riferimento anche alla storia editoriale dell'einaudiana «collana viola», aveva dedicato opportuna attenzione Anco Marzio Mutterle in uno studio del 2003. Torna oggi sul tema, con una prospettiva estremamente originale, Matteo Palumbo (*Pavese, Vico e il selvaggio*, pp. 256-265), che colloca l'influenza vichiana su Pavese non solo in relazione alla questione del mito, ma nel quadro della profonda riflessione avviata da Pavese fin dagli anni Trenta-Quaranta sul rinnovamento della letteratura (e sulla sua funzione). La prospettiva vichiana di Pavese guarda quindi a temi come la fantasia, la barbarie, il selvaggio, l'infanzia dell'umanità, portando a emergere il fondo irrazionale che in essi si cela: se questo è un modo di intendere Vico certamente poco ortodosso, occorre però riconoscere che la lettura di Pavese è senz'altro funzionale. Egli mira a trovare in quell'area oscura della coscienza primitiva un terreno operativo per la letteratura e l'arte. Scrive Matteo Palumbo: «Vico entra così nell'orizzonte del Novecento: precisamente come il fiume che sfocia nel mare e mantiene il sapore della sua acqua. Il dato comune tra Vico e gli artisti inclusi nell'area del selvaggio è, infatti, la forza dell'altro, psicologico o culturale, dentro l'esistenza contemporanea» (p. 260). In questo senso il contributo di Palumbo si concentra su Pavese ma non solo: egli amplia l'orizzonte del suo sondaggio includendovi Vittorini, Fortini, Gadda; ma anche le influenze che si incrociano nella riflessione di Pavese insieme con quella vichiana (da Melville a Whitman, da Lévy-Bruhl a Frazer, a Kerényi, Freud, Nietzsche). L'esplosione del selvaggio emerge nella scrittura di Pavese in sintonia con lo sforzo titanico di Vico per esplorare la genesi della condizione umana: ma ragione e istinto convivono in una dimensione comune, stabiliscono una relazione. Simbolo di tale coabitazione, nelle conclusioni del contributo di Matteo Palumbo, è il Pasolini che studia il mito eschileo delle Eumenidi, le divinità selvagge e vendicatrici ricondotte da Atena alla ragione, alle ragioni della convivenza: in tal senso il momento della festa è celebrazione, è ripetersi rituale di un atto fondativo.

Proprio al Vico di Pasolini è dedicato il contributo di Davide Luglio («*Negli incanti di Vico ti ritrovo*»: *presenze vichiane nell'opera di P. P. Pasolini*, pp. 249-255): lo studioso sottolinea subito che la presenza di Vico nell'opera pasoliniana ha la funzione di un emblema, assolve un ruolo (una precisa valenza linguistica e la difesa di una forma di razionalità non escludente, p. 250): in tal modo il filosofo napoletano di primo Settecento diviene quindi, nell'elaborazione pasoliniana, il referente di un'opposizione tra l'intelligenza «intesa come poesia, intuito, fantasia, capacità di capire» (p. 251) e razionalità, che invece limita, esclude, rigetta. Anche in questo caso il Vico di Pasolini impone l'obbligo, quasi morale, di difendere lo spazio dell'irrazionale contro le pretese ortopedizzanti (e in qualche misura, dunque, religiose) della ragione. Un'evidente impronta vichiana emerge così nell'attenzione per la poesia dialettale, ma più fortemente e consapevolmente nelle esplorazioni etnolinguistiche di Pasolini, nell'interesse per l'oralità e il suo sedimento di necessario primitivismo. Una ricerca che, a partire dagli anni Sessanta, si scontra poi con un mutamento strutturale della società italiana, con una trasformazione ormai irreversibile.

Solo in minima misura abbiamo potuto dar conto della ricchezza degli studi raccolti in questa silloge: su molte questioni specifiche un'attenzione più mirata verrà certo nel promettente dibattito critico che essi certamente avvieranno.

RAFFAELE RUGGIERO

PERCORSI VICHIANI ATTRAVERSO I SAPERI DELLA MODERNITÀ*

Studi recenti hanno approfondito, da diversi versanti, la figura di Vico come di un pensatore all'altezza del proprio tempo, mettendone in luce il ruolo nel contesto della coeva intellettualità meridionale e, più in generale, all'interno della cultura europea dell'Età dei Lumi. Oltre l'oramai superato paradigma della recezione dell'opera vichiana basato sull'alternativa tra un Vico moderno o antimoderno, genio precursore o filosofo attardato – in ogni caso caratterizzato da una sostanziale condizione di isolamento (come ben noto alimentata dalla sua stessa autorappresentazione) –, è questa la direzione di ricerca assunta dal denso volumetto, curato da Raffaele Ruggiero, *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, edito in Francia nel 2022 per i tipi della Presses Universitaires de Provence. Una direzione che – come emerge dall'*Introduzione* dello stesso

* *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, Aix-en-Provence, Presse Universitaire de Provence, 2022, pp. 137.

Ruggiero – intende mettere in luce il pensiero di Vico focalizzandone alcuni aspetti fondamentali, il cui non solvibile intreccio contribuisce a restituire il senso e la configurazione dell’‘impresa’ teorica vichiana nel suo complesso. Il ruolo della fantasia e il carattere poetico-immaginario della scrittura si legano, così, in maniera coerente con l’esigenza di costruzione sistematica del sapere nel confronto critico con il modello dominante della modernità cartesiana; la dimensione ‘polemica’ della ricerca con la vocazione pratica, politico-civile, che profondamente la anima nel tentativo di fondare scientificamente i principi dell’umanità civilizzata. Principi che emergono dall’indagine storico-genetica, dalle cose stesse, alla luce della relazione – è perfino superfluo ricordarlo, essenziale nella riflessione vichiana – tra la filosofia e la filologia, che è stata al centro dell’impegno interpretativo e filologico di due insigni studiosi di recente scomparsi, e alla cui memoria il volume è dedicato: Andrea Battistini e Paolo Cristofolini. Autorevoli interpreti ed editori del filosofo napoletano, entrambi hanno dato un apporto fondamentale agli studi vichiani, contribuendo in maniera significativa alla comprensione e alla diffusione critica del suo pensiero, al quale dedica prevalentemente la propria attività l’Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR di Napoli (ex Centro di studi vichiani). Non è possibile soffermarsi ora più approfonditamente sull’opera di Battistini e Cristofolini. Sia consentito solo accennare al fatto che essi sono stati in grado di elaborare raffinate teorie interpretative, coniugandole con il rigore della ricostruzione storica e filologica, attraverso ricerche bibliografiche ed edizioni di testi, come, per ricordarne solo qualcuna, quella delle *Opere* di Vico, che Battistini ha pubblicato con Mondadori, e le edizioni critiche della *Scienza nuova* del 1730 e del 1744, curate per Guida e per le Edizioni di Storia e Letteratura da Cristofolini con Manuela Sanna. Proprio la pubblicazione dei volumi dell’edizione critica – a cui si deve aggiungere anche le edizioni, promosse da Bompiani, della *Scienza nuova* del 1725, 1730 e 1744, curate da Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello – ha permesso di consolidare la prospettiva che fa oggetto di indagine autonoma le tre diverse redazioni del capolavoro vichiano, mostrandone le peculiarità alla luce dello sviluppo del suo pensiero, come peraltro avviene in alcuni saggi del volume, al quale è opportuno rivolgere ora più analiticamente l’attenzione.

L’interesse della cultura francese per il filosofo napoletano è antico. Michelet, Ballanche, Lerminier sono stati tra i primi che hanno contribuito alla diffusione del suo pensiero, ripreso, in anni più recenti, grazie ai contributi e alle traduzioni delle opere vichiane di Alain Pons, ma anche agli studi di molti altri ricercatori, tra i quali Olivier Remaud e Pierre Girard. E di Girard¹ è il

¹ Del quale Girard è opportuno almeno ricordare «*Comme des lumières jamais vues*». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*, Paris, 2016.

saggio di apertura, dedicato a *Les enjeux de l'écriture philosophique de Vico* (pp. 13-45), nel quale, attraverso puntuali riferimenti ai testi, egli analizza e discute il significato filosofico della scrittura e del linguaggio vichiani ravvisandovi il terreno delle sfide che essi pongono. Muovendo dai poco frequentati «Avvisi per alcun giovine, che voglia profittare di questa scienza», editi nella *Scienza nuova* del 1730² – dove, offrendo i propri consigli di lettura come chiavi di accesso all'opera, il filosofo insiste sulla necessità di abbandonare ogni «corpolezza», ogni fantasia, a favore di un ragionamento costruito con metodo «geometrico» – lo studioso sottolinea la contraddizione che sembra ingenerarsi tra il privilegiamento della dimensione razionale del discorso e il successivo linguaggio poetico del '44, a proposito del quale numerosi interpreti hanno parlato di un' «oscurità» del testo vichiano e dell'isolamento culturale del suo autore anche a fronte delle forme di scrittura dell'epoca. Un'oscurità che ha portato a direzioni interpretative che, pur nella diversità delle matrici teoriche e delle argomentazioni, si sono basate sul comune tentativo di 'neutralizzare' l'impatto del linguaggio vichiano per salvaguardarne il pensiero. Soffermandosi, in particolare, sulla discussione critica delle tesi di Mario Fubini, Girard sottolinea «la force épistémologique du travail d'écriture accompli par Vico», mai venuta meno, insieme alla sua «volonté de clarté» (pp. 27 e 32). Ciò che è all'opera nelle differenti stesure della *Scienza nuova* è il tentativo consapevole di fondazione di «une science au sens le plus fort du terme, á savoir une science en train de se faire» (p. 35), una sorta di laboratorio a cielo aperto, che, dunque, richiede da parte dell'interprete uno sguardo capace di integrare i due livelli dell'architettura complessiva dell'opera – la forma 'esterna' del pensiero – con quello dello sviluppo e della complessità interni. Si mostra, così, il non scindibile nesso tra il piano epistemologico e quello metodologico, nesso che dà ragione della convivenza di «deux régimes d'écriture» apparentemente inconciliabili e che fa dell'opera «á la fois expérience et résultat de cette expérience» (pp. 34-35). In tale contesto, la lingua nella sua poeticità assume un ruolo teorico centrale in quanto 'cifra' mobile ed espressiva dell'unità di filosofia e filologia, presupposto di una scienza effettivamente nuova perché 'viva', di cui sono oggetto la ricchezza del fare e del produrre umani: «Rendant plus poétique sa *Scienza nuova*, Vico ne cède pas aux sirènes de la philologie en oubliant la philosophie, mais il se dote d'une écriture qui rend impossible la mise à l'écart de la philologie au profit d'une philosophie fictive» (p. 39). Come si esprimeva Pietro Piovani,

La filologia come scienza filosofica è la scienza delle necessarie analisi dei fatti: essa discrimina le favole, vaglia i miti, corregge le geografie, controlla le cronologie, insegue le etimologie, distingue i linguaggi, umilia le borie dei dotti e delle nazioni: serve, col suo

² G. Vico, *La Scienza nuova* 1730, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 57 sgg.

senso del particolare, la storia universale; è indispensabile alla storia universale. Senza la filologia, la storia come scienza nuova non sarebbe³.

Un'originale prospettiva nella coniugazione di filosofia e filologia è al centro anche del saggio di Manuela Sanna, *Favole e trasformazioni nell'antropologia vichiana* (pp. 47-73), in cui la studiosa, dopo la pubblicazione del suo *Vico*⁴, riflette sulla «trasformazione come metafora di movimento dell'antropologia vichiana» (p. 47), soffermandosi, in particolare, sulla natura del racconto mitologico e sul ruolo trasformativo da esso svolto nel passaggio delle età. Si tratta di un aspetto che agisce produttivamente in una duplice ma intrecciata direzione: da un lato, sottolinea la centralità ineludibile della storia nel pensiero di Vico; dall'altro, attraverso la potenza narrativa dei miti in cui si trova immerso, rende il lettore stesso partecipe del processo storico-genetico di costruzione del mondo umano e civile. Muovendo dai mutamenti di *forme* (nelle loro diverse accezioni) che avvengono nel racconto mitologico, Sanna ricostruisce alcuni passaggi intorno alla relazione tra forme ideali e forme fisiche, pensiero e realtà materiale, esplicitati dal filosofo napoletano attraverso le metamorfosi dei personaggi mitologici in quanto espressione di cambiamenti storici. Tali trasformazioni mostrano come il vero possa essere conosciuto nelle modificazioni delle forme fisiche, che nella *Scienza nuova* sono dispiegate da quelle metafore poste alla base del linguaggio dell'età ancora fanciulla e che garantiscono il nesso della verità mutevole della storia con l'antichissima sapienza riposta dei poeti teologi. In questa prospettiva, «l'inedita affermazione che la favola costituisca un parlare secondo verità inaugura la possibilità di un nuovo concetto di vero all'interno della dimensione storica, che utilizza la potenza creativa e trasformativa dell'ingegno» (p. 53), segno del discorso intorno al nesso tra filosofia e filologia. Anche in questo caso non è possibile seguire tutti i passaggi dell'articolato discorso di Sanna, di cui occorre mettere in rilievo almeno la tesi secondo la quale, parlando di storie «vere» e «severe», il filosofo napoletano avvicina «il mito più alla dimensione della storia che a quella della narrazione», di modo che i miti contribuiscano alla formazione «di quel 'dizionario mentale comune' che scorge nella lingua un anello della catena mentale dell'uomo» (*ibid.*). Proprio la dimensione intrinsecamente storica del mito permette, quindi, di affermare che esso – nonostante le differenze tra miti originari e miti filosofici – costituisce un fenomeno con un proprio significato e valore scientifico. Da qui l'argomentazione viene approfondita attraverso la relazione tra mito e favola proprio alla luce del comune carattere dinamico e storico, nella misura in cui la narrazione favolosa genera meraviglia, dunque curiosità, e, con essa, scienza,

³ P. PIOVANI, *Esemplarità di Vico*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, p. 128.

⁴ M. SANNA, *Vico*, Roma, 2016.

secondo un dispositivo teorico inverso rispetto alla staticità del meccanismo di cui si nutrono le Borie. Esprimendo una «forma di verità» nascosta sotto il velo dell'invenzione, la favola narra le storie «eroiche» degli antichissimi costumi delle prime nazioni gentili, di modo che il tempo «favoloso», collocandosi tra quello oscuro e quello storico, rappresenta l'«elaborazione di una forma di vero credibile a tutti gli effetti, ma persegue anche uno scopo preciso, che è quello di avviluppare significati riposti 'nei veli del favoloso allo scopo di nascondere al volgo le cose divine'» (p. 56). Le favole, dunque, permettono a Vico di sostanziare il vero storico, nella forma di storia poetica, veicolando trasformazioni e processi che hanno riguardato il cammino dell'umanità e che sono fissati grazie alla memoria cui, nel solco della tradizione, Vico attribuisce la nascita delle Muse. Certo, il parlare della favola attraverso caratteri poetici, per propria natura ideali e generali, può anche essere fonte di inganno, ma la capacità di identificarsi con le gesta eroiche sottrae la dimensione del singolo alla sua particolarità proiettandola verso un ambito universale, di modo che «accompagnando il percorso degli uomini e delle nazioni, le favole mostrano nel tempo le loro profonde trasformazioni» (p. 61). Accanto a questo itinerario, Sanna coerentemente si sofferma anche sul rapporto – insieme epistemologico e storico-genetico – tra fantasia e ragione, poesia e storia, nella consapevolezza che il mondo umano non è riducibile all'ambito della razionalità «tutta spiegata», ma si radica e si costruisce attraverso quella dimensione pre-logica e poetico-mitica che i simboli, le metafore e le allegorie esprimono configurando la «sapienza volgare» dei popoli. In tal senso, la favola narrando 'tras-forma'.

Con il suo contributo *Vico, de l'interpretatio iuris à l'herméneutique* (pp. 75-102) – che, nella condivisione della centralità delle categorie giuridiche all'interno del pensiero di Vico, si confronta criticamente con alcuni aspetti delle ricerche di Emilio Betti – Raffaele Ruggiero torna a riflettere su alcuni temi della sua ricerca vichiana⁵, in particolare sul ruolo della retorica nella formazione giuridica e, soprattutto, sul contributo che la *scientia iuris* offre al tema dell'equità. Questioni alle quali Ruggiero si avvicina riprendendo la *causa curiana*, vale a dire la disputa sul diritto testamentario menzionata da Vico nel capitolo XI del *De ratione*. Qui il filosofo napoletano si sforza di mostrare i vantaggi della giurisprudenza moderna, che, essendo in grado di raggiungere l'equità come adeguazione delle leggi non alle parole ma alle intenzioni dei fatti, può avvalersi di un qualsiasi «rustre sans aucune éducation» (pp. 76-77) per vincere una causa. Vico, osserva Ruggiero, si impegna a difendere le ragioni dell'equità contro l'eccessivo rigore delle norme dello stretto diritto, e dimostra che è il lavoro del giudice ad offrire quell'interpretazione capace di assicurare l'equità e di creare il diritto. Enunciando il principio secondo cui lo sviluppo

⁵ Cfr. R. RUGGIERO, *Nova Scientia Tentatur. Introduzione al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2010.

della scienza giuridica è orientato verso la conquista progressiva dell'equità, il filosofo mette in luce come il nuovo diritto debba essere creato muovendo dal basso, dalla sua reale efficacia, e come la nozione creatrice di interpretazione debba assumere un ruolo specifico, in quanto essa rappresenta quell'arte impegnata a coniugare le norme con i fatti, dove il nesso tra filosofia e storia sta alla base dell'identità culturale del giurista. L'interpretazione giuridica si rivela, così, una forma della prudenza, come Vico mette in luce attraverso l'attività del pretore romano – vale a dire colui che sa interpretare le nuove esigenze sociali che meritano di essere introdotte nel sistema giuridico –, di cui tratta in particolare nel *De uno*. Il pretore nella sua attività normativa, e il giudice nell'applicazione delle formule, svolgono sia una funzione interpretativa, sia un'azione creatrice e produttrice, dove l'attività gnoseologica è in grado di modificare la realtà dandole senso. In questo quadro va segnalata la riflessione che Ruggiero dedica al passaggio fondamentale dal *Diritto universale* alla prima edizione della *Scienza nuova*, nel quale egli ravvisa l'abbandono da parte di Vico di un punto di vista puramente giuridico e l'assunzione della propria prospettiva ermeneutica. È qui, infatti, che «l'idée d'une force créatrice de l'interprétation n'est seulement confinée au monde du droit, mais devient un principe de base qui anime la pensée de Vico, sa conception de la réalité et de l'histoire des hommes» (p. 82). Riprendendo il noto capitolo *Nova scientia tentatur* del *De constantia*, l'A. si sofferma sulla relazione della nuova scienza con la filologia, e, attraverso un'articolata rete di rimandi e di osservazioni, mostra come nel passaggio dal *Diritto universale* alle edizioni della *Scienza nuova* si modifichi anche la riflessione ermeneutica di Vico, come dimostra l'*incipit* dell'edizione del 1725 dove le diverse fonti del pensiero vichiano coesistono tra loro. In particolare, riferendosi al secondo paragrafo, intitolato 'Meditazione di una nuova scienza', Ruggiero osserva come per Vico la nuova scienza debba essere capace di coniugare la saggezza dei filosofi e la saggezza delle nazioni, quindi debba avere uno scopo politico e un'utilità sociale. Tuttavia, a giudizio dello studioso, il chiarimento di tale essenziale destinazione civile della scienza non nasconde, né tanto meno cancella, le proprie origini radicate nella cultura e nella metodologia giuridica. In particolare, vi agisce l'identificazione tra il diritto naturale e il principio dell'equità – legame peraltro ricorrente tra i giuristi dell'epoca – che con la *Scienza nuova* del '25, facendovi agire il principio della costanza e dell'esistenza di 'costumi comuni' tra i popoli, per l'appunto apre e orienta l'ambito della ricerca verso le origini comuni delle nazioni nella direzione di una collaborazione tra filosofia e filologia. Secondo Ruggiero, quindi, la riflessione sviluppata nell'edizione del 1725, da un lato, consolida il principio ermeneutico di una interpretazione dotata di una capacità creatrice, dall'altro, permette al filosofo napoletano di uscire dall'ambito puramente giuridico per aprirsi a un'indagine sulle origini delle nazioni, che richiede una ricostruzione dell'intera cultura occidentale, una prospettiva unificata sulla tradizione vol-

gare. Certo, come ha mostrato Cristofolini, nel '25 manca ancora la scoperta del vero Omero, vale a dire la rivelazione della potenza creatrice della logica mitologica e poetica dei popoli primitivi, che è la cellula originaria delle prime nazioni. Ma il cammino non sarebbe stato possibile senza l'operazione teorica di rielaborazione/superamento della prospettiva giuridica. Conclusivamente, richiamando le posizioni di Betti e di Piovani alla luce dell'indagine circa le diverse fonti vichiane, l'A. sottolinea l'importanza che la scienza nuova riviste per la prospettiva ermeneutica nel delineare «un parcours alternatif pour sortir de la crise épistémologique de la modernité» (p. 102).

