

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

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

Anno LIII
2023

Quarta serie

NAPOLI MMXXIII

BOLLETTINO DEL CENTRO DI STUDI VICHIANI

ISSN 0392-7334

Anno LIII - 2023 - Quarta serie

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



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

BOLLETTINO DEL CENTRO
DI
STUDI VICHIANI

Periodico annuale dell'ISTITUTO PER LA STORIA
DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO MODERNO DEL CNR
Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli

diretto da

Enrico Nuzzo, Manuela Sanna, Fulvio Tessitore

Consiglio scientifico

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

Segreteria di redazione

Alessandro Stile, Roberto Evangelista

Redazione

David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Alessia Scognamiglio

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

SOMMARIO

Ricordo di Giuseppe Cacciatore p. 7

VICO, L'ESTETICO, IL POLITICO:
PROSPETTIVE STORICO-TEORETICHE
a cura di Dario Giugliano e Manuela Sanna

MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO, <i>Orfeo Nero</i> e lo storicismo estetico: il pensiero vichiano e il concetto di negritudine	» 11
ROSARIO DIANA, Filosofia-Teatro-Politica: un percorso di ricerca	» 27
ROBERTO EVANGELISTA, Senso comune e desiderio. Una prospettiva estetica del <i>Diritto universale</i>	» 45
DARIO GIUGLIANO, La nuova scienza vichiana tra estetica e politica	» 65
GIUSEPPE PATELLA, Vico e il senso comune estetico	» 81
MONICA RICCIO, Percorsi dell'eroica <i>sublimità</i>	» 105
RAFFAELE RUGGIERO, Il <i>De mente heroica</i> ovvero il recupero della diversità	» 123
MANUELA SANNA, Un'estetica della <i>fictio</i>	» 147
FRANCESCO VALAGUSSA, La <i>Scienza nuova</i> di Vico e la <i>Sociologia</i> di Simmel	» 159
MARCO VANZULLI, L'estetica e il mondo civile nella <i>Scienza nuova</i> di Vico	» 171

SCHEDE E SPUNTI

ROMANA BASSI, Per un'interpretazione della <i>Scienza nuova</i> come genealogia di un'etica civile della cura	p. 193
GAETANO ANTONIO GUALTIERI, Vico e la virtù	» 207
EDOARDO TORTAROLO, 'Schiacciato dal gran nome di Vico'. Franco Venturi di fronte all'enigma vichiano	» 253

NOTE CRITICHE

FRANCESCO VALAGUSSA, La prima <i>Scienza nuova</i> , finalmen- te in traduzione tedesca	» 269
MANUELA SANNA, Il corpo vichiano e una lettura estetica	» 273
PIERRE GIRARD, Ritratto di un 'Homme de lettres'	» 275
RICCARDO CAPORALI, <i>Polis e Polemos</i> . Qualche nota a pro- posito di un libro recente	» 278
MANUELA SANNA, Le mille imprese di un secolo	» 286
ROBERTO EVANGELISTA, Vico storico dell'umanità	» 288
AVVISATORE BIBLIOGRAFICO	» 295

RICORDO DI GIUSEPPE CACCIATORE

La scomparsa di Giuseppe Cacciatore ci priva improvvisamente e dolorosamente di uno studioso di forte calibro e di un uomo insostituibile. Direttore del *Centro di studi vichiani* – oramai da tempo *Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno* – dal 1994 al 2002, è stato comunque e senza interruzione il nostro punto di riferimento per la ricerca su Giambattista Vico a livello internazionale. Direttore con noi del «Bollettino del Centro di studi vichiani», nato nel 1968 grazie all’impegno di Piovani, dedicò con passione un’attenzione e una cura impareggiabile alla nostra rivista.

Giuseppe Cacciatore ha saputo, con convinzione e discrezione, leggere Vico alla luce della contemporaneità, senza spinte eccessive ed entusiasmi effimeri, individuando piste ancora poco battute e filoni di ricerca in dialogo con l’interpretazione internazionale del filosofo. È stato capace, cosa di assai difficile pratica, di formare una «scuola» di giovani studiosi vichiani che, oramai non più tanto giovani, ne seguono le orme e ne conservano con affetto indelebile il ricordo.

Il presente numero del nostro «Bollettino» – il primo dopo la sua scomparsa – lo dedichiamo all’amico, del quale sentiremo molto la mancanza, nella consapevolezza che l’intera comunità di studiosi sia schierata al nostro fianco.

ENRICO NUZZO, MANUELA SANNA, FULVIO TESSITORE

VICO, L'ESTETICO, IL POLITICO:
PROSPETTIVE STORICO-TEORETICHE

a cura di Dario Giugliano e Manuela Sanna

ORFEO NERO E LO STORICISMO ESTETICO:
IL PENSIERO VICHIANO
E IL CONCETTO DI NEGRITUDINE

Molti studiosi si sorprenderanno nel vedere il nome di Giambattista Vico compreso in un saggio dedicato al concetto di negritudine e del suo ruolo letterario nella resistenza anticolonialista. Però, nonostante la distanza temporale e culturale tra Vico ed i poeti della negritudine come Aimé Césaire, Birgao Diop e Léopold Sédar Senghor, le teorie vichiane sulla storia, la cultura, il mito e il ruolo sociale del poeta possono fornire una prospettiva perspicace sulla poesia della negritudine. Dunque, il mio scopo sarà d'interpretare la funzione politica ed anticolonialista del concetto di negritudine tramite la lente epistemologica vichiana e le sue affermazioni sull'importante ruolo storico e culturale dell'immaginario poetico.

Per realizzare questo scopo, discuterò prima lo storicismo estetico di Vico e la sua risposta al paradigma epistemologico cartesiano che dominò dalla fine del 17° secolo fino all'inizio del 18° secolo. Dopo di questo, discuterò la funzione immaginativa e mitopoietica del concetto di negritudine negli scritti di Aimé Césaire e la funzione politica di questo concetto evidenziata nel saggio sartriano *Orfeo nero*. Nel discutere queste idee, mi concentrerò sul ruolo del concetto poetico di negritudine nella lotta per la liberazione dei popoli africani e riferirò queste idee alla discussione di Vico sulla funzione della poesia e del mito nella creazione di una coscienza culturale e comunitaria.

1. *Lo storicismo estetico di Vico.*

Giambattista Vico è stato spesso acclamato come

il primo teorico delle scienze umane, il fondatore dello storicismo e uno dei più potenti critici del primato cognitivo [...] delle scienze naturali¹.

Essendo stato l'ultimo difensore dell'umanesimo rinascimentale e un importante critico di Cartesio, Vico si erge come un faro dell'anti-positivismo. Secondo William Mills,

[contro] la classica tesi positivista che ogni conoscenza dovrebbe approssimare la conoscenza nelle scienze naturali, l'argomento di Vico favorisce non solo l'autonomia della nostra comprensione sociale ma anche la sua superiorità epistemologica².

Nel grande dibattito sul ruolo della retorica contro la logica, Vico assume chiaramente una posizione anti-platonica e anti-cartesiana, privilegiando lo studio della storia, delle arti comunicative e delle istituzioni umane. Secondo lui, la storia è la chiave di qualsiasi scienza umana perché fornisce un resoconto della nascita, dello sviluppo e della decadenza delle società e delle loro istituzioni. Vico sollecita lo studio del linguaggio e del mito per comprendere le società primordiali e, poiché enfatizza la funzione storico-genetica dell'immaginazione e della mitopoietica, la sua visione della storia del mondo si può giustamente chiamare uno 'storicismo estetico'. Secondo A. T. Grant,

Il metodo sintetico della critica storica di Vico [...] offre una visione alternativa della storia che collega immaginazione, metafora e mito alla 'creazione' [degli dèi] da parte dei primi poeti teologi. Secondo Vico, la ragione non deve sostituire il mito poiché il mito e la ragione non sono modi di sapere contraddittori ma complementari, e si implicano a vicenda [...]. Vico sostiene che, anche se *mythos* retrodata *logos*, tuttavia si tratta di due modi di vedere il mondo complementari, non antitetici [...]; il primo mito, quello di Giove, è creato dai poeti teologici per mezzo di un salto metaforico d'immaginazione (*fantasia*). Con questo salto metaforico si crea il primo 'universale fantastico' e il primo linguaggio, la prima etica e la prima comunità umana³.

¹ Z. PEREZ, *Vico's Theory of Knowledge: A Critique*, in «The Philosophical Quarterly» XXXIV (1984) 134, pp. 15-16.

² W. J. MILLS, *Positivism Reversed: The Relevance of Giambattista Vico*, in «Transactions of the Institute of British Geographers» VII (1982) 1, p. 3.

³ A. T. GRANT, *Vico and Bultmann on Myth: The Problem of Demythologizing*, in «Rhetoric Society Quarterly» XXX (2000) 4, pp. 50-52.

In vari modi, l'enfasi con cui si sottolinea la primordialità del mito anticipa molte delle intuizioni junghiane sul modo operativo dell'inconscio. Secondo Carl Jung, l'inconscio comunica per mezzo di simboli ciò che ci è sconosciuto, e alcuni di questi simboli acquisiscono una funzione sociale. Gerald Slusser osserva che per Jung

un simbolo veramente vivente costringe la partecipazione inconscia e ha un effetto vivificante [...]. I simboli di questo tipo, intessuti come sono in una struttura mitica, servono come motivazioni funzionali della cultura [...]. Il mito è l'elemento dominante dell'individuo e della società [così come] è stato elaborato da processi coscienti e di gruppo⁴.

Nella sua opera più importante, la *Scienza nuova* (1744), Vico propone che il mito, la poesia e l'arte siano mezzi decisivi per comprendere lo spirito di una cultura in una data epoca. Per questa ragione, Vico considera che la ricerca della verità non inizia con la ragione ma con l'immaginazione. Joseph Mali osserva che per Vico

il *mythos* ed il *logos*, la *topica* e la *critica*, non sono essenzialmente opposti ma storicamente complementari e ugualmente validi. Ciò che Platone e altri critici razionali della mitologia, fin dall'antichità, non riescono a vedere è che le figure e gli schemi mitologici non sono irrazionali. Piuttosto, queste figure e schemi formano un razionalismo alternativo derivato da una percezione diversa della realtà. Questa percezione non è fondata sul discorso metodologico cosciente ma sulle immagini narrative concrete e riorienta la mente verso queste immagini. Vico forgia un nuovo metodo scientifico che consiste nel significato figurale in cui le cose sono rappresentate storicamente e nelle loro trasformazioni iconiche⁵.

A questo punto, bisogna evidenziare una distinzione implicita nell'opera di Vico ma anche discussa da Ernst Cassirer e, più recentemente, da Paget Henry e Lewis Gordon. Si tratta della distinzione tra la ragione cartesiana, intesa come razionalità strumentale, e un concetto più ampio e anticartesiano della ragione. La razionalità strumentale e cartesiana

⁴ G. H. SLUSSER, *Jung and Whitehead on Self and Divine: The Necessity for Symbol and Myth*, in *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. by D. R. Griffin, Evanston, 1989, pp. 78-81.

⁵ J. MALI, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*, Cambridge, 2002, pp. 160-161.

è proprio quella opposta a Vico. Come fu sostenuto da Horkheimer, Adorno e Marcuse, questa concezione illuminista di razionalità strumentale ebbe un effetto totalizzante e dominante sul pensiero moderno⁶. Secondo la critica offerta dalla Scuola di Francoforte, questa concezione tecnologica della ragione

dà origine ad un mondo unidimensionale. La ragione tecnologica e strumentale è nemica dell'immaginazione e facilita modi di pensiero che rendono qualsiasi alternativa irrimediabilmente impraticabile, se non del tutto impossibile⁷.

In contrasto con questa concezione totalizzante della ragione, Gordon ne propone una più ampia che, invece di opporsi al *mythos*, lo comprende:

come ci avverte Cassirer, possiamo facilmente lasciarci trasportare dagli sforzi per rendere il mondo completamente razionale e per concepire il dominio della ragione solo in termini di razionalità strumentale. [Paget] Henry sostiene che, per oltrepassare questo stato compromesso, dobbiamo richiamare e coinvolgere la razionalità distintiva della mitopoietica⁸.

Più avanti in questo saggio vedremo che questa stessa concezione della ragione non è solo implicita nel lavoro di Vico ma forma anche la base del pensiero di Aimé Césaire e degli altri poeti della negritudine. Vico

introduce una coscienza storica, proponendoci una nuova logica che fa storia della ragione e ragione della storia, riportando il mito alla sua condizione storica e razionale. In questo modo, la filosofia e la storia ritrovano la loro origine mitica⁹.

⁶ M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialectics of Enlightenment*, New York, 1976; H. MARCUSE, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.

⁷ M. P. BANCHETTI-ROBINO, C. R. HEADLEY, *Introduction: Charting the Shifting Geography of Reason*, in *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*, ed. by M. P. Banchetti-Robino, C. R. Headley, Newcastle, 2006.

⁸ J. A. GORDON, *Double Consciousness and the Problem of Political Legitimacy*, in *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, ed. by L. R. Gordon, J. A. Gordon, London, 2006, pp. 209-212.

⁹ J. A. MARÍN CASANOVA, *Ilustración y romanticismo en la 'Ciencia nueva': La racionalidad del mito y el mito de la racionalidad*, in «Cuadernos sobre Vico» II (1992), p. 35.

Vico ritiene che le condizioni che determinano la barbarie si formino proprio quando la ragione supera la storia e il mito diventa un'astrazione alienata. Quest'è un altro aspetto del pensiero vichiano che anticipa l'importanza della mitopoietica nella psicologia analitica junghiana. Secondo Slusser, per Jung

il crollo del mito è una questione molto seria per un individuo e per una società. Si traduce più o meno rapidamente in una perdita profonda dell'orientamento morale e del significato della vita. Una situazione altrettanto disastrosa avviene quando il nostro mito dominante, quello del materialismo scientifico, finge di non essere mito ma realtà. La sua natura è tale da strapparci dalla fonte vivente del regno che Jung definisce come 'archetipico' [...]. Secondo lui, la necessità dei simboli e dei miti è chiara. La vita non può procedere correttamente senza di loro¹⁰.

Per Vico, lo sviluppo della razionalità strumentale rappresenta l'ultimo stadio nello sviluppo della coscienza, ma non è necessariamente lo stadio più alto. Egli lamenta la perdita della vera funzione mitopoietica, cioè l'evocazione degli esseri divini e la sublimazione del desiderio a favore del bene collettivo e civile¹¹.

La prossima sezione esplorerà come queste idee vichiane ci possano aiutare ad ottenere nuove e interessanti intuizioni sulla poesia della negritudine e sul suo compito di liberazione e di ricostituzione dell'identità nera attraverso l'immaginazione, la cultura e la storia. Si spera di dimostrare che questa poesia si adatti bene al modello di una mitopoietica vichiana, evocando ed elevando l'identità nera e minimizzando attivamente il dominio culturale bianco.

2. Vico, Orfeo nero e la negritudine.

Nonostante la distanza di almeno due secoli dalla *Scienza nuova*, si può evidenziare un'armonizzazione delle idee vichiane con il pensiero

¹⁰ SLUSSER, *op. cit.*, p. 86.

¹¹ «Vico sarebbe d'accordo con Derrida che la metafisica [...] ha cancellato la storia come competenza della filosofia e della teologia, sostituendola con le 'idee chiare e distinte' del razionalismo cartesiano. Ma, secondo Vico, la cultura si può comparare ad una cipolla. Se si rimuovono gli strati di mito e di linguaggio, la cipolla sparisce poiché gli strati rimossi sono inestricabilmente legati alla comunità e alla cultura umana» (GRANT, *op. cit.*, p. 50).

dei poeti della negritudine. Ad esempio, i vari temi del saggio di Aimé Césaire *Poesia e conoscenza* ci ricordano Vico. In questo scritto, Césaire offre una decisa critica del paradigma razionalista dell'illuminismo europeo. Stephen Toulmin afferma che questo paradigma

imposta una determinata immagine epistemica dell'uomo come soggetto razionale che affronta la natura come oggetto immutabile di conoscenza¹².

Al pari di Vico, Césaire riconosce il valore delle leggi e della scienza ma rifiuta il predominio della concezione cartesiana della conoscenza sull'immaginazione mitopoietica. Césaire afferma una nozione più ampia della ragione, come quella più tardi difesa da Gordon e Henry, e spiega che:

dove la poesia accetta il mito, la scienza lo rifiuta. Ma questo non significa che la scienza sia superiore alla poesia. In verità, il mito è allo stesso tempo inferiore e superiore alle leggi naturali che formano lo scopo della scienza. Il mito è inferiore in precisione ma è superiore in ricchezza e sincerità. Solo il mito può soddisfare l'uomo nella sua interezza, nel suo cuore, nella sua ragione, nel suo gusto sia per la parte che per il tutto, e sia per il falso che per il vero, perché il mito è tutte queste cose insieme e in una volta¹³.

Césaire sembra condividere anche il punto di vista di Vico sulla natura del linguaggio. Per entrambi, capire il linguaggio è la condizione per capire l'umanità, e la conoscenza sia del linguaggio che della retorica è superiore alla conoscenza scientifica. Césaire attende quindi il momento in cui lo studio del linguaggio preceda lo studio della natura:

A poco a poco l'uomo si rende conto che, oltre a una conoscenza scientifica radicale, c'è un altro tipo di conoscenza: una conoscenza soddisfacente [...]. Allo stesso modo per cui l'algebra cartesiana rese possibile la costruzione di una fisica teorica, un modo originale di utilizzare la parola può costituire un nuovo sottofondo teorico di cui la poesia ci dà già un buon esempio. Poi verrà un tempo in cui lo studio del linguaggio condiziona lo studio della natura¹⁴.

¹² S. TOULMIN, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton, 1972, p. 23.

¹³ A. CÉSAIRE, *Poetry and Knowledge*, in *Poetry in Theory: An Anthology 1900-2000*, ed. by J. Cook, Oxford, 2004, p. 284.

¹⁴ Ivi, pp. 277-281.

Césaire, come Vico, ritiene che l'immaginazione mitopoietica fornisca una conoscenza più profonda di quella scientifica perché l'immaginazione mitopoietica si immerge profondamente nella natura dell'Essere:

Alla base della conoscenza poetica si trova una stupefacente mobilitazione di tutte le forze cosmiche e umane. Il poeta si avvicina alla poesia non con tutta la sua anima ma con tutto il suo essere. Ciò che governa la poesia non è né l'intelligenza più lucida né la sensibilità più acuta, ma la totalità dell'esperienza, tutto ciò che è stato vissuto, ogni possibilità. Attorno alla poesia emergente si trova il prezioso vortice: me stesso, la poesia stessa, il mondo stesso¹⁵.

Come Vico, Césaire considera che il mito ci leghi alla fonte dell'Essere e che l'immaginazione mitopoietica ci connetta alla natura, ai nostri antenati e alla nostra storia:

adesso è il momento di ricordare che l'inconscio a cui fa appello tutta la vera poesia è il ricettacolo dell'affinità che, in origine, ci univa alla natura [...]. E si può dire che, in un momento molto misterioso ma senza mai rinunciare alla sua umanità, ogni grande poesia non è più solo strettamente umana ma diventa anche veramente cosmica¹⁶.

Sia Vico che Césaire evidenziano la funzione costitutiva del poeta nella generazione di miti culturali, e qui troviamo altri indizi di queste idee nel pensiero di Jung. J' Nan Morse Sellery scrive che, secondo Jung,

i poeti cercano di creare un ponte tra l'invisibile e il visibile e tra lo specifico e l'universale. Le mitologie sono un ingrediente necessario nella scoperta umana dello spirito trascendente¹⁷.

La poesia della negritudine rappresenta il genio di quei poeti che hanno saputo superare i miti dominanti della colonizzazione geografica e culturale del popolo africano, creando un contro-mito vivente e

¹⁵ Ivi, pp. 279-280.

¹⁶ Ivi, pp. 280-281.

¹⁷ J. MORSE SELLERY, *The Necessity for Symbol and Myth: A Literary Amplification*, in *Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*, ed. by D. R. Griffin, Evanston, 1989, p. 103.

immerso proprio nelle loro intuizioni, nei loro sentimenti e nella loro visione di un'identità africana fiera e liberata.

Una delle opere più importanti di questo movimento letterario è l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, a cura di Léopold Sédar Senghor che, nel 1948, introdusse la poesia della negritudine ad un vasto pubblico internazionale¹⁸. Bisogna sottolineare che i poeti della negritudine non si esprimono con una voce monolitica e che, per esempio, la poesia di Césaire e quella di Senghor differiscono sia nella forma che nel contenuto. Infatti, a differenza dei poeti che considerano la negritudine come una forma di resistenza a un'assimilazione unidirezionale nelle culture occidentali, Senghor sostiene un'assimilazione bidirezionale delle culture africane e occidentali. Secondo Irving Markovitz,

[Senghor] pone sia la negritudine che la cultura francese sempre più nel contesto dei loro contributi alla 'Civiltà dell'Universale' (si riferisce ad una civiltà teologicamente finale che incorpora gli aspetti speciali e unici di tutte le culture specifiche)¹⁹.

Nel saggio *Orphée noir (Orfeo nero)*, offerto come introduzione a l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Jean-Paul Sartre considera il concetto di negritudine come uno sviluppo necessario nel movimento anticoloniale e valuta il ruolo della negritudine nel contesto di una visione materialista dialettica della storia. Il titolo di questo saggio dice molto su come la poesia della negritudine dovrebbe essere compresa:

Chiamerò questa poesia 'orfica' proprio perché la discesa instancabile dell'uomo nero in se stesso mi ricorda Orfeo che va a richiedere Euridice da Plutone [...]; è solo lasciandosi cadere in trance, rotolandosi a terra come un posseduto tormentato da se stesso, cantando le sue rabbie, i suoi rimpianti, le sue odi, mostrando le sue ferite, la sua vita spezzata, e così diventando più lirico, che il poeta nero si assicura di creare una grande poesia collettiva²⁰.

¹⁸ J. REED, C. WAKE, *Introduction*, in *Léopold Sédar Senghor: Prose and Poetry*, ed. by J. Reed, C. Wake, London, 1979, p. 8.

¹⁹ I. L. MARKOVITZ, *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude*, New York, 1969, p. 68.

²⁰ J.-P. SARTRE, *'What is Literature?' and Other Essays*, ed. by J. MacCombie, Cambridge [Mass.], 1988, p. 300.

Secondo Sartre, la poesia della negritudine è una poesia di liberazione per i neri. Egli afferma che l'operaio bianco non può articolare la sua liberazione dalla lotta di classe sotto la forma di creazione poetica immaginativa, perché la narrativa del proletario è la narrativa del materialismo dialettico e dell'uomo universale dell'Internazionale Operaia. Questa narrativa è strumentalmente razionale ma, come tale, non può dare origine ad articolazioni poetiche immaginative. D'altra parte, anche se la liberazione delle classi lavoratrici bianche non potrebbe mai essere effettuata o comunicata attraverso l'immaginazione poetica, Sartre sostiene che la liberazione dell'uomo nero dal colonialismo e dall'oppressione razziale richiede un'espressione poetica ed estetica:

prima che i contadini neri possano scoprire che il socialismo è la risposta necessaria alle loro attuali rivendicazioni materiali, devono concepirsi come uomini neri. Solo così può riapparire la soggettività, la relazione del sé con il sé; la fonte di tutta la poesia, la stessa poesia dalla quale l'operaio bianco ha dovuto disimpegnarsi. L'uomo nero che chiede ai suoi fratelli di colore di 'ritrovarsi' cercherà di presentare un'immagine esemplare della loro negritudine e guarderà nella sua anima per afferrare questa immagine²¹.

Sartre aggiunge che il poeta nero rappresenta la vera voce di liberazione per tutti i popoli africani perché, attraverso la sua creazione artistica, è in grado di costruire un nuovo significato per la nerezza, un nuovo significato che la purifica dalle connotazioni negative che le sono state attribuite dal mondo bianco. La nerezza, nella poesia della negritudine, è vista come qualcosa di bello, di buono e di libero. La poesia della negritudine, scritta da poeti neri per popoli neri, rappresenta il potere mitico dell'anima nera ed effettua una riscoperta di questa soggettività. In questo senso, il poeta nero diventa un profeta lirico e un prestigiatore della soggettività nera.

Per riscoprire la nerezza, ci dice Sartre, la poesia nera deve evocare l'Essere dell'anima nera, poiché la dominazione bianca ha distrutto l'unità, la comunità, la storia e la cultura dei popoli africani che furono utilizzati come schiavi e colonizzati. Il paradigma bianco ha tentato di distruggere l'anima nera attraverso la trasformazione dei soggetti neri in oggetti, e le strategie utilizzate per questo fine sono state molte. La risurrezione dell'anima nera non può quindi dipendere dalla scienza positi-

²¹ Ivi, pp. 295-297.

vista che funziona proprio per esorcizzare quest'anima. Ciò che serve, invece, sono l'alchimia del linguaggio e le incantazioni del poeta nero quando invoca gli dèi dei suoi antenati. Sartre scrive:

Gli uomini neri dell'Africa sono ancora nel grande periodo di fecondità mitica, e i poeti neri francofoni non usano solo i loro miti come una forma di diversione come noi usiamo le nostre poesie epiche. Si lasciano incantare da questi miti in modo che lo scopo dell'incantesimo, ossia la negritudine così magnificamente evocata, possa sorgere dalle tenebre. Ecco perché questo metodo di 'poesia oggettiva' viene chiamato da me una *magia* o una fascinazione²².

Il potere creativo e magico dell'immaginazione poetica nera si evidenzia quando la donna nera viene lodata per la sua bellezza, per la sua sensualità e per essere stata la madre di tutti i popoli neri. Il significato generativo della donna nera acquista proporzioni mitiche attraverso le parole del poeta e, per Senghor, la donna nera rappresenta l'Africa stessa. Inoltre, il potere evocativo del poeta si riflette anche nella sua costituzione dell'Africa come una mitica terra d'origine alla quale si sogna di ritornare. Questa Africa non è un'Africa che sia mai stata vissuta dai poeti della negritudine, dal momento che molti di loro sono nati in Francia o nei Caraibi francofoni. Tuttavia, non è loro intenzione di descrivere un'Africa empiricamente reale; piuttosto, intendono creare immaginativamente un'Africa mitica e mistica che serva come una terra d'origine perduta per tutti i popoli neri. In altre parole, il loro obiettivo non è una descrizione ontica ma un'evocazione ontologica dell'Essere.

Interpretando queste idee in termini vichiani, si può dire che la poesia della negritudine svolge una vera funzione mitopoietica attraverso la quale lo spirito, il carattere e la storia di un popolo intero sono evocati dal nulla dell'esilio e dall'anonimato dell'alterità. Le divinità sono invocate e l'Essere di una terra mitica di antenati diventa parte della memoria collettiva di un popolo emarginato. In *Poesia e conoscenza*, Césaire scrive che ciò che emerge dalle creazioni del genio poetico sono

l'antica profondità ancestrale, le immagini ancestrali che solo l'atmosfera poetica può aggiornare, la conoscenza millenaria che fu sepolta [...]. In questo senso

²² Ivi, p. 308.

tutte le mitologie create dal poeta, tutti i simboli che raccoglie e tutte le dorature che dipinge, sono veri²³.

Il potere poetico a cui Césaire si riferisce si può spiegare da punto di vista vichiano dicendo che

i miti hanno modalità esplicite di percezione che nascono dal flusso della realtà, e quindi stabiliscono le direzioni necessarie per tutto il successivo sviluppo della coscienza umana. Tali miti sono le creazioni immaginative di un'élite genialmente poetica e diventano modelli ideali per tutte le istituzioni sociali²⁴.

La poesia della negritudine è diversa dalla poesia bianca, perché la poesia nera non è una creazione artistica borghese a fine di autoespressione individualistica o di spettacolo. Piuttosto, la poesia della negritudine ha ciò che Vico chiamerebbe uno scopo mitopoietico, quello di creare un uomo nero libero e autonomo che vive in un mondo mitico in cui la bianchezza diventa irrilevante. Il poeta della negritudine evoca un tale mondo scrivendo solo per occhi neri. Tuttavia, questa funzione ontologica positiva della poesia nera è accompagnata da una funzione ontologica negativa, ma altrettanto importante. Attraverso questa poesia, l'uomo bianco diventa un vuoto e il mondo bianco viene annullato. In questa poesia, lo sguardo voyeuristico della bianchezza è assente e il lettore bianco si ritiene come intruso in un luogo a cui non appartiene. L'uomo bianco non è né benvenuto né sgradito perché la sua presenza, così come i suoi pensieri e i suoi sentimenti, non hanno importanza. Così, il poeta nero costituisce, canta e loda un'autorevole soggettività nera e rende la bianchezza priva di significato.

Quello che Sartre sperimenta come uomo bianco leggendo la poesia della negritudine dimostra il successo di questa poesia nel raggiungere i suoi obiettivi. Egli confessa che, leggendo questa poesia, sperimenta la bianchezza della sua pelle come un pallore, come un'assenza, come qualcosa che, se il rivestimento bianco che imprigiona la sua pelle fosse rimosso, rivelerebbe una bellissima pelle nera. Così, la bianchezza viene a rappresentare una negatività, una mancanza:

²³ CÉSAIRE, *op. cit.*, p. 284.

²⁴ HUTTON, *op. cit.*, p. 361.

il poeta nero, indifferente a noi, *sussurra alla donna che ama* e la nostra bianchezza ci sembra una strana vernice livida che impedisce alla nostra pelle di respirare e sotto la quale si nasconde una vera carne umana del colore del vino nero²⁵.

Nella poesia della negritudine,

L'Essere è nero. L'Essere è fatto di fuoco. Noi bianchi siamo incidentali e lontani. Dobbiamo giustificare i nostri costumi, le nostre tecniche, il nostro pallore proprio di una vegetazione verde-grigia. Non saremo mai in grado di far parte della totalità da cui quegli occhi neri ci esiliano, a meno che non strappiamo questa vernice bianca per cercare di diventare semplicemente uomini²⁶.

Nelle mani dei poeti della negritudine, la lingua francese del colonizzatore è rivolta su se stessa ed è trasformata in una lingua di liberazione del colonizzato. Questo è il motivo per cui Sartre afferma che

la poesia nera in lingua francese è, nel nostro tempo, l'unica grande poesia rivoluzionaria²⁷.

Attraverso questa poesia, il francese diventa la lingua in cui lo stesso uomo francese è reso irrilevante e in cui le categorie del mondo bianco sono invertite, capovolte e falsificate. Il nero è buono, il nero è innocente, la nerezza è purezza. Secondo Sartre,

siccome l'oppressore è presente nella lingua in cui si esprime, i poeti neri parlano questa stessa lingua al fine di distruggerla. Il poeta moderno europeo cerca di disumanizzare le parole per restituirle alla natura, invece, l'araldo nero 'de-francesizza' le parole francesi. Le schiaccia. Rompe le loro solite associazioni. Le accoppia violentemente. Egli adotta queste parole solo quando trabocca la loro bianchezza e questa lingua rovinata si trasforma in una superlingua solenne e sacra, in una vera poesia²⁸.

Questo capovolgimento della lingua del colonizzatore si armonizza con il concetto vichiano della funzione retorica e creativa del linguaggio.

²⁵ SARTRE, *op. cit.*, p. 290.

²⁶ Ivi, p. 293.

²⁷ Ivi, p. 294.

²⁸ Ivi, pp. 302-303.

Per Vico, è solo attraverso il linguaggio poetico che si può creare il silenzio necessario per invocare l'Essere stesso. Come se Vico si esprimesse attraverso di lui, Sartre afferma che la poesia è un tentativo incantatorio di suggerire l'Essere attraverso la sparizione vibratoria della parola. Insistendo sulla sua impotenza verbale e facendo impazzire le parole, il poeta della negritudine ci fa sospettare che al di là di questo caos che si annulla, si trovano densità silenziose. «Poiché non possiamo tacere, dobbiamo *fare silenzio con il linguaggio*»²⁹.

Questo punto di vista ricorda l'affermazione vichiana che

il poeta non imita la realtà ma, piuttosto, evoca la sua forma dalla propria coscienza. In questo senso, la poesia è l'attività metafisica essenziale dell'uomo³⁰.

Nelle parole di Sartre,

L'Essere nasce dal Nulla, come un pene che diventa eretto. La creazione è un'enorme e perpetuo parto. Il mondo è carne ed è figlio di carne. Sul mare e sul cielo, sulle dune, sulle rocce, nel vento, l'uomo nero trova la morbidezza della pelle umana. Si strofina il ventre contro la sabbia e contro i fianchi del cielo. È la carne della carne di questo mondo. È poroso a tutti i suoi respiri, a tutti i suoi pollini. Femmina e maschio della natura, quando fa l'amore con una donna della sua razza, l'atto sessuale gli sembra la celebrazione del mistero dell'Essere³¹.

Nonostante la creatività immaginativa e mitopoietica della poesia della negritudine, Sartre pensa che questo movimento, infine, non rappresenti una nuova età d'oro per i popoli neri e che non sia l'ultima fase nella loro liberazione. Secondo Sartre, una volta che la soggettività nera sia stata riscoperta e liberata dall'oppressione razziale, la lotta di classe rimarrà ancora viva. Dunque, l'uomo nero dovrà rinunciare alla nerezza della sua soggettività, accettare la sua identità universale e proletaria e capire che il socialismo è la sua vera liberazione. Sartre afferma che

²⁹ Ivi, p. 303.

³⁰ HUTTON, *op. cit.*, p. 365.

³¹ SARTRE, *op. cit.*, p. 318.

la negritudine non è uno stato di essere ma un semplice andare oltre se stessa. È amore. Ed è quando la negritudine rinuncia a se stessa che si ritrova³².

Dopo essere stata evocata così immaginativamente con il linguaggio mitopoietico, la soggettività nera dovrà essere superata e sostituita dall'uomo universale.

Tuttavia, la comprensione di Sartre rientra nel contesto della lotta di classe internazionale ed è, quindi, contaminata proprio da questa prospettiva. Lo psicanalista e filosofo martinicano Frantz Fanon solleva una brillante critica di questa conclusione sartriana sull'auto-immolazione della soggettività nera. Fanon inizia la sua critica domandandosi come questa poesia della negritudine, il cui obbiettivo è quello di creare un nuovo significato esistenziale per l'uomo nero e di aprire la porta a nuove possibilità e progetti, non possa essere nient'altro che uno strumento per il progresso storico del materialismo dialettico. Se la negritudine fosse solo un momento dialettico verso l'annientamento di quella stessa identità che essa valorizza e afferma, si dovrebbe considerare un fallimento definitivo del suo obiettivo principale. Quando Sartre si lascia trascinare dal materialismo dialettico e omogenizza la situazione africana con quella del proletario europeo, interpretando la negritudine come un mero passo verso l'universalizzazione della dialettica globale, egli distrugge la particolarità e il significato dell'essere nero. L'ironia sarebbe proprio che, liberandosi con la negritudine, ma solo per il bene di una lotta di classe omogeneizzante ed universale, l'uomo nero ridiventerebbe quello che era stato sotto l'oppressione razziale. Ridiventerebbe quello che Ralph Ellison ha chiamato 'un uomo invisibile'. Fanon afferma che

Orfeo nero è una tappa nell'intellettualizzazione dell'*esistenza nera*. E l'errore di Sartre è non solo di cercare la fonte della fonte ma anche, in qualche modo, di prosciugare questa fonte. La dialettica che impone la necessità storica a costo della mia libertà mi espelle da me stesso. In termini di coscienza, la coscienza nera è immanente a sé stessa. Jean-Paul Sartre dimentica che l'uomo nero soffre nel suo corpo diversamente dall'uomo bianco³³.

Per collegare queste idee con il pensiero vichiano, bisogna immaginare in quale modo Vico avrebbe risposto alla conclusione sartriana, ed

³² Ivi, p. 328.

³³ F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, 1952, pp. 128-132.

è molto probabile che avrebbe preso la parte di Fanon contro Sartre su questo tema, perché non avrebbe mai accettato la dissoluzione di un'identità spirituale e comunitaria evocata dall'immaginazione mitopoietica a favore di un bilancio positivista e razionale delle condizioni materiali³⁴.

Eppure, anche se considera che questa dissoluzione sia inevitabile, Vico lamenta proprio questo stato e non rinuncia a sperare l'avvento di una nuova età mitopoietica; d'altra parte, pensa che la modernità dominata dalla ragione positivista e strumentale, nella quale il *Mythos* è soppiantato, porterà infine alla barbarie. Vico non accetta la visione lineare del tempo e del progresso che domina il pensiero illuminista: al contrario, propone una visione ciclica in cui le epoche storiche si ripetono eternamente. Egli quindi ritiene che, per compiere il ciclo storico, l'uomo deve finalmente tornare all'era dell'immaginazione mitopoietica e resuscitare la sua identità culturale, sociale e comunitaria.

Dunque, ipotizzo che Vico avrebbe considerato la poesia della negritudine come l'ultima grande poesia del nostro tempo, poiché resiste alla prigionia della modernità ed evoca un'identità e un essere mitopoietico per amore della libertà. Bisogna però anche sottolineare che, nonostante le sue conclusioni sulla negritudine, Sartre simpatizza con quest'ultime idee quando afferma che

per quanto lontano l'uomo nero possa essere dal 'paese nero dove dormono gli antenati', egli è più vicino di noi al grande periodo in cui, come disse Mallarmé, 'la parola creava gli dei'³⁵.

Una tale nozione sarebbe anche sostenuta da Vico poiché, secondo lui, scrive Hutton,

la dignità dell'uomo non si trova nel progresso in sé ma nel processo creativo da cui egli trasforma il suo mondo in ogni epoca storica. In questa impresa, il ruolo del poeta è centrale³⁶.

³⁴ «Il paradosso per Vico è che l'uomo si allontana dalla fonte appassionata dell'esistenza. Con il tempo, le creazioni letterarie dell'uomo si svuotano del loro tenore poetico; i miti perdono l'abilità di fornire una base per la fede» (HUTTON, *op. cit.*, p. 366).

³⁵ SARTRE, *op. cit.*, p. 308.

³⁶ HUTTON, *op. cit.*, p. 366.

E così chiudo con le parole del poeta Aimé Césaire:

Ragione! Ti sacrifico alla brezza della sera. Tu ti chiami un linguaggio dell'ordine? Per me, sei la frusta della frusta. Ma, oh! Ecco il rauco contrabbando della mia risata, ecco il mio tesoro di sale e pepe! Perché noi vi odiamo, voi e la vostra ragione. Perché facciamo appello alla demenza precoce della fioritura assurda di un cannibalismo ostinato. I nostri tesori, dunque, sono la follia che ricorda, la follia che ruggisce, la follia che vede, la follia che si scatena³⁷.

MARINA PAOLA BANCHETTI-ROBINO

BLACK ORPHEUS AND AESTHETIC HISTORICISM: VICO'S THOUGHT AND THE CONCEPT OF NEGRITUDE. Although Giambattista Vico is historically and culturally far removed from the literary and political movement known as 'negritude', which aimed at resisting the geographic and cultural colonization of African and Afro-Caribbean people, some of his ideas regarding the nature of history, culture, and myth can provide new and important insights into the works of the negritude poets. What the author hopes to show, in this essay, is that the poetry of negritude and its role in the context of black resistance can be understood through the lens of Vico's anti-Cartesian epistemology and his claims regarding the important historical and cultural role of the poetic imagination.

³⁷ A. CÉSAIRE, *Notes of My Return to My Native Land*, cit. in J. JAHN, *African Culture and the Western World*, New York, 1990, p. 143.

FILOSOFIA – TEATRO – POLITICA: UN PERCORSO DI RICERCA

1. *A partire da Vico.*

Fra i grandi meriti che bisogna riconoscere a Giambattista Vico c'è sicuramente quello di essersi avventurato – con audacia ermeneutica davvero esemplare e sulla scorta di un fecondo parallelismo onto-filogenetico fra l'infanzia dell'uomo e quella dell'umanità – in un'indagine sugli albori del genere umano, inserita in un quadro più ampio di storia universale della civiltà e condotta in base al funzionamento della mente dell'uomo¹. Molti degli esiti, spesso di tipo congetturale, di questa sua coraggiosa operazione di scavo sono ancora oggi fonte di stimolo per la ricerca, tant'è che io stesso in questo mio lavoro prenderò le mosse da uno degli assunti fondamentali della *Scienza nuova*: quello che guarda ai «*primi uomini*» come a coloro «*ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie*»². E lo faccio proprio a conferma della fertilità del pensiero vichiano in un tempo che non è più quello che lo vide nascere; non perché – come si potrebbe pensare – i due prodotti performativi, che a suo tempo ho realizzato e che descrivo sommariamente nel terzo paragrafo, si riferiscono a due opere del pensatore napoletano.

Com'è noto, Vico sosteneva che nei «*primi uomini, come fanciulli del Gener'Umano*»³, la mente fosse totalmente priva di ragione e domi-

¹ «*Questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini: onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i Principj dentro le modificazioni della nostra medesima Mente Umana*» (G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013, p. 87 [16-18]. La citazione sarà seguita da un numero che si riferisce alla pagina e da altri numeri fra parentesi quadre indicanti le righe. Le maiuscole e i corsivi – entrambi assai eloquenti –, ripristinati nella citata edizione critica, sono sempre di Vico).

² Ivi, 103 [35-36].

³ Ivi, Degn. XLIX, 71 [15-16].

nata dalla fantasia; il che consentiva loro un'approssimazione solo immaginifica alla conoscenza di sé e della realtà circostante. Essi, dunque, vivevano in una condizione olistica, in cui non si era ancora raggiunta la differenziazione fra sé e mondo, possibile solo con il dispiegarsi della ragione. Beninteso, per fare un esempio che ricorre nella *Scienza nuova*, ma riferito all'ingenuità del «volgo» (un altro parallelismo, questa volta con la semplicità popolare): i nostri antenati non erano certo inconsapevoli che il fenomeno constatato dell'attrazione fra due pezzi di metallo (calamita e ferro) si svolgesse esternamente al loro corpo, ma ne riducevano l'*estranietà* (il fatto che fosse a loro ignoto) non indagando le «naturali cagioni» che lo provocavano (e come potevano in assenza di un approccio razionale?), ma concludendo che i due frammenti di metallo erano innamorati l'uno dell'altro⁴. Dunque, nei nostri remoti progenitori l'«ignoranza» delle cause naturali generava la «maraviglia»⁵ al cospetto di un fenomeno e nel contempo un domandare su di esso, a cui non si poteva rispondere documentandone l'eziologia, ma solo disalienandolo attraverso una proiezione soggettiva, antropomorfa, con cui si assegnavano agli enti mondani e sopramondani significati e modalità operative e comportamentali riprese dal lessico esperienziale di una mente umana immersa entro l'orizzonte di un continuo fantasticare. È proprio in questa condizione ancestrale che gli uomini – avendo a disposizione la sola immaginazione per comprendere il mondo – componevano miti con cui davano a se stessi una spiegazione di quello che giorno per giorno incontravano e sperimentavano lungo il loro percorso di vita. In questo – può sostenere Vico con il senno di poi – essi erano simili ai nostri poeti, poiché:

*alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor'idea [...]: in cotal guisa i primi uomini delle nazioni Gentili [...] dalla lor'idea criavan'essi le cose [...]; essi per loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia; e perch'era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità, tal' e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi, che fingendo le si criavano; onde furon detti Poeti, che lo stesso in greco suona, che criatori*⁶.

⁴ Cfr. *ivi*, Degn. XXXII, 68 [16-19].

⁵ Cfr. *ivi*, Degn. XXXV, 68 [30].

⁶ *Ivi*, 104 [9-20]. Cfr. anche *ivi*, Degn. I-II, 60 [21-37]-61 [1-2], e XXXVIII, 68 [33-37].

Quindi i «primi uomini» erano poeti non per vocazione o per scelta, ma per necessità⁷; e con il loro atteggiamento poetico rispetto al mondo si aggregavano in comunità, davano origine a credenze religiose, inventavano storie esplicative dei fenomeni a loro ignoti: ossia facevano politica, istituivano religioni, costruivano un sapere. Con un linguaggio da poeti, certo, ma da poeti inconsapevoli, dal momento che – vivendo nell'età antecedente al dispiegamento del razionismo – i «primi uomini» non potevano disporre di quel potente strumento di riconfigurazione del rapporto con l'essere che è la ragione, la quale – distinguendosi (dialetticamente) dal codice immaginifico vigente in passato –, per effetto di uno straniamento ricollocante, poteva assegnare al linguaggio poetico, in precedenza spontaneamente veicolato, lo statuto di *poesia*. Era necessaria una inedita e differente apertura al mondo (quella razionale, appunto), affinché quella precedente (segnata dal dominio assoluto della fantasia) potesse essere *riconosciuta* nei suoi caratteri fondamentali come proiezione soggettivo-antropomorfa sulle cose. Affiancata alla nuova configurazione, quella pregressa poteva sopravvivere nelle figure retoriche⁸ che inaggirabilmente fluttuano nelle nostre lingue, ma anche diventare la sostanza fondamentale di cui si nutre il lavoro del *poeta*, non più (come i «primi uomini») inconsapevole della natura del suo linguaggio, non più (come loro) versificatore spontaneo nella vita quotidiana, ma artista che (a differenza dei nostri progenitori di cui parla Vico) opera in uno stato d'eccezione, non 'sopra' ma 'accanto' al linguaggio ordinario e comune⁹.

Di questo processo di differenziazione Vico è fin troppo consapevole, quando scrive:

tutti i tropi [...], i quali si sono finora creduti ingegnosi ritrovati degli Scrittori, sono stati necessarij modi di spiegarsi tutte le prime Nazioni Poetiche, e nella lor' origine aver' avuto tutta la loro natia proprietà: ma poichè col più spiegarsi

⁷ La «Locuzion Poetica» nacque «per necessità di natura umana prima della Prosaica; come per necessità di natura umana nacquero, esse Favole Universali Fantastici prima degli *Universali Ragionati*, o sieno *Filosofici*, i quali nacquero per mezzo di essi *parlari prosaici*» [ivi, 136 (13-17)].

⁸ Cfr. ivi, 116 [30-37]-117 [1-2].

⁹ Con il sintagma 'stato di eccezione' non intendo alludere a una qualche improponibile superiorità dell'artista, ma solo segnalare che nell'età della ragione dispiegata, segnata dalla prevalenza della prosa, non più *tutti* sono poeti – come accadeva nell'epoca precedente –, ma solo *alcuni*, ossia quelli che effettivamente compongono versi.

la mente umana, si ritrovarono le voci, che significano *forme astratte*, o *generi comprendenti le loro spezie*, o *componenti le parti co' loro Interi*; tai parlari delle prime Nazioni sono divenuti *trasporti*¹⁰.

Quindi solo con l'avvento della ragione e per mezzo di essa (dunque con il compimento dello sviluppo dell'umanità¹¹), le voci poetiche originarie, sgorganti *per natura* dalla mente fantasiosa dei «primi uomini», potevano essere *riconosciute* e rubricate come figure retoriche. Anche l'universale fantastico sarà riformulato nell'età della ragione, ma con un'inversione dinamica: da concettualizzazione immaginifica, condensata in un personaggio famoso ed emblematico (Achille/forza, Ulisse/astuzia; dunque movimento verso l'alto: dall'individuale al solo universale possibile nella remota antichità), a sapienza figurata, ossia trasposizione di un concetto razionale (solitamente di stampo etico: vizio, virtù, ecc.) in un'immagine individuale che lo sintetizzi visivamente e lo renda più facile da comunicare e ricordare (dunque movimento verso il basso: dall'universale astratto all'individuale simbolico)¹².

Alla poesia – divenuta ormai attività autonoma – potevano essere *assegnati*, nell'età della ragione, compiti analoghi a quelli che essa svolgeva già prima, quando non era ancora *poesia* ma primitivo linguaggio poetico spontaneo. Abbiamo visto – ritornando al brano citato più sopra – che i «primi uomini», grazie alla loro *«corpulentissima fantasia»*, creavano immagini perturbanti fino *«all'eccesso»*, tali dunque da poter avere anche un'efficacia educativa, magari canalizzando l'esuberanza individuale o collettiva verso comportamenti moralmente più adeguati e socializzanti. Ebbene, per Vico questi sono gli stessi *«tre lavori»* assegnati alla *«Poesia grande»* nell'epoca del raziocinio, ossia: 1) «ritrovare *Favole sublimi*, confacenti all'*intendimento popolare*»; 2) perturbare *«all'eccesso*, per conseguir' il *fine*, ch'ella si ha proposto»; 3) *«insegnar il volgo a virtuosamente operare»*¹³.

Ciò che qui desta interesse è il fatto che Vico attribuisca alla poesia (e più in generale all'arte), sia nel momento del suo agire inconsapevole

¹⁰ Ivi, 116 [30-36].

¹¹ «I *primi popoli* [...] fondarono prima il *Mondo dell'Arti*; poscia i *Filosofi*, che vennero lunga età appresso, e 'n conseguenza i *vecchi delle nazioni*, fondarono *quel delle Scienze*: onde fu affatto *compiuta l'Umanità*» [ivi, 147 (21-24)].

¹² Cfr. ivi, 113 [21-37]-114 [1].

¹³ Ivi, 104 [20-24].

(nell'epoca primordiale immaginifica) sia in quello del suo prodursi differenziato e cosciente (nell'età della ragione), una funzione etico-politica che essa può esercitare proprio grazie alla sua straordinaria capacità di arrivare immediatamente alle coscienze entro un contesto sociale condiviso. Sembra proprio che per il Vico della *Scienza nuova* gli antichi comportamenti poetici irriflessi e le successive arti differenziate – inventando miti, costruendo immagini e componendo canti¹⁴ – abbiano dato e possano continuare a dare un contributo fondamentale alla costruzione, al sostegno e alla riproduzione delle comunità.

2. Dalla disseminazione alla trasposizione interformale.

La ricerca sulla trasposizione di questioni e testi filosofici in prodotti performativi (di tipo teatrale e musicale), che sto conducendo da dodici anni allo scopo di raggiungere una platea più ampia di quella degli addetti ai lavori¹⁵, nel tentativo così di implementare e promuovere presso i fruitori processi di crescita nell'autoconsapevolezza individuale e nell'esercizio di una cittadinanza critica (fra i requisiti essenziali per migliorare verso il basso la vita democratica delle nostre società), sembrerebbe avere molti punti di consonanza con la concezione vichiana di un'arte 'etico-politica', esposta sommariamente alla fine del paragrafo precedente.

Questa idea di un'attività culturale 'impegnata' nella *polis* – dunque *politica*, seppure in senso lato – richiede però un'analisi sufficientemente articolata, poiché contiene in sé pericoli che vanno in qualche modo scongiurati.

La prima insidia riguarda proprio il significato che si vuol dare al termine 'impegno' e alla *militanza* filosofico-artistica che, nel caso in questione, è ad esso collegata. Diciamo subito – rispondendo idealmente a Walter Siti, autore di un *pamphlet* intelligente, ma a tratti eccessiva-

¹⁴ «Gli Autori delle Nazioni gentili [...] dovettero formare le *prime loro lingue cantando*» (ivi, Degn. LIX, 73 [22-25]).

¹⁵ Per una bibliografia del e sul mio lavoro, cfr. <<http://www.quidra.it/publicazioni>>. Per l'elenco degli spettacoli scritti, diretti e realizzati dal 2011 a oggi, cfr. <<http://www.quidra.it/diana-curriculum>>. Per visionare estratti video degli spettacoli dal 2018 a oggi cfr. <www.quidra.it>. Questa mia attività teorico-performativa è stata poi istituzionalizzata in una linea di ricerca Ispf-Cnr intitolata 'Saperi umanistici e linguaggi delle arti', di cui sono responsabile scientifico.

mente caustico¹⁶ – che qui nessuno ha la pretesa di medicare o salvare il mondo, così come nessuno ha l'intenzione di rinunciare – in nome di una improponibile priorità dell'etica sull'estetica – alla cura formale dei testi e della loro messinscena. Si vuole, invece, solo provare a seminare dubbi laddove sembrano esserci unicamente certezze fittizie e pregiudizi; a schiudere (*se possibile*) nuovi percorsi intellettuali ed emotivi e qualche volta tentare di dare risposte. Questo significa intendere il proprio lavoro filosofico come «un'avventura civile», calata nel «proprio tempo storico», finalizzata (*se possibile*) «a comprenderne meglio il senso, le contraddizioni»¹⁷. Ricollocare, con opportuni interventi autoriali, un testo o un problema filosofico entro quella piccola stanza del dibattito pubblico che è uno spazio o una sala teatrale mi sembrò, quando cominciai a farlo diversi anni fa¹⁸, e mi sembra, ancora oggi che continuo a farlo, un'azione dotata di una qualche efficacia, seppure in gran parte (e per fortuna) affidata al caso.

Se però il problema del giusto equilibrio fra forma e contenuto può trovare un'agevole soluzione nell'esplicito proponimento di non privilegiare l'una contro l'altro e viceversa, più complicato, ma assolutamente necessario, è delimitare il ruolo autoriale di chi (come l'estensore di questo saggio), scrivendo ed elaborando testi filosofici per il teatro con gli intenti etico-politici che più sopra sono stati chiariti, potrebbe lasciarsi sedurre dalla pretesa paradossale, se non grottesca, di ergersi a 'educatore dell'umanità'¹⁹. Se si sceglie l'«impegno» (e in ciò ha ragione Siti), bisogna stare molto attenti a non cedere al sogno delirante di poter salvare il mondo; e se si dichiara di non avere una tale spropositata aspirazione – come ho fatto prima –, si deve disegnare per se stessi e mostrare agli altri la mappa che indichi le modalità e i confini del proprio operare. È quello che cercherò di fare da questo momento in poi, fino alla conclusione del paragrafo.

¹⁶ *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Milano, 2021.

¹⁷ V. TRIONE, *Artivismo. Arte, politica, impegno*, Torino, 2022, p. 8.

¹⁸ In compagnia di un collega e amico che purtroppo non è più: Riccardo De Biase. Il nostro sodalizio si sciolse nel 2015.

¹⁹ A mio modo di vedere, qui il pericolo è anche maggiore, perché – mentre solitamente un divulgatore professionale è un mediatore fra lo scienziato e i profani (spesso si tratta di bravi giornalisti) – nel mio caso la figura del disseminatore e quella dello studioso coincidono.

Punto di partenza del mio lavoro fu a suo tempo la convinzione che la ‘diffusione’ (uso preliminarmente un termine generico, sul quale ritornerò fra breve), attraverso le arti audiovisive, teatrali e musicali, di alcuni contenuti filosofici e letterari – opportunamente selezionati secondo scelte prospettiche e una poetica molto personali di cui non posso dare conto qui –, consentendo di estendere quei contenuti a un pubblico più vasto dei soli specialisti, avrebbe potuto (il condizionale è qui d’obbligo) sollecitare negli spettatori (e non solo in loro, come si vedrà più avanti) processi autonomi di riflessione e di crescita individuale e sociale. Nel formulare questa ipotesi, mi basavo sulla mia esperienza vissuta di lettore e di studioso professionale (primo ricercatore presso l’Ispf-Cnr). Osservai allora (e non ho motivo di smentirmi oggi) che, nel corso degli anni, il mio incontro con testi filosofici e letterari e con opere d’arte mi aveva cambiato in positivo: aveva migliorato la qualità della mia vita, i miei rapporti con gli altri e con il mondo; mi aveva svelato aspetti del reale che da solo non avrei avuto «né il coraggio né la forza di cogliere»²⁰. Pensai allora (come oggi) che questo potesse accadere anche ad altre persone; per questo motivo intrapresi il percorso teorico-performativo che è ancora *in itinere*.

Una circostanza alquanto singolare e interessante: cominciai non con una meditazione teorica sul cammino da intraprendere, ma direttamente scrivendo e allestendo reading filosofico-musicali. A questa inversione metodologica, che potrebbe forse apparire insolita per uno che fa il mio mestiere, contribuì di sicuro la mia parallela formazione musicale da compositore, che mi spingeva *prima* a fare e *poi* a riflettere sul fare. Tuttavia fin dall’inizio – nel 2011 – tenni un taccuino di lavoro, che poi confluitò nel 2015 in un volume piuttosto smilzo, come si addice a un manifesto programmatico²¹.

In questo mio scritto, riflettendo sul significato delle parole ‘diffusione’, ‘divulgazione’, ‘disseminazione’, definii l’impalcatura operativa e di senso (le due connotazioni si influenzano reciprocamente) su cui si era e si sarebbe mosso il mio lavoro. Lì osservai come il termine ‘diffu-

²⁰ TRIONE, *op. cit.*, p. 42.

²¹ Tale, infatti, considerai allora e poi per qualche anno il mio libro: *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*, Milano, 2015. Oggi non lo rinnego, ma non mi ci riconosco più tanto. Il presente saggio, in qualche modo, vuole anche segnalare un cambio di rotta.

sione' avesse una sfumatura dichiaratamente quantitativa: alludendo a una comunicazione estesa al maggior numero possibile di soggetti. Il significato del lemma 'divulgazione' mi apparve immediatamente connesso all'idea della semplificazione di questioni complesse, attuata con il fine (sicuramente nobile) di trasmettere la conoscenza ai non addetti ai lavori. Il concetto di 'disseminazione' – nella curvatura interpretativa che all'epoca gli impressi – mi sembrava dotato di un intrinseco dinamismo. Esso, infatti, richiama l'idea (metaforica) di una forza (il contadino) che lancia qualcosa (il seme) affinché nella zolla germogli qualcos'altro (una pianta), in grado di generare altra forza (nuovi semi). Lo spettro semantico della parola 'disseminazione' contiene naturalmente in sé i significati connessi alla 'diffusione' e alla 'divulgazione', ma attenua di molto – almeno ai miei occhi di allora e di oggi – la dimensione quantitativa del primo e quella semplificatrice del secondo. Se, infatti, in primo piano troviamo, metaforicamente, un lancio di semi, che si spera diano altrove frutti e poi nuovi semi da lanciare, allora si potrà pensare anche a una *diffusione* che cominci da un piccolo gruppo – come la platea di un teatro²² – e a una *divulgazione* che non semplifichi fino a banalizzare, perché l'obiettivo non è quello di rendere tutto assolutamente esplicito – come in un documentario o in una lezione –, ma quello di offrire spunti che possano eventualmente sollecitare ricerche e riflessioni personali; e di farlo utilizzando forme artistiche che vanno rispettate nella loro specificità estetica ed espressiva e che sono assai diverse dalla configurazione dei mezzi con cui solitamente si fa divulgazione.

Concepire l'intera operazione secondo una logica disseminativa consente di mettere a segno un primo potente colpo ai danni di quella «identità di causa ed effetto» secondo cui – come nota Jacques Rancière – si pretende che «ciò che lo spettatore *deve vedere*» sia «ciò che il regista *gli fa vedere*»²³. Non si può non essere d'accordo con Rancière quando stigmatizza la *hybris* del drammaturgo e del regista, i quali

vorrebbero che gli spettatori vedessero questo e sentissero quell'altro, capissero qualcosa in particolare e traessero conclusioni precise. È questa [...] la

²² Questo aspetto è di fondamentale importanza, perché – tranne rari casi – le proposte performative che ho concepito e realizzato sono sempre state dal vivo e di tipo teatrale e musicale, dunque destinate a un numero non molto esteso di persone.

²³ J. RANCIÈRE, *Lo spettatore emancipato* [2007], in Id., *Lo spettatore emancipato*, tr. it., Roma, 2022², p. 19.

logica della trasmissione diretta e uniforme: c'è qualcosa da un lato [...] che deve passare all'altro²⁴.

Se adottare la *logica della disseminazione* (= lancio di semi, non comunicazione esaustiva) in contrapposizione a quella della «trasmissione diretta» significa innanzitutto rinunciare all'idea che *tutto* debba passare «da un lato» (quello autoriale/registico) «all'altro» (quello dello spettatore), allora le procedure trasduttive di un testo o di un problema filosofico in una partitura drammaturgica terranno certo conto del fatto che si passa da una parola *letta* (che, se non compresa, può essere anche *riletta*, quando il libro è nelle mani del lettore solitario) a una parola *declamata* o *recitata* (che lo spettatore ascolta e su cui non può ritornare in caso di dubbio), ma non saranno mai costrette a una semplificazione banalizzante, proprio perché sganciate definitivamente dalla supposizione (o supponenza?) che i significati arrivino integralmente e senza subire mutamenti a chi siede in platea. Al contrario, osserva ancora Rancière,

lo spettatore [...] osserva, seleziona, confronta, interpreta. Collega ciò che vede a una miriade di altre cose che ha visto su altre scene, in altri tipi di luogo. Compone il suo poema con gli elementi del poema collocato davanti ai suoi occhi. La spettatrice partecipa alla performance rimodellandola a modo suo: distanziandosi, per esempio, dall'energia vitale che questa dovrebbe trasmetterle per farne una pura immagine e associarla a una storia che avrà letto o sognato, vissuto o inventato. L'uno e l'altra sono, in tal modo, contemporaneamente spettatori distanti e interpreti attivi dello spettacolo che gli viene offerto²⁵.

Ciò comporta anche che la «performance stessa, nella misura in cui questa sussiste come spettacolo, come oggetto autonomo», si venga a configurare come un «terzo elemento» fra «l'idea dell'artista e la sensazione o la comprensione dello spettatore». Un «terzo elemento del quale nessuno è proprietario, il cui significato non appartiene a nessuno, ma che sussiste» tra autore/regista e spettatore, «escludendo ogni uniformità di trasmissione e ogni identità di causa ed effetto»²⁶. Se però una piena «uniformità di trasmissione» è impensabile, non bisogna nemme-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ivi*, pp. 18-19.

²⁶ *Ivi*, p. 20.

no dimenticare – è il caso di aggiungere – che il «terzo elemento» è quel luogo immateriale in cui si incontrano e che hanno in comune autore e spettatore: il primo come meta conclusiva del suo lavoro, il secondo quale punto da cui si dipartono e che ispira – ma anche imponderabilmente *orienta* – le proprie riconfigurazioni soggettive. Tutto ciò accade in quella grande macchina significatrice che è il teatro, luogo fisico nel quale chi concepisce e chi fruisce si danno appuntamento per incrociare e scambiarsi percorsi intellettuali ed emotivi, la cui *casuale* ramificazione è inestricabile. Chiamerei questo fenomeno di moltiplicazione ermeneutica in teatro *diramazione rimodulante lineare* dei contenuti: essa attesta la definitiva dissociazione fra *causa* (proposta autoriale) ed *effetto* (ricezione nei singoli spettatori).

La diramazione, però, non si verifica solo nella relazione fra scena e platea²⁷. Si riscontra anche, durante la preparazione dello spettacolo (prove, progettazione della scenografia, disegno dei costumi e delle luci, ecc.), nel rapporto fra chi concepisce/dirige lo spettacolo e chi (performer e tecnici) partecipa alla sua realizzazione con la propria competenza e personale sensibilità²⁸. La scrittura scenica (ossia, nel nostro caso, la composizione dello spettacolo – a partire dal testo – durante gli incontri preliminari e le prove) è di sicuro centrata sull'idea dell'autore/regista; ma il suo risultato finale è frutto di un lavoro collettivo a cui partecipano attori, musicisti, scenografi, costumisti, *light designer*, tecnici, ecc., ognuno con una sua propria idea di quello che dovrà essere il prodotto finito. Le spesso provvidenziali iniziative degli artisti o dei tecnici, che sulla scena contribuiscono a migliorare la performance al di là di quanto prescritto dal copione (e concepito dall'autore stesso), provengono proprio dalla quotidiana rielaborazione personale del lavoro che si sta svolgendo giorno per giorno sul palcoscenico. A differenza però di quanto avviene con lo spettatore, che dopo la performance si allontana insieme alla sua rielaborazione soggettiva di quanto ha visto e sentito, la multi-

²⁷ I brani di Rancière che ho citato si concentrano solo sulla prassi teatrale. Ma è chiaro che il fenomeno della ricomposizione personale di una sollecitazione d'autore si ripropone anche in altri contesti: quando si legge un libro, si contempla un quadro, ecc. (cfr. *ivi*, p. 28). Non posso discutere qui le posizioni del filosofo francese in merito al rapporto fra arte e politica, che richiederebbero uno spazio più ampio e una diversa direzione di ricerca.

²⁸ Rancière accenna fuggacemente a tale questione, ma non vi si sofferma, perché il suo saggio è dedicato soprattutto alla figura dello spettatore (cfr. *ivi*, p. 19).

plicazione dei significati durante l'allestimento ha un movimento più centripeto; e ciò proprio in virtù del rapporto reciproco che si instaura fra l'autore/regista (che di per sé è già un segmento ermeneutico piuttosto complesso, specialmente quando le due figure non sono congiunte nella stessa persona) e tutti coloro che lavorano alla messinscena. Possiamo dire, dunque, che in questo caso siamo di fronte a una *diramazione rimodulante circolare*²⁹.

Se è vero che non si può persistere nell'ingenua supposizione secondo cui «ciò che verrà percepito, sentito o capito» sarà ciò che l'autore «ha messo nella sua opera teatrale o nella sua performance»³⁰, se dobbiamo accettare – e trarne conforto – che «l'effetto dell'idioma» autoriale «non può essere anticipato»³¹, ma è in linea di principio imprevedibile, mettendo in tal modo il 'disseminatore' definitivamente al riparo dal pericolo di autoriconoscersi come 'educatore dell'umanità', allora è anche vero che, assunto l'effetto disseminativo come reale, consequenziale ma imprevedibile nei suoi sviluppi, si viene genealogicamente spinti a concentrare l'attenzione su ciò che è alla sua origine, ossia sul processo traspositivo, che a questo punto diventa il vero centro di interesse di tutta l'operazione.

Resto ancora convinto che trasdurre testi o problemi filosofici in azioni drammaturgiche e musicali, destinate a una platea teatrale, possa stimolare nei singoli soggetti riflessioni personali e promuovere qualche incremento di consapevolezza intellettuale ed emotiva, individuale e collettiva. Credo ancora che i semi gettati possano dare frutti, dai quali possano venire nuovi semi e nuovi frutti. Che il processo sfugga al controllo autoriale e segua sentieri soggettivi, intimi, imponderabili mi sembra un bene per gli spettatori, che sono *attivi* (non passivi, come si potrebbe credere) proprio nella misura in cui assistono a uno spettacolo, connettendo, in piena libertà e autonomia, «ciò che vedono con quello che hanno visto e detto, fatto e sognato»³². Ma è un bene anche per l'autore in generale, che si libera dalla tenaglia asfissiante dell'identità fra causa ed effetto, e in particolare per l'estensore di questo saggio, che

²⁹ Di questo tipo è anche la diramazione operante in una lezione, nel corso della quale docenti e studenti possono mettere in campo diversi procedimenti per la verifica della comprensione e della deriva.

³⁰ RANCIÈRE, *op. cit.*, p. 20.

