

AVVISATORE BIBLIOGRAFICO*

1. BASSI Romana, *Il Barocco come chiave ermeneutica e come problema: Vico e la musica*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 113-123.

L'A. ipotizza il rapporto tra Vico e la musica all'interno di un discorso complessivo sul Barocco. Bassi ne individua tre tipi di significati: come fenomeno estetico; come epoca storica; come 'grammatica del reale'. Ebbene, «ognuno di questi livelli di significato può riflettersi sui rapporti tra Vico e il Barocco» (p. 121): nel senso estetico, si può esaminare la struttura delle tre edizioni della *Scienza nuova*; nel riferimento storico si può evocare le tesi avanzate da Paolo Rossi sull' 'inattualità di Vico'; nel terzo senso di Barocco 'si inserisce la rivendicazione vichiana della modalità genetica quale metodologia di comprensione privilegiata' (p. 122). Quanto al rapporto tra Vico e la musica (nello specifico barocca), l'unico riferimento è dato da un passo del *De ratione* in cui Vico sostiene che 'le musiche concepite matematicamente non piacciono'. L'A. si rifà dunque a Platone, a Mersenne,

a Kircher come esempi di un uso preponderante della matematica nella costruzione musicale, per poi sostenere che «Vico sembra voler censurare le forme tipicamente barocche della tecnica contrappuntistica», nella quale «trovavano espressione meccanismi di composizione musicale macchinosi e fine a se stessi» (p. 117)

[A. S.]

2. BELELLI Fernando, *Il contributo di Vico e Rosmini alle cliniche legali. Pedagogia giuridica dalle Law and Humanities*, in *La 'attualità nuova' di Vico e la clinica legale della disabilità*, a cura di F. Di Donato, P. Heritier, Milano, Mimesis, 2018, pp. 85-105.

Questo scritto è la riflessione sui risultati ottenuti da un progetto di natura esperienziale – compiuto all'interno del corso di Filosofia del Diritto (Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Torino) coordinato dal prof. Paolo Heritier –, nato dall'intento di coniugare il pensiero di Vico e Rosmini, in merito alle questioni

* La notizia bibliografica segnalata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da David Armando [D. A.], Roberto Evangelista [R. Eva.], Gianluca Falcucci [G. Falc.], Rossella Gaglione [R. G.], 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.], Priscila Aragão Zaninetti [P. A. Z.]

giuridico-pedagogiche, alla pratica delle cliniche legali. Nello specifico si mette a tema «il confronto tra l'estetica-giuridica e la deontologia del fondamento in riferimento all'interpretazione dei casi analizzati e alle proposte intraprese» (p. 86). Il contributo offre inoltre l'occasione per un ripensamento proficuo del rapporto tra Vico e Rosmini, a partire dall'analisi di Baggio proprio sull'eco vichiana nel pensiero rosminiano a proposito della questione dell'incivilimento, che risulta essere fondativa per la teoria della dignità umana, la quale «nasce dis-abile» (p. 100) e per questo motivo necessita di una deontologia del fondamento. La riflessione vichiana in merito al *verum* e al *factum* riceve poi applicazione nell'analisi di un caso giuridico concreto proposto agli studenti del corso, che si sono cimentati nella realizzazione di un'Onlus in grado di coniugare «l'agricoltura sociale e il progetto del 'dopo di noi' ex lege 112/2016» (*ibid.*). Per questo, ancora una volta, viene in aiuto il nesso tra pedagogia e diritto alla base del pensiero di Vico e Rosmini, pur nella diversità delle considerazioni a cui entrambi i pensatori giungono.

[R. G.]

3. BIANCU Stefano, *La genealogia dell'umano. Una filosofia dell'autorità*, Milano, Vita e Pensiero, 2021, pp. 191.

L'A. esamina il complesso tema dell' Autorità, nella considerazione che non si sia ancora arrivati a una elaborazione concettuale sul suo significato, che necessariamente viene messo in relazione a quello di 'autoritarismo' e a quello più ampio di 'libertà'. La tesi centrale sostenuta in questo volume è che per comprendere la natura e il funzionamento dell'autorità «è necessario fare i conti con un soggetto umano per il quale corpo e linguaggio,

affetti e cultura costituiscono lo spazio di altrettante mediazioni, che assumono la figura dell'autorità. Qui si ritrovano le intuizioni fondamentali di una specifica filosofia italiana dell'autorità che ha in Giambattista Vico il suo iniziatore» (p. 23). Al filosofo napoletano Biancu dedica un capitolo («Autorità. Una via italiana») insieme alla figura di Giuseppe Capograssi, che ne eredita nel XX secolo la prospettiva; infatti, «da Vico in avanti, la categoria di autorità appartiene a tutti gli effetti al novero delle categorie della filosofia italiana della modernità» (p. 97).

L'approccio vichiano a una filosofia dell'autorità intende recuperare la genealogia dell'umano, «ossia il farsi dell'umano attraverso presupposti tradizionalmente nascosti e rimossi» (*ibid.*). La nuova scienza di Vico, considera l'A., è una filosofia dell'autorità da una parte in quanto «metodicamente applicata a quelle autorità che costituiscono la materia della filologia, dove il termine 'autorità' indica dunque la testimonianza di ciò che storicamente è stato»; dall'altra in quanto ha a che fare con «la genealogia di una umanità che, prima ancora di giungere alla pienezza della propria condizione razionale, muove i suoi passi a partire dal 'senso comune'; [...] dal senso comune pre-razionale ai frutti maturi della vera riflessione» (p. 105). Ripercorrendo il corso che fanno le nazioni, «il processo di umanizzazione è da Vico ricostruito secondo tre diverse forme di nature, costumi, diritti, governi, lingue, caratteri, giurisprudenze, ragioni, giudizi, tempi, repubbliche e, appunto, di autorità» (p. 108). Ecco che l'autorità procede dalla sua natura divina, per evolvere poi in eroica e si trasforma in umana, «nel momento in cui evolve in un libero riconoscimento dell'autorevolezza altrui» (*ibid.*). Va sottolineato in questo processo come «l'inaggrabilità della corporeità e della linguisticità del pensiero rende le tre età finalmente contemporanee

[...]; la filosofia dell'autorità viene così a configurarsi come la scienza delle condizioni inaggrabili della nostra umanità e dei presupposti della soggettività e della socialità». La filosofia dell'autorità in Vico è dunque, come si è detto, «scienza della genealogia dell'umano», in cui il linguaggio e lo Stato (tema su cui l'A. si sofferma), svolgono il ruolo di «produzioni umane che producono umanità» (p. 109).

[A. S.]

4. BRUNI Luigino, SANTORI Paolo, *The other invisible hand. The social and economic effects of theodicy in Vico and Genovesi*, in «The European Journal of the History of Economic Thought» XXVIII (2022) 3, pp. 548-566.

L'articolo affronta le implicazioni del dibattito filosofico sei-settecentesco intorno alla teodicea – più specificamente intorno alla questione dell'origine del male morale e delle cattive inclinazioni umane – per la formazione del pensiero economico moderno, con particolare riguardo alla scuola di Antonio Genovesi, programmaticamente estendendo con ciò alla «tradizione italiana dell'economia civile, radicata in un'atmosfera sociale cattolica» e influenzata dall'Illuminismo napoletano, un'interrogazione sullo sfondo teologico della dottrina economica già ampiamente esplorata in letteratura per «gli autori dell'economia politica [...], cresciuti in una atmosfera sociale protestante e membri dell'Illuminismo scozzese». Uno snodo centrale è rappresentato qui, secondo gli autori, da Giambattista Vico, «punto di riferimento per il contesto intellettuale napoletano del XVIII secolo» (ciò che è certamente vero per Genovesi), e dalla sua reazione rispetto alla «idee manichee e ateistiche intorno alla teodicea e alla società» avanzate da Pierre Bayle (p. 550). Di contro a questo bersaglio, tra le

cui idee purtuttavia si profila un'iniziale nozione del mercato come una «forma di teodicea» del male umano, dove i vizi possono trasfigurarsi in virtù (p. e., con un argomento non originale, il lusso in motore dell'economia – p. 553), Vico oppone la sua idea di provvidenza e dei meccanismi da essa imposti alle dinamiche civili che «convertono la ferocia negli eserciti e nella forza, l'avarizia nel commercio e nell'opulenza e l'ambizione nella politica e nell'arte di governo» (ciò che gli autori riconoscono come una diretta ripresa del dizionario di Bayle – p. 555), e di eterogeneità dei fini e del fatto «che l'Uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù» (p. 556). Su questo sfondo – seppure con differenze di peso rispetto a Vico tra consapevole intenzionalità e provvidenziale inintenzionalità del perseguimento del bene comune – assume forma la peculiare considerazione di Genovesi, di cui l'articolo ripercorre sia il delicato confronto con Bayle sia il richiamo alla dottrina cattolica e in particolare all'insegnamento di S. Tommaso, che concepisce il mercato come luogo di aiuto reciproco tra gli uomini e avanza un'idea di «mano invisibile» diversa a paragone di quella propria dell'economia politica di Smith, la quale riveste una posizione «di seconda fila» rispetto alle virtù che promuovono attivamente il bene comune, pronta ad assumere una funzione di «supplenza [...] allorché il comportamento virtuoso degli uomini fallisce» (p. 550).

[L. P. C.]

5. CARMELLO Marco, *Dal concetto alla fantasia: note su Tesauro e Vico*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 48-63.

L'opus vichiano supera la pansofia di Emanuele Tesauro, ma la lettura della de-

finizione di «argutezza», in apertura del *Cannocchiale aristotelico*, – con il riferimento alle genti «sì fiere & inhymane» che, toccate dall'Acutezza, si mutano da «horridi» a sorridenti –, non può non ricondurre al Vico del *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) e «da qui, con passo breve anche se forse non pacifico, si potrebbe rimettere in cammino verso il Vico teorico della parola» (p. 49). Un'impressione rafforzata dalla lettura delle definizioni che Tesauro dà delle *Argutie de' cenni*, dove il linguaggio muto dell'acutezza fatta per cenni, per gesti, riconduce all'immaginazione dei primitivi che parlano secondo il 'linguaggio' naturale delle 'imprese', a riprova che se fra il *Cannocchiale aristotelico* e la *Scienza nuova* «si ha un superamento, questo non è per antitesi e confutazione, ma per esaurimento di materiali teorici» (p. 50). L'acutezza è protagonista del *Trattato delle acutezze* di Matteo Peregrini (1693) che sanziona definitivamente la crisi del sistema retorico in età barocca, finendo «per svelare l'impossibilità di ogni schematica argomentativa, di ogni intento di coartare l'*inventio* nelle griglie predeterminate di un sistema argomentativo, di ogni topica insomma» (p. 52). Le rovine del sistema retorico comportano, secondo l'A., l'esigenza di ridefinire l'esperienza artistica e letteraria cui assolverà l'*Aesthetica* di Alexander Baumgarten (1750), che, «ponendo la *aisthesis* alla base del nuovo sapere estetico assume implicitamente, ma in maniera fondativa e fondamentale, che l'apparente ed il transeunte siano temi propriamente filosofici» (p. 53). Né l'opera di Tesauro né quella di Vico comportano l'assunzione dell'apparente come tema autonomo di riflessione sebbene entrambi si muovano in un mondo già post-retorico che ancora non è, per il primo, o che rifiuta di essere, per il secondo, estetico. Eppure, i due pensatori si muovono in un ambito che, almeno per un aspetto, è