La questione delle fonti vichiane consente di ricollegarci ora al contributo di Roberto Evangelista, *Un difficile rapporto con la legge naturale. Vico legge Locke e Spinoza* (pp. 103-131), che, in coerenza con quanto osservato sopra a proposito dell'oramai consueto paradigma dell'isolamento del filosofo, inserisce Vico nel vivo degli intensi dibattiti dell'intellettualità del proprio tempo di fronte alla diffusione delle filosofie continentali (a proposito dei quali l'A. opportunamente richiama in nota la bibliografia principale, testimonianza di un orientamento di studi avviato da tempo, anche grazie all'impegno dell'allora Centro di studi vichiani, e tuttora produttivo). In particolare, il saggio si sofferma sulla questione dell'azione esercitata sul suo pensiero dalle idee lockiane e spinoziane che, insieme a quelle cartesiane, circolavano negli ambienti atei e atomistici napoletani, dal filosofo frequentati e dai quali, in seguito alla condanna di ateismo, prese le distanze. Non tanto però – questa la tesi di Evangelista – da non esercitare un peso nello sviluppo e nella maturazione della sua riflessione. Nella delineazione del proprio sistema filosofico, Vico si è confrontato con le teorie di Locke e Spinoza grazie soprattutto alla mediazione, da un lato, dell'ambiente scientifico degli Investiganti – tra i quali Giuseppe Valletta (ricordiamolo, della cui ricchissima biblioteca fu assiduo visitatore) –, dall'altro, di Celestino Galiani e Biagio Garofalo, i quali si erano sforzati di accettare i risultati dell'esegesi biblica raggiunti attraverso la filosofia lockiana e spinoziana, o ancora, come nel caso di Galiani – «vettore eminente della diffusione dell'empirismo inglese a Napoli» –, cercando di «sostituire la morale stoica con leggi etiche che trovavano la loro legittimità nella natura umana» (p. 107). L'influenza delle filosofie materialiste viene, quindi, ravvisata sia nell'operazione di modernizzazione dell'esegesi biblica e dell'impalcatura dogmatica della religione, sia nel tentativo di costruire una morale più adeguata al nuovo cetto civile. In generale, alla luce della sua critica a Cartesio, le filosofie di Locke e di Spinoza hanno molto probabilmente costituito uno stimolo per Vico di fronte alla propria esigenza di ricerca del fondamento di una nuova scienza, fornendogli, tuttavia, anche argomentazioni critiche riguardo al riconoscimento di un primato delle scienze naturali rispetto al suo obiettivo di «fondare su basi vere una scienza certa delle cose umane», in grado di orientare l'agire umano e garantirne la comprensione (pp. 111-112). Muovendo da tali premesse, Evan-

gelista confronta alcune tematiche e passi puntuali lockiani e spinoziani – dal *Saggio sull'intelletto umano* e dal *Trattato teologico-politico* – probabilmente conosciuti da Vico, al fine di mostrarne le possibili implicazioni sul suo pensiero. Quale elemento centrale di questo tentativo viene opportunamente indicata la distinzione tra legge umana, legge di natura e volontà divina, alla luce della quale è possibile comprendere più in profondità anche il giudizio vichiano su Spinoza come filosofo stoico e su Locke come filosofo epicureo, a proposito del quale è necessario tenere conto dello sviluppo interno del pensiero del filosofo napoletano, in particolare intorno al 1730, nella serie di *Correzioni, miglioramenti e aggiunte* alla seconda edizione della *Scienza nuova*. I due filosofi sono, nella sostanza, accomunati da Vico nella critica nei confronti della concezione naturalistica, che investe anche il giusnaturalismo politico, incapace di spiegare l'«eccedenza» dell'uomo rispetto alla condizione animale. Una condizione che è possibile giustificare e comprendere solo partendo dal presupposto di una scienza nuova capace di «scendere dalle nostre nature *ingentilite* a quelle *fiere ed immani* dei primi uomini» (p. 124), rinvenendo quelle costanti della storia che dimostrano il lento e graduale esercizio della volontà e della libertà umane nel processo di creazione/costruzione delle forme del proprio mondo. In questa prospettiva, anche la corporeità non si appiattisce sulla dimensione della *res extensa* ma, per l'appunto, attraverso l'idea di *conatus* mostra sempre l'eccedenza rispetto ad essa rendendo possibile il progressivo indirizzamento delle passioni verso la giustizia. In tal modo il dispositivo teorico vichiano sfocia nella coincidenza dell'operare umano con il fine della provvidenza divina, laddove è opportuno sottolineare, secondo Evangelista, il fatto che «Vico si propone di rintracciare nella storia le prove della provvidenza divina, che si rivela nei costumi umani e non nella natura» (p. 127). Si tratta, quindi, di una logica non assimilabile alla necessità stoica né al caso epicureo, ma legata all'acquisizione di un *senso* conferito dalla provvidenza che, come si legge, «è piuttosto un principio di verità» in base al quale gli eventi si organizzano coerentemente nella loro unità (*ibid.*). Sono evidenti le distanze da Locke e da Spinoza, e tuttavia non si possono non riscontrare quegli elementi di prossimità – richiamandoli solo genericamente: la centralità della morale e del linguaggio, il ruolo delle passioni nella nascita e nell'evoluzione delle società politiche – che collocano Vico all'interno dei dibattiti del suo tempo, la cui discussione critica avviene non solo per prenderne le distanze di fronte alla pericolosità degli esiti ma anche per ripensarli alla luce della profonda consapevolezza che la vita civile e politica non possa «essere pensata come una superfetazione della legge di natura, esposta alla catena delle necessità o alla cecità del caso» (p. 131).

Conclusivamente, l'articolato percorso delineato dai quattro saggi che formano il volume restituisce lo spessore del confronto di Vico con le idee e le tematiche della propria epoca e, al tempo stesso, l'originalità delle sue posizioni teoriche e della sua scrittura, contribuendo a mostrare la vitalità del ricco pano-

rama degli studi dedicati al pensiero del filosofo napoletano e le sollecitazioni che da esso tuttora provengono.

CLEMENTINA CANTILLO

VICO MODERNO: TRA MITO E METAFORA*

Il volume di Emma Nanetti costituisce un prezioso contributo alle ricerche vichiane e un omaggio a Paolo Cristofolini, maestro dell'A. e fondatore della collana «Philosophica» delle Edizioni ETS di Pisa. Configurandosi come uno studio ad ampio raggio sull'opera di Vico, il saggio di Nanetti ruota intorno a due concetti cardine del suo pensiero: il mito e la metafora, ai quali sono consacrati i due lunghi capitoli di cui si compone il volume. Rispettando un ordine 'simmetrico', a loro volta, i capitoli si compongono entrambi di dieci, brevi paragrafi, che tracciano un percorso variegato e discontinuo anziché strettamente lineare; pertanto foriero di molteplici spunti di riflessione per colui che Montaigne definisce come *un suffisant lecteur*. Pur analizzando il contesto storico-letterario in cui si iscrive la mitopoiesi delineata da Vico, ed evidenziandone l'afflato civile, Nanetti ne sottolinea infatti la modernità sottoponendo i suoi testi agli interrogativi sollevatisi in ambito critico durante il Novecento fino a oggi; talché, per ogni autore moderno accostato a Vico, l'A. individua un legame tra quest'ultimo e la contemporaneità, offrendo una poliedrica mappa concettuale della storia della ricezione dell'opera vichiana. Arricchendo tale percorso ermeneutico, nella sua *Prefazione* al saggio (pp. 7-10), Manuela Sanna evoca anche altri recenti, grandi interpreti del pensiero vichiano, sottolineando come Vico individui «un connubio tra narrazione storica e narrazione poetica», che ha «trasformato incisivamente il concetto di storia» (p. 8) aprendo così la strada alla filosofia contemporanea: basti ricordare anche qui, con la stessa Sanna, le ricerche di Andrea Battistini, il quale ha avuto il merito di compendiare l'antropologia vichiana, indicando che «quando il pensiero primitivo cristallizza in immagini le proprie sensazioni [...] avviene per l'umanità il passaggio da uno stato di natura a uno stato di cultura» (A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2014, pp. 135 sgg, citato nella *Prefazione* a pp. 8-9). Se Battistini non ha mai mancato di sottolineare, anche in occasione dei convegni con cui ha accompagnato la sua attività didattica e di ricerca, l'influenza di Vico sul

* EMMA NANETTI, *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, Pisa, ETS, 2021, pp. 146.

pensiero di Claude Lévi-Strauss, non stupisce che Nanetti indaghi la mitopoiesi vichiana illustrando *in primis* l'eredità che essa ha lasciato in seno all'antropologia novecentesca: interessanti i paragrafi dedicati, l'uno, alla «mitologia vichiana secondo Edmund Leach» (pp. 29-35) – in cui l'A. mostra come la «mito-logica leachiana» sia «speculare ai caratteri poetici che Vico attribuisce ai primi popoli» (p. 33) –, e l'altro alla 'lettura' che lo stesso Lévi-Strauss offre degli 'universali fantastici' (pp. 38-42). Soffermandosi su questi ultimi, Nanetti sottolinea in modo puntale sia come «il verosimile della poesia» assurga per Vico «a vero, essendo il prodotto di processi mentali collettivi» (p. 40), sia come nel pensiero del filosofo «poligenista» si rinvergano «i primi strumenti per un decentramento della cultura europea e un rispetto per i popolo stranieri che è alla base di quella verrà chiamata [...] letteratura mondiale» (pp. 40-41) da Goethe¹. Vico infatti non fu solo promotore del superamento della contrapposizione tra «pensiero scientifico e pensiero mitico» (p. 41), verso cui procede «la scienza contemporanea» con un nuovo slancio (p. 42), ma anche un «filosofo degli inizi», che studiò il 'linguaggio' non come «mero rivestimento linguistico di una verità sostanziale» ma come «un tutt'uno con questa stessa verità» (p. 45). La definizione di «filosofo degli inizi» è ricavata da Nanetti dagli studi su Vico di Edward Said, e dà il titolo al paragrafo in cui l'A. rievoca l'affascinante progetto di un 'dizionario mentale comune' a cui accenna la *Scienza nuova* del 1744 (p. 44). Nanetti quindi consacra i successivi paragrafi del primo capitolo a concetti pregnanti della filosofia vichiana, sui quali da tempo si interrogano gli studiosi: «la contrapposizione tra *mythos* e *logos*», che Vico ridiscute sulla scia della tradizione ermeneutica antica; il rapporto nel suo pensiero «tra mito e storia», delineato da Nanetti tramite l'assunzione, ancora una volta, di un punto di vista novecentesco, ovvero adottando quello di Ernst Cassirer e Max Horkheimer; il concetto di *vera narratio*, tramite cui l'autore napoletano costruì un'«ermeneutica dei miti» (p. 58) non priva di risvolti politici, perché capace di riportare alla luce quella che un altro lettore della *Scienza nuova* come Michelet definì «un autre histoire, l'histoire du cœur du peuple et de son imagination» (cit. p. 59); infine, la definizione vichiana delle 'favole vere e severe', a cui Romana Bassi ha consacrato un saggio che viene opportunamente citato da Nanetti, la quale però si concentra sulla summenzionata espressione vichiana *vera narratio*, che compare altresì nel titolo stesso del primo capitolo. Benché le riflessioni sul mito, inteso da Vico come *vera narratio*, avrebbero potuto essere introdotte da una più approfondita riflessione preliminare di ordine storico-semanticò (nei poemi omerici il *mythos* è un 'racconto veridico o autorevole'²; come

¹ Cfr. S. CAIANIELLO, *Vico e lo storicismo tedesco*, in «Laboratorio dell'ISPF» VIII (2011) 1/2, pp. 71-95.

² Si vedano al riguardo M. BETTINI, *Il mito. Discorso autorevole o racconto scredi-*

ricorda l'A. nella sua breve digressione storicistica sul mito nell'antica Grecia: p. 47), forte di una conoscenza approfondita dell'opera vichiana e delle sue riletture novecentesche e contemporanee, Nanetti ha il merito di portare alla luce molteplici rivoli carsici e niente affatto secondari della terminologia e del pensiero di Vico. Emblematica è la riflessione vichiana sull'ironia alla quale Nanetti consacra tutta la dovuta attenzione, evidenziando che il filosofo la considera nata nei «tempi della riflessione», perché essa «presuppone un uso consapevole del falso, di cui l'umanità delle origini era assolutamente incapace» (p. 67). Testimoniano la grande familiarità che Nanetti ha con l'opera di Vico anche gli aneddoti riportati dall'A. sia per illustrarne alcuni tratti caratteristici sia per confutare i pregiudizi che l'hanno storicamente contrassegnata, nonché il conclusivo paragrafo del primo capitolo, intitolato «Un dio oppure un folle» (pp. 69-70), che verte sul ruolo di 'intellettuale' assunto dal pensatore napoletano, il quale non volle più essere, come molti suoi predecessori, solo un «sapiente isolato ma [...] partecipante attivo di una collettività» (p. 69). Il secondo 'macro-capitolo' del saggio, lo si è detto, studia «Una piccola favoletta. La metafora nel pensiero vichiano». Prima di addentrarsi in una siffatta analisi, Nanetti però delinea in alcuni paragrafi preliminari le teorie sulla metafora sviluppate nell'ambito degli studi linguistici odierni, ad esempio da George Lakov e da Mark Johnson, al fine di sottolineare come essi siano anticipati da Vico: «interrompendo una tradizione millenaria», dal momento che «per tutta l'antichità e durante il Medioevo nessuno aveva mai messo in discussione l'antiorità e la superiorità del linguaggio proprio su quello figurato», il filosofo napoletano è stato «il primo ad affermare che è proprio la metafora la forma originaria del linguaggio [...] la prima modalità comunicativa degli uomini e per certi versi la più preminente» (p. 76). Soffermandosi sulla 'svolta vichiana', in particolare, Nanetti ricorda come il linguista Marcel Danesi abbia evidenziato che «è proprio la linguistica cognitiva a essere influenzata dalle tesi vichiane» (p. 77). Dopo un'ulteriore digressione sulla teoria cognitiva della metafora, quale quella elaborata da Earl R. Mac Cormac o da Bipin Indurkha (che non cita Vico, ma evoca il concetto di 'universale' espresso della *Scienza nuova*, p. 80), Nanetti ricolloca l'autore napoletano all'interno del contesto storico in cui egli si iscrive: l'A. indaga quindi i legami del pensiero vichiano con l'estetica barocca, osservando che del «Barocco filosofico, Vico rappresenta probabilmente l'espressione più compiuta [...]» (p. 85). Il paragrafo successivo («Vedere, metaforizzare, conoscere», pp. 87-91) è, forse, tra i più interessanti, in quanto Nanetti mostra

tato?, Bologna, 2016; R. P. MARTIN, *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca [N. J.], 1984. Si pensi al fatto che Joseph Mali definisce l'espressione vichiana *vera narratio* come «unique in the history of mythology» (*The rehabilitation of myth. Vico's New Science*, Cambridge, 1992, p. 149, citato da Nanetti a p. 48).

notevole acume studiando l'influenza dell'*Arte poetica* di Orazio sul pensiero vichiano: essendo stato autore di un *Commento* al testo oraziano, Vico adottò e rivisitò in modo personale il principio dell'*ut pictura poesis*, quello per cui la materia della poesia debba essere *l'impossibile credibile* (Vico, *Commento*, p. 187, citato a p. 90), finanche il principio del *miscere utile dulcis* (p. 91). Poiché il principio oraziano dell'*ut pictura poesis* è egualmente evocato da Rousseau nel suo *Saggio sull'origine delle lingue*, Nanetti dedica un altro paragrafo a una comparazione del pensiero rousseauiano sulla lingua con quello vichiano: l'A. evidenzia così la 'vicinanza' (pp. 93-94) tra i due autori, che pubblicarono i propri testi a vent'anni di distanza l'uno dall'altro. Ripreso in mano il filo cronologico delle opere vichiane, Nanetti studia poi la «Critica e topica nel *De Ratione*»: nell'orazione inaugurale del 1708 la metafora assume già «una valenza fortemente euristica», divenendo «il dispositivo per mezzo del quale si scoprono nuove forme di sapere» (p. 99). Analizzando quindi il *De antiquissima* alla luce della polemica vichiana con la filosofia di Descartes, e le *Institutiones oratoriae* – due testi che difendono la disciplina della retorica –, Nanetti conclude che, per Vico, la «critica è infeconda, la topica è [...] euristica» (p. 108). Gli ultimi paragrafi del saggio tornano infine alla *Scienza nuova*, in cui Vico «definisce i metodi e il contenuto» della «conoscenza umana», in opposizione alla filosofia razionalistica cartesiana, ovvero celebrando «fantasia, memoria e ingegno»; tre facoltà il cui «denominatore comune è [...] la loro matrice corporea» (p. 117). Studiando il trattato, Nanetti illustra in modo efficace come la metafora sia qui «definitivamente accostata al mito»: dotata di grande «rilevanza euristica» (p. 73), essa è per Vico ciò che «educa, nel senso che *porta fuori*, [...] o meglio [...] corpo che si sforza di uscire da sé e farsi mente» (p. 119); in altre parole, «*picciola favoletta, narratio minima*, rapporto di due soli termini, [...] in tutto e per tutto equivalente al mito *vera narratio*» (p. 122). Chiude il saggio un paragrafo dedicato a «Metafora e racconto. Un confronto tra Vico e Paul Ricœur» (pp. 126-131), che rilancia nuovamente l'eredità vichiana nel panorama novecentesco. Si sottolinea così, ancora una volta, la tensione verso la modernità che anima il pensiero dell'autore napoletano, il quale, rimasto inascoltato nel 1708, «all'alba del secolo dei Lumi e della ragione trionfante», come sottolinea Alain Pons (citato da Nanetti in epigrafe al saggio, p. 11), ha ormai incontrato un pubblico internazionale di ben ampia portata. Lo stile limpido di Nanetti certo partecipa in modo autorevole al dibattito che ancora oggi si accende intorno all'opera di Vico, gettando nuova luce sulla sua lettura del mito e – soprattutto – della metafora, che la *Scienza nuova* definisce, per l'appunto, «la più luminosa di tutti i tropi» (p. 125).

GIULIA ABBADESSA

A PROPOSITO DI SIMBOLI, DIRITTO E NARRAZIONI*

L'interpretazione del diritto come narrazione della storia dei miti antichi emerge sempre più spesso nelle letture contemporanee concernenti la simbolica politica e la filosofia del diritto, ed è alla base delle ricerche condotte da Emil Mazzoleni sui simboli e sulle narrazioni del diritto stesso, in una buona e ben documentata riflessione sui principi del diritto naturale delle genti, e sulla lettura antropologica che Vico ne fa tramite i miti classici.

L'aspetto più interessante che emerge da subito, leggendo questo volume, è l'attenzione posta nei confronti di un rapporto 'biunivoco' tra narrazione e diritto, laddove per Vico, in rottura con la tradizione rinascimentale, il mito rappresenta un modello storico di comunicazione giuridica, utilizzato da tutte le genti al principio dell'umanità. Questo studio è infatti una vera e propria narrazione del tempo delle origini dell'umanità che precede la nascita del diritto, e che trasmette al diritto stesso ogni conoscenza giuridica elaborata dall'umanità durante i suoi albori. La ricerca condotta dall'A. si articola in cinque parti distinte, ognuna delle quali dedicata «alla genesi di un elemento o di un concetto indispensabile per la comprensione della filosofia giuridica vichiana: i geroglifici; le favole; l'umanità; il diritto; la società» (p. 13).

La *Dipintura* e la sua *Spiegazione* svolgono per le ricerche di Mazzoleni la stessa funzione di «proemio allegorico» che svolgono per la *Scienza nuova*, ed illustrano anche in questo studio i principali assunti che Vico utilizza nell'opera attraverso una *Tavola delle cose civili*, che assume per il lettore il significato di uno «strumento interpretativo in grado di favorire il processo mnemonico attraverso la fantasia» (p. 15). Realizzata da Domenico Antonio Vaccaro, la *Dipintura* fu incisa da Antonio Baldi, mentre la sua *Spiegazione*, nota pure come *Idea dell'opera*, fu invece inserita quando la *Scienza nuova* era già stata composta dall'editore, in sostituzione di una purtroppo perduta *Novella letteraria*, che aveva un contenuto giuridico, e che fu espunta a causa di problemi sorti tra Vico ed il tipografo veneziano. L'A. nella *Dipintura* individua una «funzione meta-gnoseologica», e la interpreta non tanto come una mera sintesi dei principali temi della *Scienza nuova*, ma soprattutto come una riproduzione di quel «medesimo meccanismo conoscitivo tramite universali fantastici con cui apprendevano i primi uomini nei tempi oscuri quando erano ancora privi della ragione spiegata» (p. 17). Mazzoleni nella *Dipintura* e nella sua *Spiegazione* coglie bene la novità dell'approccio vichiano alla conoscenza, in grado di coniugare armonicamente due modi di fare scienza: quello della tradizione

* EMIL MAZZOLENI, *Simboli e narrazioni del diritto in Giambattista Vico*, Milano, Franco Angeli, 2020, pp. 151.

degli alchimisti, che decifravano i segreti dell'universo attribuendo significati a simboli che il lettore doveva interpretare, e quello del sistema euristico che apprendeva per tavole comparative, e che rielaborava il procedimento induttivo aristotelico. Alcuni dei geroglifici che figurano nella *Dipintura* – il globo mondano, il lituo, l'urna cineraria, la tavola degli alfabeti, il fascio, la spada, la borsa, la bilancia – sono analizzati da Mazzoleni per attestare e confermare che nella filosofia vichiana il diritto naturale è interpretato e «riscoperto» in una nuova prospettiva antropologica.