³¹ Ivi, p. 29 (corsivo mio).

³² Ivi, p. 23.

– senza mai rinunciare all'intento unilaterale di comunicare e farsi capire, compiendo scelte di forma e di contenuto in base alle proprie esigenze di dire, esprimere e denunciare, secondo le diverse circostanze – potrà concentrarsi nella ricerca di sempre nuove (*se possibile*) modalità traspositive, in grado di realizzare una migrazione dai saperi umanistici ai linguaggi delle arti che possa ancora lanciare semi, la cui effettiva germinazione, però, gli resterà sempre provvidenzialmente lontana e ignota.

Le ultime battute di questo paragrafo sono proprio per la *trasposizione*.

Dico subito che per designare l'elaborazione teatrale o musicale di un testo o problema filosofico preferisco questo termine ad altri che potrebbero usarsi: *traduzione*, *trasduzione*, *adattamento*, anche se nel corso di questo lavoro qualcuno di questi termini compare con un significato generico o sinonimico³³. Questo perché, se – ad es. – nell'adattamento teatrale o cinematografico di un romanzo la forma di partenza e quella di arrivo conservano una comunanza strutturale di fondo (narrativa è l'una e predisposta alla narrazione è anche la seconda), la traduzione teatrale o musicale di un saggio o di una questione di filosofia implica una mutazione morfologica da una struttura argomentativa, peraltro pensata per la lettura in solitudine, a un mezzo espressivo (il teatro o la musica), centrato sulla visione e l'ascolto pubblico e per nulla adeguato a movenze dimostrative. Definirei questo trasferimento: *trasposizione interformale*. Il passaggio richiede spesso l'invenzione di un dispositivo drammaturgico che renda possibile la trasmutazione dalla forma prima a quella seconda. A volte può essere molto efficace *incarnare* l'universale (ammesso che sia tale) nel singolare, distendere il problema teorico che si vuole rappresentare nell'esperienza vissuta di un personaggio reale o immaginario, il quale in questo caso assumerà – nel segno di un Vico ripreso e riutilizzato – la funzione di *individuale fantastico*³⁴.

³³ Sull'uso di questi termini in semiotica cfr. – in via del tutto preliminare – R. JAKOBSON, *Aspetti linguistici della traduzione* (1959), in Id., *Saggi di linguistica generale*, tr. it., Milano, 2002⁴, pp. 56-64; O. CALABRESE, *Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta (modeste osservazioni sulla traduzione intersemiotica)*, in «Versus», 2000, 85/86/87, pp. 101-120; N. DUSI, *Intersemiotic translation: Theories, problems, analysis*, in «Semiotica» CCVI (2015), pp. 181-205.

³⁴ Ho adottato questa soluzione in due miei spettacoli: *Diramazioni da Hegel. Dall'Autobiografia di un servo* (andato in scena a Napoli, presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici, l'8 marzo 2019, con Lino Musella e Ciro Longobardi <https://www.youtube.com/watch?v=_gSvEHbqETo>) e *Fabbrica occupata. Monodramma iperbolico in*

3. *Due performance vichiane.*

Per chiudere, dando una parziale esemplificazione di quanto finora argomentato e della ricerca svolta in questi anni, presento una breve descrizione di due mie performance di soggetto vichiano. Credo che ci si potrà fare un'idea della *trasposizione interformale* in esse realizzata.

Posso dire che ne *L'eroismo dello studioso* il processo traspositivo fu agevolato dal fatto che il testo di partenza era stato concepito già da Vico per essere letto in un'aula dell'università napoletana, per inaugurarne l'anno accademico nel 1732. A proposito di *Voci da una 'Vita'*, va osservato che le parti narrative selezionate dall'autobiografia vichiana vengono ostensivamente riproposte in lettura. In entrambi i casi, però, il dispositivo drammaturgico rimodula il materiale di partenza ricorrendo a risorse di carattere musicale: alla forma-concerto nel primo caso; a una musica di parole che in un certo senso cattura il testo vichiano, conferendogli una rilevanza sonora che ne sostiene il significato.

Fra le finalità generali delle due operazioni – oltre a quella di sperimentare la traducibilità in suono della parola vichiana – c'era quella di trasferire la figura e il pensiero del filosofo napoletano dalle sale dell'accademia ai luoghi della *polis*. A mio modo di vedere, questa ricreazione – qui riferita a Vico e in altri casi (come mi è capitato) a diverse figure o questioni filosofiche – assume una valenza *politica*: nel senso ampio di un *agire indirizzato alla città*.

a.

*L'eroismo dello studioso. Reading in forma di concerto per tre lettori sul 'De mente heroica' (1732) di Giambattista Vico*³⁵. In questo mio lavoro (composto fra il 2016 e il 2017), il testo vichiano – da me ridotto, adattato e integrato con brevi inserti testuali tratti da scritti di Platone

prova (andato in scena a Napoli, presso Domus Ars, il 20 gennaio 2023, con Tony Laudadio, Francesca Laino e Martina Nappi <https://www.youtube.com/watch?v=HHdsTgTcd_k>).

³⁵ La partitura lettoriale originaria del *reading* prevedeva anche un coro di lettori (cfr. R. DIANA, *L'eroismo dello studioso. Reading in forma di concerto per soli recitanti e coro di lettori*, in *Eroicamente Vico. Medicina, vita civile e ragione poetica nel 'De mente heroica'*, a cura di F. Lomonaco, Roma, 2018, pp. 37-54). Per le tecniche di scrittura che ho utilizzato in molti miei *reading* cfr. Id., *Risonanza di concetti. A proposito del teatro-reading filosofico*, in *Risonanze. Organizzazione Musica Scienze*, a cura di R. Diana, L. M. Sicca, G. Turaccio, Napoli, 2017, pp. 153-162.

e Pseudo Longino – fu messo in relazione con la musica di Igor Stravinskij. Avvalendomi delle splendide melodie settecentesche rielaborate dal compositore russo nel 1920 per il suo *Pulcinella*, in questa lettura per musica trasposi l’orazione vichiana nella forma di un concerto in tre movimenti: I. *Allegro maestoso*; II. *Andante meditativo*; III. *Allegro con brio*.

L’obiettivo era quello di riproporre l’elogio vichiano dell’eroismo civile proprio di una vita dedita agli studi – elogio originariamente destinato agli studenti universitari napoletani del 1732 – a una platea dei giorni nostri. Inserita nella cornice di eventi culturali molto caratterizzati, il *reading* poteva contare su un pubblico interessato e informato.

La sua prima esecuzione avvenne il 22 febbraio 2017, nell’Aula Coviello del Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università degli Studi di Napoli Federico II, nel quadro del Premio di filosofia ‘Giambattista Vico’. Fu poi riproposto in una diversa forma il 12 maggio 2018 a Napoli, nella Sala del Capitolo del Convento di San Domenico Maggiore, in occasione delle celebrazioni per il 350° anniversario della nascita di Giambattista Vico e del Maggio dei Monumenti. Infine (commissionato dal Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-Quantitative dell’Università degli Studi ‘Gabriele D’Annunzio’ di Chieti-Pescara) fu replicato il 27 settembre 2019 nel Teatro Marrucino di Chieti, in occasione de ‘La notte europea dei ricercatori’.

b.

Voci da una ‘Vita’. Un’esecuzione di brani dalla ‘Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo’ (1723-28). Si tratta di un AUDIO-video dedicato all’autobiografia vichiana, progettato e realizzato fra il 2017 e il 2018, in occasione delle citate celebrazioni napoletane, nel 2018, del 350° anniversario della nascita di Giambattista Vico³⁶.

³⁶ Riprendo qui alcuni passaggi del mio saggio *Voci da una ‘Vita’. Un’esecuzione di brani dalla ‘Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo’ (1723-28)*. *Contributo alla giustificazione teorica di un AUDIO-video*, in «Research Trends in Humanities», 7 (2020), pp. 164-192. L’AUDIO-video è disponibile ai seguenti indirizzi web: Ispf-Cnr: <<https://www.youtube.com/watch?v=M2qYvZGYTFk>> Associazione culturale Quida: <https://www.youtube.com/watch?v=A_vyiZxY-_c>

L’AUDIO-video è stato riproposto anche nel corpo di una installazione progettata da Nera Prota ed esposta a Napoli – nella Sala dell’Armeria del Maschio Angioino – dal 7 maggio al 10 giugno 2018, sempre in occasione delle celebrazioni vichiane (cfr. D. R. ARMANDO – L. PICA CIAMARRA, *Le celebrazioni vichiane 2018. Un resoconto*, in «Labora-

AUDIO-video: l'inconsueta soluzione grafica, che vede il primo termine in maiuscolo e il secondo in tondo minuscolo, sta a indicare che la dimensione uditiva è di sicuro preponderante rispetto a quella visiva.

Avevo lavorato in precedenza sull'autobiografia del pensatore napoletano³⁷ e perciò progettai una 'esecuzione' di alcuni passi tratti dalla sua *Vita*. Ne selezionai quattro fra i più noti: quattro importanti tasselli con cui Vico costruì l'immagine di sé che intendeva trasmettere ai suoi contemporanei e tramandare ai posteri. Per mia comodità di lavoro, assegnai a ogni frammento un titolo, che naturalmente non si ritrova poi nell'AUDIO-video:

1. *L'infortunio predestinante.*

La caduta da bambino, a cui Vico fa risalire l'origine del proprio carattere «malinconico», sintomo – secondo una tradizione che risale fino ad Aristotele – di geniale predisposizione agli studi umanistici³⁸.

2. *Maestro di se medesimo.*

Con sottile autocompiacimento, il filosofo segnala la scelta obbligata di una formazione da autodidatta³⁹.

3. *Precettore a Vatolla.*

Si rievoca il periodo di studio e di formazione in solitudine: un momento tipico nella biografia di un pensatore⁴⁰.

4. *I quattro autori.*

Vengono ricordati i fondamentali riferimenti teorici della *Scienza nuova*: Platone, Tacito, Francesco Bacone, Ugo Grozio⁴¹.

A questi brani ne aggiungi un quinto, risultante dalla ricomposizione sintetica dei primi quattro. Letti da me, tutti i passi vennero incisi in sala di registrazione e poi montati in video con una sobria sequenza di imma-

torio dell'ISPF» XVI, 2019, pp. 1-10; M. SANNA, *Ricordare Giambattista Vico a trecentocinquanti anni dalla nascita*, in questo «Bollettino» L, 2020, pp. 47-55). Dell'installazione parlo in R. DIANA, *Pensar con Vico*, in «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 99-105, in partic. pp. 101-105.

³⁷ Cfr. R. DIANA, *Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*, Roma, 2013, pp. 13-71.

³⁸ Cfr. G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 2011³, vol. I, p. 5.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 5-6.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 11-12.

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 29-30 e 44.

gini costituita: a) da noti ritratti del filosofo⁴²; b) dall'antico frontespizio della *Vita*; c) dai testi originali stessi, con in filigrana il frammento di un manoscritto⁴³. Questi ultimi, però, dopo pochissimi secondi venivano fatti scomparire: e ciò per impedire al potenziale fruitore di completarne la lettura, in tal modo esortandolo implicitamente ad ascoltare la parola piuttosto che a ritrovarla sulla pagina virtuale.

Rispetto al peso secondario della componente iconica, ai fini dell'operazione nel suo complesso, era molto importante anche lo sfondo sonoro su cui doveva sollevarsi l'«esecuzione» vocale della pagina vichiana. Ebbi l'idea di comporlo a partire dalle parole stesse del filosofo napoletano. Pensai, dunque, a una lettura ritmica in sussurrato (anche quest'ultima eseguita da me) di quattro brani paralleli, costituiti da estratti dei testi medesimi con mie interpolazioni, nelle quali venivano proposte sollecitazioni esterne o emotive e rapide riflessioni più o meno casuali che avrebbero potuto attraversare l'animo del pensatore mentre scriveva la sua *Vita*⁴⁴. Nello spirito di una pura e giocosa esplosione di sonorità testuale, il quinto brano fu fatto galleggiare sulla riproposizione dei quattro sussurrati, sovrapposti digitalmente e con entrata a canone. In sostanza, mio intento era quello di rendere udibile – al di sotto del testo autentico – una sorta di musica di parole, elaborata a partire dall'originale stesso, con cui si emulasse l'immaginario flusso di coscienza che poteva aver preceduto e accompagnato la stesura della *Vita* vichiana. In questo modo, grazie alla sospensione del vero e del reale che il gioco performativo può consentire, fu possibile allineare lungo la medesima linea del tempo soggettivo lo svolgersi disciplinato del racconto autobiografico originale e – frutto di pura fantasia – la corrente magmatica dei ricordi, dei pensieri e delle percezioni sottostanti e concomitanti rispetto all'ordine della narrazione.

In questo modo – messa da parte la filologia (che invece deve sempre accompagnare e sostenere la ricerca filosofica rigorosa, espressa nel-

⁴² Per reperire e selezionare i ritratti del filosofo mi sono servito dei fondamentali lavori di F. LOMONACO, *Contributo all'iconografia vichiana (1744-1899)*, in questo «Bollentino» XIX (1989), pp. 25-156; Id., *Nuovo contributo all'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991)*, Napoli, 1993.

⁴³ Si tratta naturalmente di una pura finzione, dal momento che l'autografo della *Vita* vichiana è andato perduto. Tuttavia la sovrapposizione di un testo digitale a uno vergato a mano può suscitare visivamente il ricordo vago di un manoscritto quale fonte originaria abituale (almeno per i tempi di Vico) di uno scritto a stampa.

⁴⁴ I testi sono riportati per intero in R. DIANA, *Voci da una 'Vita'*, cit., pp. 168-169.

le forme consuete del saggio, della monografia, del trattato, ecc.) – la finzione apriva spazi immaginari inesplorati e inesplorabili con i metodi scientifici, presentando l'ignoto, il noto o il presunto tale in una veste diversa, magari più accattivante e funzionale alla sua disseminazione casuale.

ROSARIO DIANA

PHILOSOPHY – THEATRE – POLITICS: A RESEARCH PATH. Moving from Vico's conception of poetry and the arts in the age of reason, the author discusses the fundamental theoretical assumptions of the research work he has been conducting for twelve years on the translation of humanistic knowledge into the languages of the arts (theatre and music). The essay shows how the process of disseminating philosophical contents to a wider audience of non-specialists is unpredictable, as each spectator will elaborate his or her own personal idea of the performance he or she has witnessed.

SENSO COMUNE E DESIDERIO.
UNA PROSPETTIVA ESTETICA DEL *DIRITTO UNIVERSALE*

1. Nello scrivere queste pagine, ci sembra opportuno partire da due presupposti. Il primo: il *Diritto universale* costituisce un'opera nella quale emerge il laboratorio della riflessione politica di Giambattista Vico. Una riflessione che si conclude, e che non rimane incompiuta, magari in attesa di essere definita nella *Scienza nuova*; anzi, la *Scienza nuova* non si darebbe senza una profonda condivisione e assimilazione dei presupposti messi a punto nel *Diritto universale*. Il secondo: l'originalità della riflessione politica vichiana si ritrova andando all'origine dell'essere umano, delle sue pratiche conoscitive e comportamentali; insomma, antropologia e politica costituiscono un connubio quasi inscindibile, soprattutto se si vuole rispondere alla domanda sull'aurora delle comunità umane e sul fine ultimo (e allo stesso tempo originario) dello Stato. Ragionando attorno a questi presupposti, emerge un altro elemento importante che si affaccia a ogni esercizio ermeneutico su Vico: vale a dire l'irrefrenabile tendenza a risalire le origini, possibilmente quelle più ancestrali, ripercorrendo la strada ardua della *disperata impresa* che Vico ha aperto a fatica. D'altra parte, non si può negare che è proprio nelle origini dell'umanità che di più si vede il nesso tra corpo, e dunque sensi, e rappresentazione. Nel tentativo di avviare una riflessione sulla dimensione estetica della riflessione politica vichiana, allora, non si può che cominciare proprio dal principio, e cioè da quando l'uomo si affacciò sulla terra. Cercheremo di farlo a partire dal *Diritto universale*, consapevoli però che più che *un* principio, l'origine dell'umanità offre *principi* molteplici accomunati dai destini e dalle aspirazioni, quelle sì, comuni, del genere umano.

Vico non tratta della natura umana da un punto di vista fisiologico, e tantomeno tenta di spiegare fenomeni come la rappresentazione oppure la costruzione di idee morali attraverso fenomeni fisici. Ciò non significa che il corpo e la sensibilità non abbiano un ruolo centrale in quell'inter-

minabile, tortuoso e ciclico percorso di costruzione del mondo culturale che accompagna la storia umana. Tuttavia, la corporeità sorge in un preciso momento. Questo momento, nel *Diritto universale* è individuato con la caduta di Adamo, e attraverso l'insorgere della corporeità cambia la percezione del rapporto con Dio e dunque la struttura e la funzione stessa della religione. Vico scrive, all'inizio del capitolo IV della parte prima del *De constantia*, che noi conosciamo il vero con la mente e non con i sensi, e che la vera religione è il culto dell'unico Dio che viene compreso attraverso la mente¹. Questo è vero *in astratto*, o meglio è vero se si considera l'uomo incorrotto, cioè prima della caduta. Al di là del riferimento biblico, comunque, la possibilità di comprendere la vera religione, e di farlo senza l'ausilio dei sensi, è stata una prerogativa dell'uomo attiva fino al compimento del peccato originale, e che verosimilmente – dopo la caduta – oppure (in termini laici) a causa della natura limitata degli uomini, rimane come tendenza non pienamente realizzata, come potenzialità *effettiva*, come *virtù*. Già, perché la possibilità di conoscere il vero con la mente non si dà compiutamente nell'uomo *trasformato* dal peccato originale, ovvero nell'uomo quale esso è in realtà. Così scrive Vico:

quand'era ancora incorrotto, Adamo contemplava Dio con mente pura e con animo puro lo amava [...]. Due sono le parti di questo culto: la castità di mente, che un tempo era intatta da errori sensoriali e da passioni e la pietà dell'animo, che viene propriamente chiamata «amore verso Dio». In base alla castità di mente era proprio dell'uomo incorrotto essere sincero con tutti in tutta la sua vita; in base alla pietà dell'animo, considerare tutti i vecchi come propri genitori, i coetanei come fratelli, i più giovani come figli².

L'uomo, per come dovrebbe essere, ovvero per come è scaturito dall'attività creatrice di Dio è dunque capace di *castitas mentis* e *pietas animi*. Questi due elementi costituiscono la sapienza integra ed eroica, che solo in seguito alla corruzione della natura umana, successivamente al peccato originale, si divide e si scinde. In seguito a questa scissione sorge la sapienza intesa come *prudenza*:

¹ G. Vico, *Il Diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche* [d'ora in avanti: OG], a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, *De constantia iurisprudētis* [d'ora in avanti: *De const.*], I, cap. IV, p. 356.

² *De const.*, I, cap. VII, p. 356. Per il testo in latino dell'opera, si confronti anche Id., *Diritto universale*, a cura di M. Veneziani, Roma, 2019.

è stata così chiamata *sapientia* la contemplazione degli enti supremi che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato d'integrità, cioè la contemplazione di Dio con mente pura. *Sapientia* fu altresì chiamata l'esimia prudenza degli uomini preposti alla conduzione della cosa pubblica, virtù mediante la quale conservano quanto più ampiamente è possibile il genere umano [...], lo amministrano con accorgimenti e consigli, lo aiutano con esortazioni utilissime alla vita pratica. Era questa la seconda parte della sapienza integra, quella per cui l'uomo integro, animato dalla pietà verso Dio, amava tutti gli uomini³.

Quella che oggi chiamiamo sapienza non è paragonabile alla sapienza infinita che permetteva ad Adamo di contemplare Dio con mente pura. Non è dunque la *castitas mentis*, ma è la *pietas animi*, ovvero una virtù particolare che si esprime con una sorta di prudenza e permette a chi la esercita il governo della repubblica e l'amore degli uomini attraverso la pietà di Dio. Il diritto è dunque un prodotto piuttosto tardivo, se si assume che è questa condizione, e l'esercizio di questa virtù, a produrre effettivamente il diritto. Senza la possibilità di provare pietà non c'è possibilità di produrre leggi eque e buone, né tantomeno di esercitare una forma universale del diritto. Il rapporto tra universalità del diritto e particolarità delle sue espressioni è un tema enorme in Vico, che non affronteremo in queste pagine, e che è anche uno dei temi (forse *il* tema) attorno al quale nasce l'esigenza della trattazione del *Diritto universale*. Possiamo dire, però, che questa sorta di prudenza⁴ è ciò che resta realmente della sapienza perfetta cui l'uomo non può (più) giungere, ed è attorno a questo limite e a questa debolezza che bisogna ragionare per trovare la genesi del diritto e più in generale della morale.

Esiste infatti un elemento che si può astrarre e che si posiziona tra la sapienza perfetta (ormai irraggiungibile) e la prudenza parziale, ed è la

³ *Ibid.*

⁴ A proposito della prudenza, si veda quanto scrive R. RUGGIERO, *Nova scientia tentatur. Introduzione al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2010, p. 21. Già, infatti, nelle *Orazioni inaugurali* Vico stabiliva la corrispondenza tra giurisprudenza e prudenza. La giurisprudenza rimane difficile da definire, perché non può essere considerata né una scienza, né un'arte, ma – appunto – una prudenza. A tal proposito, scrive Ruggiero: «questa origine storica e sociale ad un tempo del diritto veniva ripresa nel *De uno* a segnare il passaggio del consorzio umano da una condizione ferina alla civiltà. Il *De uno* si dispone quindi a trattare il problema dell'equivalenza – tutta da realizzare con opportuni strumenti interpretativi, in questo caso – tra *verum* e *certum* nell'ambito della scienza giuridica».

religione. Per religione Vico intende un originario sentimento religioso, che nasce proprio dalla nostra debolezza, sia conoscitiva sia ontologica. Vale la pena citare ancora una volta il passaggio vichiano, tratto dallo stesso luogo del *De constantia*:

una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa [...]. A causa del timore verso il nume era dunque successa alla pietà, cioè, all'amore per Dio, nella natura integra, la riverenza [...] in quella corrotta. Essa è un sintomo della nostra debolezza e della divina potenza che si manifesta nelle are, nei templi, nei sacrifici [...]. Pertanto, mentre l'uomo integro contemplava con mente pura l'eterno vero, quando si corruppe cominciò a contemplare il cielo con gli occhi⁵.

Questo passaggio, che riproduciamo solo in misura frammentaria, presenta già alcuni aspetti importanti. La religione, nonostante le differenze tra i popoli che Vico noterà poche righe dopo le parole citate, e che sono frutto della caduta dell'uomo, per come la conosciamo è il risultato della parzialità dell'uomo. Questa parzialità e limitatezza spinge l'umanità a interpretare i segni del cielo e a tentare di renderli certi⁶. Pur rimanendo questa differenza però rimane la possibilità, nota Vico poco dopo, di trovare l'esistenza di alcune verità eterne, che smentiscono il primato 'epicureo' della conoscenza sensibile, e che sono comuni a tutti gli uomini, nonostante le differenze del sentire e dei costumi⁷.

I passaggi considerati presentano diverse implicazioni e meriterebbero di essere discussi a fondo. Vi si trova il principio della divinazione, la distinzione tra pietà (un orizzonte morale perduto, da ricostruire) e il timore che nasce dalla colpa⁸, e anche una sorta di ricostruzione dell'in-

⁵ *De const.*, I, pp. 358-360.

⁶ Cfr. *ibid.*

⁷ Cfr. *ivi*, I, cap. VII, p. 368: «Epicuro toglie di mezzo la divina provvidenza [...]. E, a conseguenza di tale empia teoria, fu indotto a stabilire audacemente come criterio della verità l'autopsia, cioè l'evidenza sensibile, per cui le cose son definite esser tali quali appaiono a chicchessia. Nega così le verità eterne, sulle quali peraltro concordano profondamente tutti gli uomini, per quanto diversissimi nel modo di sentire, nel pensiero, nei costumi, nelle aspirazioni, e spesso estremamente avversi e nemici gli uni agli altri».

⁸ Il sentimento e la consapevolezza della 'colpa' (*conscientia reatus*), scompare nella *Scienza nuova*. I 'giganti', infatti, vengono 'fermati' dal fulmine e, sentendosi osservati, provano piuttosto un timore dovuto a una sorta di pudore che può assomigliare alla consapevolezza di una colpa, ma che non è necessariamente conseguenza diretta della

commensurabilità tra intelletto umano e divino. La percezione con mente pura si attesta, dopo la ‘caduta’, come una possibilità sovra umana, possibilità – però – che diventa una potenzialità nella misura in cui di questa perfezione rimangono alcune tracce, che sono appunto alcune verità eterne in cui tutti gli uomini concordano. Le verità eterne non sono trattate sistematicamente, sono piuttosto disseminate nell’opera di Vico (non solo nel *Diritto universale*), e d’altra parte – quando pure vengono considerate – costituiscono il risultato di una ragione che è punto di arrivo di una evoluzione che si è sviluppata nel tempo. Difficile, infatti, immaginare e intendere come i primi uomini dovessero sentire. Ciò di cui è sicuro Vico – e lo scriverà più esplicitamente in celebri passi della *Scienza nuova*, sia nell’edizione del 1725 che in quella del 1744 – è che esiste un comune modo di sentire e che esistono delle verità comuni a tutto il genere umano di cui i costumi nella loro differenza sono in qualche modo espressione. È importante questa specificazione, se ci si rivolge a un altro passaggio vichiano che reputiamo interessante e che individua un *sentimento* originario che può essere considerato un sentimento religioso, ma che ancora non è propriamente religione. Si tratta dell’inizio della *Scienza nuova* 1725, che può essere considerato una specie di pagina aggiuntiva del *Diritto universale*:

Il diritto naturale delle nazioni egli è certamente nato coi comuni costumi delle medesime; né alcuna giammai al mondo fu nazione d’atei, perché tutte incominciarono da una qualche religione. E le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente; il qual comun desiderio della natura umana esce da un sen-

caduta di Adamo. Il pudore sembra dunque essere, in ultima istanza, un elemento costitutivo della natura umana che affiora nei giganti, piuttosto che essere una coscienza del peccato originale e dunque frutto di un rapporto strutturato con Dio che in una qualche misura l’umanità si porta dietro. Questa differenza, che segna – se non un mutamento – almeno un ampliamento di prospettiva, richiama una delle enormi questioni della filosofia sei-settecentesca sull’esistenza anche solo teorica, di uomini pre adamitici (su questo particolare argomento, che tanto ha occupato il dibattito filosofico seicentesco e settecentesco, si veda almeno S. ZOLI, *Il preadamitismo di Isaac de La Peyrère nell’età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, in questo «Bollettino» XXI, 1991, pp. 61-77 e F. BOTTURI, *Caduta e storia. Note sul ‘peccato originale’ in G.B. Vico*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» XCVII, 2005, 1, pp. 29-54). In tal senso, allora, nella ricostruzione della *Scienza nuova* si comprende perché verrebbe piuttosto valorizzato un elemento come il pudore, inscritto nella natura umana sebbene sopito dallo stato errabondo e bestiale dei primi uomini, seguendo l’idea di un lento evolvere dell’uomo.

so comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali; il qual senso, quanto è riposto nella cagione, tanto palese produce quello effetto: che, negli estremi malori di morte, desideriamo esservi una forza superiore alla natura per superargli la quale unicamente è da ritrovarsi in un Dio che non sia essa natura ma ad essa natura superiore, cioè una mente infinita ed eterna; dal qual Dio gli uomini diviando, essi sono curiosi dell'avvenire⁹.

In questo passaggio, nel quale Vico mostra una sicurezza sulla ricostruzione delle origini dell'umanità che non verrà poi riconfermata, sono contenuti molti degli assunti vichiani che invece verranno problematizzati e discussi nelle successive versioni della *Scienza nuova*. Esiste un diritto naturale delle nazioni, ovvero un diritto naturale che si ritrova in tutti i popoli e che nasce dai costumi comuni delle nazioni¹⁰, e uno di questi 'costumi', su cui si fonda tutta la costruzione della società politica, è quello di credere in Dio. Non si danno infatti nazioni di atei, e ogni comunità organizzata si costituisce attorno a una *religione*. Per religione, a questo livello di discorso, non si intende un sistema dottrinario, magari semplice ma strutturato, ma piuttosto la sensibilità originaria dell'esistenza e della partecipazione di Dio alle vicende umane. Un sentimento di cui Vico ha già parlato nel *De constantia* e che – lo ripetiamo – deriva dalla nostra debolezza. Ma più di questo, l'elemento centrale del passag-

⁹ G. Vico, *Scienza nuova* 1725, in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Milano, 2012 [d'ora in avanti: *Sn25*], libro I, capo I, p. 43.

¹⁰ Questa affermazione, per nulla semplice e scontata, si basa su una lunga riflessione di Vico sia sull'opera di Grozio, sia in generale sulle categorie 'originarie' del diritto romano. L'elaborazione di questa teoria si trova nel *Proloquium* del *De uno* e nel capitolo LXXVII della stessa opera: *Il diritto universale*, cit., *De universi principio et fine uno* [d'ora in avanti: *De uno*]. In sintesi si potrebbe dire che Vico 'naturalizza' quello che era considerato il *diritto volontario*, e definirà infine questo diritto volontario come *jus gentium*, non senza qualche forzatura rispetto al diritto romano. Si veda su questo il volume di RUGGIERO, *op. cit.*, pp. 27-28: «Messo davanti al dualismo groziano tra *jus naturale* che riguarda la *societas generi humani*, ossia la comunità razionale, e *jus voluntarium* nato su basi contrattualistiche, egli assumerà il diritto volontario come diritto comune a tutti i popoli e lo definirà *jus gentium* (con evidente forzatura della definizioni romanistiche), quindi procederà all'unificazione del diritto volontario come elemento del *jus naturales*». Sull'importanza di Ulpiano per la tradizione giuridica e per l'elaborazione vichiana, e sull'avvicinamento di Vico tra *jus naturale* e *jus gentium* era già intervenuto A. PONS nel suo, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015, in partic. pp. 70-75.

gio citato è che le religioni – a loro volta – rimandano a un desiderio che hanno tutti gli uomini di vivere in eterno. In termini ‘fisici’ si direbbe che ciascuno desidera *permanere nel proprio essere*, ma è evidente che Vico non può fermarsi a questa semplice definizione che ridurrebbe la natura umana a un insieme di regole fisiche. Dunque la tendenza dei corpi a permanere nel proprio essere non può che tradursi, nell’uomo – creatura ‘protagonista’ del piano provvidenziale divino – a un desiderio di vita eterna, che nasce a sua volta da un senso comune, ovvero dalla sensazione che gli animi umani sono immortali. Si può dire che in poche righe si consumi il dialogo e il distacco con la filosofia naturalistica, mutuandone e allo stesso tempo stravolgendone il linguaggio.

Tra la pubblicazione del *Diritto universale* e la prima edizione della *Scienza nuova* passano tre anni. In questo periodo, certamente, la riflessione di Vico si sviluppa e si precisa su concetti fondamentali. Per tanto, se l’attacco della *Scienza nuova* del 1725 è l’inizio di un’opera nuova, in cui viene proposto un impianto metodologico innovativo e più sistematico, sebbene non ancora esposto nella sua forma *positiva*, allo stesso tempo queste righe risultano una sorta di pagina aggiuntiva del *Diritto universale*, nelle quali il senso comune assurge a elemento originario della stessa religione ‘naturale’, cioè primordiale e *istintiva*, non limitandosi a essere elemento già codificato della comunità politica¹¹.

Il pudore nel *De constantia* è l’elemento che dà origine al diritto naturale e su questo argomento si potrebbe segnare una differenza con quanto scrive Vico all’inizio dell’edizione del 1725 della *Scienza nuova*, a meno che non si voglia – come sarebbe giusto – distinguere il diritto naturale *sans phrase* dal diritto naturale delle nazioni. In tal caso, il pudore sarebbe la prima forma di diritto naturale (Vico ha già detto nel capitolo precedente che il pudore è la *forma* dell’umanità e la libertà ne è la *materia*, intendendo che il pudore nasce per limitare la libertà), il primo principio di umanità. Considerando questa affermazione, allora, l’idea stessa di diritto naturale degli uomini, cioè di una sorta di giustizia comune a tutti, nasce da una limitazione della libertà. Questa limitazione, ovvero il pudore, è frutto anch’essa della caduta dell’uomo che

¹¹ Si veda a tal proposito *De const.*, II, cap. VII, p. 404: «Dal pudore viene la reverenza del senso comune, donde il secondo castigo divino per gli arroganti: l’infamia, giudizio comune degli uomini che condanna il mal fatto». Bisogna ricordare che il pudore è anche l’essenza della coscienza, che viene da Vico definita come il pudore dell’ignoranza del vero, da parte dell’uomo caduto (cfr. *ibid.*).

teme Dio e può dunque costituire la religione. Si nota una differenza con quanto scritto nella *Scienza nuova* 1725. Qui, si è visto, la religione nasce dal sentimento dell'immortalità dell'anima e non dal timore, timore che interviene solo quando gli uomini vengono atterriti dal fulmine. Come spiegare dunque questa incongruenza? Esistono tre strade. La prima è ammettere una incongruenza frutto dell'evoluzione del pensiero di Vico. La escludiamo perché sembra la più semplice ma imporrebbe di non considerare il pudore un elemento importante della successiva riflessione vichiana. La seconda è ammettere che tra il *Diritto universale* e la *Scienza nuova* si imponga una visione secondo cui il *principio* dell'umanità venga riscontrato in una sensazione, quasi una evidenza, intellettualizzata quale è quella dell'immortalità dell'anima, piuttosto che in una passione che invece si sviluppa e interviene in un determinato momento storico. Così, il sentimento dell'immortalità dell'anima sarebbe una sensazione costitutiva dell'essere umano, mentre il pudore una passione frutto della evoluzione storica della nostra natura. La terza strada è invece ammettere che entrambi gli elementi – ossia il senso comune dell'immortalità dell'anima e il pudore – concorrano a formare la religione. Il primo, però, sarebbe una sensazione, residuo della adamitica sapienza, che ci permette di avvertire l'eternità e una forza superiore alla nostra limitata natura, mentre il secondo sarebbe quella passione che ci permette di frenare la libertà del nostro agire, che – dopo la caduta – non è diverso dall'agire di un qualsiasi animale se non per il fatto che può essere limitato. Se accettassimo questa via interpretativa, che in effetti è piuttosto un tentativo di rendere meno dicotomica la seconda ipotesi, dovremmo però – e forse non è un errore – caricare sul *pudor* anche il significato di *conatus*, che è appunto, secondo Vico, l'elemento che frena i desideri e che nel *Diritto universale* diventa il principio anche della ragione¹².

2. Nel passaggio citato dalla *Scienza nuova* 1725 abbiamo incontrato la figura del desiderio. Per provare a prendere in considerazione le nostre ipotesi ermeneutiche (la seconda e la terza, appena accennate), occorre esaminare la questione del desiderio più da vicino, tenendo in considerazione soprattutto il tema del *conatus*. In prima istanza è il desiderio di vivere eternamente, che nasce da una percezione sensibile

¹² Si veda, ma ci torneremo, *De uno*, cap. LXXVII, p. 96.

dell'eternità dell'anima, che permette di fondare una forma di religione su cui basare il diritto comune delle nazioni. Tuttavia le cose sono più complesse. Nella sinopsi del *Diritto universale*, infatti, Vico ha espresso una delle sue topiche tra le più fortunate:

la stessa natura degli uomini è pur così fatta che prima avvertono alle cose che ci toccano i sensi, poi a' costumi, finalmente alle cose astratte¹³.

Nella versione più primordiale della conoscenza umana, quella che ci permette di volgersi alle cose attraverso i sensi, per poi generare abitudini e costumi, si dà una forma di desiderio che è legata alla sensibilità corporea. È infatti questo peculiare e 'primitivo' desiderio che ci fa *vedere* più che intendere Dio in una immaginifica sovrapposizione con il cielo, dal quale proviene ciò che è giusto e ciò che è sbagliato – dunque il diritto. In questa prima fase, però, il diritto naturale, che Vico ha diviso in *jus naturale prius* e *jus naturale posterius*, è nella sua complessità fondato sulla forza, ovvero sul *conatus*. Questa sovrapposizione tra forza e *conatus* segna un passaggio dal quale Vico non torna indietro e che caratterizza tutta la sua riflessione politica. Quando si dice che il diritto è fondato sulla forza («vi» seu «conatus» *constare diximus*) non vuol dire che ciascuno ha il diritto di utilizzare la forza per mantenere la propria esistenza, ma che il diritto nasce dalla forza (ovvero dal *conatus*) che l'uomo ha di frenare i propri desideri. Per chiarire questo punto, della cui importanza e originalità Vico è ben consapevole, occorre definire chiaramente il conato come la resistenza a un moto esterno¹⁴. Viene fatto l'esempio del bastone, che resiste a

¹³ G. Vico, *Il diritto universale*, cit., *Sinopsi del Diritto universale* [d'ora in avanti: *Sinopsi*], p. 7.

¹⁴ Il conato è un tema centrale nella riflessione di Vico, che ha sempre coinvolto gli interpreti. Menzioniamo alcuni testi, consci di non essere esaustivi nella ricostruzione di un dibattito assai vivace e variegato. Sul conato e le sue ascendenze 'materialiste' si veda l'importante contributo di N. BADALONI, *Laici e credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, 2005, in partic. pp. 149-154; sul tema Badaloni era intervenuto anche nella sua *Introduzione a OG.*, in partic. pp. XXIX-XXX. Si veda anche, soprattutto sulle implicazioni antropologiche della dottrina vichiana del *conatus* M. PAPINI, *Uomini di sterco e di nitro*, in questo «Bollettino» XX (1990), pp. 7-76; B. PINCHARD, *La Raison dédoublée: La Fabbrica della mente*, Paris, 1992, pp. 325-336 e N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*, Napoli, 2002. Più recentemente si vedano i contributi di T. PARDUCCI, *Sul concetto di conatus nella filosofia di Vico*, in «Laboratorio dell'ISPF» XV (2018), DOI: 10.12862/Lab18PRT, e S. ZANELLI, *Bestioni ma non bestie*:

tornare nella sua posizione naturale una volta che viene piegato. Proprio seguendo questo esempio, si mostra che il conato non appartiene al corpo, in questo caso al bastone, ma alla mano o all'agente esterno che lo piega. In tal senso, Vico può affermare – come d'altronde ha fatto nel suo *De antiquissima* e nelle *Risposte alle obiezioni* (cui rimanda) – che il conato non appartiene alla fisica dei corpi ma alla metafisica¹⁵. Inoltre, sulla base di questa considerazione, e ancora una volta allontanandosi dalla concezione classica del diritto naturale, Vico afferma di negare ai *bruti*, cioè agli animali, il diritto naturale¹⁶.

Per questa ragione abbiamo negato agli animali bruti il diritto naturale primo: perché è una forza del corpo messa in moto dal desiderio (*cupiditate*); essi hanno soltanto una certa immagine del desiderio, detta «appetito» (*appetitum*), che non è vero desiderio, giacché i bruti non hanno a sostegno dei loro movimenti un principio di libertà. Invece il diritto naturale secondo consiste nella forza del vero e della razionalità, che ha desiderio nel conato, ossia governa il moto del desiderio¹⁷.

Il desiderio umano, definito *cupiditas*, ha un aspetto corporeo e mentale, ed è grazie al fatto che viene filtrato dalla *mente* che può esercitarsi il conato, ovvero la forza di temperare, frenare i desideri, oppure gestirli

il confine tra uomo e animale nel Diritto universale di Giambattista Vico, in *Confini e sconfinamenti*, a cura di I. Candelieri, C. Daffonchio, Trieste, 2022, pp. 341-354. Sulle implicazioni epistemologiche del concetto di conato, e soprattutto sulla consapevolezza di Vico di tali conseguenze, si vedano i contributi di P. Rossi, *Dimenticare Zenone? Conati e punti nella Scienza nuova*, in Id., *Le sterminate antichità*, Firenze, 1999, pp. 55-108 e T. UEMURA, *Vico's Zenon: reading Liber Metaphysicus*, cap. IV: «De Essentiis, seu de Virtutibus», in questo «Bollettino» XLVI (2016), pp. 53-73.

¹⁵ Quanto qui sintetizzato si trova in *De const.*, I, cap. XVII, p. 380. In particolare interessante il passaggio in cui Vico scrive: «Infatti il conato è sì del corpo, ma non proviene dal corpo; chi attribuisce ai corpi la provenienza del conato, alla stessa stregua può essere indotto ad assegnare alla natura occulti disegni, indoli, desideri, simpatie ed antipatie».

¹⁶ Accettiamo qui la traduzione proposta di *bruti* in animali, consapevoli però che nella categoria possono rientrare anche gli uomini ridotti allo stato ferino, cioè prima di volgere gli occhi al cielo e vedervi Dio. Naturalmente questa opzione è valida solo se si nega che questi uomini (che dovremmo più propriamente chiamare ominidi) non abbiano una qualche sensazione dell'immortalità dell'anima e dell'eternità. La questione dunque resta aperta, sebbene propendiamo per accettare la traduzione di *bruti* con animali, al fine di mantenere un distacco tra il mondo umano e il mondo naturale.

¹⁷ Cfr. *ibid.*

in un orizzonte condiviso. Il desiderio invece che è frutto di una necessità corporale e dunque non si accompagna ad alcun processo mentale è l'*appetitum* degli animali che li condanna a uno stato di necessità. Il conato, allora, oltre a essere principio metafisico come scritto nel *De antiquissima*, è anche un principio eminentemente umano, perché ne definisce la 'potenza' che sta nella libertà di frenare i propri desideri e i propri appetiti. Da questa libera temperanza dei moti corporei nasce il diritto e la comunità. Il desiderio di vivere in eterno, di cui parlerà pochi anni dopo Vico è appunto una *cupiditas* che ci permette non solo di sentire l'immortalità della nostra anima, ma anche una specie di sensazione della continuità delle nostre azioni.

Si può meglio comprendere questo passaggio se si torna indietro al capitolo LXXV del *De uno*. Questo ci permetterà di tornare anche sulla fondamentale distinzione tra 'diritto naturale primario' e 'diritto naturale posteriore'.

Vico ha spiegato già nella *Sinopsi del diritto universale* la differenza tra *jus naturale prius* e *jus naturale posterius*. Il *diritto naturale immutabile* consta di due parti: la prima dipendente dalla volontà, che è la materia dello *ius voluntario*, e consiste «nella libertà, dominio e tutela di quella e di questo»; la seconda parte, invece, dipende da una *ragione eterna* che dà la misura giusta alla libertà e le dà la forma della giustizia¹⁸. Considerando questa distinzione – che si rifà a quella stoica tra *prima naturae* e *naturae consequentia* – possiamo leggere alcuni passaggi del capitolo LXXV del *De uno*, nel quale Vico sembra ammettere – in contraddizione col passaggio sul desiderio contenuto nel *De constantia* – che anche i bruti posseggano il diritto naturale primario. Lo *jus naturale prius*, secondo Vico, sarebbe costituito dalla *tutela sensuum et affectuum libertas* e coinciderebbe con la *prima naturae* degli stoici; il dominio della ragione, invece, e l'equilibrio degli affetti costituirebbe il diritto naturale secondario che gli stoici avevano chiamato *naturae consequentia*. Stando alla lettera di questa distinzione, Vico non nega che esiste una parte della vita umana che è uguale alla vita degli animali, e concede che anche questa parte 'animalesca' produca una sorta di diritto. Si tratta sostanzialmente del diritto di conservare la propria vita. Però, e sembra ascrivere solo agli uomini questa facoltà, l'umanità ha la possibilità di utilizzare gli avvertimenti dei sensi, grazie alle sensazioni del piacere

¹⁸ *Sinopsi*, p. 6.

e del dolore, per seguire le cose utili alla conservazione della propria vita¹⁹. A tal proposito è importante notare che Vico richiama il lemma secondo del *Proloquio* del *Diritto universale* in cui il piacere e il dolore non sono solo sensazioni corporee, ma sono anche giudizi della mente nella misura in cui la mente non può far a meno di giudicare la realtà del piacere e del dolore²⁰. Il desiderio di permanere nella propria esistenza, che diventerà il desiderio di vivere in eterno, non si basa solo su un principio edonistico, ma anche su un giudizio della mente a proposito della realtà del piacere e del dolore che una cosa arreca. Questa facoltà di giudizio è anch'essa espressione di quella libertà che fa dell'uomo un essere vivente diverso dagli animali, i quali sottostanno esclusivamente alla tirannia della necessità del corpo e – appunto – dei sensi soggettivi. Ma Vico si spinge oltre. Il principio del piacere e del dolore, sul quale interviene un giudizio della mente, non basta a definire lo spazio di libertà umana, perché quest'ultimo viene definito ancora una volta dal conato.

Ma noi, nella nostra metafisica, alle cose inanimate e ai bruti abbiám diniegato lo sforzo, il conato, ed alle ragioni fisiche, per le quali i fisici ed i meccanici dicono, insieme col volgo, gli sforzi, i conati dei corpi, abbiám opposto essere dessi semplici moti, riportando lo sforzo, il conato, alla sola mente, la quale del libero arbitrio provveduta, può *substare*, sussistere potenzialmente²¹.

Vico nega e concede allo stesso tempo, agli animali, il diritto naturale primario. Lo concede perché riconosce anche ai bruti un diritto di conservare la propria vita; ma allo stesso tempo nega loro la possibilità di costruire un diritto naturale che assurga a norma collettiva anche se incompleta, perché la conservazione della propria vita sarebbe necessitata e non libera come negli uomini²². Questa libertà sta nel giudizio che la mente dà sul piacere e sul dolore e nella possibilità di sottoporre i

¹⁹ *De uno*, cap. LXXXV, pp. 90-92.

²⁰ *Ivi*, p. 37.

²¹ *Ivi*, cap. LXXXV, p. 94.

²² Scrive Vico che «La tutela dei sensi, e la libertà degli affetti costituiscono dunque quel naturale diritto nominato *prius*, primario, dagli antichi interpreti e dagli stoici 'primi naturali diritti' (*prima naturae*)», *ivi*, p. 94. Il diritto naturale primo, dunque, è concesso solo in maniera astratta agli animali, nel contenuto più legato alla conservazione della corporeità e al rispetto delle necessità basilari. La libertà degli affetti – però – ovvero il controllo e la consapevolezza di questi è una procedura della mente, che solo gli umani possono mettere in atto.

nostri desideri a un processo mentale, che trasforma l'*appetitum* in *cupiditas*. Questo percorso mentale avviene grazie al conato che afferma la nostra libertà di frenare il desiderio, e successivamente dà ad esso forma, costituendo il diritto naturale posteriore, e permettendo alla ragione di emergere accanto alla sensibilità.

In questa ricostruzione vichiana ci sono molti aspetti interessanti. Intanto, vi si trovano concessioni al materialismo (il principio del piacere e del dolore, la definizione del desiderio e la differenza con l'appetito) che però immediatamente cambiano di segno coinvolgendo processi mentali; ma più di questo appare interessante l'idea che la ragione non nasca da un esercizio della sensibilità corporea, ma esista a prescindere dal corpo. Attraverso il corpo e la sensibilità – però – essa emerge e si evolve, in una corrispondenza tra ordine delle idee e ordine delle cose, che non è semplicemente una traduzione mentale di stimoli esterni, ma che implica una facoltà originaria indipendente dall'esperienza, quella del giudizio, conseguente alla possibilità di esercitare una forza mentale sui desideri corporei. La mente non solo frena gli appetiti, ma li trasforma, li codifica e li traduce in una realtà più vicina, per quanto possibile, al *vero*. Sta qui anche uno dei principi basilari di quel *verum-factum* che è la base del metodo della nuova scienza, e che non potrebbe esistere senza l'indagine di ciò che è certo, come ampiamente dimostra proprio il *Diritto universale*.

Facendo una piccola forzatura, si comprende meglio l'attacco della *Scienza nuova* 1725. Il desiderio di conservare la propria esistenza non è un semplice appetito corporeo, ma si espande nel tempo, e diventa subito desiderio di vivere in eterno. Questo desiderio si appoggia su una speciale sensibilità, comune al genere umano, che si trova tra il corpo e la mente, e che è quella dell'immortalità dell'anima, ovvero di una realtà mentale che concorre a definire la nostra umanità, rendendoci esseri desideranti e non semplicemente 'appetenti'.

Proviamo, prima di concludere, a stabilire una ipotesi ermeneutica rispetto alla sensazione dell'immortalità dell'anima. Nel fare questo prenderemo sul serio la lettura dell'attacco della *Scienza nuova* del 1725 come una pagina aggiuntiva del *Diritto universale*. La sensazione dell'immortalità dell'anima, e il desiderio di vivere in eterno, sono due elementi che definiscono l'umanità e che possono darsi solo nel tempo. Si tratta dunque di una sensazione primordiale, che ci permette di avvertire qualcosa che non passa per uno dei cinque sensi, ma che sentiamo ugualmente al livello corporeo. Questa sensazione è proprio la

sensazione del tempo, nella sua forma continua e non spazializzata. Sappiamo, infatti, che l'idea dello spazio nasce con il fulmine che 'atterrisce' gli uomini che smettono di vagare e si *fermano*. È in quel momento che si inizia a guardare il cielo, si distingue il basso dall'alto, il luogo in cui si sta rispetto a quello da cui si proviene o a quello in cui si può andare. Se a questa nuova percezione si accompagna anche un mutamento della mente e delle modalità di conoscenza, possiamo dire che è in questo momento che percepiamo uno schema spazio-temporale della realtà. Prima di questo evento abbiamo tuttavia una percezione della continuità della nostra azione che è ciò che ci permette di non sottostare alla necessità caotica dei bisogni momentanei. In questo senso il diritto naturale primario degli uomini non è propriamente quello dei bruti, perché la difesa della vita e il desiderio di permanere nel nostro essere si accompagna con una sensazione – che è un senso comune – di eternità che sposta il nostro orizzonte desiderativo oltre la vita meramente corporale, liberi dal caos della materia, in grado di sentire la presenza di un principio, come quello dell'anima, che ci permette di intervenire sui nostri desideri. Quando il fulmine spaventa i giganti che vagano sulla terra, questi sono già pronti a riceverlo e a interpretarlo grazie proprio a questo *sensu comune* primordiale²³. L'impianto della divinazione e delle religioni strutturate non sarebbe possibile senza questo senso di eterna continuità delle nostre azioni, che definisce in fondo lo spazio della coscienza e – secondo Vico – della libertà su cui deve fondarsi il diritto.

3. Tra la prima e la seconda edizione della *Scienza nuova*, però, non troviamo esattamente lo stesso 'paradigma'. L'opera del 1725, infatti, alla luce anche della speculazione portata avanti nel *Diritto universale*, comincia rispondendo alla domanda su cosa significhi esattamente la natura sociale dell'uomo. E – abbiamo visto – per Vico questo non vuol dire né che segua una convenienza più o meno ragionata, né che nella

²³ Sulla misura *ontologica* del concetto di senso comune ha insistito G. MODICA nel suo *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Roma, 1983, in partic. nel secondo capitolo, pp. 69-99. Interessanti anche le pagine che si occupano del rapporto tra senso comune e timore, ivi, pp. 81-87. Sul senso comune e sull'evoluzione di questo concetto in Vico si veda anche Id., *Sul ruolo del senso comune nel giovane Vico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» LXXV (1983) 2, pp. 243-262 e, per una prospettiva allargata alla centralità della filologia, Id., *Sulla fondazione del linguaggio in Vico*, in questo «Bollettino» XVI (1986), pp. 335-344.

sua natura vi sia già iscritta la socievolezza. Piuttosto, gli uomini possiedono un particolare *sensu*, comune a tutti e primordiale, sulla base del quale si costruisce un certo desiderio che permette l'insorgere di un *legame* con qualcosa di più universale del proprio interesse egoistico. È sulla base di questo legame che possono nascere i costumi e il diritto che in definitiva dà la possibilità di stabilire regole condivise e costruire una comunità politica. La natura sociale dell'uomo, allora, non viene presa in considerazione se non come un punto di arrivo, che certamente – per Vico – sta a priori nella volontà provvidenziale di Dio. L'impianto di questo schema è un impianto che ancora dialoga con il materialismo. Il desiderio, che nel *Diritto universale* è stato sganciato dalle descrizioni meccanicistiche, condividendo così lo stesso destino del *conato*, e la sensibilità continuano a essere le basi della 'necessità' della vita politica, pur tuttavia mostrando una 'direzione' diversa da quella che assumono nella speculazione materialista. Abbiamo ipotizzato, infatti, che la sensazione dell'immortalità dell'anima – elaborazione del desiderio di vivere in eterno – sia frutto della sensibilità della continuazione dell'azione umana e, aggiungiamo, di una qualche memoria di questa continuità. La memoria è infatti una delle facoltà – se non *la* facoltà – che ci distingue dagli animali, e senza una sensazione di continuità dell'azione (accompagnata da un desiderio che la mente ci dice essere quello di vivere in eterno) non si darebbe memoria²⁴.

Detto questo, però, si vede che nelle redazioni successive della *Scienza nuova* le cose sembrano cambiare. Diverso, infatti, è l'impianto del-

²⁴ La memoria in Vico non è dunque il ricordo e l'associazione di alcune idee che si sono presentate insieme, ma è anche accompagnata a una sensazione di temporalità. Si veda su questo M. SANNA, *La «Fantasia, che è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001, pp. 32-47. Importante sottolineare come nelle pagine citate emerga lo stretto rapporto tra facoltà umane e storia, non solo perché la mente umana è a sua volta frutto di evoluzione storica, ma anche perché è l'uomo che grazie alle sue peculiari facoltà *fa* la storia. Si veda anche ID., *Vico*, Roma, 2016, pp. 105-114. Anche in queste pagine si mette in questione la struttura originaria dell'uomo e il suo rapporto con l'idea di storia e di agire storico. Inoltre, occorre qui accennare al fatto che in Vico sensibilità e pensiero ovvero rappresentazione funzionano insieme ed è questa continua 'traduzione' di elementi sensibili in rappresentazioni mentali che permette di costituire quella che è la coscienza umana non tanto come consapevolezza dell'unità della propria persona, ma come capacità di condividere una conoscenza e in definitiva di *sentirla* in comune. Si veda su questo ID., *Dallo scire al conscire. Un moderno itinerario cognitivo*, in questo «Bollettino» XL (2010), pp. 79-91, in partic. pp. 80-81.

l'opera e il suo *cominciamento*. Il rapporto tra le due stesure della *Scienza nuova*, quella del 1725 e quella del 1730, e poi del 1744²⁵, è in qualche modo complementare. Alcune delle domande che avevano avviato l'indagine di Vico vengono in seguito superate e quasi 'fagocitate' dal metodo inedito di ermeneutica dei 'rottami' del passato. Il documento storico, anche quello più complesso, guida sempre di più il processo di indagine vichiana, e i tentativi di rispondere agli schematismi materialisti spariscono a vantaggio di una stesura 'positiva' di un impianto teorico già collaudato. Le edizioni successive della *Scienza nuova*, infatti, iniziano con la celebre spiegazione della dipintura, una tavola cronologica che mette in ordine i fatti umani, poi l'elenco di principi fondamentali per approcciarsi scientificamente alla nuova materia di indagine, e infine con una ricognizione del metodo di indagine. Solo dopo questi contenuti, che costituiscono il primo libro dell'opera, è possibile avvicinarsi alla sapienza poetica e iniziare la vera e propria indagine storica attraverso l'analisi dei 'documenti'. Vico non ha più bisogno di rispondere alle filosofie materialiste, e la domanda da cui parte il segmento più 'maturo' della sua produzione non si confronta più con la necessità di criticare i fondamenti delle dottrine giusnaturaliste²⁶. Da questo punto di vista, infatti, la strada ormai è tracciata, i debiti sono saldati e le distanze necessarie sono già state prese. Il problema da cui parte lo studio della storia, in senso *positivo*, è piuttosto la ricostruzione di una ragione storica negli eventi umani, ragione che dimostra l'esistenza di Dio sotto forma di provvidenza, ma per fare questo occorre provare una *disperata impresa*, che è quella di intendere il modo in cui sentissero i primi uomini, anche per descrivere quella che è la vera e propria natura ancestrale dell'umanità. Stabilire, insomma, delle *costanti* nei fatti umani è il compito che si prefigge Vico, e se in un primo momento ha avuto bisogno del confronto esplicito con i temi e i termini delle filosofie post-cartesiane,

²⁵ A tal proposito il lavoro di edizione critica della *Scienza nuova* del 1730 ha gettato una luce su un aspetto che altrimenti sarebbe rimasto in ombra e che avrebbe rischiato di lasciare inesplorato il percorso di riflessione di Vico verso la costruzione di una metodologia e del campo di indagine di una scienza ancora inedita come era la storia. Si veda a questo proposito G. VICO, *La Scienza nuova* 1730, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Roma, 2013.

²⁶ Sull'evoluzione del rapporto di Vico con la riflessione europea, in particolare con il pensiero di Locke, si veda M. SANNA, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda lockiana»*, in questo «Bollettino» XXX (2010), pp. 31-50.

dopo il 1725 evidentemente è in grado di teorizzare un metodo e di isolare un oggetto, completamente nuovi.

Se volessimo trovare la ripresa dell'attacco della *Scienza nuova* del 1725, nelle ultime due edizioni dell'opera, dobbiamo volgerci alla sezione dedicata al metodo. Riportiamo il passaggio ripreso dall'edizione del 1744, punto di arrivo della riflessione vichiana:

Per tutto ciò dobbiamo *cominciare* da una qualche *cognizione di Dio*; della quale *non sieno privi gli uomini*, quantunque *selvaggi, fieri, ed immani*: tal cognizione dimostriamo esser questa; che *l'uomo caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della Natura, desidera una cosa superiore, che lo salvasse*: ma *cosa superiore alla Natura è Iddio*: e questo è il *lume, ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini*. Ciò si conferma con questo comune costume umano, che *gli uomini libertini invecchiando*, perché si sentono mancare le forze naturali, divengono naturalmente *religiosi*²⁷.

Il desiderio di una natura superiore è un lume comune a tutti. Non si tratta di quel lume naturale che spesso viene affiancato alla ragione. Piuttosto, invece, sembra si stia parlando una luce che permette, nonostante la forza di un desiderio, di vedere la verità, ovvero di sentire l'esistenza di Dio. Tuttavia, non si dà più alcun riferimento al senso comune come base del desiderio. Piuttosto si individua una qualche cognizione di Dio che, chiarisce Vico subito dopo, proviene da una *volgar metafisica*. Questi primi uomini, che furono gli iniziatori delle nazioni, pensavano «a forti spinte di violente passioni, ch'è il pensare da bestie». Però una concezione volgare della metafisica permette a questi primi uomini di sentire la paura di una qualche divinità, paura che alle «*passioni bestiali* di tal'uomini perduti pose *modo*, e *misura*, e le rende *passioni umane*»²⁸. Da questo pensiero, scrive successivamente Vico, nacque il *conato*, che è una proprietà della volontà umana, la cui funzione è di tenere a freno gli stimoli che provengono dal corpo e che arrivano alla nostra mente. In questo modo il comportamento umano si fa socievole. Vico continua a insistere sul fatto che il conato è il segno della libertà umana, ma concede questa volta la similitudine tra conato e potenze fisiche. Se confrontiamo questo passaggio con quello della *Scienza nuova* del 1725 possiamo notare che la sensibilità dell'immortalità dell'anima

²⁷ G. Vico, *La Scienza nuova* 1744, in Id., *La Scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 899.

²⁸ *Ibid.*

viene sostituita dalla paura della divinità e dalla sensazione di una presenza superiore che può salvarci nelle situazioni critiche. Un impianto che, pur concedendo qualcosa alle filosofie naturalistiche (come dimostra anche la similitudine tra il conato e le potenze meccaniche), sembra trovare i motivi delle azioni umane nell'elaborazione mentale e psicologica della natura, come è stato già espresso nelle Dignità contenute all'inizio delle ultime redazioni della *Scienza nuova*, e come in particolare si vede nella Dignità XXXIII, richiamata da Vico a proposito della *Volgar metafisica*:

La fisica degli ignoranti è una volgar metafisica, con la quale rendono le cagioni delle cose ch'ignorano alla volontà di Dio, senza considerare i mezzi de' quali la volontà divina si serve²⁹.

Provare a spiegare e a dare un senso alla natura è il primo barlume di umanità, e sulla base di questo atteggiamento tutto umano, Vico fa discendere la possibilità di far trapelare la verità dell'esistenza di Dio e la costruzione delle religioni, prima forma di diritto naturale delle genti. Il ruolo del senso comune è definito, diversamente, dall'essere il *criterio* per stabilire ciò che del *diritto naturale delle genti* può dirsi *certo*, perché permette di vedere e di sentire (anche questa volta, come fosse un senso, e non attraverso una elaborazione razionale) l'esistenza di comuni motivi di vero ogni qual volta ci troviamo di fronte a idee uniformi nate presso popoli diversi e distanti tra loro³⁰. Il senso comune allora si evolve

²⁹ Ivi, p. 868. Sul modo umano di intendere e dare senso al mondo, oltre che le dignità relative alla boria dei dotti e alla boria delle nazioni, si veda anche la Dignità XXXIV, relativa al rapporto tra superstizione e paura, e anche la XXVII dove si ricorda che il lavoro della poesia è dare senso e passione alle cose inanimate, e che questo è precisamente il modo di vedere e comprendere le cose dei primi uomini, che furono *sublimi poeti* (cfr. ivi, pp. 868-869).

³⁰ Ivi, p. 861. La Dignità XIII, infatti, ci ricorda che: «*Idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti debbon avere un motivo comune di vero. Questa Dignità è un gran Principio, che stabilisce il senso Comune del Gener' Umano esser' il Criterio insegnato alle Nazioni dalla Provvedenza Divina per diffinire il Certo d'intorno al Diritto Natural delle Genti, del quale le Nazioni si accertano con intendere l'Unità sostanziali di cotal Diritto, nelle quali con diverse modificazioni tutte convengono: ond'esce il Dizionario Mentale, da dar l'Origini a tutte le lingue articolate diverse, col quale sta conceputa la storia Ideal'Eterna, che ne dia le storie in tempo di tutte le Nazioni: del qual Dizionario, e della qual Istoria si proporranno appresso le Dignità loro propie*».

nella riflessione vichiana e passa dall'essere una sensibilità quasi istintiva e primordiale, dalla quale nasce un desiderio comune al genere umano sulla cui base costruire il diritto, a diventare l'evidenza di una verità comune, che permette però di dare una direzione interpretativa certa e di fondare l'ermeneutica del diritto naturale delle genti. Nel primo caso il senso comune serviva per spiegare il sorgere dell'idea di Dio, per permettere a Vico di distanziarsi dalle filosofie naturalistiche. Nel secondo caso, invece, il senso comune diventa la base su cui fondare il metodo di interpretazione storica del diritto delle genti, perché ne permette di trovare l'unità e l'uniformità, rendendolo un oggetto coerente e passibile di scienza da parte del filosofo, ma rendendolo anche un elemento certo e sicuro della vita politica e sociale. Alla fine del suo lungo percorso di riflessione, Vico può anche concedere qualcosa alle filosofie materialiste, mettendo al centro della nascita della vita politica la paura³¹, l'egoismo, e avvicinando il conato alle forze fisiche, perché, forte della riflessione portata avanti tra *De antiquissima* e *Diritto universale*, e dopo aver affinato il suo metodo interpretativo dei *fatti* umani, è ormai certo di non dover più dimostrare la spontaneità dell'idea di Dio nelle menti primitive. Questa idea, frutto della necessità di dare senso e ragione a ciò che circonda i primi uomini, è garanzia morale dell'evolversi delle nostre azioni, ma in ogni caso il senso comune, sia come sensazione primordiale, sia come facoltà che permette di avvertire e sentire i comuni motivi di vero stabilendo regole metodologiche e interpretative, rimane un elemento fondativo della vita politica, dando ad essa una dimensione estetica in cui le sensazioni e la sensibilità assumono un ruolo centrale e regolativo della storia di tutta l'umanità.

ROBERTO EVANGELISTA

COMMON SENSE AND DESIRE. AN AESTHETIC PERSPECTIVE ON UNIVERSAL RIGHT. This paper deals with the transition from the Scienza nuova to Diritto universale, aiming to establish the importance of sensibility and desire in the emergence of political life. Particular attention is paid to the concepts of common sense and conatus, in order to define an original aesthetic dimension of Giambattista Vico's political thought.

³¹ Sulla paura e sull'importanza di questa passione in Vico, fino a definire la specifica tradizione filosofica in cui il pensatore napoletano, consapevolmente, si inserisce, si vedano le pagine di P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, 2001, pp. 71,74.

LA NUOVA SCIENZA VICHIANA TRA ESTETICA E POLITICA

La finalità ultima di questo articolo consiste in un tentativo di analisi della natura della nuova scienza immaginata e formalizzata da Vico nella sua opera principale (redazione del 1744). Per determinare i confini di questa analisi, ci si è concentrati su un'ipotesi fondamentale. Pur considerando essere la storia l'elemento imprescindibile interno all'impresa epistemologica vichiana, altresì qui si riterrà che l'indagine intorno a una comune natura delle nazioni, da parte del filosofo napoletano, non possa prescindere, come difatti è, da una considerazione fondamentale dell'elemento geografico. Temporalità e spazialità, quindi. Ma, ancora di più, viene da dire che la dimensione spaziale finisce per essere determinante ai fini di una comprensione e controllo di quella temporale, quasi come se non solo l'essenza dei fatti umani fosse da individuare all'intersezione dei due assi temporale e spaziale, ma quest'ultima costituisse in effetti la possibilità stessa dell'articolazione di un pensiero sulla base di un sistema di riferimento che si sviluppa secondo un principio rappresentativo ovvero secondo la condizione di un rapporto che si viene da creare tra una 'realtà' e il suo rilievo – il che ci sembra poter essere anche una delle ragioni di fondo che portano alla decisione della esposizione della dipintura d'esordio della *Scienza nuova*. Quella di Vico, dunque, è comunque sempre una riflessione *more geometrico*, là dove però l'*esprit de géométrie* va inteso in un senso trascendentale, per cui ogni indicazione grafica, vale a dire ogni immagine – e la mente elabora (per) immagini –, è sempre «uno schema figurativo o fantastico», finendo quindi per essere «la fonte ed il fondamento della divisione e dell'estensione»¹. In nota, il compianto e raffinato studioso di filosofia

¹ D. LACHTERMAN, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in questo «Bollettino» X (1981), p. 17.

David Rapport Lachterman, troppo presto scomparso, chiarisce che la sua lettura ‘kantiana’ di Vico intende suggerire che

gli elementi della matematica forniscono il terreno di incontro dei ‘concetti’ metafisici ed ‘intuizioni’ fisiche. Inoltre, l’*operatio* matematica assume, per Vico, qualcosa della natura del ‘Beschreibung’ della teoria di Kant della matematica².