aristotelico: «la natura non totalizzante del discorso apofantico, dialettico, che, per Aristotele, si risolve nell'accettazione dell'entimema retorico come procedimento razionale di argomentazione accettabile» (p. 54). L'A. delinea la differenza fondamentale tra Aristotele e l'aristotelismo seicentesco: per il filosofo la retorica e il procedimento argomentativo che la definisce, cioè l'entimema, «hanno una funzione vicaria rispetto al discorso dialettico di tipo apofantico. Non esiste, dunque, una vera e propria logica entimemantica, ma c'è solo la logica dialettica del sillogismo, al cui interno l'entimema risulta accettabile esclusivamente nella misura in cui conserva la relazioni strutturali del sillogismo, senza però poterle fondare in quell'oggettività concreta delle prove che definisce il sillogismo». Per gli 'aristotelici', invece, «la verità appartiene al procedimento dialettico, logico-argomentativo, ma tale procedimento è incapace di persuadere alla verità se non è accompagnato da una forza che sia in grado di sostenere ed imporre l'evidenza del vero; insomma, la dialettica è autodimostrativa ma non autoevidente, spetta quindi alla retorica, che nella sua accezione corretta diventa così un momento irrinunciabile del vero, rendere evidente la verità» (p. 55). Una conclusione che rimanda alla prima delle due citazioni tratte dal Tesauro, ma anche alla posizione sostenuta da Vico nel *De ratione*. Passando, infine, alle differenze fra trattatistica dell'acutezza e pensiero vichiano, Carmello ritiene che la direzione in cui muoversi è il cambio d'orizzonte: nella prima «si fanno attenti i mezzi di analisi dell'*inventio* e di valutazione tecnica dell'*elocutio*, ma tutto il materiale linguistico considerato, sia esso antico o contemporaneo, in greco, in latino oppure in volgare, in prosa o in verso, viene posto sullo stesso orizzonte sincronico»; la lettura della *Scienza nuova*, viceversa, «inverte gli assi: a farsi verticale è infatti

la cronologia, che definisce un criterio di scelta, vaglio e distribuzione esemplificativa del materiale che tien conto della sua utilità in funzione della 'storia filosofica' dei primordi alla cui ricostruzione argomentata tende Vico; mentre, a diventare, per così dire, 'piatti' sono i singoli esempi, che costituiscono un sistema di prova dei postulati d'analisi, per cui la strutturazione dell'enunciato singolo perde importanza a favore della sua paradigmaticità in quanto documento di uno stadio evolutivo dell'uomo» (p. 57). Il punto di rottura, conclude l'A., consiste nell'introduzione di quel discorso sull'origine che è alla base della concezione della *Scienza nuova*, duplicemente intesa come opera e come nuovo campo del sapere da cui rifuggono sia il Barocco che la scienza (p. 61).

[G. Falc.]

6. CORATTI Antonio, *Napoli tra scienza e storia. Vico lettore di Bacone, in Napoli capitale dei lumi*, a cura di A. Cecere, Roma, Castelveccchi, 2022, pp. 13-26.

Il rapporto tra Vico e Bacon è estremamente documentato, non solo dalla critica vichiana (anche quella più tradizionale) ma anche da Vico stesso, che annovera il Lord Cancelliere tra i suoi autori di riferimento nella *Vita*. Tuttavia, è nel *De ratione* che, riporta l'A., si trova un significativo riferimento a Bacone e in particolare al *De augmentis* dove il filosofo inglese confronta l'ordine degli studi degli antichi e quello dei moderni. Bacone viene utilizzato quasi in funzione anti-cartesiana, sia rispetto alla rivalutazione della *topica* sulla *critica*, sia anche al ridimensionamento della matematica rispetto all'interpretazione della natura. Da questo punto di vista, anche la geometria – per Vico, interprete di Bacone – acquista un ruolo differente, avvicinando l'intelletto

a scoprire la regola del *verum-factum* (pp. 18-19).

La verità per Vico assume un nuovo statuto: non è più 'trovata' ma è 'prodotta', e questo permette a Vico, secondo l'A., di rispondere al dubbio cartesiano che finisce per purgare la verità di ciò che era considerato verosimile, e che invece secondo Vico rispecchia non solo la fantasia, ma anche ciò che viene denominato *sensu commune*, il pregiudizio per eccellenza, perché – come scrive Vico nella XII degnità della *Scienza nuova* – «giudizio senza alcuna riflessione». Scrive Coratti: «In questo modo, Vico inverte radicalmente il rapporto tra verità e pregiudizio, non più di opposizione ma di costituzione, per cui la prima è necessariamente fondata sul secondo e la pretesa di purificazione dall'azione dei sensi che sono cattivi informatori' non è altro se non un abuso della critica dei moderni. Le operazioni della fantasia e dell'arte di inventare sulla materia offerta dal senso comune, lungi dal rappresentare una forma di sapere declassato, è un peculiare modo di giudicare, prima e a prescindere dalla razionalità» (pp. 20-21). Questa pedagogia vichiana, in qualche modo, contrae un debito con il metodo e la *ratio* baconiane.

Proprio a partire dalla teoria del senso comune, però, tra Vico e Bacon si consuma – secondo l'A. – una differenza profonda, in quanto Bacon distingue accuratamente assiomi e *idola*, dando ai primi il ruolo di proposizioni universali, e ai secondi quello di pregiudizi, appunto, che rallentano il progresso delle scienze; diversamente, Vico, nonostante si ispiri, nelle Dignità della *Scienza nuova*, agli assiomi baconiani, ingloba verità universali e pregiudizi in un esame, assente in Bacone, del «comportamento della mente umana in generale e del suo dispiegamento nella storia» (p. 22). Ma Vico è in grado di superare ulteriormente Bacone e di distanziarsi da esso, nel momento in

cui propone di affermare nella storia la saggezza della prudenza contro la virtù della speranza baconiana che esprimerebbe il desiderio di ‘possedere’ la natura, mettendo in rilievo, come scrive Vico nel *De ratione*, piuttosto quello che manca alla sapienza umana che non quello che si può acquistare. Più aumenta la libertà procurata dal progresso scientifico, meno determinante è l’azione della prudenza e del senso comune (p. 24); ed è proprio nei momenti di crisi, tra progresso e prudenza, che la provvidenza «di cui la prudenza – scrive l’A. – è il corrispettivo umano» interviene al fine di evitare l’anarchia in cui rischia di sfociare un eccesso di libertà che finisce col minacciare la conservazione del genere umano.

Infine, secondo Coratti, è proprio il rapporto tra storia e provvidenza che resta precluso non solo a Bacon ma a tutti i maestri della critica, ed è su questo nesso che si consuma non solo la ‘differenza’ di Vico rispetto a uno dei suoi autori e rispetto alla filosofia con cui si confrontava ‘dialletticamente’, ma anche l’importanza che Vico rivestì per i filosofi napoletani della seconda metà del Settecento, in quanto iniziatore di una filosofia civile in cui la storia non era estranea alle esistenze finite degli uomini, anche grazie al nesso tra provvidenza, senso comune e prudenza.

[R. Eva.]

7. EURON Paolo, *The Baroque: History and Poetry in Giambattista Vico*, in Id., *Aesthetic, Theory and Interpretation of Literary World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 54-58.

In questo capitolo, l’A. sintetizza alcuni aspetti principali del Barocco letterario, e in particolare rileva che la poesia ne è un elemento chiave, come centrale è anche l’importanza che si dà all’arguzia (o inge-

gno). A questo proposito, Euron ricorda come quest’ultima caratteristica è specchio di una concezione più egualitaria e democratica della poesia, che invece nel Rinascimento era considerata come qualcosa di esclusivo, appannaggio di una élite sociale di intellettuali; diversamente, nella concezione barocca, la poesia è il risultato dell’abilità individuale di chiunque fosse dotato di ingegno.

Giambattista Vico è, secondo l’A., un filosofo tardo barocco di difficile interpretazione perché anticipò di un secolo il Romanticismo e confutò l’Illuminismo prima della sua affermazione (p. 55). Il seguito del capitolo è una estrema sintesi, sufficientemente corretta, del pensiero vichiano in merito al ruolo della poesia e della filologia nella definizione delle potenzialità della conoscenza umana. Infatti, la prospettiva di Vico si fa prospettiva antropologica nella misura in cui la sua critica della cultura umana ritrova nei prodotti artistici, come la poesia e in particolare i miti, l’espressione di una verità antica, magica e non razionalistica (p. 57). Operare questa ‘critica’ impone a Vico di muoversi su un piano storico, perché la poesia è la libera espressione della volontà e dei sentimenti umani, ma essendo legata a una contingenza particolare, deve essere analizzata nei suoi diversi sviluppi storici.

[R. Eva.]

8. FARALLI Carla, *Il diritto delle genti in Giambattista Vico*, in «Rivista AIC. Associazione italiana costituzionalisti», 2018, 3, pp. 639-647 [disponibile online].

Il saggio di Faralli è diviso in due parti: la prima (pp. 639-642) restituisce una veloce sintesi del rapporto tra *ius gentium*, *ius naturale* e *ius civile*, a partire da Gaio e da Ulpiano, fino ad Alberico Gentili e a Ugo Grozio, quest’ultimo particolarmente

te importante per la formazione del sistema di Vico, sulla scorta dell'interpretazione di Fassò, più volte richiamata dall'A.

Secondo Grozio, che ripropone parte della tradizione romana, il diritto delle genti sarebbe, infatti, il diritto dei popoli, legato ai costumi e alle contingenze storiche che si presentano, e in ultima istanza alla prassi; diversamente, il diritto naturale, invece di essere legato a una tradizione naturalistica (inaugurata da Ulpiano, secondo il quale il diritto naturale sarebbe il diritto di tutti gli esseri animali), raccoglie l'«insieme dei principi che si ritrovano nella natura razionale e sociale degli uomini» (p. 641).

La seconda parte dell'articolo (pp. 642-647) si occupa di stabilire la natura del diritto in Vico, e la funzione che esso riveste nell'elaborazione del suo sistema filosofico, attraverso il mutamento del rapporto che l'autore della *Scienza nuova* istaura con Grozio. Faralli rintraccia le fasi di questo rapporto a partire dalla *Vita*, nella quale Vico apprezza la capacità di Grozio di mettere insieme filologia (ovvero – secondo l'espressione vichiana – «storia delle cose» e «storia delle lingue») e filosofia. L'A. è consapevole che la presenza di Grozio, nell'opera vichiana, è stata oggetto di diverse discussioni, non tutte concordi, a partire da quella di Benedetto Croce (p. 643). Anche a tal proposito, Faralli assume la posizione di Fassò, secondo il quale il riconoscimento di Grozio come autore di riferimento per Vico va ricercata non solo nella concordanza tra filologia e filosofia, ma anche «nell'importanza che il diritto ha avuto nella maturazione della filosofia vichiana, in particolare del problema dell'identità del vero col fatto e del rapporto tra vero e certo» (p. 644). Il *De uno*, e la successiva elaborazione del *Diritto universale*, segna una tappa fondamentale per la costruzione di un sistema di diritto universale o naturale, ovvero di

diritto naturale delle genti; a questo scopo, Vico deve affrontare quello che secondo l'A. è il tema centrale della sua riflessione: il rapporto tra universale e individuale, tra vero e certo, «rappresentati nel caso del diritto dal diritto positivo, il 'certo', che nella sua arbitrarietà e irrazionalità partecipa dell'universalità e della razionalità, il 'vero'» (p. 645). Solo una volta sistemata questa ricostruzione, Vico può dedicarsi alla critica e all'abbandono esplicito dei teorici del giusnaturalismo, rimproverando a questi di aver confuso il diritto naturale con la forma ultima e 'finita' con cui esso si manifesta, e di aver dedotto il diritto naturale solo dalla ragione, come corpo estraneo alla storia. Vico si sta ormai muovendo verso la stesura della prima edizione della *Scienza nuova*, e l'A. ancora una volta si appoggia all'interpretazione di Fassò, il quale ritiene che lo studio e l'apprezzamento di Grozio da parte di Vico, che si sviluppa tra il 1715 e il 1720, permette al filosofo di stabilire l'unione di filologia e filosofia ma, una volta raggiunto l'obiettivo e dopo aver letto Selden e Pufendorf, «Vico avrebbe compreso Grozio tra quei giusnaturalisti che avrebbero confuso il diritto naturale con l'ultima fase che esso assume storicamente, come razionalità astratta, diritto naturale dei filosofi, non delle genti, e quindi lo avrebbe fatto oggetto della sua critica» (p. 647). L'approdo all'idea della storicità del diritto è, secondo l'A., l'eredità più feconda della filosofia vichiana.