Molta attenzione è naturalmente rivolta alla narrazione del mito, che riveste per Vico il significato di uno strumento epistemico: il mito non è una favola, perché esso è la storia così come possono immaginarla i popoli delle origini, e racchiude verità poetiche, frammenti di conoscenza non ancora del tutto indipendenti dal processo cognitivo che li ha generati. L'universale fantastico è letto e interpretato come narrazione di «tipi ideali giuridici», in quanto la natura strettamente poetica dei primi ordinamenti giuridici risiede nella divinizzazione di prescrizioni regolative, «ma anche in una vera e propria rivoluzione copernicana nel tradizionale impianto della teoria della conoscenza, affidata a categorie filosofiche nuove, originate dall'analisi delle forme giuridiche e delle espressioni fantastiche» (p. 35). L'identificazione, nei racconti mitici, di universali fantastici caratterizzati da una natura normativa – che Mazzoleni definisce «universali fantastici giuridici» – consente a Vico di individuare le strutture simboliche universali che costituirono nell'antichità il primo nucleo giuridico che è alle origini del diritto. La scoperta vichiana della rilevanza giuridica dell'universale fantastico diviene una importante chiave di lettura dell'intera *Scienza nuova*, in quanto criterio ermeneutico per l'individuazione nei miti, nelle favole, nelle leggende, di quel nucleo universale che rimane costante nel variare delle tradizioni e dei costumi, in quanto proprio dell'intera umanità, e non di uno specifico popolo. Naturalmente in questi passaggi l'A. rimanda anche alle pagine del *Diritto universale*, e in particolare a quelle del *De uno*, dove Vico riconosce ai poeti il ruolo di primi fondatori delle città, e al loro canto quello delle prime formule simboliche sacrali, e dove figura per la prima volta l'intuizione della comparazione tra finzioni giuridiche e metafore poetiche, e quindi tra poesia eroica e diritto eroico.

Ben documentate sono, anche, le riflessioni sulla genesi dell'umanità: quelle sui giganti, figure leggendarie dotate di una enorme statura e di una forza straordinaria, e quelle sui ciclopi. Proprio ai ciclopi l'A. presta molta attenzione, soffermandosi sia sulle fonti di Vico (Omero, Esiodo, Aristotele, Platone), sia sulla lettura che di questi esseri mitologici hanno offerto alcuni pensatori più o meno coevi al filosofo napoletano, come ad esempio Gaetano Filangieri, nel terzo volume della *Scienza della legislazione*. Omero rappresenta senz'altro la principale fonte vichiana sul mito dei ciclopi, sebbene la prospettiva attraverso la quale il filosofo napoletano guarda ai giganti mono-oculari sia fortemente

filtrata dalla lettura di Platone, che li identifica come «strumenti filosofici per meglio illustrare il processo culturale di ominazione» (p. 85). Interessante, dal punto di vista della storia della nascita del diritto, è il fatto che per Vico i ciclopi, a differenza dei giganti, possiedono i tre tratti distintivi dell'essere umano, ovvero la religione, le sepolture, e le nozze certe, tratti che nello svolgimento della storia ideale eterna li portano ad essere l'anello di congiunzione tra l'animale e l'uomo, «fra la 'bestiale solitudine' dei giganti, ancora costretti nei tempi oscuri «all'errabondare ferino per la gran selva del mondo», e la natura civile, sociale e solidale dei primi uomini, autentici fondatori della 'gran città del genere umano' ed iniziatori del tempo storico» (p. 86). I ciclopi sono, inoltre, considerati da Vico anche in chiave antropologica: il racconto dalla storia del ciclope è quello di una narrazione fantastica di entità mostruose ed immaginarie, traccia autentica di uomini del passato, ai quali i poeti hanno ascrivito attributi metaforici. La tesi sostenuta da Mazzoleni, secondo la quale il ruolo dei ciclopi è quello di congiungere i bestioni con gli uomini, è la dimostrazione che nelle terre abitate dai ciclopi l'assenza di leggi e di socialità non implica l'assenza di diritto e di civiltà. In primo luogo il diritto ciclopico è caratterizzato dalla sovranità esclusiva ed assoluta del ciclope sulla propria caverna e su tutti i suoi abitanti, con riferimento specifico a moglie e figli; e poiché i ciclopi descritti da Vico eguagliano nei tratti comportamentali e caratteriali quelli omerici, essi risultano inospitali, mancanti di socialità civile e di una gestione comune e ben organizzata dei propri beni. La società ciclopica è pertanto la somma di singole individualità, e poiché il ciclope è l'indiscusso signore e padrone della propria famiglia, il diritto ciclopico diviene, in questa chiave di lettura, un diritto illimitato ed assoluto: «[...] proprio queste famiglie [...] che Vico definisce 'ciclopiche', denotano lo stato di natura in cui gli individui assunsero una forma sociale superiore a quella dell'animale, ma non ancora pienamente umana. La famiglia per Vico è, difatti, un'entità non naturale, ma culturale, poiché trasfigura e legittima giuridicamente come umano l'elemento bestiale della procreazione» (p. 92). La società ciclopica, insomma, è il presupposto della nascita della società stabile, che nasce e si afferma grazie all'istituzione dell'agricoltura, della pastorizia e del «concubito certo». Non mancano, in queste pagine, buone intuizioni sull'interpretazione dei mostri poetici, espedienti narrativi adoperati dagli antichi per spiegare, in chiave metaforica, l'evoluzione umana dallo stadio ferino dei tempi favolosi al grado di civiltà proprio della dimensione storica, per le quali Mazzoleni si richiama esplicitamente alle ricerche di Manuela Sanna.

Dopo l'umanità, si approda naturalmente al diritto e alla sua genesi, connessi alla nascita degli eroi. La sapienza *eroica* – che è quella che Vico elabora all'altezza della *Scienza nuova* del 1725, e non ancora quella *poetica* che la soppianta definitivamente nella redazione del 1744 – ha come proprio riflesso giuridico il diritto eroico, che diviene il punto di raccordo tra la narrazione fantastica, propria dell'età degli dei, e la narrazione storica, propria dell'età degli uomini. Gli

eroi, spiega l'A., in quanto semidei, rappresentano i tipi ideali dell'esperienza umana, e le favole che li vedono protagonisti diventano per Vico 'storie vere', il cui svolgimento lungo è proprio il dispiegamento della storia umana. Il diritto eroico, nella ricostruzione della storia ideale eterna, non è statico, immutabile ed eterno; al contrario esso è dinamico, in continua evoluzione in quanto frutto della stessa evoluzione storica dei costumi dei popoli. Il diritto naturale, invece, ha subito un mutamento progressivo attraverso le tre epoche simboliche in cui si può idealmente tripartire la storia umana: i tempi oscuri sono stati caratterizzati dal diritto divino, i tempi favolosi dal diritto eroico, e i tempi storici da quello umano. Ciò che per Vico caratterizza il diritto divino è naturalmente la coincidenza tra le leggi e la volontà divina, ed è proprio il principio generale della certezza del diritto divino presso i diversi popoli, che genera per il filosofo napoletano i primi governi civili della società umana, poiché l'autorità naturale pone un primo baluardo all'arbitrio ferino, costituendo un argine naturale alla violenza dei bestioni.

L'ultimo passaggio sul quale desidero soffermarmi è quello dedicato da Mazzoleni alla genesi della società, e dunque ai miti fondativi della civiltà e alla funzione 'normativa' che essi svolgono per Vico. Le pagine conclusive di questo volume sono infatti dedicate ad Ercole, universale fantastico dell'eroe fondatore di civiltà; a Cadmo, il quale rappresenta l'influenza della ragione eroica nella creazione del *fas gentium*; ad Enea, simbolo eroico delle genti maggiori e simbolo umano delle genti minori; a Perseo, il «secondo Ercole» che è testimone dell'origine delle leggi penali nei regni eroici; e infine a Teseo, simbolo per Vico del proprietario terriero che fonda la civiltà ateniese abrogando i sacrifici umani e sancendo l'uguaglianza giuridica fra ottimati nel trattare le cose divine, nonché creando pubblici magistrati per custodire, applicare e interpretare le leggi. Il genere letterario del mito di fondazione ha da sempre suscitato grande interesse, «poiché rappresenta una delle più arcaiche modalità comunicative con cui tutte le prime popolazioni umane hanno cercato di spiegare le origini delle regole morali, sociali e giuridiche che oggi costituiscono la pietra d'angolo di ogni società civile organizzata» (p. 127). Il mito di fondazione, pertanto, tramite la sua ripetizione orale nella società che se lo racconta, ha la funzione di trasmettere alle future generazioni il patrimonio culturale di un gruppo sociale, contribuendo così alla creazione e alla consolidazione della sua identità storica, ma anche a inculcare e rafforzare il senso di appartenenza dei membri alla nuova comunità» (*ibid.*). In questo senso Mazzoleni lascia intuire che, da un punto di vista prettamente giuridico, il mito di fondazione, quando il diritto non era stato ancora codificato, svolgeva una funzione educativa e prescrittiva, offrendo «regole positive di azione» cui attenersi, insieme a comportamenti negativi da evitare.

In conclusione la tesi portata avanti dall'A. in questo volume è che per Vico il diritto trae la propria origine da quello ciclopico, «intendendosi con

tale espressione quella forma di giuridicità – intermedia tra il diritto divino e il diritto eroico – che iniziò a orientare l'agire normativo dei primi uomini post-diluviani quando cessarono il loro vagabondare erranti per l'eden primordiale ed iniziarono ad associarsi in contesti più o meno sviluppati [...], dando così la fine del tempo divino e all'inizio dell'età degli eroi» (*ibid.*). A sostegno delle sue idee Mazzoleni ci racconta quelle che definisce «forme folcloriche di narrazione», cioè miti, leggende, favole, nelle quali la sconfitta dei mostri, ad opera degli eroi mitici, traspone in simboli ed allegorie quella che è una realtà narrativa storica e fattuale, come si legge in un passo del *Diritto universale*:

Gli inizi delle storie che narrano cose affini al secolo poetico, seppure raccontino cose miracolose e improbabili, contengono tuttavia qualcosa di vero, poiché bisogna cominciare a narrare a partire da questi inizi mitologici.

ALESSIA SCOGNAMIGLIO

LA POLITICA VICEREALE TRA RIFORME DELLA GIUSTIZIA E ISTRUZIONE NEL *DE RATIONE**

Nel suo vasto contributo in rivista, l'A. focalizza l'attenzione sul *De ratione* di Giambattista Vico, opera nella quale il filosofo sostiene le ragioni di una politica vicereale maggiormente impegnata sul terreno delle riforme e in grado di puntare su un sistema di istruzione universitaria pubblica che facesse leva sulla riorganizzazione degli studi giuridici con l'obiettivo di consolidare le istituzioni politiche rispetto ai poteri concorrenti feudale ed ecclesiastico.

Attraverso il sommario introduttivo, è possibile seguire l'articolazione interna del testo che si suddivide in quattro macro paragrafi arricchiti da un esuberante apparato di note e caratterizzati da uno stile ipotattico serrato. Il primo di essi si apre con la contestualizzazione politico-culturale della Napoli a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, quando esponenti di una nuova cultura giuridica animarono un vivace dibattito contro le autorità ecclesiastiche in difesa della *libertas philosophandi*. L'iniziativa partì da Nicolò Caravita e dal Principe di Santo Buono con il coinvolgimento di Giuseppe Valletta, *opinion leaders* di un movimento che sancì l'egemonia di nuovi togati in grado di mostrare la loro

* NATALE VESCIO, *Amministrazione della giustizia, riforma dell'università e politiche pubbliche nel De Ratione di Giambattista Vico*, in «Archivio Giuridico» CCXXXVII (2017) 3-4, pp. 685-805.

«capacità di direzione del ceto civile ed una non comune abilità nella costruzione di un rapporto privilegiato con la politica» (p. 689). L'A. ricorda come gli scritti giovanili di Vico fossero legati alla difesa della laicità della cultura e delle istituzioni, riflettendo la convinzione che solo l'amministrazione pubblica fosse in grado di garantire autonomia alla società civile dal momento che avrebbe rappresentato uno strumento per la formazione di una classe dirigente in grado di modernizzare le istituzioni. Nel *Delle cene sontuose de' Romani*, il napoletano indaga la «decadenza dell'organismo imperiale romano, attraverso la radicale mutazione dei comportamenti delle sue élites dirigenti» (p. 690); una critica sottintesa al potere locale ostaggio della propria opulenza su cui Vico sarebbe tornato sia nel *De parthenopea coniuratione* – dove contrappone la rivoluzione di Masaniello, promossa dal popolo, alla congiura di Macchia connivente con il malgoverno e alla quale oppone l'azione di governo del Medinaceli¹ –, che nelle *Orazioni inaugurali* dove pone in risalto la valenza politica della connessione tra Stato e università, così come la destinazione politica di quest'ultima e la centralità della giurisprudenza nella creazione di un nuovo diritto che avrebbe attribuito valenze civili all'attività giudiziaria. L'università pubblica, differentemente dall'istruzione privata, è per Vico l'unica a garantire efficacemente, anche grazie a pubbliche procedure di selezione del corpo docente, una formazione autentica, svincolata da interessi e logiche particolaristiche a favore della formazione di una burocrazia moderna e di un *ethos* civile. Questa visione, secondo Vescio, scaturisce da un ragionamento sugli ordinamenti politici e, in particolare, quello romano fondato «sull'invenzione del diritto delle genti» (p. 699) differentemente dal sistema politico repressivo spagnolo. Le riserve vichiane sulle politiche assolutiste vigenti sono riprese, nota l'A., da precedenti riflessioni di Girolamo Borgia – definito dal Muratori «uno de' più mirabili ingegni, che abbiano illustrata la Giurisprudenza» (cit. a p. 705, n. 43) –, principale esponente dell'«orientamento anti-interpolazionista» prevalente nel mondo napoletano. Funzionale allo sviluppo di questa nuova coscienza giuridica era stato il 'laboratorio culturale' di Giuseppe Valletta, erede intellettuale del D'Andrea, di cui Vico avrebbe ripreso il lascito scientifico nel *De uno*.

Nella seconda sezione del contributo, Vescio pone in evidenza come il nuovo viceregno austriaco, pur avviando un processo di ridimensionamento delle attribuzioni ecclesiastiche, non avesse assecondato lo sforzo degli intellettuali nel sottolineare il divario tra gli stati europei che basavano il proprio modello istituzionale sul primato dei pubblici poteri, e la realtà locale asservita all'impe-

¹ Negli ultimi anni del dominio spagnolo, Medinaceli aveva tentato di ridimensionare la giurisdizione baronale senza successo. Il progetto fu solo momentaneamente ripreso, con l'obiettivo di consolidamento delle prammatiche, da Filippo V che istituì anche una commissione destinata al recupero di norme restrittive in materia di poteri di giustizia.

rialismo. Da ciò emerge un dibattito storico-giuridico che avrebbe offerto uno slancio inedito alla campagna giurisdizionalista, considerata come premessa di una politica 'sviluppista' più ambiziosa. In questo contesto, assunse un alto profilo il pensiero di Gianvincenzo Gravina che nelle sue pagine delinea l'esigenza di ricostruire un «ordine giuridico risalente, proprio per la sua capacità di adattare le norme alle esigenze della prassi, alla ricerca delle connessioni tra scienza giuridica e coscienza sociale, che ispirava la sua rilettura dell'esperienza storica del diritto romano, in chiave anti-assolutista ed anti-feudale» (p. 719) attraverso il recupero del principio della divisione dei poteri e del primato della giurisdizione pubblica. Nel *De ratione*, Vico, con un più accentuato *target* speculativo e una maggiore sensibilità sociale, affronta il discorso da una prospettiva più ampia che tiene conto del mondo universitario che avrebbe dovuto concorrere alla rifondazione complessiva delle istituzioni, tentando di coinvolgere il ceto giuridico in un'impresa di cui era 'celebrato' il momento creativo della giurisprudenza. Sulla scia delle operazioni di ridimensionamento dei poteri ecclesiastici avviate dal governo austriaco, al contrario poco interessato alla realizzazione di riforme strutturali in chiave anti-baronale, gli esponenti della società civile furono incoraggiati a «scoprire le connessioni tra giusnaturalismo e giurisdizionalismo» (p. 724), e ad assecondare l'evoluzione del sistema pubblico e la crescita della società civile, con ricadute sulla coscienza dei giuristi invitati, a loro volta, a rendersi protagonisti del mutamento «in armonia con la rivoluzione culturale della modernità» (p. 726). Tra gli obiettivi critici del *De ratione* vi è l'«inflazione normativa e la parcellizzazione di un diritto alluvionale, caotico, pletorico, che aveva disperso unità di indirizzo, pregnanza sociale e capacità regolativa» (p. 736) a causa delle successioni frenetiche delle prammatiche e del loro carattere frammentario. Una denuncia alla quale, nota Vescio, fa seguito l'auspicio di un uso più efficace di tale strumento legislativo, sollecitandone sia un 'recupero' come elemento di razionalizzazione e semplificazione del sistema giuridico ingolfato, sia un utilizzo destinato a incidere sugli assetti distributivi del potere, ricomponendo la frattura tra norma e prassi sociale. Sul versante degli studi di storia del diritto, l'A. ricorda come già Gravina avesse ricostruito la tradizione romanistica riemersa dopo la parentesi altomedievale, riconoscendo l'attività scientifica dei giuristi bolognesi e i limiti del 'mondo culto' contemporaneo, il quale si era preoccupato di ricostruire le norme romane senza incidere positivamente sulla crescita del sistema a causa di uno scarso dinamismo intellettuale. Vico riprende il passaggio, riconoscendo il ruolo dei glossatori e dei commentatori che avevano efficacemente riadattato il diritto romano alle nuove esigenze. Ricostruire l'identità e lo statuto epistemologico della scienza giuridica sottintendeva, citando Vescio, «una coscienza avanzata dei suoi limiti strutturali, delle sue abitudini scolastiche e delle carenze di un processo formativo tradizionale, inchiodato alla logica di riproduzione catastale e/o professionale» (p. 746). L'obiettivo vichiano consiste in un'iniziativa

supplementare di progettazione istituzionale e sociale; in una nuova *mission* del giurista che avrebbe dovuto abbandonare il ruolo di 'custode' del sistema e rielaborare norme e strumenti del pensiero giuridico in base al paradigma *aequum-verum* da contrapporre al *certum-verum*. Non dichiarato ma presente in Vico è, secondo l'A., il confronto con la *Nova Methodus* di Leibniz che, in un contesto politico-istituzionale differente, «aveva imposto alla cultura giuridica la necessità di un progetto e una visione più evoluta delle istituzioni e del proprio ruolo, rivendicando un'interpretazione innovativa dell'approccio al giuridico, destreggiandosi abilmente tra filosofia e politica del diritto oltre che, tra epistemologia ed ermeneutica, preoccupazioni pedagogiche e risveglio della coscienza giuridica» (p. 751). Rispetto alle tradizionali categorie 'culturaliste' alle quali Leibniz si richiama, nel discorso vichiano la modulazione delle politiche formative enfatizza, però, il ruolo delle istituzioni pubbliche seppur in una realtà dove esse sono più deboli. È questo, per Vescio, l'elemento più innovativo della ricostruzione vichiana che, nel riecheggiare motivi del pensiero di Giusto Lipsio e Arnold Clapmar, è consapevole della rilettura messa a punto dalla storiografia europea che, «dall'umanesimo, aveva sottolineato l'estrazione aristotelica della giurisprudenza romana e l'evoluzione successiva imposta dal conflitto tra patrizi e plebei, con il suggerimento decisivo di Machiavelli, ispiratore di un'interpretazione complessiva, non ricognitiva, ma speculativa, della storia romana e del ruolo propulsivo del conflitto» (pp. 758-759). Proprio da Clapmar Vico ammette di aver preso spunto, pur differenziandosene, per la scoperta dell'*arcanus* nella giurisprudenza, chiave di lettura della statica e della dinamica dei sistemi sociali «quia non solum romanis rebus Romanaeque Jurisprudentiae, sed Universae Historiae universaeque Eruditioni affert luculentissimam lucem» (p. 763, nota 145). Nella prospettiva del filosofo napoletano è posta in rilievo la superiore preveggenza di un sistema che era stato capace di individuare un valore aggiunto tramite la capacità di adattamento delle norme ereditate. In tale contesto, e Vescio ci tiene a ribadirlo più volte, spiccava il ruolo della giurisprudenza in grado di «costruire e non soltanto, di mediare, incoraggiata da un ordinamento, che aveva saputo ridimensionare l'elemento aristocratico (diversamente dal potere spagnolo, che non era stato in grado di sottrargli i poteri di giustizia e unificare la cittadinanza, oltre che ridurre il suo spazio politico), con la scoperta dell'ermeneutica dei sistemi sociali, che sapeva ricomporre tanti suggerimenti e materiali della lettura culta degli autori latini, in una prospettiva scientificamente più evoluta, in grado di cogliere le dinamiche evolutive dei modelli di governo» (p. 769). Con l'istituzione dell'impero, al senato fu accordata la facoltà di legiferare sugli affari privati, mentre ai pretori fu concesso il potere di interpretare le leggi in maniera socialmente più comprensiva e con effetti sulla mitigazione del rigore originario. In seguito all'abolizione delle formule procedurali, decretata da Costantino, lo studio del diritto fu sottratto al patriziato attraverso l'istituzione di accademie pubbliche,

divenendo l'‘arcano’ degli imperatori contro il dominio dei patrizi. Dissolta la capacità di governare il sistema, Vico evidenzia come la giurisprudenza finisse per assecondare gli elementi di disgregazione sociale, perdendo la capacità di garantire l'interesse pubblico a vantaggio delle logiche particolaristiche e oligarchiche². La ricostruzione dell'antico paradigma e la ‘restituzione’ del diritto romano alle sue dinamiche storico-politiche non avrebbe rappresentato, però, un'operazione finalizzata alla sola comprensione del segreto della sua longevità, ma avrebbe consentito di «scoprire l'arcano del successo di un sistema sociale, e di una giurisprudenza, che [...] poteva essere istruttiva, soprattutto per i suoi (inconsapevoli) eredi, oltre che, auspicabilmente, per le nuove classi dirigenti» (p. 773).