Ora, su cosa può basarsi una *Beschreibung*, come resa ‘figurabile’, se non sul piano intuitivo di una rappresentazione, che è sempre costruzione di un’estensione in quanto scansione spaziale? Ed è a questo livello che l’indagine filosofica si fa, seguendo per esempio l’itinerario di un filosofo che è anche raffinato interprete di Vico (nell’unico modo in cui un pensiero altrui può essere seguito e prolungato, vale a dire costantemente rilanciato, problematizzandone anche continuamente istanze e presupposti), riflessione topologica ovvero motivo di interrogazione della temporalità come ‘spazio storico’, di cui si va a considerare la verticalizzante stratificazione³. La localizzazione come, insieme, rilevazione e sollecitazione del dato storico costituisce la matrice fondamentale del gesto decostruttivo (l’unico modo possibile di fare autenticamente e sinceramente storia della filosofia, come in maniera esplicita, lungo il cammino del pensiero occidentale, ci è stato insegnato da Aristotele in poi). La contemporaneità effettiva, all’analisi della ragione, di una molteplicità temporale⁴, oltre ad aprire a una nuova visione (dell’)ermeneutica, consente anche una efficace (ri)lettura del pensiero vichiano, per cui

l’approccio a Vico della topologia – fatto *via* Leibniz – non è occasionale (e se qualcuno riscontrasse in ciò il peccato che Vico denuncia nella IV Dignità, saremmo ben lungi dal respingerlo con disdegno). Risponde, anzi, a un’unità di intenti che qui va sottolineata. L’intento è quello definito da Vico nell’autobiografia: la ricerca di «un qualche argomento e nuovo e grande nell’animo, che in un *Principio unisse egli tutto il sapere umano e divino*» (*Opere filosofiche*, p. 24). Ora l’estensione operata da Vico della *mathesis universalis* alla storia – che amplia il progetto di Grozio che riguardava la sola scienza del diritto (*De iure*, pp. 100-103) – è il primo grande tentativo di superare il dualismo tra le due forme tradizionali in cui, a partire da Aristotele, il sapere si è

² *Ibid.*, nota 24.

³ Cfr. V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Genova, 1992.

⁴ «*Vi sono nello stesso tempo molti tempi*», ci ricorda opportunamente Vincenzo Vitiello nel suo *L’ora e l’attimo. Confronti vichiani*, Roma, 2020, p. 208.

diviso: la logico-*mathematica* e l'ermeneutico-retorica. La topologia si colloca sulla medesima linea, e questo superamento cerca di realizzare attraverso una riflessione capace di mettere radicalmente in questione le categorie del tempo e dello spazio⁵.

E questa è anche la ragione per cui, per Vico, la topica precede sempre la critica, così come le arti le scienze. Ovviamente, non si tratta solo di un precedere su un piano temporale (anzi, in un certo senso, questa precedenza non è mai valutabile su un piano squisitamente temporale). Per cui, quel 'prima', per esempio usato da Vico nel quinto degli 'Ultimi corollarj d'intorno alla logica degli addottrinati' («La *Provvedenza* ben consigliò alle cose umane, col promuovere nell'umane menti prima la *Topica*, che la *Critica*; siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose»⁶) è da intendersi nel senso di una fondamentale inevitabilità del momento topico, sul quale quello critico, da un punto di vista analitico, si esercita, pur tenendo però presente che entrambi i momenti devono, nell'attualità della riflessione filosofica, vale a dire dell'esercizio della ragione, procedere unitamente. Per chiarire ulteriormente, si potrebbe compiere un passaggio per quel passo della *Einleitung* della hegeliana *Enciclopedia* (§ 10), in cui viene presentata l'assurdità epistemologica di una filosofia critica che voglia presentarsi come preliminare rispetto a ogni conoscenza. Voler conoscere prima che si conosca è privo di senso quanto il voler imparare a nuotare prima di avventurarsi in acqua. Così, se la «*Topica* è la facoltà di far le *menti ingegnose*, siccome la *Critica* è di farle *esatte* [...]». E l'ingegno, in quanto disposizione produttiva, creativa, è ciò che ha consentito che si potessero 'ritruovare', per esempio, nell'antica Grecia,

non solo le cose *necessarie* alla vita, ma l'*utili*, le *comode*, le *piacevoli*, ed infino alle *superflue del lusso* [...] innanzi di provenirvi i *Filosofi*⁷.

Superficialmente, si potrebbe essere tentati di sintetizzare il tutto con la nota formula del *primum vivere*, ma in realtà la questione è più

⁵ Ivi, p. 27.

⁶ G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013, p. 147 [d'ora in avanti: *Sn44*]. L'indicazione delle pagine, qui e di seguito riportata, segue l'edizione della stamperia Muziana, Napoli, 1744.

⁷ *Ibid.*

complessa, perché, come abbiamo letto, non è qui in gioco unicamente la mera sussistenza biologica, su cui poi andrebbe a innestarsi il 'superfluo' filosofico, come 'lusso' dell'esistenza. Quest'ultimo è già previsto nel fondamento topico medesimo, che è invece il campo stesso della vita (dell'essere in quanto vivere, nel senso più pieno e completo possibile, con tutte le infinite sfumature dei casi concreti) in quanto istanza di manifestazione della produttività, appunto, della creatività. Quindi, se propedeuticità deve esserci del momento topico, essa sarà in quanto è sempre a partire dalla prassi che qualsiasi azione, dalla più apparentemente concreta (pensiamo all'universo composito della *technè*) alla più apparentemente astratta (la *mathesis*), troverà la giustificazione al suo essere. Si dovrà, quindi, ragionare in termini di pratica teorica, di pratica ermeneutica, di pratica analitica (logico-matematica).

Nel concentrarci sulla questione della prassi, questione oltremodo centrale nell'approccio che stiamo cercando di avere al testo vichiano, può essere conveniente operare un passo laterale, per così dire, quasi fosse una manovra di aggiramento. Riteniamo, infatti, che questa strategia ermeneutica possa essere d'aiuto nella comprensione delle complesse dinamiche del pensiero vichiano. In questa deviazione potremo ricevere un sostegno dalle riflessioni di due pensatori contemporanei, ricavate dal loro testo in assoluto più vichiano, pur se Vico, a quanto ci risulta, non viene mai citato lungo l'intero scritto, ma, come è risaputo, non è necessario citare un pensatore per essergli, volontariamente o meno, vicini. Si tratta di Deleuze e Guattari e del loro secondo importante volume su *Capitalismo e schizofrenia*.

Preliminarmente, acquisiremo che per 'prassi' andrà pensata, ancor prima che la modalità di trasformazione del mondo da parte dell'umano (del vivente in generale), la condizione stessa del rapporto vissuto tra l'umano (il vivente) e il mondo. Senza prassi, quindi, non c'è mondo. E per esserci mondo è necessario che si pensi in termini soprattutto di spazio, di spazio-tempo, anche, ovvero di un tempo che si spazializza, movimento, quest'ultimo, che è pure tra quelli alla base della possibilità di ogni dimensione ideologica, intesa nel senso di un'occupazione dello spazio della temporalità in quanto temporalità storica, come chiaramente è stato esposto nella settima tesi di filosofia della storia di Benjamin. Per lo storiografo dello storicismo (*der Geschichtsschreiber des Historismus*) risulta possibile identificarsi nel vincitore (*in den Sieger*) ovvero in coloro che sono al potere (*Herrschenden*), in quanto questi sono sempre gli eredi di coloro che hanno vinto. È chi ha vinto e i suoi successo-

ri ad avere sempre il controllo della gestione dei mezzi di formazione/informazione, in modo tale da poter creare ciò che collettivamente viene riconosciuto come patrimonio culturale (*Kulturgüter*)⁸. Ma tutto questo, lo ribadiamo, è sempre realizzabile grazie a una condizione di base, che è quella della possibilità di un'occupazione, appropriazione e spartizione dello spazio storico, che è la faccia speculare della conquista dello spazio fisico. Tutto questo passa sotto il concetto di territorializzazione. Per chiarire la questione e comprenderla in maniera più profonda possiamo operare un passaggio proprio per quel luogo testuale poco sopra ricordato e verificare quanto Deleuze e Guattari scrivono sul 'ritornello', riflessione che potrebbe essere anche acquisita nei termini di un approfondimento genealogico sulla musica e le sue ragioni profonde. Da questo punto di vista i trattati di storia della musica sono e non possono essere altrimenti che carenti. La loro indagine parte inevitabilmente da una prospettiva limitata, perché rinchiusa all'interno dei margini visuali di un determinato specifico estetico. E, considerata da questo punto di vista, l'estetica può rivelarsi unicamente come un ostacolo alla comprensione, perché non è in grado di fornire la possibilità di una visione, la più ampia, sull'universo della prassi umana, in quanto azione creativa. Ora, visto da questa prospettiva, il comportamento musicale, nella sua componente essenziale, manifesta la necessità fondamentale dell'essere umano (dell'animale) di orientarsi, ritagliandosi un ambito di competenza. Questo è ciò che accade in ogni sfera del comportamento. I movimenti, da questo punto di vista, sono sempre due: ritaglio (significante) e ripetizione. Essi vanno intesi come due manifestazioni di una medesima condizione, nel senso, anche e soprattutto, che l'una consente all'altra di acquisire un senso. Se si vuole, quello che stiamo descrivendo è il meccanismo stesso con cui funziona la lingua. Non a caso, infatti, Vico ci ricorda che in origine canto e linguaggio erano tutt'uno⁹. Non solo. Egli sottolinea pure come 'tutte le nazioni prima parlarono scrivendo', come a dire che linguaggio e istituzione, in quanto appunto possibilità e condizione di ripetizione normativa, sono indissolubilmente legati,

⁸ Cfr. W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it., Torino, 1995, pp. 78-79.

⁹ Sulla questione, cfr., almeno, J. TRABANT, *Grido, canto, voci*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» I (2005).

rispecchiandosi in una contestualità collettiva – e ritorneremo a breve su questi due *loci* vichiani.

Una comunità si riconosce sempre a partire da una lingua comune in quanto condizione di manifestazione di un codice. Ma riferirsi alla lingua e al codice significa, secondo il discorso che stiamo seguendo, riferirsi contemporaneamente pure alla condizione di presa concreta di uno spazio fisico e, quindi, all'elemento bellico, come corrispettivo, a sua volta, dell'elemento genericamente detto dell'immaginario (religione, mitologia identitaria). Se volessimo ricorrere a una formula riassuntiva per quello che riguarda questo punto, potremmo farlo ripetendo quei versi dell'ode manzoniana *Marzo 1821* in cui si ricorda che una popolazione (Manzoni parla di 'gente'), nel caso specifico quella italiana, che ancora non aveva ricevuto un riconoscimento dal punto di vista di entità politica, è tale se è «una d'arme, di lingua, d'altare, / di memorie, di sangue e di cor». Il concetto di unità, considerato da un punto di vista funzionale all'economia complessiva del discorso che qui stiamo cercando di fare, va considerato, su un piano generale, come subordinato a quello di (auto)riconoscimento di un'identità. Pertanto, ripercorrendo dalla fine la serie manzoniana, c'è identità, in quanto senso di appartenenza a una comunità, se c'è sintonia emotivo-passionale, narrativo-mitologica, espressivo-conflittuale. Va, però, ricordato che, anche secondo la lettura che stiamo cercando di dare del pensiero vichiano, la possibilità di rintracciare quel senso di appartenenza in quanto auto-riconoscimento identitario andrà sempre vista quale motivo effettuale di un'azione (in quanto manifestazione) di una comunità, mai, quindi, iniziativa di un singolo. L'azione comunitaria sarà, dunque, sempre da considerarsi (potenzialmente) 'originaria' e il singolo, componente la comunità, vi potrà aderire, sentendosene parte. Si tratta, se vogliamo seguire le risorse di una strumentazione concettuale deleuziana, di un divenire identitario, in quanto pratica di auto-riconoscimento, a cui il singolo può aderire e sarà solo a partire dall'adesione a questa pratica che il singolo potrà determinarsi quale soggetto alla ricerca di una comunità di appartenenza. Ma leggiamo direttamente dal testo di Deleuze e Guattari, come anticipato, a proposito del ritornello:

Si è spesso sottolineato il ruolo del ritornello: è territoriale, è un concatenamento territoriale. I canti degli uccelli: l'uccello che canta delimita così il suo territorio [...]; anche i modi greci, i ritmi hindu, sono territoriali, provinciali, regionali. Il ritornello può assumere altre funzioni, amorosa, professionale o

sociale, liturgica o cosmica: porta sempre con sé la terra, è in concomitanza con una terra, magari spirituale, è essenzialmente in rapporto con un Natale, un Nativo¹⁰.

L'uccello, cantando – più avanti nel testo, i due pensatori francesi faranno riferimento anche alla livrea dei pennuti –, segna, marca, contraddistingue in quanto delimita un territorio, il proprio territorio. Il vivente manifesta sé stesso, si esprime, circoscrivendo ovvero occupando, così, uno spazio. E questa è la finalità a cui è chiamato ogni essere: occupare spazio, espandersi, diffondersi. Ma forse dovremmo dire meglio: non ogni essere, ma l'essere in quanto manifestazione di esistenza. E se questa espansione non trova ostacoli nella realtà in cui insiste, allora essa si produrrà nei termini di una invasività totale.

Nel suo *Le vie dei canti*, Bruce Chatwin ricorda come l'intero territorio australiano sia ricoperto da un «dedalo di sentieri invisibili»¹¹ (labyrinth of invisible pathways), chiamati dagli aborigeni 'Orme degli Antenati' o 'Via della Legge' (*Footprints of the Ancestors or Way of the Law*)¹².

I miti aborigeni sulla creazione narrano di leggendarie creature totemiche che nel Tempo del Sogno avevano percorso in lungo e in largo il continente cantando il nome di ogni cosa in cui si imbattevano – uccelli, animali, piante, rocce, pozzi –, e col loro canto avevano fatto esistere il mondo¹³.

La delimitazione di un territorio, anche laddove avvenga mediante un'opzione simbolica quale quella di una manifestazione espressiva, come un canto, oltre ad avere l'evidente connotazione di una modalità, la più immediata, di possesso, ha la funzione di lasciare emergere, di far venire a essere e, quindi, di identificare (identificandosi in) un territorio, con tutto quello che ne segue. Nel medesimo testo, è Konrad Lorenz, durante una conversazione con l'autore, a chiarirlo:

¹⁰ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Roma, 2006, p. 461.

¹¹ B. CHATWIN, *Le vie dei canti*, tr. it., Milano, 1988, p. 11.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

il territorio non è necessariamente il posto in cui ci si nutre. È il posto dove *si sta...* dove si conosce ogni angolo e ogni buco... dove si sanno a memoria tutti i rifugi... dove per l'inseguitore si è invincibili¹⁴.

C'è qualcosa che unisce i concetti di divenire animale, di totemismo, di espansione, di aggressività anche, e di istituzione, di legge, di creatività, di costruzione memoriale in quanto possibilità di una evocazione identitaria. Secondo una linea di pensiero che nella contemporaneità ha avuto particolare fortuna, soprattutto in area francese (pensiamo qui a Georges Bataille o a André Leroi-Gourhan), ma che ha trovato una certa eco anche in Italia (emblematicamente originale, quanto a movenze e conclusioni, è il caso di un autore 'eretico' come Emilio Villa), le forme di espressività artistica hanno un loro fondamento nella condizione della ritualità sacrale e, quindi, *ab origine*, nella pratica sacrificale. Questo associa indissolubilmente e genealogicamente l'universo genericamente detto artistico (dell'espressività estetica) a quello dell'aggressività. Oltre al dato assoluto e ineliminabile del gesto artistico (estetico) come azione che segna, incide, separa, buca, spacca, scalfisce, c'è, a un livello immediatamente superiore, l'altro dato altrettanto assoluto della rappresentazione come possibilità di cattura di un soggetto da esporre, del trofeo da mostrare, della vittima (sacrificale) da innalzare¹⁵, ragione per cui il fatto artistico si presenta sempre come spettacolo (*theōria*), appunto, sacrificale. Non si tratta, quindi, solo di assegnare, come fanno Freud e Lorenz, all'attività creativa una funzione di sublimazione e sfogo degli impulsi aggressivi¹⁶, ma piuttosto di riconoscerle un ruolo fondativo, quindi memoriale, e istitutivo. Da questo punto di vista, uno dei presupposti, forse il più importante, su cui questo nostro contributo si basa consiste nella necessità di non sottrarre Vico alla lettura crociana che lo vuole quale vero fondatore dell'estetica, ma di assegnarglielo completamente, premesso, però, che con estetica si dovrà intendere qualcosa di diverso da quello che comunemente si è venuto a determinare da Baumgarten in poi.

Aristotele nel libro *Z* della *Metafisica*, confrontandosi con le dottrine dei predecessori e, in particolare, con quelle dell'Accademia platonica-

¹⁴ Ivi, p. 153.

¹⁵ Benjamin, nella tesi citata sopra, parla di *Beute*, preda, bottino di guerra, portata in trionfo. Cfr. *Tesi di filosofia della storia*, cit., p. 79.

¹⁶ Cfr. I. EIBL-EIBESFELDT, *Etologia della guerra*, tr. it., Torino, 1999, p. 279.

ca, da cui proveniva (facendo cenno soprattutto a Platone e al suo nipote che gli succede, come scolarca dell'Accademia, Speusippo), riflette intorno al concetto di sostanza/essenza (*ousia*) in relazione agli *aisthēta*, alle cose sensibili. Differenziandosi dagli *aisthēta*, che mutano, l'*ousia*, che può essere detta almeno in quattro modi diversi, si caratterizza prima di tutto come *to ti ên einai* (1028 b 34), espressione che se vogliamo tradurre in maniera letterale, per esempio in latino o nella nostra lingua, ne viene fuori qualcosa di difficilmente comprensibile, tipo *quod quid erat esse*, quel che era essere, per cui è invalsa la traduzione di tutta questa espressione, per estensione del calco latino già usato per il vocabolo generico di riferimento (*ousia*), con il termine latino *essentia*, poi diventato in italiano, appunto, *essenza*.

Hegel esordisce, nel volume primo, libro secondo su *La dottrina dell'essenza* della sua *Scienza della logica*, ricordandoci che «la verità dell'essere è l'essenza» (*Die Wahrheit des Seins ist das Wesen*), ma puntualizzando anche che il termine 'Wesen', etimologicamente, rinvia a una modalità temporale passata. Meglio leggere direttamente il testo tedesco e poi la traduzione nella nostra lingua:

Die Sprache hat im Zeitwort sein das Wesen in der vergangenen Zeit, 'gewesen', behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein [La lingua (sottinteso tedesca) ha conservato nel verbo essere l'essenza nel tempo passato, 'gewesen' (– ciò che è – stato); perché l'Essenza è il passato, ma Essere è passato senza tempo]¹⁷.

Un passato fuori dal tempo costituisce il proprio di ogni determinazione essenziale, perché non si dà determinazione senza la possibilità di una stabilità, e l'immagine di un tempo passato, ma contemporaneamente svincolato dalla dinamica del fluire, che caratterizza, appunto, il trascorrere del tempo, che è sempre e solo mutamento, modificazione continua e inarrestabile, questa immagine di una dimensione temporale cristallizzata, fissa e, perciò stesso, rappresentabile, raffigurabile su un piano conoscitivo, è un qualcosa che si riverbera nella dimensione di uno spazio immobile «attorno a un centro fisso»¹⁸. L'idea di un qualcosa

¹⁷ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, 2 voll., tr. it., Roma-Bari, 1981, vol. II, p. 433. Traduzione da me modificata.

¹⁸ J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, tr. it., Torino, 2001, p. 200.

che si può determinare (*to ti*), come si determina una traccia memoriale, l'immagine di un ricordo (*ēn*), si afferma quale tempo spazializzato, un tempo che, nella sua fissità, non è soggetto a mutazione, perché, appunto, è tempo fuori dal tempo (*einai*). Sono queste le ragioni che portano Platone, nel *Cratilo* (401 c 5 sgg.), ad argomentare, circa l'etimologia di *ousia*, di una sua parentela con Hestia, la divinità del focolare, come, cioè, di qualcosa che permane identico a sé, di riconoscibile, una sorta di approdo sicuro, pur nel mutamento generale. È ancora Vernant a chiarirci i termini della questione, quando sottolinea che

Questa 'permanenza' di Hestia non è soltanto di ordine spaziale. Come conferisce alla casa il centro che la fissa nello spazio, così Hestia assicura al gruppo domestico la sua perennità nel tempo: è per mezzo di Hestia che la casata si perpetua e si mantiene simile a se stessa, come se, ad ogni nuova generazione, i figli legittimi della casa nascessero direttamente 'dal focolare'¹⁹.

Qui spazio e tempo (verrebbe quasi da pensare in termini di spazializzazione del tempo e temporalizzazione dello spazio) costituiscono i riferimenti dimensionali per la fondazione istitutiva per eccellenza, quella familiare, da cui, secondo il dettato vichiano, scaturiscono poi gli ordini della comunità come *civitas* del diritto: le famose 'nozze e tribunali ed are' di foscoliana memoria (*Dei sepolcri*, 91). E questa dimensionalità (quest'innesto dimensionale), come si può dedurre facilmente dal finale del passo di Vernant, si giustifica per fornire un corrispettivo a un tipo particolare di comunità, quello verticistico patriarcale, che, pur con tutte le ambiguità e contraddizioni del caso, è servita a livello planetario come fondamento epistemologico di un modello politico-sociale, che è sotto attacco, in maniera manifesta, almeno dai primi decenni della seconda metà del secolo scorso. La spinta di questi attacchi teorici, che, a ondate, si manifestano con fenomeni di diffusione sempre più capillare, al punto da diventare sentimento (particolarmente di moda) condiviso tra le masse, ha una sua matrice in un elemento fondamentale della riflessione epistemologico-politico-cosmologica, che, dall'epoca cosiddetta moderna, dall'Europa, si è diffusa oramai globalmente. Si tratta della cosiddetta perdita di centralità (della Terra, dell'essere umano), che ha portato come conseguenza, già dalla fine del Medioevo (pensiamo alla riscoperta e rivalutazione, in quei secoli, delle filosofie post-aristoteliche, su tutte,

¹⁹ Ivi, p. 157.

dello scetticismo e dell'epicureismo), la messa in discussione del principio di autorità: di un sapere che discende dall'alto, appunto verticisticamente. La conseguenza di questa nuova tensione etico-epistemica si manifesta in una temperie anarchica, che ha a partire dall'Umanesimo e, ancora più manifestamente dal Rinascimento fino all'epoca dei Lumi e oltre (pensiamo, da un lato, alla nuova teoria cosmologica copernicana e, dall'altro, a filosofi come Bruno o Campanella, fino ad arrivare a casi limite come quello di de Sade), una propria affermazione sempre più incontrastata. L'idea stessa cosmologico-epistemica di infiniti universi e mondi bruniana, se trasferita sul piano etico-politico non può portare altrimenti che a una concezione di democrazia tragica (anarchismo)²⁰.

Recentemente, all'interno di una delle ultime tendenze della storiografia antropologica a matrice politologica, che si colloca nell'alveo del percorso del pensiero occidentale testé ricordato, è stata tracciata da James Campbell Scott una controstoria dell'umanità, come efficacemente recita il sottotitolo dell'edizione italiana del suo libro²¹, il cui titolo in lingua originale non è meno evocativo: *Against the Grain*. L'operazione complessiva è molto vichiana, sebbene il libro si schieri apertamente contro il filosofo napoletano, reo, assieme ad altri pensatori, secondo Scott, di aver contribuito a fornire argomenti (errati) alla narrazione (ovviamente, altrettanto errata) secondo cui il genere umano sarebbe immerso in una sorte di corrente evolutiva darwinistica, che lo avrebbe fatto passare attraverso le fondamentali tappe della sedentarietà, a partire da un'origine nomadica, per cui la sequenza sarebbe quella nota: si partirebbe dalla caccia e dalla raccolta per arrivare all'agricoltura e alla domesticazione degli animali e, conseguentemente, si passerebbe, seguendo il medesimo ordine gerarchico quantitativo-qualitativo dalla tribù al villaggio, alla cittadina e, infine, alla città. Per dimostrare la fallacia di questa narrazione Scott ricorre alla risorsa archeologica, i cui dati ci mostrano che la storia non è mai così scontatamente lineare (ma già Vico aveva parlato di corsi e ricorsi della storia), ma soprattutto che non è vero che l'agricoltura abbia spinto verso la sedentarietà.

Su quest'ultimo punto occorre effettivamente soffermarsi, in quanto recenti scoperte archeologiche hanno evidenziato come, diversamente da quanto anche dal testo vichiano si è solitamente portati a far emer-

²⁰ Cfr., a tal riguardo, A. MASULLO, *Giordano Bruno maestro di anarchia*, Caserta, 2016.

²¹ J. C. SCOTT, *Le origini della civiltà. Una controstoria*, tr. it., Torino, 2018.

gere (a partire dalla stessa dipintura d'apertura delle edizioni seconda e terza della *Scienza nuova*: in particolare, dai simboli dell'aratro e della silhouette della Vergine 'coronata di spighe', presente 'nella fascia del zodiaco, che cinge il globo mondano', ma anche di Ercole che fa spazio nella selva Nemea utilizzando le fiamme che escono dalle fauci del leone appena ucciso), stanzialità e agricoltura non sono necessariamente collegate. Ci limiteremo, qui, a riportare un solo dato archeologico di anni relativamente recenti (metà anni novanta del secolo scorso), assente nella trattazione di Scott. Si tratta del sito archeologico di Göbekli Tepe a Şanlıurfa, in Turchia (ai confini con la Siria). Il sito si trova nella cosiddetta Mezzaluna Fertile e, come quello di Karahan Tepe, della stessa zona, risale, con datazione al carbonio, a circa dodicimila anni fa. La cosa che colpisce è che si tratta di una struttura megalitica, risalente alla fine del paleolitico, periodo in cui l'agricoltura non era ancora stata inventata. Ne consegue che le centinaia (forse migliaia) di unità di personale, che dovette essere impiegato a vario titolo per la costruzione del complesso megalitico, furono coordinate all'interno di una struttura sociale ancora dedita alla caccia e alla raccolta. Riguardo alla effettiva destinazione d'uso del complesso le opinioni degli studiosi sono ancora discordanti. Di sicuro, al momento, c'è che si tratta di un complesso all'interno del quale era contemplata anche una funzione culturale, probabilmente legata all'osservazione degli astri e alla ritualità sepolcrale (forse al culto dei crani). Se così fosse, non resta altro da pensare che, come è stato già ipotizzato da altri studiosi²², e secondo una fondamentale intuizione vichiana, la religione sarebbe stato un fondamentale elemento propulsore per la sedentarietà e per l'invenzione dell'agricoltura. Non solo. La religione, insieme all'architettura (alle arti in generale – il complesso megalitico di Göbekli Tepe mostra una raffinata esibizione di tecniche scultoree e decorative), sarebbe all'origine delle forme più articolate di organizzazione comunitaria.

In origine, quindi, ci sarebbe la morale poetica, che, ci dice Vico, «incominciò dalla Pietà»;

perch'era dalla *Provvidenza* ordinata a *fondare le nazioni*; appo le quali tutte la *Pietà volgarmente è la Madre di tutte le Morali, Iconomiche, e Civili Virtù*: e la *Religione* unicamente è *efficace* a farci *virtuosamente operare*; perchè la *Filoso-*

²² Cfr., per esempio, J. CAUVIN, *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura. La Rivoluzione dei simboli nel Neolitico*, tr. it., Milano, 1997.

fia è più tosto buona per *ragionarne*. E la *Pietà* incominciò dalla *Religione*; che propriamente è *timore della Divinità*; l'*origine eroica* della qual voce si conservò appo i *Latini* per coloro, che la voglion detta a *religando*; cioè da quelle *catene*, con le quali *Tizio*, e *Prometeo* eran' *incatenati* sull' *alte rupi*, a' quali l' *aquila*, o sia la spaventosa *Religione* degli auspicj di *Giove*, *divorava il cuore, e le viscere*: e ne restò *eterna propietà* appo tutte le nazioni, che la *pietà s'insinua a' fanciulli col timore d'una qualche Divinità*. Cominciò, qual dee, la *Moral virtù* dal *conato*; col qual' i *Giganti* dalla *spaventosa Religione de' fulmini* furon' *incatenati* per sotto i *monti*; e tennero in *freno* il *vezzo bestiale* d'andar' errando da *fiere* per la gran selva della *Terra*; e s'avvezzarono ad un *costume* tutto *contrario* di star' in que' fondi nascosti, e fermi; onde poscia ne divennero gli *Autori delle Nazioni*, e i *Signori delle prime Repubbliche*, come abbiamo accennato sopra, e spiegheremo più a lungo appresso; ch'uno de' *gran beneficj*, che la *Volgar Tradizione* ci conservò, *d'aver fatto il Cielo al Gener' Umano, quando egli regnò in Terra* con la *Religion* degli auspicj; onde a *Giove* fu dato il titolo di *Statore*, ovvero di *Fermatore*, come sopra si è detto²³.

La *pietà*, a sua volta, comincia dalla *religione*, la *religione dei fulmini* (con relativa osservazione della *volta celeste*), che *incatena i giganti* e li tiene a *freno*, sopendo il *vezzo bestiale* di andare errando come *fiere* per la gran selva. Quella di *Vico* è, dunque, una *filosofia* (una *metafisica*) interessata agli *spazi* e ai *movimenti*, che cerca di comprendere l'*umano agire* a partire da questi due elementi fondamentali: una *dimensione* e una *condizione* indissolubilmente legate. Al punto che, come dicevamo, non è del tutto esatto affermare che *Vico* fonda una *filosofia della storia*. Questa è effettivamente ricavabile, e anche agevolmente, dalla *Scienza nuova*, ma a patto di non poterla di fatto separare da una *geografia*, cioè da uno studio delle *dinamiche interattive* dell'*uomo* con il suo ambiente e dalla possibilità di *spostarsi*, poi, in esso. Non a caso *Vico*, nel momento in cui si sofferma su uno dei tanti tornanti della storia del genere umano, dopo il diluvio, specificando che

gli uomini prima *abitarono* sopra i *monti*; alquanto tempo appresso calarono alle *pianure*; dopo lunga età finalmente si assicurarono di condursi a' *lidi del mare*²⁴,

puntualizza, tre degnità appresso, che

²³ *Sn44*, pp. 212-213.

²⁴ *Ivi*, p. 105.

Gli uomini non s'inducono ad *abbandonar' affatto le proprie terre*, che sono naturalmente care a' natj, che per *ultime necessità della vita*; o di lasciarle *a tempo*, che o per l'ingordigia d'arricchire co' *traffichi*, o per gelosia di *conservare gli acquisti*²⁵,

stabilendo così il «Principio della trasmigrazione de' popoli»²⁶ ovvero delle ragioni che sottostanno ai fenomeni migratori, che possono essere di natura economica (ingordigia d'arricchire o gelosia di conservare) o di natura profondamente esistenziale (ultime necessità della vita). Prendono forma, così, i lineamenti di una teoria generale dei rapporti vissuti degli esseri umani col mondo, a partire, come si diceva poco sopra, da una metafisica degli spazi umani e dei movimenti ivi creatisi. Ma l'altra faccia di questa metafisica è un'etica secondo cui l'agire poetico-artistico, vale a dire l'agire estetico, rientra (fondandolo) in un agire morale, un agire, cioè, che, all'etimo, istituisce comportamenti ovvero azioni soggette a iterazione e, quindi, a *mimesis*. Il gigante bestiale, quando si ferma, grazie al timore divino, può finalmente prendere visione del mondo e trasformarlo poieticamente. E sarà questa stessa *poiesis* che fonderà la religione, all'interno di un orizzonte comunitario, rispecchiantesi in una normatività anch'essa poetica. Una politica poetica, quindi, che dà origine a una ritualità, che sarà a sua volta il fondamento di ogni pratica successiva. Se volessimo, quindi, ricapitolare, elencando i termini di una scansione (che, però, non dovrà intendersi in un senso banalmente temporale), avremo un'unità originaria a due facce di religione e *poiesis* (in cui si potrà comprendere quello che anche oggi viene considerato l'eterogeneo universo delle arti, vale a dire l'estetico in senso lato), unità bifacciale che costituisce quella sfera morale dell'agire umano, da cui poi deriveranno tutte le altre pratiche che contraddistinguono l'umano in quanto tale. La scienza che studia tutto questo è nuova, ancora oggi, in quanto ancora non le si è dato un nome, probabilmente per l'apparente elusività del suo oggetto, non meglio determinabile se non all'intersezione di più ambiti disciplinari, che, insieme, concorrerebbero a consentirne una individuazione. Certamente, allora, estetica e geopolitica potrebbero, unite, contribuire a una determinazione oggettuale, là dove si intenderebbe che l'intero contesto delle dinamiche che concorrono alla formazione di un universo della sensibilità, intesa quale immagi-

²⁵ Ivi, pp. 105-106.

²⁶ Ivi, p. 106.

nario complessivo all'interno del quale si può riconoscere una ipotetica unità culturale di un popolo, non potrebbe mai considerarsi avulso da influenze e ricadute nell'ambito delle relazioni tra stati, popolazioni, culture, a partire dagli sviluppi con cui queste si articolano nel tempo e nello spazio.

DARIO GIUGLIANO

VICO'S NEW SCIENCE BETWEEN AESTHETICS AND POLITICS. The aim of this article is to analyse the concept of the new science developed by Giambattista Vico. To do so, the author starts from two hermeneutical acquisitions. The first one concerns Benedetto Croce's idea that the true inventor of aesthetics would not be Baumgarten, but Vico. The second one concerns the idea that the new science conceived by Vico in his major work by the same title would have to do with a philosophy of history.

VICO E IL SENSO COMUNE ESTETICO

1. *Una doppia scoperta.*

Come specifica disciplina filosofica l'estetica è figlia della modernità, parte cioè della filosofia che nasce dall'incontro della moderna metafisica del soggetto con la problematica sensibile dell'arte e del bello. Ed è infatti all'interno della tradizione metafisica del razionalismo moderno che incontriamo la prima esplicita formulazione estetica¹. Il termine «estetica», come noto, (derivante dal greco *áisthēsis*, vale a dire «sensazione») è stato introdotto per la prima volta da Alexander Baumgarten in un'opera del 1735 intitolata *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*², ma è solo nel 1750, in un'altra sua opera dal titolo significativo di *Aesthetica*, che ne propone una esatta definizione:

L'estetica (teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del bel pensare, arte dell'analogo della ragione) è la scienza della conoscenza sensibile³.

Questa ampiezza semantica, insita nella definizione di estetica già al suo sorgere, finirà in realtà per restringersi molto negli sviluppi successivi della disciplina, ma d'allora in poi non potrà non presentarsi via via sotto il triplice aspetto di una teoria gnoseologica, una dottrina generale della sensibilità e una riflessione sulle forme dell'arte e del bello. E non è un

¹ Sulla nascita della disciplina settecentesca dell'estetica rimane imprescindibile il lavoro del compianto Leonardo Amoroso: cfr. L. AMOROSO, *Vico, Baumgarten e l'estetica*, in *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, pp. 47-70; A. G. BAUMGARTEN, I. KANT, *Il battesimo dell'estetica*, tr. it., Pisa, 2008; L. AMOROSO, *Ratio e aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, 2008. Sul secolo dell'estetica si può vedere E. FRANZINI, *L'estetica del Settecento*, Bologna, 2002 e ora F. DESIDERI, C. CANTELLI, *L'estetica del Settecento*, in *Storia dell'estetica occidentale. Da Omero alle neuroscienze*, Roma, 2020, pp. 249-330.

² Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Riflessioni sulla poesia*, tr. it., Milano, 2020.

³ Id., *Estetica*, tr. it., Milano, 2020, § 1.

caso che, proprio procedendo ad un radicale ripensamento in un ordinato sistema filosofico di queste tre componenti, Immanuel Kant arriverà a dare vita alla *Kritik der Urteilkraft* (1790), che è unanimemente considerato il testo capitale dell'estetica propriamente detta, in quanto il campo estetico – centrato sul principio fondamentale della piena autonomia della facoltà del sentimento e sulla ricerca dei principi a priori in grado di legittimare l'autonomia di tale facoltà – viene pensato come indipendente e dal sapere logico-teoretico e da quello pratico-morale⁴.

Ora se, a giusto titolo, Kant è considerato il fondatore dell'estetica moderna e dunque un (il) classico per eccellenza della disciplina, qual è esattamente il ruolo che Vico occupa al suo interno? Nessun dubbio, anzitutto, sul fatto che il nome di Vico ha dovuto faticare non poco per essere accolto e degnamente considerato nell'ambito di questa disciplina filosofica, dal momento che, tipicamente, nella storiografia e nella manualistica filosofica ed estetica, quando non è addirittura taciuto, il nome di Giambattista Vico viene relegato quanto meno in secondo piano, oppure solo fuggacemente accennato: la trattazione vera e propria della disciplina viene fatta iniziare a partire da Kant o, da qualche tempo a questa parte, da Baumgarten e, di conseguenza, il pensiero di Vico viene appena accennato e collocato tutt'al più nella 'preistoria' della disciplina⁵.

D'altra parte, bisogna rilevare che il rapporto tra Vico e l'estetica non è mai stato pacifico, benché vada posto all'insegna di una doppia scoperta. Esso è stato posto per la prima volta da Benedetto Croce, prima del quale nessuno aveva dato il giusto rilievo all'estetica vichiana, nell'ambito di una interpretazione fortemente personale, ma una volta

⁴ Come noto, nella *Critica della capacità di Giudizio* Kant chiama «estetico» il giudizio di gusto, vale a dire il giudizio che «riguarda il bello e il sublime nella natura e nell'arte», anche se applica l'aggettivo «estetico» in senso etimologico innanzitutto alla sfera della conoscenza sensibile (nella *Critica della ragion pura* egli chiama «estetica trascendentale» lo studio delle forme a priori delle intuizioni sensibili, lo spazio e il tempo).

⁵ Da questo punto di vista una felice eccezione è ora rappresentata dall'antologia di classici, *Estetica*, a cura di P. D'Angelo, E. Franzini, G. Scaramuzza, Milano, 2002, che dedica a Vico – soprattutto come teorico del linguaggio poetico – un ampio capitolo (pp. 91-104), ma anche dalla nuova edizione del più completo e aggiornato manuale italiano di storia dell'estetica di Fabrizio Desideri e Chiara Cantelli (*op. cit.*), i quali, benché dedichino solo pochissime pagine al pensiero di Vico e sempre dal punto di vista del linguaggio poetico, rilevano quantomeno che «la sua indagine sulla genesi del pensiero dal carattere originariamente poetico-immaginario del linguaggio offre un contributo essenziale e al tempo stesso originale a tale ambito [estetico]» (p. 322).

tramontata l'influenza della filosofia crociana sulla cultura italiana contemporanea è venuta meno anche questa suggestiva intuizione crociana. Infatti, l'estetica di Vico si può dire una 'scoperta' di Croce, il quale a sua volta vedeva in Vico il vero 'scopritore' dell'estetica. Nella sua celebre monografia vichiana, Croce scrive:

L'estetica è da considerare veramente una scoperta del Vico: sia pure con le riserve onde s'intendono sempre circondate tutte le determinazioni di scoperte e di scopritori, e quantunque egli non la trattasse in un libro speciale, né le desse il nome fortunato col quale doveva battezzarla, qualche decennio più tardi, il Baumgarten⁶.

Una affermazione ribadita più volte all'interno degli studi vichiani ed estetici di Croce – dalla *Estetica* (1902) alla *Aesthetica in nuce* (1928) fino a *La Poesia* (1936)⁷ – ed in modo certamente consapevole per la sua significativa centralità. Ma è nelle pagine della sua monumentale *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902) che Croce parla di Vico come di un vero e proprio «rivoluzionario» che anticipa sia Baumgarten sia lo stesso Kant. Egli infatti scrive: se a Baumgarten, che pur «bandisce una nuova scienza» e «dà alla nascita un anticipato battesimo e la chiama 'Estetica', con un nome che resterà», manca ancora la «coscienza di rivoluzionario»,

il rivoluzionario, che, mettendo da parte il concetto del verisimile e intendendo in modo nuovo la fantasia, penetrò la vera natura della poesia e dell'arte, e scoperse, per così dire, la scienza estetica, fu l'italiano Giambattista Vico [dopo il quale] per trovare nel pensiero europeo una seconda tempra altamente speculativa [...] bisogna giungere a Emanuele Kant [...]. Simile al Vico per la serietà e la tenacia con cui meditò sui fatti estetici, e del Vico più fortunato in quanto dispose di un abbondante e vario materiale di discussioni e tentativi precedenti⁸.

Nonostante la grande fortuna dell'interpretazione crociana di Vico e la funzione egemonica rappresentata da Croce nella cultura italiana del primo Novecento, si deve rilevare che queste precise affermazioni

⁶ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari, 1965, p. 50.

⁷ Cfr. ID., *Aesthetica in nuce*, Bari, 1928; ora anche in *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, Milano, 1990 e ID., *La Poesia* [1936], Bari, 1966.

⁸ ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* [1902], Milano, 1990, pp. 276-277, 346-347.

sulla 'scoperta' vichiana dell'estetica per varie ragioni sono rimaste sostanzialmente inascoltate dalla critica vichiana contemporanea, che nel clima profondamente rinnovato degli ultimi decenni ha finito per rimuovere anche queste suggestive intuizioni, che però, nonostante i non pochi problemi che pongono, meriterebbero di essere prese estremamente sul serio. E soprattutto oggi, perché nel bene come nel male esse rappresentano il punto di partenza obbligato non solo per chiunque intenda approfondire l'estetica del pensatore partenopeo, ma soprattutto per coloro che, pur oramai lontanissimi dalle posizioni crociane, siano interessati a ricostruire il processo di nascita dell'estetica moderna e a valutare al suo interno la posizione che assume l'opera vichiana. E se anche non si vuole ammettere che l'estetica moderna sia una 'scoperta' vichiana, rimane comunque il fatto che l'estetica vichiana si può certamente dire una 'scoperta' crociana, con tutto ciò che nel bene o nel male questo comporta. Ed è allora in questa prospettiva che l'intuizione crociana merita di essere ripresa e riletta, o forse, però, per meglio dire, approfondita e decostruita, rivolta perciò anzitutto contro lo stesso Croce. Perché, quasi paradossalmente, l'affermazione crociana della 'scoperta' vichiana dell'estetica appare tanto più legittima e sostenibile quanto più viene allontanata dall'immediato contesto in cui è maturata, vale a dire dalla globale impostazione neoidealistica che la sostiene.

È noto, infatti, come l'estetica rappresenti per Croce una peculiare forma di conoscenza intuitivo-espressiva, la cui prima formulazione sarebbe da rintracciare proprio nella riflessione estetica vichiana che, in quanto «secolo decimonono in germe», come tutto il resto del suo pensiero, vale a dire anticipatrice dell'estetica romantica e idealistica in genere, rappresenterebbe pure l'illustre antesignana della visione crociana dell'estetica, intesa come momento aurorale della vita dello spirito. In questa ottica, attribuire a Vico il primato della scoperta dell'estetica significa di conseguenza porre a fondamento di tale scienza quell'idea dell'arte e della poesia come «intuizione pura» o «intuizione lirica» che, nella prima e grande formulazione crociana, si estrinseca in «espressione» e trova nella linguistica, intesa proprio come «scienza dell'espressione», la sua vera e propria disciplina.

È dunque chiaro, secondo quanto emerge da questa singolare interpretazione, quale siano i tratti essenziali dell'estetica di cui Vico sarebbe lo 'scopritore': in chiave idealistica, secondo Croce, l'estetica di Vico rientrerebbe in quella filosofia dello spirito di cui rappresenterebbe precisamente il grado fantastico, cioè la forma dello spirito estetico:

la vera Scienza nuova del Vico è l'Estetica; o almeno la Filosofia dello spirito con particolare svolgimento dato alla Filosofia dello spirito estetico⁹.

È evidente, però, che in questo modo l'interpretazione crociana, ancorché compatta e conseguente, presta il fianco a numerosi dubbi e interrogativi di diverso genere, che non a caso la critica contemporanea ha variamente formulato.

2. *Un'estetica del sentire (comune).*

Se però ora si riuscisse anche solo per un momento a liberare l'estetica vichiana dall'ingombro ideologico dell'interpretazione idealistica, l'estetica potrebbe verosimilmente considerarsi una scoperta di Vico, giusta l'intuizione crociana. Ciò, tuttavia, nella misura in cui si intenda l'estetica non crocianamente come una peculiare teoria della poesia o forma dello spirito, ma etimologicamente, e certo più ampiamente, come riflessione filosofica sugli aspetti sensitivi, affettivi, percettivi, emozionali dell'esperienza, cioè complessivamente sulla dimensione del sentire e quindi, più in generale, come «filosofia della sensibilità» o una «filosofia del sentire»¹⁰.

E se è vero, come è stato sostenuto da più parti e come abbiamo rilevato all'inizio, che per la fondazione dell'estetica moderna è stato essenziale trovare anzitutto una nuova facoltà conoscitiva indipendente e poi legittimarne l'esistenza per via «critica», trascendentale, si potrebbe anche inferire che prima di Kant – al quale va indubbiamente attribuita la paternità di tali operazioni, avendo egli propriamente accolto dalla tradizione precedente il sentimento, quale facoltà autonoma, e avendone poi trovato i principi a priori e, quindi, riconfermato l'autonomia su altre basi rispetto al pensare e all'agire – Vico potrebbe essere considerato come il pensatore che ha gettato le basi dell'estetica filosofica moderna, perché lavorando sulla dimensione del sentire, ed attribuendo piena indipendenza ed autonomia alle facoltà sensibili e percer-

⁹ Ivi, p. 292.

¹⁰ Il riferimento va qui, da un lato, alle riflessioni di M. PERNIOLA, *Del sentire*, Torino, 1991 e, dall'altro, a quell'approccio all'estetica come filosofia «non speciale», volto cioè a comprendere l'esperienza nella sua complessità, teorizzato da E. GARRONI, *Senso e paradosso. L'estetica filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza, 1986 e ID., *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, Milano, 1992.

tive, all'immaginazione, alla fantasia, all'ingegno, è riuscito a conferire a queste facoltà una dignità epistemologica almeno pari all'intelletto e alla ragione, descrivendone inoltre l'esatto funzionamento secondo un peculiare approccio antropologico, tanto in chiave ontogenetica quanto filogenetica. Inoltre, su questa via ci si potrebbe però spingere anche oltre (e forse non in maniera infondata) e arrivare ad affermare che sul terreno strettamente estetico la *Scienza nuova* di Vico non rappresenterebbe altro che il maggiore riconoscimento tributato da parte della filosofia moderna al valore autonomo della conoscenza 'fantastica', 'poetica' e delle facoltà corporee, sensibili e percettive che in essa affondano le proprie radici¹¹.

Collocare Vico tra i padri dell'estetica, e precisamente nel momento di nascita della disciplina, non significa tuttavia che la sua peculiare riflessione estetica possa essere paragonata all'estetica sistematica di Baumgarten, di Batteux o di Kant. La dottrina estetica di Vico non è l'estetica di Baumgarten, così come l'abbiamo prima definita, e non è l'estetica di Batteux, per il quale la dottrina delle belle arti riuniva quelle che erano al suo tempo considerate le belle arti per eccellenza: poesia, pittura, scultura, musica, architettura, ricondotte sotto un unico principio (mimetico o espressivo che fosse)¹². Ma non è tanto meno l'estetica di Kant, come abbiamo visto, per il quale la nuova disciplina è alla ricerca delle condizioni di possibilità della bellezza e della facoltà che le appartiene. Così come non può essere neppure una filosofia dello spirito, «con particolare riguardo alla filosofia della fantasia», degna del miglior Croce. In tutta la filosofia vichiana non c'è alcuna visione sistematica delle arti e nessuna originale considerazione filosofica della bellezza. La riflessione estetica vichiana appare piuttosto come quella riflessione unitaria nella quale vengono riconosciuti i peculiari diritti della sensibilità, attraverso l'esaltazione delle facoltà corporee, sensibili e percettive, la valorizzazione della fantasia, della memoria, dell'ingegno quali facoltà conoscitive: viene quindi complessivamente affermato il valore della conoscenza fantastica e sostenuta la sua piena dignità e legittimità teorica¹³. Ed è precisamente per questo suo fondamentale contributo che

¹¹ Su tutto questo ci si permette di rinviare al nostro *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, 1995.

¹² Cfr. CH. BATTEUX, *Les Beaux-Arts réduits à un même principe*, chez Durand, Paris, 1746; tr. it., *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, Milano, 2020.

¹³ Sulla produttività e l'importanza della conoscenza fantastica e ingegnosa nel

essa può ben considerarsi di grande fecondità per la nascita del pensiero estetico moderno.

E se il forte richiamo vichiano alla concretezza della sensibilità, alla forza delle passioni e alla robustezza della fantasia produce l'effetto di radicare la sua estetica nell'universo del sentire, non possiamo dire di trovarci di fronte ad una fondazione dell'estetica di tipo meramente sensistico oppure materialistico, perché quella di Vico è piuttosto un'estetica storica, che nasce dalla tensione fra la particolarità propria del percepire con «animo perturbato e commosso» e l'universalità attinta mediante la potenza creativa propria della mente fantastica ed ingegnosa, fra l'immediatezza e la spontaneità del sentire primitivo e la dimensione storica e veritativa della «logica poetica» che in essa affonda le proprie radici, fra il sentire collettivo di un gruppo, delle nazioni tra di loro e dell'umanità intera e il «senso comune» come valore propriamente ideale, regolativo. L'enfasi vichiana posta sul momento sensitivo e fantastico della vita umana, sul mondo della poesia, della fantasia e del mito non si muove perciò nella direzione di una esaltazione dell'irrazionale, dell'irriflesso, oppure dell'individuale, dell'espressivo, quanto piuttosto nella direzione della costruzione di una «logica poetica», come la chiama Vico stesso, quale riflessione in grado di mostrare il carattere sostanzialmente conoscitivo e veritativo della poesia, che è invece quanto è stato sempre negato dall'interpretazione crociana. Croce, infatti, com'è noto, nega che alla forma individualizzante della poesia possa essere attribuito alcun valore «logico» o universale, ed è partendo da tale presupposto che egli ravvisa «contraddizioni» e «incoerenze» nelle dottrine estetiche vichiane e soprattutto in quella dell'«universale fantastico»¹⁴, sulla quale invece Vico costruisce la sua «estetica».

Affermando, in sintesi, la piena dignità e legittimità speculativa dell'universo fantastico ed ingegnoso, la riflessione estetica vichiana viene quindi a rappresentare un primo compiuto tentativo di definizione dell'orizzonte teorico dell'estetica moderna, un tentativo certamente diverso e per certi aspetti alternativo rispetto a quello che poi sarebbe stato il suo corso effettivo, altro cioè rispetto alla prevalente impostazio-

pensiero vichiano si vedano almeno gli studi di: D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981; E. GRASSI, *Vico e l'umanesimo*, tr. it., Milano, 1992; M. SANNA, *La «fantasia, che è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001; G. PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, 2022.

¹⁴ Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 45-73.

ne estetica kantiana, più interessata all'analisi delle condizioni formali della bellezza che alla dimensione storico-genealogica dell'esperienza estetica, e altro anche da una filosofia dell'arte di impostazione romantica, ma certamente tale da richiamare ancora oggi l'attenzione di quanti siano interessati a riconsiderare sulle basi del sentire non solo la riflessione estetica, ma la stessa meditazione filosofica.

Non è verso la definizione di un moderno sistema delle arti che la riflessione estetica vichiana è indirizzata, né verso la costruzione di una compiuta filosofia dell'arte o una teoria del bello, che hanno rappresentato i filoni di ricerca principali dell'estetica del Settecento e dell'Ottocento, quanto piuttosto verso l'affermazione di una piena legittimità del poetico e del fantastico come dimensioni filosoficamente fondate e indipendenti, o ancora, verso la teorizzazione di un'estetica che individua nel corpo il proprio nucleo di senso principale.

Le forti tensioni concernenti la sensibilità, la temporalità, l'affettività, l'immaginazione, la memoria, che attraversano per intero la riflessione filosofica vichiana e che sono direttamente riconducibili alla problematica della corporeità, sembrano infatti convergere verso una compiuta teorizzazione estetica del corpo. Vale a dire una riflessione che individua nel corpo, come plesso fantastico-poetico, il proprio centro significativo e che afferma in tal modo il fondamento corporeo, e cioè intuitivo, percettivo, simbolico, dell'estetica stessa¹⁵. E, in questa prospettiva, possiamo affermare che un'estetica che intenda dirsi veramente tale, che intenda cioè indagare filosoficamente l'essenza delle nostre esperienze percettive, memorative e creative in senso lato, non può che essere una teorizzazione del corpo e perciò, per tale ragione, deve fare seriamente i conti con la riflessione vichiana e riconoscere in essa un contributo teorico di grandissimo rilievo, che si pone precisamente nel luogo di origine dell'estetica moderna propriamente detta.

3. *Estetica e senso comune.*

Si diceva prima dell'importanza del «senso comune» nel pensiero vichiano, ma qual è la portata reale e il significato esatto di questa espressione, di per sé profondamente equivoca, che oscilla continuamente tra

¹⁵ Sulla assoluta centralità del corpo nella teorizzazione vichiana si veda da ultimo il nostro *Ingegno Vico*, cit., pp. 19-37.

un significato tecnico di origine aristotelica, *koiné aisthetis* o *sensus communis*, che rinvia da un lato alla sensibilità e alla convergenza delle sensazioni – qualcosa di comune a più sensi ma anche a più individui – e dall'altro al cosiddetto 'buon senso' e alla comunità degli uomini? Ma il senso comune attiene anche a quella sfera di giudizi che potremmo definire pre-critici, cioè non riconducibili completamente a criteri di spiegazione logico-razionali, astratti, formalizzabili, oppure anche a quei giudizi che vengono formulati sulla base di ciò che si sente, sul sentire, o anche in base al sentimento. E allora, da questo punto di vista, non è difficile individuare una stretta affinità, da un lato, con il 'giudizio estetico', il quale a partire soprattutto dal Settecento con la nascita dell'estetica moderna si propone di dare ragione a quella capacità (estetica) di giudicare che non è suscettibile di essere riportata completamente a capacità logico-razionali, salvaguardando la sua essenziale soggettività e storicità, senza relegarlo tuttavia alla sfera dell'irrazionale, del relativo o del privato. In questa prospettiva, com'è noto, è stato Kant, nella sua terza *Critica* dedicata alla «capacità di giudizio», alla «facoltà di giudicare», di cui la parte che comprende il giudizio estetico è essenziale, a ritenere che il fondamento del giudizio estetico non può che essere soggettivo, quindi riferito al soggetto e al suo sentimento, senza però implicare che sia solo individuale e relativo, ma pretendendo anzi il «consenso di tutti» ed essendo così «soggettivamente universale». E, come noto, la paradossale universalità del giudizio estetico non è di tipo apodittico, ma 'esemplare', si basa cioè sulla

necessità del consenso di tutti in un giudizio che viene considerato come esempio di una regola universale che non si può addurre¹⁶.

E questa norma ideale è ciò che Kant stesso chiama «senso comune» (*Gemeinsinn*), cioè un senso o sentimento che tutti abbiamo in comune. Dall'altro lato, il riferimento può essere messo in relazione con quell'insieme di attività pre-critiche, pre-riflessive in cui affonda le radici il cosiddetto 'buon senso' o 'senso comune', inteso sia come un mero deposito di opinioni generiche e infondate, ma anche più ampiamente come un senso che abbiamo in comune con gli altri, come un sentimento della comunità, si potrebbe dire.

¹⁶ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* [1790], ediz. it. a cura di L. AMOROSO, *Critica della capacità di giudizio* [d'ora in avanti: CdG], tr. it., Milano, 1995, § 18.

Sicché l'espressione 'senso comune' può così indicare significati molto diversi tra di loro e addirittura opposti, andando dalla *doxa* più banale, segnata dal carattere infondato, acritico o da triti pregiudizi, al sentimento della comunità, a quel bagaglio di saggezza di cui ogni membro della comunità degli uomini è portatore, fino all'umanità intera.

Ed è proprio in quest'ultima prospettiva, tanto in Vico quanto in Kant, che il senso comune diventa, da un lato, qualcosa che può essere colto solo sentendosi parte della comunità degli uomini e, dall'altro, come un motivo di riferimento centrale all'interno di quella nuova disciplina filosofica che nel Settecento abbiamo visto prendere il nome di «estetica» e che entrambi questi autori, in modo diverso, contribuiscono a fondare¹⁷.

4. *Senso comune vs. cogito.*

Anzitutto, Vico parla del senso comune come di

un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano (*Sn44*, § 142).

E come tale, allora, cioè come una sorta di fondamento o punto di partenza del processo conoscitivo da parte dell'uomo, esso rappresenta anche l'unico criterio certo per conoscere la verità di cui l'uomo possa disporre¹⁸.

D'altra parte, Vico muove alla difesa del senso comune fin dall'inizio della sua riflessione, entrando in polemica da subito con quel campione

¹⁷ Su questi temi si veda ancora il lavoro fondamentale di Leonardo Amoroso, in particolare il saggio *Vico, Kant e il senso comune*, compreso nel suo *Nastri vichiani* (Pisa, 1997, 2^a ediz. 2018), che costituisce il punto di riferimento imprescindibile di questa parte del nostro lavoro.

¹⁸ Sulla centralità nel pensiero vichiano della nozione di *sensus communis* esiste un'ampia bibliografia, si vedano almeno: E. GRASSI, *La priorità del senso comune e della fantasia* [1976], in *Leggere Vico*, a cura di E. Rivero, Milano, 1982, pp. 128-142; G. GIARRIZZO, *Del «senso comune» in Vico*, in *Id., Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 125-141; G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, 1983; F. TESSITORE, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling, M. Reale, Napoli, 1999. Si veda pure l'interpretazione di H. G. GADAMER, in *Verità e metodo* [1960], tr. it., Milano, 1983, pp. 42-54, che riflette sul senso comune vichiano anche in rapporto all'estetica e alle nozioni di giudizio e di gusto in Kant.

del razionalismo metodologico che è Cartesio, il quale proprio all'inizio del suo famoso *Discours de la méthode* aveva finito per ridurre il 'buon senso', che sarebbe qualcosa di universalmente diffuso fra tutti gli uomini, nei termini di una disposizione razionale identica in ogni individuo, da svilupparsi con metodo altrettanto razionale e prescindendo da ogni dimensione pubblica¹⁹. In realtà Cartesio non nega in assoluto il valore del *sens commun*, ma finisce per ridurlo sostanzialmente in termini razionalistici, basandolo cioè sulla sola ragione del singolo individuo; quindi, sul principio razionalistico e individualistico del *cogito*. Contro questa riduzione razionalistica, per Vico il «senso comune» assume invece il valore dell'esperienza e del sentire della comunità ed è così in relazione con altri principi fondamentali del suo pensiero, cioè il verosimile, l'eloquenza, la topica, l'immaginazione, l'ingegno...

Vico è immediatamente polemico nei confronti della radicale esclusione che Cartesio, in nome del primato assoluto di un «primo vero», disincarnato e astratto, compie nei confronti dei cosiddetti verosimili e secondi veri, cioè di quei principi considerati meno universali di quel primo vero. Così, contro l'idea cartesiana di un «primo vero» che si colloca «ante, extra, supra omnes corporum imagines» (*De rat.*, p. 104), cioè di un vero che prescinde completamente da ogni immagine corporea, Vico sostiene con forza che nessuna forma di conoscenza è possibile al di fuori dei corpi e delle loro rappresentazioni sensibili, che anzi vanno salvaguardati contro ogni processo metafisico di astrazione. L'accusa che Vico rivolge al metodo critico cartesiano consiste allora esattamente nella sua vocazione universalistica, cioè nella sua pretesa di imporsi in ogni ambito discorsivo e nella sua conseguente tendenza a relegare la sfera del verosimile alla stregua del falso, a considerare le ragioni della corporeità, della sensibilità e del senso comune simili all'errore.

A bene vedere, però, il raggio di azione del primo vero è così lontano dalla vita ordinaria, confinato com'è nell'ambito della sola scienza, che non si può non attribuire dignità epistemologica all'esperienza del verosimile, da cui nasce il senso comune²⁰. Le cose verosimili sono infatti intermedie tra il vero e il falso, sono in prevalenza vere, raramente false

¹⁹ Cfr. R. CARTESIO, *Discorso sul metodo* [1637], in *Opere filosofiche*, tr. it., Bari, 1994.

²⁰ «Il senso comune si genera dal verosimile come la scienza si genera dal vero e l'errore dal falso» (*De rat.*, p. 105). Tutti i riferimenti alle opere vichiane sono tratti dal volume G. VICO, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990 e saranno collocate nel testo, citate con le abbreviazioni canoniche, per non appesantire l'apparato di note.

(cfr. *ivi*, p. 105), sono quindi legate ad una idea di verità basata sulla realtà della vita umana, una verità come approssimazione, una verità a misura d'uomo, fondata su una visione condivisa del conoscere umano. Da questo punto di vista, scrive Manuela Sanna,

il senso comune si compone su queste forme di verità che non producono scienza ma che nemmeno incorrono, proprio per questo, nel rischio di errore²¹.

È dunque molto esplicita la scelta di campo vichiana a favore di un metodo induttivo che salvaguardi i diritti della verosimiglianza, del probabile e del senso comune. Infatti, alla soggettività razionale di Cartesio e al suo metodo critico, fin dalla prima fase del suo pensiero Vico oppone una soggettività senziente ed un metodo topico in grado di valorizzare le facoltà della memoria, della fantasia e dell'ingegno, che hanno profonde radici corporee e passionali, intese come forme originarie del conoscere, esperienze primordiali del senso. La critica vichiana al *cogito* muove così a partire dal piano delle certezze e delle 'ragioni' del senso comune, del sentimento e delle passioni umane, allo scopo più generale di salvaguardare la dignità gnoseologica del verisimile, di bilanciare il dualismo di sensibilità e ragione, di ricomporre il dissidio epistemologico tra le varie discipline, di unire «la mente e il cuore» – come scrive Vico – attribuendo la stessa dignità speculativa della critica anche a quella che – in linea con la tradizione umanistica di cui egli come ultimo Barocco è l'erede – chiama la «topica», cioè l'*ars inventiendi*, l'arte del trovare gli argomenti del discorso, quindi all'eloquenza o alla retorica.

5. *Sensus communis, verisimilis, ingegno.*

L'unilateralismo del metodo critico cartesiano, il suo assolutismo e il suo 'purismo' sono per Vico assolutamente inaccettabili, soprattutto dal punto di vista educativo. Infatti, in chiave pedagogica, nel *De ratione* del 1708, Vico insiste sulla necessità di una educazione che parta dalla comprensione della sensibilità come preliminare indispensabile alla formazione dell'individuo: l'aspetto pre-giudiziale, basato sull'esperienza del verisimile, del senso comune, sull'esigenza di una esperienza vissuta e condivisa, nonché sull'aspetto emotivo e passionale, rappresenta il pri-

²¹ M. SANNA, *Vico*, Roma, 2016, p. 38.

mo elemento che va tenuto presente nel processo educativo. Se il sapere deve essere collegato alla vita, se l'educazione deve insegnare a vivere, ciò che va innanzitutto formato nei giovani dovrebbe essere non la freddezza e astratta ragione, ma proprio il senso comune che, come norma della *prudencia*, è una forma di saggezza e serve orientarci nel vivere e nel discorso comune.

Nell'opera vichiana dedicata al metodo degli studi del nostro tempo, Vico presenta infatti una elaborazione della sensibilità tale che questa non appaia come mera percezione passiva, ma soprattutto come *verisimilis* e *sensus communis*, vale a dire come ciò che si pone precisamente, da un lato, come simile al vero: e in effetti

il verosimile è come intermedio tra il vero e il falso, giacché, essendo per lo più vero, assai di rado è falso (*De rat.*, p. 105),

o meglio come ciò che è

il vero per lo più, che ne dà quella regola di giudicare che è un gran motivo di vero, ciò che sembra vero a tutti o alla maggior parte degli uomini (*Epist.*, p. 335);

e, dall'altro lato, in modo complementare, come senso comune e cioè fondamento e criterio della conoscenza preriflessiva della verità:

un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano (*Sn44*, § 142)²².

Ed è in quanto tale che esso rappresenta l'unico criterio certo per conoscere la verità di cui l'uomo possa disporre, giacché per Vico l'unico criterio e regola del vero consistono nel fare la verità, nell'aver fatto quel vero (*verum ipsum factum*). E le due cose sono direttamente connesse, in quanto il senso comune nasce dall'esperienza del verosimile e come tale è anche regola dell'eloquenza, e cioè di quella sapienza che parla, quel saper parlare con «decoro» che si adegua in maniera appropriata

²² Nel capoverso che precede questo appena citato si legge: «L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità» (*Sn44*, § 141).

alle diverse circostanze della vita che di volta in volta si presentano. Da questo punto di vista si può dire che l'universo del linguaggio sembra essere il 'luogo' più proprio del «senso comune», così come è stato messo bene in evidenza soprattutto dall'ermeneutica nel Novecento, e in modo particolare da Gadamer, il quale, non a caso, ha dedicato una parte importante del suo capolavoro proprio alla nozione di *sensus communis* in esplicito riferimento a Vico e alla lunga tradizione umanistica alla quale lui stesso appartiene²³.

Ora, questa dimensione *retorica* del linguaggio si dà, ancora una volta, in contrapposizione ad una dimensione *logica* del linguaggio, che è tipica della filosofia e della cultura cartesiana. In termini vichiani vi è infatti una netta distinzione tra critica e topica, generalmente a svantaggio della seconda, perché sulla scia del successo del razionalismo cartesiano oggi avviene – scrive Vico – che «si celebra solo la critica e la topica non solo non precede ma addirittura è lasciata indietro» e la critica «prescrive che siano allontanati dalla mente tutti i secondi veri, ossia i verisimili, al modo stesso che si allontana la falsità» (*De rat.*, pp. 105-107).