[R. Eva.]

9. GAGLIONE Rossella, *Una verità funzionale. Per una semantica della credenza nella Scienza nuova di Vico*, in «Research Trends in Humanities» X (2023), pp. 29-36.

Nel tentativo di delineare una semantica della credenza è necessario, secondo l'A., compiere «un'indagine, sincronica e

diacronica, dei luoghi testuali nei quali si fa riferimento alla tematica in questione» (p. 29). Focalizzando l'attenzione sulla *Scienza nuova*, l'A. osserva come «l'intero ragionamento vichiano si coaguli attorno alla nobile espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati *'fingebant, simul credebantque'*» (*ibid.*). Il passo è tratto dalla *Metafisica poetica* ed è da lì che l'A. intende partire per indagare. Gli uomini *spaventati* finiscono per credere a ciò che essi stessi (si) *fingono*, quindi a ciò che immaginano con riferimento ai giganti, privi di strumenti razionali per decodificare gli eventi. La fase di avvertimento è successiva allo stadio primario-primordiale in cui l'uomo è immerso nel suo *habitat* naturale, vivendo in maniera simbiotica e osmotica. Il 'sentire' si configura nell'uomo, al suo inizio, come un essere toccato da esso; egli reagisce con animo perturbato e commosso, ri-sentendo con 'sentimento'. In questo stadio, un esterno chiama l'uomo, mettendo in moto i sensi ricettori e l'oggetto incontra e si scontra con la soggettività umana tutta sentimentale. In questo modo il dato ricevuto diventa 'avvertito', poiché l'animo, sommosso da ciò che lo colpisce, non solo è stimolato a sentire l'alterità e a sentirsi (come alterità) ma si fa anche in-formare da ciò che non gli appartiene, l'evento che diventa rappresentazione. Si va formando, secondo Gaglione, l'alveo della coscienza. In questo processo l'avvertimento è lo stadio della *flessione*, la prima piega coscienziale. Qualcosa di «stra-ordinario (l'evento-occasione) innesca il processo di costituzione della ragione (o meglio del raziocinio) perché recide la comunione tra uomo e natura, e fa in modo da attirare su di sé lo sguardo dell'uomo» (p. 30). L'episodio del fulmine, richiamo della natura, fa in modo che si passi da un rapporto orizzontale tra uomo e ambiente, a uno di tipo verticale accompagnato sempre dalla *curiositas*. Così, nell'individuazione

di una causa all'origine dell'evento *extra ordinem*, i primi uomini finirono col 'proiettare' (termine utilizzato dall'A. nella sua accezione freudiana), per somiglianza/similitudine, al di fuori della loro sfera corporale le loro stesse peculiarità (corporee e sentimentali). Il dramma del cielo tuonante diventa una 'drammatizzazione', una *fictio*. Da qui nasce la «prima favola divina» viziata dall'emotivo e cioè Giove, che i primi uomini «si finsero» spaventoso (p. 31). Procedendo con la semantica della credenza si approda all'esplicazione della famosa triade delle *facultates*, occasione dell'A. per soffermarsi sull'origine etimologica del termine *comminisci*. Nella *Scienza nuova* (ed. 1744) Vico riprende la traduzione letterale del latino *comminisci*, che significa 'inventare', e anche *commentum* che è esattamente la 'finzione'. Del resto, 'fingere' è 'immaginare' ma anche 'contraffare', 'alterare' il reale, nel senso di 'manipolare', 'trasformare' il dato esterno, mentre 'inventare' è 'invenire' nel senso di scoprire, trovare, conoscere. Ma se *commentum* è un *ritruovato finto*, lo è, sostiene Gaglione, nella misura in cui si può 'ritrovare' qualcosa di già conosciuto, qualcosa di se stessi in quel prodotto del processo di finzione attuato per forte inganno di robustissime fantasie, tutte ingombrate da spaventose superstizioni» (p. 32). Lì dove l'uomo non può giungere a formulare un'idea, un concetto, di qualcosa che è lontana dal proprio orizzonte di comprensione, utilizza i dati a sua disposizione per decodificare gli eventi. Da questo bagaglio conoscitivo (passionale, sentimentale, corporeo) in cui il confine tra fisico e psichico risulta per forza di cose sottilissimo, si attua il 'meccanismo finzionale', preludio della logica poetica e della *Metafisica poetica*. L'occasione esterna attiva un meccanismo mentale, «questa logica, questa metafisica, che si mostrano essere talmente radicati nel processo gnoseologico da investire persino l'ambito linguistico e la

pratica della designazione terminologica» (p. 33), passando, dunque, «dall'osservazione della scena all'invenzione di una sceneggiatura, dal dramma alla drammatizzazione, dal tratto di vero al ritratto, dalla pura visione della presenza del dato alla sua creativa rappresentazione» (*ibid.*). Il lemma *credenza*, conclude l'A., compare solo tre volte nella *Scienza nuova* e dall'analisi compiuta sembra evidente che la questione della credenza si poggia su due direttive secondo l'A. complementari: il *sensus communis* e i generi universali, lì dove il primo è da intendere come un 'sentire comunitario' «generatore di pratiche di derivazione corporea-sensoriale e per questo mediazione tra corpo e mente e pure tra singolo e società» (p. 35).

[G. Falc.]

10. GUALTIERI Gaetano Antonio, *Gianvincenzo Gravina e il tema della virtù*, in «Montesquieu.it» XII (2020), pp. 1-20.

In efficace sintesi l'A. ricostruisce il senso della *virtus* quale vero e proprio centro gravitazionale del pensiero di Gravina, partendo dalla rivalutazione della morale nell'*Hydra mystica* (1691) contro gli attacchi dei casuisti, degli eretici e dei gesuiti alla vita della Chiesa. Nasce già da tale reazione l'esigenza di recuperare la *virtù* a una problematica pedagogica che si avvale della poesia e della scienza. Il tema è presente nel *Discorso sopra l'Endimione* con significativi richiami alla funzione della poesia e alle moderne categorie della conoscenza umana (il «verisimile»), ispirate a una concezione mentalistica di matrice platonica che incontra Cartesio e il cartesianismo in un'interpretazione che al metafisico preferisce il filosofo delle passioni e delle complesse relazioni con la corporeità e il mondo degli *affetti* che già in letteratura aveva attratto le attenzioni

del maestro Caloprese (pp. 3, 4). Dimensione scientifica della poesia e sua capacità rappresentativa sono profondamente connesse, per favorire l'abbandono dei criteri di un'astratta logica indifferente alle tracce di imperfezione e di vizio della natura umana che convivono con la vita virtuosa perfino negli eroi omerici. Il riconoscimento non induce a replicare la concezione di radicale pessimismo, come accade in parte nelle *Tragedie cinque* (1712), laddove la questione della *virtù* non sostiene un motivo di carattere teorico ma si dà nella rappresentazione di esempi di vita non sempre vittoriosi sul male, come in *Palamede* (p. 5) e tendenzialmente polarizzati sullo scontro con i vizi, sul dualismo libertà-tirannide come accade nel *Servio Tullio* e in *Palamede* (pp. 5-6).

In Gravina il virtuoso sapiente non è mai l'audace eroe, incapace di calarsi nei sentimenti e negli affetti umani; è, invece, l'uomo coraggioso che, assistito dalla *virtù* della *prudenza* secondo il paradigma machiavelliano, agisce a vantaggio di una politica che include anche il male, se finalizzato a trarre benefici per la *Ragion di Stato* (p. 8). Se la prudenza richiama la *temperanza*, è la *giustizia* che l'A. mette in risalto e indaga, tenendo conto della sua attiva presenza nelle *Egloghe* e nelle *Orazioni* fino ai libri sulle *Origines iuri civilis*, confermandone l'emblematica presenza nella rappresentazione delle relazioni tra filosofia e diritto per il governo dello Stato e la prospettata «esigenza di rinnovamento totale della società» (p. 12).

Sul tema si incentra l'inevitabile confronto con i comuni interessi di Vico che Gualtieri registra e illustra criticamente, marcando subito le originali soluzioni del filosofo napoletano, fondate sulle connessioni di sapienza ed eloquenza già nelle *Orazioni inaugurali*. In esse agiscono, com'è noto, differenti registri teorici richiamati a proposito della *virtus* della sapienza in chiave individuale nelle pri-

me due Orazioni, poi nella privilegiata dimensione collettiva della vita civile, sconvolta dalla drammatica crisi dinastica e dal tramonto a Napoli del vicereame spagnolo: «Ragion per cui, occorre coltivare l'eloquenza e la retorica, al fine di garantire un apporto duraturo alla formazione della società civile, incanalando i turbamenti dell'animo umano in modo costruttivo» (p. 13).

Ma sul tema della *virtus* sono interessanti anche le osservazioni dell'A. circa le analogie dei primi componimenti poetici di Vico (*A Massimiliano Emanuele Elettore di Baviera* del 1694) con le *Egloghe* graviniane e, in particolare, con l'ottava sulla *virtù* del principe che nella *Scienza nuova* si trasforma in quella dell'eroe, rappresentata nelle *favole* (p. 14). Queste si inscrivono in una «visione mitografica» di tradizione rinascimentale, sconvolta dal filosofo napoletano con la «teorizzazione dell'«universale fantastico»» (p. 15) di Giove, corrispondente all'origine della *religio* e delle relative pratiche e istituzioni (*matrimoni* e *sepulture*) prima degli sviluppi nell'antico diritto romano che Vico confronta con le fonti pagane e interpreta coerentemente come «serioso poema» (p. 16). In proposito, a essere sconvolto è il tradizionale rapporto tra *metafisica* e *poesia* che, nei capi della *Scienza nuova* del 1725, presentano caratteri assolutamente differenziati e consentono a Gualtieri di proporre, in conclusione, osservazioni criticamente equilibrate su ciò che distingue il giurista-letterato di Roggiano dal filosofo napoletano: «Il proposito di elaborare una 'scienza nuova' non appartiene a Gravina che [...] non propone una selezione accurata dei miti, legata ad un preciso ordine di successione storica delle varie divinità [...]. La messa a fuoco della virtù attraverso le favole, in Gravina, non è inquadrata come una conquista storica, come succede in Vico, anche perché il pensatore di Roggiano [...] vede nelle

favole dei contenitori di alta sapienza» (p. 17). Ciò che manca è la sensibilità per il giusto rilievo da attribuire storicamente alla «sapienza volgare» fonte della *riposta*; è il senso della rappresentazione degli antichi costumi dei popoli nei poeti, alle origini della 'discrasia' opportunamente rilevata da Gualtieri tra il modello omerico, creatore di favole intrise di virtù militari, e la lezione esemplare di Roma e del suo sistema legislativo. La concezione graviniana della *virtus* espressa, soprattutto, nelle *Tragedie*, resta tra il piano individuale violento degli eroi-individui e quello della razionalità ordinatrice della legge, un piano legato a una «concezione della virtù influenzata dalla ragione, dalla gravità e dalla costanza» (p. 18), priva di quella sensibilità di Vico per le forze motrici della storia umana che include e regola la violenza nel divenire stesso dell'umana ragione moderna, alternativa alla dominante *ratio* astratta.

[F. L.]