Recuperando, nell'ultima sezione del suo contributo, il confronto con Gravina, l'A. sottolinea che se quest'ultimo ripercorre in maniera ricognitiva la storia della giurisprudenza romana e del suo sviluppo, il disegno vichiano privilegia l'ingegneria istituzionale, l'opportunismo dei sistemi sociali, i meccanismi premiali all'origine del successo politico di un ordinamento, evidenziandone «il ruolo determinante svolto da una gestione pubblica più evoluta del diritto, con una sottile distinzione tra stabilità ed efficacia del sistema giuridico, ricollegata alla sua capacità di garantire coesione sociale e governo del conflitto, attraverso le presenze di istituzioni, in grado di prevenire l'obsolescenza delle norme e di assicurare il loro rinnovamento e la rilegittimazione del sistema» (p. 783). Gli eventi politici successivi mostrarono, però, un governo vicereale poco incline ad assecondare i progetti di consolidamento delle istituzioni pubbliche e di una pubblica giustizia. Quest'ultimo fu, piuttosto, intenzionato a voler mantenere l'università in condizioni di minorità rispetto alle avanguardie europee nonostante le denunce del *De ratione* vichiano la cui eco – oltre a propagarsi nel successivo *De uno* e, in un contesto monarchico autonomo come quello borbonico, nell'ultima edizione della *Scienza nuova* –, si sarebbe avvertita anche nelle *Massime* di Paolo Mattia Doria, che avrebbe attaccato ‘vichianamente’ la politica degli *arcana* elaborata dagli spagnoli e le strategie di un'amministrazione interessata a occultare le proprie azioni di governo a vantaggio del mantenimento dello *status quo*.

GIANLUCA FALCUCCI

² Piuttosto che una spiegazione scientifica della crisi della scienza giuridica romana, per Vescio tali osservazioni sembrano piuttosto un monito rivolto alle classi dirigenti degli stati moderni circa il declino dei sistemi politico-sociali dilaniati da una conflittualità interna e incapaci di valorizzare gli elementi competitivi, disinnescandone i meccanismi distruttivi.

ARCHIVIO VICHIANO

UN SONETTO VICHIANO DIMENTICATO

Chi voglia leggere per intero il *corpus* dei componimenti in versi di Giambattista Vico deve fare tuttora ricorso alle *Opere* laterziane, dove esso è suddiviso – invero artificiosamente – in due tronconi. Il quinto volume, dedicato principalmente all'autobiografia e al carteggio, anticipa «quelle poche poesie che, recando tracce dei sentimenti personali dell'autore o delle sue idee, serbano valore autobiografico o filosofico»¹; nell'ottavo, invece, trovano posto tutti gli altri testi². La selezione proposta da Andrea Battistini attinge a entrambi i nuclei³.

Com'è noto, i cimenti poetici vichiani scaturiscono quasi esclusivamente da sollecitazioni contingenti, nel solco di un'«utilizzazione mondano-sociale in funzione celebrativa» della poesia⁴, e sono perciò tramandati da una miriade

¹ Così la nota posta in coda a G. VICO, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, 2ª ed. riveduta e aumentata, Bari, 1929, p. 393; la terza sezione, dedicata alle 'Poesie varie filosofiche e autobiografiche', occupa le pp. 311-366.

² Cfr. G. VICO, *Versi d'occasione e scritti di scuola. Con appendice e bibliografia generale delle opere*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1941, pp. 1-129, corrispondenti alla prima sezione, 'Versi del Vico e della figlia Luisa o loro diretti o intorno a loro (1692-1743)'. Dalla già ricordata nota a VICO, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, cit., p. 393, si apprende che altra era la collocazione inizialmente concepita: «Sede adatta per la maggior parte di codesto materiale, generalmente poco poetico, ci è parso il settimo volume della presente edizione delle *Opere*, consacrato alle *Istituzioni oratorie e altri scritti rettorici*»; il settimo volume, però, apparso nel 1940, ebbe titolo e contenuto diversi (cfr. *infra*, nota 19).

³ Cfr. G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 217-291; vol. II, p. 1924, compare una succinta bibliografia; qui basti ricordare il saggio, ancora fondamentale, di A. QUONDAM, *Il «lavorar canzoni» del Vico: la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, in «La rassegna della letteratura italiana» LXXIV (1970), pp. 298-332, e segnalare il contributo recente di A. SCOGNAMIGLIO, *Il pensiero in versi: riflessioni a margine di alcune poesie di Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» L (2020), pp. 253-267.

⁴ La formula è di QUONDAM, *op. cit.*, p. 303; a tal proposito si vedano anche le puntualizzazioni di Battistini nel 'cappello' che precede le note alle poesie in G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, pp. 1361-1362.

di stampe effimere e rare. Nel 1910 ne diede un minuzioso inventario Fausto Nicolini, così descrivendo il lavoro compiuto:

Perché la ricerca riuscisse in certo modo definitiva, si sono spogliate sistematicamente tutte le raccolte nuziali, funerarie, per monacazione e altre simili del tempo, che è stato possibile rintracciare, mettendo a profitto non solamente le collezioni di opuscoli conservate nelle pubbliche biblioteche napoletane, ma anche quella, ricca di oltre 700 volumi, contenenti complessivamente circa 1000 opuscoli, che si custodisce presso la famiglia De Rosa di Villarosa⁵.

La sistemazione laterziana è appunto il frutto di tale ricognizione, arricchito da pochi affioramenti successivi⁶. Data una tradizione siffatta, non desta meraviglia che singole tessere possano essere sfuggite al censimento. È questo il caso del sonetto «Or sì che scender puoi dal sacro monte», qui segnalato affinché possa essere tenuto in considerazione nell'attesa riedizione delle poesie di Vico⁷.

Il testo compare in una silloge epitalamica del 1722, giunta con due diversi frontespizi:

RIME | PER LE NOZZE | *Dell'Excellentissimo Signore* | D. MARC' ANTONIO | CONTI | *Duca di Guadagnolo, e Nipote della Santità di Nostro Signore Papa INNOCENZO* | *Decimoterzo felicemente Regnante.* | COLL'ECCELLENTISSIMA SIGNORA | D. FAUSTINA MATTEI | *De' Duchi di Paganica* | DEDICATE ALLA MEDESIMA | DA ANNIBALE ANTONINI NAPOLETANO | [fregio] | MDCXXII. | [linea tipografica].

RIME | SULLE NOZZE | *Degli Excellentissimi Signori* | D. MARC' ANTONIO | CONTI | *Duca di Guadagnolo* | E DONNA | FAUSTINA MATTEI | *De' Duchi di Paganica* | DEDICATE ALLA MEDESIMA | DA ANNIBALE ANTONINI NAPOLETANO | [fregio] | MDCXXII. | [linea tipografica]⁸.

⁵ F. NICOLINI, *Appendice* a B. CROCE, *Secondo supplemento alla bibliografia vichiana*, in «Atti della Accademia Pontaniana» XL (1910), memorie 6-7, p. 44.

⁶ Si veda la puntuale ricostruzione contenuta nella nota nicoliniana a VICO, *Versi d'occasione e scritti di scuola*, cit., pp. 211-213; cfr. inoltre B. CROCE, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, 2 voll., Napoli, 1947-1948, vol. I, pp. 101-110.

⁷ La produzione in versi è inclusa nel programma dell'edizione critica delle opere vichiane promossa e curata dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno del Consiglio Nazionale delle Ricerche; a tal proposito cfr. *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997; per i criteri e lo stato dei lavori si veda la pagina www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/vicoedcritica (consultazione: aprile 2022).

⁸ La pubblicazione è segnalata da O. PINTO, *Nuptialia. Saggio di bibliografia di scritti italiani pubblicati per nozze dal 1484 al 1799*, Firenze, 1971, pp. 75-76 n., che descrive il frontespizio del primo tipo. L'antologia contiene anche un sonetto di Metastasio

A pagina XLVII vi si legge il seguente sonetto «di Giam-Battista Vico lettor di rettorica ne' Regj Studj di Napoli»:

Or sì che scender puoi dal sacro monte
col divo Febo, almo virgineo coro,
lieto danzando, d'immortale alloro
cinto vostra onorata e casta fronte.

E pieni i petti del castalio fonte,
per cui sprezzate e gemme ed ostro ed oro,
fate il cielo risonar dall'Indo al Moro
di dolci rime leggiadrette e pronte.

E' son già in riva al Tebro, e il figlio Imene
vien con la madre, ornato il bel crin biondo
del fiore eterno, e l'aurea verga scote.

Il pastor sommo, il qual regge e sostiene
l'onor d'Italia in su l'Europa e il mondo,
real donzella accoppia al gran nipote⁹.

Notevole appare l'adesione di Vico a un'iniziativa collettiva di area romana. L'unico precedente in tal senso è il madrigale «Partisti, Argeo, da noi» in morte di Gregorio Messere, apparso nel 1710 in una pubblicazione arcadica¹⁰; di un altro caso, contemporaneo a «Or sì che scender puoi dal sacro monte», si dirà in fine di questa nota.

In effetti la miscellanea nuziale del 1722 vede la partecipazione di una nutrita pattuglia di cigni del Sebeto: oltre a Vico, vi compaiono Angelo Albani, Alfonso Antonini, Francesco Antonini, Giuseppe Antonini, Ippolita Cantelmo Stuart, Candida Caracciolo, Silverio Giuseppe Cestari, Matteo Egizio, Biagio Garofalo, Elisabetta Gluther, Francesco Manfredi, Giulio Mattei, Gioacchino Poeta, Biagio Radesca, Casimiro Rossi e Marcello Vanaelsti. Il cospicuo apporto di autori meridionali si spiega pensando alla provenienza del raccoglitore, Annibale Antonini, che è personaggio di un certo rilievo nella repubblica delle lettere¹¹. Nato nel Salernitano nel 1702, Antonini compì gli studi a Napoli.

non incluso dall'autore nelle edizioni autorizzate delle proprie opere, per il quale sia permesso il rinvio a L. TUFANO, *Metastasio sul letto di Procuste. A proposito di due sonetti per nozze*, in «Lettere italiane» LXXIII (2021), pp. 313-314.

⁹ Nel trascrivere si è provveduto a modernizzare la punteggiatura e l'uso delle maiuscole.

¹⁰ Cfr. G. VICO, *Versi d'occasione e scritti di scuola*, cit., nota XIV, p. 42.

¹¹ Cfr. A. BUIATTI, 'voce' *Antonini, Annibale*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Roma, 1961, pp. 517-518.

Le *Rime* per le nozze Conti-Mattei rappresentano la sua prima pubblicazione conosciuta, nella quale tentò di coinvolgere – senza successo – anche Ludovico Antonio Muratori¹². Successivamente si trasferì in Francia dove fu a lungo attivo come insegnante di lingua italiana e autore di manuali e di strumenti lessicografici, nonché come editore e traduttore di classici (Ariosto, Tasso, Trissino, Guarini)¹³. Tra le imprese parigine merita di essere ricordata la raccolta di *Rime de' più illustri poeti italiani*, apparsa nel 1731 e varie volte ristampata, che include anche una scheggia vichiana. Antonini vi inserì non il testo pervenutogli per la raccolta capitolina, bensì il sonetto «Donna bella e gentil, pregio ed onore»¹⁴, pubblicato per la prima volta nel 1701 nell'antologia di Giovanni Acampora¹⁵; Vico doveva tenere in grande considerazione questo componimento, se nel 1710 lo inviò al custode d'Arcadia Giovanni Mario Crescimbeni¹⁶, che l'anno dopo lo pubblicò nei suoi *Comentarj*¹⁷.

Va segnalato, infine, come nel 1722, oltre a contribuire all'omaggio poetico per il nipote del papa, Vico celebrasse anche il fratello di questi, il cardinale Bernardo Conti, con il sonetto «Quell'immoto divin consiglio eterno», inserito in una raccolta – pure romana – assemblata da Dionisio Fiorilli¹⁸. L'unico altro

¹² Si veda la lettera d'invito datata Roma, 27 dicembre 1721, in *Carteggi con Amenta Azzi*, a cura di M. G. Di Campli e C. Forlani, Firenze, 1995 («Edizione nazionale del carteggio di L. A. Muratori», 2), p. 194.

¹³ Cfr. M. MARIETTI, *Un maître d'italien à Paris au XVIII^e siècle: l'abbé Antonini*, in «La parola del testo», XIX (2015), pp. 69-81.

¹⁴ Cfr. *Rime de' più illustri poeti italiani scelte dall'abbate Antonini*, II, Parigi, J. Chardon, 1731, p. 176.

¹⁵ Cfr. *Raccolta di rime di poeti napoletani non più ancora stampate e dedicate all'illustriss. ed eccellentiss. sig. D. Paolo di Sangro de' conti di Marsi principe di Sansevero, duca di Torremaggiore, marchese di Castelnuovo, signor di Castelfranco ec.*, Napoli, Domenico-Antonio Parrino, 1701, p. 250; cfr. Vico, *Versi d'occasione e scritti di scuola*, cit., nota XI, p. 40 e la relativa nota a p. 215; sull'interpretazione del testo cfr. QUONDAM, *op. cit.*, pp. 308-309.

¹⁶ Dell'episodio diede notizia B. DONATI, *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi. Note per la storia del pensiero del Vico*, Bologna, 1921, pp. 75-86, poi in Id., *Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico. Con documenti*, Firenze, 1936, pp. 84-91, con facsimile dell'autografo; la lettera a Crescimbeni è in G. VICO, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, cit., pp. 147-148.

¹⁷ Cfr. *Comentarj del canonico Gio. Mario Crescimbeni custode d'Arcadia intorno alla sua «Istoria della volgar poesia»*, III, Roma, Antonio de' Rossi, 1711, p. 351. Come notato già da Donati, nella raccolta del 1701 la conclusione del sesto verso, «paragone umile», ingiustificabile per ragioni di rima, è senz'altro frutto di un fraintendimento di Acampora o dello stampatore; nel ricopiare il testo in coda alla lettera a Crescimbeni, Vico scrive correttamente «paragone indegno», lezione che passa nei *Comentarj* e (probabilmente da qui) nella cretomazia di Antonini.

¹⁸ Cfr. G. VICO, *Versi d'occasione e scritti di scuola*, cit., nota xxxvi, pp. 66-67; Ni-

riferimento al pontefice nell'opera vichiana sembra essere l'accenno alla sua elezione (e alla parte in essa avuta da Michele Federico d'Althann) nell'orazione *In morte di Anna Aspermont contessa di Althann*¹⁹. Queste tracce labili e sconnesse invitano a dedicare un supplemento d'indagine ai rapporti dell'autore della *Scienza nuova* con Innocenzo XIII durante la sua breve permanenza sulla cattedra di Pietro (1721-1724).

LUCIO TUFANO

colini colloca il sonetto «tra il 1722 e il 1723» (ivi, p. 66), ma nella relativa nota dichiara di essere risalito in corso d'opera alla prima attestazione grazie all'acquisizione di un esemplare delle *Rime* di Fiorilli da parte di Benedetto Croce, e di poter fissare perciò la datazione del componimento al 1722 (cfr. ivi, p. 216; similmente a p. 213).

¹⁹ Cfr. G. Vico, *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1940 («Opere», 7), p. 150; si veda anche la relativa nota a p. 277.

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. ASPE ARMELLA Virginia, *Giambattista Vico y Francisco Xavier Clavijero: una ilustración adecuada al criollismo novohispano*, in «Per la filosofia: filosofia e insegnamento» XXXVII (2020) 108, pp. 93-108.

L'ipotesi di Aspe Armella è che i gesuiti creoli del XVIII secolo scelsero il paradigma proposto da Vico nella *Scienza nuova* «para coronar la peculiar inclusión de la tradición antigua mexicana» nel nuovo contesto della colonia spagnola. A partire dalla *Historia Antigua de México* di Francisco Xavier Clavijero, l'obiettivo dell'A. consiste nel dimostrare come l'opera del filosofo napoletano fosse conosciuta dai gesuiti messicani prima della loro espulsione del 1767. Nella seconda metà del Novecento è stato riconosciuto come in Italia, Spagna, Portogallo e Sud America si sia avuta nel corso del Settecento un'indagine scientifica impattante nonostante nella Nueva España «los avances referían más a ciencias aplicadas como la botánica, o a las reformas del currículo universitario». Ciononostante, in parte della storiografia è rimasta la convinzione che nelle colonie d'oltreoceano fosse persistita

una condizione di arretratezza culturale almeno fino al contatto con l'illuminismo francese che, attraverso l'opera di Rousseau, avrebbe posto le basi delle successive guerre d'indipendenza. In realtà, l'A. ricorda come già nel Seicento la Chiesa cattolica *novohispana* avesse adottato provvedimenti che conferivano potere ai laici al punto da facilitare, secondo Antonio Rubial, la formazione di una «mentalidad específica en los sectores urbanos basada en el principio jesuita de 'no hay más nobleza que la virtud'». I gesuiti, fautori di un modello culturale differente da quella degli ordini mendicanti e di una metodologia che nelle discipline umanistiche rifuggiva gli apriorismi, persuasero i creoli delle loro capacità, riformando gli studi nei propri collegi e valorizzando le lingue autoctone. In ambito filosofico, il razionalismo gesuita di ispirazione baconiana e cartesiana giocò un ruolo centrale e fu debitore soprattutto della scolastica barocca «por su filiación» con il Portogallo, dove svolsero la loro attività sia Francisco Suárez che Louis de Molina, le cui opere influenzeranno Juana Inés de la Cruz e Carlos de Sigüenza y Góngora. Quello che Carmen Rovira ha definito

* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando [D. A.], Silvia Caianiello [S. C.], Gianluca Falcucci [G. Falc.], Rossella Gaglione [R. G.], Fabrizio Lomonaco [F. L.], Leonardo Pica Ciamarra [L. P. C.], Monica Riccio [M. R.], Manuela Sanna [M. S.], Alessia Scognamiglio [A. Scogn.], Alessandro Stile [A. S.]

«humanismo criollo jesuita» si contraddistinse per un margine più ampio «en la libertad humana al enfatizar el tema de la inmanencia de la acción moral sustentándolo con la tesis del hombre creado *imago Dei*». I gesuiti, quindi, diedero enfasi alla libertà, giungendo ad avere influenza anche sulla sfera politica, garantendone una maggiore flessibilità culturale che, secondo l'A., è indizio di una «paulatina Ilustración criolla novohispana». Anche sul versante scientifico i gesuiti furono moderatamente aperti alla formulazione di nuove teorie seppur, in ambito astronomico, non abbiano accolto favorevolmente gli studi di Galilei bensì quelli di Tycho Brahe. La loro espulsione dai possedimenti spagnoli frenò la loro influenza nonostante il lascito culturale delle università e dei collegi gesuitici sia sopravvissuto a lungo. L'interesse per la Nueva España fu preminente nella cultura italiana anche grazie alle opere di viaggiatori e studiosi come Giovanni Francesco Gemelli Careri e Lorenzo Boturini Benaduci, le cui opere sulla cultura autoctona lasciarono traccia in Sud America, dove introdussero la «tradición viqueana». Clavijero lesse entrambi gli autori e se Gemelli gli fornì il panorama della diversità e delle similitudini degli esseri umani e delle nazioni, Boturini lo introdusse alla filosofia della storia di Vico di cui l'A. evidenzia alcune coincidenze «entre el texto de Boturini y la propuesta de Giambattista Vico, para después establecer la relación de éstos con la obra de Clavijero». Quest'ultimo, giunto in Italia, entrò in diretto contatto con la *Scienza nuova* di cui riprese la struttura del libro II per la stesura della sua *Historia Antigua de México* dove la «propuesta» vichiana emerge in occasione della «interpretación de los naturalistas ilustrados [...] en ocasión de la falta de letras y escritura de los americanos», quando Clavijero, rifuggendo qualunque 'apologia' culturale americana e attraver-

so una «metodología novedosa», elaborò una «acertada argumentación basada en las aportaciones de los intelectuales de su tiempo», senza alcun pregiudizio, «algo que Vico había venido haciendo».

[G. Falc.]

2. BARBUTO Gennaro Maria, *Note sulla retorica umanistica nel «Leviatano» di Hobbes e nella «Scienza Nuova 1744» di Vico*, in «Filosofia politica» XXXIV (2020) 2, pp. 301-312.

Partito da un'essenziale ma puntuale ricognizione delle principali voci della letteratura critica dedicata alle relazioni tra Hobbes e Vico (da Nicolini a Emilio Sergio, da Child a T. Pern, pp. 302-303), l'A. concentra la sua attenzione sulla diversa funzione che la «retorica umanistica» conosce in Hobbes e Vico. Pur condividendo un comune bagaglio culturale, una 'preparazione' umanistica assai vigorosa (Hobbes finanche maggiore di Vico), essi trattano del tema con finalità diverse: il primo considera la retorica uno strumento artificiale di persuasione per i ceti meno colti ed «esposti alla propaganda demagogica»; il secondo come espressione del moderno sapere filosofico (p. 304). L'asimmetria delle posizioni si conferma in sede di riflessione politica, allorché nel *Leviatano* la retorica cede definitivamente il posto al metodo geometrico, alla ricerca causalistica e meccanicistica estesa al mondo umano (*ibid.*). In Vico lo spartiacque agisce sul piano del riconoscimento dell'uso della *metafora* nella ricostruzione della politica e della storia in quanto *scienza nuova* della *comune natura* delle nazioni. Sia il concetto di *scienza* che quello di *natura* si sottraggono ai paradigmi di una modernità osteggiata, quella di tipo razionalistico e cioè astratto, facendo emergere due contrassegni emblematici della rivoluzione antropologica vichiana:

il *linguaggio* e la *religione*. Intorno a questi si muovono le documentate e acute osservazioni di Barbuto sulla «metafora (che rende *visibile* la Provvidenza» (p. 307), quel misterioso senso del divenire che si fa *teologia civile ragionata* in direzione opposta a quella di Hobbes, avvalso del teologico per «tutelare il fondamento cristiano di uno Stato sovrano» (p. 311) e denunciare gli «abusi del linguaggio» e del suo uso metaforico, senza una strategia di salvezza al di là della «necessaria disciplina razionale» (p. 309) dell'uomo *naturale*.