Mostrando l'esigenza di una grande duttilità nella ricerca degli strumenti e dei metodi del conoscere, Vico non può non schierarsi fin dal principio della sua riflessione contro la tendenza della scienza contemporanea a privilegiare esclusivamente il metodo cosiddetto critico, che ha mostrato sì la sua utilità nello scoprire verità logicamente e razionalmente evidenti, per esempio contro il dogmatismo scolastico medievale, ma al prezzo dell'invasione della logica in ogni ambito dell'esperienza e dell'imposizione di una nuova egemonia razionalistica, che relega ai margini della conoscenza tutte quelle discipline e attività che sfuggono a criteri di controllo basati su certezze razionali ritenute indubitabili e ai rigidi schematismi deduttivistici del metodo cartesiano, e che provocherebbe la dissociazione moderna tra quelle che vengono chiamate le 'due culture': da un lato la *logica*, con tutto il gruppo delle scienze fisico-matematiche, dall'altro la *retorica*, con le cosiddette scienze umane: la dialettica, l'eloquenza, ma anche la giurisprudenza, la politica, la storia, discipline che si basano tutte sul senso comune.

Estranea al razionalismo e al neodogmatismo della 'critica', la 'topica' viene così ad assumere il ruolo di contrappeso al predominio della logica e viene da Vico difesa nel tentativo di ristabilire la dignità del-

²³ Cfr. GADAMER, *op. cit.*, pp. 42-54.

l'eloquenza e della retorica come *artes inveniendi*, arti che si basano su quella facoltà inventiva per eccellenza che è *l'ingegno*, cioè quella «corpulentissima» facoltà – tipica della cultura barocca²⁴ – di collegare cose lontane e diverse, di stabilire nessi impreveduti tra le cose, capace di cogliere cose simili pur nella difformità. Le stesse cose verisimili da cui abbiamo visto nascere il senso comune, a ben vedere non sono altro che il risultato di questi prodotti dell'ingegno, delle sue «acutezze», cioè dei collegamenti inediti tra cose anche molto diverse tra di loro, che questa facoltà riesce a cogliere e a produrre, assimilandole in modo creativo e originale. Il senso comune sarà allora il precipitato di queste acutezze dell'ingegno ed ereditando qualcosa della loro creatività e vivacità ne conserverà costantemente la traccia.

Da questo punto di vista, se il sapere segue le rigide regole della 'critica', ricercando una verità astratta, slegata da ogni rapporto con la vita degli uomini, si compie un vero danno non solo educativo, ma anche morale e civile, perché ignorando il senso comune, rifiutando tutto ciò che non ha certezza assoluta, si finisce per ignorare il mondo reale degli uomini, dove, a differenza del mondo fisico, domina l'arbitrio e quindi anche l'incertezza. Come scrive Vico,

l'applicazione del metodo geometrico nel discorso civile equivale infatti ad eliminare dalla realtà umana gli impulsi, l'azzardo, l'occasione, la fortuna; non ammettere niente di acuto e sottile nel discorso, e indicare solo quel che ci sta proprio davanti; dar da mangiare agli ascoltatori, come ad alunni, solo pane già masticato (*Inst.*, § 9).

In questo senso, trascurare il senso comune significa escludere la vita, annullare il sentimento della comunità, che è poi – come ricorda Gadamer – il senso comune stesso nella sua dimensione più propria, un senso che fonda la comunità²⁵.

Quanto al rapporto tra topica e critica, già affermato in termini di primato ontogenetico della prima sulla seconda nel *De ratione* – perché nei fanciulli si forma prima il senso comune e la fantasia – e confermato in una straordinaria continuità di pensiero anche nel *De antiquissima*

²⁴ Su Vico, l'ingegno e la cultura del Barocco, cfr. il nostro *Ingegno Vico*, cit.

²⁵ Per Vico, scrive Gadamer, «il *sensus communis* è un senso per il giusto e per il bene comune, che vive in tutti gli uomini, che si acquista nel vivere comune e che viene determinato attraverso gli ordinamenti e gli scopi della vita sociale» (*op. cit.* p. 45).

italorum sapientia, verrà poi affrontato da Vico in chiave antropologica nel capolavoro ultimo della *Scienza nuova*, dove il rapporto stesso verrà ribadito su base filogenetica. Questo significa che i primi popoli dell'umanità, «come fanciulli del genere umano», «attessero ad una topica sensibile», che l'umanità primordiale vive cioè l'età del senso, che è propria della fanciullezza, il cui universo culturale al pari di quella è dominato non dall'astrazione e dall'intelletto, ma dall'intuizione sensibile, dal senso comune, dalla memoria, dall'ingegno.

Nella nuova impostazione filogenetica e antropologica del pensiero vichiano, che si avvale anche di un peculiare approccio linguistico allo studio dell'origine della civiltà, l'ingegno come capacità attiva e creativa svolge un ruolo fondamentale, consente di passare dalla natura alla cultura, funge da termine medio mettendo in contatto la dimensione sensibile e corporea con la sfera mentale, rispondendo al bisogno primordiale dei primi uomini. L'ingegno rappresenta, del resto, la propensione mentale dei primi uomini, che con la loro «vasta immaginativa» in grado di *nova invenire* sono pronti ad agire rapidamente di fronte alle pressioni della realtà esterna. E l'ingegno – ricorda opportunamente Manuela Sanna –

si muove necessariamente e significativamente nel territorio del senso comune, delineando i confini dell'umano: ingegno e fantasia sono le due facoltà [...] che fondano il senso comune stabilendo una relazione tra ciò che l'uomo avverte come bisogno e ciò che percepisce attraverso i sensi. E la magia del passaggio da una forma di giudizio sensibile e singolare a un valore universale è garantita dall'universale fantastico²⁶.

Essendo quest'ultimo una sorta di *intuizione fantastica dell'universale*, vale a dire l'universale raggiunto non per la via logica dell'astrazione concettuale, ma per quella analogica della fantasia, non attraverso la razionalità filosofica, ma la forza connettiva dell'ingegno e la potenza creativa della poesia.

6. *Senso comune e universale concreto.*

Ora, come abbiamo visto, se è sul piano pedagogico-culturale che Vico, in polemica con Cartesio, mette al centro del suo discorso il senso

²⁶ SANNA, *op. cit.*, p. 45.

comune, insieme al verisimile, alla sapienza di vita, alla retorica, all'ingegno, cogliendo proprio nella funzione unificante del senso comune il modo di dare certezza a quell'arbitrio che per sua natura è incertissimo (cfr. *Sn44*, § 141), rendendo di fatto possibile una nuova forma di sapere, una nuova scienza – come la chiama Vico – che tenga conto del mondo degli uomini nei confronti del quale il razionalismo astratto mostra tutti i suoi limiti (teorici e pratici), sarà invece sul piano antropologico, che si svilupperà a pieno nella *Scienza nuova*, che questa nozione acquista un'importanza filosofica ancora maggiore. Infatti, qui, il senso comune – benché non sia tematizzato autonomamente in maniera esplicita – appare, da un lato, al livello dell'oggetto di questa scienza, come il «criterio», non razionale, con il quale gli uomini (sotto la guida discreta della «provvidenza»), «fanno», cioè costruiscono, il loro mondo; ma allo stesso tempo, dall'altro lato, al livello del metodo di questa scienza, il senso comune si presenta come il «criterio» grazie al quale quel mondo civile diventa per noi accessibile, attraverso una integrazione di filosofia e filologia. In definitiva il senso comune si rivela così espressione esemplare di quell'umanesimo di cui Vico è uno degli ultimi rappresentanti, nonché dell'unità che in esso si dà tra teoria e prassi.

Nella *Scienza nuova* Vico si propone di studiare quello che lui chiama «il mondo civile, o sia il mondo delle nazioni», un mondo del quale però i filosofi, a suo dire, si sarebbero completamente disinteressati, per dedicarsi solo al «mondo fisico ovvero naturale». In un brano di grande risonanza, Vico scrive:

dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini (*Sn44*, § 331).

Si tratta, come noto, di un brano assai famoso perché viene spesso citato come esemplificazione del rinomato principio vichiano di conversione di *verum* e *factum* applicato al mondo storico. In questa prospettiva, la nuova scienza di cui qui si tratta è tanto una «metafisica», o anche una «teologia civile ragionata», come la chiama Vico, quanto allo stesso tempo uno studio antropologico della vita associata degli uomini e, in questo senso, come «un sistema del diritto natural delle genti» (ivi, § 31). E ciò che mette in relazione la dimensione metafisica e quella empirica,

la componente teologica e quella antropologica, la prospettiva della filosofia e quella della filologia, è precisamente la nozione di «senso comune», giacché Vico dichiara:

il senso comune del gener umano esser il criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina per diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti (ivi, § 145).

In questa prospettiva il senso comune sembra potersi identificare con quel «certo» su cui riposa la comune convivenza degli uomini, il cui fondamento, nonostante non abbia il carattere razionale della scienza, la razionalità teoretica dell'intelletto, per così dire, ha però la ragionevolezza pratica della coscienza. Infatti, scrive Vico:

Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attenersi al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza» (ivi, § 137).

Da questo punto di vista, il senso comune si presenta come una sorta di *universale concreto*, una specie di vero a misura d'uomo²⁷:

universale in quanto *comune* a tutti nella sua originaria apertura alla verità, *concreto* in quanto l'originaria apertura alla verità è concretamente *sentita* dalla comunità degli uomini; ma anche, dialetticamente, *universale* in quanto *sentito* e *concreto* in quanto *comune*: ossia un universale che affonda le proprie radici nel *sentire* e che trova concretizzazione proprio nel suo essere patrimonio *comune*²⁸.

Secondo il cattolico Vico, l'uomo possiede sì libero arbitrio, però è «debole» ed è quindi aiutato con «la divina provvidenza», che lo conduce a rafforzarsi e a definirsi col senso comune:

L'umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti» (*Sn44*, § 141).

Questo «diritto delle genti» viene detto a sua volta «naturale» perché discende dalla natura essenzialmente politica e socievole degli uomini.

²⁷ Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, 1971, pp. 225-226.

²⁸ MODICA, *op. cit.*, p. 77.

ni, dalla naturalezza con la quale agiscono cercando di soddisfare i loro bisogni.

Parimenti «naturale», nel senso di una spontaneità irriflessa, è lo stesso senso comune, definito come abbiamo detto all'inizio come

un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano (ivi, § 142).

E che esso sia propriamente comune, anzi universale, dipende dal fatto che in ogni comunità umana, e in modo separato l'una dall'altra, le esigenze fondamentali degli uomini producono usi e costumi simili, che non sono poi altro che le costanti antropologiche proprie di ogni comunità:

Il diritto naturale delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso comune, senza alcuna riflessione e senza prender esemplo l'una dall'altra (ivi, § 311).

Si tratta, così, dei primi tre costumi condivisi da ogni comunità, che Vico individua in «religioni, matrimoni e seppulture» (ivi, § 333), che sono espressione di credenze condivise e costituiscono appunto un «comun consentimento di tutto il gener umano» (ivi, § 12) o «sensi comuni del genere umano» (*Sn25*, § 10 e § 397).

Ora, proprio in riferimento al principio del *verum ipsum factum*, come principio del mondo umano e della sua conoscenza, si può comprendere che Vico presenti il senso comune non solo, come abbiamo già detto,

come 'criterio' col quale il mondo civile viene fatto (con l'aiuto tanto discreto quanto decisivo di una provvidenza che opera per vie naturalissime), ma anche, per ciò stesso, come 'criterio' metodologico col quale quel mondo può venire conosciuto²⁹.

Infatti, il criterio di questa scienza, scrive Vico,

è quello, insegnato dalla provvidenza divina, comune a tutte le nazioni; ch'è il senso comune di esso gener umano, determinato dalla necessaria convenevolezza-

²⁹ L. AMOROSO, *Nastri vichiani*, cit., p. 84.

za delle medesime umane cose, che fa tutta la bellezza di questo mondo civile (*Sn44*, § 348).

In questa sua funzione di criterio della stessa scienza del mondo civile, il senso comune combina così filologia e filosofia, cercando di tenere insieme la dimensione del certo con quella del vero.

Ma il fatto che sia proprio il senso comune il criterio di questa scienza vichiana del mondo civile dice esattamente che ciò che viene sentito «giusto da tutti o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della vita socievole» (*Sn44*, § 360). E ricordando quali sono i tre principi di questa scienza e qual è, di conseguenza, il suo criterio metodologico (appunto, il senso comune), Vico lancia il seguente monito:

Questi deon esser i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità (ivi, § 360).

7. *Kant e il sensus communis aestheticus.*

Ora, per trovare il passaggio decisivo verso una ripresa e una completa rivalutazione del senso comune in ambito pienamente estetico occorrerà, come noto, attendere il Kant della terza *Critica*, laddove la nozione viene ripensata in chiave trascendentale, trovandosi a indicare la condizione della comunicabilità del sentimento del piacere, la comunicabilità del giudizio di gusto³⁰. Qui Kant definisce il *sensus communis* come un vero e proprio senso comunitario, sostenendo infine l'esigenza di riconoscersi nella ragione umana nel suo complesso. E Kant insiste molto sull'aspetto sociale e pubblico del senso comune, sul suo fondarsi sul confronto con il giudizio degli altri, confronto che consente di depurare i nostri giudizi da tutto ciò che essi hanno di esclusivamente soggettivo e personale e di giungere così ad un comune sentire. Nella *Critica della capacità di giudizio* si legge:

³⁰ Su Kant in generale e il senso comune si possono vedere almeno L. PAREYSON, *L'estetica di Kant. Lettura della «Critica del Giudizio»*, Milano, 1968-1984; L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Napoli, 1984; E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla «Critica del Giudizio»*, Roma, 1998; P. GIORDANETTI, *L'estetica fisiologica di Kant*, Milano, 2001; e, nello specifico, M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, 1998.

per *sensus 'communis'* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interesse del senso umano e sfuggire in questo modo all'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio³¹.

È infatti in ambito estetico con la legittimazione di un giudizio di tipo sentimentale, che rivendica per sé una validità universale, che il «senso comune» acquista un posto rilevante nella critica trascendentale della ragione. E questo accade precisamente nella discussione intorno ai giudizi estetici, che sono giudizi del sentimento, sono indiscutibilmente soggettivi, riguardano solo il soggetto che prova quel sentimento, senza determinare niente dell'oggetto, eppure – dice Kant – aspirano all'universalità (*Allgemeinheit*). Una universalità che, certo, non può essere «logica», ma «estetica», non «oggettiva» ma «soggettiva». Per questa loro validità universale (*Allgemeingültigkeit*) Kant usa l'espressione più appropriata di «validità comune» (*Gemeingültigkeit*), in quanto questa, senza determinare niente dell'oggetto, si estende all'insieme della comunità dei giudicanti e ha quindi una portata «pubblica» (mentre negli altri casi i giudizi sensibili o sentimentali non sono altro che «giudizi privati»)³². In questo modo, in quanto «pubblico» e non «privato», il giudizio di gusto è necessariamente «pluralistico», non «egoistico»³³, in esso risuona una specie di «voce universale» che fa sì che venga considerato come valido per tutti. Il giudizio di gusto, scrive Kant,

non postula l'accordo di ciascuno [...]; esso non fa che richiedere a ciascuno quest'accordo come un caso della regola riguardo alla quale egli attende la conferma non da concetti, ma dall'adesione altrui³⁴.

In questo senso, il giudizio di gusto esige il consenso di tutti, mostrando così una sua «necessità», che però non è «apodittica», ma «condizionata». E la sua condizione è appunto «l'idea di un senso comune». Questa necessità condizionata viene detta anche «esemplare», in quanto

³¹ CdG, § 40.

³² Ivi, § 8.

³³ Cfr. ivi, p. 349.

³⁴ Ivi, § 8.

il singolo giudizio di gusto è – scrive Kant – come l’«esempio di una regola universale che non si può addurre»³⁵. Anzi, Kant arriva a dire che ciò di cui il singolo giudizio è un esempio non è altro che il senso comune stesso, che acquista così una importanza ancora maggiore.

L’espressione *sensus communis* coincide così di fatto con il gusto, il quale designa propriamente il *sensus communis aestheticus*: la capacità di giudizio estetica, scrive Kant,

potrebbe portare il nome di senso che abbiamo in comune. [...] Si potrebbe addirittura definire il gusto come la facoltà di valutare ciò che rende *universalmente comunicabile* il nostro sentimento per una rappresentazione data senza mediazione di un concetto³⁶.

Ora, se è così, come pare, la nozione di senso comune in Kant non è solo un ‘sentimento che abbiamo in comune’, ma diventa più radicalmente un ‘sentimento della comunità’. Da questo punto di vista, come rileva opportunamente Amoroso,

quella presupposta *Mitteilbarkeit* (comunicabilità o compartecipabilità) universale fa tutt’uno col sentirsi parte (*Teil*) dell’umanità intera, cosicché il sentimento estetico può essere addirittura ripensato come sentimento di appartenenza all’umanità³⁷.

È quanto evidenzia chiaramente l’interpretazione politica di Kant da parte di Hannah Arendt, che sottolinea la natura profondamente comunicativa e collettiva del senso comune kantiano e vede nel giudizio estetico un talento eminentemente politico, una delle facoltà fondamentali dell’uomo in quanto essere politico, che gli consente di orientarsi tanto nella vita pubblica quanto nel mondo comune³⁸. Ma è anche quanto sottolinea, ad esempio, l’interpretazione ermeneutica di Vattimo, il quale rileva che questa appartenenza del soggetto all’umanità rimane però pur sempre problematica e sempre «in via di farsi», come

³⁵ Ivi, §§ 18-22.

³⁶ Ivi, § 40.

³⁷ L. AMOROSO, *Nastri vichiani*, cit., p. 92.

³⁸ Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, tr. it. Genova, 1990.

problematica e sempre in via di farsi è l'umanità che è accomunata dal *sensus communis* a cui il giudizio di gusto si richiama³⁹.

In questa prospettiva generale, nell'idea kantiana di «senso comune» viene così in primo piano un significato di tipo sociale e comunitario, quasi in consonanza con lo stesso Vico, in una prospettiva 'estetica' e 'comunitaria', si potrebbe dire, perché fondata sul gusto come «senso comune», quindi basata su un principio estetico-intersoggettivo di orientamento. Il carattere metafisico-trascendentale del senso comune kantiano dice inoltre che non si tratta di un semplice dato empirico, quanto piuttosto di un ideale, un ideale di comunità del senso comune estetico, ideale di una comunità ampia ancora e sempre in via di realizzazione nella storia.

In Vico e in Kant, dunque, il senso comune non sta a indicare solo un senso che abbiamo in comune, ma diventa la cifra di un sentimento estetico e 'politico' condiviso, l'ideale di un senso della comunità che è possibile avvertire solo basandosi sull'istanza della pluralità e sentendosi parte della comunità («mondiale», direbbe Arendt) degli esseri umani. Sotto questo riguardo il senso comune si può davvero caratterizzare come un *universale concreto*, come quello vichiano: universale in quanto comune a tutti e concreto in quanto concretamente sentito dalla comunità degli uomini, quindi un universale che affonda le proprie radici nel senso che fonda la comunità.

GIUSEPPE PATELLA

VICO AND THE AESTHETIC COMMON SENSE. In this paper the author argues that Vico's aesthetics could be called an aesthetics of (common) feeling, deeply rooted in the body and in its «beautiful» faculties (sense, memory, imagination, ingenuity). In such an aesthetic conception, the common sense represents, on the one hand, the certainty on which the common coexistence of men is grounded, and, on the other, an aesthetic-intersubjective principle of reference, that becomes central in the new philosophical discipline of the eighteenth century called «aesthetics», which Vico – together with Kant although in different ways – contributed to establish.

³⁹ G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Milano, 1981, p. 47.

PERCORSI DELL'EROICA SUBLIMITÀ

L'epistola a Gherardo degli Angioli, scritta da Vico alla fine del 1725, è lettura privilegiata quando si rifletta sulla possibilità della poesia nei tempi della «ragione tutta spiegata». È un esercizio di equilibrio sulla linea che corre tra la necessità, e il desiderio, di riconoscere un autentico poeta, e la difficoltà di collocarlo in tempi in cui il raziocinio e le filosofie minacciano e schiacciano la fantasia, madre indispensabile della poesia.

Quest'equilibrio si costruisce sull'accentuazione, nella figura e nell'opera poetica del giovane Gherardo, di una capacità di resistenza: al tempo suo, all'assideramento di «tutto il generoso della miglior poesia»¹, ma anche al tempo della sua vita, la giovinezza.

La resistenza al sacrificio della fantasia è sostenuta in degli Angioli da una postura precisa e inusuale:

a' ragionamenti filosofici di tali materie, ella [...] sol tanto con la sua mente si affaccia, come per vederle in piazza, o in teatro, non per riceverle dentro e dileguarvi la fantasia².

Postura singolare, di equilibrio e di distanza, si direbbe; ma distanza partecipe e condivisa: un lasciare fuori perché non intacchi la fantasia, ma un contemporaneo essere dentro, e insieme, in piazza come in teatro³.

¹ G. Vico, *Epistole*, a cura di M. Sanna [1993], Roma, 2013, lettera n. 43, p. 122. D'ora in avanti: *Epist.*

² *Ibid.*

³ Legge efficacemente le possibilità dischiuse da questa postura Manuela Sanna: «La perfetta intesa degli spettatori è giustificata dalla giusta proporzione degli effetti della possibilità visiva e soprattutto dalla comunicabilità della sensazione visiva derivata dai diversi punti di vista degli spettatori. La possibilità di comunicazione del punto di vista individuale è garantita dal fatto che si offre in tal luogo un oggetto condivisibile, un oggetto concettualizzabile e per ciò stesso dicibile, che non è ugualmente garantita quando l'individualità del punto di vista ha come contenuto un oggetto di sensazione,

Resiste poi, degli Angioli, alla sua età giovanile; nella lettura, nel 'compiacimento' di Dante, va

contro il corso naturale de' giovani; i quali per lo bel sangue, che ride loro nelle vene, si diletano di fiori, d'acconcezze, d'amenità: e voi con un gusto austero innanzi gli anni gustate di quel divin Poeta, che alle fantasie delicate d'oggi di sembra incolto, e ruvido anzi, che no⁴.

Degli Angioli non è imitatore di Dante, ma «un giovinetto di natura poetica de' tempi di Dante»⁵. E Dante è «da leggersi per contemplarvi un raro esempio di un sublime Poeta»⁶, dirà Vico qualche anno dopo nel suo *Giudizio sopra Dante*⁷.

Eppure, a poche righe dall'accentuazione della resistenza al «corso naturale dei giovani», è proprio il «senso di gioventù» di Degli Angioli a sostenere una delle sue «poetiche proprietà»:

cotal vostra fantasia vi porta ad entrare nelle cose stesse, che volete voi dire, ed in quella le vedete sì risentite, e vive, che non vi permettono di riflettervi; *ma vi fan forza a sentirle, e sentirle con cotesto vostro senso di gioventù, la quale, come l'avverte Orazio nell'Arte, è di sua natura sublime*; di più con senso di nulla infievolito dalle presenti filosofie, di nulla ammolito da' piaceri effeminati, e perciò senso robusto; e finalmente per le ombre della vostra malinconia, come all'ombra gli oggetti sembrano maggiori del vero, con senso anche grande: il quale perciò si dee per natura portar dietro l'espressione con grandezza, veemenza, sublimità⁸.

Cose diverse, evidentemente, il «senso di gioventù» e il «corso naturale de' giovani». Che Vico stigmatizza anche in apertura del *De mente eroica*; rivolgendosi ad «adolescenti di belle speranze» il relatore subito dichiara:

ossia un non-concettualizzabile, un soggetto di *perceptio*» (M. SANNA, *La 'fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001, p. 47).

⁴ *Epist.*, p. 122.

⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶ G. Vico, *Giudizio sopra Dante*, in *Id.*, *La scoperta del vero Omero seguita dal Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, 2006, p. 138.

⁷ Sulla datazione del *Giudizio*, probabilmente successiva, anche se di poco, al 1730, si veda la *Prefazione* di Paolo Cristofolini, *ivi*, pp. 16-17.

⁸ *Epist.*, p. 125. Corsivo mio.

conviene certamente che io [...] vi esponga un argomento assolutamente nuovo, *non giovanilmente [iuveniliter] adorno di vacui ornamenti di espressioni e da cincischiamenti di parole*, ma quanto più è possibile grave per il peso delle sue stesse argomentazioni e colmo per voi di rigogliosissimo frutto⁹.

L'assolutamente nuovo è precluso quindi a quella giovanile superficialità, che si diletta di ornamenti, o di acconcezze e di amenità, come scrive Vico nella Lettera a degli Angioli; trova posto ed espressione invece nella gravità – la stessa che degli Angioli mostra nel compiacimento di Dante – ed è questa che dà rigoglioso frutto, in una gioventù non distratta, ma gravida «di belle speranze». Grandezza e assoluta novità hanno bisogno di peso, non di leggerezza, che disperde il potere e la forza giovanili.

Degli Angioli è molto giovane, ma è già un poeta, e quella gioventù che gli permette di sentire e vivere le cose pienamente può già essere definita sublime. Se andiamo tuttavia al luogo citato dell'*Ars poetica* di Orazio, che 'avverte' della naturale sublimità della gioventù, esso ne restituisce un'immagine assai diversa:

Inberbus iuvenis tandem custode remoto, gaudet equis canibusque et aprici gramine Campi, cereus, in vitium flecti, monitoribus asper, utilium tardus provisor, prodigus aeris, sublimis cupidusque et amata delinquere pernix¹⁰.

Capriccioso quindi, incostante, appassionato di cani e di cavalli; decisamente poco 'sublime'. E tuttavia Vico isola, nel passo citato, quell'aggettivo *sublimis* volgendolo tutto in positivo, a definire la natura della gioventù; una estrapolazione, un calco, più che una traduzione. La risonanza del *sublimis* latino conduce immediatamente al significato letterale del termine: alto, elevato, nobile. Lo stesso significato che Vico darà nel *Giudizio sopra Dante*: i «principali fonti» della «poetica sublimità», scrive, sono soltanto due: «primo altezza di animo, che non curi altro che gloria e immortalità [...]; secondo, animo informato di virtù pubbliche e grandi [...]»¹¹.

⁹ ID., *De mente heroica* [d'ora in avanti: *De mente*], in *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. Visconti [1996], Roma, 2013, p. 139. Corsivo mio.

¹⁰ HOR., *Ars poetica*, 161-165.

¹¹ G. Vico, *Giudizio sopra Dante*, cit., p. 139.

1.

Per Vico il sublime è prerogativa delle età barbare, ma Degli Angioli e lo stesso Vico rappresentano due eccezioni dell'«età degli uomini»¹².

Questa l'osservazione di Battistini posta in nota a quel passaggio della lettera a Degli Angioli; che conduce, in breve, al centro della questione del sublime in Vico: nella *Scienza nuova*, infatti, il sublime è il barbarico, appartiene «per natura» ai primi uomini di robusta fantasia e «niuno raziocinio», e quindi, ancora «per natura», sublimi poeti.

Omero, «il più sublime di tutti gli più sublimi poeti»¹³, è ineguagliabile, inarrivabile, proprio perché frutto di una sapienza poetica ed eroica, lontanissima; questo uno degli assunti che regge l'intera *Scoperta del vero Omero*, proposta da Vico a partire dalla *Scienza nuova* del 1730.

Dunque sembrerebbe negata nei tempi umani, la possibilità della poesia, della sublime poesia, ma anche, infine, di una sublime 'elevazione', che esprima altezza d'animo e insieme grandezza.

Certo, il 'lavoro' della poesia nei primi uomini è sublime e grande per una irripetibile circolarità:

la *Poesia* in essi fu una *Facoltà loro connaturale*, perch'erano di *tali sensi*, e di sì fatte fantasie naturalmente forniti, *nata da ignoranza di cagioni, madre di maraviglia* di tutte le cose, che quelli *ignoranti* di tutte le cose *ammiravano* [...]; la qual *Poesia* incominciò in essi *divina*: perché nello stesso tempo, che essi *immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano, ed ammiravano, davano loro l'essere di sostanza dalla lor propria idea*, e sì le *criavano*, con infinita *differenza* però dal *criar*, che fa *Iddio*; [...]; essi per la loro *robusta ignoranza* il facevan' in forza d'una *corpulentissima fantasia*; e perch'era *corpulentissima*, il facevano con una *maravigliosa sublimità*, tale e tanta, che *perturbava all'eccesso essi medesimi*, che fingendo le si creavano; onde furon detti *Poeti*, che lo stesso in greco suona de' *creatori*: che sono i *tre lavori*, che deve fare la *Poesia grande*, cioè di ritruovar *Favole sublimi*; confacenti all' *intendimento popolare*, e che *perturbi all'ec-*

¹² Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. II, p. 1426, nota 35 [d'ora in avanti: *Opere*]. Al tema Andrea Battistini ha dedicato un saggio recente: *Vico e la poesia sublime nell'età della ragione spiegata*, in «Estetica. Studi e ricerche», 2018, 2, pp. 217-230.

¹³ G. Vico, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna [2004], Roma, 2013 [d'ora in avanti: *Sn30*], libro III, p. 299.

cesso, per conseguir' *il fine*, ch'ella si ha proposto, d' *insegnar' il volgo a virtuosamente operare*, com'essi lo *insegnarono a se medesimi*¹⁴.

Non solo c'è un'ignoranza abissale all'origine, ma questa spinta è condotta in circolo da eccessi, nella corpulenza, nella meraviglia, nel turbamento, e produce una poesia grande, e sublime, nonostante il Giove fulminante, immaginato, «criato», non fosse «più alto della cima dei monti»¹⁵.

Le astrazioni progressivamente guadagnate, «le menti vieppiù spiegate dei greci», innalzeranno il cielo, sede immaginata di Giove, «ad una sformata altezza»¹⁶, ma ne ridurranno la grandezza:

Giove ne divenne sì picciolo, e sì leggieri, ch'è *portato a volo da un'Aquila*; corre *Nettunno* sopra un *dilicato cocchio* per mare, e *Cibele* è *assisa sopra un Leone*¹⁷.

Cessa o diminuisce la paura, che da quella grandezza derivava, e che aveva 'atterrato' e 'fermato' i giganti, ma cessa anche, o diminuisce progressivamente, la possibilità di grandezza e di sublime.

Nel lessico vichiano c'è sempre uno scarto concettuale, e un di più, nonostante l'ascolto attento della letteratura antica e a lui contemporanea. Significativamente, *sublime* non è quasi mai, nella *Scienza nuova* e altrove, sostantivo, se non nella forma *sublimità*, molto più spesso è aggettivo, come fa notare Baldine Saint-Girons¹⁸. Questo uso grammaticale testimonia anche – è ancora Saint-Girons a sottolinearlo – un distacco dalla lettura moderna del *Peri ypsous* longiniano, che con la traduzione poi diffusissima di Boileau, la sua 'creazione' del sostantivo *le sublime*, aveva risolutamente messo da parte l'aspetto retorico del sublime, che pure attraversa l'intero trattato longiniano¹⁹.

Il concetto vichiano di sublime raccoglie certamente l'eredità di Lon-

¹⁴ *Sn30*, pp. 142-143; così anche in *Id.*, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013 [d'ora in avanti: *Sn44*], p. 104.

¹⁵ *Sn44*, p. 106.

¹⁶ *Ivi*, p. 112.

¹⁷ *Ivi*, p. 114.

¹⁸ B. SAINT-GIRONS, *Il sublime e l'istituzione della civiltà: Giambattista Vico*, in *Id.*, *Il sublime*, tr. it., Bologna, 2006, p. 111.

¹⁹ *Ivi*, p. 106. Si veda a proposito anche D. LUGLIO, *Il magistero delle api e l'alternativa tra antichi e moderni: l'esempio dell'eloquenza*, in *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Milano, 2012, pp. 67-68.

gino, più volte chiamato a sostegno dell'indicazione di *sublimità*; molto si è scritto su questa ricezione²⁰. Tutt'altro che accantonato in Vico, naturalmente, il nesso tra sublime e retorica, ed è questo nesso che può indicare possibilità di *sublimia* nei tempi umani. Perché la retorica permette di mantenere quell'unità ingegnosa tra le cose, l'acutezza, che Vico non ha mai smesso di invocare a sostegno ineludibile della sapienza. Come scrive nelle *Institutiones oratoriae*:

Lo stile di discorso sublime predilige un modo di esprimersi che lasci involute molte cose, molte ne lasci interrotte, molte in sospeso, molte ne lasci alle riflessioni degli ascoltatori²¹.

Nelle stesse *Institutiones* la condanna dell'applicazione del metodo geometrico all'oratoria civile si poggia sulla constatazione della perdita di ogni «acutezza», e dello spazio lasciato agli ascoltatori; significa infatti

non ammettere niente di acuto nel discorso, e indicare solo quel che ci sta proprio davanti [*ante pedes posita*]; dar da mangiare agli ascoltatori solo pane già masticato; e, per dirla in breve, comportarsi nelle assemblee da professore anziché da oratore²².

Un passo quasi identico era già nel *De antiquissima*²³. Proprio grazie alla funzione persuasiva, che per Vico rimane indubbia, e non didattica, la retorica può essere feconda. Tutt'altra posizione rispetto alla strada maestra del pensiero moderno, che separava l'eloquenza dalla ricerca della verità, dalla «retta ragione», proprio perché – le parole di Hobbes valgano per tutti – il compito che si propone «non è insegnare, ma persuadere»²⁴. Una linearità del percorso razionale che evidentemente

²⁰ Cfr. G. COSTA, *Vico e lo Pseudo-Longino*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XLVII (1968) 4, pp. 502-528; G. MARTANO, *Note sulla presenza del Peri Hypsous nell'opera vichiana*, in questo «Bollettino» VII (1977), pp. 125-138; M. LOLLINI, *Le muse, le maschere e il sublime. G. B. Vico e la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, Napoli, 1994.

²¹ G. VICO, *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1969, p. 5.

²² Ivi, p. 39.

²³ ID., *De antiquissima italarum sapientia*, con traduzione italiana a fronte, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, pp. 122-123.

²⁴ TH. HOBBS, *De cive*, tr. it., Roma, 1989, X, 11, p. 175.

non lascia spazio all'invenzione e al nuovo, a una circolarità feconda di riflessione.

Certamente non spiegavano, non insegnavano gli iperbati, gli entimemi di Demostene, spessissimo evocati nei testi vichiani, e attraverso gli anni: formati «con un assai ben regolato disordine», scagliati come fulmini, sorprendevo gli uditori perché totalmente inattesi²⁵. Un cammino ingegnoso che può ancora, proprio non offrendo cibo già masticato, meravigliare in sommo grado: il rimando esplicito al paragone longiniano con la folgore è ulteriormente evocativo²⁶.

2. «Essere eroici e mirare ai *sublimia*: ecco l'imperativo civilizzatore», scrive ancora Saint Girons²⁷: un imperativo che non può cadere con l'avvento della civiltà.

Rintracciare il sublime, l'elevazione a virtù grandi, in tempi umani, è possibile per Vico anche grazie a una postura 'discorsiva' particolare.

È stato notato da Enrico Nuzzo che

appare costitutivamente informata da una movenza di pensiero di tenore 'ossimorico' pressoché tutta la più significativa concettualizzazione vichiana²⁸.

Gli *universali fantastici*, la *sapienza volgare*, sono solo due esempi tra i tantissimi.

Nella caratterizzazione del presente questo 'tenore' ossimorico agisce a volte in modo diverso, quasi a ribadire quel difficile esercizio di equilibrio che nei tempi umani permette di preservare virtù pienamente umane, rendendo cose lontane 'compossibili'.

E accade proprio in alcuni di quegli scritti, d'occasione a volte, e occasione solenne, che accompagnano gli anni del travaglio intorno alla ristesura della *Scienza nuova*, e che quindi ne portano dentro almeno l'eco, se non, spesso, espliciti riferimenti. Questi testi non possono colmare quella lacuna nella caratterizzazione dei tempi umani che sempre

²⁵ G. VICO, *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, in *Opere*, vol. I, pp. 406-407. Ma cfr. anche *De antiquissima*, cit., p. 123; *Vici vindiciae*, in *Varia*, cit., p. 71.

²⁶ Cfr. PSEUDO LONGINO, *Del sublime*, XII, 4.

²⁷ SAINT-GIRONS, *op. cit.*, p. 105.

²⁸ E. NUZZO, *Gli 'eroi ossimorici' di Vico*, in *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2004, p. 189.

gli studiosi di Vico hanno lamentato²⁹; presentano però sempre un'intenzione precisa, che potremmo definire di trasfusione, del bagaglio teorico guadagnato nella *Scienza nuova*. La ricerca strenua di equilibrio tra passato e presente, più che mostrare eccezioni o oscillazioni, costituisce un ulteriore sforzo teorico che trova nell'ossimoricità una chiave di accesso a nuove formulazioni.

Si è accennato alle tracce di questa ricerca nella lettera a Gherardo degli Angioli; tracce che sono più cospicue nell'orazione funebre *In morte di Donn'Angela Cimmino*, pubblicata nel 1727. All'interno di una formula retoricamente codificata, Vico non solo costruisce un testo originale e toccante, come mostra ancora sapientemente Battistini³⁰, ma dà vita a un'autentica figura ossimorica. Una donna, e certo donna particolare: molto giovane, colta, impossibilitata ad avere figli, animatrice di un salotto intellettuale molto frequentato, naturalmente anche da Vico.

La femminilità, come e più dell'infanzia e della gioventù, è nella *Scienza nuova* figura 'barbarica', o sempre sospesa tra barbarie e civiltà. Esempio, tra i tanti, un passaggio a proposito degli eroi dei poemi omerici:

*tali costumi rozzi, villani, feroci, fieri, mobili, irragionevoli, o irragionevolmente ostinati, leggiere, e sciocchi, [...] non posson'essere che d'uomini per debolezza di menti quasi fanciulli, per robustezza di fantasie, come di femmine, per bollire di passioni, come di violentissimi giovani*³¹.

Quasi, come di; sembra un rimando a figure che vanno oltre l'eroismo, eterne, per così dire: i bambini, le donne, e anche i giovani, «violentissimi» per bollire di passioni.

Si tratta quindi, nell'orazione, di riconoscere a una 'femmina' virtù maschili, ed eroiche. L'uso dell'ossimoro sostiene da subito quest'operazione, in modo però, per Vico, inconsueto; nella *Scienza nuova* infatti l'ossimoro, se riferito a persone, ha sempre un senso negativo: basti

²⁹ «È veramente sconcertante», scriveva Badaloni già nel 1971, che alla domanda su cosa rappresenti la fase della ragione tutta spiegata si debba rispondere che «nella *Scienza nuova* non vi è una trattazione esplicita della logica dell'età degli uomini» (N. BADALONI, *Introduzione a G. VICO, Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971 p. XLVIII).

³⁰ Cfr. la sua nota introduttiva in *Opere*, vol. II, pp. 341-366.

³¹ *Sn30*, p. 294; *Sn44*, p. 260.

ricordare l'«empiamente pio»³², ma ancor più la «fierezza vile» contrapposta alla «fierezza generosa» dei primi uomini³³.

Dobbiamo dimostrare una donna la quale, a tutti i saggi uomini che ebbero la sorte di conoscerla e riverirla, fece intendere i tempi più colti della gentilissima Atene, siccome rara difficil tempra onde si mesce e confonde il soave austero della virtù³⁴.

Tutt'altro che di segno negativo, il «soave austero»; piuttosto, come dice lo stesso Vico, mescolamento e confusione di cose apparentemente lontane, a rendere la natura straordinaria – «rara e difficil tempra» – della donna da commemorare. Certamente un uso inconsueto anche per i codici della comune retorica, se, come ricorda Battistini, fu diletteggiata da Francesco Vespoli³⁵.

Tra i molti doni che la Natura ha fatto ad Angela Cimmino, Vico sottolinea innanzitutto l'ingegno, l'«acuto ingegno»³⁶. E poi, subito dopo, la fantasia, ma una «maschia fantasia, perocchè della debole il femminil sesso pur troppo abbonda»³⁷.

Ancora diverso dalla comune natura femminile è quel 'difetto' che la natura, impossibilitata a formare uomo o donna perfetti, non può che attribuire ad Angela, e che assumerà però tutti i caratteri di una virtù sofferta ed eroica, vale a dire la collera:

non quella già, quasi sempre temeraria e soventi fiata anche fiera, qual è a tutto il femminil sesso comune; ma ragionevole e generosa e quale appunto a donna di eroica virtù convenivasi³⁸.

Notiamo qui la presenza di quello che anche può essere definito un ossimoro, la 'collera ragionevole', che allontana Angela da una fierezza

³² Cfr. ad esempio *Sn44*, p. 155.

³³ Ivi, p. 344. Sulle occorrenze dell'ossimoro nella *Scienza nuova*, cfr. M. VITALE, *L'«autodidascalo» scrittore. La lingua della Scienza nuova di Giambattista Vico*, Roma, 2016, pp. 30 e 47.

³⁴ G. VICO, *In morte di Donn'Angela Cimmino*, in *Opere*, vol. I, p. 342. Ripetuto alla fine dell'orazione, p. 366.

³⁵ Cfr. BATTISTINI, in *Opere*, vol. II, p. 1439.

³⁶ *In morte di Donn'Angela Cimmino*, cit., p. 343.

³⁷ Ivi, p. 344.

³⁸ Ivi, p. 346.

connaturata al femminile ma anche da una barbarie anteriore, irrazionale, della quale conserva però l'eroismo', cui rimanda anche l'aggettivo 'generosa', ripetuto più volte nel corso dell'orazione; fierezza generosa degli eroi, contrapposta alla fierezza vile degli uomini imbarbariti dalla riflessione.

È anche, certo, la 'simpatia' per un carattere e una sofferenza condivisa a portare Vico a fermarsi sul 'vizio' della collera. Ma è soprattutto la torsione imposta dall'essere donna di Angela che conduce a dilatarne i caratteri e, insieme alla natura dell'elogio funebre, a configurarne nel presente gli aspetti 'virtuosi'. Dunque, pur accogliendo la teoria degli umori, Vico distingue «l'eccedente collera» perché, sola, «serve di cote alla virtù». È eroica virtù il correggere e rimediare all'eccesso di collera – «vi abbisogna una virtù più che umana» – come ha fatto Angela fin dalla più tenera età, e, con un confronto iperbolico, come fecero «i Cesari e gli Alessandri»³⁹. È questa capacità di correzione che fa della collera di Angela Cimmino una collera eroica, e «punto donnesca»⁴⁰.

Ed è la collera eroica

che negli animi generosi co' suoi bollori turbando e dall'imo confondendo ogni mal nata riflessione della mente, da cui nasce la razza vile della fraude, dello 'nganno, della menzogna, fa ella gli eroi aperti, veritieri e fidi, e sì, interessandogli della verità, gli arma forti campioni della ragione incontro ai torti ed all'offese⁴¹.

Palese qui la congiunzione tra passato e presente, barbarie e civiltà, grazie al nesso di una passione violenta ma nobile. Perché, se è ripetuto nella *Scienza nuova* che gli eroi «eran'aperti, risentiti, magnanimi e generosi», è ripetuto anche che lo erano «per lo stesso difetto della riflessione»⁴². Qui invece, gli stessi eroi «aperti, veritieri e fidi», e generosi, sono «forti campioni della ragione»⁴³.

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 346-348, e per il confronto iperbolico, e le ironie di Vespoli a proposito, la nota di Battistini in *Opere*, vol. II, p. 1442.

⁴⁰ *Ivi*, p. 347.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Sn30*, p. 264; *Sn44*, p. 232.

⁴³ «E in verità se l'attitudine alla menzogna è il peggior frutto di un pur diffusissimo sviamento della 'riflessione' [...], il ricorso ad una collera generosa è in certo modo una maniera di 'ricorrere' alla natura di una crudissima ma generosa condizione di barbarie [...]» (Nuzzo, *op. cit.*, p. 215).

3. Generosità e «apertezza» raggiungono, nella *Scienza nuova*, anche i tempi umani. Designano, però, non più una natura umana difettosa ma onesta e senza menzogna, bensì i caratteri delle due forme di governo proprie a quei tempi 'intelligenti', benigni: la repubblica popolare e la monarchia. Aperte sono sicuramente ed esclusivamente le repubbliche popolari, mentre la generosità è attribuita una volta alle repubbliche popolari – «che naturalmente son'aperte, generose e magnanime»⁴⁴ – ed una volta alle monarchie, in modo forse più 'indeterminato'⁴⁵.

Si diceva di una sorta di contrazione che connota il profilo dei tempi umani nella *Scienza nuova*; che si carica però, nella caratterizzazione dei governi che sono loro propri, di ambiguità tutte politiche.

Com'è dichiarato nell'introduttiva *Spiegazione della Dipintura*,

queste due *forme ultime de' Governi*, che sono *Umani*, nella *presente Umanità* si *scambiano vicendevolmente* tra loro⁴⁶.

Ma poi, nel corso del testo, le due forme si dispongono in una sequenza che vede la monarchia in una posizione diversa, 'conclusiva', spesso protezione e salvezza dei popoli travagliati dagli eccessi delle repubbliche libere:

per gli *bollori* delle *Repubbliche popolari*, vanno finalmente le *Nazioni* a *riposare* sotto le *Monarchie*⁴⁷.

Le monarchie 'salvano', riparano dalle guerre civili e dalla tirannide delle «repubbliche popolari sfrenate»⁴⁸, fino a diventare rimedio provvidenziale e a porsi decisamente fuori dall'equivalenza con le repubbliche libere⁴⁹. Guadagnano quindi, negli ulteriori richiami della *Scienza nuova*, il privilegio dei «finalmente», «più», o «molto più»⁵⁰.

Certo «le *Monarchie* per *natura* si governano *popolarmente*»⁵¹, non possono svincolarsi dal consenso del popolo e da quel riconoscimento

⁴⁴ *Sn44*, p. 288.

⁴⁵ *Ivi*, p. 295.

⁴⁶ *Ivi*, p. 28; anche in *Sn30*, p. 46, leggermente diverso.

⁴⁷ *Sn30*, p. 350; *Sn44*, p. 315.

⁴⁸ *Sn44*, p. 81.

⁴⁹ *Cfr. ivi*, p. 343.

⁵⁰ *Cfr. ad esempio ivi*, pp. 283, 297, 301.

⁵¹ *Ivi*, p. 309.

di eguaglianza che ha determinato l'abbandono dell'eroismo. Lo fanno però in modo 'conveniente' alla loro natura, che è anche, e innanzitutto, quella di di essere governate da uno solo⁵². Si governano quindi sì *popolarmente*, ma con azioni che fanno capo esclusivamente ai monarchi:

prima con le *leggi*, con le qual'i *Monarchi* vogliono i *soggetti tutti uguagliati*: dipoi per quella *proprietà monarchica*, ch'i sovrani con *umiliar'* i *Potenti*, tengono *libera, e sicura la moltitudine* dalle lor'oppressioni: appresso per quell'*altra* di mantenerla *soddisfatta, e contenta* circa il *sostentamento*, che bisogna alla *vita*, e circa gli *usi della libertà naturale*⁵³.

Nessuna apertezza o generosità in questa moltitudine, né possibilità di virtù pubbliche e grandi, o di altezza d'animo. Nessun *bollore*, ma soddisfazione, contentezza, sicurezza, e una libertà piccola, singolare⁵⁴.

Resta, su questo sottile privilegio accordato alla monarchia rispetto alla repubblica popolare, l'ombra, il peso di una rinuncia ad un vivere comune che esprima effettivamente uguaglianza e ragione condivisa. Il «molto più», il «finalmente» della monarchia è stato letto, in ultima analisi, come «qualcosa di *meno*», come una perdita di vitalità e di splendore, anche dei bollori delle repubbliche popolari⁵⁵.

Resta, come nota Marco Vanzulli, l'impressione che la repubblica popolare sia per Vico

il governo umano più prossimo alla genuinità dell'eroismo, al suo carattere generoso, che raggiunge, potremmo dire, nei raduni popolari un equilibrio di 'riflessione spontanea', per usare un ossimoro composto di termini vichiani ad illustrazione del pensiero di un autore così legato a questa figura logica [...]⁵⁶.

⁵² «Essi vi sono solamente *distinti in civil natura*», si dice più sopra (ivi, p. 281).

⁵³ Ivi, p. 309.

⁵⁴ Sulla connotazione della moltitudine nell'opera vichiana mi permetto di rimandare al mio *Vico e la moltitudine 'soddisfatta e contenta'*, in «Laboratorio dell'Isppf» V (2008) 1.

⁵⁵ Cfr. R. CAPORALI, *Lo splendore delle repubbliche*, in *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 273-286. Dello stesso autore si veda anche *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, 1992.

⁵⁶ M. VANZULLI, *Repubblica popolare e monarchia. La presenza intermittente della ragion di Stato nel pensiero politico vichiano*, in ID., *Teoria e pratica della scienza del mondo civile. Scritti su Vico*, Roma, 2016, pp. 189-190.

Quell'equilibrio, per certi versi perfetto, è però instabile, e non può prevedere un posto per soluzioni ossimoriche. I tempi della «ragione tutta spiegata» sono anche tempi in cui l'individualità sbocciata dalla consapevolezza della natura ragionevole di ciascuno rischia sempre di perdere il contatto con il *comune*, e quindi di ricadere in una barbarie più immane della primitiva barbarie del senso. Notissimo il passaggio che descrive la barbarie della riflessione e la disgregazione estrema che la caratterizza:

tai popoli a guisa di *bestie* si erano accostumati di non ad altro pensare, ch'alle *particolari proprie* utilità di ciascuno; [...] e nella loro maggiore *celebrità*, o *folla de' corpi*, vissero, come bestie immani, in una *somma solitudine d'animi*, e di *voleri* [...] ⁵⁷.

Estremo rimedio a questo estremo male è un nuovo inselvaticamento in cui si perdano la «fierezza vile», le delicatezze, gli agi, e si riguadagnino semplicità e sincerità.

La 'particolarità' disgregante, che allontana dal comune nei tempi e nei governi umani, dunque ragionevoli, è indissolubilmente legata alla sapienza raggiunta, che è «sapienza riposta»⁵⁸. E' un paradosso acutissimo nella *Scienza nuova* vichiana: la «ragione tutta spiegata», uguale in tutti, non conduce a una sapienza «comune a popoli intieri»; al contrario «la *Sapienza Riposta* è *propria di particolari uomini*»⁵⁹.

Nella sapienza poetica invece, gli uomini, pure incapaci di universali, e di menti «particolarissime», non potendo quindi «intendere *ben comune*»⁶⁰, producono saperi – favole, sentenze, costumi, favelle, versi – che «furono *proprietà d'intieri popoli*, e 'n conseguenza *comuni a' particolari* huomini di tali popoli»⁶¹.

La fisionomia del sublime poetico nella *Scienza nuova* tuttavia, benché per lo più lasciato indietro alla fase dell'eroismo, può forse suggerire elementi per una lettura della singolarità e della particolarità 'in comune' diversa anche in tempi che hanno superato irrimediabilmente

⁵⁷ *Sn44*, p. 344.

⁵⁸ Ho esaminato questo tema in *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, 2002.

⁵⁹ *Sn30*, p. 305. Analogamente, ma più contratto, in *Sn44*, p. 268.

⁶⁰ *Sn44*, p. 33.

⁶¹ *Sn30*, p. 305.

la sapienza poetica, l' «ignoranza di cagioni», e hanno guadagnato astrazione.

Si può seguire a proposito una traccia sottile ma netta che corre attraverso il testo, a ridosso delle definizioni della facoltà poetica inarrivabile degli antichi, ma più generalmente dell'agire creativo della 'mente eroica': la straordinaria natura dei *caratteri poetici*.

Nel passo, citato più sopra, che descrive la circolarità della creazione poetica nei primi uomini, figura la prime delle due sole occorrenze nella *Scienza nuova* dell'aggettivo «popolaresco»; nella sua conclusione, che adotta il tempo presente:

sono i *tre lavori* che deve fare la *Poesia grande*, cioè di ritruovar *Favole sublimi*; confacenti all' *intendimento popolaresco*, e che *perturbi all'eccesso*, per conseguir' *il fine*, ch'ella si ha proposto, d' *insegnar' il volgo a virtuosamente operare*, com'essi lo *insegnarono a se medesimi*⁶².

Nella seconda occorrenza il passaggio al presente assume più apertamente la fisionomia dell'*eternità*:

rimasero *due eterne proprietà in Poesia*; delle quali *una* è, che 'l *sublime poetico* debba sempre andar' *unito al popolaresco*; l'*altra*, ch'i *popoli*, i quali prima si lavoraron'essi i *caratteri eroici*, ora non avvertono a' *costumi umani* altrimenti, che per *caratteri strepitosi di luminosissimi esempi*⁶³.

Questi due luoghi rimandano con chiarezza non solo e non tanto a una dimensione temporale e 'civile' diversa, presente – *ora*, nella seconda citazione – ma a modalità della mente umana che possono essere riasunte nella figura del *volgo*. Evocato esplicitamente nella prima delle due citazioni, nella seconda è richiamato nel riferimento ai «luminosissimi esempi». Solo nella pagina precedente infatti, e sempre a proposito dell' «inarrivabile facoltà poetica eroica di Omero», si dice che il volgo «tanto è *docile* ad apprendere da' *forti esempi*, quanto è incapace di apparare per *massime ragionate*»⁶⁴. E più sopra, nel libro II: un esempio «persuade il volgo ignorante assai meglio, ch'ogni invito raziocinio per

⁶² *Sn44*, libro II, p. 104.

⁶³ *Ivi*, libro III, p. 265.

⁶⁴ *Ivi*, p. 264.

massime»⁶⁵. Importante notare che questa forma di 'docilità' alla persuasione del volgo non è rappresentata in sede sociale e politica, nella quale ormai, all'altezza dell'ultima *Scienza nuova*, la distinzione tra sapienti e volgo è completamente scomparsa, insieme all'immagine del volgo come oggetto, disprezzabile, di persuasione. Il volgo qui non ha alcuna fisionomia sociale, né tantomeno politica: non è plebe, né popolo, e neppure moltitudine. Esprime invece caratteri della natura umana eterni e universali, che mettono certo radici nell'ignoranza, ma un'ignoranza molto diversa da quella dei primi uomini. È l'umanità che mantiene ignoranza, meraviglia, passionalità – si lascia, e ha bisogno di essere perturbata all'eccesso. Nel volgo infatti «dura *ostinata*» la natura dei primi uomini che avvertirono il cielo e interpretarono i fulmini come cenni di Giove; dunque

ove veggano o una qualche *cometa*, o *parelio* altra *stravagante cosa in natura*; [...] subito danno nella *curiosità*, e tutti ansiosi nella *ricerca* domandano, *che quella tal cosa voglia significare* [...]; ed ove ammirano gli stupendi effetti dalla *calamita col ferro*, in questa stessa età di menti più scorte, e ben' anco erudite dalle Filosofie, escono colà, che la *calamita* abbia una *simpatia* occulta *col ferro*; e si fanno di tutta la *Natura un vasto corpo animato, che senta passioni, ed affetti* [...]⁶⁶.

Ma, prosegue Vico,

ora per la natura delle nostre umane menti troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni [...]; ci è *naturalmente negato* di poter formare la *vasta immagine* di cotal *Donna*, che dicono *Natura Simpatetica* [...]⁶⁷.

Il volgo è distante come tutti da quell'umanità 'corpulentissima' di robusta fantasia e 'niuno raziocinio'. E non può certo fare 'poesia grande'. Ma è capace di creare, 'fingere' favole «acconce», con «decoro»; è chiamato, solo, come Vico ricorda in una degnità, a testimonianza di quella naturale inclinazione della mente umana «a dilettersi dell'uniforme»⁶⁸.

⁶⁵ Ivi, p. 147.

⁶⁶ Ivi, p. 105.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Degnità XLV in *Sn30* (p. 103): «La *Mente Umana* è naturalmente portata all'uniforme»; dignità XLVII (p. 70) in *Sn44*: «La *Mente umana* è naturalmente portata a

Figura certo sfuggente, non connotata in alcun modo, il volgo sembra rappresentare, pur se in modo indeterminato, una sorta di congiunzione, di mediazione tra barbarie e civiltà: ‘resiste’, dalla parte dell’ignoranza, alla caduta della meraviglia e della curiosità⁶⁹. Ma anche alla disgregazione dei particolari nei tempi umani: non è infatti, evidentemente, figura che esponga alcuna ‘singolarità’.

La posizione dei sapienti nei tempi umani, di coloro che fanno di filosofia, è più difficile. Cadute la meraviglia e la curiosità nate dall’ignoranza, la sapienza riposta è minacciata dall’isolamento e dalla sterilità, e sembra non lasciare alcun posto alla «poetica sublimità», all’altezza di animo, alle «virtù pubbliche e grandi».

C’è però, come Vico ha indicato nella lettera a Gherardo degli Angioli, la possibilità di una resistenza, di mantenere «tutto il generoso della miglior poesia», assumendo quella postura particolare, insieme distante e comune, che è la visione in piazza come in teatro. E, anche, la possibilità di accogliere, di ascoltare una gravità sublime che il «senso di gioventù» non adulterato porta con sé.

4. Rispetto alla lettera al giovane poeta, il *De mente eroica* apre alle possibilità di sublime nella gioventù in modo del tutto diverso, abbandonando ogni suggerimento di resistenza e ogni evocazione di difficoltà.

È orazione, prolusione solenne, pronunciata da Vico nel 1732; già pubblicata quindi la seconda *Scienza nuova*, avviato e quasi concluso il lavoro di correzioni, miglioramenti e aggiunte, Vico, «quasi consunto dalle severe meditazioni letterarie», si dispone a un discorso che non accusa stanchezza o consunzione in nessuna delle sue parti, ma si tiene sempre all’altezza del proposito espresso in apertura e citato più sopra: esporre «un argomento assolutamente nuovo», colmo di rigogliosissimo frutto, «per la sua stessa natura pieno di magnificenza, di splendore e di

dilettarsi dell’Uniforme». In entrambe le edizioni, pur all’interno di un’architettura leggermente diversa dell’ordine delle dignità, questa dignità è tra quelle che «danno il Principio de’ Caratteri Poetici; i quali costituiscono l’essenza delle Favole». E «dimostra la natural’inclinazione del volgo di fingerle, e fingerle con decoro» (*Sn44*, dignità XLIX, p. 71; *Sn30*, dignità XLVI, p. 104).

⁶⁹ Sulla fisionomia dell’ignoranza nell’opera vichiana è essenziale S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull’ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995. Sulla ‘meraviglia’ in Vico si veda ora D. GIUGLIANO, *Lo stupore, l’ottundimento, la differenza. Primi appunti di una teoria della meraviglia a partire da Vico*, in «I castelli di Yale» VII (2019) 1-2, pp. 65-82.

sublimità». Un argomento che riguarda i giovani ascoltatori da vicino, sottolinea ancora Vico: «in qua vestra res agitur»⁷⁰. Nelle orazioni inaugurali pronunciate in anni lontani, Vico, molto più giovane, non si era mai inclinato tanto verso il suo uditorio, né tanto si era avvicinato alla sua gioventù, facendola quasi parlare. Rendere eroica la propria mente «e dare inizio a una sapienza utile al genere umano»⁷¹, celebrarne la natura quasi divina attraverso gli studi, questo l'invito che Vico rivolge agli *adulescentes* che lo ascoltano. Il sublime, nella forma aggettivale o sostantivata di *sublimia*, accompagna l'orazione dall'inizio alla fine.

Pochissimi i cenni alla corruzione della mente e dell'animo, subito superati dall'indicazione, nell'ascolto degli insegnamenti di tutte le discipline, di una possibilità di cura, di guarigione, di perfezionamento⁷². Questa funzione terapeutica dell'apprendimento e della sapienza è dipinta con un lessico 'liberatorio' e gioioso:

la metafisica liberi l'intelletto dal carcere dei sensi, la logica liberi la ragione dalle false opinioni [...], la sapienza si allietta [*beatur*]⁷³;

accompagnato da un'aggettivazione relativa alla luce e allo splendore, e sempre 'ascensionale'⁷⁴.

Tra le scoperte cui i giovani ascoltatori sono chiamati, la prima è quella della loro autentica vocazione, spesso ignota a chi la possiede. Ulteriore possibilità di apertura dell'ingegno dei giovani ascoltatori, non di rado invitati anche a seguire il desiderio nel loro 'eroico' cammino. Fino alla frase celeberrima: «il mondo ringiovanisce [*iuvenescit*] ancora»⁷⁵; processo dunque più che sosta in un'età fuggevole, che può davvero tenere aperto lo spazio al nuovo, e a una mente eroica che miri al sublime.

Tanto splendore, tanto ardimento nell'invito alle aspirazioni 'divine' e infinite, è possibile anche perché Vico si è fatto cassa di risonanza di quella gioventù pronta ad imparare, ma, insieme, perché si è disposto a trattare quell'argomento «pienissimo di magnificenza, di splendore e

⁷⁰ *De mente*, p. 138.

⁷¹ *Ivi*, p. 143.

⁷² Cfr. *ivi*, pp. 147 e 149.

⁷³ *Ivi*, p. 151.

⁷⁴ Cfr. ad esempio *ivi*, p. 159.

⁷⁵ *Ivi*, p. 165.

di sublimità» facendo le veci della cote; così come recita il passo oraziano, citato all'inizio dell'orazione per esteso: «fungar vice cotis, acutum reddere quae ferrum valet, exsors ipsa secandi»⁷⁶. Qui la cote non è solo strumento affilante – come la collera di Angela Cimmino che ne affila la virtù – ma è possibilità di mostrare la strada tanto più potente e incisiva perché colui che la indica può contare sulla propria 'assenza'.

'Postura' che va ben oltre, evidentemente, la facondia, la persuasione, e lo stesso insegnamento, e permette forse, almeno in parte, di affidare con piena fiducia ai giovani ascoltatori il compito di una nuova individualità nei tempi umani.

MONICA RICCIO

PATHS OF THE HEROIC SUBLIMITY. Considering Vico's works after 1725, this article follows the traces of a possible greatness and sublimity in the age of the «ragione tutta spiegata», characterized by the risks of sideration of the phantasy, the vulgarization of languages and customs, and the narrowing of the minds.

⁷⁶ Ivi, p. 139. HOR. *Ars poetica*, 304-305.

IL DE MENTE HEROICA OVVERO IL RECUPERO DELLA DIVERSITÀ*

La carriera accademica di Vico si svolse senza grandi successi, ma anche senza grandi scosse. Nel 1697 egli ottenne la cattedra di retorica: decisivo fu il sostegno dell'avvocato Niccolò Caravita, un aristocratico esponente di spicco dei *novatores* napoletani, impegnati nello svecchiamento dell'apparato statale e in una battaglia giurisdizionalista tesa a limitare i privilegi feudali, quelli ecclesiastici in particolare. Il «numero abbondante di voti», vantati nella *Vita scritta da sé medesimo*, furono per la verità 12 su 22, ma quel primo successo assicurò al filosofo napoletano una fonte permanente, anche se non particolarmente doviziosa, di reddito¹. La cattedra di retorica era infatti considerata nell'ordinamento universitario napoletano dell'epoca come propedeutica rispetto agli insegnamenti della vera e propria facoltà giuridica, quindi remunerata in misura considerevolmente inferiore: cento scudi annui, più i diritti pagati dagli studenti che superando l'esame erano ammessi agli studi di diritto, le cosiddette «fedi»². È ben noto che più tardi Vico concorse sen-

* I risultati della presente ricerca sono stati presentati in occasione di un seminario del dottorato di ricerca in Italianistica presso l'università di Roma «La Sapienza», il 21 aprile 2023. Ringrazio il coordinatore Emilio Russo e i dottorandi e colleghi con cui ho potuto dialogare proficuamente su questi temi.

¹ G. Vico, *Vita scritta da sé medesimo* [d'ora in avanti: *Vita*], in *Id., Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, pp. 27-28 [d'ora in avanti: *Opere*]. Le citazioni dalle opere di Vico saranno date con riferimento all'edizione Battistini, a meno di diversa indicazione, e saranno indicate nel testo, dopo la prima citazione, per non appesantire le note.

² Cfr. N. CORTESI, *L'età spagnuola*, in *Storia della università di Napoli*, a cura di F. Torraca, Napoli, 1924. Una testimonianza di età vichiana è nell'opera del paolino Giangiuseppe Origlia, *Istoria dello Studio di Napoli*, 2 voll., Napoli, Di Simone, 1753-1754; rist. anast. a cura di E. Cortese, D. Maffei, Bologna, 1973, in partic. vol. II pp. 106, 113-116 e 291.

za successo alla cattedra ‘mattutina’, cioè primaria, di diritto civile, e che quell’insuccesso accademico, nel 1723, fu determinante per l’abbandono di una prospettiva strettamente giuridica della sua riflessione filosofica³.

La titolarità dell’insegnamento di retorica era accompagnata da un compito assai gradito e di prestigio: l’incarico di tenere ogni anno la prolusione dell’anno accademico. Vico vi si impegnò dando corpo alle linee di fondo della propria ricerca e cogliendo l’occasione per mietere pubblici riconoscimenti per la sua elegante e concettosa prosa latina. Le orazioni inaugurali conservate, che accompagnano i primi anni del suo insegnamento, sono sei e furono recitate tra il 1699 e il 1707⁴; nell’ottobre 1708 Vico fu impegnato in una ancor più solenne prolusione, alla presenza del viceré; un’occasione che egli colse anche come punto d’arrivo e di sintesi nella sua attività di filosofo e insegnante, pubblicando subito dopo quel discorso, in versione largamente ampliata, nel febbraio dell’anno successivo, con il titolo *De nostri temporis studiorum ratione*⁵.

Gli anni che seguirono furono i più intensi nella riflessione filosofica vichiana, punteggiati dalle sue opere maggiori e dalle edizioni 1725 e 1730 della *Scienza nuova*. E furono anche anni traumatici nella storia del Mezzogiorno d’Italia, anni nei quali ingegni politici assai più scaltri del modesto professore universitario di retorica si trovarono scossi e travolti

³ Sulle vicende concorsuali di Vico, le prime ricerche erudite sono come sempre quelle di B. CROCE, *I due concorsi universitari di G. B. Vico*, in «La critica» VI (1908), pp. 306-310 (poi in *Bibliografia vichiana*, 2 voll., edizione rivista e accresciuta da F. Nicolini, Milano-Napoli, 1947-1948, vol. I, pp. 192-193). Il dossier accademico presso l’Archivio di stato di Napoli (fondo del Cappellano Maggiore, Affari diversi, 718 III, 272r-273r; 313rv; 321r-327r) è stato in seguito oggetto delle ricerche di I. ASCIONE, *Seminarium doctrinarum: l’Università di Napoli nei documenti del ’700 (1690-1734)*, Napoli, 1997, pp. 127-131; R. AJELLO, *La nuova scienza contro la Scienza nuova. La critica del sapere nella Napoli preilluministica*, in «Frontiera d’Europa» IV (1998), pp. 93, 99-100; e B. A. NADDEO, *Vico and Naples. The Urban Origins of Modern Social Theory*, Ithaca, New York, 2011, pp. 103-104, 170-177. Sul passaggio della riflessione vichiana da una dimensione giuridica a una ricerca sul primo costituirsi delle comunità politiche umane, cfr. R. RUGGIERO, *Jean-Baptiste Vico. La carrière d’un homme de lettres dans la Naples des Lumières*, Paris, 2023, pp. 47-59 e *passim*.