11. FIDELIBUS Francesca, *La caduta dello stato eroico. Il conflitto nella Scienza Nuova di Giambattista Vico*, in «Rivista italiana di filosofia politica» I (2021), pp. 249-266.

L'A, attraverso una disamina attenta e ragionata di alcuni passi tratti dalle opere maggiori di Giambattista Vico – prima tra tutte la *Scienza nuova* –, ha utilizzato il conflitto (nelle sue differenti e complesse configurazioni e declinazioni) come strumento epistemologico (e in un certo senso anche euristico) per comprendere le dinamiche interne alla costituzione della comunità e lo sviluppo delle nazioni. «Ammettere che il conflitto svolga una funzione epistemologica e sia il mezzo attraverso cui la ragione può comprendere l'emergere delle società umane e il loro sviluppo, significa che senza il conflitto

non è pensabile la società così come non sono pensabili le sue espressioni linguistiche, culturali, politiche, giuridiche e istituzionali» (p. 252). Il punto di partenza è l'immagine del fulmine che innesca il processo di civilizzazione umana e pure, di conseguenza, quello di divisione sociale, sulla cui base si fonda la società e la struttura gerarchica in essa insita. L'analisi procede includendo, nelle dinamiche conflittuali, i significati etici e simbolici – con particolare riferimento alla doppiezza dei caratteri vichiani –, le guerre tra plebei e nobili per la rivendicazione dei diritti, alla base dell'ordinamento civile, e il riconoscimento dell'uguaglianza davanti alla legge (in quest'ultimo caso il conflitto si configura come lotta per la soggettività). Da questa disamina accurata ne risulta che il conflitto non è visto come opposizione o contrasto che articola solo il processo storico dal punto di vista politico e sociale, ma riguarda soprattutto lo sviluppo e la formazione della soggettività stessa, nell'orizzonte dialettico tra sapere e potere.

[R. G.]

12. GARELLI Gianluca, *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*, Torino, Einaudi, 2021, pp. 443 (su Vico pp. 352-354).

Le pagine di questo volume, articolato in nove capitoli, intervallati da quattro brevi 'intermezzi', attraversano selezionati autori in 'sezioni' del moderno nella convinzione che i sogni sono realtà in quanto falsità che la ragione stessa inventa per «immunizzarsi» dalla delusione (p. XX).

Tracciando un originale itinerario della filosofia moderna (intesa come *story* e genealogia del pensiero onirico), il denso e documentato studio propone un'analisi della soggettività critica che, a difesa della propria integrità, esprime diffiden-

za nei confronti dell'alterità e della realtà, partecipando alla 'crisi pirronistica' dei secoli XVI e XVII e alle discussioni sul significato del «realismo» nel recente dibattito filosofico (pp. XXI-XXII). L'ipotesi di una certa idea del sogno ha a che fare con la dimensione di approssimazione del finto, richiamando la questione della certezza del *cogito* cartesiano. In tale contesto matura la convinzione dell'A. che problema filosofico non sia soltanto quello del sogno collegato all'inganno, bensì ciò che spinge la ragione all'auto-produzione dell'inganno («penso, dunque sogno»). Nel paragrafo 7 del capitolo VIII («Il sogno di una cosa in sé») il nome e l'opera di Vico entrano a cospetto della cultura moderna che da Hobbes a Spinoza, da Bayle a Fontenelle aveva respinto le favole e le finzioni in quanto inutili e dannose esorcizzazioni dell'alterità (p. 352). Del filosofo napoletano si citano le pagine del *De antiquissima* sul rigetto della metafisica dei filosofi razionali antichi (Aristotele) e moderni (Cartesio) e sul celebre criterio del *verum-factum* che richiama il *fare* dell'uomo quale poiesi e *inventio*, espressione di una modernità alternativa al razionalismo astratto dei moderni e delle conseguenze scettiche. Nella *Scienza nuova* i capitoli della «Logica poetica» sulla «vera narratio» sono ormai fuori dell'orbita della ragione cartesiana, coincidendo con il «tessuto d'una coscienza [...] 'mitica'» dell'umanità che agisce grazie al naturale e produttivo 'inganno' della fantasia: «Così vanno lette per esempio la concezione vichiana della divinazione [...] o la teoria degli 'universali fantastici', o ancora la spiegazione dei 'caratteri poetici'. In questa prospettiva, lo scetticismo non costituisce affatto un dispositivo procedurale attraverso cui rafforzare e immunizzare l'affidabilità della ragione, bensì – proprio al contrario – una patologia [...]. L'atteggiamento scettico infatti è un prodotto dell'eccesso di razio-

nalismo e di individualismo peculiari del mondo moderno: a esso bisogna contrapporre – per una sorta di necessità insieme originaria e storicamente ricorsiva – un pensiero poetico e metaforico, ossia ‘eroico’» (p. 353). Il tutto alla luce della distinzione-opposizione di *metafisica* e *poesia*, raggiunta nelle pagine del 1725 e resa dal titolo ironico del suddetto paragrafo 7 di questo volume di Garelli («Metafisica dei poeti e il Genio sotto spirito», pp. 354, 352).

[F. L.]

13. GIRARD Pierre, *Vestigia Lustrat. Les «Investiganti», une académie napolitaine entre science et politique à l'âge classique*, in *Modernité et académies scientifiques européennes*, éd. par P. Girard, Ch. Leduc, M. Rioux-Beaulne, Paris, Garnier, 2022, pp. 151-177.

Il contributo propone un'analisi della celebre Accademia napoletana di secondo Seicento, partendo dalla constatazione di un «double effer d'occultation»: il primo legato al suo carattere specifico di esperienza circoscritta al mondo 'napoletano'; il secondo indotto dal giudizio sulla filosofia di Vico, dalla sua presunta «solitudine» che ha introdotto una «solution de continuité entre sa pensée et le période qui précède et de jeter dans l'ombre cette même période» (pp. 153-154). Il primo rilievo critico interessante offerto da Girard sta nel riconoscere a Napoli la presenza di una cultura moderna di livello europeo già prima degli Investiganti e della 'mitica' rappresentazione del ritorno di Cornelio (p. 155). Si tratta di decostruire la persistenza «d'un tel récit» che risponde a una «stratégie rhétorique» e a ragioni di carattere politico coinvolgenti l'azione della censura e il controllo della Chiesa sull'Università e i centri di cultura. Ma il rapporto degli Investiganti, da Severino

a Donzelli e a Francesco D'Andrea, presenta indubbe posizioni originali, dettate da una pratica scientifica che precede la fondazione dell'Accademia e si identifica con un'azione refrattaria a regole astratte, per corrispondere a concreti problemi scientifici e a conseguenze sociali, come la peste del 1656 e le altre epidemie che graveranno sul Regno di Napoli negli anni di Cornelio, Di Capua e Lucantonio Porzio (p. 157). Opportunamente Girard annota che, a differenza degli «Oziosi», gli *Investiganti* assumeranno una posizione politica affatto autonoma, «nimica delle dispute», interessata alla ricerca della «vérité des choses» senza «vane dispute di parole», per sottrarsi così agli avversari, ai «satrapi della Repubblica letteraria». L'attenta analisi ricostruisce queste posizioni, constatando l'originalità e l'ambiguità di una scelta, tesa da una parte a investire la politica per rendere concreta e immediata la pratica scientifica e, insieme per «neutraliser ce même champ politique pour délimiter un espace neutre pour la science» (p. 160). Così si rivela l'attitudine fondamentale di questa «adunanza di letterati uomini» che nel promuovere la *libertas philosophandi* hanno bisogno di un'ufficiale protezione dagli attacchi degli antichi. Lo testimonia la biografia del Di Capua realizzata da Nicola Amenta che, osserva giustamente Girard, ha il merito di rafforzare «le sentiment de se trouver face à un 'mouvement' plus que face à une académie strictement organisée» (p. 165). Le polemiche scientifiche a proposito dell'insegnamento della chimica (soprattutto della macerazione del lino nel lago d'Agnano) e l'interdizione delle opere di Bartoli alimentano i contrasti tra *veteres* e moderni, dando vita a un nuovo metodo scientifico che, nell'efficace giudizio dell'A., «ne s'affirme jamais a priori, qui a même quelques réticences à s'exposer de manière théorique, qui naît au contraire des occasions que la pratique

napolitaine offre et qui ne s'énonce qu'en aval de l'expérience collective et de la 'scorta de' sensi» (p. 167). A conferma di tale impegno è il noto *Parere* del Di Capua che Girard esamina, sottolineando il contributo dell'incertezza e dello scetticismo metodologico agli sviluppi della ricerca soprattutto in campo medico per una pratica «prudente», contrassegnata dalla coerente scelta di non affrontare la polemica con i *veteres* «sur le champ théorique, et en leur opposant la pratique et l'évidence de l'expérience» (p. 170). Quando questo punto di forza entra in crisi, l'Accademia si espone agli attacchi del «partito degli antichi» che l'A. illustra, soffermandosi sull'attività di Carlo Pignataro, fondatore dell'accademia dei «Discordanti»: «Le positionnement des 'Investiganti', entre science et politique, se fonde sur un équilibre précaire, leur poids politique étant fonction de leur efficacité scientifique» (p. 172). A testimonianza di ciò giusto richiamare la posizione 'difensiva' di Giuseppe Valletta, emblematica degli esiti di fine secolo in cui la «légitimité des modernes» non rinvia più a una pratica scientifica innovatrice ma alla «très grande ancienneté de sa méthode atomiste [...] Le critère de légitimation des modernes n'est plus prospectif, mais ancré dans une ancienneté plus grande encore que celle des *veteres*» (pp. 174, 175). Efficace testimonianza di tale crisi è la fondazione, nel 1698, dell'Accademia di Medinaceli cui appartennero numerosi Investiganti con un'attenzione sempre più marcata ai limiti della conoscenza umana che, ad esempio in Niccolò Sersale, si pone «*a priori* et théologiquement justifiée» (p. 176). Il «conosci te stesso» socratico e ciceroniano entra prepotentemente in gioco anche nel Vico delle *Orazioni inaugurali* (1699-1707) che le letture tradizionali hanno spesso considerato «dans l'ombres des 'Investiganti' (Fisch), oscurando in ogni caso la complessa ere-

dità acquisita: «Vico hérite doublement des 'Investiganti', à la fois de leur crise, et plus généralement de celle des sciences de la nature – et on sait quelle sera l'importance de la 'science nouvelle' qui substitue à ces sciences l'exigence d'une étude des productions du 'faire' humain – mais aussi d'une exigence de scientificité qu'il ne cessera de déployer tout au long des différentes rédactions de la *Scienza nuova*. La force de la figure de Vico, sa construction comme 'génie solitaire' national tout au long du XIX^e siècle, masquent à coup sûr cette influence majeure et rendent nécessaire une réévaluation positive de l'influence des 'Investiganti' dans le développement des premières Lumières à Naples» (p. 177).

[F. L.]

14. LOMONACO Fabrizio, *Matteo Perigrini: una fonte barocca di Vico*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 32-45.