A reggere le meditazioni del filosofo della *Scienza nuova* è la consapevolezza dei limiti di un'esistenza esposta alle astrazioni di una vita iperazionale, alla possibile ricaduta in una nuova *barbarie*, quella della *riflessione* peggiore della primitiva (dei *sensi*), perché in gioco non c'è tanto la paura *fisica* della morte violenta quanto quella della solitudine, dell'esclusione, della non vita pari a quella dei «filosofi monastici». La *natura* dell'uomo di Vico è quella che si origina e si trasforma, perciò il metodo della scienza è genetico e non geometrico, è metodo della scienza della storia di *umane idee*. Questa si affida all'originale e strategica distinzione tra storia sacra (degli Ebrei) e storia profana (dei gentili), per essere storia tragica della libertà, fatta di antagonismi e di violenza, orientando le assimilate tematiche hobbesiane (il nesso scienza-potenza, l'esemplarità della facoltà dell'immaginazione e degli universali al centro della scienza come «arte costruttiva» nel *De corpore*) in vista del *comune* (la *comune natura* delle nazioni) e non degli individui isolati e di natura già razionali. Insomma, la storia vichiana come scienza è la smentita del giusnaturalismo astratto di Hobbes contrapposto al nuovo «diritto naturale delle genti»: «Nel pensiero di Hobbes e di Vico – è la *ragionata* conclusione di Barbuto – si delineano due percorsi alternativi di pensiero politico. Nelle pagine della *Scien-*

za Nuova, sulla base di una logica di una epistemologia contraria a quelle che erano state formulate dal grande filosofo inglese e facendo appello a una *teologia civile* e a un intervento provvidenziale nelle cose umane, si fonda un sapere storico e politico, che se per un verso e su alcuni temi, ad esempio fondamentale è quello della conservazione della vita, dialoga con Hobbes, per altro verso, ripristinando il legame con l'Antico e tesaurizzando il lascito della retorica umanistica e del realismo conflittuale di Machiavelli, traccia una via diversa nella storia della Modernità politica» (pp. 311-312).

[F. L.]

3. 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.

Vico e Gravina sostenevano che lo sviluppo di una saggezza poetica o di pensiero mitico fornisce la forza moralizzante per istituire istituzioni civili, mentre la meraviglia «is an essential element of their accounts». Le opinioni di entrambi dimostrano come l'illuminismo napoletano abbia dato risposte alternative a questioni filosofiche discusse nell'Europa del nord. Per Vico e Gravina i miti «were ingenious narratives that flowed from the creative capacity of the first people». Le prime società erano prodotti dell'invenzione umana piuttosto che sviluppi accidentali, seppur non pianificate né scelte razionalmente. La meraviglia era l'elemento essenziale che reindirizzava la bestialità umana verso il ritengo imposto dalle religioni mitiche. Ma mentre per Gravina i primi poeti hanno generato narrazioni potenti dalla loro capacità di percepire e rappresentare persone ed eventi grandiosi, Vico afferma che le divinità pagane erano false divinità

basate su un'incomprensione del mondo naturale, sebbene «the rituals associated with those divinities had the persuasive force to restrain their own passions and the passions of their bestial followers». Ciò che rende notevole l'approccio di Gravina e Vico al mito, secondo Bertland, è la loro prospettiva condivisa, prodotto di una visione del mondo diversa. Forse contribuì in questo l'approdo a Napoli del metodo cartesiano. L'idea che un sovrano potesse usare la retorica e persino la meraviglia per instillare la moralità nelle masse risale almeno alla civiltà greca, ma le idee di Cartesio cambiarono il dibattito sulla retorica in Italia e i suoi scritti misero in discussione il suo valore disciplinare. Una risposta a tale impostazione consisteva nell'idea che l'eredità del mito fosse essenziale per la comunicazione e la socializzazione, giustificando «the examination of myth as an entire worldview, which then needed to be studied as part of rhetoric». Allo stesso modo, la filosofia di Cartesio ebbe ripercussioni anche sulla giurisprudenza napoletana. Se tradizionalmente gli antichi ritenevano che le leggi dovessero essere composte in modo generale e poi adattate a circostanze particolari, ora si delineava la necessità di un'applicazione rigorosa del diritto che a Napoli gettò le basi per riformare un sistema «outdated». Vico e Gravina erano ai lati opposti di tale dibattito che li avrebbe portati a sviluppare idee diverse sul mito e la meraviglia. Per entrambi, gli autori antichi «were geniuses», ma per difendere tale convinzione hanno dovuto rendere conto della crudezza degli scritti antichi siccome «neither wanted to say the ancients were simply naïve or unsophisticated». Omero rappresenta il culmine dell'antica mentalità poetica che ricavava la propria forza «from a powerful faculty of sensation and imagination that was unencumbered by the capacity for abstract thought». Per penetrare questo pensiero è necessario met-

tere tra parentesi la razionalità e usare l'immaginazione. Se Vico ritiene che è difficile comprendere la mentalità dei poeti teologici perché mancavano di astrazione, allo stesso modo per Gravina i pensatori mitici, non potendo sviluppare concetti filosofici, dovevano fare affidamento esclusivo sulla percezione dei sensi. Un dato non del tutto negativo poiché rendeva le loro percezioni acute, garantendogli di avere un'idea chiara di un oggetto. Per l'autore *Della Ragione Poetica* i poeti antichi usavano le immagini di divinità e mostri per animare le storie «which led the audience to see the important truth which was the nature of moral virtue». Poiché i poeti antichi avevano una percezione acuta, furono in grado di vedere relazioni causali vere tra gli oggetti che poi descrissero miticamente. Pur condividendo molte intuizioni di Gravina, Vico nega la perspicacia della saggezza poetica sebbene «does not deny that it is an alternate form of rationality that has value». Se per Gravina la poesia è la capacità dell'immaginazione di rappresentare e abbellire ciò che si percepisce, per Vico la poesia «is an activity of making». Per l'autore de *La Scienza nuova* la sapienza poetica non fu utilizzata dai primi poeti per rappresentare un mondo ma per crearlo, e il potere di questi miti di incantare le prime persone proveniva da un'energia persuasiva piuttosto che da una vera intuizione. In definitiva, se Gravina pensa che la ragione poetica potrebbe vedere chiaramente la verità della virtù morale degli eroi e che i creatori di miti potrebbero usare la loro acuta percezione per creare un senso di meraviglia che ispirerebbe le prime persone alla virtù, Vico sostiene come i poeti delle origini creassero immagini di falsi dèi che ispirarono stupore nei primi popoli, portandoli a frenare i propri desideri animaleschi e a seguire in modo ordinario i propri governanti.

[G. Falc.]

4. BRIGANTE ROVIDA Anna Maria, *Los orígenes de lo humano. El método genético de Giambattista Vico*, in «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica» LXXVI (2020) 292, pp. 1409-1423.

Nei *Principi di Scienza nuova* Vico rivolge l'attenzione allo sviluppo storico delle nazioni. L'umano per Vico è un processo di creazione e artificio culturale prodotto storicamente nell'ambito delle istituzioni e del mondo civile. Da qui la scelta del filosofo di considerare l'uomo come *homo faber* e il *verum factum* come chiave interpretativa privilegiata dell'umano e della sua genesi dato che «el criterio y la regla de lo verdadero es haberlo hecho». Nella ricerca delle origini, il principio epistemologico del *verum factum* è fondamentale in quanto diventa lo standard grazie al quale Vico stabilisce una distinzione tra le «orígenes sagrados», in cui Dio è «el primer hacedor», e le «gentiles e históricos» dove l'uomo «compone y hace configurándose a sí mismo históricamente». Dato che il mondo creato da Dio è inconoscibile all'uomo che non lo ha creato, lo scopo della *Scienza nuova* sarà quello di percorrere il «desarrollo de lo humano, que comienza precisamente con su origen gentil». Ciò deve avvenire in due modi complementari: da una parte attraverso una struttura concettuale e universale quale è la filosofia; dall'altra tramite una struttura storico-empirica come la filologia. Viene in tal modo escogitato un nuovo approccio alla storia umana che accede alla sfera dalle sue origini più remote dove la «imaginación y la sensibilidad tomen parte», permettendo allo studioso di «hacerse cargo de las primeras expresiones de los seres humanos». Riguardo la filologia, il napoletano si riallaccia alla filologia umanistica, ma non si limita, come essa, a interpretare i testi scritti siccome la specificità della sua inda-

gine circa le origini delle nazioni la porta a dover fare i conti con forme espressive antecedenti l'avvento della scrittura. Si assiste, evidenzia l'A., a una «ampliación del campo de estudio» che induce Vico a ritenere errata l'idea dominante di un linguaggio che preceda storicamente la scrittura, poiché «letras y lenguas nacen en un parto gemelar», da intendersi non come produzione solo scritta quanto anche 'visiva' (gesti, atti) e indipendente dal linguaggio. Immediatamente dopo, il canto «se despliega en el hablar», dando vita al linguaggio. Entrambi gli eventi sono collocati da Vico nel periodo tra la storia sacra e quella dei greci e romani, che fu segnato dal Diluvio Universale e dalla nascita dei «gigantes selvajes» i quali, spaventati dai tuoni, ululando e gemendo diedero vita «a las primitiva formas de 'escritura'». Ma l'impossibilità della filologia di affrontare da sola tempi così remoti, privi di tracce documentarie, induce il filosofo napoletano ad «articularla con una metafísica de la mente» le cui natura è delineata nella *Scienza nuova*. La tendenza a individuare nel principio del *verum-factum* la chiave di accesso a ciò che gli uomini hanno fatto nella storia presuppone – secondo Isaiah Berlin – che i principi di quel fare «pueden y deben ser hallados en las modificaciones de nuestra propia mente humana». L'impegno di Vico risiede, dunque, nel favorire l'accesso alle menti dei primi uomini grazie a una chiave d'accesso che «debe darse desde el interior para cubrir, de algún modo, la distancia desde la semejanza de las mentes, más no desde la identidad». Questo versante interno è dato dallo sviluppo cronologico della vita di ogni essere umano che è analogo allo sviluppo della specie. Da ciò deriva l'invito del filosofo ad appellarsi alla memoria e all'immaginazione come facoltà che consentono una certa comprensione dei primi uomini attraverso una «experiencia ontogéneti-

cas» da integrare con la dimensione empirica e semiotica dell'umano agire di cui si occupa la filologia. Tale collaborazione «podrá disipar las tinieblas que cubren los primeros tiempos». Essendo la parola collocata tra la mente e il corpo con cui forma un'unità indissolubile, l'esercizio interpretativo interno, connesso alla metafisica della mente, deve infatti completarsi con la dimensione corporea ed espressiva che è oggetto della filologia. La dialettica tra le due parti rende evidente come lo sviluppo dei linguaggi e delle istituzioni sia espressione di diverse mentalità umane in ogni epoca. Da questa prospettiva Vico ne individua tre tipi, ossia tre epoche postdiluviane corrispondenti allo sviluppo ontogenetico dell'individuo: l'età degli dei, degli eroi e degli uomini, ognuna delle quali ha una forma espressiva e un linguaggio diverso che si differenzia dagli altri per contesto socio-culturale, ambito del discorso, materialità dei segni e proporzione tra l'elemento visivo e quello acustico.

[G. Falc.]

5. CACCIATORE Giuseppe, *Mito, poesia e storia in Vico*, in *Giambattista Vico. All'origine di storicismo e scienze umane*, a cura di M. Cambi, Roma, Aracne, 2020, pp. 15-22.

Riprendendo temi a lui cari, Giuseppe Cacciatore ribadisce come in Vico vi sia una «priorità logico-conoscitiva dell'esperienza sensibile sulla rappresentazione concettuale (p. 22). In questo senso, la poesia rappresenta una «necessità naturale che rende storiche e reali le origini della civiltà e non le considera come falsità e invenzioni (p. 16), e che ha origine proprio nel luogo di minore accesso alle cause presso i primi uomini. D'altra parte, la poesia non si relaziona soltanto alla storia ma anche alle origini del diritto e

della politica e rappresenta dunque l'atto iniziale della sapienza, di quella 'sapienza poetica' che esprime alle origini il sapere teorico e pratico dell'umanità.

[A. S.]

6. CASADEI Delia, *Vico Signifying Nothing*, in «Representations» CLIV (2021) 1, pp. 129-142.

Per godere appieno della gradevolezza ed eleganza di questo saggio, conviene abbandonare lo sforzo di riferire le sue divagazioni al testo, e qualche volta anche al pensiero vichiano, evocato con una disinvoltura che a tratti vira nell'inesattezza. Come, ad esempio, attribuire *tout-court* a Vico la joiceana circolarità della storia, o la sostanziale incompiutezza dell'impresa vichiana di fondare nella sapienza poetica l'uscita dalla ferinità e la matrice mentale della fondazione delle nazioni. Lo stesso titolo del saggio, che evoca un verso di Wallace Stevens ('il nulla che non c'è e il nulla che c'è') sembra tradire la mancata percezione della cruciale transizione in Vico dalla preistoria alla storia, dai giganti alla sapienza poetica dei fondatori delle nazioni, e finisce per rendere equivoca anche la versione dell'A. della lettura 'postcoloniale' di Vico, come l'autore che avrebbe guardato all'alterità delle civiltà antecedenti la scrittura senza macchiarsi di 'violenza epistemica'. Questa interpretazione infatti ci sembra mantenere la sua solidità solo in riferimento all'alta valutazione vichiana della sapienza poetica delle prime compagini umane 'fredde', per dirla con Levi-Strauss, il cui sistema simbolico si struttura intorno all'atemporalità del mito, non certo in riferimento alla 'bestialità' dei giganti.

Il saggio si propone come una «riflessione su cosa tradizione illuministiche trascurate significano per i *sound studies*». Ma non è agevole ricostruire questo filo

conduttore nella varietà di temi che l'A. evoca e intreccia attraverso i tre 'nodi' in cui si articola il saggio: 1. «la relazione tra la teoria della storia di Vico e una serie di metafore quasi ma non propriamente sonotropiche, perché metafore che virano tra l'aurale e il non-aurale» (categoria che viene definita nel testo come il «trasmutare pensieri scomodi in cose»); 2. il rapporto tra verità e falsità nella rappresentazione dell'altro storico; 3. «il fenomeno fisico e sonico del riso», di cui l'A. sottolinea la funzione di defamiliarizzazione, il paradossale manifestarsi della ragione nel momento del suo venire meno, ma espande, forse un po' forzatamente, a un vero e proprio «lapsing into animality», inteso come dissolvimento del confine con il nonumano.

[S. C.]

7. CICCARELLI Pierpaolo, *Sul problema cartesiano del criterio di verità nel Liber metaphysicus di Giambattista Vico*, in «Giornale critico di storia delle idee», 2017, 2, pp. 239-252.

L'A. riflette sull'ambivalenza del rapporto tra Cartesio e Vico. In prima battuta è evidente che l'*emendatio* della mente postulata dal filosofo francese confligge con quell'ambito «delle opinioni, dei pregiudizi, delle persuasioni infondate, degli 'dei falsi e bugiardi'» in cui Vico vuole invece trovare la verità (p. 240). Ma, detto questo, Ciccarelli sottolinea il 'cartesianismo' di Vico proprio sul tema della 'purificazione della mente', quando cioè il filosofo napoletano richiede che si 'addormenti la fantasia' e si 'sopisca la memoria' (vedi il passo nell'«Idea dell'opera» della *Scienza nuova* 1730); nonché sulla presenza in entrambi di un 'criterio di verità' che consenta di distinguere le opinioni vere da quelle false, e che per Cartesio si radica nell'indubitabilità del *cogito*, mentre per

Vico è legato al 'primo vero' inteso come nozione di Dio.

In questo senso, un criterio di verità alternativo a quello cartesiano può essere recuperato per Vico in «un'analogia tra il sapere divino e *non* sapere umano» (p. 250). Tale analogia, che lo stesso A. definisce «paradossale» viene spiegata a partire dall'esempio ricavabile dal *De antiquissima* dell'apprendimento della lettura da parte del bambino, il quale, imparando a leggere è come se vedesse la grafia «in quanto 'significante' di un 'significato'» e nel pronunciare ogni singola lettera «unifica, proprio grazie all'emissione di un suono determinato, quel che gli si presenta alla vista» (p. 251): ma di per sé, i singoli elementi, le singole voci non significano nulla di determinato, non hanno un 'carattere rappresentativo'. Ebbene, sulla scorta della sua analisi fenomenologica, l'A. vede l'analogia tra il *colligere elementa scribendi* (dunque il *legere*) proprio della mente umana e la *mens divina* in quanto anche l'*idea perfectissima* che quest'ultima esprime ha un carattere non-rappresentativo. «Tanto l'*idea perfectissima* prodotta dall'*intelligere* divino, quanto la pronuncia delle lettere dell'alfabeto nel *legere* umano non si riferisce intenzionalmente a qualcosa. O, per meglio dire, il riferimento intenzionale, la 'cosa stessa' è l'atto di intelligenza, in un caso, è la pronuncia dell'*elementum scribendi*, nell'altro. Per ciò stesso, non ha luogo la divaricazione costitutiva del rappresentare, tra l'atto di rappresentazione e la cosa rappresentata. Donde, l'esser immune da errore, che consente a Vico di individuare nel *verumfactum* un criterio di verità alternativo a quello stabilito da Descartes» (p. 252).

[A. S.]

8. CIVELLO Gabriele, *La cifra teoretica della metafora. Il pensiero di Giambattista*

Vico nella filosofia estetica di Gillo Dorfles, in «Materiali di estetica» IV (2017) 1, pp. 115-123.

In questo saggio l'A. ricorda gli scritti di Gillo Dorfles, filosofo dell'estetica e storico dell'arte tra i più importanti del Novecento, nei quali ricorrono continui richiami al pensiero di Vico.

Il primo riferimento esplicito al filosofo napoletano è nel 1952, nel saggio *Bachelard o l'immaginazione creatrice*, dove Dorfles, nell'esaminare il pensiero estetico del pensatore francese, rimanda alla citazione vichiana per cui ogni metafora sarebbe un mito piccolo, «cioè racchiuderebbe al proprio interno, nell'ambito di poche parole simboliche e allusive, una intera narrazione, la quale, per essere compiutamente illustrata, necessiterebbe di ben più lunghe perifrasi e che, invece, trova la propria più efficace e icastica espressione» (p. 117). Nel 1959 nel saggio *Il divenire delle arti* Dorfles richiama, seppure in maniera indiretta, il pensiero di Vico riguardo la teoria dell'origine delle lingue, ma è soprattutto in due scritti degli anni '60 che egli si occupa essenzialmente di Vico: *Vico e Cassirer tra mito e metafora* (1968), e *Mito e metafora in Vico e nell'estetica contemporanea* (1969). Secondo Civiello è proprio in questi due saggi che emerge «il Vico di Dorfles», un Vico che, sulla scia di Aristotele, mette prepotentemente in luce la cifra teoretica della metafora, e che dimostra come poesia ed arte siano «attività umane» in diretto contatto con la realtà delle cose, con la struttura del mondo, e con l'essere dell'uomo. L'interesse di Dorfles nei confronti di Vico nascerebbe per l'A. proprio dall'assunto secondo cui, per il filosofo napoletano, dietro ogni metafora si cela un «fondo di vero». Dorfles ci ha dunque dimostrato, tramite lo studio di Giambattista Vico, «una verità oggi forse in gran parte dimenticata, vale a dire *il nesso di*

realtà che lega l'esperienza estetico-artistica all'essere stesso delle cose, dell'uomo e del mondo intero» (p. 123).

[A. Scogn.]

9. DEVARE Aparna, *Exploring Past Myths through Giambattista Vico and Jyotiba Phule*, in «Contexto Internacional» XXXVIII (2016) 3, pp. 763-781, <https://doi.org/10.1590/S0102-8529.2016380300002>.

L'articolo propone un parallelo tra il pensiero di Giambattista Vico e quello del pensatore e riformatore sociale indiano del XIX secolo Jyotiba Phule intorno alle questioni del mito, della temporalità e dello statuto del passato. Secondo l'A., entrambi i pensatori si sono orientati verso la storicizzazione del mito come strumento per affrontare le questioni del presente. Entrambi considerano i miti come il riflesso di relazioni sociali di potere e di dominio e cercano di comprendere le realtà materiali che li sostanziano, ponendo l'accento sull'azione dell'uomo, sui mutamenti interni alle comunità e sulla costruzione sociale del linguaggio e delle pratiche collettive. Entrambi «hanno sottolineato la costruzione sociale del passato (per usare un termine contemporaneo) e hanno visto gli esseri umani come artefici della storia» (p. 767). E ancora, insieme condividono un atteggiamento critico nei confronti delle certezze acritiche e astoriche del proprio tempo e però hanno anche, ciascuno a suo modo, messo in evidenza i limiti della storia: Vico, in quanto ha introdotto la nozione di provvidenza; Phule in quanto ha riscritto gli stessi miti che aveva smascherato, riformulato le stesse figure mitologiche della propria tradizione culturale, come mezzo per intervenire nella politica del presente. Sebbene anche Vico riconoscesse l'enorme valore

e significato del mito e dell'immaginazione, secondo l'A. Phule ha potuto così «spingersi più in là di Vico nel superare i confini della storia» (p. 763) e «la sua pretesa separazione tra passato e presente» (p. 767). Il pensatore indiano, infatti, non era imprigionato nel sentimento della distanza storica tipicamente occidentale – quello per il quale in Vico la nuova comprensione critica dei miti «è divenuta possibile solo quando questi miti sono stati relegati nel passato nella forma della storia» (p. 765) –, ma beneficiava piuttosto di «un campo di idee e pratiche che non era ancora guidato da 'relazioni temporali sequenziali' e in cui potevano coesistere molteplici forme di temporalità». In forza di questo contesto storico-culturale Phule ha potuto quindi ritornare ai miti come viva materia di plasmazione della propria contemporaneità. Non estranea alla proposta dall'articolo è l'intenzione di mostrare per questa via anche le potenzialità di una «decolonializzazione» della riflessione intorno alla temporalità e di una connessa «provincializzazione dell'Europa» (p. 766), nel senso di una messa in prospettiva della tradizione di pensiero di quest'ultima.