⁴ Cfr. S. MONTI, *Sulla tradizione e sul testo delle Orazioni inaugurali*, Napoli, 1977, ed ora l’edizione critica nazionale *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti [1982], Roma, 2013.

⁵ Cfr. l’edizione critica a cura di G. Polara, N. Rozza, Roma, 2022. Per il ruolo del *De ratione* nel percorso filosofico vichiano cfr. l’introduzione di A. Pons all’edizione francese, Paris, 2010; e R. RUGGIERO, *Jean-Baptiste Vico*, cit., pp. 27-36.

dai repentini cambiamenti e dalle crisi economiche che li accompagnavano.

Ma torniamo al salotto di Niccolò Caravita: «per acutezza d'ingegno, per severità di giudizio e per purità di toscano stile avvocato primario de' tribunali e gran favoreggiatore de' letterati» (*Vita*, p. 27). Così lo descrive Vico allorquando, sul volgere degli anni novanta del Seicento, entrò in contatto con questo patrizio napoletano che ne promosse gli impegni letterari con la commissione di realizzare importanti raccolte encomiastiche: per il viceré conte di Santostefano, o per la morte di Caterina d'Aragona, madre del viceré duca di Medinaceli. È nella casa del Caravita, «ridotto di uomini di lettere» (ivi, p. 29), che Vico incontra il vecchio filosofo cartesiano investigante Gregorio Caloprese, il quale onorerà Giambattista col complimento di «autodidascalo», e poco dopo il nobile genovese, studioso di matematica e scienze, Paolo Mattia Doria, «onde da quel tempo restaron congiunti in una fida e signorile amicizia» (*ibid.*); e con Doria prenderà avvio un intenso dialogo metafisico, alla base del *De antiquissima italorum sapientia, il Liber metaphysicus* pubblicato con dedica al Doria nel 1710. Ricaviamo questi elementi da pagine assai note della *Vita scritta da sé medesimo*, sulle quali giova ancora soffermarsi: non casualmente è in questo quadro che Vico prospetta la rifondazione dell'accademia a Napoli, su impulso istituzionale del viceré Medinaceli e riunita infatti nel suo palazzo, un'accademia alla quale Vico partecipa attivamente e i cui promotori sono i nobili Federico Pappacoda e Niccolò Caravita. In questi termini, il «ridotto» culturale di casa Caravita si configura come una sorta di ricovero provvisorio in cui trovarono accoglienza e riparo alcuni vecchi Investiganti, appena usciti dalla bufera del processo contro gli Atomisti, prima di confluire con altro orizzonte e diverse prospettive nell'Accademia di Medinaceli⁶. Non stupisce quindi che un gesuita come Benedetto Aleatino (il

⁶ Sugli Investiganti, sul ruolo di questo consesso nella cultura napoletana negli anni di formazione di Vico, sul diverso raggio dell'Accademia di Medinaceli, si veda da ultimo il contributo di P. GIRARD, «*Vestigia lustrat*». *Les Investiganti, une académie napolitaine entre science et politique à l'âge classique*, in *Modernité et académies scientifiques européennes*, a cura di P. Girard, Ch. Leduc, M. Riaux-Beaulne, Paris, 2022, pp. 151-177 (di tale volume si veda anche l'introduzione). Il medesimo studioso aveva proposto un percorso teso a valorizzare l'influenza dei cambiamenti economici, politici, scientifici nello sviluppo della cultura napoletana progressista a cavallo tra Sei e Settecento: cfr. ID., «*Comme des Lumières jamais vues*». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples, 1647-1744*, Paris, 2016.

Giambattista De Benedictis acceso avversario di Costantino Grimaldi⁷) descrivesse casa Caravita come cenacolo di irreligiosi e atei, tanto più che il Caravita stesso, come avvocato fiscale e professore di diritto feudale, era impegnato a frenare l'ingerenza ecclesiastica nell'amministrazione del vicereame. Ciò che preme sottolineare è come a questa altezza il giovane Vico – che si presenta come appena tornato a Napoli dopo un lungo periodo di studi solitari nel Cilento, e che enfatizza la propria solitudine intellettuale («si ricevè in Napoli come forestiero nella sua patria»; «il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche sconosciuto», *Vita*, pp. 23 e 26) – ci appaia invece ben inserito nei circoli culturali progressisti, accanto alle punte avanzate della 'nobiltà di toga' napoletana, e accolto nell'Accademia di Medinaceli sotto la protezione del viceré, coinvolto quindi nella linea politica di continuità spagnola che era stata sposata in quella fase dall'ala avanzata del ministero togato, rappresentata da Francesco D'Andrea e dal suo erede ideale Serafino Biscardi.

Accanto allo scontro ideologico rappresentato dal diffondersi del cartesianesimo a Napoli (accompagnato da istanze materialiste) e dalla reazione curialista con il processo contro gli Atomisti, il vicereame si presentava in quei decenni come un singolare laboratorio politico in cui, l'assenza fisica di una corte di riferimento, che operava da lontano attraverso i meccanismi dell'amministrazione polisindacale propri all'impero spagnolo, lasciava in verità più ampi margini di autonomia ai poteri locali, che agirono per un ridimensionamento della frammentazione feudale e un tentativo di riordino degli apparati burocratici⁸. I successori ideali di Francesco D'Andrea, Biscardi prima e Gaetano Argento poi, furono fini conoscitori del diritto feudale, e fu in tale ambito che ricercarono gli strumenti non già di un'esplicita emancipazione giurisdizionale, ma di una linea politica tesa a consolidare le prerogative dell'amministrazione vicereale e l'istanza di accentramen-

⁷ Su questa polemica, cfr. R. RUGGIERO, *Convergences éditoriales et pensée progressiste à Naples au début du XVIII^e siècle: Pietro Giannone et Costantino Grimaldi*, in «Archives de philosophie» LXXX (2017), pp. 449-462.

⁸ Su questi temi disponiamo di un esauriente quadro informativo grazie alle ricerche promosse da Raffaele Ajello e dalla sua scuola. Oltre alle opere dello studioso, si vedano le annate della rivista «Frontiera d'Europa», e gli studi di Imma Ascione, Dario Luongo, Massimo Tita. Una sintesi in R. RUGGIERO, *Vico tra due stagioni costituzionali*, in «Nuovo Meridionalismo studi» I (2015), pp. 24-48 (*on-line*).

to che le accompagnava. In questo quadro appare abbastanza naturale che, nel 1698, all'apertura del testamento di Carlo II, Biscardi e il ceto togato si schierassero per la continuità dinastica, un'opzione resa esplicita dall'*Epistola pro Augusto Hispaniorum monarcha Philippo V* del 1703; il medesimo Biscardi aveva intanto commissionato a Vico un'allocuzione al sovrano in occasione della sua visita a Napoli nella primavera dell'anno precedente⁹.

La successione di Carlo II innescò una guerra continentale non senza conseguenze nel Mezzogiorno d'Italia, e la congiura del principe di Macchia per attentare alla vita del viceré Medinaceli fu solo un episodio, ma significativo: si trattò di una congiura aristocratica, volta a favorire il passaggio del regno sotto il controllo degli Asburgo d'Austria, una congiura non priva di collegamenti con Vienna e con la Curia romana. La ribellione fu soffocata il 24 settembre 1701; poco dopo a Vico fu dato l'incarico di redigere una cronaca latina degli avvenimenti, ed egli compose la *Principum Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*, dagli accenti tipicamente sallustiani¹⁰. Si tratta, *pour cause*, dell'unica opera vichiana non richiamata dall'autobiografo: anzi, nella nuova situazione politica delineatasi nel corso degli anni venti-trenta del Settecento, Vico menzionerà piuttosto l'impegno letterario di segno ideologicamente contrario, cioè la commissione per le onoranze e le epigrafi funerarie dei 'martiri' della congiura, Giuseppe Capece e Carlo di Sangro, venutagli dal governatore militare austriaco di Napoli nel 1707, il conte Wirich von Daun¹¹. Poco dopo, nell'ottobre 1708, ad ascoltare quell'importante prolusione cui abbiamo fatto cenno, il *De ratione*, fu proprio il cardina-

⁹ Cfr. *Vita*, p. 62. Per il testo del panegirico vichiano cfr. R. D'ANGELO, *Per l'edizione critica dell'allocuzione 'Sulla venuta di Filippo V a Napoli' (1702)*, in questo «Bollettino» XI (1981), pp. 112-145; e ora l'edizione critica con traduzione italiana, a cura della medesima studiosa, nel volume *Minora. Scritti latini storici e d'occasione*, a cura di G. G. Visconti [2001], Roma, 2013, pp. 122-159.

¹⁰ Se ne veda l'edizione critica a cura di C. Pandolfi [1992], Roma, 2013. Per gli studi cfr. D. MARSHALL, *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*, Cambridge, 2010, pp. 31-67; B. A. NADDEO, *Vico and Naples*, cit., pp. 19-49; D. ARMANDO, *Napoli, Roma, Vienna: conflitti e comunicazione politica nella congiura di Macchia*, in questo «Bollettino» LI (2021), pp. 322-332 (nota critica a F. GALLO, *La congiura di Macchia. Congiura e conflitto politico a Napoli nel primo Settecento*, Roma, 2018).

¹¹ Anche il *Publicum Caroli Sangrii et Josephi Capycii nobilium Neapolitanorum funus* è ora edito a cura di T. Armignacco, nel volume dei *Minora*, cit., pp. 162-185; le iscrizioni funerarie sono in *Le iscrizioni e le composizioni latine*, a cura di G. G. Visconti [2004], Roma, 2013, pp. 12-16 e 34-35.

le Vincenzo Grimani, divenuto viceré di Napoli, ma che nella vichiana *Coniuratio* era dipinto con tinte fosche di orchestratore nell'ombra della ribellione.

Giambattista Vico voltagabbana? Se non proprio così, certo gli studi di Raffaele Ajello mirano a descriverlo come un ingenuo politicamente inavvertito e disorientato¹². Al di là della forse banale (ma non per questo meno vera) esigenza di sopravvivere, lui e la numerosa prole, in un contesto politico fragile e sconvolto che esigeva di aprire un dialogo con i via via diversi detentori del potere, sono state proprio le ricerche di Ajello a mostrarci come l'instabilità e sostanziale inaffidabilità dell'aristocrazia napoletana finissero per favorire la ripresa di una naturale interlocuzione tra i nuovi signori del Mezzogiorno e quei togati che avevano sostenuto la linea avversaria e perdente (francese) e che tuttavia restavano, in fin dei conti, assai meno sconfitti rispetto alla nobiltà tradizionalista che pure si era apparentemente schierata con gli austriaci vincitori. Continuità nella discontinuità. L'inizio del vicereame austriaco costringe Biscardi a lasciare il Collaterale, cioè l'alta magistratura di governo da cui il ceto togato articolava la propria politica giurisdizionalista. Tuttavia già tra la fine del 1707 e l'inizio del 1708 lo statista di Altomonte è figura contesa tra Napoli e Barcellona, rappresentante più in vista del ministero napoletano, voce autorevole per svolgere ancora una volta una politica di mediazione che trascenda gli interessi di casta. Al pressoché immediato tornare in auge sotto gli austriaci di un Biscardi che non aveva fatto mistero delle proprie simpatie filoangioine, né dell'auspicio in una continuità dinastica, concorse senza dubbio la cattiva prova che dette nuovamente di sé il ceto nobiliare nella Deputazione del Buon governo, che avrebbe dovuto amministrare il passaggio al nuovo ordinamento e che invece si dissolse in poche settimane rimettendo il potere nelle mani dei togati¹³.

In una situazione così contesa e sfumata, in cui sia gli esponenti dell'aristocrazia che gli statisti più esperti appaiono oscillare con posizioni incerte, il politicamente debole e non particolarmente abiente professore di retorica, si orientò come poteva, cercando di conservare gli appoggi che fino a quel momento ne avevano favorito la carriera e permesso

¹² Mi riferisco soprattutto a R. AJELLO, *La nuova scienza contro la Scienza nuova*, cit.

¹³ Cfr. D. LUONGO, *Vis jurisprudentiae. Teoria e prassi della moderazione giuridica in Gaetano Argento*, Napoli, 2001, p. 15.

l'evolvere dei suoi studi e della sua ricerca. È significativo per esempio come un giurista collocato su posizioni decisamente conservatrici come Gennaro D'Andrea (fratello di Francesco) si rivolgesse nel 1709 proprio a Paolo Mattia Doria per redigere una *Relazione dello stato politico, economico e civile del Regno di Napoli*: un documento di critica severa dell'incompetenza politica manifestata dalla nobiltà napoletana, proprio a partire dalla congiura di Macchia, ma al tempo stesso un testo programmatico, la ricerca di un punto di contatto tra aspirazioni progressiste e pratiche di governo. Quell'eredità sarebbe stata raccolta da Gaetano Argento e Francesco Ventura (dedicatari del vichiano *Diritto universale*), e altresì la pretesa illuministica radicale di uscire dalla cornice normativa esistente avrebbe a lungo andare condotto a una dolorosa lacerazione.

Intanto l'instabilità politica e le spese belliche determinavano l'aggravarsi della crisi economica, anche a dispetto di un'amministrazione austriaca oculata e che in certa misura aveva fatto proprie le istanze giurisdizionali dei togati, a cominciare dal sequestro delle rendite beneficali che i primi viceré austriaci presero ad attuare rispetto ai feudatari contumaci al momento del passaggio di governo. Ancora negli anni venti il viceré cardinale Althann sarebbe stato un interlocutore per esponenti radicali come Pietro Giannone e Costantino Grimaldi, ma la presenza pervasiva dell'autorità ecclesiastica e la sedimentazione secolare dei privilegi baronali gravavano inesorabilmente ogni prospettiva di rilancio economico e politico.

In questo clima, mentre gli esponenti di punta del ceto togato conducono una battaglia giurisdizionale di elevato profilo tecnico, che ha i suoi punti forti nel primato delle magistrature, nella questione beneficiale, nel dibattito sull'*absoluta potestas*, e che si fonda su una raffinata storicizzazione degli istituti giuridici, la riflessione filosofica di Vico imbocca decisamente due percorsi.

Da un lato egli comincia a lavorare sul principio dell'*interpretatio*, sottolineando una vocazione giuridica che ne avrebbe accompagnato l'opera fino all'insuccesso concorsuale del 1723. L'*interpretatio* su cui il filosofo napoletano concentra la propria indagine è l'interpretazione giuridica creativa di nuovo diritto, è un'interpretazione che non si esaurisce in mera operazione conoscitiva, ma che rendendo una realtà conoscibile in effetti la crea permettendo al soggetto di appropriarsene. Si tratta di un tema che, abbandonato il campo giuridico, avrà poi portata larghissima nella *Scienza nuova*, ma che Vico assume dapprima dall'am-

bito del diritto, in particolare dall'*interpretatio iuris* romanistica, e che mette in opera in prima battuta nel quadro delimitato del mondo giuridico con il *De uno*.

Dall'altro lato, l'insoddisfazione per la metafisica cartesiana e per la riduzione matematizzante della realtà, conducono Vico, in dialogo con Doria, a formulare una proposta metafisica diversa, enunciando con il *De antiquissima* del 1710 il principio secondo cui *verum et factum convertuntur*. Si tratta, come ha ben visto Manuela Sanna, di una rivendicazione della corporeità e del senso, del richiamo a un prevalere gnoseologico dell'immaginazione e della fantasia, un ruolo che si chiarirà sempre più nel pensiero vichiano non limitato a un primato temporale, in cui la fantasia è aurorale e imperfetta forma prima della conoscenza, ma nel senso proprio di una preminenza qualitativa assicurata da una specifica forza inclusiva, propria dell'immaginazione e capace di riorganizzare il sistema dei saperi¹⁴.

L'effetto di queste spinte diverse determina nell'opera di Vico il coesistere, non sempre pacificato e non necessariamente ortopedizzabile, di orientamenti contrastanti. A innumerevoli riprese Vico insiste che la sua *Scienza nuova* è argomentata con rigoroso metodo geometrico: basti a convalidarlo la struttura stessa del libro primo, che mira ad articolare tutto il discorso a partire da una serie di assiomi (le *degnità*). Altrettanto espliciti i suggerimenti che l'autore dava al giovane lettore nella pagina conclusiva dell'*Idea dell'opera*, nella versione del 1730, in cui richiedeva ripetute letture per abituare la mente a un procedimento severo, uno «stretto metodo geometrico» che permette di procedere «dal vero al vero immediato»¹⁵. E in generale sono innumerevoli i passaggi della *Scienza nuova* in cui il fascino del metodo cartesiano è palpabile. Tuttavia, accanto a queste tracce evidenti di una metabolizzazione profonda del cartesianesimo e di un lavoro personale di acquisizione critica, la *Vita* mira a presentare tutta la ricerca vichiana come nata in antitesi e polemica con Cartesio:

¹⁴ Oltre all'edizione del *De antiquissima italorum sapientia*, curata da M. Sanna, Roma, 2005; della medesima studiosa si vedano *La «fantasia che è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001; e *Vico*, Roma, 2016.

¹⁵ G. Vico, *La Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna [2004], Roma, 2013, p. 58.

Non fingerassi qui ciò che astutamente finse Renato Delle Carte d'intorno al metodo de' suoi studi, per porre solamente su la sua filosofia e matematica ed atterrare tutti gli altri studi che compiono la divina ed umana erudizione; ma, con ingenuità dovuta da storico, si narrerà fil filo e con ischiettezza la serie di tutti gli studi del Vico, perché si conoscano le proprie e naturali cagioni della sua tale e non altra riuscita di letterato (*Vita*, p. 7).

Sul rapporto dialettico e critico di Vico con il modello offerto da Cartesio, sull'assunzione di modalità espressive e argomentative proprie di Cartesio, e sulla scelta al tempo stesso di Cartesio come idolo polemico, ruota per intero la costruzione del pensiero di Vico e la sua interpretazione. Senza ripercorrere la complessa questione, che ha risvolti non solo filosofici ma anche letterari, per quanto attiene all'adozione vichiana di alcuni generi propri della tradizione moderna, e anche politico-ideologici, per quanto sulle dinamiche sociali del Regno di Napoli si è appena cursoriamente ricordato, basti qui richiamare come la riflessione vichiana miri a costruire uno spazio di manovra inedito tra la fascinazione della linearità geometrica cartesiana e la salvaguardia, avvertita come necessaria, della varietà costituiva dell'esperienza umana, dell'autorialità umana della storia¹⁶.

Non può tuttavia non suscitare attenzione la presenza di Cartesio, dell'*ingens Chartesius*, additato agli studenti universitari come fondatore di un *novum systema physicum*, e perciò collocato tra gli eroi dell'umanità, accompagnato da Galileo e Colombo, in occasione di una nuova orazione inaugurale, pronunciata questa volta da un Vico sessantaquattrenne, professore di retorica ormai anziano e a fine carriera, nel 1732. Si tratta del *De mente heroica*, l'orazione commissionata da Celestino Galiani, nuovo cappellano maggiore del regno, e a tal titolo preposto al governo dell'università, il quale, riavviando il costume della solenne inaugurazione dell'anno accademico, si proponeva di rilanciare l'istituzione universitaria napoletana, anch'essa gravemente segnata dalla lunghissima stagione di crisi¹⁷. L'azione culturale di Galiani costituì, negli anni trenta-quaranta del Settecento, la più

¹⁶ Cfr. P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, Paris, 2008, pp. 77, 323-325 e *passim*; R. EVANGELISTA, *Il balenare del vero. Verità e storia in Giambattista Vico*, in questo «Bollettino» XLIII (2013), pp. 75-101; e R. RUGGIERO, *Jean-Baptiste Vico*, cit., pp. 119-122.

¹⁷ La precedente prolusione solenne di cui si abbia notizia, prima del rilancio avvenuto nel 1732, sembrerebbe proprio quella parimenti vichiana del 1719, che avrebbe poi

concreta iniziativa di svecchiamento negli apparati del regno, accompagnata da una fine e pragmatica sensibilità ideologica¹⁸. Il Galiani aveva percorso una brillante carriera ecclesiastica e diplomatica: i successi ottenuti nella trattativa per la legazia apostolica in Sicilia e il suo atteggiamento di apertura moderata alla nuova scienza e alle correnti filosofiche che l'accompagnavano gli valsero la nomina per l'arcivescovato di Taranto, con il sostegno del viceré von Harrach; ma nel 1731, passando da Napoli per recarsi nell'arcidiocesi di destinazione, in occasione del collocamento a riposo del cappellano maggiore Diego Vincenzo Vidania, fu ancora una volta il viceré a sollecitare la successione di Galiani nella delicata carica che prevedeva anche il ruolo di «prefetto dei Regi Studi». Trascorso appena un mese a Taranto, dalla fine di gennaio del 1732 Galiani non solo assumeva tutte le responsabilità connesse alla cappellania maggiore, ma si impegnava in un progetto di riforma burocratica dell'ufficio e insieme di radicale rilancio degli studi universitari: negli ultimi mesi del 1732, esattamente in concomitanza con l'orazione commissionata a Vico, egli presentava al Collaterale un progetto organico di riforma che partiva da una rinnovata *ratio studiorum* nella quale erano a pieno titolo accolte le nuove istanze scientifiche e filosofiche. Il progetto di Galiani – e l'autore ne era ben consapevole – era destinato a infiammare un nervo scoperto negli equilibri del regno: affermando con enfasi la centralità della regia università, egli sottraeva spazio alle scuole private ecclesiastiche, occupando l'ambito della formazione delle *élites* dirigenti, terreno di caccia da sempre assai caro ai gesuiti. Se l'opposizione delle correnti conservatrici in Collaterale, non prive d'appoggi a Vienna, indusse a frenare l'azione riformatrice, l'impegno di Galiani proseguì con successo attraverso l'istituzione di un'Accademia delle Scienze di ispirazione lockiana, con la nomina dello stesso Galiani a corrispondente della Royal Society, e con la conferma della cappellania maggiore da parte di Carlo di Borbone, re di Napoli dal 1734. L'opera di Galiani proseguiva quindi senza soluzione di continuità nella nuova fase di trasformazione, di riconquista di una piena autonomia politica del regno,

costituito il momento d'avvio per la redazione del *Diritto universale*. Cfr. A. BATTISTINI, Note al *De mente heroica*, in *Opere*, vol. II, p. 1456.

¹⁸ Si veda E. DE RIENZO, *Celestino Galiani*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, 1998, *ad vocem*. Sui rapporti con Vico cfr. G. COSTA, *Monsignor Celestino Galiani e G.B. Vico*, in questo «Bollettino» XL (2010) 2, pp. 23-36.

nel quadro dell'accendersi, purtroppo ancora una volta effimero, di una stagione di speranze e prospettive¹⁹.

In questo contesto non solo il ripristino, nel 1732, della cerimonia inaugurale dell'anno accademico non poteva che essere un'iniziativa accuratamente pilotata da Galiani, ma la scelta di confermare Vico come relatore di diritto per la prolusione era da un lato segno di un voluto e pieno rilancio della tradizione, dall'altro lato attestazione di una sensibilità culturale sintonica sulla quale Galiani sentiva di poter fare affidamento in un momento strategico della sua accorta iniziativa di politica culturale. E a sua volta il cappellano maggiore si mostrerà assai benevolo nei confronti di Vico, assicurando più tardi la successione del figlio Gennaro alla morte del padre, secondo gli statuti universitari dell'epoca.

Come ha osservato Andrea Battistini, il *De mente heroica* si configura quindi – all'indomani del traguardo conseguito con la *Scienza nuova* del 1730 – come un «atto di fede nella pratica educativa»²⁰, ed è precisamente su tale atteggiamento che il committente fondava le proprie aspettative. Grazie al ruolo dell'università, la speculazione teorica del filosofo può divenire linfa del progresso, rivendicando, nell'età della «ragione spiegata», quel ruolo che i poeti fondatori avevano avuto nel far emergere l'umanità dalle tenebre della condizione bestiale. L'utilità politica della scienza nuova vichiana, fondandosi sulla conoscenza delle costanti che governano la «storia ideale eterna» nel corso delle «nazioni», cioè nell'evoluzione delle collettività civili umane, dovrà necessariamente avere un orizzonte inclusivo, lo stesso orizzonte problematico che spinge Vico a individuare i propri modelli insieme con i propri antagonisti polemici, non già confondendo gli uni con gli altri – come da taluno si è semplicisticamente pensato – né secondo oscillazioni utilitarie, ma nel quadro di una costruzione ideologica di ampio respiro e che rifiuta ogni settarismo culturale. In questo senso l'educatore Vico, il professore di retorica, può davvero attribuirsi il primato di un eclettismo costruttivo, ispirato in primo luogo al perseguimento di un fine pratico, alla rivendicazione del ruolo del filosofo nella *polis*. L'orizzonte su cui si esercita tale funzione, tuttavia, non è sereno; la «ragione spiegata» non è un tra-

¹⁹ Sul progetto di riforma galianea e sul quadro civile e politico entro cui si iscrive l'elaborazione del *De mente heroica* da parte di Vico, cfr. F. LOMONACO, *Introduzione in Eroicamente Vico. Medicina, vita civile e ragione poetica nel De mente heroica*, a cura di F. Lomonaco, Roma, 2018, pp. 10 e 13.

²⁰ A. BATTISTINI, *Nota introduttiva al De mente heroica in Opere*, vol. II, p. 1453.

guardo definitivamente acquisito: l'esigenza di richiamare il letterato e il filosofo al proprio ruolo guida in seno alla società deriva invece da una minaccia incombente, dal profilarsi di quella terrificante «barbarie della riflessione», nella quale gli uomini divengono «fiere più immani» di quanto non fossero stati nella «prima barbarie del senso» (*Scienza nuova* 1744, § 1106, p. 967).

L'anziano maestro che sposa i lungimiranti progetti di riforma del brillante Celestino Galiani, nel momento in cui esalta l'eroismo dell'intelletto umano celebrandone i traguardi e incitando le giovani generazioni agli studi, allorquando accoglie nell'olimpico intellettuale i moderni e, tra loro, naturalmente, l'avversario Cartesio, lascia al tempo stesso intendere così come egli parli dall'orizzonte di una «age of anxiety», per mutuare le parole di Wystan Auden, animato anche dalla percezione della fragilità umana che condanna all'entropia ogni conseguimento del progresso civile²¹. Se l'occasione ufficiale e il pubblico elitario che partecipava alla cerimonia impongono di non enfatizzare il nodo aporetico che anima la ricerca filosofica vichiana, a essere allora sottolineato sarà lo slancio generoso e costruttivo, la concezione del ruolo intellettuale come rimedio, ancora una volta la lezione del classicismo che esorta il letterato a «dire la verità» al principe, ancorché forse, all'altezza del 1732, l'autore della *Scienza nuova* è probabilmente persuaso che il principe non farà tesoro, e forse neppure troppo caso alle parole del savio consigliere. Tuttavia, nell'additare fin dalle prime battute della prolusione il corpo accademico e i membri del Sacro Real Consiglio presenti gli uni accanto agli altri, e nel designare i professori universitari come seconda «*militia palatina*»²², chiamata a difendere l'impero al pari dei generali d'armata, Vico sembra rianimare con convinzione il progetto di un principato illuminato (*De mente heroica*, p. 374 = p. 144)²³.

²¹ Con tenore analogo P. Cristofolini concludeva la *Postfazione* in G. Vico, *De mente heroica*, a cura di E. Nanetti, Pisa, 2014, p. 89: «Questa tensione [...], nella mente di un uomo sostanzialmente pessimista come Vico, trova espressione non nella forma del pensiero scientifico e filosofico, ma in quella della disciplina di cui è istituzionalmente maestro in cattedra, che è la retorica».

²² L'indicazione ha valore tecnico, come già intese Nicolini, godendo i «professori perpetui» dell'università di Napoli (Vico non arrivò mai a ottenere quel grado) delle insegne di conte palatino.

²³ Per il testo si veda l'edizione critica nazionale in *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti [1996], Roma, 2013. Le citazioni nel testo

Nel sottolineare l'origine divina dell'intelletto umano, subito l'oratore sollecita gli studenti universitari a una eroica missione:

A vobis, inquam, est expectandum ut literarum studiis operam detis, qua vestram mentem explicetis heroicam et sapientiam ad generis humani felicitatem instituat[is] [Da voi ci si attende che vi dedichiate agli studi per dispiegare la vostra mente eroica e orientare la sapienza verso la felicità del genere umano] (ivi, p. 372 = p. 140).

Alcune costanti dell'opera vichiana sono qui naturalmente presenti: in primo luogo il compendiare l'insieme dei saperi sotto l'egida dei *literarum studia*, con la dimensione letteraria che assume un ruolo ordinatore dell'*arbor scientiarum*, secondo quanto il filosofo aveva indicato nella prolusione del 1708. Ancora: la proiezione propria alla tradizione illuministica della filosofia verso la *generi humani felicitas*. Infine: il dispiegarsi eroico della mente umana che, dall'origine divina, muove a conseguire *doctrina et eruditio*, appare sintonico con l'aspra meditazione fondatrice della *Scienza nuova*, cioè la luminosa scoperta della mente umana come autrice della storia e pertanto naturalmente designata a indagarla e conoscerla²⁴.

La concezione enciclopedica del sapere anima fin dall'inizio l'enfasi dell'autore, e il modello di Socrate è subito evocato con riferimento all'intellettualismo etico e all'esigenza di un sapere inclusivo:

Etenim manca et debilis institutio literaria illa est in unam, certam ac peculiarem disciplinam tota mole incumbentium. Scientiae namque eadem natura sunt qua virtutes [Lacunosa e debole è la formazione di quanti si dedicano con tutto l'impegno ad una sola specifica e peculiare disciplina. Le scienze condividono la medesima natura delle virtù] (ivi, p. 376 = p. 146).

Come si vede non c'è contraddizione tra questa posizione e quanto affermato pochi anni prima, nelle pagine incipitarie della *Vita*, ove la più severa censura mossa contro Cartesio era di aver voluto «porre solamen-

si daranno con riferimento alle pagine dell'edizione Battistini e dell'edizione Visconti; le traduzioni sono di chi scrive.

²⁴ La mente umana ha carattere eroico e rivendica un'origine divina perché il suo operare – l'operare della fantasia – realizza un'attività creatrice e la dispiega a vantaggio della collettività umana. Si veda su questo tema E. NANETTI, *Introduzione a G. Vico, De mente heroica*, cit., pp. 7-10.

te su la sua filosofia e matematica et atterrare tutti gli altri studi» (*Vita*, p. 7). Accanto alla dimensione enciclopedica, la cultura ha per Vico un carattere militante. Non solo essa deve essere 'utile', spendibile a profitto della vita civile e orientata al conseguimento dell'umana felicità; ma essa è anche frutto di tenace impegno:

Ne supina vota concipiatis ut dormientibus vobis in sinum de caelo cadat sapientia; eius efficaci desiderio commoveamini; improbo invictoque labore facite vestri pericula quid possitis [Non levate preghiere inutili affinché la sapienza cada dal cielo in seno a voi dormienti; siate mossi da un desiderio operoso; con duro e invincibile impegno mettetevi alla prova voi stessi per quanto potete (ivi, p. 378 = p. 146).

La vita degli studi come *engagement* era, in chiave personale, uno dei temi di fondo nella ricostruzione autobiografica, dove l'autore richiama le veglie studiose del Vico adolescente:

Nel qual tempo, essendo di età, egli si poneva al tavolino la sera, e la buona madre, rivegliatasi dal primo sonno e per pietà comandandogli che andasse a dormire, più volte il ritruovò aver lui studiato infino al giorno. Lo che era segno che, avvezzandosi in età tra gli studi delle lettere, egli aveva fortemente a diffendere la sua stima da letterato (*Vita*, p. 6).

Un'educazione severa al rigore ininterrotto della ricerca che anularmente chiude le pagine aggiunte alla *Vita* proprio nella primavera del 1731²⁵, sposandosi con la dimensione militante del sapere:

Ma egli tutte queste avversità benediceva come occasioni per la quali esso, come a sua alta inespugnabil rocca, si ritirava al tavolino per meditar e scriver altre opere, le quali chiamava generose vendette de' suoi detrattori; le quali finalmente il condussero a ritruovare la *Scienza nuova* (ivi, p. 85).

In tale chiave, l'esercizio degli studi e le università si configurano al tempo stesso come una *medicina mentis et animi*. Come la mente, orientata alla conoscenza, può essere deviata da false opinioni, e l'animo,

²⁵ Cfr. R. VERDIRAME, *La Vita e gli Affetti di G. B. Vico. Gli «acerbi martiri» e le «delizie oneste» nel racconto di sé di un savant*, Catania, 2010, pp. 14-21. Per l'edizione del testo di questa «aggiunta all'autobiografia», insieme con l'intero dossier delle *Carte Villarosa*, si veda la rivista «ISPF-Lab» XIII (2016), *on line*.

orientato al bene, essere attratto da falsi piaceri; allora le università appaiono a Vico veri e propri *nosocomia*, ospedali ove medicare una gioventù inferma, studenti *menti animoque aegrotos* che si impegneranno negli studi *non videri, sed esse doctos* (*De mente heroica*, p. 378 = p. 148), con modernissima contrapposizione tra essere e apparire. La disciplina degli studi universitari, nella prospettiva di Vico, dovrà dapprima purificare l'animo malato, quindi conquistare una condizione di salute, in cui la conoscenza si applica correttamente e senza deviazioni ai propri oggetti naturali, per poi attingere eroicamente a una condizione di perfezionamento ed eccellenza in cui la pienezza della conoscenza si apre alla dimensione collettiva, si pone a servizio della felicità del genere umano²⁶.

Giunti al cuore dell'orazione e dell'elogio di un metodo scientifico propriamente universitario, Vico sottolinea un aspetto che seppure già presente nel *De ratione* era in quella fase, all'altezza del 1708-1709, rimasto in ombra, quasi silenziato dalla tensione unitaria alla ricostruzione di un corpo coerente di discipline. Nel *De mente heroica*, il professore di retorica non esita a sottolineare il carattere critico e quindi profondamente dialettico, problematico, di una formazione che voglia dirsi completa: ora, sposando in questo quel tanto di scetticismo moderato che animava la riforma galiana, Vico non teme di annunciare come gli insegnamenti di una vera *universitas studiorum* possano e quasi debbano apparire tra loro contraddittorî nei metodi e nei contenuti. È proprio la compresenza di istanze divergenti, non già l'ortopedico abbassamento a una falsa coerenza e ad un appiattimento *ad usum delphini*, che stimola l'acquisizione di conoscenze veracemente critiche e pertanto utili²⁷. Quanti criticano il carattere aporetico, finanche contraddittorio, che è proprio di un autentico spirito di ricerca, sono stigmatizzati da Vico come *curta contenti literarum suppellectile*, assuefatti ad un sapere dimidiato, ridotto. Docenti che vogliono dirsi davvero 'universitari' non solo

alii alia (sive adeo eadem, alio tamen argumento aliave methodo), sed saepe prorus contraria docent. Incommoda sane ratio, fatemur quidem; namque

²⁶ Cfr. R. BASSI, *Il De mente heroica tra medicina mentis e dimensione supererogatoria della conoscenza*, in *Eroicamente Vico*, cit., pp. 19-28.

²⁷ L'autore di queste pagine auspicherebbe che le parole di Vico fossero meditate dai tanti consiglieri, esperti di formazione universitaria, che siedono negli organi dell'Anvur e di analoghe consorterie europee.

optima perpetuo uniformis optanda esset, sed quando ea per rerum naturam ab tribus his pulcherrimis necessitatibus pernegatur, novis inventis, novis detectis veris, novis castigatioribus curis, haec, quae ab istis accusatur, docendi ratio optima est [insegnano cose diverse (o se insegnano le medesime, lo fanno con differenti argomenti e metodi), ma spesso insegnano addirittura dottrine in contraddizione tra loro. È un metodo senza dubbio scomodo, ammettiamolo pure; e si dovrebbe piuttosto scegliere un metodo ottimo e costantemente uniforme, ma un simile metodo è reso impossibile, per la natura stessa delle cose, da queste tre meravigliose necessità: invenzioni nuove, scoperte di verità nuove, nuove edizioni allestite da accurati filologi; tale metodo d'insegnamento, criticato da costoro, si rivela quindi il metodo eccellente] (ivi, p. 380 = pp. 148-150).

Un siffatto modo problematico di stimolare la crescita e l'esercizio dello spirito critico negli studenti produce tre benefici immediati:

principio, ne quis vestrum in ullius magistri verba sacramento adigatur, quod plerumque fit in scholasticorum disciplinis; deinde, ne ullo literarum seculo abripiatur, ut in privatis gymnasiis, [...] postremo, quod ad nostrum argumentum in primis attinet, ut pernoscatis ecquid boni aliae aliis disciplinis commendent; nam quaeque aliquid in se boni habet, ecquid omnes in ipsam sapientiae integrae summam conferant, ad quam capessendam, liberales adolescentes, vos serio seduloque et moneo et exhortor [in primo luogo nessuno tra voi è costretto a giurare sulle parole di un qualche maestro, come accade per lo più nelle discipline degli scolastici; quindi nessuno è sviato da quale moda letteraria, come nei ginnasi privati, [...] infine, ciò che attiene in primo luogo al nostro tema, voi conoscerete ciò che di buono ciascuna disciplina offre alle altre; infatti ognuna ha in sé qualcosa di buono, e tutte apportano qualcosa all'insieme di una compiuta sapienza, a conquistare la quale, giovinetti studiosi, con serietà e premura vi ammonisco ed esorto] (ivi, p. 382 = p. 150).

Il riferimento pungente alle formazioni impartite dagli scolastici e ai «ginnasî privati» andava senz'altro nel senso di un recupero della centralità della formazione universitaria pubblica, fortemente voluto da Galiani, ma certo toccava anche una corda sensibile nel vissuto di Vico, il quale nell'autobiografia ci informa fin dall'inizio di non essersi mai assuefatto alla formazione scolastica e soprattutto al metodo imposto nei collegi dei gesuiti da lui frequentati nell'adolescenza. Rilevante è anche la severità contro le mode culturali passeggiere, *ut cooriuntur, ut occidunt et, repente adulta, repente consenescent* («come sorgono, così tramontano e, subito adulte, con pari rapidità invecchiano»).

La facile denuncia di acritico eclettismo, che pur potrebbe sollevarsi rispetto a un metodo che incoraggia gli studenti a *pernoscere ecquid boni aliae aliis disciplinis commodent*, è da Vico preventivamente respinta su basi oggettive: la tensione enciclopedica, e al tempo stesso cosciente che la varietà di saperi può spingersi fino alla contraddittorietà, è una necessità della vera scienza, una scienza consapevole del proprio contenuto e dei propri scopi. Il sapere adatto all'età moderna dovrà mirare a *novis inventis, novis veris, novis curis*, nuove scoperte, nuove verità, nuovi testi; esso si configura come un sapere dinamico, in costante evoluzione, che iscrive le proprie opere nella dimensione dell'eternità, cioè di un continuo progresso di tutta la comunità.

La prolusione prosegue con l'elogio delle singole discipline d'insegnamento, un elenco punteggiato dai *Leitmotive* della ricerca vichiana, come per esempio l'idea che *linguae sunt ferme naturalia morum vehicula* (quasi una traduzione, rilevava Battistini, della dignità XVII nella *Scienza nuova*); o ancora la *prudentia civile* fondata sulla storia del sorgere, crescere e decadere delle grandi nazioni del passato; e infine la priorità cronologica assegnata allo studio della poesia rispetto a quello dell'oratoria, come pure alle materie umanistiche e letterarie rispetto a quelle fisiche, per concludere con la metafisica.

La parte forse più transeunte e meno efficace dell'orazione resta appunto quella che potremmo definire bibliografica ove, al di là dell'invito a confrontarsi con i grandi autori e testi della tradizione, l'approccio di Vico risente del tradizionalismo accademico e dell'esigenza di rendere conto di quelli che erano in concreto i programmi d'insegnamento previsti dagli statuti universitari napoletani dell'epoca. In questa sezione l'oratore indulge, per compiacere il pubblico, a esempi aneddotici non privi di esagerazioni e forzature: ed ecco Cimone divenire brillante stratego come conseguenza di un corteggiamento malacorto, o Francesco Guicciardini dedicarsi alla storiografia dopo aver quasi controvoglia (*invitus!*) esercitato l'attività politico-diplomatica per i papi del suo tempo. Non si tratta di stravaganze, o di violenza sulle fonti: oltre a rivestire interesse come attestazioni della cultura media condivisa dagli altolocati ascoltatori, questi passaggi manifestano la maestria retorica di Vico nel dosare e distribuire gli argomenti secondo un *crescendo* inteso a esaltare le potenzialità della mente umana dedita agli studi.

Se la *reipublicae utilitas* induce i giovani universitari a scegliere, dopo una formazione completa, in quale disciplina concentrare i pro-

pri sforzi, anche in questa forma di pur necessaria specializzazione, Vico insiste sull'esigenza di esercitare ciascuna professione *ingenti animo sublimique arte* (*De mente heroica*, p. 392 = p. 162). Ancora una volta è uno sguardo «dall'alto» e un senso autocritico sviluppato a contatto con le letture più ardue a connotare l'indole egregia: con interrogative retoriche di grande efficacia, l'oratore propone al pubblico e agli studenti di scegliere come propri lettori e censori ideali i massimi autori in ogni campo

et illud a vobismet ipsis identidem sciscitemini, medici [...]: «Quid, si haec, quae meditor scriboque, ipse audiret Hippocrates?» [e questo dovrete chiedere incessantemente a voi stessi, se medici ...: «Cosa direbbe Ippocrate, se ascoltasse queste cose che elaboro e scrivo?»] (ivi, p. 394 = p. 162).

L'esigenza di adottare dei lettori ideali era suggerimento pedagogico avanzato nel *Περὶ ὕψους* e come tale, attribuito appunto a «Dionigi Longino, riverito da tutti per principe de' critici», figurava già al termine dell'*Idea dell'opera* nella *Scienza nuova* 1730²⁸. Battistini aveva opportunamente sottolineato l'influenza di questo fortunato manualetto retorico antico sull'impianto del *De mente heroica*, una presenza che va al di là dell'afflato retorico volto al *movère* e che spinge l'anziano professore a proporre «l'imitazione dei grandi modelli del passato, intesa non già come feticistico ossequio, ma come spinta emotivamente propulsiva»²⁹.

I modelli assumono per Vico una funzione dinamica, in linea con una prospettiva militante della scienza e dell'impegno negli studi: non si tratta di acquisizioni permanenti sulle quali abbandonarsi alla negli-

²⁸ *Περὶ ὕψους*, 14, 2-3: ἔτι δὲ μᾶλλον, εἰ κάκεινο τῆ διανοίᾳ προσυπογράφοιμεν, πῶς ἂν τόδε τι ὑπ' ἐμοῦ λεγόμενον παρὼν Ὅμηρος ἤκουσεν ἢ Δημοσθένης, ἢ πῶς ἂν ἐπὶ τοῦτο διατέθησαν· τῷ γὰρ ὄντι μέγα τὸ ἀγώνισμα, τοιοῦτον ὑποτίθεσθαι τῶν ἰδίων λόγων δικαστήριον καὶ θέατρον, καὶ ἐν τηλικούτοις ἤρωσι κριταῖς τε καὶ μάρτυσιν ὑπέχειν τῶν γραφομένων εὐθύνας πεπλάσθαι. «Ancora meglio, se anche questo interrogativo si avanza nel nostro pensiero: 'come sarebbero accolte queste mie parole da Omero, se fosse presente, o da Demostene, come si porrebbero rispetto a questo argomento?'. È infatti un grande gesto adottare per i propri discorsi un tale tribunale e teatro, e davanti a così grandi eroi, come giudici e testimoni, essere chiamati a rendere conto dei nostri scritti». La «pratica» suggerita dal trattatista antico era nella *Scienza nuova* 1730 (un passaggio poi espunto in vista dell'edizione 1744): cfr. ed. Cristofolini-Sanna, cit., p. 57.

²⁹ A. BATTISTINI, *Nota introduttiva al De mente heroica*, cit., vol. II, p. 1452.

genza, ma di tappe in un cammino progressivo. Il filosofo fa emergere con forza non già un ottimismo fondato sull'orgoglio dei conseguimenti raggiunti, ma il necessario impegno a proseguire nella ricerca, in ogni ambito, come solo medicamento alla minacciosa e incombente «barbarie ritornata». In questo senso pratico e attivo, non come un pantheon di ingegni passati e presenti, va inteso l'elenco di studiosi e scoperte che avvia la conclusione del discorso, invitando i giovani ascoltatori a emularli e superarne i traguardi. Solo dei *pusilli animi literati* possono credere che tutto ciò che c'era da indagare sia già stato condotto a perfezione. Ed ecco l'oratore riecheggiare Bacone, lo stesso Bacone che dava avvio nel 1708 al *De ratione*, con enfasi ortatoria: *Mundus enim iuvenescit adhuc* (ivi, p. 396).

Ne despondeatis animum, generosi auditores, innumera restant adhuc et forsan his, quae numeravimus, maiora, meliora. In magno enim naturae sinu, in magno artium emporio ingentia humano generi profutura bona in medio posita sunt, quae hactenus iacent neglecta, quia hactenus ad ea mens heroica animum non advertit [Non vi perdetevi d'animo, nobili studenti, innumerevoli scoperte restano da compiere, e forse maggiori e migliori di quante abbiamo sin qui elencato. Nel grande seno della natura, nel grande emporio delle arti, sono posti beni ingenti per giovare al genere umano che restano ancora trascurati perché ancora una mente eroica non ha rivolto l'attenzione verso di essi] (ivi, pp. 396-398 = pp. 164-166).

La mente eroica dei generosi uditori potrà dunque rivolgersi ai segreti ancora celati *in naturae sinu* e così rivellarli a vantaggio del genere umano, dei posteri. In questa pagina finale, in cui il tono si solleva rivolgendosi agli *adulescentes ad optima maxima nati*, Vico fa risuonare anche il nome di Cartesio e lo celebra, accanto a Galileo, come fondatore di una nuova scienza della fisica. L'esortazione baconiana alla ricerca, alle erculee (e dunque eroiche) fatiche necessarie alla milizia degli studi, mira a contrastare la negligente opinione che il sapere possa ottenersi senza fatica, senza sforzo: un simile errore, frutto di pigrizia, era da Vico imputato alla seduzione del cartesianesimo. A questo tema è dedicata gran parte della lettera a Francesco Saverio Estevan, del 12 gennaio 1729, dove l'autore soggiungeva:

Ma quell'analisi veramente divina de' pensieri umani [...] e quella critica [...] si son abbandonate principalmente per l'autorità di Renato Delle Carte nel suo metodo [...]; ond'egli si ha fatto un gran seguito per quella debolezza della

nostra natura umana, che 'n brevissimo tempo e con pochissima fatica vorrebbe saper di tutto³⁰.

Tuttavia nella *Seconda risposta al «Giornale de' Letterati d'Italia»*, in occasione del dibattito suscitato dal *De antiquissima*, Vico soggiungeva: «Leggano quanto Cartesio lesse Platone, Aristotele, [...]; meditino quanto Cartesio in quelle sue lunghissime ritirate; e 'l mondo avrà filosofi di ugual valore a Cartesio», dove singolarmente si attribuiscono a Cartesio quei necessari studi approfonditi che i cartesiani vorrebbero pigramente trascurare³¹.

Quello che potrebbe apparire un *revirement*, quasi una palinodia, è piuttosto da leggersi come un segno di continuità: a parlare è qui il Vico che fu da giovane vicino agli ambienti Investiganti, partecipe affascinato del rigore scientifico introdotto dai moderni, sensibile a carpire le novità anche linguistiche ed espressive del metodo geometrico. Non viene meno la critica al Cartesio metafisico e, possiamo immaginare non siano venute meno neppure le censure a una certa faziosità cartesiana intesa a deprimere ogni altro ambito del sapere: ma qui la metafisica non è in questione, e le censure non hanno luogo in una solenne prolusione accademica. Altresì Vico celebra il fisico Cartesio e lo celebra per una dote singolarmente barocca, l'*ingenium*, l'intuizione.

Observavit ingens Chartesius lapidis a funda iacti motum et novum systema physicum est meditatus [Il grande Cartesio osservò il moto di una pietra scagliata da una fionda ed elaborò un nuovo sistema fisico] (*De mente heroica*, p. 398 = p. 166).

Gli usi della parola *ingegno/ingenium* nell'opera vichiana sono molteplici: per un verso l'*ingenium* rimanda all'*inventio*, ma Vico, subendo, com'è stato rilevato, l'influenza della tradizione neoplatonica umanistica, opera una distinzione tra ingegno e fantasia, pur nell'ambito della

³⁰ G. Vico, *Lettere* [lettera a F. S. Estevan], in *Opere*, p. 333.

³¹ L'acuta osservazione sul rigore e la profondità degli studi di Cartesio e sul suo valore filosofico (a paragone dell'attitudine modaiola dei suoi seguaci) è stata avanzata da S. DE AMORIM E SILVA NETO, *Educazione civile nel De mente heroica*, in *Eroicamente Vico*, cit., pp. 29-36, in partic. p. 36, con riferimento a G. Vico, *Seconda risposta*, in Id., *De antiquissima Italarum sapientia*, con gli articoli del «Giornale de' Letterati d'Italia» e le risposte del Vico, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, postfazione di C. Megale, Napoli, 2013, p. 314.

medesima facoltà; per altro verso l'ingegno permette di scorgere le somiglianze e di costruirle «l'*invenire* è una sembianza dell'ingegno relativa al concetto di *generatio*; il *facere* si riconduce all'*ars*, alla produzione per mezzo di *industria*. L'*ingenium* quale *natura* racchiude entrambi questi aspetti»³². È in questo secondo aspetto, recuperando l'*inventio* nell'accezione del *De oratore* ciceroniano, che Vico sottolinea l'anteriorità dell'*invenire* rispetto all'emergere dell'analisi razionale. Era sempre la matrice ciceroniana a guidare Vico quando riconosceva all'*ingenium* un carattere divino nelle polemiche *Vici vindiciae*, di tre anni precedenti il *De mente heroica*: nel 1729 il filosofo sottolineava che «ingenium esse divinum inventionum parentem»³³. Nel quadro della risposta, a tratti astiosa, al recensore lipsiense, Vico riprendeva un tema a lui caro dalle *Institutiones oratoriae*: «acuta docent arguta fallunt»³⁴, negando in tal modo un contrasto tra ingegno e verità, e piuttosto mostrando come un uso corrotto dell'ingegno, privato della sua capacità sintetica da parte di «una fantasia debole e fiacca», conduca all'arguzia, dunque al falso e al ridicolo³⁵. L'operazione condotta da Vico sull'*ingenium* si configura come elaborazione di una logica dell'immaginazione, una logica che costruisce la realtà comprendendola: in questo senso la sintesi inclusiva e pluridirezionale che caratterizza l'opera di Vico, come quella di Gracián, deriva da una scelta di fondo al tempo stesso filosofica e retorica, un progetto scientifico che tende a integrare prospettive letterarie, epistemologiche e politiche³⁶. L'*ingenium* non è riducibile a un procedimento tecnico-espositivo, ma rivendica un valore conoscitivo: in questo senso esso non è in conflitto con la ragione, ma opera per sostituire a un modello razionale ortopedizzante e semplificatorio una prospettiva capace di prendere in conto la complessità del reale. Quest'attività è resa possibile perché la capacità di sintesi dell'*ingenium* non si limita a rivelare ciò che già esiste, ed è riconoscibile in quanto tale, ma rivela la

³² Cfr. M. SANNA, *Inventio e verità nel percorso vichiano*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), p. 13.

³³ G. VICO, *Vici vindiciae*, a cura di T. Armignacco, in *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, cit., p. 59.

³⁴ ID., *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, 1989, §37, p. 300. Com'è noto la differenza tra «acutezze» e «arguzie» figura nella pagina incipitaria della *Vita scritta da sé medesimo*.

³⁵ Cfr. M. SANNA, *Inventio e verità...*, cit., pp. 16-18.

³⁶ Cfr. P. GIRARD, *L'ingenium chez Gracian et Vico*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), pp. 103-121, in partic. pp. 107-108.

novità, rende conoscibili aspetti non altrimenti intelligibili della realtà, ed in questo assolve a un compito eroico e partecipa della natura divina.

È in questo quadro, nell'elevare un elogio all'ingegno umano, che Cartesio figura accanto ad Alessandro Magno, Galileo, Colombo e Grozio. Tutti i personaggi sono accomunati dalla loro straordinaria perspicacia, dall'intuizione, non dalla capacità analitica (chissà cosa avrebbe pensato Cartesio a essere lodato per questa ragione!). Alessandro vide l'istmo del Mar Rosso e comprese che quello era il sito ideale per edificare una grande capitale, Alessandria; Galileo osservò le fasi di Venere e questo gli permise di riscrivere la cosmografia; Colombo sentì sul viso un vento provenire dall'Atlantico e congetturò nuove terre al di là dell'oceano; Grozio lesse un rigo liviano e fu tratto a scrivere il trattato fondativo del moderno diritto internazionale. In questo quadro, l'*ingens Chartesius* fu colpito dall'osservazione della traiettoria di un sassolino scagliato da una fionda e da qui trasse argomento per elaborare una nuova fisica. Tutti personaggi dotati di straordinario intuito, capaci di cogliere quanto ad altri potrebbe sfuggire: è un ingegnoso Cartesio a essere trasfigurato e lodato da Vico in conclusione del *De mente heroica*. Questo passaggio dovrebbe se mai suscitare attenzione per la disinvoltura, peraltro non inconsueta da parte dell'autore della *Scienza nuova*, con cui egli attribuisce caratteri specifici ai suoi autori (o ai suoi idoli polemici), ma non c'è traccia né di una presunta piaggeria nei confronti della committenza galiana (ché se Galiani non avesse considerato Vico sintonico al proprio progetto non lo avrebbe coinvolto in un'operazione politica così delicata), né di una palinodia o di un radicale mutamento di prospettiva.

Che un *revirement* di Vico in tema di giudizio su Cartesio non potesse essere all'ordine del giorno, lo provano peraltro le coeve *Correzioni, miglioramenti e aggiunte* terze e quarte, cioè le due serie di istruzioni tipografiche correttive che proprio tra 1731 e 1734 corrono parallele alla redazione di questa prolusione e preparano la definitiva *Scienza nuova*. Vico non solo non ha abbandonato le proprie tesi filosofiche, ma lavora alacremente al proprio capolavoro, e a tutto ciò che di polemico nei confronti di Cartesio esso contiene, negli stessi mesi in cui, senza contraddizione e dunque senza soluzione di continuità, loda l'*ingens Chartesius* e lo addita come esempio agli eroici studenti cui affida con generosa fiducia le sorti dell'umano progresso e della felicità collettiva.

DE MENTE HEROICA, OR, THE RESCUE OF DIVERSITY. The aim of this article is to situate Vico's oration De mente heroica in the framework of the Neapolitan philosopher's academic activity. Vico's recruitment as a professor of rhetoric, his relationships with the city's progressive cultural and political circles, the composition of his inaugural orations, and the role of Descartes in his thought are among the topics that are considered.

UN'ESTETICA DELLA *FICTIO*

Le interpretazioni del testo vichiano relative agli ultimi decenni hanno sottolineato – alla luce dell'emergere di tematiche legate alla forza inventiva e creatrice della facoltà ingegnosa – la portata iconica, 'figurale' del messaggio vichiano. A partire dagli studi di I. Berlin, E. Grassi, G. Costa, D. Ph. Verene, etc., e grazie ai sapienti e potenti lavori di Andrea Battistini e della scuola più orientata verso l'orizzonte letterario intorno a Vico, l'iconologia si è in qualche modo contrapposta alla dinamica del *logos*, ed è diventata funzionale a un discorso mirato a leggere con assiduità le pagine vichiane in relazione al ruolo della sapienza corporale e della conoscenza immaginifica. La rivendicazione di questo tratto 'immaginifico' ha costituito il più cospicuo materiale critico per la lettura della posizione vichiana contro il razionalismo cartesiano. I lavori di Jurgen Trabant¹, che hanno inaugurato una stagione di studi particolarmente feconda sulla rappresentazione figurativa nelle pagine vichiane, hanno avuto il merito di collocare i segni non linguistici nel nucleo della sua impresa. Da qui autori come Ferdinand Fellmann hanno evinto la nascita e lo sviluppo sociale in Vico proprio a partire dalla prospettiva semiotica, interpretando il ruolo della fantasia e del sapere poetico niente affatto nel campo ermeneutico, ma esclusivamente in campo sociale². Anche se non pare difficile obiettare che anche andando in questa direzione teorica, diventa assai arduo separare la conoscenza fantastica da una forma di verità, per quanto archetipica³. La prima

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

² F. FELLMANN, *Il pragmatismo simbolico di Vico. Per una critica della ragione fantastica*, in *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 187-202.

³ In risposta alla tesi di Fellmann, «si potrebbe notare che la stessa terminologia vi-

domanda che occorre porsi è dunque se l'esperienza estetica si risolve o meno per Vico in un'esperienza di ricerca della verità, vale a dire in una vera e propria prassi ermeneutica, oppure se costituisce un'esperienza fondativa dell'agire politico. O ancora, se le due cose vanno congiunte.

D'altra parte, lo stesso Vico ha guidato la possibilità di una lettura iconica inserendo – nel movimento delle tre età – la presenza di una fase eroica come fase di comunicazione 'simbolica', che procede per segni, per caratteri eroici, soprattutto per somiglianze che si esprimono in quel «tempo favoloso, ch'è l'età degli Eroi» e che precede di poco il tempo storico degli uomini⁴. Ed è in quest'ultimo momento che la trattazione dell'*ingenium* come *trait d'union* tra espressione del bisogno e risoluzione tipicamente umana, ha reso possibile agganciare con convinzione la tematica estetica a uno spazio d'azione sociale e politico.

L'*Idea dell'Opera* con la quale Vico apre la sua *Scienza nuova* assolve insieme, e ci fa da esempio, due obiettivi: uno teorico e l'altro pragmatico, tenendo insieme teoria e prassi. La derivazione di *Idea* da εἶδος e da ὁράω non ne mette solo in luce il tratto visivo, ma ne indica anche l'atteggiamento umano più contemplativo, sul quale l'ingegno interviene per favorire la ricaduta sul piano della *praxis*, per Vico necessaria. Ma l'applicazione a questa derivazione terminologica serve a Vico anche a far coincidere il significato di *idea*, contenuto mentale e in cui il termine si sovrappone a νοῦς e νοεῖν come *osservare, vedere, percepire con la mente*, quindi *pensare*, con la conoscenza propria dei sensi. Il carattere che procede *per imagines* mette in evidenza la posizione privilegiata che in Vico assume il dominio visivo. E sicuramente un esempio molto potente da lui illustrato è proprio l'*idea* dell'opera, che coincide con la *dipintura*: la *Dipintura* posta ad apertura della *Scienza nuova* 1730 e 1744 è sicuramente una buona mappa delle indicazioni che Vico intende fornire al lettore per l'evoluzione delle forme antropologiche e civili cui l'uomo si piega.

chiana degli 'universali fantastici', ma nominati anche come 'generi fantastici' e 'caratteri poetici', indica non casualmente diverse funzionalità della stessa realtà: la verità cognitiva degli universali fantastici, la verità metafisica dei generi fantastici e la verità pratica dei caratteri poetici» (F. BOTTURI, *Per una critica della ragione fantastica*, ivi, p. 208).

⁴ «Per tutte queste *tre Età* si fussero parlate *tre Lingue*, nell'ordine corrispondenti a dette *tre Età*, che furono la *Lingua Geroglifica*, ovvero *Sagra*, la *Lingua Simbolica*, o per somiglianze, qual'è l'*Eroica*, e la *pistolare*, o sia volgare degli uomini per segni convenuti da comunicare le volgari bisogne della lor vita» (G. Vico, *La Scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Roma, 2013, l. I, II, XXVIII p. 67; d'ora in avanti: *Sn44*).

La priorità di una sensorialità visiva⁵, che in Vico è sicuramente evidente, mette efficacemente in relazione una circolarità, presente nella struttura conoscitiva umana, fra i vari sensi, e anche fra i 'sensi interni' e i 'sensi esterni', quali il dolore, e insieme i «giudizi, deliberazioni e desideri»⁶. Non solo, ma permette l'avvicinamento a quel senso particolare che è il *sensu comune*, che costituirà un'asse portante della conoscenza estetica in genere, che a Vico arriva anche dalla frequentazione dei testi di Suarez⁷, arrivando a definire un modello ermeneutico. La *Dipintura* viene segnalata come *Idea dell'Opera* proprio con l'intento di mostrarci visivamente l'idea del suo progetto, cioè di sottoporla agli occhi corporali e di renderla visibile nel suo risvolto socio-politico, più che ermeneutico. La dipintura descrive con efficacia come si esplica il passaggio da forme necessarie alla sopravvivenza dei singoli a forme più evolute che pervengono alle comunità sociali. Segnalare matrimoni, sepolture e religioni alla base della civilizzazione umana e sociale significa al contempo definire un forte collegamento tra i concetti di cittadinanza e cultura, che garantisce necessariamente un principio comune di cittadinanza⁸ agli uomini tutti. Caratterizzando la Poesia come un patrimonio di emozioni e condivisioni da gestire all'interno della comunità⁹. Si tratta

⁵ «In questa nuova dimensione, l'immagine non è più collegata alla cosa da significare né per via spontanea e naturale [...] né per una rigida concatenazione logica, per convenzione [...] ma si può dire per via analogica, cioè per una potentissima operazione ingegnosa in grado di connettere ordini e piani diversi, che attraverso una precisa valorizzazione dell'immagine lasci connotativamente intravedere ciò di cui essa stessa è cifra» (G. PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, 2022, p. 124).

⁶ G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, 2005, VII, I, pp. 114-115 [d'ora in avanti: *De ant.*].

⁷ «Il senso comune ha la capacità di percepire gli oggetti di tutti i sensi esterni, e quindi da esso si potrà astrarre un concetto comune alla vista e al senso interno, ossia quello del senso percettivo del colore, e un altro concetto comune all'udito e al senso comune, ossia quello del senso percettivo del suono, e così via. Eppure, chi direbbe mai che, nel senso comune, la capacità di percepire il colore o il suono si distinguono realmente tra loro, o che, in questo senso comune, la capacità comune di sentire si distingue dalla capacità propria e dal modo con cui esso attinge i suoi oggetti» (F. SUAREZ, *Disputazioni metafisiche*, II.3.11, tr. it., Milano, 2017, pp. 472-473).

⁸ Su questo tema si veda G. CACCIATORE, *Il concetto di cittadinanza in Giambattista Vico*, in *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, J. M. Sevilla, J. Villalobos, Reggio Calabria, 2005.

⁹ «Una valutazione della poesia non tanto in quanto espressione di meri sentimenti, quanto nella sua funzione di risposta agli interrogativi umani animata da un interesse etico per la vita comune costruita nel tempo e vissuta nella contemporaneità dei po-

di un gesto più che significativo da parte di Vico, quello che addita figurativamente l'esplosione della vita sociopolitica dell'uomo.

Nel 1712, nella seconda *Risposta* vichiana alle obiezioni al *De antiquissima*, laddove Vico concorda con il recensore nella sovrapposizione terminologica, e quindi concettuale, tra *sentio* e *intelligo* e *sensus* ed *intellectio*¹⁰, si favorisce uno scivolamento, così che il *voũç* viene rappresentato in posizione subordinata rispetto alla *phantasia*, cioè ai sensi, diventando anch'esso una forma d'immaginativa¹¹, così come fu adottata dalle temperie rinascimentale, *in primis* da Pomponazzi. La derivazione vichiana dell'*intelligere* da *inter legere* ne caratterizza, contro la direzione autoreferenziale dell'*intus legere*, la dimensione comunitaria; e allo stesso tempo, sventa, in polemica con la dottrina cartesiana, ogni tipo di accostamento dell'*intelligere* a forme di conoscenza evidenti e autoevidenti.

Il movimento vichiano che indica l'eccessiva costipazione di forze razionalistiche, inversamente proporzionali al posto occupato dalla fantasia, è un movimento che riguarda non tanto il suo contesto socio-politico, quanto il processo di conoscenza nella sua formulazione maggiormente creativa¹². L'astrazione per Vico nasce da un difetto della mente

poli» (R. BONITO OLIVA, *Fingere storie tra immaginazione e rimembranze*, in ID., *Etica in figure*, a cura di V. Carofalo e D. Salottolo, Milano, 2023, p. 167). In realtà, Battistini ripropone una concezione aristotelica dell'istituto poetico vichiano, tanto che «nonostante i tentativi dell'idealismo crociano di trovare nella *Scienza nuova* i fondamenti dell'estetica moderna, Vico si mantiene fedele ai canoni della retorica classica, per la quale il fine della poesia era quello pedagogico ed etico del *docere*» (A. BATTISTINI, in G. VICO, *Opere*, 2 voll., Milano, 1990, vol. II, p. 1560). Riservando alla poetica dei primi uomini, esente da questo schema, una sinonimia con 'mitica'.

¹⁰ «Quella però che *Intelligere*, in significazione di *raccogliere tutto*, e di *apertamente conoscere*, è combattuta da Voi con l'autorità de' Gramatici, ne pur, seguendo la loro etimologia sembra essere stata abbattuta. Imperoche la parola *intelligere*, non viene da *intus legere*, che sarebbe *internamente raccogliere*: onde Voi ne inferite per assurdo che *sarebbe l'Intelligenza propria dell'homo, non già di Dio*: ma viene da *interlego*, fatto più dolce *intellego*, presa la proposizione interproposizione *inter*, non in sentimento di frammezzamento, sicche significasse *trascogliere tra le molte migliori cose, cioè a dire, le vere*; ma in significazione di accrescimento, o di perfezione» (G. VICO, *Risposta all'articolo X del Tomo VIII del Giornale de' letterati d'Italia*, in *De antiquissima italarum sapientia con le risposte al 'Giornale de' letterati d'Italia'*, edizione critica a cura di V. Placella, Roma, 2020, p. 134).

¹¹ ARISTOTELE, *De anima*, I, 1, 403, 5-10.

¹² «Il discorso vichiano, che concerne l'arte e non la politica, presume che l'eccesso di razionalismo abbia di molto impoverito le risorse della fantasia, suscettibili di essere

umana, e insieme costituisce l'origine della scienza umana, così come viene detto nel *De antiquissima*, laddove Vico parla della necessità di fingersi il punto e l'uno¹³: in questo caso, Vico utilizza il verbo *confingere*, che indica proprio la realizzazione *ex nihilo* tramite un atto creativo e inventivo, dello stesso impatto della creazione divina, e si avvicina al significato di *plasmare* nel senso di *dare forma*. Ma, aggiunge subito, entrambi gli elementi creati sono *ficta*, sono finzioni; e lo sono perché sono frutto di astrazione, quindi si dissolvono non appena li usi. Il punto lo rappresenti e smette di essere punto, l'uno lo moltiplichi e cessa di essere uno. È il mondo degli uomini, quello nel quale le cose che un tempo abbiamo creato vengono «diminuite, mutate, corrotte».