Per l'A. la condanna neoidealistica della retorica in quanto «pseudoscienza empirica e meramente normativa» ha condizionato la considerazione del contenuto delle lezioni di retorica vichiane in tutte le sue fasi di sviluppo. Per il filosofo napoletano la retorica non ha mai una funzione esornativa o decorativa, giacché essa è una difficile «arte del dire» che già anticamente «si apprendeva con la stessa filosofia» senza quel «dissidio tra lingua e cuore» tipico dell'età posteriore dei «vani parolai» (p. 33). Nelle *Institutiones oratoriae* la questione «del ben parlare in concetti» mantiene solido il livello filosofico della questione per opporre «l'intelligenza del dire al moto istintivo dell'arte leggera e piana ma senza alcuna corrispondenza o connessione al pensiero umano» (p. 33). La funzione direttrice doveva tornare al

pensiero con cui si intendeva correggere la *natura*. Contribuivano in questo i contenuti di una polemica italo-francese cui partecipavano i maggiori protagonisti della vita letteraria noti a Vico, che nelle *Institutiones* segnala la reazione di Giovan-Gioseffo Orsi che, nel 1703, alle critiche rivolte alla poesia italiana in *La manière de bien penser dans l'ouvrage d'esprit* di Bouhours (1687), opponeva il valore delle acutezze di pensiero e di parole della lingua italiana. Da Orsi Vico poteva apprendere l'opera di Matteo Peregrini il cui trattato *Delle acutezze* (1639) è citato nelle *Institutiones*. L'interesse di Vico per l'opera, osserva Lomonaco, ruota intorno alla polemica contro la 'forma ornata' e spinge la questione dei 'detti acuti' dal tradizionale ambito stilistico a quello più propriamente semantico e gnoseologico. Peregrini intende reagire all'entusiasmo dei marinisti con lo scopo di regolare l'uso delle acutezze. L'acutezza di un detto appartiene alla semantica del discorso, non a quella della parola e agisce sul piano della *metafora*; è il nesso «artificioso» che con la sua «acconcezza» e «rarietà» può meravigliare l'ascoltatore. L'acutezza non si configura, quindi, come l'esito di una passiva dimostrazione logica ma come conoscenza intuitiva in relazione al «mondo pratico delle emozioni». Fissando l'attenzione sul legame e la connessione delle cose, Peregrini, puntualizza l'A., sposta l'attenzione dalla tradizionale forma ornata all'ambito dell'*inventio*. Assistito dai classici e dai commentatori della *Retorica*, il «proposto» della sua opera ha per oggetto i «detti plausibili» che oltrepassano il «mediocre», adempiendo ai tre uffici del *docere*, *movere* e *delectare*. Peregrini rappresenta la reazione secentesca alla svalutazione della retorica come mera arte dell'ornamento. Nelle *Institutiones* il ricordo dello studioso bolognese matura a proposito dell'*ingegno* e della sua caratteristica principale: la *celeritas*. Dell'acutezza

Vico si serve per mostrare che l'opera dell'*ingegno* «sempre si ravvolge dintorno al vero ed è 'l padre de' detti acuti» (p. 38). Il filosofo napoletano sa distinguersi, però, dal Peregrini – che introduceva la questione dell'*ingegno* quale «anima» e «oggetto» principale dell'acutezza in grado di *fare* il bello –, riconoscendo la possibile e contemporanea presenza delle due funzioni che nel bolognese restano distinte: il *legamento* sensibile e quello intellegibile, l'*ingegno* e l'*intelletto*. Non basta riconoscere la bellezza dell'*ingegno* suscitata dai detti acuti, perché il loro diletto «non consiste nel trovare cose belle, ma nel rendere belle le cose» (p. 39). Con acutezza e ingegno si tratta di cogliere il valore della conoscenza analogica, di considerare la creazione linguistica come premessa di ogni logica. Nelle *Vici vindiciae* (1729) Vico, ricorda Lomonaco, insiste ancora molto sull'*ingenium*: lo scopo è di «sostenere che la filosofia (quella sperimentale di matrice anglosassone), la geometria e la filologia dimostrano assurda l'opinione che a contrastare la verità sia l'*ingegno*. Il concettismo barocco è messo in crisi da una nuova definizione dell'*acuto*. Il vero cui conduce l'*ingegno* non è il *certo* astratto ma il *verosimile* e il *probabile* di opinioni storicamente e socialmente definite secondo un ragionamento analogico della mente» (p. 41). La diagnosi vichiana rafforza la distinzione-opposizione tra i «detti acuti» e quelli «arguti» che, assente in Peregrini, è già presente nelle *Institutiones* laddove Vico accoglie il modello aristotelico, rompendo gli «argini dell'atmosfera secentesca decisa ad esasperare la forma in un eccesso di arguzia» (p. 42). Per il filosofo napoletano, conclude Lomonaco, l'arguzia si risolve nella retorica e nelle sue forme identificate con quelle di una logica immanente alla fantasia che è il primo momento dell'umano pensare.

[G. Falc.]

15. MEGALE Claudia, *Lo spazio e l'immagine. Note su Vico tra Barocco e Postmoderno*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 125-140.

L'intento dell'A., in questo scritto, è quello di tracciare le dinamiche tra spazio e immagine (a partire dall'analisi della *Dipintura*) al fine di individuare gli aspetti che fanno di Vico un pensatore barocco e un anticipatore del 'postmoderno'. La *Dipintura* è il punto di partenza per una disamina sui contrasti interni alla filosofia vichiana, tra reale e ideale, spirito e natura, inconscio e coscienza (di cui proprio l'immagine è grande mediatrice); essa, nella sua struttura olistica e complessa, è «la rappresentazione simbolica della *Scienza nuova* e, nella sua totalità, una fenomenologia della storia» (p. 135), è quindi l'espressione più compiuta del simbolo, inteso nella sua accezione primaria legata all'etimologia greca del 'mettere insieme': in questo senso la *Dipintura* è vista come *medium* figurato e figurativo, come incontro virtuoso tra parti in opposizione. Megale riprende, in un'accurata ricostruzione filologica e filosofica, le letture di eminenti studiosi a proposito del rapporto tra Vico e il Barocco (tra cui Meinecke, Battistini, Patella, De Giovanni, Paci), e si attarda anche sulle distinzioni a proposito dell'idea di spazio tra Vico e Cartesio. Nella seconda parte dello scritto, invece, si delineano coincidenze inusitate – che risultano essere non azzardate bensì ragionate e interessanti, pur prendendo in considerazione pensatori in apparenza molto distanti tra loro – «nella modalità di pensare l'arte» (p. 136) propriamente vichiana e quella invece di Marcel Duchamp, quindi tra l'*Idea dell'opera* di Vico e *La sposa messa a nudo dai suoi scapoli* e il *Grande Vetro* dell'artista francese. Il confronto attento e oculato tra simboli, immagini poetiche, segni, giochi di paro-

le, esperienze estetiche, porta a collocare la *Scienza nuova* tra Barocco e Postmoderno, intendendo l'operazione vichiana (alla stregua di quella di Duchamp) come una riuscita «fusione creativa propria dell'esistenza incerta, informe e oscura» (*ibid.*).

[R. G.]

16. NICOLETTE Carlos Eduardo, *História e ciência: Varnhagen e a busca pela verdade na História do Brasil*, in «Mundo Livre: Revista Multidisciplinar» III (2017) 2, pp. 51-63. Disponibile su: <https://periodicos.ufr.br/mundolive/article/view/39947>.

Caratterizzata dalla «ricerca del fatto e dell'oggettività nei documenti», quella che l'A. chiama «storia scientifica» viene identificata nell'opera *História Geral do Brasil*, di Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), che sarebbe stata riconosciuta, nei suoi due tomi (1854-1857), come uno sforzo iniziale «per la costruzione di una nozione sul passato brasiliano, così come per la creazione di un'identità nazionale» (p. 51). In questo contesto, quelle due caratteristiche – il discernimento di fatti ritenuti veri e sufficientemente rilevanti per essere trasmessi alla posterità, e la selezione documentaria corrispondente alla narrazione e alla verifica degli eventi storici – costituirebbero il «modello moderno di conoscenza» e, quindi, attesterebbero l'adesione dello storico brasiliano a un metodo sperimentale di indagine attribuito alla Rivoluzione Scientifica. Con la premessa di un tale panorama teorico, Nicolette sostiene che l'obiettivo del suo articolo è «identificare nel testo di Varnhagen indizi» di quel modello e «trovare passaggi che dimostrino» questa adesione (p. 54); ma è presente altresì il tentativo di inserire il pensiero storiografico di Varnhagen nel «quadro

europeo» (p. 61) di pensatori della storiografia moderna come Leopold von Ranke (1795-1886) e come predecessori intellettuali Giambattista Vico, Voltaire, Edward Gibbon e David Hume. Raggruppati da un obiettivo che sarebbe loro comune (sebbene apparentemente raggiunto solo dall'opera rankeana), questi pensatori avrebbero cercato di «spiegare l'essenza del passato, la verità, cercando di scrivere una storia senza favole o bugie» e, ancora, di stabilire quella «generalizzazione totalizzante delle teorie e delle idee» (p. 58) che permetterebbe l'elaborazione di una storia universale. Tuttavia, la configurazione del quadro europeo dei pensatori della storiografia moderna, così come presentata dall'A., sembra sostenersi solo finché i precetti e gli scopi di questa prospettiva storiografica vengono considerati in modo piuttosto generico. Da una parte infatti il metodo di indagine storica elaborato da Vico nella sua *Scienza nuova* attribuisce veracità alle favole, ma condiziona anche alla loro conoscenza la ricostituzione delle storie dei primi popoli; dall'altra, le applicazioni dei metodi di Voltaire e di Gibbon sembrano aver generato risultati diversi tra loro: la storia dell'intero genere umano, nell'*Essai sur les mœurs* di Voltaire, si contrappone alla storia di un evento determinato, nella *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano* di Gibbon; e ancora, il metodo storiografico di Hume, pur abbracciando nella *Storia d'Inghilterra* un lungo arco temporale come quello voltairiano, è circoscritto alla scoperta del genio di un solo popolo, il popolo inglese.

Dunque, i tentativi, proposti dall'A., di affiliare il pensiero storiografico di Vernaghen alla storia scientifica e di inserirlo nel quadro dei pensatori europei, sembrano non solo sollevare difficoltà dal punto di vista della precisione o imprecisione teorica, ma anche di individuare in formulazioni esterne all'opera dello storico

brasiliano, come nella posizione di Vico, l'autorità filosofica che avrebbe contribuito a giustificare la schiavitù di indigeni e africani.

[P. A. Z.]

17. REGGIO Federico, *Un'altra via. La riflessione filosofico-giuridica di Giambattista Vico come espressione di una coscienza critica della modernità*, in *Al principio. Invito alla filosofia del diritto*, a cura di S. Fuselli, P. Moro, Milano, FrancoAngeli, 2022, pp. 251-271.