[L. P. C.]

10. FORTUNA Sara, *Sprachnot, Lebensnot und der Ursprung der Menschheit in Vicos Philosophie*, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, a cura di A. Deuber-Mankowsky e A. Tuschling, Wien, Turia + Kant, 2017, pp. 214-238 (https://doi.org/10.37050/ci-12_10).

L'articolo si propone di mostrare come le tesi di Giambattista Vico sull'origine dell'umanità siano intrecciate in modo costitutivo con le questioni del bisogno materiale e simbolico-cognitivo – e quindi del bisogno vitale e del bisogno linguisti-

co – degli esseri umani; e, al tempo stesso, s'impegna ad esplorare il retroterra culturale, materiale e pratico del filosofo, nello sforzo di ricavare dalle sue riflessioni un contributo per una decostruzione dell'ordine patriarcale della filosofia occidentale (a «La genesi patriarcale della cultura umana e la chiave della sua scoperta» è dedicata la seconda sezione dell'articolo, pp. 218-224). L'A. espone così a molti livelli la combinazione di bisogno vitale (l'inopia) e bisogno di linguaggio nella filosofia di Vico e mette in luce numerosi motivi di confronto, anzitutto reattivo, col pensiero dominante del tempo. Come, per esempio, riprendendo Trabant, l'autobiografia vichiana sceglie una struttura antitetica rispetto al modello dell'autobiografia intellettuale cartesiana, opponendo all'io narrante del *Discours*, il cui tormentato cammino approda all'isolatezza del cogito, la terza persona della *Vita*, immersa nella storicità degli eventi collettivi. O, ancora, come il debito verso «le riflessioni di Spinoza nell'*Etica* e nel *Tractatus*, secondo cui la creazione del mondo umano non avviene attraverso la conoscenza razionale, ma attraverso i poteri dell'immaginazione e le forme simboliche che essa utilizza», e verso lo stesso «*more geometrico*, che anche la *Scienza nuova* rivendica con orgoglio» (p. 216), nulla toglia alla radicalità di una presa di distanze da Spinoza che non si deve soltanto, anche qui, al rifiuto della «filosofia monastica», ma anzitutto alla diversissima interpretazione della religione – fino a che Vico accosta lo stesso *conatus* al libero arbitrio divinamente guidato. Lungo questo percorso, l'A. combina riflessioni di filosofia del linguaggio, di filosofia dell'immagine e di filosofia dell'immaginazione (diverse le pagine dedicate alle implicazioni della *Dipintura* nella terza sezione intitolata «La *Scienza nuova* in immagini e parole», pp. 224-232) con considerazioni storico-culturali attuali, nell'intento di mettere in

rapporto – a partire dell’ancoraggio materiale della filosofia, quale emerge dalla centralità dei linguaggi, dei gesti, dei corpi, delle immagini, e dall’esclusione però del femminile da questo, come per altri versi ampiamente denunciato dal pensiero femminista – Vico e il suo ambiente di prima età moderna con le prospettive interpretative e metodologiche che vanno oggi sotto il nome di *Matriarchal Studies*, cui è dedicata l’ultima sezione del saggio (pp. 232-238).

[L. P. C.]

11. GIARRIZZO Giuseppe, *Storici e storia. Maestri e amici*, a cura di C. Giarrizzo e L. Musumeci, Napoli, Liguori editore, 2021, pp. 448.

Il denso volume raccoglie scritti, editi e no, dello storico siciliano dedicati ai maestri e ai protagonisti del dibattito storico e storiografico di secondo Novecento europeo, da Meinecke a Pontieri e Romeo, da Mazarino a Volpe, da Maturi a Morandi, da Spini a Placanica, da Ginzburg a Recupero, passando per la lezione dello storicismo crociano che conduce a Fausto Nicolini, a quel «singolare poligrafo» del quale Giarrizzo ricostruisce il profilo con acuto senso critico. E lo fa innanzitutto richiamando il proprio interesse a intervenire sulla portata e il significato del lascito politico-culturale dei maestri scelti e di quelli della sua stessa generazione, «dei quali mi definisco con sempre maggior convinzione un epigono» (p. 117). La biografia intellettuale di Giarrizzo, filologo antichista e storico-politico, si delinea nel collocare la figura di Nicolini nella cultura e nell’erudizione positivistiche oggetto di polemica in Croce e in Gentile, i due ‘dioscuri’ dei quali l’infaticabile editore di Galiani e di Vico fu fedele seguace e collaboratore, condividendone le scelte di politica culturale. Lo storico siciliano ne

tratteggia la personalità di laboriosissimo ‘archivista’, senza poter essere filologo e, soprattutto, privo di problema storico (p. 118). Lo dimostrano gli studi e gli usi arbitrari della corrispondenza dell’abate Galiani con «espunzioni e abbellimenti» del testo dettati da illegittime differenze di piani («il pubblico e il privato») nonché di alterate datazioni all’interno di uno stesso testimone (*ibid.*).

A illegittime procedure ‘emendative’ non si è sottratto il grande impegno su Vico e la sua opera che Nicolini ebbe il merito di riportare in luce a conforto dell’interpretazione crociana e gentiliana. Secondo il rigoroso giudizio critico di Giarrizzo, lo fece da scrittore e, soprattutto, da musicologo impegnato, anche nel caso delle opere vichiane, a transitare da una forma all’altra, progressiva e migliorativa, fino a sentirsi esente dal rispetto del testo: «Musicologo appassionato e anzitutto compositore e direttore d’orchestra, Nicolini ha finito per identificare l’interpretazione di un testo letterario con l’esecuzione di uno spartito: e, com’era d’uso a cavallo del secolo, ha creduto di poter ‘leggere’ un testo musicale non secondo rigore filologico ma secondo il gusto migliorativo della composizione che l’interprete accoglie dalla tradizione o propone; così egli ‘interpreta’ Vico come negli stessi anni interpretava Beethoven o Saint-Saëns, Strauss o Mahler. Da qui l’inaffidabilità sostanziale di tutte le edizioni da lui curate» (p. 119). Il significato di questo giudizio, assai netto e liquidatorio in nome della ragione storica, induce l’interprete a chiarire i termini del rapporto con il neoidealismo di Croce e Gentile. Se al primo si devono gli incarichi di studio e di ricerca sui Galiani ma anche e non poche riserve critiche, dettate dalle diversità di atteggiamento politico e di ‘temperamento’, al filosofo dell’attualismo sono da riferire gli inviti a collaborare su Giannone e su Vico, per consolidare

le tesi gentiliane sul Vico ‘umanista’, sul professore di retorica e le eredità rinascimentali nelle *Orazioni inaugurali* (p. 120). Tuttavia, nella ricostruzione di Giarrizzo non mancano documentate osservazioni sull’attività di biografo che Nicolini svolse in proprio (su Giannone), su Cuoco, per incarico di Gentile, e sulla *Vita* di Vico, fonte del fortunato volume del 1932, *La giovinezza di G. B. Vico*, in fedeltà alle indicazioni di Croce e alla sua ‘filosofia’ esplicitamente richiamata (p. 122). Con Manzoni e prima con le ricerche dedicate a Marino si consumò la sintonia di Nicolini con le tesi del filosofo abruzzese «nel merito e nel metodo» (p. 124), convinto di poter opporre un Vico storico al letterato lombardo, considerato un «moralista». Qui matura ancora un giudizio critico che salva il carattere letterario degli interventi di Nicolini biografo ma anche in questo caso non certo uno storico-filologo: «Lo storico Nicolini è stato, in tutte le sue prove, alla fine quello che era in principio, uno storico positivista, che ha fatto da spalla a Gentile e Croce, e che sino alla fine si è riconosciuto nei dioscuri [...]. Vi si aggiunga il limite del metodo, che s’affida ad un ‘carattere’ del personaggio Nicolini: il suo obiettivo storiografico è la biografia [...] che Nicolini costruisce attraverso un uso sapiente dei particolari – aneddotici e di ambiente – i quali (è qui il tratto ‘idealistico’ del suo approccio) prendono tutti lumi dalla personalità del biografato (sia Vico o Giannone o Galiani). Una volta conquistata questa ‘idea’ (soggettiva) della soggettività ricostruita, opera in Nicolini l’impulso ad aggiustare su quella tipologia i particolari con tratti singolari che possono comportare forzature di testi o addirittura interventi correttori, giustificati (quando espliciti) dalla presunzione di un virtuale implicito consenso dell’interessato che vien supposto in molti casi correttore di se stesso» (p. 127). Eppure, entro questi limiti, l’operosità di Nicolini

resta «imponente»: gli scopi apologetici e polemici, la «soggettività dell’interpretazione» a danno di una «lettura pacata e critica delle fonti» non oscurano il fascino della sua figura nella fase dell’«egemonia idealistica» che egli ha sostenuto fino in fondo, offrendo lo spunto ai lettori e agli studiosi delle successive generazioni per «tornare sugli originali» (*ibid.*). È ciò che ha promosso e fatto, nella seconda metà del Novecento, il ‘nuovo corso’ di studi che, auspicando Pietro Piovani, ha conosciuto in Giarrizzo, storico del ‘Vico politico’, uno dei suoi più acuti e originali protagonisti.

[F. L.]

12. GIRARD Pierre, «*Quello che interessa è lo scavo*». *Note sur le Vico de Paolo Cristofolini*, in «*Historia philosophica*» XIX (2021), pp. 169-177.

L’A. ci offre in poche pagine la particolarissima ‘cifra’ degli studi vichiani di Paolo Cristofolini, anche grazie alla lunga e feconda frequentazione con un maestro rimpianto: un dialogo, scrive Girard, durato all’incirca 25 anni. E la cifra particolare degli studi vichiani di Cristofolini è proprio, anche, nella capacità di ascoltare e far risuonare, di dialogare appunto con l’opera del filosofo napoletano.

Questo approccio trova nella denuncia vichiana della «boria de’ dotti» un punto di straordinaria convergenza: Cristofolini infatti declina quella denuncia nell’allontanamento deciso da ogni prospettiva che scalzi Vico dal suo tempo per inserirlo – e tradirlo – nel solco della sua fortuna.

Naturale che l’editore e l’interprete di Vico si incontrino e si nutrano a vicenda, rendendo il nesso tra filologia e filosofia fecondo e parlante. La lettura genetica della *Scienza nuova*, che scopre gli strati delle successive edizioni, che *scava* appunto nel suo palinsesto, diventa per Cristo-

folini terreno di formidabili slanci interpretativi.

[M. R.]

13. GUALTIERI Gaetano Antonio, *Lavoro e libertà nelle speculazioni di Gianvincenzo Gravina, di Giambattista Vico e di Francesco Longano*, in <https://montesquieu.unibo.it>, 2022, pp. 1-23.

L'A. affronta il tema proposto, sottolineando subito come la questione lavoro nella cultura moderna di area meridionale tra '600 e '700 sia incentrata sul valore della libertà. Alle pagine di Vico giunge dopo un documentato e interessante *excursus* degli scritti di Gravina con opportuna attenzione al progetto di pedagogia civile, nutrito, nell'*Hydra mystica*, di conoscenza antidogmatica di 'eresia' e 'casuistica' che minacciano la religione e la vita sociale. Un'efficace emendazione può realizzare il laborioso «lavoro intellettuale» del sapiente graviniano delle *Orationes* che attraverso la poesia giunge a «innescare innanzitutto, un processo di tipo empatico, al fine di sintonizzarsi col sentire popolare» (p. 4). Contro gli illetterati, privi di virtù operativa e di conoscenza della vita degli uomini costituiti di corpo e mente, occorre rivalutare il sapere moderno non ristretto all'ambito mentalistico del cartesianesimo contemporaneo ma esperto di *diritto e prudentia* finalizzato all'«impegno di conciliare le esigenze individuali con quelle comunitarie» (p. 6). Da qui la rivalutazione delle *Origines iuris civilis* e dei canoni della 'verosimiglianza', delle 'finzioni' rivolte all'educazione civile del popolo grazie al «lavoro di mitigatore» del poeta-filosofo contro le «pretese individualistiche ed egoistiche dei regnanti» (p. 7).

Con Vico l'intreccio lavoro-libertà sostituisce alla *poesia filosofica* la mitologia che l'A. commenta con acume critico, isolando il cpv. 539 della *Sn44*. È

messa in risalto l'originale ricostruzione delle origini del lavoro nella fase storica dell'eroismo all'altezza dell'agricoltura e delle sue operazioni di disboscamento, di semina e frumento (p. 8). Tra le azioni di personaggi eroici (Bellerofonte, Cadmo ed Ercole) e divinità protettrici (Vulcano, Saturno e Cibele) si assiste alla dialettica di eroi e famoli nella storia 'laboriosa' del genere umano, fatta di azioni e reazioni, di difese e vincoli normativi («il famoso nodo erculeo») (pp. 8, 10) che inducono alla creazione delle «repubbliche aristocratiche» con lo scopo della «custodia e la difesa dei privilegi acquisiti». Tra il lavoro prevalentemente 'istituzionale' dei patrizi e quello 'servile' dei plebei (p. 12), la condizione umana è contrassegnata da divisioni e soprusi che si attuano anche in una più evoluta legislazione (diritto *bonitario* e *quiritario*), introducendo sempre più effettive occasioni di conflitto: «La separazione fra le classi non avviene soltanto sotto un profilo squisitamente economico, ma, partendo da questo ambito, interessa sia l'ambito culturale sia quello socio-antropologico. Rimane, perciò, ben saldo il principio secondo il quale i lavori più duri spettano alla plebe che è sottomessa ai soprusi del patriziato, permessi dal nuovo sistema legislativo [...]. Nell'ottica vichiana, allora, il tema del lavoro, connesso con le lotte civili, fa parte di un processo storico che è in divenire ed è comunque legato alle aspirazioni di libertà delle classi sociali più deboli. [...] È degno di nota il fatto che per Vico il bisogno di libertà possa partire dal basso e faccia parte di una maturazione lenta, ma non per questo meno significativa, della coscienza di un popolo» (pp. 14, 15).

In pieno Settecento, con Francesco Longano dalla *poesia filosofica* di Gravina e dalla *mitologia storica* di Vico il nesso lavoro-libertà è rielaborato in base a istanze genovesiane che legano gli interessi del pensatore molisano alla moderna questio-

ne del *commercio* (Melon). Emergono i problemi filosofici dei bisogni e dell'eguaglianza tra gli uomini (p. 17) con la scelta assai originale di legare la questione di matrice rousseauiana al gran tema settecentesco del «progresso della società» che nei *Viaggi* nel Molise e nella Capitanata intrecciano lo studio della geografia naturale e storica (le montagne come baluardi difensivi delle città, un motivo presente già in Pagano, p. 20). Uguaglianza e libertà, «condizioni di lavoro eque e capacità di autodeterminazione» sono motivi e istanze che alimentano la diagnosi di Longano e la sua affascinante utopia di Filopoli (p. 18). L'A. opportunamente nota come la città immaginata sia ispirata a Mercier e proiettata «lontano del tempo, ma in uno spazio reale» ad attestare lo scetticismo nei confronti del progetto riformatore e, insieme, la fiducia in una sua possibile ripresa a nuove condizioni storico-sociali: «[...] Da qui nasce il vagheggiamento di una società fortemente comunitaria, nella quale il lavoro non è inteso come sfruttamento del povero da parte del ricco, ma è inquadrato come un'attività naturale, atta a formare le persone, facendole progredire sotto il profilo umano e culturale. [...] Il fatto di aver immaginato che questa città sia temporalmente lontana, sottintende che la sua realizzazione possa diventare tangibile nel momento in cui lo consentano le opportune circostanze storiche» (p. 22).

[F. L.]

14. GUALTIERI Gaetano Antonio, *Linguaggio, antropologia e sviluppo della società in Giambattista Vico e in Francesco Longano*, in «Dialegesthai» XVIII (2016), pp. 1-10.

Il breve ma denso articolo propone un confronto critico tra i due filosofi del Settecento, offrendo dapprima una sintetica

ricostruzione del linguaggio in Vico, dopo la fase giovanile del *De ratione* e del *De antiquissima*, dedicata allo studio delle 'etimologie' nello stretto «legame stabilito fra problemi teorici del linguaggio e prassi pedagogico-linguistica» (p. 1). L'A. concentra, poi, la sua indagine sui libri del *Diritto universale* e, in particolare, sul *De uno*, per rilevare il modello genetico nell'analisi del linguaggio e la transizione degli interessi del filosofo dal momento 'semantico' a quello storico del diritto e della religione. Il linguaggio serve a indagare la 'verità' del mondo umano, partendo dall'oscuro universo delle origini in cui lingua e poesia si identificano secondo la lezione del *De constantia* (p. 2). Alla luce delle posizioni polemiche contro le teorie cartesiane e portorealiste, la parola come attività – da gesto imitativo a suono onomatopeico fino alla funzione simbolica – è colta nell'evoluzione della storia umana. Con l'avvento dell'età degli uomini il mezzo privilegiato di connessione si richiama non più all'occhio ma alla voce (p. 3). Gli stessi linguaggi convenzionali non hanno abbandonato i procedimenti metaforici, riproponendo quell'esigenza di *universale* che non è razionalità ma *fantasia*, struttura espressiva dell'umanità, «dizionario mentale comune», «espressione dei processi mentali dei tropoi e della topica [...] che nulla hanno a che fare con la sfera razionale e che per essere capiti necessitano [...] di quelle facoltà che presiedono alla fondazione della retorica» (pp. 3, 4).

Il tema del *comune* interviene a documentare l'eredità vichiana in Longano, originalissimo nel documentare il grado di progresso linguistico raggiunto nella sfera sociale e statale (p. 5). Nei *Viaggi per lo contado di Molise* (1788) e in quello *per la Capitanata* (1790) le teorie economiche e riformistiche, ispirate a osservazioni e diagnosi compiute sul campo, convergono con la descrizione fisica, economica e politica delle terre visitate. Nei diari e nelle

relazioni di studio l'attività più produttiva riconosciuta è l'agricoltura con la grave questione della «proprietà fondiaria». In tale contesto teorico e politico-culturale Longano si tiene distante sia dal riformismo moderato sia dagli allievi di Genovesi, convinto che il cambio di legislazione debba essere assistito da una «trasformazione profonda delle strutture socio-economiche che ne sono il fondamento» (p. 6). Su tale registro l'A. imposta conclusivamente il confronto tra i due pensatori meridionali che appare un po' di maniera nella tesi classificatoria (Vico antifrancese e Longano traduttore di Melon e lettore di Condillac, Montesquieu e Rousseau) a proposito del tema dei bisogni di libertà e di eguaglianza che prima della rivoluzione francese hanno un originale significato: «Rispetto a quest'ultima [alla cultura francese], Vico mostra prevalentemente una sorta di indifferenza, derivante dalla riluttanza che i transalpini manifestano nei confronti della retorica e, più in generale, della cultura umanistica. [...] Longano, invece, pienamente inserito com'è nell'ambito dell'Illuminismo, si relazione in maniera senza dubbio più positiva nei confronti della cultura francese. [...] Ciò che accomuna i due filosofi italiani meridionali è l'interesse per la scienza dell'uomo e per la dimensione sociale. [...] Entrambi i filosofi, pur da diverse angolazioni evidenziano il fatto che nella società, prima o poi, inevitabilmente si affacciano quei bisogni di libertà e di uguaglianza che rappresentano dei valori scolpiti nella mente umana, anche se per perseguirli gli uomini debbono sottoporsi a un duro lavoro di conquista» (p. 7).

[F. L.]

15. IACONO Alfonso M., *Sulla verità del verosimile in Vico. Il mito come vera narrazione*, in «Historia philosophica» XIX (2021), pp. 179-188.

Il mito come *vera narratio* è il nucleo teorico vichiano cui Iacono dedica qui la sua indagine. Un concetto denso e complesso, del quale Vico indica la presenza nella cultura e nella lingua greca; smentito a proposito da Nicolini, a sua volta però smentito da Cristofolini, che, come ricorda l'A., ha riportato un luogo dell'*Odissea* a testimonianza dell'uso greco del termine *mythos* come racconto veritiero. Ma il percorso del concetto dalla cultura greca all'elaborazione vichiana non è affatto lineare, né del tutto manifesto.

L'A., a partire dai testi platonici, dipana di questo percorso i tratti nascosti e sovrapposti, complicandone la trama, di necessità e fecondamente.