Questi elementi Vico per l'appunto li *finge*: il verbo *fingere*, e le derivanti forme sostantivali e aggettivali, è tra quelle voci che dallo straordinario lavoro di Maurizio Vitale viene indicato come presente in tutt'e tre le redazioni della *Scienza nuova*, nella sua accezione di «immaginare, inventare, rappresentare»¹⁴. E così, Vico affida alla precipua facoltà della *finzione* il compito di 'inventare' immagini nuove e nuovi oggetti di conoscenza. Ma l'utilizzazione del termine 'finto/a' caratterizza lo stesso tipo di modalità in chiave di giudizio, come qualcosa di falso, qualcosa che viene simulato perché qualcuno ci creda, nel significato della *simulazione* come rendere *simile* qualcosa che non lo è. Come quando fingiamo di provare qualcosa che di fatto non proviamo.

Prima si mette a punto la finzione, e subito dopo ci si apre alla credenza, come nel caso descritto nell'*Idea dell'Opera nella Scienza nuova* del 1744:

rivitalizzate solo con un atto di 'rimbarbarimento' mentale, da compiersi con una ricreazione dall'interno, senza la presunzione di riprodurre altri modelli, in linea con il suo canone gnoseologico del 'verum et factum convertuntur'» (A. BATTISTINI, *Miti di rigenerazione e culto letterario della giovinezza*, in ID., *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristiani, F. Ferretti, Bologna, 2019, p. 290).

¹³ «Perciò l'uomo, nell'atto d'indagare la natura delle cose, si accorge alla fine di non poterle toccare in nessun modo, perché non ha in sé gli elementi che producono l'esistenza delle cose composte. Ed anche perché ciò dipende dalla limitatezza della sua mente, giacché tutte le cose sono fuori di lui. A questo punto volge questo difetto della sua mente in vantaggio, e mediante quella che chiamano 'astrazione' si finge due cose: il punto, che può essere disegnato, e l'uno, che può essere moltiplicato. E si tratta certo di due finzioni: il punto, infatti, nel momento in cui lo disegni non è più punto e l'uno, quando lo moltiplichi non è più uno» (*De ant.*, I, I, p. 23).

¹⁴ M. VITALE, *L'«autodidascalo scrittore»*. *La lingua della Scienza nuova di Giambattista Vico*, Roma, 2016, p. 220.

da questa Scienza *si meditano, e si ritruovano*, scosse e destate da un terribile spavento d'una da essi stessi finta, e creduta Divinità del Cielo, e di Giove¹⁵.

Nelle *Orazioni inaugurali* Vico ci ricorda che la Fantasia «immaginò (*finxit*) le divinità maggiori e le minori, essa immaginò gli eroi, essa ora svolge le sue idee, ora le collega, ora le distingue»¹⁶. Prima procede alla costruzione di una finzione, e in un secondo momento opera la sua personale creazione, tramite nessi e movimenti logici; e senza questa *fictio* originaria non ci sarebbe stata né religione né società. Quando narra dello spavento del fulmine e della conseguente nascita del sentimento religioso, Vico dice che i bestioni furono atterriti «*d'una da essi stessi finta, e creduta Divinità del Cielo, e di Giove*»¹⁷. In realtà, la *costruzione* delle divinità è il territorio nel quale maggiormente Vico utilizza il termine *fingere*, seguito naturalmente dal *credere*. Senza scomodare il senso dell'inventare legato all'escogitare qualcosa che non risponde a parametri di realtà, quanto piuttosto quello di creare qualcosa che dopo, per credenza, diventa di fatto vero. Se non ci fosse l'assunzione successiva del *credere*, la finzione assumerebbe la faccia della falsità. Come lo stesso Vico ci ricorda, l'assunzione è presa in prestito dall'espressione tacitiana «*fingunt simul creduntque*»¹⁸ e vien citata in quella parte della *Scienza nuova* in cui l'autore paragona la creazione divina, frutto di conoscenza, alla creazione umana, frutto di ignoranza e di utilizzo della fantasia. Senza citare direttamente Tucidide ma sottointendendolo chiaramente, in apertura della *Scienza nuova*, descrive i primi uomini, che «con *ispaventose religioni*, le quali essi stessi si finsero, e si credettero, fantasticarono *prima tali*, e poi *tali Dei*»¹⁹. Spiegando così la teogonia naturale dei primi uomini, e ribadendo, nella successiva pagina, che

¹⁵ *Sn44, Idea dell'Opera*, p. 19.

¹⁶ G. Vico, *Le Orazioni inaugurali I-VI*, I, a cura di G. G. Visconti [1982], Roma, 2013, pp. 82-83.

¹⁷ *Sn44, Idea dell'Opera*, p. 19.

¹⁸ TACITO, *Annali*, V, 10, in *Sn44*, II, I, cit., p.104. Un ottimo studio di G. Paoletti assegna l'originalità del recupero vichiano al nesso stabilito con la paura: «In Tacito l'affermazione era relativa a un episodio storico particolare. Da Bacone Vico riprende la sua generalizzazione in massima. Di suo aggiunge poi il riferimento allo spavento, che non si trova né in Tacito, né in Bacone» (G. PAOLETTI, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, 2023, p. 170).

¹⁹ *Sn44, Spiegazione della Dipintura*, p. 16.

i *Primi Poeti Teologi* si finsero la *prima Favola Divina*, la *più grande* di quante mai se ne finsero appresso, cioè *Giove, Re, e Padre degli uomini, e degli Dei*, ed in atto di *fulminante*; sì *popolare, perturbante, ed insegnativa*, ch'essi stessi, che se'l finsero, se'l credettero, e con *ispaventose religioni* [...] il temettero, il riverirono, e l'osservarono; e per quella proietà della mente umana, che nelle *Degnità* udimmo avvertita da *Tacito*, tali uomini *tutto ciò, che vedevano, immaginavano*, ed anco stessi *facevano*, credettero esser *Giove*²⁰.

Brano che trova posto subito dopo avere affermato che le troppe astrazioni che hanno assottigliato l'umana mente rendono impossibile all'uomo fingersi anche l'immagine, falsa, della natura simpatetica; a differenza della capacità dei primi uomini che, a causa dell'assenza di astrazione e assottigliamento, godevano di una «*vasta Immaginativa*».

L'interpretazione badaloniana della capacità, quando non necessità di *fingere* per l'uomo, è fortemente legata a una lettura platonica e metafisica delle pagine vichiane: *fingere* è l'unica possibilità di produrre scienza; così che «la scienza si rende possibile solo attraverso la *finzione delle idealità* »²¹. Fingiamo nella nostra mente assoluti che ci rendono abili a operare con strutture formali, riconosciamo in noi stessi un'essenza che solo la *fictio* può svelarci²².

Ma allo stesso tempo l'accezione del verbo e dei suoi derivati nel significato del dire il *falso* è impossibile a verificarsi proprio nel periodo della costruzione della più grossa *fictio* che produce gli universali fantastici: l'attività del *fingere* è inesistente in tempi barbari, a causa di un difetto di riflessione. Se la barbarie appare a Vico per natura sua propria «*veritiera, aperta, fida, generosa, e magnanima*»²³, è perché i barbari non conoscono la forma riflessiva che, ricorda Vico, se viene usata male è «madre della menzogna»²⁴, quindi non conoscono la falsità. Ciononostante, sono in grado di creare. La newtoniana *hypotheses non fingere* contenuta nella sezione finale dello scolio generale presente all'interno della seconda edizione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* del 1713, rappresenta la più famosa accezione del termine *fingere* come

²⁰ Ivi, II, p. 105.

²¹ N. BADALONI, *Introduzione a G. VICO, Opere filosofiche* , Firenze, 1971, p. xxxi.

²² «È una forzatura dei testi vichiani quella di ritenere che la *inventio* umana, la *fictio* ed in generale il *facere* siano sganciati dai modelli ideali che sono *eminenter* nel Dio-anima del mondo» (ivi, p. xxviii).

²³ *Sn44* , l. III, p. 266.

²⁴ *Ibid.*

inventare. Attività legata alla produzione di tesi false, e contrapposta, in regime di verità, all'esperienza diretta di un fenomeno. Non a caso, la creazione di favole è quella più direttamente coinvolta, per Vico, nella dinamica della finzione in quanto creazione; presente con una messa a fuoco precisa nel libro III dove le favole «si fingevano da *fortissime immaginative*»²⁵, e questo caratterizzava la favola come sublime. La verità che le favole tramandano è una verità mutevole, cioè storicamente in movimento. Esse garantiscono che non venga perduta irrimediabilmente l'antichissima sapienza riposta dei poeti teologi.

La Dignità XLVII, quella che assoda che la mente umana è incline per natura verso la categoria dell'uniforme²⁶, lo sollecita a fingere favole 'acconce', perché queste favole sono

verità d'idea in conformità del merito di coloro, de' quali il volgo le finge; e in tanto *sono false* talor' *infatti*, in quanto al merito di quelli non sia dato ciò, di che essi son degni²⁷.

Sono i caratteri poetici, che di fatto costituiscono l'essenza delle favole, che mostrano come proprio della natura umana sia di fingere delle storie, e di fingerle con decoro²⁸, che vuol dire in questo caso in modo verosimile. La tematica della *fictio* inserita nelle favole riaccosta nuovamente e sempre Vico al pensiero di Gravina, e di certo all'applicazione in campo politico del dominio estetico²⁹:

²⁵ Ivi, l. III, p. 265.

²⁶ Su questo tema si legga l'acuta riflessione di V. VITIELLO, ...*Quell'innata proprietà della mente umana di dilettersi dell'uniforme...*, in *Il sapere poetico*, cit., pp. 73-95.

²⁷ *Sn44*, l. I, XLVII, p. 71.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ «Funzionale alla riflessione di interesse civile diventa, allora, l'esame del rapporto tra *verità* e *favola*, prospettato attraverso un'inconfessata utilizzazione della dottrina spinoziana dell'*errore*, teorizzata nelle note pagine dell'*Ethica*. Le 'immagini visibili' delle *favole* sono rappresentazioni del vero in forme sensibili create dalla 'finzione' poetica, non per fare 'immaginare fatti impossibili', secondo la critica di Cartesio, ma per 'piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile' come sottolinea un'importante pagina del *Discorso delle antiche favole* (1696), riproposta nella *Ragion poetica* (1708)» (F. LOMONACO, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, 2006, p. 20). Il brano riprende l'analisi condotta da Nicola Badaloni nell'*Introduzione* a G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. XVII, dove Badaloni segnala anche la vicinanza dei passi del Gravina a quelli di Spinoza: «come risultava già dalle ricerche del Quondam, il tema della razionalità graviniana va qui spostato dal terreno prevalen-

con quest'arte Anfione, ed Orfeo risvegliarono nelle rozze genti i lumi ascosti della ragione, e facendo preda delle fantasie, coll'immagini poetiche l'invilupparono nel finto, per aguzzare la mente loro verso il vero, che per entro il finto traspariva³⁰.

Vico utilizza questo approccio alla narrazione favolosa per portare alle estreme conseguenze le dinamiche espresse dalla coppia *vero-falso*. All'interno di questa coppia si può verificare anche che il falso si dimostri reale e che vengano descritti passaggi intermedi di trasformazione in concetti nuovi attraverso la nuova funzione filosofica assegnata ai troppi. L'inedita affermazione che la favola costituisca un parlare secondo verità inaugura la possibilità di un nuovo concetto di vero all'interno della dimensione storica, che utilizza la potenza creativa e trasformativa dell'ingegno. Vico aveva dichiarato con semplicità nel 1725 che la parte più complicata del suo lavoro è stata proprio quella di «meditare ne' motivi del vero ond'ebbero origine esse favole»³¹; compito arduo e difficile perché, allo stesso modo in cui è impossibile avere idee false, dal momento che «il falso consiste nella sconcia combinazione», così non può esistere racconto, per quanto frutto di fantasia, «che non abbia da prima avuto qualche motivo di vero»³². Quel che gli risulta davvero complesso è formulare, di fronte a Descartes e nel campo della storia umana, un concetto di vero che possa assumere molteplici e cangevoli forme.

L'uso del *fingere* fortemente collegato all'adozione della *fabula* è molto presente naturalmente anche nelle pagine del *Diritto universale* , dove la coppia falsità/ verità si abbina a quella di falsità/ realtà. Prima di tutto, le numerosissime finzioni legali che si ritrovano nel diritto volontario – dissimile da quello naturale, che si mostra come *generosum et verax* per essenza – «sussiste sempre un elemento di verità introdotto dalla ragione»³³, alla luce del principio precedentemente assunto, che «certa lex est, sed vera prorsus non est». Al contempo, la *fictio* utilizzata

temente giansenistico per avvicinarsi ad una tematica non distante da quella spinoziana, ed in tale chiave credo vada vista la problematica graviniana delle favole».

³⁰ G. GRAVINA, *Della ragion poetica* , ed. anast. a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2021, p. 21.

³¹ G. VICO, *Scienza nuova 1725* , in *Opere* , cit., p. 1109.

³² *Ibid.*

³³ G. VICO, *De uno universi iuris principio et fine uno* , in *Opere giuridiche* , cit., LXXXII, pp. 100-101.

in giurisprudenza nel processo di personificazione di concetti quali il patrimonio, l'eredità o lo Stato, diventano ragioni universali e, «quia genera, maxime vera»³⁴. Così, Giustiniano chiamò «iuris antiqui fabulas» tutte le necessarie *fictiones* del diritto civile³⁵, che furono favole nelle quali sempre trovava posto la verità del diritto naturale. E da questo passo Vico procede dando spazio alla nascita della Poesia e alla ragionevole ipotesi che quest'arte sia nata dopo, e non prima, la pastorizia e l'agricoltura, secondo il principio che

ella è legge di natura che gli uomini provvedano in prima alle cose necessarie, di cui essi hanno urgentissimo il bisogno, indi passino alle utilità, giungendo all'ultimo alle cose di puro diletto, fra le quali a ragione tiene, in primo luogo la poesia³⁶.

Le favole ci appaiono dunque come racconti che si fingono per produrre altre finzioni quali miti, religioni, figure eroiche e vari altri segni; questo tipo di racconto metteva insieme, nello schema simbolico egizio, un insieme di conoscenze che sottintendevano una verità, e cioè che le culture, come le società, hanno un andamento ciclico: vengono generate, si trasformano, e poi si estinguono³⁷. Questo equivale a dire che il mito racconta le gesta dell'eroe e ne tiene alta la memoria, ma serve anche a far vivere di nuova vita quelle gesta eroiche nel momento in cui l'uomo si identifica con quell'eroe e con la sua favola, e viene così a far parte di una storia non più individuale ma cosmica³⁸. La chiave di lettura vichiana che va a interpretare la storia di una cultura è proprio qui, nel fatto che le gesta assumano forma di racconto; cosa che diventa «fondamento metodologico della teoria della letteratura solo nel tardo Novecento, grazie alla prospettiva semiotica»³⁹.

Lanciare in pista un Vico disvelatore della scienza estetica rappresenta la vera svolta che segna la lettura delle sue opere nel ventesimo secolo, svolta che comporta in primo luogo l'attenzione rivolta al ruo-

³⁴ Ivi, LXXXV, pp. 104-105.

³⁵ Ivi, CLXXXI, pp. 262-263.

³⁶ Ivi, CLXXXIII, pp. 264-265.

³⁷ Cfr. *Sn44*, l. V, cit., p. 264.

³⁸ Cfr. M. DONZELLI, *Dalla storia degli eroi alla storia eroica*, in *Eroi ed età eroica attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, Roma, 2004, pp. 381-393.

³⁹ C. LOMBARDI, *Storia della cultura e teoria della letteratura: dalle lezioni dell'Accademia di Medinaceli alla Scienza nuova di Vico*, ivi, p. 158.

lo che l'attività dell'immaginazione gioca nel processo di conoscenza. Quell'idea così ricca di sviluppi centrata sulla convinzione che la conoscenza immaginativa non sia soltanto una fase precisa della conoscenza umana, ma che appartenga all'essere uomo in quanto tale, caratterizza uno dei fulcri ermeneutici degli ultimi decenni di pensiero intorno a Vico. Una conoscenza fondata sull'immaginazione rende davvero il territorio dell'estetica un perno su cui costruire religione e società, contemplazione e politica.

MANUELA SANNA

AN AESTHETIC CONCEPTION OF THE FICTIO. This essay analyzes, also from a terminological point of view, the role of fingere in Vico's aesthetic proposal. The multiple register of such terms as fictio, fingere, fake makes the interpretation of the process of knowledge in the fable and its fallout on praxis particularly complex.

LA SCIENZA NUOVA DI VICO E LA SOCIOLOGIA DI SIMMEL. SENSO COMUNE E BARBARIE DELLA RIFLESSIONE

1. *L'altro padre dell'estetica.*

In uno dei suoi migliori contributi Leonardo Amoroso affidava al secondo e al terzo dei suoi nastri¹ il tentativo di mantenere vivi i rapporti tra Vico, Baumgarten e Kant, considerati 'padri' di quel complesso di studi che oggi rubriciamo sotto il nome di Estetica. La paternità della scoperta, come ebbe modo di precisare Croce², avrebbe dovuto essere attribuita al filosofo napoletano, per quanto quest'ultimo non si fosse preoccupato di battezzarla, assegnandole quel 'nome fortunato' di *Aesthetica*, destinato appunto a diventare eponimo rispetto a un intero ambito di studi.

Dietro la sottolineatura di questa apparente noncuranza, mostrata da Vico, verso l'istanza definitoria – tipica dei prerequisiti che caratterizzano ogni configurazione di uno statuto disciplinare – si celava una rivendicazione di portata assai più vasta. Vico non veniva rievocato soltanto per segnalare un'*altra* possibile fondazione dell'estetica, bensì per rivendicare letteralmente il gesto inaugurale di un'*altra* 'cosa' rispetto a quello che l'estetica rischiava e rischia di diventare tutte le volte che si riduca a concepire se stessa come quella parte della filosofia che ha per oggetto le forme del bello, o addirittura ancora più in particolare gli esemplari dell'arte bella.

In questo senso non s'intendeva rintracciare semplicemente un altro capostipite, bensì mostrare l'appartenenza a tutt'altro lignaggio: in sintesi, si tratta di concepire l'estetica non come disciplina e dunque come scienza speciale³, bensì proprio come una 'scienza nuova' – scienza di

¹ Cfr. L. AMOROSO, *Vico, Baumgarten e l'estetica*, e *Vico, Kant e il senso comune*, in *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, rispettivamente pp. 45-69 e 71-95.

² Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* [1911], Bari, 1965, p. 50.

³ Cfr. l'ottima ricostruzione e i rilievi presenti in E. GARRONI, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Roma-Bari, 1986.

una materia incerta, informe, oscura⁴. ‘Scienza’ non circoscrivibile a priori tramite scansioni, demarcazioni o norme metodologiche, quanto piuttosto da pensare come spazio in cui abbia luogo un intreccio – talvolta all’insegna di una felice convergenza, assai più spesso frutto di un inestricabile groviglio – tra pratiche, saperi e ambiti tra loro estremamente eterogenei⁵.

2. *Vico, Kant e il senso comune.*

A differenza del secondo, il terzo nastro prova a sondare la presenza di alcune *Wahlverwandschaften* tra la produzione vichiana e quella kantiana, certamente agevolato anche dalla consapevolezza che nel caso del pensatore di Königsberg risulti impensabile ridurre l’estetica a una ‘filosofia speciale’, vale a dire a una mera scienza delle forme del bello: al contrario, la terza *Critica* mira a svolgere un ruolo sistematico⁶ all’interno del sistema del criticismo; nelle pagine dedicate all’analitica del bello e del sublime noi assistiamo non soltanto ai maggiori sforzi di gettare un ponte tra l’orizzonte empirico e quello morale, ovvero tra regno della natura e regno dei fini, ma vediamo convergere tutta una serie di considerazioni – a carattere antropologico⁷, teologico-religioso⁸, osservazioni relative al rapporto tra diverse branche della scienza⁹, ma che spesso spaziano in ambiti che oggi designeremmo come sociologia¹⁰,

⁴ Cfr. G. Vico, *Principj di Scienza nuova*.1744 [d’ora in avanti: *Sn44*], in *La scienza nuova. Le tre edizioni*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, 2012, p. 814.

⁵ Sarebbe inutile riproporre in questa sede elenchi che finirebbero per ripresentare i soliti ‘volti noti’ come antropologia, sociologia, politica, etnologia, linguistica, semiotica, mitologia, filologia, giurisprudenza, filosofia delle religioni. È importante notare sin da ora, però, come tali discipline presentino un’intrinseca mancanza di uniformità anche solo sul piano dell’epistemologia di riferimento: ciascuna si basa su quadri teorici mai perfettamente convergenti, anzi talora decisamente discordanti e incompatibili tra loro.

⁶ Su questo punto si devono menzionare per lo meno le ricerche di A. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla Critica del giudizio* (1955), ora in *Scritti kantiani*, Firenze, 1973.

⁷ Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it., Milano, 2004, § 13, p. 119: «il gusto è sempre ancora barbarico quando ha bisogno della mescolanza di attrattive ed emozioni».

⁸ Cfr. *ivi*, p. 235, dove in riferimento al sublime si cita il passo di Esodo 20, 4 relativo al divieto di rendere Dio in immagine.

⁹ Cfr. *ivi*, § 47, pp. 309-311, dove si discute della differenza costitutiva tra i *Principi di filosofia della natura* di Newton e le opere di Omero.

¹⁰ Si pensi al rapporto tra il genio e il gusto presente *ivi*, § 48, pp. 315-319.

critica d'arte¹¹ o storia della cultura¹² – grazie a cui vediamo schiudersi nuovamente, per qualche istante, quello spazio di dialogo¹³ tra saperi disparati inaugurato dalla *Scienza nuova*.

L'occasione per legare tra loro 'in un nastro' le due opere è rappresentata dalla nozione di 'senso comune' che troviamo attiva e operante, potremmo dire così, al massimo livello di profondità, tanto nel pensiero vichiano quanto in quello kantiano, da cui vorremmo prendere le mosse:

con *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè una facoltà di valutare che, nella sua riflessione, tiene conto nel pensare (a priori) del modo di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, *per così dire*, il suo giudizio alla ragione umana nel suo complesso¹⁴.

Se andiamo a Vico, nella Dignità XIII il senso comune del Genere umano viene messo in strettissima relazione con alcune 'idee uniformi', nate presso vari popoli¹⁵, da intendere come

il *Criterio* insegnato alle *Nazioni* dalla *Provvidenza Divina*, per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto naturale delle Genti*, del quale le *Nazioni* si accertano, con intendere l'*Unità sostanziali* di cotal Diritto, nelle quali *diverse modificazioni* tutte convengono: ond'esce il *Dizionario Mentale* da dar l'*Origini a tutte le lingue articolate diverse*, col quale sta concepita la *storia Ideal'Eterna*¹⁶.

Le differenze non potrebbero risultare più nette¹⁷. Se però si è disposti a porre in dialogo i due passaggi ora evidenziati, ci si accorge di almeno tre punti di convergenza fondamentali:

¹¹ Cfr. *ivi*, § 26, p. 185, il celebre passo dove si parla delle Piramidi e si paragona il loro effetto a quello suscitato dalla basilica di San Pietro a Roma.

¹² Cfr. *ivi*, § 60, p. 411. Ci riferiamo a quella pagina stupenda in cui Kant vede nell'arte lo strumento che costituisce il popolo come essere comune duraturo, che mette in connessione parte colta e parte rozza della popolazione.

¹³ Certo senza la ricchezza di riferimenti che invece caratterizza l'opera vichiana.

¹⁴ *Ivi*, § 40, p. 277.

¹⁵ *Sn44*, p. 861. Sulla centralità del senso comune nella filosofia di Vico si veda per lo meno G. MODICA, *La filosofia del 'senso comune' in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, 1983. Più di recente F. TESSITORE, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Nuovi contributi alla storia dello storicismo*, Roma, 2002; S. GENSINI, *Vico oltre Babele? La diversità delle lingue nella Scienza nuova*, §§ 444-445, in «*Lexicon Philosophicum*» II (2014), pp. 189-212.

¹⁶ *Sn44*, p. 861.

¹⁷ Anche Amoroso rilevava la distanza nell'impostazione e nella relativa artico-

1) La ricerca di un canone che superi l'impenetrabilità tra le epoche e le civiltà: ciò si esprime in termini certo più 'illuministici' attraverso la formulazione kantiana, per cui sussisterebbe una facoltà di valutare appoggiandosi alla ragione umana nel suo complesso, ma il 'criterio' vichiano tramite cui intendere le 'unità sostanziali' in cui convengono tutte le lingue non ha ambizioni meno universalistiche, dato che aspira a delineare una storia ideale eterna. Nella *Scienza nuova* del '25 Vico arriva a scrivere che bisognerebbe «contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni»¹⁸.

2) L'indagine su di una *fonte* del giudizio che si collochi per così dire 'alle spalle del logos': nel caso kantiano ci si riferisce in prima istanza alla forma della riflessione, che tuttavia deve 'tenere conto' del modo di rappresentazione di ogni altro. Una 'totalità' soltanto pensabile, e non conoscibile determinatamente, affidata al puro sentire che caratterizza il giudizio riflettente¹⁹ e che si appella ... potremmo quasi dire a «un senso comune umano, senza alcuna riflessione»²⁰, qualcosa di «nascosto nel fondo dell'umana mente»²¹ – d'altronde anche lo schematismo kantiano è «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana»²².

3) Da ultimo, entrambi intendono questo senso come '(s)fondo ultimo': Kant specifica chiaramente che ci si *appoggia* ad esso; Vico scriverebbe che è «il *Criterio* di questa *Nuova Arte Critica*, che è 'il *senso comune del Gener'Umano* sopra il quale *riposano le coscienze di tutte le Nazioni*»²³. Si tratta di quelle 'Unità sostanziali' del diritto naturale delle

lazione tra le due diverse concezioni di senso comune, basti pensare alle tre massime collegate tra loro in maniera sistematica, totalmente estranee allo stile e al pensiero di Vico. Cfr. L. AMOROSO, *Nastri vichiani*, cit., p. 86: «una differenza rispetto a Vico sta nella radicalità intellettuale e politica di Kant, aperto sostenitore dell'illuminismo, del pluralismo e del cosmopolitismo».

¹⁸ Cfr. G. VICO, *Principj di una scienza nuova*. 1725 [d'ora in avanti: *Sn25*], in *La scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 66.

¹⁹ Cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., § 35, p. 263, dove si esplicita come il gusto, definito come una specie di *sensus communis* nelle pagine immediatamente successive, «si basi su una semplice sensazione (*Gefühl*) del reciproco vivificarsi della forza di immaginazione nella sua libertà e dell'intelletto con la sua legalità».

²⁰ Cfr. *Sn44*, p. 890.

²¹ Cfr. *Sn25*, p. 43.

²² I. KANT, *Critica della ragione pura*, tr. it., Milano, 2001³, p. 221.

²³ Cfr. G. VICO, *Principj di Scienza nuova*. 1730 [d'ora in avanti: *Sn30*], in *La Scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 492.

genti, «nelle quali con diverse modificazioni tutte convengono»²⁴, dove per sostanza Vico intende proprio «ciò che sta sotto, e sostiene, star ne' talloni»²⁵, su cui ci si appoggia.

Queste coordinate comuni consentono in realtà di individuare un punto nevralgico nel quale Kant e Vico entrano effettivamente in dialogo. Il senso comune si colloca nel luogo d'origine e insieme di passaggio 'mediante il quale e secondo il quale' tutte le nazioni si *accerneranno*, inaugurando il proprio corso. Il senso comune si configura come quel monogramma 'mediante il quale e secondo il quale' le nazioni saranno per la prima volta storicamente possibili. Stiamo citando la celebre formulazione dello schematismo kantiano, inteso come «un monogramma della capacità pura a priori di immaginazione mediante il quale e secondo il quale le immagini risultano per la prima volta possibili»²⁶. L'accostamento tra schematismo e *sensus communis* non generi scandalo: quando Kant parla dello schema di un triangolo o di un cane come di una 'regola della sintesi', e dunque come un prodotto che 'riguarda la determinazione del senso interno'²⁷ – se noi pensiamo questa operazione, questo gesto fondamentale della mente non a livello di giudizio determinante, bensì retrocedendo a livello del giudizio riflettente – come potrà mai essere rintracciata questa regola della sintesi, da ultimo, se non cercando di appoggiarci all'interezza del senso umano?

3. *Estetica e sociologia.*

Malgrado questo tema comune di fondo, rimane nondimeno una grande differenza, che è opportuno evidenziare: Kant finirà per articolare il *sensus communis* tramite tre massime universali, pensate architettonicamente in riferimento alle tre facoltà dell'anima; nulla del genere è riscontrabile in Vico. Al limite, ancora nella *Scienza nuova* del '25, si assiste a una specificazione del senso comune attraverso quelle tre som-

²⁴ *Sn44*, p. 861: si noti che da queste unità sostanziali 'esce' il Dizionario Mentale da cui originano tutte le lingue e col quale 'sta concepita' la storia Ideal'Eterna.

²⁵ *Ivi*, pp. 1095-1096.

²⁶ I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 221.

²⁷ *Cfr. ivi*, pp. 220-221.

me cerimonie custodite da tutte le nazioni: religioni, nozze e sepoltura²⁸. Nelle edizioni successive, tuttavia, il senso comune assume una consistenza diversa, guadagnando per così dire una profondità se possibile ancora maggiore. Vico parlerà di «decoro»²⁹, che è da intendere nel suo significato latino: *decus* è ciò che «ben si addice», e che in questo senso letteralmente «conviene»³⁰, ossia ciò su cui un intero popolo converge; tutta la bellezza della Favola, intesa come «la necessaria convenevolezza dell'umane cose, che fa tutta la bellezza di questo Mondo civile»³¹.

Il senso comune pare collocarsi, per adoperare un gergo più hegeliano, nel punto in cui dall'immediato s'inaugura il processo di mediazione, quasi un attimo prima che il *lavoro* della negazione cominci a porre la determinatezza ovvero l'accertamento: «ch'è *sensu comune del Gener' Umano*, ch'ove non *intendono* gli huomini le cagioni delle cose, dicono, *così aver' ordinato Iddio*»³² – una formula che per certi versi anticipa la celebre distinzione tra metafisica ragionata e metafisica fantasticata, a proposito della quale si sottolinea come «*homo non intellegendu fit omnia*»³³.

Alla luce di questo snodo, tra tutte le varie declinazioni vichiane del '44, è opportuno soffermarsi sulla Dignità XII: «il *sensu comune* è un *giudizio* senz'alcuna *riflessione*, comunemente *sentito* da tutto un'ordine, da tutto un *popolo*, da tutta una *Nazione*, o da tutto il *Gener'umano*»³⁴. Non siamo molto lontani dall'accezione kantiana del gusto³⁵: forse più che di un soggetto trascendentale del pensiero, di una «cosa che pensa»³⁶

²⁸ Cfr. *Sn25*, p. 273.

²⁹ Cfr. *Sn30*, p. 678: «nella qual' *uniformità convenevole* al *sensu comune* d'un *intera nazione* consiste tutto il *decoro*, o sia tutta la *bellezza della Favola*».

³⁰ Il termine '*decus*' condivide la stessa radice di '*decere*', che significa appunto convenire, confarsi, addirsi. Tale radice – come si legge in A. WALDE, *Leteinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1910, p. 223 – si lega da un lato a '*doceo*', e ai suoi equivalenti greci: *δοκέω*, *δόξα*, ma anche *δόκιμος* e *δόγμα*, ma d'altro lato anche a '*disco*', e dunque a *διδάσκω* e a *διδάχη*. Questo è il campo semantico che è possibile delineare a partire dal testo vichiano.

³¹ *Sn30*, p. 491.

³² *Ivi*, p. 631.

³³ *Sn44*, p. 933.

³⁴ *Ivi*, p. 860.

³⁵ Peraltro, i riferimenti a un giudizio senza riflessione, a qualcosa che viene 'sentito' da un'ampia comunità, non sembrano nemmeno troppo distanti dalla nozione di schematismo trascendentale.

³⁶ Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 399: «mediante questo io, o egli, o

attraverso un io, un egli, un esso, dovremmo parlare di *'una cosa che sente'* entro una comunità più o meno vasta.

Quest'ultima versione vichiana del senso comune ci consente d'individuare non certo la fondazione, bensì una sorta di primissima possibilità d'interazione tra individui che si radica più nel senso – d'intorno alle umane necessità, o utilità³⁷ – che non nel giudizio determinante, dunque di natura più 'estetica', che non rigorosamente logica: ciò consente per lo meno di accostare l'indagine di Vico a quel vasto ambito di ricerche sociologiche che a partire dal primo Novecento hanno individuato nella dimensione *lato sensu* estetica – che si alimenta per via di influenze, scambi e influssi reciproci – una delle matrici irrinunciabili attraverso cui si costituisce l'orizzonte sociale e politico.

Alcuni saggi simmeliani – come *Estetica sociologica*, *Sociologia dei sensi* e *Sociologia della socievolezza* – s'inscrivono pienamente all'interno di una simile tendenza: l'intramatura della società non poggia su rigorose forme di deduzione, non si fonda su ragioni logicamente dimostrabili.

Alla luce del paragone tra ricerca sociologica e analisi microscopica dei tessuti cellulari con cui si apre *Sociologia dei sensi*, ricostruire la vita sociale a partire dalle grandi istituzioni – come Stati, sindacati, strutture di parentela, corporazioni – sarebbe impresa vana tanto quanto ridurre il corpo umano all'assemblaggio dei vari organi: se restiamo a questi sistemi di ordine macroscopico perdiamo tutti i processi e le dinamiche che s'instaurano per così dire a livello inferiore. Come accade anche a livello degli organismi biologici, «un'infinità di connessioni di natura più fluida e sfumata pure agiscono tra gli individui come collante dell'esistenza sociale»³⁸; si tratta di influssi quasi insignificanti se presi separatamente, ma il cui accumulo determina la costanza dell'interazione.

Sono innumerevoli le esemplificazioni presenti nel testo: lo scambio di sguardi, l'effetto provocato dal timbro della voce, l'impressione olfattiva che si ricava dal modo in cui ciascun essere umano profuma lo strato

esso (la cosa), che pensa, non viene rappresentato null'altro se non un soggetto trascendentale dei pensieri (=x), il quale è conosciuto solo attraverso i pensieri, che sono suoi predicati, e del quale, separatamente, non potremo mai avere il minimo concetto».

³⁷ È noto come la coppia necessità/utilità costituisca secondo Vico il vero fattore di determinazione del senso comune, oltre ad essere le due fonti del diritto naturale delle genti. Cfr. *Sn44*, pp. 860, 903, 926.

³⁸ G. SIMMEL, *Sociologia dei sensi*, in *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, tr. it., Torino, 2020, p. 84.

d'aria che lo circonda, sono presentati da Simmel come 'momenti di forma' racchiusi entro le nostre funzioni sensoriali, una sorta di 'sapere' di cui non ci accorgiamo quasi mai, «nulla di esprimibile in concetti»³⁹: forse non è del tutto peregrino scorgere nel raffinatissimo inventario simmeliano una specie di approccio più dettagliato e minuzioso, per così dire un carotaggio – uno dei molti possibili, non l'unico – della nozione vichiana di senso comune senza alcuna riflessione.

«Ogni giorno, ad ogni ora, gli esseri umani dipanano quei fili, li lasciano cadere, ne riprendono il bandolo, li sostituiscono o li intessono con altri»⁴⁰: pensiamo ai cenni d'intesa, ai moti di gelosia, a quell'istintiva simpatia o antipatia che proviamo per le persone, ma anche ad altri tipi di pratiche come il pranzare assieme⁴¹, il modo in cui ci vestiamo, le frasi fatte che adoperiamo – tutte queste innumerevoli occasioni sono come ponti che danno accesso ad altri individui, ma tutti riconducibili a un unico denominatore di fondo: «le interazioni che allacciamo tra noi non potrebbero mai darsi se non esercitassimo già l'uno sull'altro un'azione di ordine sensibile»⁴². Sensibile, non logico-razionale: da questo punto di vista, malgrado Simmel stesso cerchi di rintracciare degli equivalenti in chiave sociologica degli apriori kantiani⁴³ (per certi versi mimando l'istanza di una storia ideale eterna), man mano che si scende verso il livello microscopico – quello che Simmel stesso nella sua *Sociologia* chiama molecolare⁴⁴ – ogni preteso primato rivendicato dal logos viene posto in discussione.

Il logos è in grado di riconoscere un ordine istituito, non di costruirlo *ab imis*. C'è una pagina della *Sociologia* che potrebbe essere opportunamente rievocata in modo da far risuonare una serie di assonanze con le tesi vichiane:

Nelle rare eccezioni in cui anche l'occhio garantisce impressioni uguale a un'importante molteplicità di persone subentra lo stesso effetto sociologico di fusione comunitaria. Il fatto che tutti gli esseri umani possano guardare contemporaneamente

³⁹ Ivi, p. 89.

⁴⁰ Ivi, p. 84.

⁴¹ Sono tutti esempi formulati da Simmel, cfr. ivi, pp. 84-85.

⁴² Ivi, p. 85.

⁴³ Cfr. G. SIMMEL, *Sociologia*, tr. it., Milano, 2018, pp. 88-105.

⁴⁴ Ivi, p. 681.

amente allo stesso cielo e allo stesso sole, io credo, è un aspetto importante di quella comunione sociale che inerisce a ogni credo religioso⁴⁵.

Non possono non tornare alla mente le parole di Vico relative ai bestioni che in seguito al balenare del fulmine e del tuono «di che *non sapevano la cagione*, alzarono gli occhi ed *avvertirono* il Cielo»⁴⁶, ma la pagina simmeliana procede ulteriormente nell'analisi sociologica di questa irruzione del religioso in quella che solo in seguito potrà essere chiamata 'dimensione comunitaria': «un contenuto che non ha nulla di esclusivo, ma si offre senza distinzione a tutti, come il cielo, il sole, il firmamento, deve avere suggerito da un lato quel trascendimento del perimetro angusto e della particolarità individuale del soggetto che ricorre in tutte le religioni, mentre dall'altro rendeva possibile o facilitava il momento della comunione dei fedeli»⁴⁷.

Anche sotto questo profilo, non si tratta di contrapporre astrattamente da un lato l'ordine e la simmetria imposte da un rigido razionalismo del nostro intelletto e dall'altro quel 'bisogno estetico' di rifugiarsi nel principio opposto perseguendo l'irrazionale, bensì di riconoscere «il ruolo che la simmetria riveste nelle configurazioni sociali per capire come certi interessi in apparenza puramente estetici possano scaturire da considerazioni di praticità materiale e, viceversa, come realtà che a prima vista sembravano obbedire a finalità meramente pragmatiche rispondano invece a motivazioni di natura estetica»⁴⁸. E qui sembra di nuovo di sentire Vico, che vuole costruire il corso delle nazioni non partendo dalla *Repubblica* di Platone, ma dalla feccia di Romolo⁴⁹.

Tutte le interazioni, che poi andranno a stabilizzarsi secondo le varie forme di civiltà, secondo i vari corsi delle nazioni, poggiano infatti su quel sentire che abbiamo in comune, ma che non può essere ricondotto a una qualche forma determinata, poiché in effetti andrà configurandosi sulla base delle necessità e delle utilità comuni. Rispetto ai vari tentativi di ricondurre le dinamiche sociali entro configurazioni sistematiche, di

⁴⁵ ID., *Sociologia dei sensi*, cit., p. 94.

⁴⁶ G. VICO, *Principj di una scienza nuova* (1744), cit., p. 918.

⁴⁷ G. SIMMEL, *Sociologia dei sensi*, cit., p. 94.

⁴⁸ ID., *Estetica sociologica*, in *Stile moderno*, cit., p. 20.

⁴⁹ Cfr. *Sn44*, p. 859.

«assoggettare la varietà delle casistiche al giogo di un sistema»⁵⁰, anche Simmel rivendica la sublimità e sovranità dell'anima,

proprio in quanto la sua 'vita vivente', quella sua unità che sfugge a ogni concetto, è dinamizzata senza posa da forze che, prese ciascuna per sé, sgorgano da fonti del tutto incompatibili e ambiscono a sfociare in direzioni del tutto diverse⁵¹.

Per tradurlo in gergo vichiano: occorre il raggirato lavoro della Provvidenza divina⁵² affinché i conati non si disperdano, ma tendano invece a convergere entro formazioni civili. Il luogo in cui questo raggirato lavoro insiste e si manifesta è proprio l'ambito sensibile, quel senso comune senza alcuna riflessione su cui riposano le coscienze delle nazioni.

4. *Simmel e la barbarie della riflessione.*

Quella stessa affinità che ci ha consentito di accostare il senso comune vichiano ad alcune analisi sociologiche simmeliane, per così dire situandoci all'origine di ogni legame comunitario, ricompare anche quando dobbiamo indagare le forme del tramonto della civiltà. Scrive Vico, a proposito dell'ultimo rimedio adottato dalla Provvidenza di fronte alla crisi di una nazione:

poichè tai popoli a guisa di *bestie* si erano accostumati di non ad altro pensare, ch' alle *particolari proprie* utilità di ciascuno; & avevano dato *nell'ultimo* della *dilicatezza*, o per me' dir, dell'orgoglio, ch' a guisa di *fiere* nell'essere disgustate d' *un pelo*, si risentono, e s'infieriscono, e sì nella loro maggiore *celebrità*, o *fol-la de' corpi*, vissero, come bestie immani, in una *somma solitudine d'animi*, e di *voleri*⁵³.

Tale solitudine genera fazioni, guerre civili, finché queste fiere «vadan a fare selve delle città»⁵⁴, là dove questa seconda barbarie si rivela

⁵⁰ G. SIMMEL, *Estetica sociologica*, cit., p. 20.

⁵¹ *Ivi*, p. 19.

⁵² *Sn25*, p. 115.

⁵³ *Sn44*, p. 1260.

⁵⁴ *Ibid.*

più immane della stessa barbarie del senso. Ma come si può passare da quella raffinatezza, indotta dalle comodità e dal lusso, a quel disgusto, a quel risentimento che *infierisce* e conduce all'isolamento? Che cosa ha in mente Vico nel configurare quella somma solitudine d'animi?

Ancora una volta pare che Simmel riprenda – a centocinquant'anni di distanza – proprio da dove Vico aveva concluso, offrendoci quasi un approfondimento analitico, in chiave sociale, della nozione di barbarie della riflessione. Scrive Simmel che il progresso della civiltà comporta un indebolimento della capacità percettiva dei sensi collegata però a un aumento – all'inverso – della facoltà di avvertire piacere e dispiacere:

L'uomo moderno percepisce un'infinità di stimoli come scioccanti, infinite sono le esperienze che appaiono insopportabili ai suoi sensi: tutte cose che invece non fanno né caldo né freddo a chi dispone di apparati percettivi più indifferenziati e robusti⁵⁵.

Da queste parole si comincia a delineare una tendenza storica inesorabile verso un isolamento crescente, verso un effetto di repulsione isolante – in particolare, a questo proposito, il senso dell'olfatto viene marchiato a fuoco come «il senso che dissocia»⁵⁶, generando spesso reazioni di disgusto:

i suoi verdetti hanno sempre qualcosa di radicale e inappellabile che difficilmente tiene conto del parere di altri sensi o delle intercessioni dello spirito⁵⁷.

Ed ecco sorgere la barbarie. Partendo da simili esemplificazioni, si conclude che «una cultura sempre più sofisticata tende ad accrescere l'isolamento dell'individuo»⁵⁸. Al di là di alcuni esempi che abbiamo fornito, sarebbe tutta da verificare la possibilità di adoperare alcune pagine di Simmel – di Weber, di Bourdieu⁵⁹, di Luhmann, ma anche di

⁵⁵ G. SIMMEL, *Sociologia dei sensi*, cit., p. 97.

⁵⁶ *Ivi*, p. 98.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Su questo tema si veda P. GIRARD, *Corpo e scienza: un confronto tra Vico e Pierre Bourdieu*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, M. Sanna e A. Scognamiglio, in «Laboratorio dell'ISPF» I, 2005, pp. 120-128.

Rancière e Badiou per altri versi – come operazioni di scavo rispetto alle grandi intuizioni vichiane relative al senso comune delle nazioni.

FRANCESCO VALAGUSSA

THE VICO'S NEW SCIENCE AND THE SIMMEL'S SOCIOLOGY. COMMON SENSE AND BARBARISM OF REFLECTION. The essay focuses on the notion of common sense, attempting to show similarities and divergences between Kant's philosophy and Vico's thought. In particular, in both thinkers common sense plays a key role at the social level: the aesthetic dimension, much more than the logical and conceptual one – in fact, common sense is presented by Vico as lacking in reflection – nourishes those influences, exchanges, and reciprocal influences within which human communities are constituted. We have attempted to combine the outcomes of Vico's thought with some insights from twentieth-century sociology, with particular reference to Simmel's investigations into the relationship between aesthetics and sociology.

L'ESTETICA E IL MONDO CIVILE NELLA SCIENZA NUOVA DI VICO

1. *Sulla scienza vichiana.*

Come in ogni indagine sul Vico della maturità, anche la presente dovrà essere situata all'interno degli obiettivi epistemologici di un'opera che venne chiamata 'scienza' dal proprio autore. Una scienza il cui oggetto sono i principi d'intorno alla «natura delle nazioni», come nel titolo dell'edizione del '25, o, più specificamente, d'intorno alla «comune natura delle nazioni», come nel titolo delle edizioni del '30 e del '44. Nella storia delle interpretazioni della *Scienza nuova* si è generalmente trascurato di prenderne in considerazione il titolo completo, che indica come il suo oggetto sia «la natura comune delle nazioni». Si è cioè trascurato d'indagare il significato del termine 'nazione', e si è senz'altro ritenuto che la nuova scienza vichiana fosse identificabile con la storia. Si proiettava così il discorso su Vico verso le problematiche ed impostazioni dello storicismo tedesco della seconda metà del XIX secolo. Non a caso la nota monografia su Vico di Croce del 1911, a cui tanto si devono insieme la fortuna e il fraintendimento dell'opera vichiana, era dedicata a Wilhelm Windelband, uno dei più illustri rappresentanti del neokantismo storicistico e idealistico di fine '800, noto per la distinzione tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, cioè tra scienze naturali e scienze dell'uomo, la cui concezione di storia come scienza dell'individuale è lontanissima, addirittura contraria alla concezione di sapere storico della *Scienza nuova*. L'idea di scienza di Vico si colloca nell'orizzonte della Rivoluzione scientifica, ai cui autori è facile ricollegarla, e non vive affatto sulla opposizione tra mondo della natura e mondo della storia¹. Comunque sia, in contesti epistemologicamente significa-

¹ Non si può qui approfondire questo tema, per il quale ci permettiamo di rinviare al nostro *La scienza di Vico. Il sistema del mondo civile*, Roma, 2018², pp. 248 sgg.

tivi, Vico parla non di 'storia', ma di «mondo civile», come nel caso del famoso, «questo mondo civile» che «certamente è stato fatto dagli uomini» (dove la contrapposizione al mondo naturale è strategica, non può certo essere intesa come opposizione tra scienze dell'uomo e scienze della natura, come la intendevano i neokantiani di fine '800²); o laddove scrive «'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni». Tanto trascurate le 'nazioni', tanto frettolosamente precipitate sulla storia le interpretazioni. E tuttavia i due ambiti e i due oggetti – la storia e le 'nazioni' – non si sovrappongono, non sono la stessa cosa. A quale categoria disciplinare ascrivere infatti le 'nazioni'? È un oggetto *storico*? *politico*? *sociologico*? *giuridico*? *filosofico*? È un oggetto più generale, più complesso, epistemologicamente superiore a ciascuno di questi piani, nella misura in cui rispetto ad essi rappresenta un meta-livello, che li include.

Usando un linguaggio contemporaneo, si può infatti dire che la *Scienza nuova* intende essere un sistema delle scienze storico-sociali, non una 'semplice' teoria dello sviluppo storico. È un'opera che ha così un carattere meta-antropologico, nella misura in cui i suoi principi possono valere come principi generali di tutte le discipline del proprio dominio; e che trasforma gli sparsi oggetti della scienza filologica seicentesca e settecentesca – la religione, il mito, il linguaggio, le istituzioni politico-giuridiche, e le loro origini – in oggetti di un dominio unitario del sapere, attraverso un'unificazione che è al tempo stesso ontologica e metodica; costituisce cioè un nuovo sistema delle scienze sulla base di un principio ontologico generale relativo alla natura delle cose. La differenza tra Vico e i suoi contemporanei o predecessori del Seicento non sta tanto nelle singole scoperte o ricerche della *Scienza nuova* – sebbene non si possa disconoscere la validità e l'originalità di molte di esse, in ambito giuridico, linguistico, mitologico, storico ecc. –, quanto piuttosto nella più alta esigenza di scientificità, nella complessità concepita delle relazioni tra le parti della scienza, cioè nell'unitarietà di quest'ultima, sulla base di un'impostazione ontologico-epistemologica di tipo genetico-critico. Le singole teorie sulla mentalità poetica, sulla natura del linguaggio, del diritto ecc. s'integrano all'interno del quadro predisposto dalla nuova scienza, e sono perciò da considerarsi delle conseguenze dell'impostazione sistematica che Vico raggiunge – sebbene certo abbiano a volte, cronologicamente, accompagnato o addirittura in parte preceduto il

² Cfr. *ivi*, pp. 207-217.

lavoro di definizione epistemologica dello statuto della nuova disciplina. Ma, appunto, una volta questo avvenuto, vi si ricompongono e occupano uno spazio teorico nuovo. Lo stesso vale, come si vedrà, anche per l'interpretazione vichiana di Dante.

2. *Una scienza dell'umanità.*

Se quello vichiano intende essere un sistema delle scienze storico-sociali, il suo oggetto è proprio l'umanità, la «natura umana», che però, all'interno della *Scienza nuova*, è qualcosa solo se intesa come «comune natura delle nazioni». Ciò ha significato metodologico e ontologico allo stesso tempo. Si tratta di un'indagine che non parte dal concetto astratto di umanità, ma che ad esso fa acquistare una realtà in virtù del processo di umanizzazione. che Vico compendia nelle tre istituzioni fondamentali della religione, delle nozze e delle sepolture, che danno forma e senso al mondo civile. Il processo di umanizzazione non è però garantito nei suoi esiti: l'originaria primitiva «barbarie del senso» ha, presso le raffinate civiltà evolute, il suo pendant nella «barbarie della riflessione», inizio (precedente il *costituirsi* di una «natura umana») e termine (in cui essa si dissolve) di un corso che non si è mantenuto nel suo culmine; e che può anche non completarsi per cause esogene (ad esempio la conquista). I fenomeni originari della teogonia e della costituzione dello «stato delle famiglie» sono già degli atti culturali, che si generano in modo tendenzialmente uniforme, perché la cultura s'inscrive in una costellazione di elementi determinanti, anche naturali, di connessioni razionali a partire dalle «medesime occasioni» e dalle «stesse umane bisogne». La natura umana è quindi oggetto al tempo stesso ontologico ed epistemologico; è la sua realtà, che è un costituirsi, a permettere anche la sua funzione conoscitiva, la dimensione comparativistica. Sono gli atti fondativi e costitutivi di ogni 'nazione', e quindi l'umanità costituitasi (e potenzialmente dissolvendosi), ad offrire i *comuni motivi di vero* presenti in tutte le tradizioni storiche. La ricerca intorno a questi atti fondativi non mitizza la storia delle origini, ma intende anzi il mito come *vera narratio*, che permette una comprensione interamente intra-storica delle antiche favole. L'etimologia di *humanitas* verrebbe da *humare*, ovvero dall'atto di seppellire i morti³.

³ Cfr. G. B. Vico, *Scienza nuova* [1744], in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 667 [d'ora in avanti: *Sn44*].

Si tratta di un atto complementare ad altre due istituzioni: l'unione familiare ed il vincolo religioso tra gli uomini:

Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza, sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni. Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti [...] da queste tre cose incominciò appo tutte l'umanità, e per ciò si debbano santissimamente custodire da tutte perché 'l mondo non s'infierisca e si rinselvi di nuovo. Perciò abbiamo presi questi tre costumi eterni ed universali per tre primi principi di questa Scienza⁴.

Si noti, in questo passo, il doppio uso di 'umano': perché anche le nazioni barbare sono umane. È la pratica, l'*humare*, un'azione collettiva, che fonda l'*uomo*. Vico parla di «popoli già dalla religione umanati»⁵.

Queste pratiche *umane*, che rendono cioè l'uomo membro dell'*humanitas*, costituiscono la *natura umana*, che è, così, per essenza, *natura umana civile*. Il discorso sull'*uomo*, dunque, si converte nel discorso sulle *nazioni*, all'interno del quale trova una giusta collocazione ed ottiene piena intelligibilità. La sepoltura dei morti è una pratica che fonda la comunità; significa il vincolo religioso tra gli uomini uniti nella società familiare, comporta il riconoscimento delle discendenze⁶, della continuità della progenie e della sostanzialità dei rapporti famigliari e sociali; comporta quindi il riconoscimento della comunità passata, presente e futura – in una parola della comune natura umana degli uomini. La natura umana, l'umanità, è allora il riconoscimento collettivo della propria comunità da parte degli uomini associati, qualcosa di non disgiungibile dallo stesso processo di formazione della società civile. Un risultato a cui si perviene presto, ai primordi del corso di una nazione, ma già come esito di uno sviluppo; la natura umana non è un dato, non è un principio eterno. È infatti qualcosa da cui l'umanità può uscire, che può perdere,

⁴ Ivi, pp. 542-543, «De' Principi».

⁵ Ivi, p. 429.

⁶ «Con la religione delle seppolture, ch'i poeti dissero 'inferno', come sopra si è pur veduto, si fondarono le prime geologie» (ivi, p. 780).

perdendosi con ciò stesso come umanità, come avviene nella «barbarie della riflessione», che significa appunto questo, il raggiungimento di un'individuazione tale, di un individualismo abnorme, che spezza il legame civile tra gli uomini, che fa i popoli simili alle bestie «accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno» che «nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi», vivono «come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri», col risultato che le città tornano selve, e le selve «covili d'uomini»:

e, 'n cotal guisa, dentro lunghi secoli di barbarie vadano ad irruiginire le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi, che gli avevano resi fiere più immani con la barbarie della riflessione che non era stata la prima barbarie del senso⁷.

3. *L'estetica come forma del mondo civile.*

In questo contesto, diventa fondamentale la ricerca sulle origini dell'«umanità», sulle origini delle istituzioni umane, e qui si può cercare una risposta alla questione delle dimensioni del Libro 2, della *Scienza nuova*, «La sapienza poetica», che nel piano complessivo dell'opera occupa una parte che è sembrata sproporzionatamente grande. Suo contenuto è un'indagine sistematica, analitica ed enciclopedica del mondo 'eroico'. Non è la ricerca verso l'arcaico in quanto tale ciò che interessa Vico, che non è un mero erudito, non è un passatista. La conoscenza del mondo barbaro porta con sé un ampio potere esplicativo perché dalla primitività nasce l'umanità e le sue prime istituzioni. Vico porta un interesse uguale verso il 'moderno' e verso l'«arcaico», che si ricompongono all'interno di un piano generale di questa scienza intesa dal proprio autore fermamente come nuova, ma ciò che le origini hanno di più è che esse nascondono la fondazione dell'umano. Sapere civile sul mondo civile, l'opera di Vico tiene insieme modernità e arcaico, sia facendone fasi di un unico processo (il 'corso'), sia comprendendo la seconda come generatasi dalla prima. Tra l'arcaico e il moderno vi sono in primo luogo dei nessi costitutivi, mentre la loro opposizione è data solo dal rischio dell'ipertrofia del moderno. La stessa teoria della sapienza poetica, dunque, non s'intende pienamente se la si considera soltanto come indagine intorno a una mentalità o età storica, e non come teoria generale della civiltà riferita all'intero corso che fanno (o meglio, che possono fare) le

⁷ Ivi, p. 967.

‘nazioni’. L’unità della «natura umana», quale si è venuta costituendo nel corso storico, è data cioè dall’unità delle facoltà dell’uomo, delle «tre età» di un corso storico, senza che sia possibile ipostatizzare e separare il momento senso-fantastico né quello, culminante, della «ragion umana tutta spiegata» dal vincolo che li ha istituiti nell’«età poetica».

Queste considerazioni possono costituire una premessa indispensabile per giudicare il ruolo dell’estetica nella *Scienza nuova*, per cui, inizialmente, valgono considerazioni analoghe a quelle che si possono usare per lo statuto della filosofia in generale nell’opera matura vichiana, ove infatti tutti i temi filosofici tradizionali – dalla teoria della conoscenza alla metafisica, fino all’etica, alla teoria politica e anche all’estetica – non sono oggetto di trattazione specifica, ma sono compresi in un quadro storico-antropologico che li subordina ad istanze epistemologiche di tipo meta-sociologico o, ancor meglio – per dissipare gli equivoci che potrebbe ingenerare il fatto di intendere questo termine come esso è inteso attualmente –, proprie di un sapere civile fondativo. Vico rientra nel novero di quei pensatori che non concedono alla filosofia il primato di sapere autonomo, ma che si sforzano di ritornare, attraverso un metodo genealogico, sulle tradizionali questioni filosofiche, offrendo di esse un diverso inquadramento teorico. La filosofia sorge nell’età della ragione, solo allora ne diviene possibile la peculiare attitudine d’indagine. Per questo ai filosofi si rimprovera di mancare di prospettiva storica nella considerazione dello statuto della loro disciplina. La natura della filosofia può, infatti, essere compresa soltanto se collocata nel processo che ne ha determinato la genesi; può cioè essere compresa innanzitutto come oggetto del processo socioculturale da cui sorge:

Imperciocché i filosofi han meditato sulla natura umana incivilita già dalle religioni e dalle leggi, dalle quali, e non d’altronde, erano essi provenuti filosofi, e non meditarono sulla natura umana, dalla quale eran provenute le religioni e le leggi, in mezzo alle quali provennero essi filosofi⁸.

⁸ G. B. Vico, *Scienza nuova* [1725], in *Id.*, *Opere*, cit., p. 990 [d’ora in avanti: *Sn25*]. Allo stesso modo C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, tr. it., Milano 1990⁸, p. 271: «Per l’etnologo, invece, questa filosofia [il riferimento è a *La critica della ragion dialettica* di Sartre] rappresenta (come ogni altra) un documento etnologico di prim’ordine, il cui studio è indispensabile se si vuole capire la mitologia del nostro tempo». Il punto in cui Vico si avvicinerrebbe maggiormente alla moderna scienza etnologica sarebbe la sua concezione della mentalità sociale in quanto corrispondente all’evoluzione socioculturale, cfr. D. BRINEY, *Vico’s new science of myth*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, ed.

Il sapere dei filosofi non è in grado di riconoscere la collocazione precisa di teorie e dottrine che solo apparentemente ricevono chiarimento sul terreno loro abituale, quello dell'argomentazione filosofica tradizionale, ma che, in realtà, trovano la loro prima ragion d'essere nello spazio e nel tempo sociali della loro formazione:

Or, poiché certamente furono prima le leggi, dopo i filosofi, egli è necessario che Socrate, dall'osservare ch'i cittadini ateniesi nel comandare le leggi si andavan ad unire in un'idea conforme d'un'ugual utilità partitamente comune a tutti, cominciò ad abbozzare i generi intelligibili, ovvero gli universali astratti, con l'induzione, ch'è una raccolta di uniformi particolari, che vanno a comporre un genere di ciò nello che quei particolari sono uniformi tra loro. Platone, dal riflettere che 'n tali ragunanze pubbliche le menti degli uomini particolari, che son appassionati ciascuna del proprio utile, si conformavano in un'idea spassionata di comune utilità (ch'è quello che dicono: «gli uomini partitamente sono portati da' loro interessi privati, ma in comune voglion giustizia») s'alzò a meditare l'idee intelligibili ottime delle menti create, divise da essi menti create, le qual'in altri non posson esser che in Dio, e s'innalzò a formare l'eroe filosofico, che comandi con piacere alle passioni⁹.

Per Benedetto Croce, l'«universale fantastico», in quanto anteriore all'universale ragionato, implica la presenza nella poesia dell'universale, cioè un elemento ragionato. In ciò, per Croce sarebbe da ravvisarsi un elemento intellettualistico, spurio in una dottrina estetica, e una *petitio principii* «per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta». Se però l'«universale fantastico» fosse privato dell'elemento logico, l'estetica vichiana (la teoria del bello) sarebbe liberata dall'intromissione intellettualistica (il vero), ma l'epoca barbarica verrebbe a coincidere con una sola categoria dello spirito. Non si esce dalla contraddizione¹⁰. Inutile insistere sul fatto che tale cri-

by G. Tagliacozzo, Baltimore, 1969, p. 263. Sulla sociologia della conoscenza vichiana, cfr. W. STARK, *Giambattista Vico's sociology of knowledge*, ivi, pp. 297-307.

⁹ *Sn44*, pp. 927-928. Cfr. su ciò P. PIOVANI, *Ex legislatione philosophia*, in «Filosofia» XI (1960), pp. 229-260, che insiste sul «collettivismo o comunitarismo conoscitivo di Vico», cioè sulla nascita dell'idealità dell'universale dall'unirsi degli individui, fattisi cittadini, per cui l'idea può essere concepita dai filosofi solo tramite l'esperienza di una concreta uniformità. Per l'inserimento di questo passo vichiano nella questione della socializzazione della ragione, cfr. P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la 'Scienza nuova'*, Paris, 2008, pp. 54-60.

¹⁰ Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1980⁴ [1911], pp. 59-60.

tica vede ridotta la propria forza di confutazione dal fatto di trovare la propria piena giustificazione soltanto all'interno della teoria dei 'distinti' della crociana filosofia dello spirito¹¹. Si avrà ancora occasione di riferirsi alla logicità dell'«universale fantastico», e al valore filosofico di questa concezione, fondamentale per comprendere il carattere d'inclusione che Vico assegna al rapporto tra le facoltà senso-fantastiche e le facoltà logico-razionali.

4. *Il mito come «vera narratio».*

L'arte critica vichiana intende separare la corruzione mitica dalla successiva utilizzazione delle favole, ovvero dalla corruzione filosofica che attribuisce al mito significati fisici, morali, metafisici ed estetici. Si tor-

Concorda con questa critica crociana L. POMPA, *The imaginative universal*, in questo «Bollettino» XXXV (2005), pp. 55, 57-58, che basa la sua argomentazione sul fatto che «the language of poetic man cannot preserve the identity of predication that Vico himself saw as essential [...]. If this is correct, and Vico is unable to show how imaginative universals can retain their identity of predicability while being grasped through a language of natural connections, we must conclude that Croce was correct in his criticism of the imaginative universal and, indeed, that Vico's theory of a natural poetic language, exemplified in the language of the imaginative universal, fails to satisfy the conditions necessary for any language».

¹¹ Per una restrizione del valore logico e universale dell'universale fantastico a vantaggio della sua significanza individuale, cfr. A. ALBERTI, *Linguaggio feudale e metodologia storica in Vico*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze» I (1985), pp. 41-43. Per una critica assai dura che mette in rilievo la confusione epistemologica vichiana nella distinzione tra 'universali fantastici' e universali logici, cfr. M. VERDICCHIO, *The rhetoric of epistemology in Vico's 'New Science'*, in «Philosophy and Rhetoric» III (1986), pp. 178-193; cfr. anche N. BADALONI, *La scienza vichiana e l'illuminismo*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di E. Pontieri et alii, Napoli, 1971, p. 118. Cfr. invece S. OTTO, *G. B. Vico. Lineamenti della sua filosofia*, tr. it., Napoli, 1992, pp. 57-58, che osserva come, differentemente da Kant, in Vico l'immaginazione intuitiva non sia sottomessa alla cognizione conforme all'intelletto, ma, contro il pericolo di una razionalità razionalistica, la produttività intuitivo-sensibile sia considerata originaria in un modo che ne rende possibile l'inquadramento nella «forma ideale della nostra mente»; sull'universale fantastico come sintesi non allegorica di fantasia e ragione, cfr. anche Id., *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, in questo «Bollettino» XVII-XVIII (1987-1988), p. 19. Per l'universale fantastico come il pensiero più tormentato e sorprendente dell'opera vichiana, che Vico non presenterà mai in modo esplicito, cfr. S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia in Giambattista Vico*, Parma, 1995, pp. 107 sgg. Cfr. anche J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it., Bari, 1996, pp. 37-52.

nerà su questo punto tra poco a proposito della polisemia del mito. Il compito dell'arte critica deve allora essere quello di separare i frammenti di racconto, renderli intelligibili, a volte nella plurivocità attestata in quanto tale dalla tradizione, e riordinarli, espungendo dal racconto ciò che non rientra nella successione così ricostruita.