L'A. dà conto della presenza di Vico nella «coscienza critica della modernità sei-settecentesca», documentandone l'originalità dei «profili più strettamente filosofico-giuridici del suo pensiero» (p. 252). Punto di partenza dell'analisi è la messa in rilievo di una «terza via fra dogmatismo e scetticismo» che poggia su tematiche di carattere metodologico con riferimento al *De ratione* e alle riflessioni su *sapientia* e *prudencia* per agire tra le 'tortuosità' e le incertezze della vita (p. 254). In ambito gnoseologico la critica al *cogito* cartesiano e la difesa dalle conseguenze scettiche sono vie di accesso alla dimensione complessa e conflittuale della vita degli uomini, contrassegnata da una «strutturale limitatezza» del sapere (p. 255). Richiamata la distinzione dall'essere di Dio, il mondo umano è riconosciuto nel divenire delle cose che sono umane perché fatte dagli uomini. Perciò, la riflessione di Vico si dibatte, osserva l'A., su due polarità convergenti: da un lato sulle ragioni e le finalità degli istituti giuridici; dall'altro sulla «realtà storico-sociale da cui il diritto nasce e alla quale si riferisce» (p. 257). Più in generale, la connessione tra il *vero* filosoficamente indagato e il *fatto* storicamente accertato è la motivazione che spinge il filosofo napoletano verso l'opera di Grozio, come l'A. sottolinea, privile-

giando note pagine dell'Autobiografia (p. 259), senza però approfondire o almeno alludere al senso e alla portata della *scrittura* condizionata dai contenuti della contemporanea *Scienza nuova* del 1725. Qui il registro dei richiami al giurista di Delft attenua i pur convinti elogi maturati nel *Diritto universale* e Grozio è considerato come pienamente interno a una linea di pensiero condivisa da Hobbes, Pufendorf e Selden, i principi del giusnaturalismo moderno, articolato, secondo l'A., in due filoni: il primo di matrice più marcatamente *volontaristica*, tesa a «ricondere la dimensione giuridica a un fenomeno di potere»; l'altro viziato, secondo Vico, da prospettive di radicale ed esclusivo utilitarismo, «non immune da ricadute nello scetticismo» (p. 261). Qui è da sottolineare la complicata questione della Provvidenza e del provvidenziale *nella* e *della* storia che l'A. trascura, privilegiando della filosofia vichiana la «struttura antropologica costitutivamente relazionale» coerente con la distinzione tra «cause» e «occasioni» del diritto lontano dalla costruzione artificiale dello Stato «ordinatore' impositivo», nato da astratte convenzioni a «tutto discapito dell'autonomia umana» (p. 264). In contrasto con i profili e le conseguenze del moderno giusnaturalismo si formano i «tratti salienti» della concezione giuridica di Vico che l'interprete identifica nel «ruolo normativo della regola giuridica, nella «naturalità della *socialitas*», nel legame tra diritto, istituzioni e rapporti intersoggettivi dentro le strutture della famiglia, nelle relazioni parentali, in quelle legate alla terra e al suo sfruttamento fino all'universalità dello Stato (pp. 264, 265). Le corrispondenti 'figure' giuridiche esprimono il valore dell'esperienza conflittuale da comprendere e regolare con il metro della ragione e i principi classici del diritto naturale (*Neminem laedere, Honeste vivere, Suum cuique tribuere*) (p. 266). Emerge da tutto ciò un'idea

di ordine vivo grazie alla rielaborazione dell'*equità* naturale in funzione della civile e all'affermazione dei motivi di *sapientia* e *prudencia*, irriducibili alle 'geometrie legali' dei contemporanei. Il diritto *praticato*, eppure non privo di idealità, è il diritto di Vico, teso a teorizzare l'alleanza tra una filosofia dell'umanità e una storia dei costumi secondo un'antropologia che rifiuta la solitaria condizione dell'uomo hobbesiano, segnato dalla paura. Essa poggia, invece, sul *pudore* alle origini dell'umano divenire, non salvo dalla *barbarie* che è sempre una possibilità, vissuta per «effetto di una riflessiva malizia, ossia di una ragione dimentica del limite» fino a innescare «percorsi di decadenza e di orrore» che risuonano in parole «anche oggi di grande rilevanza a chi sappia comprendere l'attualità del suo pensiero» (p. 270). Qui si consolida quella che l'interprete ha preliminarmente definito l'«altra via indicata da Vico», un'«alternativa scartata», «minoritaria» (pp. 270, 271) eppure in grado di leggere percorsi originali della riflessione contemporanea: «Oggi, in pieno esodo dalla modernità, mentre si constatano [...] molti dei fallimenti teorici e pratici intorno ai quali tale visione del mondo aveva costruito e alimentato le sue aspirazioni di 'magnifiche sorti e progressive', ulteriori spunti e motivi di riflessione ereditati da un 'bivio oltre-pasato' possono aiutare il pensiero giuridico contemporaneo a prendere coscienza delle premesse su cui esso ancor oggi fonda molti dei suoi assunti» (p. 271).

[F. L.]

18. RONCO MAURO, *Giambattista Vico e la verità del diritto*, in «Prudentia Iuris», Número Aniversario, 2020, pp. 117-131.

Tema fondamentale del saggio di Ronco, che ritorna a più riprese, è il cattoli-

cesimo di Vico; il quale non solo sarebbe guidato, nella sua speculazione, dai principi dell'ortodossia cattolica, ma la stesura della *Scienza nuova* sarebbe una vera e propria risposta alla filosofia del diritto protestante, allo scopo di ripristinare l'unità della cristianità, rispetto ai principi politici e giuridici. L'A. procede a individuare le tappe che avrebbero permesso al protestantesimo di elaborare un suo modello di giusnaturalismo laico, che finirebbe col costituire un «fantastico Diritto innaturale, poi chiamato giusnaturalismo» (p. 121), che sfocerà nel positivismo giuridico a seguito della «separazione del Diritto da Dio e dalla Sua legge» (*ibid.*). In seguito l'A. mette in relazione lo sviluppo del diritto protestante e del giusnaturalismo con la guerra dei Trent'anni, che costituirebbe l'atto finale della rottura dell'unità politica cristiana, e questo permette ai giuristi protestanti di demolire la concezione universalista del diritto delle genti, che – secondo Ronco – «aveva avuto origine nella gloriosa seconda scolastica spagnola» (p. 122). Dal punto di vista più strettamente teorico, Bodin e Grozio sarebbero i due autori maggiormente responsabili, dopo Machiavelli e Hobbes, di affermare un impianto giuridico basato sull'ipotesi del contratto sociale e dello stato di natura asociale, al fine di conferire tutto il potere a un sovrano *absolutus*. Chiude la 'carrellata' Pufendorf, che proporzionalmente, secondo l'A., una ipotesi hobbesiana, edulcorando l'eccessivo pessimismo, e aggiungendo elementi razionalisti (pp. 122-123).

Sulla base di questi rilievi, la *Scienza nuova* si configurerebbe come una risposta alla sfida protestante, alla quale Vico consegna il fine di riportare «i principi del Diritto delle genti [...] nel grembo della vera Chiesa» (p. 124). La novità di questa *scienza* sta, secondo l'A., nel suo offrire una nozione organica e sistematica di principi che Vico non inventa, ma ritrova

nell'opera dei giureconsulti romani, i quali costruirono un edificio solido che i giusnaturalisti protestanti avrebbero tradito, gettando «l'uomo in balia di se stesso, senza coscienza [...] in uno stato di natura artificiosamente inventato per giustificare l'appropriazione di tutti i poteri da parte del sovrano in cambio della sua protezione» (p. 126). A questa *vis* polemica vichiana, Ronco ascrive anche le critiche di Vico a Cartesio e alla metafisica sfociata nello scetticismo.

La provvidenza, infine, è l'elemento costitutivo del diritto vichiano, perché consente all'A. di cogliere la cifra profonda della storia; «il giusnaturalismo laico non guardò la Provvidenza nello stabilire i suoi principi. Non si accorse pertanto che il Diritto Naturale non è stabilito per massime di filosofi e di giureconsulti, ma è eterno nella sua idea» (p. 129). Ronco rileva la responsabilità di Francesco De Sanctis nell'aver travisato l'opera vichiana, piegandola alle esigenze liberali e atee. De Sanctis avrebbe dunque colto «infondatamente» in Vico spunti di uno «storicismo immanentista» (p. 130), dimenticando il radicamento vichiano nella chiesa e nella cristianità. Conclude l'A.: «[Vico] profondamente radicato nella Chiesa e nella verità delle cose, ha legato ai cattolici un dono inestimabile, conferendo loro il mandato di operare per il riscatto della Cristianità nella verità del Diritto e per la gloria di Dio santissima Trinità» (p. 130).

[R. Eva.]

19. SANNA Manuela, *Remarques sur «imagination» et «corps» sous la plume de deux spinoziens italiens. Tommaso Rossi et Biagio Garofalo*, in *Spinoza en Angleterre. Sciences et réflexions sur les sciences*, éd. par P. F. Moreau, A. Sangiacomo, L. Simonutti, Turnhout, Brepols, 2022, pp. 193-202.

Fin dalla prima recezione, il dibattito su Spinoza in Italia si è concentrato sul rapporto con la filosofia inglese, in particolare con il pensiero di Locke e di Hobbes. Il saggio si propone di porre l'attenzione su due autori che si interessano al pensiero di Spinoza, pur in un rapporto assai conflittuale con il filosofo olandese.

Il trattato di Tommaso Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, porta un attacco diretto a Spinoza e alla sua *Etica*, in nome di una lotta contro l'ateismo che costituisce un dibattito particolarmente vivace proprio allorché si diffuse anche in Italia l'opera di Spinoza. D'altra parte, come testimonianza la lettera di Michelangelo Fardella a Antonio Magliabechi del 1697, ateismo e materialismo sono effettivamente le frontiere all'interno delle quali la cultura italiana approccia i testi di Spinoza.

Rossi non contesta solamente Spinoza, ma rifiuta il sistema filosofico di Locke, mettendo entrambi i pensatori sullo stesso piano, poiché entrambi condividerebbero la superiorità della materia sullo spirito (pp. 193-194).

Biagio Garofalo, invece, si interessa a un versante diverso del pensiero spinoziano: le sue *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci* trattano il tema della poesia ebraica ricorrendo a Spinoza, e affrontano questioni di interpretazione delle Sacre Scritture riprendendo il *Traité des passions* di Cartesio e il *Saggio* di Locke.

Entrambi rientrano in un contesto di interpretazione della filosofia spinoziana che va da Doria a Vico ed entrambi, rileva l'A., trattano la natura della mente nel suo rapporto con il corpo, e in più entrambi pongono la questione delle possibilità e dei limiti della conoscenza, e rappresentano due vie differenti di riflessione sulla modalità conoscitiva dell'immaginazione, per come fu teorizzata da Spinoza. Da una parte (in Rossi) troviamo la considerazione del rapporto tra immaginazione e

materia, e dunque la difficoltà di pensare l'infinito a causa della dicotomia tra intelletto e immaginazione; dall'altra parte (in Garofalo) si trova la riflessione sull'immaginazione come via di comunicazione diretta con il divino (p. 194).

In seguito a queste considerazioni, l'A. esamina separatamente e con maggiore approfondimento le posizioni di Rossi (pp. 195-198) e di Garofalo (pp. 198-202). Il problema principale presentato da Rossi, e che rispecchia quello di quasi tutta l'ortodossia cattolica, è la riduzione del dualismo cartesiano al monismo materialista, mentre in definitiva secondo Rossi l'unione sostanziale dello spirito e della materia è lo stesso principio di tutti i pensieri e di tutte le sensazioni. Il volere – e qui Rossi si oppone a Lucrezio, secondo il quale la mente non può fare nulla né essere nulla senza il corpo – ritiene che il *volere* che governa la sfera della materia e il *sapere* che segue il movimento della materia, derivano non dallo spirito, ma dall'unione delle due nature (p. 196). Se Rossi non comprende alcuni aspetti dello spinozismo (per esempio, scrive l'A., che la mente non è una sostanza, ma un'idea, e che il corpo esiste in quanto idea della mente, ed è idea di un corpo determinato), tuttavia comprende che considerare il corpo come una totalità materiale, e la mente come una totalità spirituale finisce col rendere difettosi e imperfetti entrambi. Soprattutto nella natura umana si vede, infatti (e qui si riprende la tesi lucreziana) che la mente non può operare al di fuori di un corpo, o senza di lui, e che un corpo non può né sentire, né pensare, né esistere senza la mente. In questo modo, scrive l'A., Rossi mette insieme la dottrina di Lucrezio e di Locke. Rossi arriva a prendere una posizione netta contro Spinoza, seguendo un percorso che comincia dalla critica della distinzione tra materia e spirito e finisce con l'affermare una teoria della percezione fondata sulla cooperazione delle parti