La *verità* del racconto mitico è allora innanzitutto ricondotta sulla strada del verosimile in quanto non ingannevole: nel *Sofista* il simile di *eikos* piuttosto che il *phantasma*; nel pensiero vichiano il nerbo del suo concetto di senso comune. Ma la somiglianza al vero a sua volta rimanda alle molte facce del caleidoscopio della gnoseologia vichiana, che coinvolge l'imitazione certo, ma anche la fantasia che è l'anima del 'pensare poetico'. Sebbene lontano dal pensiero raziocinante, questo pensare che è proprio dei bambini e dei primi uomini porta con sé la possibilità della giuntura tra il *credere* vero e il concetto di verità; quindi anche di un «intreccio dialettico» (p. 188) tra mito e ragione, più che il passaggio dall'uno all'altra.

[M. R.]

16. LENNER Leonardo, «*Sulle occulte, o straniere cagioni della Fortuna de Libri*». *Studi su Vico (2010-2020)*, in «Intersezioni» XLI (2021) 1, pp. 105-119.

Questa nota critica di Lenner ripercorre la fortuna di Vico, in un arco temporale compreso tra il 2010 ed il 2020, attra-

verso le maggiori pubblicazioni dedicate al filosofo napoletano. Il problema della collocazione di Vico nella storia del pensiero include in sé alcune questioni circa il metodo dell'indagine storico-filosofica: la filosofia di Vico è infatti, secondo l'A., un elemento costitutivo all'interno di un movimento intellettuale complessivo.

Lenner riconosce al Centro di studi vichiani di Napoli (Organo del Consiglio Nazionale delle Ricerche, oggi Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno), e alla sua incessante attività editoriale («Bollettino del Centro di studi vichiani», Edizione critica delle Opere di G. B. Vico, Collana 'Studi Vichiani'), il merito di portare avanti studi internazionali di carattere storico-filologico. In Spagna, invece, il *Centro de Investigaciones sobre Vico* dell'Università di Siviglia grazie alla rivista «Cuadernos sobre Vico» ha da sempre diffuso il pensiero del filosofo nel mondo ispanico e lusitano. Lenner rileva, altresì, che mentre nei paesi anglofoni si assiste ad una netta diminuzione del numero degli studi sul filosofo napoletano (dovuto probabilmente anche al fatto che nel 2009 è cessata la pubblicazione dei «New Vico Studies»), sempre più crescente è invece l'interesse nei confronti di Vico in Oriente.

Lenner ricorda gli studi su Vico di Paolo Cristofolini, Manuela Sanna, Vincenzo Vitiello, Pierre Girard, Maria Donzelli, Roberto Evangelista, Raffaele Ruggiero, Alain Pons, Barbara Naddeo, David Marshall, Jürgen Trabant, Thomas Gilbhard, Leonardo Amoroso, Giuseppe Patella, Stefano Velotti, Malcom Bull, affiancando i nomi di questi studiosi alla tendenza di iscrivere Vico nel «suo preciso quadro intellettuale».

Dispiace che questa indagine, che pure ha pretesa di essere esaustiva, tralasci ed escluda inspiegabilmente gli studi vichiani di Andrea Battistini (al quale tuttavia Lenner riconosce il merito di avere rin-

tracciato, alla fine degli anni Settanta, le tre principali correnti negli studi vichiani: storico-filologica, scienze umane e sociali, temi retorico-giuridici ed ermeneutici), Giuseppe Cacciatore, Fulvio Tessitore, Enrico Nuzzo e Fabrizio Lomonaco.

[A. Scogn.]

17. *La logica del bene comune. Coscienza memoria, responsabilità, dialogo*. Nuova edizione commentata dell'opera di ANTONIO GENOVESI, *La Logica per i giovanetti*, a cura di R. Milano, San Pietro in Cariano (Verona), Il Segno dei Gabrielli editori, 2020, pp. VII-276.

Della nota opera genovesiana, apparsa nel 1766, viene offerta una nuova edizione commentata tratta dalla versione pubblicata a Bassano nel 1818 dalla tipografia Remondini e riproposta seguendo i criteri di trascrizione suggeriti nel 1982 da Eluggero Pii. I richiami a Vico si limitano a una denuncia della «boria degli antiquari» a proposito delle «sofisticte interpretazioni» di Omero, citando la «*Scienza nuova, su l'Origine delle Nazioni*, libro meraviglioso e uno dei pochi che in queste materie faccian onore all'Italia» (p. 174 e nota). In proposito e più in generale, sulla centralità del nesso logica-vita si soffermano le prefazioni al testo di R. Mancini (pp. XXV-XXXI) e L. d'Alessandro (pp. XXXIII-XLIX). Genovesi non si limita a sostenere le capacità della logica in relazione alle prerogative del pensiero ma mette in risalto la forza e la funzione del linguaggio come «dimora comune», fattore dinamico (come dice la metafora del 'fiume') presente in tutte le comunità prima di ogni patto sociale e giuridico, collocandosi in «una lunga tradizione italiana di concezione umanistica del linguaggio, che va da Dante a Vico» (p. XXX). Non è, altresì, irrilevante il carattere di esem-

plarietà della vita dell'autore e della sua scrittura che evolve dal modello vichiano in terza persona e si avvicina a quello della «biografia soggettiva» di Rousseau, tesa a esporre il «vissuto del narratore quale storia individuale» (p. XLVII) senza sottrarsi all'intenzionale pratica pedagogica (il «far scuola», p. XLVIII) che accomuna i due filosofi: «La narrazione del Genovesi (come del resto di Vico) e la stessa trama della logica, sempre disponibile a dar conto dei propri assunti, valgono a porre ogni ricerca di senso (filosofico, economico, morale) piuttosto che come mero prodotto intellettuale illuministicamente rivelato, all'interno della dialettica della vita vissuta, individuale e collettiva. Il pensiero vi è illuminato dalla storia che lo rende possibile. Nessuna ricerca di senso può fare a meno della storia» (p. XLVIII).

[F. L.]

18. NANETTI Emma, *Eroi vichiani. Le umane lettere e la formazione dei giovani*, in «Historia philosophica» XIX (2021), pp. 189-195.

L'insegnamento è il punto di partenza dell'articolo di Emma Nanetti, ed è anche il punto di congiunzione, dichiarato in una breve premessa, tra Vico e Paolo Cristofolini: «la capacità di guardare all'insegnamento come motore di tutto quanto il sapere» (p. 189).

Le *Orazioni inaugurali*, tutte, sono naturalmente il terreno sul quale è rintracciabile l'ampia e particolare accezione vichiana dell'insegnamento: le riflessioni – solenni – sul fine e sul metodo degli studi sono sostenute da tesi robuste e innovative, nutrite dall'attenzione per la mente infantile, il suo sviluppo ontogenetico e filogenetico, il rapporto ineludibile tra individuale e collettivo, tra apprendimento, conoscenza e bene comune. La mente 'col-

tivata' secondo queste direttive si fa *eroica* nella sua 'vocazione civile', aperta all'avvenire, e in questo forte e 'divina'».

[M. R.]

19. NUZZO Enrico, *La 'universal repubblicana del genere umano', in Giambattista Vico: alle origini di storicismo e scienze umane*, a cura di M. Cambi, Roma, Aracne, 2020, pp. 45-84.

In questo articolo, anticipato in forma più sintetica negli atti del convegno *Politica e storia in Vico*, a cura di C. Cospito (Ibis, Como-Padova, 2019), l'A. propone un'ulteriore tappa della sua articolata riflessione sulla concezione della storia delle civiltà in Vico, soffermandosi in particolare sull'esame di «alcuni caratteri e momenti» del suo «universalismo 'antropologico-politico'» (p. 45).

Nella prima parte Nuzzo rielabora la sua lettura complessiva, che evidenzia l'orientamento non solo 'umanologico' ma specificamente pratico e politico del pensiero di Vico, al cui interno colloca la connotazione sostanziale di filosofia cristiana – sia pure attenta ben più ai destini delle nazioni che alla salvezza delle anime – e al tempo stesso il carattere 'avanzato', inserito pienamente nella modernità in un contesto prudentemente definibile come protoilluminista, della riflessione vichiana sulla storia e sulle civiltà. In questa sezione, che riprende in gran parte contributi precedenti, puntualmente segnalati, e ribadisce una distanza critica rispetto a interpretazioni tradizionali e recenti del pensiero vichiano, fra cui quelle in chiave marcatamente eterodossa e spinozista, sono da segnalare fra l'altro alcuni apporti documentari che Nuzzo si ripropone di analizzare più estesamente in futuro: *in primis* le annotazioni manoscritte alla copia della *Scienza nuova* 1725 conservata

alla Houghton Library di Harvard, che testimoniano un momento di ripiegamento rispetto alle affermazioni più avanzate di Vico in campo politico.

La parte più innovativa dell'articolo è quella dedicata all'antropologia di Vico, ai caratteri del suo universalismo, e specificamente al tema delle 'aperture' e dei 'limiti' delle posizioni vichiane in merito alla «costituzione 'naturale' o 'storica' della natura umana e della natura, non priva di varietà, delle nazioni» (p. 47). La combinazione fra l'universalismo di Vico e la sua concezione ascendente del corso storico delle nazioni consente in parte di integrare l'affermazione «generosa, fervida, e rigorosamente fondata, dell'umanità di tutti gli uomini» proposta nelle pagine della *Scienza nuova*, e le «modulazioni», pure in esse riscontrabili, «del giudizio del grado di appartenenza alla comune umanità» (p. 61). Particolarmente significativa degli esiti di tale combinazione è l'inversione della relazione legittimante le pratiche di dominio imposte alle nazioni 'primitive' sulla base della loro presunta inferiorità naturale, nell'esempio dei popoli americani arrestati dalla conquista europea nel cammino che li avrebbe condotti a una 'compiuta umanità'.

Tale constatazione non impedisce di rintracciare elementi di una scala di merito fondata su distinzioni naturali, esemplate su quella fra mente e corpo, non solo all'interno delle singole *nationes*, nella maggior forza fisica attribuita ai primi *fortes* usciti dallo stadio dell'erramento ferino grazie all'attivazione del senso innato del pudore, ma anche nelle relazioni fra i diversi popoli. Nella misura in cui è fondamentalmente derivata da circostanze geografico-climatiche anche l'attribuzione ad alcune nazioni, quali gli sciti, di «particolari attitudini ad acutezza e delicatezza di ingegno» (p. 76) appare tutt'altro che stabile e irreversibile. Rimane tuttavia sostanzialmente aperto l'interrogativo che

l'A. pone specificamente a proposito del popolo romano, se cioè nel suo cammino esemplare verso il culmine del progresso civile e della 'felicità' non sia riscontrabile «un significativo elemento naturalistico» (p. 63).

[D. A.]

20. PAGANINI Gianni, *Dalla 'mente' di Vico alla 'ideologia delle genti'*. Carlo Cattaneo alle origini della filosofia italiana moderna, in «Rivista di Storia della Filosofia» LXXVI (2021) 3, pp. 474-489.

Il periodo che va dalla Rivoluzione francese al Risorgimento vide l'affermazione in Italia di una variante del pensiero illuministico caratterizzato dall'adesione a una forma cauta in metafisica, refrattario alle generalizzazioni e alle tentazioni materialistiche, aperto al tema della spiritualità». Ciò diede luogo, osserva l'A., a una forma 'ideologica' di sensismo interpretata in senso moderato e sperimentale. Un secondo aspetto distintivo fu l'apertura della filosofia peninsulare a discipline come la storia del diritto, la statistica, la demografia e l'economia riunite in una «sintesi coerente» definita da Carlo Cattaneo 'ideologia sociale'. A restare ai margini fu, fino al periodo post napoleonico, Kant, la cui penetrazione in Italia fu parte di un «più generale movimento romantico» basato su posizioni antisensistiche e spiritualistiche. Sotto questo profilo, la riscoperta di Vico fu centrale e connessa a quella 'rinascita' della scienza e della filosofia sociale che vide proprio in Cattaneo una delle figure più interessanti, fautrice di un metodo sperimentale e analitico contrapposto alla speculazione metafisica e idealistica. Per il suo metodo, Cattaneo guardò proprio al filosofo napoletano di cui riconobbe il merito di aver fondato l'ideologia sociale, ossia «lo studio dell'*individuo* in seno all'*umanità*»,

pur rimproverandogli di aver sacrificato la 'varietà' della storia umana a un principio di 'uniformità'. Più in particolare, se è vero che Vico rappresenta un avanzamento rispetto alle concezioni settecentesche dell'individuo isolato – al cui posto era subentrato lo studio della società e dei popoli – è anche vero che, di Vico, Cattaneo rigetta la descrizione di corsi e ricorsi così come la tesi della storia ideale eterna, criticandone il suo essere imperniata su pochi popoli privilegiati. Fondamentale è per lo studioso lombardo l'abbandono di un unico modello a favore di una visione policentrica e irriducibile a ogni sviluppo lineare e logico, in quanto le società si basano su più 'principi' spesso in contrasto tra loro e nei riguardi dei quali le società operano delle 'transizioni', ossia «compromessi tra gli interessi prevalenti che corrispondono ai diversi principi». La conciliazione tra i vari interessi e il generale assestamento del sistema non avviene, però, in maniera sempre graduale e indolore ma a seguito di sommovimenti che Cattaneo chiama 'rivoluzioni', da lui non idealizzate e considerate generalmente un mutamento più che un sovvertimento. È in quest'ottica che il filosofo, secondo Paganini, indirizza la propria riflessione verso una teoria che, superando Vico, si basa sul progresso scientifico, sul miglioramento delle condizioni di vita e sulla produzione delle ricchezze, trovando effettiva attuazione nelle ricerche da egli avviate in svariati campi al punto da concepire la cultura come «un'impresa pubblica, collaborativa e politecnica». Due sono i concetti di filosofia in Cattaneo: la prima come sintesi tra le diverse scienze; la seconda come metodologia generale del sapere, essendo la filosofia «quella parte di scienza ch'è commune a tutte le scienze». Trattasi di definizioni convergenti che rendono lo studioso lombardo più un metodologico positivo che un positivista liquidatore della filosofia. Del resto, se la

filosofia coincide con la conoscenza dello spirito umano, non si può scrutarne l'essenza «se non in quanto si manifesta con li atti suoi e le sue elaborazioni», implicando il contatto con una varietà di sapere scientificamente accertati. È in queste indicazioni che, secondo l'A., è contenuto quel programma filosofico che Cattaneo svilupperà sotto forma di 'ideologia sociale', il cui svolgimento più sistematico e maturo è contenuto nella *Psicologia delle menti associate*, anello di congiunzione tra la psicologia individuale e la «ideologia della società» poiché improntata ai «nuovi modi d'azione» indotti dalla società nelle 'facoltà dell'individuo'. Questo insieme di idee troverà, infine, una formulazione enciclopedica in stile scolastico nel *Corso di Filosofia*, frutto delle lezioni tenute al Liceo di Lugano dal 1852 al 1864, in cui i due concetti di filosofia appaiono complementari dal momento che se la filosofia è il punto di incontro delle scienze, ciò deriva dall'oggetto e dal soggetto a tutte comuni, ossia l'uomo, la cui natura è uguale in tutte le popolazioni contro ogni pregiudizio razzistico e in virtù di un ampliamento di prospettiva poiché, puntualizza Cattaneo, non esistono «egemonie nel genere umano» diversamente da quanto iniziavano ad avanzare i 'supposti' dati scientifici della nascente paleoantropologia.

[G. Falc.]

21. PARDUCCI Tommaso, «*Squalidi, tronchi, slogati*»: *i frantumi vichiani tra metodo e metafora*, in *Rottami, rovine, minuzzerie: pensare per frammenti*, a cura di M. Marcheschi, Pisa, ETS, 2018, pp. 25-37.

L'intento dell'A. è quello di dimostrare il peso rilevante che i frammenti antichi (carmi salariali e legge delle dodici tavole romane), resistenti all'usura del tempo,

hanno nella costruzione della *Scienza nuova*, sia dal punto di vista filologico che filosofico, in linea con la nuova arte critica vichiana basata sul nesso imprescindibile tra scienza e coscienza, sulla collaborazione preziosa tra certo e vero (oggetto del primo paragrafo del saggio). Il discorso si dipana a partire dallo studio di quei 'frantumi dell'antichità' che – non a caso – compaiono nella sezione della *Scienza nuova* dedicata al metodo e che «gli scienziati non hanno mai considerato come degni di essere indagati» (p. 29). Il termine 'frantumi' è qui considerato nella sua accezione più ampia (nel senso di oggetti fisici e mentali), tant'è che si afferma che l'intera opera di Vico è costellata di frammenti, dal filosofo ripresi come materiale ermeneutico di ricostruzione di importanti verità filologiche: «i reperti archeologici e i monumenti, le iscrizioni antiche e le sculture, le favole e i poemi, fino ad arrivare a identificare con quel nome anche le stesse idee guida della *Scienza nuova*» (p. 32). Da un approccio di tipo analitico e insieme tecnico-metodologico alla questione si passa poi a una proposta interessante di tipo metaforico, che intende analizzare l'inversione in termini paradigmatici operata da Vico a proposito dell'immagine del naufragio con spettatore, già presente nel *De rerum natura* di Lucrezio. Rispetto all'occorrenza lucreziana, l'A. analizza con puntualità le divergenze e le consonanze presenti nella lettura vichiana, con lo scopo primario di dimostrare come nei testi di Vico sia sotteso, a questa metafora, l'invito a recuperare proprio quei preziosi rottami che restano del naufragio.

[R. G.]

22. PIPERNO Martina, *Tradurre e interpretare Vico nella Restaurazione (1801-1844): verso un approccio comparativo*, in «Viaggiatori» I (2019) 1, pp. 74-86.

Obiettivo dell'articolo, che si inserisce nell'attività del «Laboratorio Leopardi» della Sapienza di Roma, è di esporre un progetto di ricerca incentrato sulle prime traduzioni di Vico, sulle scelte linguistiche che le caratterizzano e sulle loro implicazioni. A tal fine l'A. passa rapidamente in rassegna le prime versioni dell'opera vichiana in lingua francese, inglese e tedesca, che propone di considerare non solo in quanto strumenti della ricezione del pensiero vichiano, ma come testi in sé. L'analisi delle scelte interpretative di Michelet, Colingwood, Weber e della loro fortuna è volta a illustrare l'apporto che uno «studio semantico comparato delle traduzioni della *Scienza nuova*» potrebbe fornire «nel contesto della storia delle idee e degli scambi culturali internazionali nell'Europa della Restaurazione» (p. 79).

Accanto allo studio dei testi delle traduzioni, un'«analisi contrastiva dei contesti sociali e culturali» (p. 80), fra loro assai diversi, in cui esse furono realizzate potrebbe dar conto dei motivi del comune interesse per la filosofia vichiana, individuato in prima ipotesi nella nozione di collettività. Fra le altre prospettive attribuite a una ricerca comparata delle traduzioni vichiane figurano il ruolo della *translatorship* femminile, nel caso di Cristina di Begiojoso, i canali alternativi della diffusione internazionale del pensiero vichiano, quali le note di Cesarotti all'*Ossian*, il tema dell'«oscurità» linguistica della *Scienza nuova*, i differenti giudizi cui essa diede luogo all'interno della distinzione fra 'classici' e 'romantici' e le strategie volte al suo aggiramento. Punto di caduta di queste suggestioni è il progetto, solo accennato in conclusione, di una banca dati che a partire dalla mediazione del lessico vichiano consenta di esplorare «l'evoluzione del pensiero europeo sulla storia, il tempo, le masse» nell'età della Restaurazione, per poi spingersi eventualmente alle stagioni successive della diffu-

sione internazionale della *Scienza nuova* nell'intento di offrire un contributo alla discussione sui caratteri del pensiero italiano e sulla «sua capacità di intercettare tensioni globali o appartenenti ad altre comunità linguistiche» (p. 82).

[D. A.]

23. RUGGIERO Raffaele, *Le «ragioni favoleggiate da fantasia»*. Note sulla fantasia creativa nella *Scienza nuova*, in «Italiens» XXIV (2020), pp. 77-90.

Nella *Scienza nuova* il lemma *illusione*, come pure il verbo *illudere*, non sono mai presenti, cosa piuttosto singolare. Raffaele Ruggiero riflette su questa ‘mancanza’, richiamandosi alla tradizione critica che collegava il vichismo tardo-settecentesco e ottocentesco all’idea romantica di ‘illusione’, sottolineando l’influenza esercitata dal pensiero vichiano sull’elaborazione di una teoria dell’immaginazione, e delle correlative estetiche nell’ambito del Romanticismo italiano ed europeo.

Secondo l’A. è la complessità della prosa vichiana ad avere indotto a identificare tra loro nozioni che, nel pensiero del filosofo napoletano, erano ben distinte: l’illusione appartiene per Vico a quell’ambito retorico «dell’arguzie e del falso» che egli stigmatizza e allontana da sé fin dalla prima pagina della *Vita scritta da sé medesimo*; mentre la fantasia è una forza produttiva e conoscitiva, e appartiene all’ambito di quelle «acutezze» che gli «uomini ingegnosi e profondi» sono capaci di far «balenare» grazie alla propria riflessione.