Come nei bambini, semplici e ingenui, così negli uomini arcaici, c'è solo la rappresentazione, per così dire, totalmente partecipata. Con la maturità, si produce invece lo sdoppiamento di rappresentazione e realtà, soggettivo e oggettivo, immagine e cosa, e divengono con ciò possibili anche la menzogna, l'inganno, l'ironia. La stessa separazione di religione e mitologia si verifica soltanto quando sopravviene la mentalità propria della maturità, più riflessiva e meno spontanea. Lo stesso vale per la separazione di religione e poesia, di religione e storia, distinzioni che possono essere stabilite con una certa chiarezza soltanto a proposito dell'età della 'ragione umana tutta spiegata'. Benedetto Croce notava sovente in Vico questa indistinzione e la stigmatizzava come confusione. Non riusciva a farsi capace di come Vico, che per lui era al tempo stesso fondatore dell'estetica¹² e della mitologia, non fosse in grado di distin-

¹² Cfr. anche A. SORRENTINO, *La retorica e la poetica di Vico, ossia la prima concezione estetica del linguaggio*, Torino, 1927, pp. 306-357; R. A. PIÉROLA, *Vico y la estética*, in *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*, Buenos Aires, 1948, pp. 205-216. Su Vico fondatore dell'estetica, cfr. E. AUERBACH, *San Francesco Dante Vico e altri saggi di filologia romanza*, tr. it., Roma, 1987, p. 46, che però spiega: «In realtà Vico non creò un sistema estetico particolare, ma un mondo adatto a un tale sistema» (p. 78); e G. PATELLA, *Giambattista Vico. Tra barocco e postmoderno*, Milano, 2005, pp. 25-26 sgg., che a sua volta specifica: «Ciò tuttavia nella misura in cui si intenda l'estetica non crocianamente come una peculiare teoria della poesia o forma dello spirito, ma etimologicamente, e certo più ampiamente, come riflessione filosofica sugli aspetti sensitivi, affettivi, emozionali, percettivi dell'esperienza, cioè complessivamente sulla dimensione del sentire [...] come una 'filosofia del sentire'», considerando Vico più che come punto di partenza, il punto di arrivo di una tradizione che però, lavorando sul senso e attribuendo piena indipendenza e autonomia alle facoltà sensibili e percettive, all'immaginazione e all'ingegno, getta le basi dell'estetica moderna, che troverebbe la propria fondazione critica solo in Kant, che ha accolto dalla tradizione il sentimento quale facoltà autonoma. Cfr. anche OTTO, *op. cit.*, pp. 126-129; C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, 1995, pp. 41-42; G. MARTANO, *Estetica antica ed estetica vichiana*, in *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, cit., pp. 53-74; V. HÖSLE, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, tr. it., Milano, 1997, pp. 151-158. Colloca il pensiero di Vico nell'alveo delle teorie estetiche romantiche T. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, 1977, p. 179, che però, o proprio per questo, attribuisce a Vico, e a Herder,

guerle¹³; così come notava che «la poesia è poesia e non già storia»¹⁴. Ma all'interno della «sapienza poetica» – in cui, per esempio, il diritto romano antico era «un serio poema» e l'antica giurisprudenza «una severa poesia»¹⁵ – non valgono le categorie assolute della filosofia crociana. Come ha scritto Luigi Pareyson:

la definizione della verosimiglianza non si richiama più, come in Aristotele, a una distinzione fra storia e poesia: anzi, collegato l'impossibile credibile con la fantasia e l'ingegno, e derivata la verità del mito dall'evidenza dell'immagine fantastica, storia e poesia, nella prima operazione della mente [la percezione] coincidono, in quanto ogni storia è narrazione, e ogni primitiva narrazione è mito, e ogni mito è poesia perché è trasfigurazione sentimentale d'una realtà¹⁶.

l'invenzione romantica della storia come «un déroulement irréversible et irréductible» (ivi, p. 354). Sull'arte nel sistema antropologico vichiano, cfr. G. TAGLIACOZZO, M. FRANKEL, *Progress in art? A vichian answer*, in *Vico: Past and Present*, ed. by G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands [N. J.] 1981, II, pp. 238-251; A. G. MANNO, *Unità dello spirito nella distinzione delle facoltà e delle attività umane nel pensiero di G. B. Vico*, in *Giambattista Vico. Poesia, logica, religione*, a cura di G. Santinello, Brescia, 1986, pp. 320-332.

¹³ Mito e poesia sono entrambi creazioni della fantasia: «Il mito è 'tutta' la realtà come la sperimentavano e l'interpretavano, nel momento fondante della civiltà, gli uomini. È la fantasia l'unico criterio in base al quale stabilire ciò che è reale. La differenza tra poesia e mito è tutta qui e dipende dal fatto che, mentre nel linguaggio poetico si ha solo il passaggio di una parola da un significato a un altro, nel linguaggio dei miti si ha il passaggio da qualcosa che prima non aveva alcun significato a qualcosa che ora, per la prima volta, acquista un significato» (G. CANTELLI, *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*, in questo «Bollettino» XX, 1990, p. 101). Cfr. anche VELOTTI, *op. cit.*, pp. 145-152 e D. SEVERGNINI, *Il 'serioso poema'*, Torino, 1954, pp. 206-215.

¹⁴ B. CROCE, *Storiografia e idealità morale*, Bari, 1967² [1950], p. 76; Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 67; E. PACI, *Ingens sylvia*, Milano, 1994, pp. 120-124; Id., *Vico, lo strutturalismo e l'enciclopedia fenomenologia delle scienze*, in Id., *Idee per un'enciclopedia fenomenologia*, Milano, 1973, p. 56; G. CABIBBE, *Il concetto di esistenza e la categoria estetica come principio puro della mediazione nella problematica vichiana*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» VII (1952) 3, pp. 207-221.

¹⁵ *Sn44*, p. 926.

¹⁶ L. PAREYSON, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in Id., *L'esperienza artistica*, Milano, 1974, p. 68. «Die Bezeichnung 'Dichter' bezieht sich demnach auf die Art der Hervorbringung der Mythen, auf die Spontaneität ihrer Erzeugung, die auf wirkungsästhetischer Ebene ihr Korrelat in der tiefen Gemütsregung findet, die der Mythos auch bei denen auslöst, die ihn hervorbringen. So verschmelzen Religion und Dichtung in den Mythen zu einem unauflöselichen Komplex einer, wie es heißt 'göttlichen Poesie oder poetischen Theologie' (*Scienza nuova*, 191)» (F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: der Mensch macht die Geschichte*, München, 1976, pp. 44-45).

Ancora, Renato Barilli ha parlato di un «panestetismo antropologico» a proposito dell'uso che Vico si trova a fare della nozione di 'poesia', perché la poesia «diviene una sorta di aggettivo attribuibile ad ogni attività umana in una particolare fase dello sviluppo diacronico di questa»¹⁷; non la poesia in se stessa voleva comprendere Vico, ma quegli aspetti della storia che erano informati dalla poesia, «non la poesia come sostantivo, ma la poesia come aggettivo»¹⁸. Senza contare il fatto che Vico non si curava molto di valutare le opere letterarie dal punto di vista estetico:

s'interrogava, in sintonia piuttosto con i dibattiti del primo Settecento, sulle cause storiche e sui condizionamenti culturali e sociologici che agivano sulla produzione artistica¹⁹.

Avrebbero forse le genti greche, al tempo di Omero, attribuito agli dèi un regime formale diverso da quello che reggeva gli uomini sulla terra? Come ha scritto Max Horkheimer:

le interpretazioni che Vico ha dato della mitologia sono testimonianze esemplari del tentativo di comprendere contenuti 'spirituali' a partire dai rapporti

¹⁷ R. BARILLI, *Poetica e retorica*, Milano, 1969, p. 212; cfr. anche G. A. BIANCA, *Il concetto di poesia in Giambattista Vico*, Messina-Firenze, 1967; Id., *La natura dell'attività poetica nel pensiero di Vico*, in «Clio» IV (1968), pp. 374-379; G. VILLA, *La filosofia del mito secondo Giambattista Vico*, Milano, 1949, pp. 26-61.

¹⁸ M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico* (seconda edizione con un'appendice di nuovi saggi), Milano-Napoli, 1965 [I ed. Bari, 1945], pp. 171 e 203-204; cfr. anche N. BADALONI, *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G.B. Vico*, in «Società» II (1946) 7-8, p. 675; F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, 1947, pp. 185-201. Cfr. anche G. DE RUGGIERO, *Vico e l'illuminismo italiano*, in *Storia della filosofia*, Parte IV. *La filosofia moderna*, vol. III: *Da Vico a Kant*, Bari, 1941, pp. 55-56: «Tra le molte scienze aspiranti alla qualifica di 'nuova' nell'opera vichiana, nessuna era, più dell'estetica, lontana dal meritarsela, almeno nell'intenzione di Vico [...]. Di un dominio autonomo dell'estetica non si ha alcun diritto di parlare: si tratta di una stessa ragione che in due fasi successive si esprime in due modi differenti, secondo un piano rigorosamente unitario [...]. L'attribuzione a Vico della paternità di un'estetica nel senso moderno della parola dipende dal fatto che, per la sopravvalutazione della forma sul contenuto introdotta posteriormente dalla filosofia kantiana, il lettore moderno è stato tratto a leggere Vico con gli occhi di Kant, cioè a isolare e a porre in piena evidenza l'elemento formale e comune della produzione fantastica, ricacciando nell'ombra il contenuto intellettuale e differenziato, che era ancora al centro della concezione vichiana».

¹⁹ A. BATTISTINI, *Un poeta 'dottissimo delle eroiche antichità'. Il ruolo di Virgilio nel pensiero di G. B. Vico*, in «Critica Letteraria» LXXXVIII-LXXXIX (1995), p. 179.

sociali che li condizionano. Vico non si propone affatto di spiegare il processo della creazione artistica e religiosa come interpretazione poetica cosciente o addirittura intenzionale di una realtà preesistente in forma non ideologica. Le formazioni estetiche, in cui più tardi il sociologo vede rispecchiarsi la società dell'epoca in questione, appaiono – dal punto di vista del loro autore – come esposizione assolutamente 'originaria'. Tra il valore di espressione sociale delle prestazioni creative e l'intenzione individuale che le anima non sussiste armonia prestabilita. Le opere acquistano trasparenza solo nel corso della storia²⁰.

Il fatto che la mentalità arcaica sia interamente pervasa di religiosità, come avviene nell'età degli 'dèi' e degli 'eroi' vichiana, non permette però di farne un assoluto che, con l'obiettivo di salvaguardare l'autonomia del sacro, dimentichi il fondamentale carattere politico, giuridico, economico della religione degli inizi, vero e proprio 'fenomeno sociale totale'²¹.

5. «Di tal bellezza, e non d'altra».

Ciò ci riporta alla questione dello statuto dell'estetica nella *Scienza nuova*, giacché si è visto che essa va compresa in questo contesto più ampio, così come vale anche per esempio per le questioni letterarie²².

²⁰ M. HORKHEIMER, *Vico e la mitologia*, in Id., *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, tr. it., Torino, 1978 [1970], p. 81. Cfr. anche N. BADALONI, *Storia e metafisica nel pensiero di G. B. Vico*, in «Società» VII (1951) 2, p. 235, che nota come Vico faccia derivare direttamente dalla situazione materiale della società le idee che ne costituiscono la coscienza. Commentando un passo del *Diritto universale*, in cui è criticata la concezione di Tito Livio della religione come accorgimento intenzionale, R. ESPOSITO, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, 1980, p. 230, scrive: «È questo probabilmente il massimo discrimine che separa il progetto vichiano di teoria della storia dalla storiografia antica; a Vico stesso lucidamente presente: la capacità di individuare nelle forme dell'astratto (nell'ideologia) la qualità concretissima dei loro contenuti, e insieme di cogliere la necessità sociale di questi contenuti a rifrangersi e a generalizzarsi nelle forme dell'astratto».

²¹ «[...] in questi fenomeni sociali 'totali' [...], trovano espressione, a un tempo e di colpo, ogni specie di istituzioni: religiose, giuridiche e morali – queste ultime politiche e familiari nello stesso tempo –, nonché economiche, con le forme particolari della produzione e del consumo, o piuttosto della prestazione e della distribuzione che esse presuppongono; senza contare i fenomeni estetici ai quali mettono capo questi fatti e i fenomeni morfologici che queste istituzioni rivelano» (M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, tr. it., Torino, 2000, p. 157).

²² Si veda per es. il caso di Omero e Dante, per il quale mi permetto di rimandare

E non si trova nell'opera vichiana alcuna trattazione del bello in sé, del bello di cui si occupa l'estetica, e in alcuni passi esso è del tutto a margine di un discorso tutto affiso alla dimensione autentica della comprensione dell'umano, quella civile, che ingloba ogni altra considerazione. Si veda questo passo il cui oggetto è appunto il 'bello':

L'altra divinità, che nacque tra queste antichissime cose umane, fu quella di Venere, la quale fu un carattere della bellezza civile; onde 'honestas' restò a significare e 'nobiltà' e 'bellezza' e 'virtù'. Perché con quest'ordine dovettero nascere queste tre idee: che prima fusesse intesa la bellezza civile, ch'apparteneva agli eroi; – dopo, la naturale, che cade sotto gli umani sensi, però di uomini di menti scorte e comprendevoli, che sappiano discernere le parti e combinarne la convenevolezza nel tutto d'un corpo, nello che la bellezza essenzialmente consiste; onde i contadini e gli uomini della lorda plebe nulla o assai poco s'intendono di bellezza (lo che dimostra l'errore de' filologi, i quali dicono che, in questi tempi scempi e balordi ch'ora qui ragioniamo, si eleggevano gli re dall'aspetto de' loro corpi belli e ben fatti; perché tal tradizione è da intendersi della bellezza civile, ch'era la nobiltà d'essi eroi, come or ora diremo); finalmente, s'intese la bellezza della virtù, la quale si appella 'honestas' e s'intende sol da' filosofi. Laonde della bellezza civile dovetter esser belli Apollo, Bacco, Ganimede, Belerofonte, Teseo con altri eroi, per gli quali forse fu immaginata Venere maschia. Dovette nascere l'idea della bellezza civile in mente de' poeti teologi dal veder essi gli empì rifuggiti alle lor terre esser uomini d'aspetto e brutte bestie di costumi. Di tal bellezza, e non d'altra, vaghi furono gli spartani, gli eroi della Grecia, che gittavano dal monte Taigeta i parti brutti e deformati, cioè fatti da nobili femmine senza la solennità delle nozze; che debbon esser i 'mostri' che la legge delle XII Tavole comandava gittarsi in Tevere²³.

Come si vede, non c'è alcuno spazio per il tema estetico in sé, mentre la bellezza è considerata sotto la specie del tema dell'«ordine» delle cose umane e della loro relazione con le idee che sorgono. Ma qui l'idea estetica di bellezza non è veramente discussa, essa appare quasi banalmente come armonia, come «convenevolezza nel tutto d'un corpo» delle parti, «nello che la bellezza essenzialmente consiste». E basta. Datone incidentalmente il concetto, il tema della bellezza serve al tema della comprensione della diversa 'mente' dell'uomo arcaico e non incivilito,

al mio Dante «*il toscano Omero*» della «*ritornata barbarie d'Italia*». *L'interpretazione vichiana di Dante all'interno della scienza del «mondo civile»*, in *Dante e Vico. Alle radici della vita civile*, a cura di F. Lomonaco, C. Megale, Milano, 2021, pp. 183-202.

²³ *Sn44*, pp. 687-688.

o anche dei «contadini e gli uomini della lorda plebe» rispetto all'uomo raffinato. Ma, sotto un altro rispetto, quello che interessa a Vico la vera bellezza, quella che scorsero gli eroi non è la bellezza in senso estetico, ma la «bellezza civile», la comprensione cioè della bontà pubblica di un'istituzione o di una figura, o

è il senso comune d'esso gener umano, determinato dalla necessaria convenevolezza delle medesime umane cose, che fa tutta la bellezza di questo mondo civile²⁴.

Scorgere pertanto un'attenzione estetica nell'uomo arcaico è per Vico uno dei tanti errori degli storici. Platonicamente poi, in questo brano, il momento più alto dell'evoluzione dell'idea di bellezza è quella della sua comprensione come virtù, come bene, inteso dai soli filosofi. Bello e vero stanno insieme per lo stesso Vico come «bello e vero ordine di cose umane»²⁵.

Si veda un altro caso in cui Vico fa riferimento alla bellezza estetica. In questo caso delle lingue:

quanto le lingue sono più ricche di tali parlari eroici accorciati tanto sono più belle, e per ciò più belle perché son più evidenti, e perché più evidenti sono più veraci e più fide; e, al contrario, quanto sono più affollate di voci di tali nascoste origini sono meno dilettevoli, perché oscure e confuse, e perciò più soggette ad inganni ed errori. Lo che dev'essere delle lingue formate col mescolamento di molte barbare, delle quali non ci è venuta la storia delle loro origini e de' loro trasporti²⁶.

Si può facilmente comprendere qui come la bellezza di una lingua non sia giudicata in base ad un criterio estetico, ma ad un criterio antropologico. Le lingue, infatti, sono più 'belle' nella misura in cui sono più 'evidenti', dove 'evidente' rimanda appunto alla loro interpretazione storico-antropologica, cioè al caso in cui si riesca facilmente da una parola o da un'espressione a risalirne alla comprensione civile, delle usanze e delle credenze, dalla lingua si risalga cioè alla 'mente', dalle parole alle cose. Nessuno spazio né sensibilità da parte dell'autore per la sen-

²⁴ Ivi, pp. 551-552.

²⁵ Ivi, p. 760.

²⁶ Ivi, pp. 614-615.

sazione estetica, ma per le idee sepolte nelle parole, del significato civile, cioè storico, economico, politico che possiamo, scavando con l'interpretazione, recuperare alla comprensione. E quindi le lingue che sono rimaste più vicine alla loro origine barbara permettono di ricostruire fedelmente, come *certum*, il *verum* storico-antropologico. Ecco perché «sono più veraci e più fide». Le lingue che hanno invece molti miscugli hanno anche mischiato molte storie, e sono perciò quasi impraticabili all'archeologo della civiltà umana, da esse «non ci è venuta la storia delle loro origini e de' loro trasporti». Ancora, la «somma bellezza» con cui i greci «formarono i volgari caratteri delle lettere»²⁷ è un altro uso comune e banale del termine, che non compone in Vico una teoria estetica se messo accanto agli altri usi sopra citati, mentre l'argomentare di Vico è tutto concentrato a provare una teoria dell'origine delle lettere alfabetiche e a confutare le altre interpretazioni di questo aspetto della storia della linguistica.

E quindi la bellezza si trova trattata completamente con un altro criterio, che non è estetico, ma è quello della conoscenza del mondo umano civile, e diventa così un concetto accessorio, del tutto accidentale, tanto che, se il lettore ci farà caso, tra la nozione di bellezza del passo sopra riportato dall'«Iconomica poetica», su Venere come carattere della bellezza civile, e questo, tratto dalla «Logica poetica», sulla bellezza delle lingue, ci si trova davanti a due nozioni di bellezza del tutto eterogenee, non ricollegabili l'una all'altra.

Il bello estetico non è trattato come dato e valore originario, ma come carattere derivato, con lo stesso criterio con cui, in tutta l'ermeneutica del mito vichiana, sono trattati i significati successivi dati alle favole. Così:

Da tal conato uscì la luce civile, di cui è carattere Apollo, alla cui luce si distinse la civile bellezza onde furono belli gli eroi; della quale fu carattere Venere, che poi fu presa da' fisici per la bellezza della natura, anzi per tutta la natura formata, la quale è bella e adorna di tutte le sensibili forme²⁸.

Qui la bellezza è quella delle forme sensibili, ma, anche qui, non si può trarre alcuna indicazione di teoria estetica sulla base di questo accenno.

²⁷ Ivi, p. 610.

²⁸ Ivi, p. 762.

6. *Quale dimensione per l'estetica.*

Al termine di questa disamina, va esplicitato che ciò che si è cercato di fare in queste pagine non è tanto il negare l'esistenza di una teoria estetica in Vico intesa in senso lato come teoria della sensibilità, della fantasia e della poesia. La celebre affermazione vichiana che separa la capacità poetica da quella razionale, per cui «la ragion poetica determina esser impossibil cosa ch'alcuno sia e poeta e metafisico egualmente sublime»²⁹ può essere intesa come un'accettazione crociana della pura liricità e assunta come canone estetico, insieme ad altri che si possono rinvenire nell'opera vichiana, e tuttavia rischia di confondere il lettore. Il nesso tra poesia dell'età eroica e natura tout-court della poesia può certo essere visto, fatte le debite distinzioni, ma restano le domande a cui questa analogia porta. A mo' di esempio:

I caratteri che ha la poesia alla sua origine e nel suo svolgimento divino ed eroico sono gli stessi che la poesia e l'arte in genere ha nei tempi umani? È sempre la poesia semplice creazione di universali fantastici? O nei tempi umani deve ricevere l'impronta dell'umanità, cioè della riflessione?³⁰.

Sono questioni che mostrano come l'identificazione tra teoria del mondo civile e teoria estetica non si può fare così, perché il piano delle affermazioni vichiane sull'estetica, nella *Scienza nuova*, non è il piano filosofico dell'estetica, ma quello della scienza delle nazioni, e l'esito cui si giunge allora è crocianamente, come si vedrà tra poco, quello della confusione in Vico tra poesia e mito. L'autore di queste questioni osservava infatti giustamente che «il concetto di sapienza poetica è più largo che non quello di semplice espressione fantastica», per quanto concluderà per un pensiero di Vico sull'arte inteso meramente come «avviamento» alla teoria estetica compiuta, alla 'soluzione' data da Croce³¹.

La strada del rinvenimento di una teoria estetica come teoria della sensibilità, della fantasia e della poesia è già stata percorsa dalla critica vichiana (si veda al riguardo la nota 12 di questo testo), e naturalmente

²⁹ Ivi, p. 822.

³⁰ E. CHIOCCETTI, *L'estetica di G.B. Vico*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» XIX (1927), 4-5, p. 277.

³¹ Cfr. *ibid.* e sgg.

anche qui il conflitto delle interpretazioni infuria intorno ai significati da attribuire alla sensibilità e alle nozioni ad esse collegate, sentimento, liricità, emozioni e passioni nell'antropologia della *Scienza nuova*.

Un tema delicato a tale riguardo è il nesso tra facoltà senso-fantastiche e facoltà razionali, una dicotomia che a parere di chi scrive non deve essere enfaticizzata, ma, per intendere il senso dell'operazione conoscitiva sulla civiltà umana nel suo complesso (e non la sola fase barbarica o arcaica), va ricomposta e intesa come tensione tra due dimensioni sempre presenti in tutte le età della 'mente' storica. È, infatti, quello di Vico uno storicismo che non si può dire pienamente progressista, vi è un'ambiguità e un rischio profondo nell'aprirsi della ragione dal suo primo manifestarsi senso-fantastico. L'età della ragione sta dunque perennemente in Vico in una tensione che può essere anche feconda con l'età arcaica, pur se mai ferma e garantita (anche qui nessun facile illuminismo). La terza età di un *corso* di civiltà non può sciogliersi dalla base antropologico-fondativa da cui proviene, appunto perché questa base la costituisce, costituisce la stessa «natura umana». Se c'è dunque in Vico anche il ritratto di una certa compiutezza dell'umanità senso-fantastica, d'altra parte il raggiungimento della «terza età» di un corso ne può rappresentare l'apice e il coronamento. L'errore fatto da molti interpreti è stato quello di considerare l'arcaico e il moderno in Vico come epoche irrelate. Di qui la querelle sulla superiorità dell'una o dell'altra, e – per quanto riguarda qui la discussione sul tema dell'estetico nella *Scienza nuova* – sulla pretesa autonomia della dimensione senso-fantastica. È vero pertanto che tutte le letture che pongono l'enfasi o, da una parte, sull'arcaico e il pagano, o, dall'altra, sul moderno nella *Scienza nuova*, si fermano unilateralmente ad un solo aspetto della questione, mentre proprio nella *tensione* tra arcaico e moderno si trova, se debitamente esplorato, uno degli assi vitali del capolavoro vichiano. Un capolavoro di cui Benedetto Croce aveva perso, con la sua confutazione della teoria degli universali fantastici, col suo rifiuto della Dignità XIV, che poneva il nesso costitutivo tra 'natura di cose' e 'nascimento', la specificità. La Dignità XIV così recita:

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose.

Ad essa si collega la successiva, la XV:

Le proprietà inseparabili da' subbietti devon essere produtte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate; per lo che esse ci posson averare tale e non altra essere la natura o nascimento di esse cose,

e, più avanti, le conclude la CVI:

Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano.

Non si può esagerare l'importanza di questo principio, da Vico espresso molto chiaramente, con l'indicazione che:

Questa dignità [la CVI], allogata qui per la particolar materia del diritto natural delle genti, ella è universalmente usata in tutte le materie che qui si trattano; ond'era da proporsi tralle dignità generali: ma si è posta qui, perché in questa più che in ogni altra particolar materia fa vedere la sua verità e l'importanza di farne uso³².

Un'importanza che ha valore ontologico, gnoseologico e metodologico. Croce invece la reputava 'confusa', perché, scriveva, «appaiono messi insieme le guise e i tempi, la genesi ideale e la genesi empirica». Di qui, la proposta di

un generale canone ermeneutico di andare separando per via d'analisi la schietta filosofia che è in lui dall'empiria e dalla storia con le quali è commista e quasi incorporata (e altresì queste da quella)³³.

Non c'è insomma in Vico un categoriale estetico, un distinto del bello, come avrebbe voluto Croce col suo distinguere ciò che vale e ciò che è da scartare in quell'autore che rappresentava per lui sostanzialmente un'anticipazione per alcuni tratti del secolo decimonono. Non ha trovato Vico nell'età eroica un momento dello spirito. Non a caso si è tornati in conclusione a Croce, perché nello stesso travisamento cadono quei commentatori che, ponendo unilaterale enfasi sul motivo della sensibilità, ne fanno una categoria irrelata rispetto alla dimensione logica. La teoria dell'universale fantastico va intesa pienamente e non soltanto nel suo

³² *Sn44*, pp. 500 e 537.

³³ Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 45 e 47. Sull'interpretazione crociana di Vico, rimando al mio *La scienza delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce, Hegel*, Milano, 2003, pp. 17-74.

aspetto fantastico, perché essa racchiude anche una dimensione logica, sia pure preconettuale. Del resto, è lo stesso Vico in certi passi a confondere il lettore, quasi che la «prima operazione della mente» possa essere davvero solo topica senza critica, 'ritruovare' senza giudizio, mentre – e su questo Croce sarebbe concorde³⁴ – l'uomo, pur nella differente mentalità storica, nella diversa conformazione delle facoltà, è sempre uomo che sente, immagina e pensa.

Ora, questa visione unitaria dell'uomo e della sua 'mente' storica, che passa per trasformazioni e giunge a una sorta di compimento nell'«età degli uomini» permette di comprendere la stessa epistemologia della *Scienza nuova*, di cui si è parlato in incipit di questo testo. Il significato del «mondo civile» assume ancora valenze politiche nella misura in cui si intende che cosa del mondo civile porta alla realizzazione e al mantenimento delle forme della giustizia e dell'eguaglianza. Valgano a tale riguardo due passi, il primo tratto dalla *Scienza nuova* del 1725:

Se finalmente in tempi delle umane idee tutte spiegate, non più altri uomini si estimassero di diversa e superior natura ad altri uomini per la forza, ma si riconoscessero essere tutti uguali in ragionevol natura – che è la propria ed eterna natura umana –, correrà tra essoloro il diritto delle genti umane, che detta gli uomini dover comunicare tra loro egualmente le utilità, solamente serbata una giusta differenza ove si tratta di meriti, e questa istessa per serbar loro l'eguaglianza³⁵.

Il secondo dall'ultima edizione dell'opera:

dopo i governi aristocratici, che furono governi eroici, vennero i governi umani, di spezie prima popolari; ne' qual' i popoli, perché avevano già finalmente inteso la *natura ragionevole* (*ch'è la vera natura umana*) *esser uguale in tutti*³⁶, da sì fatta *ugualità naturale* (per le cagioni che si meditano nella storia ideal eterna e

³⁴ Si pensi alla critica del pre-categoriale de *Il mondo magico* di Ernesto de Martino, svolta principalmente nella seconda delle due recensioni crociane all'opera, cfr. E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino, 1997, pp. 240-253.

³⁵ *Sn25*, § 54, p. 1012.

³⁶ Vi è qui un calco dall'incipit della «Première partie» del *Discours de la méthode*, come ha notato Battistini nelle note di commento al testo (cfr. G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, p. 1489). Così scrive Cartesio: «la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, 2000, p. 29).

si rincontrano appunto nella romana) trassero gli eroi, tratto tratto, all'*egualità civile* nelle repubbliche popolari³⁷.

È una semplice indicazione conclusiva: la ricerca di una teoria della sensibilità in Vico deve tenere insieme tutti questi piani, e fare della sensibilità una forma del mondo civile e della sua realizzazione politica. Altra estetica, un'estetica del 'bestione' che diventa sì 'poeta' ed 'eroe', ma non si comprende come poi si trasformi e spieghi la propria razionalità verso forme di *egualità civile*, non si potrebbe trarre dalla *Scienza nuova*.

MARCO VANZULLI

AESTHETIC AND THE CIVIL WORLD IN VICO'S SCIENZA NUOVA. The discussion about the question of the status of aesthetics in Vico's work is placed in this text in relation to the question of the epistemological status of the Scienza nuova, and therefore to the centrality that the theme of the «mondo civile» has in it.

³⁷ *Sn44*, p. 436; corsivi miei.

SCHEDE E SPUNTI

PER UN'INTERPRETAZIONE DELLA SCIENZA NUOVA COME GENEALOGIA DI UN'ETICA CIVILE DELLA CURA

1. *Premessa: oltre il dilemma attualizzazione vs filologia.*

A valle di più o meno giustificabili attualizzazioni, per tacere di ormai squalificati precorriti che hanno segnato la variegata fortuna novecentesca del pensiero vichiano, la lettura filologicamente avvertita è stata da tempo rivendicata quale imprescindibile viatico per ogni interpretazione che voglia legittimamente esercitarsi su quelle pagine. Ci si avvicina pertanto con cautela a saggiare i motivi di consonanza rintracciabili tra le idee vichiane e la dimensione speculativa della nostra contemporaneità. Eppure, questa modalità interpretativa non ha mancato di dischiudere letture efficaci: attraverso il confronto con l'opera vichiana, la trama dei problemi e dei dibattiti contemporanei ha potuto arricchirsi di insospettite implicazioni¹, mentre le pieghe del testo vichiano sono state illuminate da prospettive inedite. È il caso, per limitarsi a un esempio significativo, di un Vico ripensato entro le coordinate della filosofia politica e giuridica contemporanea in virtù del ruolo chiave riconosciuto alle emozioni².

Peraltro, la prassi ermeneutica di interrogare testi e autori per porre loro questioni apparentemente estranee al loro orizzonte concettuale, o comunque non affrontate direttamente, appare non solo produttiva alla luce degli esiti, ma viene giustificata dallo stesso Vico in linea di principio. Quando nel *De mente heroica* egli invita a seguire il criterio di domandarsi come avrebbero ragionato i grandi pensatori classici di

¹ Bisognerà almeno ricordare *Vico and Contemporary Thought*, ed. by G. Tagliacozzo, M. Mooney, D. Ph. Verene, Macmillan, 1980; *Giambattista Vico and Anglo-American Science: Philosophy and Writing*, ed. by M. Danesi, Berlin, 1994; *Giambattista Vico and the New Psychological Science*, ed. by L. Tateo, London and New York, 2017.

² G. ZANETTI, *Vico eversivo*, Bologna, 2011.

fronte ai problemi dell'età a lui coeva³ egli legittima questa prassi sul piano del metodo. Tale strategia risponde all'intento di modellare il proprio sguardo critico sull'esempio dei grandi pensatori. La capacità di far dialogare idealmente la tradizione con la contemporaneità si innesta per Vico sul correlato dell'esemplarità del maestro, dato che il tratto caratterizzante dei classici consiste nella capacità di guidare il pensiero ben al di là dei confini del loro tempo, trascendendo il limite della vita dell'autore e l'orizzonte della propria contemporaneità. È solo un altro tra i paradossi vichiani se, per il modo in cui è intesa, la filologia si presta sì a rendere ragione del passato, ma si esercita pur sempre nel presente, e aspira a fornire indicazioni per il futuro.

2. Vico e l'etica della cura.

Pur consapevoli che si tratti di operazione ermeneutica non priva di insidie, ci si propone qui di mostrare alcune delle ragioni di convergenza tra la prospettiva filosofica vichiana e l'etica della cura. In maniere rimaste finora inesplorate, ci sembra infatti che Vico si fosse già posto, sotto sembianze solo in apparenza dissimili, alcuni dei problemi che possono emergere solo entro una prospettiva in cui la nozione di cura risulti centrale. Poiché si vuole presentare qui una preliminare ricognizione dei contributi interpretativi che l'etica della cura può dare alla lettura della *Scienza nuova*, si rimanda a successive elaborazioni l'indagine delle difficoltà e dei punti deboli che Vico individua alla luce di questa prospettiva.

Prima di illustrare in quali modi l'etica della cura getti una luce nuova sulla *Scienza nuova*, e venga a sua volta illuminata dalle considerazioni vichiane sulla originaria dimensione sociale, civile e politica della cura, sarà tuttavia opportuno sgombrare il campo da alcune comprensibili obiezioni, visto che questa tesi può sembrare paradossale per molteplici ragioni. Innanzitutto, l'etica della cura emerge negli anni Ottanta del Novecento nel pensiero nord-americano, sarebbe quindi improprio piegarla alla lettura dell'opera vichiana tanto rispetto all'orizzonte temporale, quanto per il contesto culturale in cui matura. Scaturisce inoltre dalla riflessione femminista⁴, di cui è superfluo notare che non si rin-

³ Cfr. G. Vico, *De mente heroica*, in Id., *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, a cura di G. G. Visconti [1996], Roma, 2013, pp. 162-163.

⁴ Sintetizza bene la questione S. TUSINO, *L'etica della cura. Un altro sguardo sulla*

vengano tracce nel pensiero vichiano. Infine, il modello di cura tenuto presente da questa visione etica tende a riferirsi alla relazione madre-figlio, ma a questo riguardo nella *Scienza nuova* si troverebbero scarsi riferimenti.

Certo non da questa nozione, prettamente femminista, di cura Vico può prendere le mosse. Quando pure ci si sposti a considerare la cornice del giusnaturalismo in cui egli colloca la questione ed entro cui elabora la propria nozione di cura, emergono per ora solo poche indagini sui nessi tra giusnaturalismo e pensiero della cura⁵. Eppure queste lasciano intuire che, nonostante l'etica della cura abbia ripetutamente rivendicato il proprio statuto di novità e di radicale cesura rispetto alla tradizione filosofica nel suo complesso⁶, nell'ambito del giusnaturalismo moderno sia forse possibile recuperare le tracce di un pensiero della teoria politica che sulla nozione di cura aveva già fatto perno. Soprattutto quando si ragiona sulla *Scienza nuova* alla luce dell'etica della cura, mi sembra che vadano riconsiderati modi e forme della presunta discontinuità di quest'ultima. Resta il dubbio che la tesi dello statuto di rottura rappresentato dall'etica della cura possa reggere solo a prezzo di un radicale

filosofia morale, Milano, 2021, p. 11: «pur senza ritenere con Virginia Held che l'etica della cura possa includere solo approcci di stampo femminista, non si può negare che lo sviluppo dell'etica della cura contemporanea corrisponda in buona parte ad alcuni recenti sviluppi del pensiero femminista».

⁵ Cfr. D. ENGSTER, *Care Ethics and natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring*, in «The Journal of Politics» LXVI (2004) 1, pp. 113-135; poi riformulato in ID., *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*, New York, 2007. Ma cfr. anche J. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, tr. it., Reggio Emilia, 2006, p. 68 nota 50, in cui si critica l'interpretazione in termini universalistici di Grotius e Pufendorf; I. PIAZZA, *Il dovere di communicatio mutua come conseguenza della naturale indigentia e diversitas umana nella Politica methodicae digesta di Jobannes Althusius*, in *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, a cura di C. Faraco, M. P. Paternò, Napoli, 2021, pp. 37-50.

⁶ Cfr. W. T. REICH, *History of the Notion of Care*, in *Encyclopedia of Bioethics*, revised edition, 5 voll., ed. by W. T. Reich, New York, 1995, pp. 319-331, alla p. 319: «Prior to 1982 scarcely anyone spoke of an 'ethic of care'. The word 'care' had never emerged as a major concept in the history of mainstream Western ethics». Cfr. ID., *From ancient consolation and negative care to modern empathy and the neurosciences*, in «Theoretical Medicine and Bioethics» XXXIII (2012), pp. 25-32; M. LOWRIE, *Care and security in Vergil's Aeneid: an analysis of the politics of empire*, in *Paradox and Power in Caring Leadership. Critical and Philosophical Reflections*, ed. by L. Tomkins, Cheltenham, 2020, pp. 121-130.

riduzionismo, che farebbe coincidere la tradizione filosofica occidentale con il lascito kantiano del liberalismo politico⁷.

Al di là degli innegabili motivi di distanza tra Vico e l'etica della cura, credo si riveli efficace ragionare sulle affinità. Esse si colgono alla luce di tre ordini di considerazioni, tra loro interconnesse: l'impostazione ontologica basata sulle nozioni di vulnerabilità e di relazionalità; l'idea di razionalità inclusiva e non dualistica; la compresenza etica di pensiero, passione e azione, secondo la triplicità caratteristica dell'etica della cura. D'altra parte, se si volesse prestar fede a quella contrapposizione, senz'altro fittizia e schematica, che oppone l'etica della cura, in quanto esempio di pensiero che emergerebbe da una moralità femminile, all'etica dei diritti, in quanto modalità di moralità maschile⁸, la posizione vichiana non potrebbe che prendere le distanze da una prospettiva etica dominata da tratti di spiccato individualismo, formalismo e astrattezza, i cui cardini antropologici insistono sulla nozione di autonomia e di razionalità esclusiva⁹. Pur senza voler riaprire qui la dibattuta questione dei rapporti tra etica della cura ed etica delle virtù¹⁰, pare difficile porre in dubbio che Vico subisca l'influenza dell'etica aristotelica e interpreti la genesi della moralità in modi che non possono prescindere dalla considerazione del contesto, della relazione e del ruolo delle emozioni. Si tratta però di un'impostazione che tende a sfuggire alla rigida contrapposizione tra particolarismo morale dell'etica della cura e universalismo morale dell'etica dei diritti.

Soprattutto in merito alla dimensione intrinsecamente relazionale e vulnerabile della natura umana si registra una esplicita sintonia tra la filosofia vichiana e l'etica della cura, come si chiarirà più avanti. Così si giustifica la critica vichiana ai filosofi bollati come 'monastici', sostenitori di un'idea di razionalità atomizzante e anatomizzante, che disseziona

⁷ Cfr. S. BENHABIB, *The Generalized and the Concrete Other: the Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, in «Praxis International» V (1986), pp. 402-424; M. U. WALKER, *Moral understandings. A feminist study in ethics*, second ed., Oxford, 2007.

⁸ Cfr. N. RIVA, *Presentazione*, in TRONTO, *op. cit.*, pp. XI-XVII, qui alla p. XI: «l'etica della cura è spesso considerata espressione di una moralità femminile, distinta e contrapposta alla moralità specificamente maschile della giustizia e dei diritti».

⁹ Per una ricognizione aggiornata del dibattito sull'«antropologia sottesa alla cura» si rinvia a TUSINO, *op. cit.*, pp. 78-91. Cfr. J. TRONTO, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York, 2013, pp. 30-31.

¹⁰ Cfr. N. NODDINGS, *Care Ethics and Virtue Ethics*, in *Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. by L. Besser-Jones, M. Slote, New York, 2015 pp. 401-414.

invece di unire e coglie la realtà nelle forme polarizzate dei dualismi mutualmente esclusivi. Dietro l'esibita predilezione vichiana per i filosofi politici si rinviene l'opzione a favore di una nozione di cura intesa nella sua radice politica. Nell'etica della cura non c'è spazio per una nozione di natura umana in cui gli esseri umani si pensino come autonomi o indipendenti, anzi,

la ragione di assumere che siamo tutti indipendenti e autonomi è quella di evitare le difficili questioni che emergono, quando riconosciamo che non tutti gli esseri umani sono eguali. L'ineguaglianza origina relazioni diseguali di autorità, dominazione e subordinazione¹¹.

Per questo, la visione antropologica delineata nella *Scienza nuova* si presta a venir interpretata attraverso il filtro ermeneutico della cura, che lascia emergere una genealogia civile della cura in cui la cura nasce fin da subito in forma politica. Si assiste qui a un rovesciamento: la faticosa e problematica estensione della cura dalla sfera privata alla sfera pubblica, che segna la contemporanea etica della cura, in Vico ha andamento omologo ma speculare: la cura nasce a un tempo e civile e politica, pubblica e privata. In un modo simile, secondo Vico l'equità civile precede l'equità naturale¹².

Inoltre, nella cura si interconnettono pensiero, passione e azione, poiché essa si presenta come

quel qualcosa tra cognizione e passione che è seguita da un fare, si conclude nell'azione. Curarsi di qualcosa significa starci attenti, preoccuparsene, ma nello stesso tempo essere pronti a fare, passare all'azione [...] lega la cognizione e la passione alle azioni¹³.

Si tratta di un aspetto cruciale nella filosofia vichiana, che si propone di sviluppare organicamente i tre piani della sapienza umana, avendo come modello la totalità della sapienza divina, tripartita nelle dimensioni della conoscenza (*nosse*), della volontà (*velle*) e della potenza (*posse*).

¹¹ J. TRONTO, *Caring Democracy...*, cit., p. 154.

¹² Cfr. G. VICO, *Principi di Scienza nuova* [1744], in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, § 328 [d'ora in avanti: *Sn44*].

¹³ P. FABBRI, *Abbozzi per una finzione della cura*, in *In principio era la cura*, a cura di P. Donghi, L. Preta, Roma-Bari, 1995, p. 29.

3. *La cura come genealogia dell'umano nella Scienza nuova.*

La nozione di cura, nella sua originaria e connaturata componente civile che Vico non manca di cogliere, diventa l'elemento chiave per rispondere al problema fondamentale che egli eredita dal giusnaturalismo, vale a dire come sia possibile che la società e la civiltà, con il loro portato di ruoli sociali e disuguaglianze politiche, siano scaturite da una condizione di originaria indistinzione e assenza di disuguaglianze (ben diversa dalla condizione di uguaglianza) in cui bestioni disinteressati alla vita comune, isolati e solitari, vivevano «nulla impacciandosi gli uni delle cose degli altri»¹⁴. Non si può qui approfondire la semantica elaborata da Vico per esprimere le diverse forme della cura, su cui si ragionerà altrove. Basta rilevare per il momento che dietro questo «impacciarsi» si colgono i significati di «prendersi cura, interessarsi»¹⁵. Si potrà così leggere la *Scienza nuova* come un tentativo di comprendere come possa accadere che si venga ad instaurare una cultura della cura, senza la quale non si darebbe né civiltà né umanità. Nel tentativo di rispondere a questo interrogativo, Vico elabora una genealogia della cura come etica della relazione civile. Ciò che scardina la condizione dello stato di natura, in cui gli esseri non s'immischiano gli uni degli altri, sarà allora l'impulso a prendersi cura, da intendersi nella sua dimensione dinamica e generativa di una natura umana colta nel suo aspetto emergentista. Secondo questa prospettiva, all'atto di prendersi cura si devono le modificazioni della mente umana che rendono possibile la civilizzazione, la storia e, in ultima analisi, l'umanità stessa, non in quanto stato o condizione data, bensì come esercizio dinamico e pratica di cura.

Possiamo provare la plausibilità della nostra ipotesi di consonanza tra l'impianto della *Scienza nuova* e l'assetto speculativo dell'etica della cura a patto di rinvenire nell'opera vichiana i caratteri che, secondo un testo di Joan Tronto diventato ormai classico, contraddistinguono l'etica della cura. Applicare le nozioni individuate da Tronto alla lettura della *Scienza nuova* consente di cogliere il ruolo che vi ricopre la cura, un

¹⁴ *Sn44*, §§ 516, 547, 576, 629, 982.

¹⁵ A. BATTISTINI, *Commento*, in G. VICO, *Opere*, 2. voll., Milano, 1990, vol. II, nota 6 (relativa a p. 651) alla p. 1611. Cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla seconda Scienza nuova*, Roma, 1978 (che riproduce l'ed. Roma, 1949-1950), pp. 212-213: «Che gli uomini delle spelonche, cioè i ciclopi, 'non s'impacciassero niuno delle cose d'altrui', è detto da Omero non nel discorso di Polifemo a Ulisse, ma alquanto prima (*Od.*, IX, 112)».

aspetto questo finora passato sotto silenzio. Sarà preliminarmente necessario ricapitolare i quattro elementi della cura¹⁶, che si presentano come fasi interconnesse nella pratica di cura:

l'«interessarsi a», ovvero il notare in primo luogo il bisogno di cura; il «prenderci cura di», vale a dire l'assumersi la responsabilità della cura; il «prestare cura», inteso come effettivo lavoro di cura che deve essere svolto; il «ricevere la cura», cioè la risposta alla cura da parte del suo destinatario¹⁷.

A questi quattro aspetti, già elaborati nel 1993, se ne è poi aggiunto uno ulteriore, più specificamente politico: l'«interessarsi con» [*caring with*] che iscrive il soddisfacimento dei bisogni entro l'osservanza degli impegni democratici nei confronti della giustizia, dell'equità e della libertà per tutti¹⁸. Ognuno di questi aspetti si consolida in elementi che Tronto qualifica come «eticamente rilevanti», e solo per fini di chiarezza essi sono distinguibili, mentre si presentano intrecciati così sul piano etico come nella pratica¹⁹. Essi sono: l'attenzione [*attentiveness*], la responsabilità, la competenza e la reattività [*responsiveness*]²⁰, integrati dal correlato etico-politico del *caring with*, che si presenta nella forma sfaccettata della «pluralità, comunicazione, fiducia e rispetto, solidarietà»²¹.

Vale la pena soffermarsi su questi aspetti etici della cura, per cogliere i modi in cui si presentano nella *Scienza nuova*, motivando la radicalità di un cambiamento di status morale legato al passaggio dalla condizione di ferinità a quella propriamente umana. Il primo aspetto morale della cura

¹⁶ J. TRONTO, *Confini morali...*, cit., pp. 145-155; ripresi in Id., *An Ethic of Care*, in *Feminist Theory. A Philosophical Anthology*, ed by E. Cudd, R. O. Andreasen, Malden, 2005, pp. 251-263; e in Id., *Caring Democracy...*, cit., p. 22.

¹⁷ Id., *Confini morali...*, cit., pp. 145-146, i cui corrispettivi in lingua originale sono: *caring about, taking care of, care-giving, care-receiving*.

¹⁸ Id., *Caring democracy...*, cit., p. 23. L'aspetto politico della cura emergeva comunque fin dall'opera precedente del 1993, in cui si ragionava sui modi per riconfigurare i confini tra moralità e politica, privato e pubblico.

¹⁹ Id., *Confini morali...*, cit., pp. 154-155: «questi elementi morali della cura sono intrecciati [*intertwined*]. Abbiamo spesso scoperto che la spiegazione di una delle dimensioni degli elementi etici della cura ne coinvolge altri. Come con la nostra descrizione del processo di cura, osserveremo ora che le parti di un'etica della cura non possono essere separate, ma devono essere considerate parti di un insieme integrato».

²⁰ Ivi, p. 146.

²¹ Id., *Caring democracy...*, cit., p. 35: «Plurality, communication, trust and respect; solidarity».

scaturisce dalla capacità di prestare attenzione, poiché esercitare l'attenzione verso l'altro consente di coglierne i bisogni e «attribuire importanza agli altri [*that 'others' matter*] è la qualità morale più difficile da stabilire nella pratica»²². Si tratta di un elemento di rilievo fondamentale, prescindendo dal quale nulla di morale può darsi. Ma Vico si spinge oltre, per affermare che senza questo preliminare esercizio di attenzione, in realtà nulla di propriamente umano può darsi. Egli coglie in pieno il salto di qualità legato all'emergere di questa capacità, che segna il discrimine (vale a dire connette, mentre li distingue) tra bestioni e primi uomini. Altri aspetti come quelli della responsabilità e della competenza illustrano una nozione di etica in cui la responsabilità scaturisce dalla relazione più che dall'obbligazione e la competenza indica una dimensione cognitiva che si risolve nella pratica. Da ultimo, l'elemento della reattività si connette strettamente alle condizioni di disuguaglianza e di vulnerabilità. Esso caratterizza la risposta alla cura da parte del destinatario e, traslato nei termini della teoria della comunicazione, si presenta come l'elemento che chiude il cerchio della comunicazione e costituisce una forma di *feedback* alla luce del quale le ulteriori pratiche di cura possono calibrarsi, dando vita a una dimensione di continuità della cura. È questo un aspetto su cui torneremo.

A giudizio di Vico, la capacità di prendersi cura della relazione con il proprio mondo distingue l'umanità dalla ferinità. Egli non pensa la cura in termini naturalistici come capacità di prendersi cura della prole, capacità che difatti anche gli animali possiedono. La cura che alimenta un tessuto di relazioni può esplicarsi solo entro un contesto in cui i legami siano stabili, validati dalla sacralità del vincolo coniugale riconosciuto sul piano sociale e civile. Ma già questo genere di vincolo, che costituisce il secondo 'principio di *Scienza nuova*' ed è fondamentale per l'impostazione antropologica in termini relazionali, presuppone ben altro, più originario genere di cura. Quando vi si rifletta, infatti, tutti i «tre principi di scienza nuova»²³ sono costitutivamente espressioni di cura. Non potendo qui sviluppare adeguatamente questo spunto, ci limiteremo a ragionare sul primo di questi principi. Si tratta del principio a cui Vico si riferisce variamente come al principio della provvidenza, della religione, dell'idea di divinità o, anche, dei nomi delle divinità²⁴.

²² ID., *Confini morali...*, cit., p. 150.

²³ *Sn44*, § 333.

²⁴ *Ivi*, § 338.

4. Numinis cura.

Nella *Scienza nuova*, il modello originario di cura è *numinis cura*, da intendersi nella duplice accezione del genitivo soggettivo e oggettivo. Nel suo significato soggettivo, la forma originaria di cura è la cura che la divinità riserva all'umanità. Vico respinge la nozione stoica di divinità disinteressata alla sorte dell'umanità, poiché contesta che da tale idea di divinità sarebbe potuta scaturire alcuna forma di aggregazione umana che condivida un medesimo orizzonte di significati e quindi di linguaggio. È questa anche l'obiezione rivolta a Pufendorf, vale a dire non aver considerato che la cura umana (intesa sempre nelle sue implicazioni sociali, civili e politiche) deve scaturire e modellarsi attraverso una cura radicalmente altra, di matrice divina. Molto si è scritto sulle più o meno presunte letture di Vico, sull'agonismo verso le sue fonti, sfigurate da citazioni imprecise o fraintendimenti sistematici. Ma quando egli scrive degli uomini «gittati in questo mondo senza niuna cura o aiuto di Dio di Pufendorf»²⁵, non fa che condensare il passo del *De iure naturae et gentium* in cui la naturale condizione umana si presenta come «homo undecumque in hunc mundum proiectus [...] neque eundem peculiari Numinis cura foveri»²⁶. Si comprende allora come nella prospettiva vichiana non sia tanto l'idea di divinità a fondare la dimensione sociale, quanto il pensare tale divinità come cura: un essere superiore *pro-vidente*, che dell'umanità si dà premura.

La prima modalità in cui la cura prende forma appare attraverso la *fictio* di una divinità che «col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa»²⁷ ed è a questa voce che i bestioni sono

²⁵ *Ibid.*; cfr. ID., *Principi di una Scienza nuova* [1725], in *Opere*, cit., § 18 [d'ora in avanti: *Sn25*]. Sarà utile considerare la presenza delle opere di Pufendorf presso la biblioteca di Valletta alla luce del recentemente edito *Antico Catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Girolamini*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2020. Si rintracciano nella sezione dedicata ai libri *Juridici et Politici*, oltre al *De iure naturae et gentium* (nell'*editio ultima, auctior multo et emendatior*, Amsterdam 1688), c. 124r: *Eris Scandica* (Francoforte sul Meno, 1686), c. 132v; *Elementa Jurisprudentiae universalis* (L'Aja, 1660) c. 134v; *Dissertationes Academicae selectiores* (Uppsala, 1677), c. 145r; *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (Erfurt, 1668), c. 146r. Si colloca invece tra gli *Ecclesiastici* il *De habitu religionis Christianae ad vitam civilem* (nell'*editio secunda ab Authore revisa et emendata*, Brema, 1692), c. 68r.

²⁶ S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium*, lb. I-IV, in ID., *Gesammelte Werke*, Band 4.1, hrsg. v. F. Böhling, Berlin, 1998, II, cap. 2, § 2, p. 113.

²⁷ *Sn44*, § 377.

richiamati a prestare attenzione, nella forma di «celebrare la naturale curiosità»²⁸. La fuoriuscita dalla condizione di solipsismo e isolamento ferino avviene attraverso l'attivazione della capacità di meravigliarsi²⁹, che altro non è se non una forma di attenzione. Si tratta di quello *stupor* per cui Vico, giocando sull'assonanza, appella i bestioni 'stupidi', e coglie il momento in cui emerge la capacità di attenzione quale primo segno di umanità.

A riprova che è qui in atto il paradigma della cura, assistiamo al dipanarsi della triplicità intrinseca in ogni forma di cura, che coinvolge la componente cognitiva, la dimensione emotiva e quella pratica dell'azione. Nella *Scienza nuova* prende forma così il 'primo pensiero della gentilità': suscitato dalla reazione di terrore, esso si traduce in immediato atto comunicativo che muove al gesto di indicare il cielo, con un atto che è al contempo riconoscimento dell'autorità e sottomissione a un essere superiore nonché comunicazione rivolta ai propri pari³⁰. Ciò che si realizza è l'ingresso dell'umanità nella storia, ovvero il delinarsi di un primo orizzonte di significati attraverso l'esercizio della forza immaginativa che coglie, quale primo elemento degno di attenzione, il presunto atto di cura divina nella forma di una «filosofia dell'autorità»³¹.

Quando si ragiona sulla *Scienza nuova* muovendo dall'interrogativo fondamentale dell'etica della cura nella sua versione politica («whose voice is being heard?»), non c'è dubbio che la prima voce a infrangere il silenzio dell'isolamento e a venire udita come portatrice di un significato, ancora ignoto e da decodificare, sia quella del tuono di Giove ed è con quella voce che si stabilisce la prima forma di relazione. Alla cura divina risponde quindi l'attenzione umana, e Vico coglie in questa capacità di risposta la prima forma embrionale di cura e di responsabilità umana.

Con ciò egli introduce fin da subito l'elemento della disuguaglianza politica tra chi vive dentro un orizzonte di cura, e quindi di significati, da un lato e chi non vi ha accesso dall'altro. Il linguaggio si struttura come forma di cura della relazione con la divinità e con i propri pari, per

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Al di là dell'evidente eco aristotelica (*Metaph.* I, 2, 982b), vale per Vico il filtro baconiano: cfr. *Sn44*, §§ 184, 189.

³⁰ *Ibid.*: «egli, spaventato ed attonito dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi e avvertirono il cielo».

³¹ *Ivi*, §§ 386-390.

diventare segno di appartenenza alla sfera della cura divina e politica. Ne emerge la possibilità di rileggere l'origine della disuguaglianza nei termini di mancato stabilimento di una relazione di cura. Se è vero che si apprende la cura di sé sul modello di un maestro³², i famoli non hanno ricevuto cura e non sanno esercitarla: nella condizione di mancato riconoscimento della loro ontologica vulnerabilità necessitano dei giganti pii che si prendano cura dei loro bisogni e offrano loro protezione.

Traguardata attraverso le fasi dell'etica della cura, appare in pieno il paradosso della soluzione vichiana per spiegare come possa instaurarsi una cultura della cura, ove essa manchi. Qui *responsiveness* e *attentiveness* si coimplicano: è la risposta a una presunta, ovvero immaginata, azione di cura (che si esercita attraverso la supposizione di un'intenzione comunicativa) da parte della divinità a venir percepita dall'umanità come una forma di attenzione a lei rivolta, in modi che sollecitano assunzione di responsabilità e sviluppo di competenze comunicative. Si risveglia in tal modo l'attenzione verso l'altro, un altro che è in primo luogo alterità numinosa. Tuttavia, grazie a questa dimensione relazionale, si imposta anche la relazione con i propri simili, come relazione tra coloro che si riconoscono reciprocamente in quanto appartenenti a una medesima comunità destinataria delle cure da parte della divinità.

Nel suo secondo significato, nel senso del genitivo oggettivo, *numinis cura* indica i modi in cui l'umanità si «prende cura» della divinità. La cura in questo caso si presenta come modalità con cui si stabilisce la relazione con la divinità, attraverso la fondazione delle religioni. Anche qui emergono le affinità con gli altri momenti della cura individuati da Tronto. Si tratta di una cura che nasce come risposta al sentirsi destinatari di un (presunto) atto (relazionale, in quanto comunicativo) di cura da parte della divinità. Questa cura è portatrice di un'eccedenza che va ben al di là del solo rapporto con la divinità: investe il modo di considerare e comprendere il mondo naturale, la coscienza che l'umanità ha di sé e i rapporti con i propri simili. Innanzitutto, l'assunzione di responsabilità in risposta alla cura da parte della divinità plasma il comportamento instillando il sentimento del *pudor*³³. La competenza poi assume un ven-

³² Cfr. L. MORTARI, *Aver cura di sé*, Milano, 2019.

³³ Si rimanda all'analisi dell'«antropologia vichiana della vergogna» in ZANETTI, *op. cit.*, pp. 51-85.

taglio ampio di declinazioni: diventa capacità di resistere agli istinti e conato³⁴, ma anche stabilimento dei culti e osservanza dei riti.

Alla luce della nozione di cura, appare motivata l'insistenza con cui Vico sottolinea che idolatria e divinazione nascono congiuntamente: il culto della divinità, proprio perché è pensata come provvidente, diventa una forma di cura della relazione con il numinoso che si sposa con l'interrogazione della volontà divina, ovvero con la cura del futuro³⁵. Significativa a questo proposito è l'oscillazione vichiana riguardo all'etimologia di *religio*, ricondotta a *relegere*, secondo la lezione ciceroniana, per indicare la scrupolosità nell'adempimento dei culti religiosi, oppure a *religare*, in linea con Lattanzio, a sottolineare la funzione di vincolo sociale svolta dalla religione³⁶. Per quanto possano apparire opzioni distanti e alternative, per Vico le due questioni si innestano l'una sull'altra e nell'ottica degli elementi morali della cura, la prima rappresenta il versante della competenza, mentre la seconda si fa carico di quel *caring with* che coglie nella costruzione della fiducia reciproca il fondamento dell'assetto sociale e civile. La cura della divinità, nella forma prescrittiva dei culti stabiliti, consente alla comunità di riconoscersi come tale, visto che il pantheon delle divinità vale a comporre un orizzonte di significati entro cui la comunità costruisce la propria identità.

In questo quadro, se ci si volesse domandare come si situi la cura in rapporto alla funzione che l'immaginazione svolge nella *Scienza nuova*, ovvero quale spazio resti per la poesia e per le operazioni della fantasia in questa interpretazione, si potrebbe rispondere che, in quanto atto poetico che scaturisce dal risvegliarsi dell'attenzione, la poesia è una delle forme della cura e, allo stesso tempo, delle espressioni con cui il bisogno di cura si manifesta. Essa risponde e dà forma al bisogno di senso, di verità, di conoscenza, di ordine, di giustizia:

³⁴ *Sn44*, § 388: «cotal autorità è il libero uso della volontà [...] incominciaron a celebrare la libertà dell'umano arbitrio di tener in freno i moti de' corpi, per o quetargli affatto o dar loro migliore direzione (ch'è 'l conato proprio degli agenti liberi)».

³⁵ *Ivi*, § 9: «fu universalmente da tutto il gener umano dato alla natura di Dio il nome di 'divinità' da un'idea medesima, la quale i latini dissero '*divinari*' 'avvisar l'avvenire». Sui nessi tra cura, futuro e speranza, cfr. J. TRONTO, *Caring democracy...*, cit.

³⁶ Cfr. *De uno*, CXLIX, 4; *De const.*, XX [21], *Sn44*, § 503. Cfr. R. BASSI, *Favole vere e severe: sulla fondazione antropologica del mito nell'opera vichiana*, Roma, 2004, pp. 106-115.

Sono i tre lavori che deve fare la poesia grande, cioè di ritrovare favole sublimi confacenti all'intendimento popolare, e che perturbi all'eccesso, per conseguir il fine, ch'ella si ha proposto, d'insegnar il volgo a virtuosamente operare, com'essi l'insegnarono a se medesimi³⁷;

nell'atto poetico ritroviamo quella coimplicazione di cognizione, passione, e azione che costituisce la cifra della cura. È anche grazie alla definizione quanto mai ampia di cura, intesa come

tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile³⁸,

se possiamo sentirci legittimati a pensare che in Vico questa cura sia alla radice della concezione stessa di umanità, questo mondo si riveli fin da subito come mondo civile, e la cura mostri fin da subito un'intrinseca connotazione politica.

Da ultimo, bisogna rilevare che i nessi tra Giambattista Vico e Joan Tronto sono motivati anche da evidenze testuali, perché il volume dedicato a *Caring democracy* si conclude con la citazione vichiana «what is justice? It is constant care for the common good»³⁹. In realtà, nel *De ratione*, Vico aveva definito la giustizia «constans communis utilitatis cura». Non si può qui approfondire l'analisi di questa triangolazione tra *iustitia-cura-utilitas*⁴⁰, basterà notare che questa nozione di cura, intesa quale snodo di congiunzione tramite cui la giustizia può connettersi alla sfera delle «necessità e utilità», secondo la formula della *Scienza nuova*, racchiude in prospettiva unitaria uno dei problemi di fondo su cui Vico ragiona fin dal *De ratione* e lungo l'arco di tutta la vita.

ROMANA BASSI

³⁷ *Sn44*, § 376.

³⁸ J. TRONTO, *Confini morali...*, cit., p. 118 la definizione prosegue chiarendo che «quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita».

³⁹ Cfr. ID., *Caring Democracy...*, cit., p. 158, in cui si cita dalla traduzione inglese: G. VICO, *On the study methods of our time*, transl. by E. Gianturco, New York, 1965, p. 67.

⁴⁰ Questo argomento è stato oggetto di una relazione al convegno «Le culture della cura», Università di Palermo, 12-15 dicembre 2022.

TOWARDS AN INTERPRETATION OF THE NEW SCIENCE AS THE GENEALOGY OF A CIVIL ETHICS OF CARE. The paper aims to reread the process of civilization presented in Vico's New Science from a perspective of the ethics of care, with specific reference to its structure and political implications, as they have been outlined by Joan Tronto. This interpretation presents the moral aspects characterizing humanity in terms of a genealogy of care, draws attention to the paradoxical nature of divine care and highlights the features of mutual implication among the cognitive, emotional, communicative-expressive, practical and political facets of care, which take place in the first forms of civil institutions.

VICO E LA VIRTÙ

1. *La fase giovanile: dalla funzione encomiastica della virtù alla virtù come necessità collettiva e come ente metafisico.*

Il tema della virtù è al centro delle riflessioni di alcuni fra i maggiori pensatori del periodo compreso fra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento. Va subito specificato che la parola «virtù» si sottrae ad una definizione unitaria¹. In questo periodo storico, infatti, essa è ampiamente diffusa e viene utilizzata in vari ambiti, che spaziano dall'estetica all'etica, dalla letteratura alla politica. Nondimeno, i letterati e gli eruditi sembrano non poterne fare a meno; riprova ne è che dalla prosa alla poesia proliferano gli esempi di virtù, utilizzati spesso in chiave attualizzante². In una fase di grandi cambiamenti, qual è quella compresa fra la seconda metà del XVII secolo e la prima metà del XVIII, molti autori sono infatti convinti che la cultura e la letteratura possano e debbano avere un'importante funzione nella formazione morale e politica dei cittadini, dei principi e dell'opinione pubblica³.

¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it., Milano, 1988.

² Cfr. A. BUSSOTTI, *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento*, a cura di A. Bussotti, V. Camarotto, S. Ricca, Roma, 2019, pp. 21-36.

³ Ci basti pensare all'ideale espresso da Lodovico Antonio Muratori (1672-1750) nel *Della pubblica felicità* [1749], in cui al centro vi è la concezione del teatro come «scuola segreta del ben operare», concezione che sarà attiva almeno in tutta la prima metà del XVIII secolo. Cfr. A. COTTIGNOLI, *Muratori teorico. La revisione della Perfetta poesia e la questione del teatro*, Bologna, 1987; S. LOCATELLI, *La Riforma del teatro nel primo Settecento attraverso il «Giornale»*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo. Scienza, storia, arte, identità (1710-2010)*. Atti del Convegno Padova-Venezia-Verona, 17-19 novembre 2010, Pisa-Roma, 2012, pp. 331-346; B. ALFONZETTI, *Dell'Italia o la doppia nazione. Prospettive politico-letterarie negli anni 1700-1748*, in *L'idea di nazione nel Settecento*, a cura di B. Alfonzetti, M. Formica, Roma, 2013, pp. 31-49; E. MATTIODA, *Teorie della tragedia nel Settecento*, Alessandria, 2016; A. BUSSOTTI, «Belle e savie». *Virtù e tragedia nel primo Settecento*, Alessandria, 2018, p. 6.

Il legame fra etica e letteratura, in Italia, era stato logorato dalla poesia barocca e dagli eccessi del marinismo che, nell'affermare il predominio del diletto sull'utile, aveva compromesso il tradizionale equilibrio fra le parti del dettato oraziano, causando, inevitabilmente, una frattura fra la morale e la poesia. Non casualmente, la letteratura italiana mostrava, agli occhi dei letterati europei, soprattutto francesi, segni di forte decadenza. Queste accuse, come è risaputo, troveranno sbocco nella celebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, nella quale la disputa letteraria si tramuta ben presto in una più ampia contesa di stampo politico. A riprova del fatto che ad essere messa sotto accusa non era solamente la poesia, ma la letteratura italiana nel suo complesso, vi era la constatazione che le critiche mosse dai francesi riguardavano non solo la tradizione poetica, ma anche quella teatrale. Rispetto allo splendore del Cinquecento, infatti, secondo questa prospettiva, il teatro italiano era stato decisamente superato da quello transalpino, che poteva vantare autori del rango di

Gli esempi, tuttavia, possono continuare e comprendere, solo per citarne alcuni, autori come Gian Vincenzo Gravina (1664-1718), di cui si ricordano le tragedie e i richiami ad un'idea di poesia che deve tornare ad essere quella che era «appo gli antichi», ossia una poesia «fondata nell'utilità comune» e che «era scuola da ben vivere, e governare», dal momento che «niun mestiero può ritenere la sua stima, quando si scompagna dalla utilità, e necessità civile, e si riduce solo al piacere degli orecchi» (G. V. GRAVINA, *Della Ragion poetica*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, 2021, p. 125); o anche come Giovan Mario Crescimbeni (1663-1728), che pur movendo da prospettive differenti da Gravina, propone comunque una poesia che, al di là degli scopi estetici, sia nobilitata sotto il profilo morale, dal momento che essa «accoppia l'utile al dilettevole, e diletta e insegnando diletta» (*La Bellezza della Volgar Poesia spiegata in otto dialoghi*, Roma, Francesco Buagni, 1700, p. 5; cfr., al riguardo, quantomeno C. NARDO, *La virtù del lirico. La Bellezza della Volgar Poesia e I cento apologhi di Monsignor Bernardino Baldi di Giovan Mario Crescimbeni*, in *Il lessico delle virtù nella letteratura italiana ed europea*, cit., pp. 11-20); o ancora (parlando di un pensatore appartenente ad una generazione di poco successiva) come Antonio Genovesi (1713-1769) che, portando alle estreme conseguenze gli insegnamenti di questi autori, scrive il *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), in cui, richiamando Vico, vagheggia l'idea di una filosofia «tutta cose», intrisa di intenti pedagogici finalizzati al perseguimento del bene comune (cfr. A. GENOVESI, *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, in *Illuministi italiani*, 7 voll., *Riformatori napoletani*, vol. V, a cura di F. Venturi, Milano-Napoli, 1962, pp. 84-131; in partic. p. 91. Sui legami fra Vico e Genovesi, risultano interessanti le riflessioni contenute in P. GIRARD, *Les conditions de l'anthropologie politique chez Vico et Genovesi*, in *Polis e polemós. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto, G. Scarpato, Milano-Udine, 2022, pp. 239-266).