e sulla funzione dell'immaginazione (p. 197). Da questo punto di vista, l'immaginazione, gli affetti, le passioni diventano elementi che dipendono dalla mente e che hanno in particolare la funzione di stabilire i limiti dell'intelletto e della conoscenza umana. Sanna, pur rilevando l'importanza e il debito nei confronti della riflessione di Spinoza, attribuisce alla riflessione di Rossi il limite di non considerare adeguatamente alcuni aspetti centrali della riflessione spinoziana (come ad esempio lo scolio della proposizione 15 della prima parte dell'*Etica*) In ogni caso, il quadro generale in cui si inserisce l'opera di Tommaso Rossi è quello del dibattito sulla natura della mente, dibattito che occupa una posizione importante nell'ambiente vichiano, e che si sviluppa solo attraverso l'esame diretto dei testi di Spinoza, esame che portò avanti Biagio Garofalo – anch'egli come Rossi corrispondente di Vico – nel momento in cui compose ed elaborò la sua opera sulla poesia ebraica e greca (p. 198). Tra il XVII e il XVIII secolo, scrive l'A., l'interesse per la facoltà immaginativa prende due direzioni diverse: la prima considera l'immaginazione una via cognitiva che sta su un piano differente dalla ragione; la seconda, invece, associa l'immaginazione alla preveggenza (p. 199). Garofalo segue scrupolosamente il *Trattato teologico-politico* di Spinoza e afferma che Dio si rivela agli ebrei tramite parola e segni, ovvero attraverso sogni o immagini. La rivelazione intellettuale, seguendo così la dottrina spinoziana, è completamente esclusa, e Garofalo si sofferma sul fatto che le operazioni principali della mente sono il movimento e il senso in virtù di una legge di unione che Dio ha stabilito tra la mente e il corpo, secondo una reciprocità che permette di dimostrare che Dio è la causa di tutti i pensieri e di tutti i movimenti che generano a loro volta i pensieri in uno spirito unito al corpo. Però, dal momento che gli uomini possono com-

prendere le cose solo attraverso l'intermediario dei sensi, hanno bisogno di formare le immagini per comprendere le realtà mentali, e pertanto anche le Sacre Scritture sono da considerarsi un testo poetico. Le Scritture, dunque, non sono depositarie di un messaggio filosofico, ma lasciano una via aperta alla libertà interpretativa del lettore (pp. 198-199). Il testo di Garofalo è una discussione – alla luce del pensiero di Spinoza – sulla dottrina dell'unica sostanza; e questa prossimità viene in qualche modo avvalorata dalla considerazione di Garofalo nei confronti della rivelazione di Dio ai profeti e alla via immaginativa come forma privilegiata di conoscenza della stessa rivelazione (p. 200).

L'unione dello spirito del corpo è centrale per Garofalo (così come per Rossi), il quale conclude che Dio è la causa di tutti i pensieri e la ragione di tutti i movimenti che suscitano pensieri in uno spirito strettamente legato a un corpo. Le modalità cognitive di una struttura duplice, perché fatta di mente e di corpo, si lega intimamente al ruolo giocato dalla produzione umana delle immagini. Il ricorso alle immagini da parte di Mosè serve a far comprendere il concetto di divinità al popolo ebraico, assolutamente non incline a una conoscenza intellettuale di Dio (p. 201). Le immagini servono dunque a evocare la conoscenza delle cose di cui noi non possediamo le idee, e la separazione tra idee e immagini è un punto centrale del superamento del cristianesimo in Spinoza, secondo la conclusione della seconda parte dell'*Etica* nella quale Spinoza contesta che le idee possono essere ridotte a pitture mute.

La lettura che propone Sanna, vede – in conclusione – in Spinoza un punto di passaggio essenziale all'interno di una dinamica moderna delle passioni e dell'immaginazione, di uno spirito che partecipa del corpo e non è in se un corpo (p. 202).

[R. Eva.]

20. SAVINI Fabrizio, *Agostino 'autore' di Vico*, in *Vivere in filosofia. Scritti in ricordo di Maurizio Malaguti*, a cura di A. Baggio, M. Galvani, A. Migliari, N. Rubbi, Roma, Tab edizioni, 2022, pp. 75-88.

In questo saggio l'A. dimostra come Agostino abbia avuto un ruolo decisivo – al pari di Platone, Tacito, Bacone e Grozio – non solo nello sviluppo del criterio di reciprocità tra verità e certezze, ma «in armonia con la comune radice platonico-cristiana, anche nell'impostazione generale della peculiare metafisica di Vico» (p. 76). Savini rileva che, nonostante il *De civitate Dei* sia uno dei testi di riferimento del pensiero vichiano, sia poco riconosciuto dalla critica come fonte di riferimento con la quale Vico si confronta per la sua indagine filosofica e filologica del mondo storico.

Vico, come egli stesso ricorda in più di una nota del *De uno*, legge Agostino nell'edizione pubblicata tra il 1679 e il 1700 dai Padri Benedettini della Congregazione di San Mauro, e con Agostino inizia a condividere l'idea che solo il riferimento all'ordine universale dei decreti divini preserva la società umana dalla disgregazione: «a quest'ordine universale la mente dell'uomo è ontologicamente aperta e ne conserva traccia anche nei tempi pagani» (p. 78). Entrambi, infatti, riconoscono ad alcuni autori pagani il merito di avere gettato i semi per future germinazioni raccolte dalla cristianità. Inoltre, l'A. rileva che proprio negli anni che precedono la pubblicazione del *Diritto universale*, il *De civitate Dei* offre al filosofo napoletano un valido modello metodologico per una riflessione filologica e filosofica. In Agostino l'impostazione teologica ed apologetica, incentrata sulla dimensione dell'escatologia, comporta che il criterio di verità della storia non sia interno ad essa, ma la preceda e la segua; la verità della storia va dunque cercata nell'eternità, nella gloria

della Città di Dio in funzione della quale va misurato il valore delle scelte terrene e delle stesse virtù civili. Il discorso di Vico è invece incentrato sulla vita civile, attento alla dimensione antropologica, ed è proprio questa attenzione umanistica nei confronti dell'agire dell'uomo a rappresentare un elemento di distinzione rispetto ad Agostino: «in Vico, in cui prevale l'interesse per la società e per la storia, l'apertura dell'intelligenza alle verità della Scrittura mostra la continuità della migliore filosofia, la metafisica platonica, con la vera religione, il cristianesimo» (p. 88).

[A. Scogn.]

21. SCARPATO Giovanni, «*L'Iliade come poema della forza*». Vico, Leopardi e il modo degli eroi omerici, in «Storia del pensiero politico», 2020, 3, pp. 467-488.

L'A. offre un esauriente esame del tema proposto, partendo dalla riconosciuta presenza di Vico nello *Zibaldone*, segnalato come un vero e proprio trattato sull'*Iliade* e sui due eroi, Achille ed Ettore, ripensati alla luce della criticata lettura di Cesarotti che, nell'introduzione all'edizione dell'*Iliade* (1795), aveva privilegiato il secondo, così depotenziando l'«antagonismo» tra l'«eroe di fortuna» e quello di «sventura» che attesta il valore del grande poema epico (p. 470) e il carattere dell'umanità moderna tra *forza* e *virtù*, *merito* e *felicità* (p. 471). A queste osservazioni si affiancano acute considerazioni stimolate dal confronto con i *Prolegomena* (1795) di Friedrich August Wolf, segnalati da Leopardi per aver obliato ogni richiamo alla *Scienza nuova* del 1744 e al suo libro III, dedicato, già nell'edizione del 1730, alla celebre «*Scoperta del vero Omero*» che pure pone questioni di interesse wolfiano e relative «alla patria di Omero, alla cronologia dei poemi, alla valenza

collettiva dell'*Iliade*, alla teoria dei caratteri eroici [...], al rapporto tra l'*Iliade* e l'*Odissea*» (p. 473). E sono questioni che Scarpato illustra e discute in efficace sintesi, identificando la «cifra dell'ermeneutica vichiana» non con un impegno filologico in senso tecnico ma con «una concezione integrale della filologia che include qualsiasi documento, anche non scritturale, rivelando l'attenzione del filosofo napoletano per lo studio degli aspetti antropologici della società eroica» (pp. 476-477). Queste ragioni consentono di mettere al centro le 'pratiche' dell'aggiornato «diritto naturale delle genti» per la ricostruzione della «natura comune delle nazioni», oggetto privilegiato della *Sn44* che, com'è noto, ripropone nel titolo la variante del *comune* già introdotta nell'edizione del 1730. Perciò Scarpato fa bene a insistere sulla *Degnità XII* intorno alla ridefinizione del «senso comune» quale «giudizio senza alcuna riflessione», sentito «da tutta una Nazione, o da tutto il Gener'Umano» (p. 478) con un'attenzione finanche alle incongruità e agli anacronismi di non poche «pratiche» di vita descritte da Omero e poco sintonizzate sui *costumi* della Grecia arcaica (p. 479).

Partendo, poi, dal riconoscimento in Vico del Medioevo come «ricordo dell'età eroica», l'A. interviene su Dante e Gravina, due principali fonti della *Scienza nuova* anche in relazione al significato di Achille e Ulisse, «caratteri poetici», rispettivamente rappresentativi dell'«impetuoso» e del «rispettivo», della *forza* e della *prudenza*, in base a una diagnosi che vede Vico e Leopardi ancora convergere a favore dell'*Iliade* e di Achille (pp. 481-482). Di quest'ultimo si segnala, rispetto alla contestata lettura platonica, la «natura» di *eroe* che incarna la *forza*, molto lontana dalla «moderna autocoscienza europea plasmata dai Lumi e dalla *politesse*», aperta, invece all'ineludibile «dimensione della *ferinitas*» (p. 484). Qui agisce la lezione

del Segretario Fiorentino che Scarpato sottolinea, commentando la leopardiana novella *Senofonte e Machiavello* del 1822 e registrando l'adesione ai «modelli del realismo politico», al pessimismo che rende entrambi, Vico e Leopardi, distanti dalla «tradizione del contrattualismo» (p. 486).

A proposito della funzione della violenza resta irrisolta la distanza del filosofo napoletano, «rigorosamente storicista» senza «nessuna tentazione assiologica»: «[...] La riflessione vichiana è tutta protesa nel mostrare l'umanizzarsi dei costumi e del diritto grazie all'instaurarsi delle repubbliche popolari. La forza e la vitalità eroiche sono compresse e giustificate nella loro funzione storica, ma mai attualizzate, poiché mentre Leopardi si pone il problema della liberazione delle passioni rispetto al mondo disincarnato dei Lumi, Vico è consapevole (come testimonia l'elaborazione originalissima della categoria di *conatus*) che la civiltà nasce solo quando le passioni trovano un freno. Da qui uno sguardo inedito al passato dell'umanità che non è un mero ripiegamento nostalgico, ma la volontà progettuale di un recupero dei suoi aspetti più socialmente produttivi contro l'esiziale rischio di una perdita del legame sociale» (pp. 486-487).

[F. L.]

22. SHERWIN Richard K., *Vico's Providence Today*, in *La 'attualità nuova' di Vico e la clinica legale della disabilità. Diritto e metodo umanistico*, a cura di F. Di Donato, P. Heritier, Milano, Mimesis, 2018, pp. 11-32

La 'cassetta degli attrezzi' di Vico contiene ancora buona parte degli strumenti atti a «decodificare il modo in cui si producono (e dislocano) i significati nella storia». Ma l'aspetto che interessa partico-

larmente l'A. è più specifico e meno ovvio del consueto richiamo alla innovatività di Vico rispetto al mondo cartesiano. Quel che lo intriga è il ruolo della *pietas* come origine del legame sociale, che trascende le forme storiche del diritto e veicola una «irruzione della trascendenza della storia», così come la «sovranità della legge indica una fonte di autorità che è posta aldilà della legge stessa» (p. 13). La ricerca di queste «fonti normative più profonde della coesione» sociale, che rimedino in qualche modo alle derive della decostruzione relativizzante dei valori culturali, è il filo conduttore di un saggio elegante e divertente, ricco di rimandi che spaziano dalla cultura pop delle serie televisive fino all'analisi puntuale della logica di alcune sentenze dei protagonisti più autorevoli della cultura giuridica statunitense.

[S. C.]

23. SILVA NETO Sertório de Amorim, *Il disegno di una storia ideal'eterna: metafisica e scienza in Giambattista Vico*, in *Acuto intendere: studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 81-94.