Ruggiero riflette molto bene su come la fantasia vichiana possa essere ricondotta all’alveo delle poetiche razionaliste di età barocca, e in tal modo configurarsi come una coerente teoria della conoscenza: essa non disperde la verità, ma al contrario la produce. L’idea che la fantasia – proprietà dello spirito umano atta a produrre i con-

tenuti dell’immaginazione – sia una forza creativa e svolga un ruolo determinato nel processo della conoscenza si radica, nel pensiero di Vico, all’altezza del libro metafisico del *De antiquissima*. Il tema è strettamente connesso alla funzione del mito, e al particolare valore che il filosofo attribuisce alle creazioni della fantasia poetica nel processo di incivilimento del consorzio umano, e quindi al carattere collettivo che la mitopoiesi assume nel duplice ruolo di atto fondatore della convivenza, e di strumento interpretativo per indagare le origini della società. La conoscenza, che qui è al centro della riflessione vichiana, è una conoscenza prodotta dall’uomo e utile al consorzio umano: tale carattere poetico forma «generi fantastici», cioè «favole vere», i cui contenuti non sono filosofici ma storici, permettono cioè di ripercorrere la narrazione costitutiva del percorso di incivilimento intrapreso dall’uomo, inteso come cammino collettivo di costruzione della comunità politica. La poesia *crea* su un duplice piano: per un verso essa è una forza civilizzatrice, che determina la trasformazione dei «bestioni erranti» in una *societas*; per altro verso essa contiene la storia di quelle fondazioni, in quanto *mythos*, e permette di ricostruirne la vicenda, di indagarne i meccanismi, svelando il primo impulso dell’agire umano verso la vita collettiva. Molto belle sono le conclusioni di questo saggio, dove l’A. ricorda come nelle ultime pagine della *Scienza nuova* si levino insieme un anelito di speranza e il quadro di una catastrofe senza fine: poiché nulla assicura che il cammino della civiltà possa nuovamente riprendere, il monito vichiano appare come un possente richiamo alla libertà e responsabilità dell’uomo, un richiamo in cui non è difficile scorgere ancora una volta un’eco poetica che parla agli uomini d’oggi come a quelli di ieri.

[A. Scogn.]

24. RUGGIERO Raffaele, *La Science nouvelle comme mythologie et les fondements de la recherche historique*, in *Miti e mitologie tra creazione e interpretazione*, a cura di R. Ruggiero e O. Vox, Lecce, Pensa MultiMedia editore, 2021, pp. 281-295.

Con un'argomentazione elegante ed accurata, l'A. fa emergere il significato metodologico della mitologia nella *Scienza nuova* di Vico, come strumento per accedere alla forma poetica in quanto originaria della mente e della fase costitutiva delle società umane. Dall'articolata trattazione, la mitologia emerge infine come scienza storica non confinata alle origini, ma capace di «connettere determinate favole/ forme di conoscenza del mondo a fasi evolutive ben precise della civiltà umana» (p. 284). L'A. rilegge inoltre il ricorso come «mito filosofico», privo in Vico di alcuna necessità sovrastorica ma piuttosto monito morale del pericolo sempre imminente di una catastrofe della civiltà, una lettura suasiva già prefigurata da Pietro Piovani.

[S. C.]

25. SINI Stefania, *The Turkish enemy and the eastern European space in Giambattista Vico's Deeds* of Antonio Carafa, in *Global Perspectives in Modern Italian Culture. Knowledge and Representation of the World in Italy from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century*, ed. by G. Abbattista, London and New York, Routledge, 2021, pp. 53-72.

Si tratta di un lavoro assai impegnato, di forte originalità e con un ricco apparato bibliografico, dedicato a una delle fatiche editoriali meno studiate di Vico. Con attenzione scrupolosa viene ricostruita la vicenda biografica de *Le gesta di Antonio Carafa*, ma soprattutto vengono consultate le carte che costituirono il materiale preparatorio per la composizione, quella

'sformata copia di buone e sincere notizie' che il nipote, Antonio Carafa, gli manda da Vienna. Muovendosi tra genere biografico ed encomiastico, nelle mani di Vico «the structure of the classical biography undergoes a change due to its reflection of Baroque historiography and sixteenth and seventeenth-century political thought» (p. 54). L'A. lavora sulla versione inglese curata da G. Pinton nel 2004, e segue il percorso vichiano che da quest'opera procede fino all'edizione del 1744 della *Scienza nuova*, sulle tracce delle origini, dello sviluppo e del corso delle nazioni. Descrivendo quella particolare tipologia concettuale di 'potere' all'interno della narrativa barocca, centrato soprattutto sulla cultura, indispensabile non per fondare ma per conservare gli imperi. In linea con la riflessione europea delle pagine di Bacone e con il recupero di Tacito, trova particolare applicazione nell'esemplarità della potenza turca e della ribellione ungherese come antagonisti della figura eroica del Carafa. Vico oscilla tra «contemptuous judgments, often expressed with fixed formulas, and appreciation of various aspects of Ottoman society and civilisation, that characterizes the Vichian/Carafian point of view about the Turkish enemy» (p. 64), soprattutto sul tema della guerra. Ma la prospettiva di sguardo che la vita del Carafa apre annota come «the presence of the Muslim Turks and the Protestant Hungarian rebels within and at the borders of Europe show the fragility of such borders. While for Marshal Carafa this fragility is a menace, for Vico it represents the chance and necessity to study and understand the existence of different peoples, nations and religions beyond the desire for Catholic hegemony» (p. 67).

[M. S.]

26. TARANTO Domenico, *Dal primato della concordia all'attediamento' dei fa-*

moli. Natura e genesi dell'ordine politici nella Scienza Nuova, in *Giambattista Vico. Alle origini di storicismo e scienze umane*, a cura di M. Cambi, Roma, Aracne, 2020, pp. 23-43.

A partire dal rapporto vichiano, sicuramente controverso, con il giusnaturalismo sei-settecentesco, l'A. intende soffermarsi in questo saggio su due coordinate del pensiero politico di Vico: «la critica alla tesi della istantaneità della transizione dallo stato di natura allo Stato e della sua premessa filosofica politica» (p. 26). Partendo anzitutto dalle tesi di Suarez e Pufendorf sul tema, opportunamente espresse e commentate, l'A. analizza l'inversione paradigmatica operata dal filosofo napoletano. Vico, infatti, ha dimostrato come l'umanità *ab origine* sia profondamente divisa; nella sua riflessione ha tracciato la parabola delle vicende che hanno portato alla formazione della società civile, approdando così alla considerazione della sostanziale infondatezza del «dogma dell'*aequalitas* dell'umanità primitiva» (p. 31). Pare evidente che una disamina sulla genesi della forma politica nel pensiero vichiano debba contemplare un approccio insieme storico e antropologico (nonché evidentemente filologico e filosofico), che prenda a oggetto di analisi – come in questo caso – le più importanti opere del filosofo, dal *De uno* e il *De constantia* alla *Scienza nuova* nelle sue diverse edizioni. Proprio il confronto tra alcuni passi tratti dai testi vichiani permette all'A. di ragionare intorno alla costituzione delle prime forme di società, alle dinamiche interne alla formazione di un corpo collettivo alla molteplicità differenziale dei singoli, alla questione dell'istituzione della sovranità, alla presa di coscienza dei famoli, alla fondazione delle repubbliche aristocratiche, alla possibilità di tenere conto della presenza di un'istanza pattizia (se pur di una particolare natura) nello sviluppo societa-

rio, con particolare riferimento poi anche alle influenze platoniche e aristoteliche sul pensiero di Vico.

[R. G.]

27. TROMBETTA Vincenzo, *Giambattista Vico Regio revisore nella Napoli della prima metà del Settecento*, in «Scholion» XI (2019), pp. 61-109.

Dopo un utile cenno all'«attività dei Regi revisori», finalizzata a una «serrata vigilanza» del mercato librario, dalla produzione alla commercializzazione dei testi con provvedimenti disciplinari contro pratiche illecite e clandestine di autori, editori, tipografi e librai (pp. 62-63), l'A. offre un ampio e dettagliato esame dell'impegno di Vico, 'Regio Censore' nei primi quarant'anni del secolo XVIII. Del filosofo napoletano viene confermata la personalità attivissima che, in stretta relazione con la cerchia dei contemporanei (da Valletta e Mazzocchi, da Egizio a Grimaldi), non si concede alla «consueta fraseologia burocratica» ma esprime commenti e giudizi sull'autore e sul tenore del testo esaminato, sullo stile dell'esposizione e le ricadute sull'istruzione pubblica (p. 65). Criticamente assai vigile, Trombetta, esperto di storia di testi e delle biblioteche, non intende identificare in questi «scritti occasionali» la filosofia complessiva di Vico, ma ricostruirne la personalità nella «fitta trama di relazioni intrecciate, in qualità di censore, con autori e opere, mecenati e revisori, stampatori e librai» (p. 66). Dalla ricostruzione, utilissima anche per le dettagliate e documentate annotazioni, non esitano, infatti, a emergere i contatti con la *Libreria* dei Bulfon (assai noti a Napoli e in Europa, come attesta il serrato dialogo con Magliabechi) e l'officina dei Mosca cui si deve la prima opera censita da Vico, quei *Componimenti* del 1705, recitati nell'Accademia Palati-

na di Medinaceli per festeggiare l'anniversario della nascita del re Filippo V (pp. 66-68). Contano, in questo caso, non solo la familiarità del giovane studioso con l'editore ma i rapporti culturali con i contemporanei Doria e Messere, Porzio e Lucina, Valletta e Capasso, Cirillo, e Aulissio, Egizio e Panzuti. In tale contesto cosa da non trascurare è il riconoscimento di Vico *letterato* al quale saranno affidate 'permissioni' di opere molto note: le *Tragedie cristiane* (1729) di Annibale Marchese, meritevoli di essere rappresentate in tutt'Italia per il sapiente uso dei modelli classici e di quelli transalpini (p. 81) e, in particolare, le *Tragedie cinque* (1712) di Gravina che contengono uno dei pochi commenti di alto tenore filosofico circa il «principal fine della Poesia utile alle Repubbliche» e la scelta dell'autore di abbandonare la tradizionale precettistica e di scegliere soggetti «estremi» per mettere in luce i «vizi de' Grandi, che rovina-no gli Stati» (pp. 70-71).

Accanto, poi, a pareri su scritti agiografici come la *Vita* di Madre suor Serafina di Dio (p. 71) o sul discorso commemorativo di Giuseppe Coppola per i funerali di Benedetto XIII, ricco di elogi per l'elocuzione e l'esemplarità virtuosa di *pietas* cristiana (pp. 83-84), sono da segnalare, a documento delle relazioni di Vico con la cultura del proprio tempo, i positivi giudizi sul *De iureconsulto* (1726) di Francesco Rapolla (p. 74), sulle *Istituzioni* di Logica del matematico De Martino (1728), sul *De canone studiorum* (1728) di Nicola Occhibove, sull'*Orazione* (1737) di Giuseppe Pasquale Cirillo (pp. 75-79, 89-90), opere tutte apprezzate dall'autore del *De ratione* per la notevole capacità di divulgazione e il deciso impianto pedagogico.

In particolare, l'opera di Occhibove contiene un'enfatica lettera dedicatoria a Nicola Gaetani dell'Aquila d'Aragona, coniuge di Aurora di Sanseverino, du-

chessa di Laurenzano, promotrice di un cenacolo letterario e musicale, rivale di quello di Ippolita Cantelmo Stuart delle cui *Stanze* (1729), Vico, frequentatore del salotto di palazzo Carafa, redige un commento entusiasta (p. 80). Al duca di Laurenzano si riferisce anche il parere su *La Disciplina del Cavalier giovane* (1738) che Croce ha in parte attribuito al filosofo della *Scienza nuova*, quest'ultimo misuratissimo nel «conferire dignità letteraria alle disordinate e nebulose riflessioni del Gaetani» (pp. 91-92). La sua attività di revisore, elegante anche nella semplice approvazione senza condivisione dell'impianto concettuale e stilistico (è il caso delle *Poesie* di G. A. Palmieri del 1729 o della *Lettera Filologica* del conte Trivelli del 1732, pp. 82-83, 84), si conclude nel 1739 con il parere sulla coeva orazione in onore di san Catello vescovo, pronunciata da padre Bernardo Maria Giacco (pp. 92-93) che intrattenne con il filosofo napoletano un noto e significativo carteggio, meritandone l'apprezzamento per l'ingegno, l'eloquenza e la fine erudizione.

I pareri per la stampa redatti da Vico (sei concentrati tra il 1728-1729, 2 di carattere accademico, 12 riferiti alla tipografia dei Mosca e 4 a quella dei Muzi) offrono documenti della ricca e non sempre nota cultura napoletana di primo Settecento: «Una stagione – osserva bene Trombetta – alimentata da una straordinaria produzione editoriale, che connette, in un circuito di reciproche conoscenze e influenze, scrittori, mecenati, revisori e stampatori. Al di là dell'apparente ruolo marginale, i pareri per la stampa si confermano ingranaggi fondamentali nella 'macchina' dei libri, in grado di restituirci gli orientamenti filosofici, religiosi, scientifici e politici della società e della cultura al tempo di Vico» (p. 95).

[F. L.]

28. VESCIO Natale, *Istituzioni e politiche pubbliche nel De rebus gestis Antonii Caraphaei di G. B. Vico*, in «Itinerari di ricerca storica» XXXIII (2019) 1, pp. 173-191.

Commissionato a Vico nel 1696, tre anni dopo la morte di Antonio Carafa e pubblicato nel 1716, il *De rebus gestis Antonii Caraphaei* non è soltanto una biografia del maresciallo di campo di Leopoldo I d'Asburgo, ma viene ad essere un momento di confronto con la politica del vicereame austriaco insediatosi in Napoli nel 1707. In continuità con il *De ratione*, Vico fa sua «la rivendicazione del valore strategico dell'istruzione umanistica e scientifica all'origine della crescita di tutte le arti e di tutte le scienze, considerata una risorsa epistemologica determinante per lo sviluppo del sistema paese, insieme alla funzione pubblica dell'istruzione» (p. 177). È evidente l'intento vichiano di «prendere la parola sui problemi del paese, e soprattutto, sulle strategie di governo. Dietro il profilo del personaggio rievocato, analizzato e misurato con attenzione al suo spessore politico [...] modulava una ricostruzione di un conflitto epocale, consapevole delle ragioni dello sviluppo (e del sottosviluppo)» (*ibid.*). L'analisi vichiana della parabola discendente dell'impero ottomano si intreccia con le critiche al vicereame spagnolo, per tornare poi sempre al contesto a lui contemporaneo, in cui coglie pericoli e disfunzioni: la più evidente delle quali è individuata sul tema della giustizia, sull'eccessiva durata dei processi e sulla mancanza di trasparenza del sistema. Ma non si tratta, come nota l'A., della «generica riproposizione di critiche ricorrenti», perché a segnare la differenza è «il superiore *target* progettuale di una scrittura, che suggeriva provvedimenti concreti, l'introduzione di nuovi strumenti operativi ed istituzioni più efficaci, capaci di incidere anche sugli

assetti distributivi del potere» (pp. 182-183). In effetti, l'esigenza vichiana di sottrarre alla magistratura ordinaria e al suo formalismo «il contenzioso economicamente più rilevante, incideva sulle gerarchie istituzionali e corporative» (p. 183). Altro tema oggetto di sollecitazioni che emergono dallo scritto vichiano è quello della «modernizzazione dell'economia piuttosto inerziale e premoderna» (p. 184), per «attivare meccanismi di mobilitazione e rigenerazione delle energie intellettuali, economiche e sociali» (p. 185). Ma per fare questo viene auspicata una svolta in senso 'costituzionale', «destinata a restituire fiducia alla società civile ed una più evoluta politica di coinvolgimento del paese, capace di accrescere la stabilità del sistema attraverso il consenso, che concorreva alla delegittimazione pubblica di uno stile di governo assolutista e predatorio della dominazione spagnola e delle prassi peggiori, 'riprodotte' dal nuovo potere» (pp. 185-186).

[A. S.]

29. ZANINETTI Priscila Aragão, *A revalorização da faculdade imaginativa na Ciência Nova de Giambattista Vico*, in «Cadernos Espinosanos» XLII (2020), pp. 253-271.

Obiettivo dell'A. è quello di affrontare: il rapporto tra la filosofia rinascimentale e la filosofia moderna di origine cartesiana; il concetto di *imaginação* nella filosofia di Cartesio e Vico; la questione del carattere riproduttivo della *faculdade imaginativa*; il ruolo attribuito a questa facoltà nei sistemi cartesiano e vichiano. Questi temi sono da ricondurre all'emergere di una 'nuova filosofia' legata alla rielaborazione di diversi orientamenti scientifici e filosofici. Quella che José Expedito Passos Lima ha definito «vira-

gem filosofica, cultural e epistemológica» consisterebbe nel primato del pensiero razionale di impronta cartesiana rapportato alla tradizione umanistica che «parece pressupor a possibilidade de uma *mathe-sis universalis* que submeteria a os critérios da certeza matemática os domínios abarcados pelas *humanae literae*». Era stato Cartesio a ricordare come la grammatica, la storia, la poesia e la retorica costituissero materie dalle quali non era possibile ottenere «conhecimentos claros» ma il cui studio garantiva coscienza della propria ignoranza che «instaurara a *dúvida* como princípio de método analítico». Questo perché le opinioni trasmesse dalla *tradição* e dalla *experiência* coinvolgono facoltà come «a *memória*, a *imaginação* e a *sensação*» che dovrebbero essere «submetidas ao crivo da *dúvida*». Nel *Discurso sul metodo*, Cartesio affronta la difficoltà di molti nel concepire l'idea di *Dio e anima* derivata dall'incapacità di elevare la mente al di là delle cose sensibili e dall'abitudine a non considerare nulla se non con l'immaginazione. È in quest'ottica che, secondo l'A., si situa la critica vichiana al metodo analitico dei moderni, concernente un *nível sociopolítico* utilizzato da Pierre Girard per spiegare «a distinção entre dois 'diferentes níveis de crítica entrelaçados em Vico'» e individuabili, nel caso della matematica, sia epistemologicamente – siccome essa «nos permitir aceder à realidade, elas nos fazem edentrar em um mundo puramente fictício» –, sia sociopoliticamente poiché nel proporre tale mondo fittizio «nos impedem de desenvolver uma prática eficaz entre os homens». Tale distinzione è individuabile nell'*Autobiografia* vichiana, dove la memoria, la fantasia, l'ingegno e la comprensione sono ritenute necessarie «ao cultivo da melhor humanidade». La critica vichiana al metodo analitico non consiste, tuttavia, nell'elogio dell'irrazionalità ma nell'adeguatezza «entre a ordem dos estudos» e

«o programma pedagógico adotado com os estágios de desenvolvimento de mente humana» le cui tappe del suo sviluppo possono essere percorse solo «na medida em que as faculdades condizentes a cada um deles fossem cultivadas». Per Vico è la coltivazione delle facoltà sensibili e percettive durante la giovinezza – attraverso l'insegnamento della poesia, della storia e della retorica – a consentire lo sviluppo «de uma sabedoria bem falante, viva e perspicaz na maturidade», al punto che la sua critica al razionalismo non si limiterebbe a sole implicazioni pedagogiche ma anche epistemologiche siccome quest'ultimo avrebbe ignorato le fasi di sviluppo della mente umana. La presente critica assume dimensioni più ampie nella *Scienza nuova* dove Vico intende costruire un apparato metodologico-scientifico di indagine storica, sostenendo la possibilità di conoscere «o domínio da história» attraverso «princípios científicos». Il valore scientifico attribuito alla conoscenza storica dimostrerebbe l'irrazionalità della mente umana all'origine del mondo civile e si fonderebbe sul principio di *verum factum* che sosterebbe una *oposição* tra storia e fisica, tra il mondo civile e quello della natura tanto che soltanto la storia apparterrebbe al dominio epistemologico propriamente umano dal momento che le esperienze collettive che la costituiscono sarebbero «criações especificamente humanas desenvolvidas no transcurso temporal». In tal modo, lo stesso principio applicato al mondo naturale riserva al suo unico creatore, Dio, la possibilità di raggiungere il *verum* in relazione agli oggetti fisici. Esterni al suo dominio epistemologico, i fenomeni della natura ammetterebbero, così, la sola «consciência do certo» ma non la «ciência do verdadeiro». Nel relegare la storia all'ambito che raggiunge la sola verosimiglianza, il razionalismo avrebbe, secondo il filosofo napoletano, negato all'uomo la conoscenza dell'ogget-

to appartenente propriamente al suo dominio epistemologico, ossia la storia, rifiutandone la scientificità e includendo nella 'sospensione' a *imaginação*, vale a dire «a faculdade que constituíra o mun-

do civil dos primeiros tempos» e che in Vico riveste una funzione «notadamente criadora», essendo responsabile della «instituição da humanidade».

[G. Falc.]

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 italarum sapientia</i>
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudētis</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,
Girolamo Imbruglia, Pierre-François Moreau, Barbara Ann Naddeo,
Valeria Pinto, Enrico I. Rambaldi, Salvatore Tedesco, Maurizio Torrini [†],
Amadeu Viana
REDAZIONE: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio,
Roberta Visone
RESPONSABILE TECNICO: Ruggero Cerino

Numero XVIII, 2021

OSSERVATORIO

ROBERTO EVANGELISTA

Spunti per un dibattito sulle scienze umane nel CNR. Lo specchio di una crisi

SAGGI

Speciale. Intorno alle Lettere scelte di G. Bianchi e A. Catani

Nota editoriale

SILVANA D'ALESSIO

Medicina e storia naturale nella Napoli del Settecento

ORESTE TRABUCCO

Giovanni Bianchi e la tradizione medico-naturalistica partenopea

VINCENZO TROMBETTA

Libri di antiquaria nella corrispondenza tra Giovanni Bianchi e Alessandro Catani

FLAVIA LUISE

Da Napoli a Rimini: i corrispondenti di Giovanni Bianchi

Appendice

Lettere a Giovanni Bianchi

LUIGI ANTONELLO ARMANDO

Un Principe «Al tutto nuovo». Sul «Subietto» del Trattato di Machiavelli

ROBERTA VITTORIA GROSSI

Isteria o possessione demoniaca? Un'inconsueta disputa iconologica

STRUMENTI

LUDOVICA MARINUCCI - LEONARDO PICA CIAMARRA

Mappatura semantica di un percorso nella Napoli vichiana