Frutto di un avanzato percorso di ricerca sia sull'opera vichiana che sulla sua fortuna critica, il testo affronta le principali linee conduttrici degli studi degli ultimi decenni. È così che la valorizzazione della facoltà sensibile e percettiva dell'*ingegno*, il tentativo di conciliare le dimensioni della *filosofia* e della *filologia*, i precetti di applicazione della *nuova arte critica*, così come lo stabilimento del principio *verum-factum*, nonché la definizione delle distinzioni e delle conformità tra *filosofia* e *poesia*, sono temi che attraversano non solo due delle tre edizioni della *Scienza nuova*, ma anche le opere precedenti. Inoltre, tali elementi procedono da

quello che l'A., citando Giuseppe Patella, chiama «panorama eterogeneo della filosofia dell'età barocca» (p. 81) e, quindi, da almeno una parte dell'apparato ermeneutico che, in generale, sostiene i tentativi di delineare gli aspetti specificamente barocchi del pensiero vichiano. In questo contesto, integrano il suddetto apparato ermeneutico quei procedimenti espositivi che, in primo luogo, enfatizzano sia le *ambiguità* attribuite al pensiero vichiano, sia il *contrasto* tra gli atteggiamenti scientifico-sperimentali e quelli retorico-umanistici, come pure, la *tensione* tra i poli di una *querelle* tra antichi e moderni che riguarda non solo le dimensioni politica e pedagogica, ma anche la diversità di temi e livelli propria della grande *querelle* del secolo XVIII (pp. 81-82). Stabilita l'enfasi sull'eterogeneità, l'«ambiguità» (p. 81) e la «conflittualità» (p. 82) del pensiero vichiano, i passi successivi di tali procedimenti espositivi – adottati anche dall'A. – consistono nell'esplicitare il carattere in qualche modo conciliante attraverso cui la «mentalità barocca naturalmente ossimorica» (*ibid.*) rappresenterebbe quelle coppie di opposti, ma consiste ancora nell'affermare la convergenza tra la filosofia di Vico e tale mentalità. Nell'analisi dell'espressione vichiana *Storia Ideal'Eterna*, oggetto centrale dell'articolo, l'A. sottolinea l'ossimoro risultante dalla congiunzione tra i vocaboli «storia» ed «eterna», e ancora, esplicita il carattere non teologico del concetto di *eterno* impiegato dalla filosofia del Settecento costituita, in questo caso, da Spinoza e Cartesio, affermando infine la convergenza tra il pensiero vichiano e quello dei «moderni» (p. 83) dal punto di vista dell'«uso strettamente epistemologico della Provvidenza di Dio» (pp. 84-85). Interessante notare, come, supportato da riferimenti alla *Scienza nuova* del 1744 quando certifica la mentalità barocca di Vico, l'A. si avvale soprattutto di opere vichiane precedenti, certifican-

do la modernità scientifica del pensiero del filosofo. Rimanda principalmente a queste opere, e non alla *Scienza nuova* del 1744 (p. 87), anche l'argomento che intende stabilire, nella filosofia vichiana, l'equivalenza tra l'eterno e l'uniformità, per riaffermare quindi l'abbandono della trascendenza dell'eternità (*ibid.*). Spostato, in tal modo, alla sfera dell'immanenza, il significato del concetto vichiano di *eterno*, l'A. può affermare, nell'ultima parte del testo, che la *Storia Ideal/Eterna* svolge «il semplice ruolo di 'schema razionale'» (p. 91) e, pertanto, proporre una comprensione radicalmente desostanzializzata della metafisica vichiana.

[P. A. Z.]

24. SINI Stefania, 'Guatate gola ingegnosa'. *Sinestesia e paradoxon in Delle cene sontuose de' Romani*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 141-151.

Il saggio di Stefania Sini si sofferma sulla lezione in italiano *Delle cene sontuose de' Romani*, presentata da Vico il 4 novembre 1696 nel salotto dell'Accademia Palatina, dove il filosofo è ammesso grazie alla benevolenza di Niccolò Caravita e di Ippolita Cantelmo Stuart. Lo scritto è perfettamente aderente ai dettami del purismo linguistico promossi da Leonardo di Capua, ed è composto dal filosofo napoletano durante i mesi nei quali egli prepara il concorso universitario per la cattedra di retorica, e va delineando la narrazione di una storia ideale eterna, sulla quale, come Vico stesso scrive nella *Vita*, «corresse la storia universale di tutti i tempi, conducendovi, sopra certe eterne proprietà delle cose civili, i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni» (p. 142). Vico, in questo scritto, aderisce con coerenza impeccabile al programma

promosso dall'Accademia di Medinaceli, soffermandosi sulla vicenda degli imperi, ed in particolar modo su quella dell'impero romano, e sulla decadenza dei costumi privati e civili. Nella polifonia delle fonti celate e manifeste, Vico attinge soprattutto agli scritti di Seneca e Petronio, che risultano essere massicciamente presenti nel testo, nonostante una apparente dissonanza di stile e contenuti. «La consapevolezza della brevità della vita» scrive Sini «non è appannaggio esclusivo dell'austero Seneca bensì anche del gaudente Petronio, il quale tanto più amplifica la tavolozza sensoriale gonfiando all'estremo l'iperbole vitalistica, quanto più demolisce con la sua sottile ironia i 'trionfi' esibiti ai commensali e scandisce le portate con richiami alla cieca fortuna e alla caducità del tutto» (p. 147). L'A. indaga molto bene le figure retoriche utilizzate da Vico per mettere in luce l'imminente catastrofe della fine dell'impero romano; tra esse sono maggiormente presenti nelle pagine vichiane la sinestesia e l'ossimoro, che permettono allo stile del filosofo «di scendere in profondità, nei cunicoli della storia, e divenire immagine di movimento di epoche e popoli e usi e costumi che attendono di ritornare fra qualche decennio» (p. 151).

[A. Scogn.]

25. SOKOLOV Pavel-IVANOVA Julia V., *Malignum aditum puncti. 'Primo posto di tutte le cose umane' nell'architettura barocca della scienza vichiana*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 65-79.

L'irta polisemia del concetto di Barocco si appiana, secondo gli Autori, di fronte al caso di Vico, e soprattutto della *Scienza nuova*, «vero e proprio *Gesamtkunstwerk* barocco» – mancando forse solo di appro-

fondire lo spunto diacronico, che avrebbe consentito di storicizzare il barocchismo di Vico alla sua ultima fase e versione dell'opera. È su questa che si incentra l'analisi della 'anamorfosi', lo 'spazio obliquo' e policentrico che strutturerebbe il sistema di rimandi, spesso ciechi, tra i vari discorsi della *Scienza nuova* (p. 67). Per orientarsi nella complessità della sua architettura, gli Autori seguono il precetto vichiano che 'l'ordine dell'idee deve procedere secondo l'ordine delle cose', e identificano nel 'postulato diluviano', lo scarto che separa il mondo della natura e il mondo 'delle nazioni', il luogo da cui si diramano e a cui ritornano le costruzioni teoriche di Vico, nella tensione ritornante tra filosofia e filologia, metafisica e pluralità dei nascimenti, provvidenza naturale e provvidenza civile (pp. 68-69). Da questo punto ombelicale gli Autori ricostruiscono con grazia e ricchezza di rimandi interni ed esterni alcuni tra i molteplici fili e registri che si intersecano nell'opera vichiana.

[S. C.]

26. VALAGUSSA Francesco, *La favella mutola e il visibile parlare. Da Vico a Dante*, in «Il Pensiero. Rivista di Filosofia» LXII (2018) 2 [*Da Dante a Vico, Ripensare la tradizione italiana*, a cura di E. Lisciani Petrini], pp. 125-141.

Francesco Valagussa in questo denso saggio ricostruisce il debito di Vico nei confronti della grande stagione dell'Umanesimo, per quanto concerne «l'indagine attorno alla polisemia dell'immagine» (p. 128). L'A. individua in Tasso – e in particolare modo nel Tasso del dialogo *Il conte ovvero de l'impresa* – la prima fonte alla quale Vico si rivolge per confrontarsi con il simbolo eroico, in cui si coniugano motto e figura, anima e corpo, verso e pittura.

A Tasso, naturalmente, segue Bruno, al quale molte pagine della *Scienza nuova* su Giove, Nettuno e Cerere sono debitorie, e con Bruno c'è naturalmente Plotino che apre alla riflessione sul rapporto tra gli oggetti e la memoria, inteso come «pittura interiore» (p. 129) e segno mnemonico che diviene immagine mediante cui si cerca di fissare e di tenere fermo il flusso delle cose. Valagussa si sofferma pure su Pico e Ficino, e riesce molto bene a comparare tra loro queste fonti, alle quali Vico si rivolge per 'immaginare' una «fantasia formatrice d'immagine che possiede un tratto 'creativo' e che la avvicina al divino» (p. 131). Sicuramente molto suggestive sono le pagine conclusive del saggio, dedicate a Dante e allo *spiritus phantasticus*, a quel 'visibile parlare' dal quale nasce e si plasma l'immagine della materia che si anima.

[A. Scogn.]

27. ZACARÉS PAMBLANCO Amparo, *Vico nel momento aurorale dell'estetica. Creatività e ingegno nella sensibilità del Barocco*, in *Acuto intendere. Studi su Vico e il Barocco*, a cura di M. Carmello, Milano, Mimesis, 2021, pp. 95-111.

Il saggio si apre con una digressione sul significato etimologico del lemma Barocco e sulla storia della nascita dell'estetica verso la fine del 1700, intesa come quella disciplina filosofica che assume le questioni relative al mistero della bellezza come suoi problemi precipui. L'A. sottolinea che «non bisogna dimenticare che la nascita dell'estetica come disciplina filosofica non ebbe la sua origine nella riflessione sull'arte o sul bello, ma in quella capacità percettiva della sensibilità in connessione con la ragione e l'intelletto» (p. 96). Questa linea argomentativa – secondo Zacarés Pamblanco – trova un precursore in Vico e nelle considerazioni gnoseolo-

giche relative alla creatività e all'ingegno espresse nel *De antiquissima*, e si pone, sebbene inizialmente considerata come una gnoseologia figlia di un dio minore, come pensiero alternativo al razionalismo cartesiano, e come riflessione sulla natura dell'intelletto e sulla sua relazione con la memoria e con la fantasia, intesa come operazione primigenia della mente. Per Vico, afferma l'A., «l'esperienza estetica non si riferisce a questioni formali relative alla bellezza, ma al suo carattere eminentemente percettivo radicato nel corpo» (p. 97). Il corpo, pertanto, così come dimostrano pure gli studi di Giuseppe Patella giustamente ricordati dall'A., diviene il punto di focalizzazione sul quale concentrarsi per comprendere la genesi del pensiero e della conoscenza. «Non si può dubitare» – prosegue Zacarés Pamblanco – «che Vico si collochi al momento aurorale dell'estetica e che il suo contribu-

to sia stato importante per via del fatto di aver formulato interrogativi che sono in relazione con una epistemologia capace di avvicinare la sensibilità alla ragione all'interno di un sapere unitario» (p. 98). Omero, Dante, Tesauro, Gracián, Marino, Descartes, Racine, Baumgarten, Kant, vengono ricordati, tra gli altri, dall'A., quali principali teorizzatori dell'estetica. Tra questi nomi, naturalmente egli include pure quello di Vico, proprio perché «il contributo più importante di Vico consiste nel fatto di aver configurato una teoria estetica per cui la creatività, l'inventiva, l'immaginazione, l'ingegno, l'acutezza e la fantasia, tutte facoltà potenziate dal Barocco, sono alla base di una conoscenza sensibile e logica che permette una visione olistica e non riduzionista dell'essere umano» (p. 111).

[A. Scogn.]