Corneille, Molière e Racine, quando la drammaturgia nostrana si limitava, tutt'al più, a traduzioni e adattamenti di quella francese o spagnola⁴.

In questo fervore culturale, sospeso fra la consapevolezza del rinnovamento e l'ansia di reagire alle accuse dei transalpini, si fa strada, quindi, in maniera sempre più decisa, la necessità che la cultura, in special modo la letteratura vista nella sua totalità e varietà, si intrecci con la dimensione morale. Il lento ma progressivo risveglio della cultura e della morale che si registra in Italia a partire dagli ultimi decenni del Seicento è opera di eruditi, giuristi, letterati e pensatori che spesso si avvalgono della libertà offerta dalla finzione letteraria e dalla finzione scenica per favorire nuove forme di civile convivenza e per tessere nuovi rapporti fra le varie componenti della società⁵. Emerge un quadro dai molteplici significati, la cui complessità sorge dal rapporto con una tradizione poetica, storiografica e filosofica ampia, per lo più di matrice classica⁶, con la quale gli eruditi e i letterati fanno inevitabilmente i con-

⁴ Sulla *Querelle* si prendano in esame, in particolare, i seguenti contributi: *La disputa sei-settecentesca sugli antichi e sui moderni*, traduzione, introduzione e note a cura di M. T. Marcialis, Milano, 1970; M. G. ACCORSI, E. GRAZIOSI, *Da Bologna all'Europa: la polemica Orsi-Bouhours*, in «La Rassegna della Letteratura Italiana» XCIII (1989), 3, pp. 84-136; C. VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, 2001; M. FUMAROLI, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, tr. it., Milano, 2005.

⁵ Cfr. L. SANNIA NOWÈ, *Epifanie e metamorfosi della clemenza nella letteratura drammaturgica del Settecento*, in *La cultura fra Sei e Settecento*, a cura di E. Sala Di Felice, L. Sannia Nowè, Modena, 1994, pp. 171-196; G. TORCELLAN, *Dalla ragion di Stato alla pubblica felicità: la crisi della coscienza europea e il primo Settecento*, in *Storia della letteratura italiana. Il Settecento*, a cura di E. Cecchi, N. Sapegno, Milano, 1968, pp. 66-75.

⁶ Un po' tutta la letteratura italiana di questo periodo, in realtà, oscilla fra il legame romanità-italianità e il tentativo di fondare un'identità culturale legata al volgare e alla letteratura del Due-Trecento (si veda B. ALFONZETTI, *L'Italia fra teatro e giornale*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo*, cit., pp. 301-309, in partic. pp. 304-305; ID., *Dell'Italia o la doppia nazione*, cit., in partic. pp. 35-39). In un contesto così complesso spicca, fra gli altri, anche l'esperienza dell'Arcadia, che ben presto si divide in due schieramenti ben distinti: quello di ispirazione crescimbiana e quello di orientamento graviniano. Il primo proponeva una poesia che, ispirandosi al concetto di buon gusto, si orientava su un modello classicistico, ma mediato dall'esperienza dei poeti volgari italiani, in primo luogo da Petrarca. Il secondo, invece, era proteso verso un programma classicistico di riscoperta della poesia greca e latina, cui ineriva un intento prettamente etico-civile. Sull'argomento vi è una nutrita bibliografia. Mi limito a citare qui solo i seguenti testi: A. QUONDAM, *Cultura e ideologie di Gianvincenzo Gravina*, Milano, 1968; ID., *Le Arcadie e l'Arcadia. La degradazione del razionalismo*, in *Culture regio-*

ti in modo innovativo, secondo apporti che spaziano in vari settori del mondo della cultura.

La virtù è il fulcro di questa nuova impostazione culturale⁷, alla quale non rimane insensibile il pensiero filosofico⁸. Vico è fra i più attivi

nali e letteratura nazionale, Atti del VII Congresso A.I.S.L.L.I. (Bari, 31 marzo-4 aprile 1970), Bari, 1973, pp. 375-385; C. GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, 2009; B. ALFONZETTI, *Politica e letteratura. Ultimi studi e nuove prospettive*, in *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*, a cura di A. M. Rao, A. Postigliola, Roma, 2010, pp. 135-169; A. NACINOVICH, 'Nel laberinto delle idee confuse'. *La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina*, Pisa, 2012. Non bisogna dimenticare che lo scisma d'Arcadia nacque in una situazione di tensione originatasi nel mondo politico e culturale romano. Su questo aspetto si prendano in esame, fra gli altri, A. QUONDAM, *La crisi dell'Arcadia*, in «Palatino» XII (1968) 2, pp. 160-170; S. FRANCHI, *Drammaturgia romana*, 2 voll., Roma, 1997. Entrando un po' più nello specifico, è infatti noto che «Crescimbeni difende la concezione dell'Accademia come struttura fortemente gerarchica e conservativa, analoga al potere ecclesiastico, sacrale, con i suoi riti, le sue preclusioni; gli scritti di Crescimbeni insistono sulla difesa della generazione dei nobili e prelati, dei pastori più autorevoli, contro i giovani guidati da un non più giovane Gravina [...] che rivendicano però, attraverso la contestazione dell'elezione del custode, uno spazio sociale, un diverso protagonismo della società civile, di quel ceto civile che si andava affermando nel solco del giurisdizionalismo soprattutto nella Napoli asburgica» (S. TATTI, *Il «Giornale» e Roma: Lo scisma d'Arcadia*, in *Il «Giornale de' Letterati d'Italia» trecento anni dopo*, cit., p. 313).

⁷ Il connubio etica-letteratura si estende al punto tale da coinvolgere pure ambiti come quello del melodramma, che trova un autorevole rappresentante nella figura di Pietro Metastasio (1698-1782), la cui produzione risente del magistero teorico di Gravina, specie per quei testi, come il *Catone in Utica* (1728), aventi come oggetto peculiare le virtù romane cfr. A. BUSSOTTI, *Il lessico delle virtù...*, cit., pp. 23-24; su Metastasio, più in generale, si vedano i seguenti contributi: G. GIARRIZZO, *L'ideologia di Metastasio tra Cartesianesimo e Illuminismo*, in *Convegno indetto in occasione del II centenario della morte di Metastasio*, Roma, 25-27 maggio 1983, Roma, 1985, pp. 43-77; F. LOMONACO, *Tra 'Ragion poetica' e vita civile: Metastasio discepolo di Gravina e Caloprese*, in *Legge poesia e mito. Giannone Metastasio e Vico fra 'tradizione' e 'trasgressione' nella Napoli degli anni venti del Settecento*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Palazzo Serra di Cassano, a cura di M. Valente, Napoli, 3-5 marzo 1998, Roma, 2001, pp. 165-202; E. SALA DI FELICE, *Sogni e favole in sen del vero. Metastasio ritrovato*, Roma, 2008; C. CARUSO, *Metastasio e il dramma antico*, in «Dionysus ex machina» I (2010), pp. 152-185.

⁸ Si fa strada sempre più, nel corso del Settecento, da parte del pensiero filosofico, l'interesse per una concezione della morale intenta a ridefinire i suoi fondamenti. Questo fenomeno si accresce soprattutto dopo le affermazioni di Pierre Bayle (1647-1706), per il quale anche i cristiani possono vivere «dans les plus énormes dérèglements du vice» (P. BAYLE, *Pensées diverses écrites a un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de decembre 1680*, in *Id., Œuvres diverses*, a cura di A. Niderst, Paris, 1971, p. 78). Si veda pure S. RICCA, *Introduzione a Il lessico delle virtù...*, cit., p. 4. Acquista

nell'affrontare il tema della virtù (sia essa declinata al singolare sia essa declinata al plurale o attraverso le singole virtù). Si può, in un certo senso, ritenere che questo argomento attraversi un po' tutto il pensiero vichiano, evidenziando, nel corso del tempo, dei cambiamenti significativi, che vanno di pari passo con l'evoluzione stessa della filosofia di Vico. Certo, la virtù, in questo autore, non assume mai la forma esplicita di un discorso tematico, e nondimeno essa è presente in modo pregnante e significativo nel suo pensiero.

Già negli *Affetti di un disperato* (1693), Vico lancia il suo grido di allarme, sottolineando che «non ho virtù che i sensi dèsti, se non se 'n quanto mi fan sentire gli acerbi effetti de' lor sdegni ed ire»⁹. Nelle *Canzoni a Massimiliano Emanuele elettore di Baviera* (1694), poi, il riferimento alla virtù non è semplicemente *en passant*, ma diventa il perno principale dei componimenti, in quanto requisito prioritario del principe. Il ruolo da protagonista della parola «virtù» è tale che essa è ripetuta innumerevoli volte nel contesto delle tre canzoni. Nei primi versi del I componimento, ad esempio, si legge:

Lume di nostra etate,/ che d'ogni alta virtù riluci adorno,/ signor, che reggi di Baviera il freno,/ le meraviglie ch'io provando ammiro,/ sono del valor vostro effetti usati,/ tal ch'i pregi in altrui via più lodati/ le minor laudi vostre avven che sieno¹⁰.

È, però, nel II componimento che si assiste all'esaltazione delle virtù del sovrano. L'uso di una certa arte retorica aiuta Vico a rendere espliciti i meriti di Massimiliano, espressi quasi in un crescendo, in cui Prudenza, Fortezza e Temperanza fanno da corona alla personificazione della Virtù. Infatti, afferma Vico:

Trionfo u' de' pensier sède al governo/ Prudenzia, a cui l'avvenir mal si pote/celar, più che non soffre umana usanza:/ Fortezza e Temperanza/ belle quant'al-

centralità, in tale scenario, il confronto (ma si potrebbe parlare anche di scontro) fra una morale a carattere laico e una morale legata ai dettami della religione. Cfr. M. E. SCRIBANO, *Morale e religione tra Seicento e Settecento*, Torino, 1979, pp. 121-164, che retrodata l'inizio della polemica di qualche decennio, facendola risalire al testo di LA MOTHE LE VAYER, *Des la vertu des païens* [1642].

⁹ G. VICO, *Affetti di un disperato*, in *Id.*, *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 2007, vol. I, p. 220 [d'ora in avanti: *Opere*].

¹⁰ *Id.*, *A Massimiliano Emanuele elettore di Baviera*, in *Opere*, vol. I, p. 230.

tre mai reggon le rote/ ch'a l'alma e l'ira ed il desio formâro:/ e 'n cima al carro in maestate è assisa/ la regina Virtù, la Virtù intera¹¹.

Si potrebbe facilmente sostenere che l'esaltazione della virtù di un'eminente personalità, in un componimento a lei dedicato, sia piuttosto scontata. È, in un certo senso, il bisogno di omaggiare un regnante che induce ad assumere i toni encomiastici che abbiamo letto. Tuttavia, al di là della necessità contingente, richiesta dalle circostanze, si può scorgere come per Vico la poesia rivesta un ruolo centrale nella formazione morale e politica del cittadino e del principe. In altre parole, l'autore napoletano fa emergere come la poesia rappresenti una delle modalità espressive più significative con le quali si può esplicitare l'importanza della virtù, andando oltre il mero dato estetico, per attingere ad alti contenuti di valore morale.

D'altro canto, l'opera dedicata *A Massimiliano* evidenzia delle novità rispetto alle opere precedenti, esplicitando uno spirito in divenire non solo per quanto attiene alla speculazione filosofica più in generale, ma anche, in maniera più ristretta, per quanto concerne proprio il tema della virtù. Infatti, sia rispetto agli *Affetti di un disperato*, in cui la virtù era inserita in un contesto avvolto in un alone di pessimismo, sia rispetto al componimento *In morte del maresciallo Carafa* (1693), in cui aleggia pure un'aura di fatalismo, nel panegirico *A Massimiliano* e nell'epitalamio *Per le nozze di Massimiliano con Teresa Cunegonda figlia di Giovanni Sobieski* (1694) si avverte il passaggio ad una spinta propulsiva all'azione, in funzione di sempre maggiori impegni di carattere etico-civile¹². Nell'epitalamio, ad esempio, Vico accentua l'attenzione su parole come «opra» e come «lavoro», che conferiscono risalto all'azione del principe¹³. Dietro al tono elogiativo e retorico, perciò, nei componimenti degli ultimi anni del Seicento si scorge il «motivo virtuoso dell'eroico»¹⁴ che si estrinseca nell'esaltazione dell'azione, cui si unisce la prudenza, inquadrata come virtù capace di fronteggiare le avversità del mondo sociale e politico. La virtù, insomma, acquista sempre più, col passar del tempo,

¹¹ Ivi, p. 237.

¹² Cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, 2018, p. 21.

¹³ G. VICO, *Per le nozze di Massimiliano Emanuele elettore di Baviera con Teresa Sobieski*, in *Opere*, vol. I, p. 242.

¹⁴ LOMONACO, *op. cit.*, p. 21.

un ruolo centrale nel pensiero vichiano, soprattutto nell'ottica delle trasformazioni che grazie ad essa e in suo nome si possono produrre.

Non casualmente, troviamo riferimenti alla virtù anche in generi diversi dai componimenti poetici: è il caso delle epistole, fra le quali, limitatamente alla questione della virtù, spicca la *Lettera al Padre Giacomo* del 27 ottobre 1721, in cui il pensatore partenopeo sottolinea come

la virtù per lo sentiero, che indispensabilmente un solo le apre la Verità, tien sì dritto in mezzi agli errori dell'Ignoranza, e le traversie del Vizio, che in breve spazio aggiunge tutti i Lontani, e corre la sterminata lunghezza dell'avvenire; onde è, che i cuori dei sapienti son creduti indovini, e che essi abbian forza, e potere sopra le stelle¹⁵.

Il riferimento ai sapienti, emergente nell'ultima parte del passo appena accennato, pone all'attenzione un altro aspetto significativo del pensiero vichiano: il compito determinante della sapienza nella concretizzazione della virtù. Questo è pure uno degli assi tematici principali delle *Orazioni inaugurali*. Nella I *Orazione*, il richiamo di origine delfica a conoscere se stessi evidenzia una prudente e saggia necessità introspettiva, prima di affacciarsi alle durezza della vita¹⁶, che contiene *in nuce* un riferimento, sia pur larvato, alla virtù, in particolare nell'incitamento ad innalzare l'animo verso nobili e grandi imprese¹⁷. La II *Orazione*, invece, va subito al nocciolo della questione, mettendo in guardia dai pericoli della stoltezza; Vico, rievocando idee di stampo aristotelico, sottolinea che l'uomo «[c]onsequirà la felicità umana con le virtù e la costanza», nonché attraverso l'esplicitazione di «buone doti dell'animo»¹⁸.

Non è possibile, secondo Vico, immaginare la sapienza e la virtù come due entità separate. La sapienza deve essere il principale campo

¹⁵ G. Vico, *A Bernardo Maria Giacco*, in *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 98.

¹⁶ «La conoscenza di se stesso – afferma Vico – è per ognuno di grandissimo stimolo a completare in breve tempo l'intero complesso delle conoscenze» (Id., *Orazioni inaugurali* – d'ora in avanti: *Or. I-VI* –, *Or. I*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 708; d'ora in avanti: *OF*).

¹⁷ «Tu dirai però: grande sforzo dell'ingegno è staccare la mente dai sensi e distogliere il pensiero dalla consuetudine. E sia. Ma certo i profitti sono normalmente tanto più grandi quanto più lo sono gli sforzi. Raccogliti e impara a conoscere te stesso, il tuo animo, ed ammetti quanto, se tu non ti inganni, riconosci in esso di poco comune, ammirabile e nobile» (ivi, p. 710).

¹⁸ *Or. II*, p. 720.

di studio dei giovani, i quali devono sapere che il vero sapiente è colui che sa mantenere una costante condotta di vita. Gli stolti sono esclusi dalla possibilità di esperire la virtù e anche per questo sono distanti da Dio che

ci rende simili a lui in una cosa sola, la virtù, con la quale ci rende partecipi non solo dell'umana, ma, assieme ai Celesti, anche dell'eterna felicità¹⁹.

La virtù è ciò che consente

un modo di vivere coerente e costante in ogni circostanza della vita, il che non può esserci in nessun modo, se non abbiamo la conoscenza e l'esperienza delle cose²⁰.

È possibile ravvisare, in queste parole, l'accostamento di due aspetti che Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, teneva separati, ossia *epistème* e *phronesis*²¹, dove con il primo termine lo stagirita si riferiva a quanto agisce rispetto all'immutabile, mentre con il secondo evidenziava quanto si giudica e si sceglie in relazione a ciò che muta. Si può quindi sottolineare come, sin dalle *Orazioni*, la sapienza, per Vico, non afferisca solo a quanto vi è di immutabile, ma riguardi pure una forma di conoscenza che si ottiene con l'esperienza. Questo particolare modo di considerare la stretta unione di sapienza e virtù, lascia allora intravedere, già alla data del 1700, una ben precisa visione della conoscenza, che sarebbe stata sviluppata nel corso del tempo, intesa non come rigida esplicitazione della ragione, ma aperta verso il mondo reale e le sue imperfezioni.

Il nucleo fondante delle prime due *Orazioni* fa leva su un'istanza educativa giocata sul legame di sapere umanistico tra sapienza ed eloquenza. Sotto questo profilo, è possibile constatare un parallelismo con un altro grande esponente della cultura meridionale del tempo: Gian Vincenzo Gravina²². Questi, come Vico, assegna un compito nevralgico

¹⁹ Ivi, p. 730.

²⁰ *Ibid.*

²¹ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 2 voll., tr. it., Milano, 1996, vol. II, pp. 430-451; in partic. pp. 447-451.

²² Il rapporto fra i due autori è stato oggetto di attenzione da parte di numerosi interpreti. Tornando indietro nel tempo, occorre ricordare come, nel corso della prima metà del Novecento, fosse diffusa la tesi di Gravina quale semplice «precursore» di Vico (cfr. B. BARILLARI, *Gianvincenzo Gravina come precursore del Vico*, Città di Castello,

alla virtù, facendone il polo di riferimento di un discorso riguardante la

1942). Tale posizione, se da un lato ha contribuito a superare la convinzione che Vico fosse un filosofo 'isolato', da un altro lato ha finito con lo sminuire la figura dello stesso Gravina. Benedetto Croce, che è stato indubbiamente il più autorevole degli interpreti di quel periodo, nel respingere la tesi del «precorrimento», rimarcò il fatto che «Vico, riprendendo le stesse questioni, le risolse in modo perfettamente opposto» rispetto a Gravina (B. CROCE, *Di alcuni giudizi sul Gravina considerato come estetico*, in *Raccolta di studii critici dedicata ad Alessandro D'Ancona festeggiandosi il XL anniversario del suo insegnamento*, Firenze, 1901, p. 461). Bisogna aspettare gli anni sessanta per veder apparire, nell'ambito della letteratura critica, un nuovo corso di indagini. A trarre giovamento da questa novità è stato un inquadramento più chiaro delle due figure, grazie soprattutto ad un più accentuato esame critico e filologico dei testi utilizzati. Per quanto attiene a Gravina, come rileva Fabrizio Lomonaco, si può sostenere che siano stati essenzialmente due gli assi tematici intorno ai quali è stata ripensata la sua opera: il primo, attinente all'impegno critico-letterario, ha visto distinguersi soprattutto la figura di Amedeo Quondam; il secondo, focalizzato sull'ambito giuridico-politico, ha incontrato l'interesse di studiosi come Nicola Badaloni e Carlo Ghisalberti (cfr. F. LOMONACO, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, 2006, pp. 2-4). Negli ultimi tempi, la ricerca si è maggiormente soffermata sulle differenze di vedute fra i due filosofi, in particolare su alcuni nuclei importanti, come quello riguardante il tema della «sapienza riposta», per il quale è doveroso rimandare quantomeno agli studi di Paolo Rossi (P. ROSSI, *L'idea di sapienza riposta*, in «Nuova Civiltà delle Macchine» VI (1988), 3, pp. 77-82). Sulla questione, comunque, si veda, ad esempio, pure E. FRANZINI, *L'estetica del Settecento*, Bologna, 1995, p. 143, che ha individuato nell'idea di sapienza vichiana una considerevole influenza di Gravina. Dal canto suo, F. CACCIAPUOTI, *Il mito in Gravina, Vico e Leopardi*, in «Appunti leopardiani» X (2015), 2, pp. 35-45 in partic. pp. 38-39, (<http://appuntileopardiani.cce.ufsc.br>), afferma invece che «con ogni probabilità Vico ha subito l'ascendente di Gravina su questo punto, ma ne ha capovolto il significato», come quello concernente l'origine della Legge delle XII Tavole. Come è noto, mentre Gravina sostiene che essa sia stata trasmessa dai greci ai romani, Vico, propende, invece, per la tesi dell' «incomunicabilità» della Legge, coerentemente con la teoria dell'evoluzione storica complessiva dell'umanità. Lomonaco, che è uno dei più attenti e acuti studiosi dei due pensatori, su questo argomento fa giustamente notare che «l'erronea convinzione di un diritto espressamente 'comunicato' nasce dalla leggendaria ipotesi di una legge delle XII Tavole 'trasmessa' dai greci ai romani [...]. Collegata, infatti, a quella leggenda è la falsa credenza in un diritto naturale delle genti sorto da una prima nazione da cui tutte le altre l'avrebbero poi ricevuto. Se ciò fosse veramente accaduto non si potrebbe parlare di un '*Diritto con essi costumi umani naturalmente dalla Divina Provvidenza ordinato in tutte le Nazioni*' [...]. Per salvare l'identità delle nazioni, lontano dalla vuota e dispersiva singolarità, occorre convergere in un processo comune e costante di incivilimento che uniforma ogni esperienza di pensiero e di vita giuridica indipendentemente da un'eventuale influenza esterna. A quest'ultima resta, invece, legata l'ipotesi di una 'comunicazione' del diritto, accolta da Gravina per documentare l'origine greca delle XII Tavole. Insistere sulla possibile trasmissione di ogni produzione dello *ius* significa dare spazio a una considerazione estrinseca del diritto, negazione di storicità che la

rigenerazione della poesia e del genere tragico²³. Sin dalle prime opere, le istanze riformistiche graviniane si concentrano sul nodo tematico virtù, vero e verosimile. Emblematico è il *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo* (1692), in cui Gravina sottolinea come la «facoltà poetica» si presenti «libera e sciolta» per «l'immenso spazio del vero e del verosimile» e abbracci tutti gli «stati», gli «affetti e costumi degli uomini», dall'umile al sublime²⁴. L'autore di Roggiano mette in chiaro la sua posizione in merito: bandire le «virtù eroiche fuor dell'uso umano»²⁵, utilizzate allo scopo di rendere l'uomo perfetto. È preferibile, invece, rappresentare la realtà, con le sue imperfezioni, in cui si evidenzia la presenza di «qualche vizio, che ancora suol pendere dall'estremo

costanza del suo sviluppo mostra efficacemente». Proseguendo, Lomonaco afferma che «la scienza di Vico è nuova perché ripropone e riformula la delicata questione filosofica dei rapporti tra universale e particolare, tra il principio naturale del diritto (*ius naturale*) e l'accertamento delle sue manifestazioni nel corso delle civili nazioni (*ius naturale gentium*)» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 287-288). Sulla persistenza, nel Settecento italiano, delle tesi vichiane riguardo alle origini della Legge delle XII Tavole e delle Pandette cfr. ID, *Tracce di Vico nella polemica sulle origini delle Pandette e delle XII Tavole nel Settecento*, Napoli, 2005. Il confronto fra Gravina e Vico, comunque, è tutt'oggi suscettibile di ulteriori e varie ricerche da parte degli studiosi, che non mancano di evidenziare affinità e diversità fra i due filosofi, rispettando le loro specificità, e sottolineando le peculiari differenze nel dare le risposte più adeguate alle problematiche sempre più incalzanti della modernità. Cfr., fra gli altri, N. VESCIO, *Gravina, Campanella e il segreto del 'successo' delle istituzioni (romane)*, in «Itinerari di ricerca storica» XXXVI (2022), 1, pp. 45-70; ID., *Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone*, in «Historia et ius» XX (2021), pp. 1-74. Mi si consenta di citare pure G. A. GUALTIERI, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto. Dialoghi, discorsi, trattati*, Venezia, 2021, pp. 258-265; ID., *Lavoro e libertà nelle speculazioni di Gianvincenzo Gravina, di Giambattista Vico e di Francesco Longano*, in «Montesquieu.it» XIII (2021), pp. 1-23, in partic. pp. 1-15.

²³ A. BUSSOTTI, «*Belle e savie*»..., cit., pp. 9-31.

²⁴ «Perciocché non solamente i buoni, né le sole virtù, sono quelli che il poeta dee rappresentare, né dee formarsi le nature degli uomini a suo modo, per renderle capaci di quelle perfezioni e vestirle di quelle spoglie che in noi mortali son più tosto desiderate che riconosciute, né quella sola parte dee prendere a narrare che porta seco dello splendido e del sublime, ma dee, secondo la misura della tela che tesse e la capacità di ciascheduno, assegnar la sua parte anche al mediocre e al basso, per aprirsi il campo d'esprimere ogni affetto, ogni virtù, ogni vizio, ogni costume» (G. V. GRAVINA, *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, in ID., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, 1973, p. 55).

²⁵ Ivi, p. 56.

di sua virtù»²⁶. Gravina, quindi, prende di mira le figurazioni statiche e immutabili della virtù, appartenenti all'ambito del «dover essere», preferendo ad esse una rappresentazione dinamica, afferente all'uomo qual è²⁷. Tali argomentazioni sarebbero state ampliate nelle opere successive, fino a raggiungere l'apice nelle *Tragedie cinque* (1712) e in *Della Tragedia* (1715). In particolare, nelle *Tragedie cinque* (*Appio Claudio, Papi-niano, Servio Tullio, Andromeda, Palamede*) il *Leitmotiv* è soprattutto quello relativo al contrasto fra virtù e vizio, in cui il protagonista riveste il ruolo del martire ingiustamente punito, veicolando precise proposte etico-civili, che entrano in contraddizione con le poetiche del teatro francese del Seicento, ancora influenzato dalle teorie aristoteliche della virtù ricompensata e del vizio punito²⁸. Emerge, allora, una problematizzazione della virtù, da parte di Gravina, con ammiccamenti espliciti al contesto sociale e civile del suo tempo. Proprio quest'ultimo aspetto costituisce la prima preoccupazione per Vico.

A partire dalla III *Orazione*, infatti, questi evidenzia un passaggio da una dimensione individuale delle problematiche discusse ad un più esteso ambito sociale e comunitario²⁹, ammonendo, sin dal titolo, che «[d]al mondo degli studi deve essere tenuta lontana ogni slealtà, se vogliamo adornarci di un'erudizione vera e non simulata, solida e non vacua»³⁰. Il filosofo partenopeo consolida, poi, il concetto di socializzazione, affermando:

Grandissima e potentissima è quella forza insita nell'animo degli uomini che li spinge a consociarsi ed unirsi l'uno con l'altro; cosicché non esiste nessuno tanto scellerato, malvagio ed infame, che non conservi ed alimenti, come una scintilla accesa sotto la cenere arsa, una qualche particella di giustizia per la conservazione della società³¹.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ «È purtroppo chiaro e noto a tutti quali e come gli uomini debbon essere, il difficile ed oscuro è il conoscere quali e come essi veramente sieno, e di tal cognizione si trae grande utilità per la vita civile, la quale i greci poeti hanno quasi in una tela delineata con descrivere sotto finti nomi gli eventi che perlopiù nel mondo nascono» (*ibid.*)

²⁸ Cfr. BUSSORTI, *op. cit.*, p. 35.

²⁹ Tale passaggio è stato notato pure da Badaloni, che afferma: «Se passiamo dalla terza alla quarta e quinta orazione, Vico mostra qui l'ambizione di estendere il concetto della *humanitas* fino ad abbracciare l'intera vita sociale» (N. BADALONI, *Introduzione*, in *OF*, p. XXI).

³⁰ *Or. III*, p. 732.

³¹ *Ivi*, p. 734.

Dall'aspetto individuale del sapiente, chiuso in se stesso e impegnato a distinguersi dalla massa degli stolti, Vico si indirizza, dunque, verso un allargamento degli orizzonti, che esplicita un modello consociativo avente prerogative comunitarie³². Indubbiamente, il fatto di recitare tali prolusioni in un contesto universitario, deve aver giocato un ruolo importante, anche ai fini di una spinta pedagogica che si voleva esercitare sugli allievi³³.

³² Intorno alle *Orazioni*, e soprattutto riguardo alla questione della continuità delle sei prolusioni o al loro essere considerate come momenti singoli e staccati nel contesto del pensiero vichiano, meritano di essere citate le seguenti parole di Giuseppe Galasso: «A proposito degli argomenti delle prime sei *Orazioni* Vico aveva affermato [...] di avere sempre scelto temi universali, tratti dalla metafisica 'in uso della civile' [...]. Questa congiunzione della sapienza con la vita civile viene poi ribadita qua e là nella *Vita*». Ragion per cui, «la connessione tra vita civile e sapienza rimane fondamentale nel pensiero vichiano fino a questi anni – che sono quelli della preparazione del *Diritto universale* – [...] nella ricostruzione che egli ne fa, quando ormai l'intero corso della sua riflessione gli è chiaro. Nella chiarezza della più matura visione autobiografica la continuità del motivo ispiratore costituito dalla 'metafisica in uso della civile' acquista maggiore pregnanza e rilevanza. Ma essa non toglie importanza alla insoddisfazione di Vico per la espressione data al suo pensiero nelle prime *Orazioni*: i due elementi (continuità del motivo ispiratore – insoddisfazione per la parzialità con cui è stato trattato) vanno considerati insieme. Per lo studioso di Vico la testimonianza vichiana è illuminante. Non perché tutto quanto è detto nella *Vita* sia probante in senso assoluto [...]. Sul punto in esame, però, la validità della notazione autobiografica vichiana è addirittura preziosa. Essa soccorre, infatti, in maniera risolutiva nella interpretazione di tutta la fase di pensiero del Vico a cui si riferisce. Le difficoltà di interpretazione di questa fase nascono, in effetti, dallo sforzo, presente un po' in tutta la letteratura sull'argomento, di vedere nel complesso delle prime sei *Orazioni* quasi i singoli capitoli di un'unica trattazione: di proporre, cioè, una considerazione unitaria e di considerare, quindi, il pensiero espresso in esse come un sistema sostanzialmente già maturo e articolato. Una loro lettura meno pregiudiziale e – soprattutto – meno influenzata dal corso successivo del pensiero di Vico porta, invece, a vedere chiaramente nelle *Orazioni* momenti singoli e staccati di un pensiero in sviluppo» (G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi...*, cit. pp. 265-266).

³³ Al riguardo, interessanti risultano le riflessioni di Giuseppe Mazzotta, per il quale gli scritti di Vico «sull'università si dislocano in ampio arco di tempo [...], e sono contrassegnati da continui mutamenti di prospettive. Nondimeno, Vico non mostra mai alcuna incertezza nel ribadire ideali platonici che per lui incarnano e giustificano la vita dell'università. L'educazione resta essenzialmente una questione spirituale e la sua finalità di fondo è l'educazione dell'anima. L'egemonia dello spirito sui corpi è tematizzata in tutti questi testi, e Vico ci lascia intravedere anche i risvolti politici di tale egemonia» (G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, 1999, p. 31). Sul rapporto Vico/università, e più in generale sul ruolo ricoperto

La terza *Orazione*, che, come è noto, nella *Vita scritta da se medesimo*, Vico data al 1701 – mentre studi più recenti ritengono sia stata scritta nel 1702³⁴ –, viene redatta dopo la congiura di Macchia e risente dell'influenza di quegli avvenimenti, di cui Vico narra nelle due stesure della *Congiura dei principi napoletani* (circa 1703). La scarsa considerazione per l'ambiente sociale della città³⁵ e l'indignazione provata per la congerie degli intrighi e degli inganni, perpetrati al fine di perseguire gli interessi personali e gli interessi del partito di appartenenza³⁶, inducono Vico a concentrarsi con maggiore forza sulle virtù e sui concetti di lealtà e di bene comune. La terza *Orazione* segue di pochi mesi pure la *Raccolta di rime di poeti napoletani* (giugno 1701), pubblicata per volere di Giuseppe Acampora, collaboratore di Vico nella silloge poetica in morte di Caterina d'Aragona (1697). Proprio due dei principali poeti che avevano partecipato alla *Raccolta di Rime*, Saverio Pansuti e Tiberio Carafa, furono fra i protagonisti della congiura.

Questo fa capire quanto il filosofo napoletano venga toccato dagli avvenimenti del 1701 e come, mediante le *Orazioni inaugurali*, tenti di rispondere ai bisogni politici di equilibrio e di armonia nell'ambito della comunità³⁷, secondo le esigenze richieste dal tempo. D'altro canto,

dal filosofo partenopeo nel contesto delle pubbliche istituzioni, si segnalano, fra gli altri, i recenti contributi di N. VESCIO, *Amministrazione della giustizia, riforma dell'università e politiche pubbliche nel De ratione di Giambattista Vico*, in «Archivio giuridico 'Filippo Serafini'», 2017, 3-4, pp. 685-806; Id., *Giambattista Vico e le riforme istituzionali di Carlo di Borbone*, cit., pp. 1-20.

³⁴ Cfr. A. BATTISTINI, *Cronologia*, in *Opere*, vol. I, p. xxxviii.

³⁵ Scrive infatti Vico che «[n]ella città di Napoli poi, la vita sociale era caratterizzata da una bassa plebe senza alcuna coscienza politica, da un cetto medio nemico del disordine e adagiato nell'ozio, da una nobiltà che univa l'arroganza nei confronti della plebe al disprezzo delle attività pubbliche, e agitata al suo interno da malcontenti e ostilità reciproche» (G. B. Vico, *La congiura dei principi napoletani. 1701*; prima e seconda stesura, a cura di C. Pandolfi, Napoli, 1992, p. 196; d'ora in avanti: *Coniur.*).

³⁶ «Ingannevolmente istigati in tal modo, i cittadini privi di beni privati, del tutto estranei alla vita politica, come suole accadere che, dove inclinino le sorti della guerra, là si volgano gli animi a caccia di fortuna, cominciarono segretamente a parteggiare per i tedeschi» (ivi, p. 211).

³⁷ Sulla relazione sussistente fra la congiura di Macchia e la terza *Orazione* si è soffermato, in particolare, G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 62-66; ma si veda anche A. BUSSOTTI, *Forme della virtù. La rinascita poetica da Gravina a Varano*, Alessandria, 2018, pp. 73-75. Sulla partecipazione di Carafa e Pansuti alla congiura è importante riferirsi al resoconto dello stesso Carafa, reso pubblico per una cerchia ristretta nel 1735, con copia manoscritta donata a Carlo di Borbone: *Memorie*

sempre Vico pone l'accento sulla notevole divisione interna alla società napoletana, soprattutto quando, nella parte finale dell'opera, descrive l'epilogo drammatico della vicenda, con la scoperta della congiura³⁸:

Fuori di Napoli – scrive Vico – i congiurati si dispersero, parte fuggendo spontaneamente, parte fatti fuggire; ma sul versante orientale dell'Appennino campano molti furono catturati e alcuni uccisi. Fra questi, Giuseppe Capece, che, abbandonato dal Gambacorta e da Tiberio Carafa, non più in grado di sopportare il peso della fuga, si girò verso gli inseguitori e, alle loro intimazioni di resa, rispose offrendo il petto alla morte, invitandoli, armi in pugno, ad ucciderlo: così cadde, fiero e inesorabile³⁹.

Di conseguenza, quando Vico, nella terza *Orazione*, richiama al vivere civile e alla lealtà, intende ribadire l'esigenza comune di un ristabilimento dell'ordine civile e morale della società⁴⁰:

di Tiberio Carafa principe di Chiusano, riproduzione in fac-simile, 3 voll., a cura di A. Pizzo, Napoli, 2005, vol. I, libro IV, pp. 221-389.

³⁸ A proposito delle modalità narrative utilizzate da Vico in quest'opera, che conducono ad un possibile confronto fra il pensatore partenopeo e Machiavelli, Mazzotta sostiene che «[n]ella *Congiura napoletana* il mondo della storia viene esperito attraverso l'ottica dell'arte barocca, un'arte che assimila il mondo reale a quello fittizio; e perciò denuda l'illusione sovvertitrice, come una inconsistente fantasticheria che non potrà mai realizzarsi [...]. Vico certamente condivide l'analisi machiavelliana delle congiure e delle sedizioni. È in accordo con Machiavelli: la politica è serraglio di passioni incontrollate e teatro di crudi giochi di potere; e la tirannia assoluta e l'indifferenza del viceré sta sullo steso piano della smodata licenziosità dei cospiratori. Sulla scia di Machiavelli, inoltre, Vico riconosce la sovranità dei segreti del potere, o del discorso cospiratorio, come essenza della vita politica. Ben più radicalmente del Segretario fiorentino, esprime l'idea del pericolo di presumere l'autosufficienza di ciascuna classe sociale o di qualunque altra entità [...]. La *Congiura napoletana* può essere considerato un testo machiavellico, perché fonda l'azione politica sulle smodate passioni che, volta a volta, scatenano e ostacolano eternamente i classici miti utopici. L'utopia nasce dalla coscienza dell'infinito desiderio e dalla fittizia promessa della sua soddisfazione. Sia Machiavelli che il Vico della *Congiura napoletana* non lasciano spazio alle utopie» (MAZZOTTA, *op. cit.*, p. 66).

³⁹ *Coniur.*, p. 266.

⁴⁰ In conseguenza di questi tragici avvenimenti, prende forma un nuovo genere tragico e si avvia una vera e propria «drammaturgia della congiura». Si veda, al riguardo, B. ALFONZETTI, *Congiure. Dal poeta della botte all'eloquente giacobino (1701-1801)*, Roma, 2001, pp. 37-74. Sono note le vicende riguardanti il testo di Vico: dal momento che non ottenne il permesso di stampa, in quanto giudicato «impubblicabile» dalle stesse autorità spagnole, le autorità si rivolsero a Carlo Maiello, canonico del Duomo, che scrisse la *Conjuratio inita et extincta Neapoli anno MDCCI, Antverpiae, Typis Ioannis Frik, 1704*.

Una società inoltre per sua natura esige la buona fede. Da ciò venne fuori in cause di tal tipo quella formula giuridica, comportarsi bene fra i buoni che ha una forza e una potestà tale da far ricadere sotto il potere cogente del diritto qualsiasi vincolo. Oh Dio immortale! Nelle società d'affari il socio si comporta in modo equanime e benigno verso l'altro socio e nella società delle lettere ci sarà chi si comporta iniquamente? Guardatevi da questo vizio, guardatevene, o giovinetti, e lodate gli autori per quella parte per cui sono degni di ammirazione; ciò in cui peccano, invece, attribuitelo all'umana debolezza e commiserate i difetti comuni della nostra natura⁴¹.

In prosecuzione di questo intento si pongono le ultime tre *Orazioni*, l'ultima delle quali, la Sesta, pronunciata poco dopo l'inizio del nuovo governo austriaco e il ritorno a Napoli dei congiurati Carafa e Pansuti, evidenzia, fra le altre cose, l'importanza dell'eloquenza nella costruzione del vivere civile. Il titolo della prolusione, del resto, lascia spazio a pochi dubbi:

La conoscenza della natura corrotta degli uomini invita ad apprendere compiutamente l'intero ciclo delle arti liberali e delle scienze e mostra il retto, agevole e perenne ordine che si deve seguire nell'apprenderle⁴².

Vico richiama l'attenzione sulla natura corrotta degli uomini e indica la strada per poter giungere ad un perfezionamento dell'uomo. Tale fine è raggiungibile rendendo cogente l'unione della virtù con l'eloquenza e con la sapienza.

L'eloquenza si salda alla sapienza e alla virtù per restituire valore all'equilibrio, all'ordine e alla temperanza⁴³:

Per un inquadramento complessivo dei fatti si prenda in esame S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, 1965; lo studioso afferma che l'opera di Vico, nonostante le avversità, ebbe un seguito, visto che sia l'opera di Maiello sia quella di Carafa erano riconducibili al testo vichiano. Sulla congiura si vedano pure: B. CROCE, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, 1967, pp. 123 sgg.; G. RICUPERATI, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli, 1970; G. GIARRIZZO, *Erudizione storiografica e conoscenza storica*, in *Storia del Mezzogiorno*, Napoli, 1991; G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, Roma, 2005, pp. 609-650.

⁴¹ Or. III, pp. 736-738.

⁴² Or. VI, p. 770.

⁴³ In merito alla visione, improntata al perseguimento dell'equilibrio e dell'ordine, proposta nelle *Orazioni*, vale la pena di ricordare le parole di Pietro Piovani, per il quale «nelle *Orazioni inaugurali* l'ordo proposto per una migliore *cognitio*, pur quando, nei

Proprio queste sono le tre funzioni doverose della sapienza: mitigare con l'eloquenza la ferocia degli stolti, con la saggezza distoglierli dall'errore, colla virtù esser loro utili ed in tal modo aiutare con zelo, ciascuno secondo le proprie forze, la società umana⁴⁴.

In questo modo, riferendosi a se stesso e rivolgendosi agli ascoltatori, Vico rende ragione delle sue scelte culturali, di filosofo e oratore, affermando di aver

operato con la convinzione d'aver potuto parlare [...] in questa orazione con diligenza e con serietà non solo secondo il fine proprio della mia arte, ma anche per giovare, per la parte che mi spettava, all'umana società⁴⁵.

Vico stesso, nella *Vita scritta da se medesimo*, sottolinea lo scopo principale dell'*Orazione VI*, ponendo in risalto il fatto che

qui egli fa entrar gli uditori in una meditazione di se medesimi, che l'uomo in pena del peccato è diviso dall'uomo con la lingua, con la mente e col cuore: con la lingua, che spesso non soccorre e spesso tradisce l'idee per le quali l'uomo vorrebbe e non può unirsi con l'uomo; con la mente, per la varietà delle opinioni nate dalla diversità de' gusti de' sensi, ne' quali uom non conviene con altr'uomo; e finalmente col cuore, per lo quale, corrotto, nemmeno l'uniformità de' vizi concilia l'uomo con l'uomo. Onde pruova che la pena della nostra corruzione si debba emendare con la virtù, con la scienza, con l'eloquenza, per le quali tre cose unicamente l'uomo sente lo stesso che altr'uomo. Per quello riguarda l'ordine di studiare, pruova che, siccome le lingue furono il più potente mezzo di fermare l'umana società, così dalle lingue deono incominciarsi gli studi, poichè elle tutte s'attengono alla memoria, nella quale vale mirabilmente la fanciullezza⁴⁶.

particolari, lascia cadere qua e là schegge di meditazioni penetrantissime, è tutto appoggiato all'immagine classicheggiante di una natura pitagoricamente-platonicamente ordinata, che il sapiente deve descrivere: il suo ordinamento è armonia e coesione, cui la saggezza deve adeguarsi. Su ciò, specialmente l'*Oratio VI* parla un linguaggio pitagoreggiante e platonizzante, filtrato attraverso vetuste visioni variamente neoplatoniche, o, in altri luoghi, attraverso mal rinnovate immagini cosmologiche di origine gnostica» (P. PROVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti del Convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, Roma, 12-15 maggio 1968, Roma, 1969, p. 249).

⁴⁴ *Or. VI*, p. 774.

⁴⁵ *Ivi*, p. 784.

⁴⁶ *Id.*, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, vol. I, pp. 34-35 [d'ora in avanti: *Vita*].

Sin da queste prime opere, Vico manifesta una concezione della filosofia intesa come filosofia pratica e civile. La scelta di perseguire la virtù e la sapienza, che possono essere viste come un unico plesso concettuale, non arreca solo vantaggi personali, ma porta soprattutto vantaggi indirizzati verso il «bene comune» e quindi verso lo Stato⁴⁷. Il rapporto fra sapienza ed eloquenza continua nel *De nostri temporis studiorum ratione* [1708] – testo dedicato al futuro re Carlo III d'Asburgo, divenuto poi VI come imperatore, e letto alla presenza del viceré Vincenzo Grimani –, attraverso l'invito, rivolto ai filosofi, a perseguire la «maggiore utilità»⁴⁸, pure in un ambito diverso da quello dell'università⁴⁹. I filosofi devono tendere al bene comune e con l'eloquenza devono «persuadere al dovere»⁵⁰ i cittadini. Questo si può ottenere solo sapendosi adeguare alle caratteristiche degli uomini: ad esempio, il volgo illetterato, «travolto dalla bramosia, che è tumultuosa e turbolenta»⁵¹, può essere indotto ad inseguire la virtù solo con «immagini corporee»⁵², là dove gli eruditi, invece, possono tranquillamente tenere a freno le loro passioni⁵³, usando la loro prudenza e la loro proverbiale saggezza.

Più o meno negli stessi anni, anche Gravina pone l'accento sulla necessità che il volgo venga educato attraverso immagini che siano adeguate alle caratteristiche delle menti che devono recepire i messaggi. Il letterato roggianese, infatti, afferma che

nelle menti volgari, che sono quasi d'ogni parte involte tra le caligini della fantasia, è chiusa l'entrata agli eccitamenti del vero e delle cognizioni universali.

⁴⁷ Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*. Atti del Convegno Internazionale. Napoli, 2-5 aprile 1997, Napoli, 1999, pp. 25-44, in partic. p. 31.

⁴⁸ G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, vol. I, p. 137 [d'ora in avanti: *De rat.*].

⁴⁹ Sostiene infatti Vico che «qui i più dotti a quanto ho detto circa la prudenza nella vita civile obietteranno forse che li voglio cortigiani, e non filosofi, che trascurino il vero e si attengano alle apparenze, opprimano la virtù e ne assumano la caricatura. Nulla di ciò: li vorrei filosofi anche a corte, che curino la verità quale appare e perseguano l'onestà quale tutti approvano» (*ibid.*).

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ «Due sole cose volgono a buon uso le perturbazioni dell'animo [...]: la filosofia, che le modera nei sapienti in modo che assurgano a virtù, e l'eloquenza che le coltiva nel volgo affinché conducano ad attuare la virtù» (*ivi*, p. 139).

Perché dunque possano ivi penetrare, convien disporle in sembianza proporzionata alle facoltà dell'immaginazione ed in figura atta a capire adeguatamente in quei vasi; onde bisogna vestirle d'abito materiale e convertirle in aspetto sensibile [...]. Quando le contemplazioni avranno assunto sembianza corporea, allora troveranno l'entrata nelle menti volgari, potendo incamminarsi per le vie segnate dalle cose sensibili; ed in tal modo le scienze pasceranno dei frutti loro anche i più rozzi cervelli⁵⁴.

Ciò mostra una comunione di intenti fra i due pensatori, entrambi impegnati a ridefinire il ruolo della cultura all'interno della società moderna. Sia Gravina che Vico intuiscono la necessità di andare oltre il mero aspetto individuale, per privilegiare l'attenzione al ruolo che l'intellettuale deve avere nel contesto della comunità. In questo senso, assume un significato ancora più pregnante l'opposizione di Vico alla filosofia cartesiana e, più in generale, nei confronti della filosofia moderna, troppo attente alla visione del singolo e disinteressate all'esplicitazione di un pensiero concentrato sul mondo collettivo. Si assiste perciò in Vico ad uno spostamento dell'interpretazione della virtù, non più intesa come un mero ideale astratto per uomini eruditi, ma concepita come un parametro di riferimento a livello sociale. Sotto questa prospettiva acquista importanza il concetto di «senso comune»⁵⁵, perseguendo il quale risulta possibile elevare l'animo dei cittadini, convincendoli ad inseguire un modello di vita virtuoso.

Rispetto alle *Orazioni inaugurali*, nel *De ratione* Vico fa un passo avanti nell'ottica di raggiungere il più possibile un'integrazione fra la proposta elitaria dell'affermazione della virtù e le esigenze della società. Se le *Orazioni*, infatti, erano ancora calate in una dimensione circoscritta al sapiente e al suo mondo accademico e propugnavano ancora una separazione fra erudito e volgo – posizione, a dire il vero, sulla quale Vico in parte ritornerà nel *De antiquissima*, parlando di una metafisica della virtù e soprattutto di un «mondo metafisico», identificato col «mondo delle idee, cioè delle cose ottime, delle indivisibili virtù che possiedono un' indefinita efficacia»⁵⁶, contrapposto al mondo fisico che è «il mondo delle cose imperfette, divisibili infinitamente»⁵⁷ – il *De ratione* evidenzia

⁵⁴ G. V. GRAVINA, *Della Ragion Poetica*, cit., pp. 20-21.

⁵⁵ *De rat.*, p. 135.

⁵⁶ ID., *De antiquissima italarum sapientia* [d'ora in avanti *De ant.*], in *OF*, p. 92.

⁵⁷ *Ibid.*

una apertura verso il mondo esterno e una tensione rivolta all'esercizio del «bene comune», in senso ampio e totale⁵⁸. Non casualmente, Vico sostiene che

il più grave danno del nostro metodo è che, mentre ci occupiamo molto assiduamente di scienze naturali, trascuriamo la morale, specialmente quella parte che si occupa dell'indole dell'animo nostro e delle sue tendenze alla vita civile e all'eloquenza, alla casistica delle virtù e dei vizi, ai costumi per ogni età, sesso, condizione, fortuna, stirpe, stato, e di quell'arte del decoro, più di ogni altra difficile: perciò per noi se ne sta trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato⁵⁹.

Al di là di tutto, comunque, quest'opera mette in risalto l'importanza della virtù declinata in senso pratico, mediante l'esercizio della prudenza e della giustizia, come emerge nel capitolo XI, dedicato alla giurisprudenza e alle leggi. Qui Vico mette a fuoco forme più specifiche della virtù, allargandone il campo mediante il concetto di equità, che egli esplicita in due distinte tipologie, l'«equità naturale» e l'«equità civile»⁶⁰, grazie alle quali imprime una sempre più marcata visione politica al suo pensiero.

Si può quindi affermare che, nel *De ratione*, la virtù presa in esame da Vico si identifica con una sorta di 'virtù civile', in quanto necessaria proprio allo svolgimento della «vita civile». Si tratta di una declinazione della virtù che si caratterizza per il fatto di rifiutare «una rettilinea e rigi-

⁵⁸ Sul *De ratione* e sulle implicazioni riguardanti il rapporto con il mondo politico, sociale e culturale napoletano del tempo, come è noto, esiste un'ampia bibliografia. Fra i numerosi contributi rimane sempre valido il testo di B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 143-191.

⁵⁹ *De rat.*, p. 131.

⁶⁰ «Dunque, quando occorra emanare o interpretare leggi costituzionali d'uno Stato, il giureconsulto deve anzitutto tener presente quello statuto monarchico o *lex regia*, che certamente non fu mai pubblicata, ma che pur nacque a Roma a un parto col principato, e possedere a menadito la dottrina dello Stato monarchico. Deve poi, in conformità alla natura delle monarchie, far convergere ogni cosa verso l'equità civile, che gli italiani chiamano 'giusta ragion di Stato' e ch'è nota esclusivamente agli esperti della vita politica: quell'equità civile ch'è, sì, la stessa equità naturale, resta per altro più ampia, come quella che s'ispira non all'utilità privata, ma al bene comune; quell'equità civile che, per non esser cosa evidente e particolare, è ignorata dal volgo, il quale non vede se non ciò che ha innanzi ai piedi e non intende se non cose particolari» (ivi, pp. 187-189).

da regola mentale», per lasciare spazio alla «misura flessibile di Lesbo, che, lungi dal voler conformare i corpi a sé, si snodava in tutti i sensi per adattare se stessa alle diverse forme dei corpi»⁶¹.

Il modello di siffatta visione delle cose è rappresentato dalla antica Roma e dal risalto che essa conferiva alla giurisprudenza, intesa come vera e propria sapienza, in quanto «conoscenza delle cose divine e umane»⁶². Infatti, i romani consideravano la sapienza costituita «quasi interamente di giustizia e di prudenza civile», e non per caso essi

non a parole, ma attraverso la pratica politica, conoscevano la dottrina dello Stato e della giustizia molto più a fondo dei greci. Seguaci d'una 'vera, non simulata filosofia' [...] essi prima si rassodavano nelle virtù civili, ricoprendo col maggiore scrupolo le cariche pubbliche, cioè le magistrature civili e i comandi militari: pervenuti poi, con la vecchiaia, a una età nella quale si diventa pienamente padroni delle anzidette virtù civili, volgevan la prora, come verso il porto più decoroso della vita, verso la giurisprudenza⁶³.

Il *De antiquissima*, come si accennava poco fa, sembra costituire una battuta d'arresto rispetto agli esiti 'socializzanti' del *De ratione*. Occorre tuttavia considerare che l'intento vichiano, nel *De antiquissima*, è in special modo quello di individuare la distinzione fra l'ambito della metafisica e quello della fisica, partendo dal presupposto che la brevità della mente umana è inaccessibile alla conoscenza effettiva della natura. Emerge una sorta di dualismo, atto ad evidenziare come compito della filosofia, oltre all'indagine delle faccende umane, sia pure quello di stabilire i rapporti sussistenti fra mondo umano e ordine metafisico, assunto come indispensabile polo di riferimento per l'uomo stesso⁶⁴. Da qui, l'affermazione secondo la quale «la sola vera scienza sarebbe perciò la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne»⁶⁵. In questo contesto, allora,

⁶¹ Ivi, pp. 131-133.

⁶² Ivi, p. 161.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. su questo aspetto S. ZANELLI, *Animal rationis particeps. Il problema della natura umana nel Diritto Universale di G.B. Vico*, in «Esercizi Filosofici» XVII (2022), pp. 46-57; in partic. p. 47.

⁶⁵ *De ant.*, p. 84. Un eventuale approfondimento di questo argomento esula dagli intenti del presente studio; tuttavia, non ci si può esimere dal considerare che la concezione vichiana della metafisica, collocabile nell'alveo della filosofia neoplatonica e dei suoi agganci umanistico-rinascimentali, mostra un rapporto fra «l'infinita compiutezza della scienza divina e la finita e limitata capacità della mente umana» (G. CACCIATORE,

le virtù assumono l'aspetto di entità metafisiche che sono causa dei fenomeni fisici, come si deduce dal capitolo IV, intitolato «Le essenze, ossia le virtù»⁶⁶. Le idee metafisiche, e insieme ad esse le virtù del conato e del punto metafisico, nel *De antiquissima*, costituiscono la struttura che organizza ed è al tempo stesso la causa della natura esistente⁶⁷. Ragion per cui, pur tessendo la trama della natura, ossia di ciò che è sempre in divenire, le virtù rimangono sempre immutabilmente perfette, proprio come si addice ad entità definite nella loro intatta purezza ed eternità, come ben si evince dal passo seguente:

In latino l'essenza degli scolastici si chiama *vis* e *potestas*. Tutti i filosofi sono poi concordi nell'affermare l'eternità e immutabilità delle essenze. Aristotele dice esplicitamente che sono individue o, per dirla con le Scuole, consistenti di entità indivisibili; Platone, dopo Pitagora, affermò che la scienza verte sulle cause eterne e immutabili. Di qui è lecito congetturare che gli antichi filosofi dell'Italia abbiano considerato le essenze individue come virtù eterne ed infinite di tutte le cose [...]. La sola vera scienza sarebbe perciò la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne⁶⁸.

Relativamente al discorso che stiamo affrontando, allora, non si può dire che Vico, nel *De antiquissima*, abbia fatto un passo indietro; sarebbe forse più giusto affermare che in quest'opera egli sia animato principalmente dal bisogno di puntualizzare determinate distinzioni fra ciò che è divino e ciò che appartiene al mondo naturale, fra ciò che è causa

L'infinito nella storia. Saggi su Vico, Napoli, 2009, p. 16, e più in generale pp. 12-24). Non manca chi, come Massimo Lollini, sottolinea pure i richiami del filosofo napoletano alla metafisica aristotelica e post-aristotelica e quindi alla prima e seconda scolastica (M. LOLLINI, *Vico e il pensiero dell'infinito*, in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002, pp. 49-68; in partic. pp. 57-64). Un altro importante interprete del pensiero vichiano, Paolo Cristofolini, invece, si concentra maggiormente sulle differenze sussistenti fra la metafisica vichiana e la concezione tradizionale della metafisica. A parere di Cristofolini, la metafisica di Vico rientra in una concezione evolutiva e dinamica che pone al centro del suo interesse «l'essenza delle cose umane nella loro processualità e nella consapevolezza delle leggi eterne che le reggono» (P. CRISTOFOLINI, *La metafora del fiume e la metafisica*, in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, cit., pp. 13-19; in partic. p. 17).

⁶⁶ *De ant.*, p. 82.

⁶⁷ Cfr. C. GRECO, *Dualismo e poiesis in Giambattista Vico*, in *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, a cura di C. Faschilli, C. Greco, A. Murari, Milano, 2008, pp. 461-553; in partic. p. 497.

⁶⁸ *De ant.*, p. 84.

e ciò che è effetto. In questo ambito, allora, le virtù afferiscono al mondo gerarchicamente superiore della metafisica. Si potrebbe parlare, tutt'al più, dell'emergere di un atteggiamento oscillante, tenuto dal pensatore partenopeo, fra un'opzione per la vita attiva e un'altra protesa verso la vita contemplativa che, in questa fase, vengono tenute in considerazione in egual misura⁶⁹. Il concetto di indivisibile, di eterno e di perfetto, che Vico collega alla metafisica, richiama la virtù degli stoici, dalla quale nascerebbero il principio fisico delle forme e degli oggetti finiti e gli abiti morali della vita umana⁷⁰. D'altro canto, tali argomentazioni erano affini a quelle affrontate sia da Paolo Mattia Doria nella *Vita civile* [1709], sia, ancora una volta, da Gravina nelle *Egloghe*, in cui il letterato calabrese parla di una «virtù divina» che penetra in ogni parte, determinando tutti gli aspetti grandiosi della vita, come il decoro, il bello e l'onesto⁷¹.

Dopo aver percorso, così, questo *iter* complesso che, nella fase giovanile lo ha condotto da una visione individuale e chiusa in se stessa della virtù e della sapienza ad una concezione aperta – inglobante questioni pratiche, politiche e sociali, che contemplanò un inestricabile legame fra virtù, sapienza ed eloquenza, e successivamente ad una concezione metafisica della virtù –, Vico si appresta, nelle opere della fase matura, ad ampliare ulteriormente il raggio d'azione della virtù, problematizzandone il processo con cui essa si manifesta nella realtà. Questo anche perché le riflessioni maturate nella stesura del *De ratione* lasciano intravedere delle questioni che saranno portate a termine qualche decennio più tardi e che, debitamente sviluppate, daranno vita alla stesura della *Scienza nuova*.

2. La fase matura: dalla virtù come espressione di religiosità, alla sua realizzazione nel mondo politico e nella storia.

L'idea che non possa esistere una dimensione etica (e quindi la virtù) senza un fondamento metafisico, cosa che era già emersa nel *De anti-quissima*, sfocia, nella fase matura, nell'importanza che Vico assegna alla religione. Nel *Diritto universale*, infatti, il tema della virtù viene più

⁶⁹ Cfr. A. BUSSOTTI, *Forme della virtù*, cit., pp. 85-86.

⁷⁰ Ivi, p. 95.

⁷¹ G. V. GRAVINA, *Egeria ovvero dell'amore*, in A. QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle egloghe di Gravina*, Napoli, 1970, pp. 70-75.

strettamente connesso con la religione⁷². Superata la fase corrispondente alla stesura del *De rebus gestis Antonj Caraphei libri quatuor* (1716), nella quale la *sapientia* aveva lasciato il posto alle necessità della *vis* e la *virtus* si era identificata in una sorta di «prudenza ‘nativa’, dote naturale e istintiva», capace solo «di resistere ai colpi e ai luoghi in cui la fortuna getta gli uomini»⁷³, Vico cerca di trovare il senso della misura e dell’equilibrio che si era perduto con il sopravvento della *vis*, risalendo all’ordine di riferimento originario creato da Dio⁷⁴. In questo modo, restituisce importanza al diritto e stabilisce che quest’ultimo proceda di comune accordo con le leggi divine, cioè con la religione⁷⁵. D’altro canto, tutto origina da Dio e tutto deve, secondo un principio di perfezione, circolarmente, ritornare a Lui⁷⁶.

⁷² È necessario ricordare che, nel *Diritto universale*, Vico stabilisce una profonda connessione tra diritto, natura e religione, inquadrando quest’ultima come elemento fortemente vincolante nella vita dei primi uomini. Un passo contenuto nelle *Notae in librum alterum* risulta, in questo senso, eloquente: «Questo sentimento religioso – afferma Vico – fu così importante presso i primi uomini, che Omero di quando in quando si serviva del giuramento, come di un espediente, al fine di sciogliere i nodi delle favole che non potevano essere sciolti per via naturale, come quando Circe giura a Ulisse che non lo avrebbe mutato in un porco, così che, dove veniva interposto il giuramento, credevano che qui fosse presente Giove. Di questo sentimento religioso conservò tra i Romani una bellissima traccia proprio la parola *iusturandum*, con quel significato, per cui *ius* di genere neutro sostituì il pronome *hoc*» (G. B. VICO, *Notae in librum alterum*, in *Id., Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 788; d’ora in avanti: *OG*). Interessanti riflessioni sull’argomento si possono trovare in F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico. Posizioni dell’uomo in età moderna*, Pisa, 2021, pp. 180-193.

⁷³ R. CAPORALI, *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, 1992, pp. 59-60; poco più avanti, Caporali sostiene che, in questo contesto, la «*Virtus* è la capacità d’impugnare nel turbine delle occasioni l’accidente che dà un vantaggio sul caos, che imprime un senso al caso» (ivi, p. 60); più in generale, sull’argomento, si prendano in esame le pp. 39-63.

⁷⁴ Sul concetto di ordine in Vico, si veda G. CARILLO, *Vico: origine e genealogia dell’ordine*, Napoli, 2000; *Id.*, «*Ordo nascendi seu natura*». *Appunti di genealogia e diritto in Vico*, in *Vico tra l’Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna, A. Stile, Napoli, 2000, pp. 13-33.

⁷⁵ «Il principio e il fine unico del diritto integrano e conciliano i fatti, perché tutto deve cospirare al perfezionamento della storia umana che rinviene alla fine la sua radice in Dio» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. 87).

⁷⁶ Cfr. G. VICO, *Prima risposta del Vico al «Giornale de’ Letterati d’Italia»*, in *Giambattista Vico. Metafisica e metodo*, cit., p. 339. Si veda, in merito, A. ATZENI, *Percorsi tematici del «De Uno»*, in *Vico tra l’Italia e la Francia*, cit., pp. 243-262; in partic. pp. 249-250.

Vico sente l'esigenza di richiamare le Sacre Scritture, e ribadisce dapprima il discrimine fra Dio e l'uomo⁷⁷ e successivamente fra uomo integro, cioè puro, e uomo corrotto⁷⁸. La virtù è cardine dell'agire umano e impronta di sé ogni tipo di comportamento che si estende anche all'ambito sociale:

Fa della virtù tre parti – prudenza, temperanza e forza, – che regolano le tre parti dell'uomo: la prudenza l'intendimento, la temperanza l'arbitrio, la forza la forza; e che la ragione umana abbracciata dalla volontà sia virtù in quanto combatte la cupidità, e questa istessa virtù sia giustizia in quanto misura le utilità. E così dalle tre parti della virtù fa nascere tre ius o ragioni: dominio, libertà e tutela. Dalla prudenza, o giusta elezione delle utilità, il dominio; dalla temperanza, o moderato arbitrio di sé e delle sue cose, la libertà; dalla forza, o forza moderata la tutela; e queste tre parti della giustizia essere le tre sorgive di tutte le repubbliche e di tutte le leggi⁷⁹.

Senonché, un'indagine sull'argomento richiede pure una definizione approfondita della natura umana. Cosa distingue l'uomo dagli animali? Non certo la potenza fisica o la spasmodica ricerca di cibo; è invece il possesso della ragione, che ha permesso all'uomo di progredire e di poter dominare la natura. Tuttavia, ciò non ha impedito il manifestarsi del peccato originale, che ha prodotto un cambiamento profondo nel rapporto con Dio. Rispetto alle concezioni espresse dai giusnaturalisti, in particolar modo da Grozio, per il quale gli uomini – «i semplicioni» – nascono privi di peccato e già in possesso di ragione, Vico propone una differente visione antropologica, basata su una natura umana *lapsa* e priva di iniziali punti di riferimento⁸⁰. Quando la sua natura era ancora integra, l'uomo viveva in intima comunione con Dio, contemplandolo con «la castità della mente, che un tempo era intatta da errori sensoriali e da passioni e la pietà dell'animo, che viene propriamente chiamata

⁷⁷ «Quindi ragiona della natura di Dio, che sia '*nosse, velle, posse infinitum*', dal che dimostra la natura dell'uomo, che sia '*nosse, velle, posse finitum quod tendat ad infinitum*'. Da ciò dimostra i principi della storia sacra: 1. Adamo creato da Dio, 2. di natura intiero, 3. per sua colpa corrotto; e, in conseguenza, dimostra i principi della teologia cristiana» (G. B. Vico, *Sinopsi del Diritto universale*, in *OG*, p. 5).

⁷⁸ «Per tutto ciò ferma che 'l piacere, che, perché naturale, aveva l'uomo intiero di contemplare l'eterno vero, cangiossi nell'uom corrotto in una forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità» (*ibid.*)

⁷⁹ *Ivi*, pp. 5-6.

⁸⁰ Cfr. F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 184-185.

‘amore verso Dio’⁸¹, mentre, con l’insorgere della caduta, si è verificato un forte distacco fra l’uomo e Dio, per effetto del quale l’elevazione al divino non può più avvenire tramite la contemplazione, ma con la meditazione⁸².

Vico sottintende, nemmeno troppo cripticamente, che con la caduta dell’uomo nello stato di corruzione si è perso il privilegio del rapporto basato sullo sguardo fisico, anche perché in origine l’uomo poteva vedere Dio. Dopo il peccato, invece, Dio si è reso invisibile e l’uomo può solo intuirne la presenza attraverso un lungo lavoro mentale. D’altro canto, una volta persa l’integrità, tutte le facoltà umane si sono trasformate, subendo un pesante processo involutivo. All’atto della creazione, infatti, esse erano pienamente armonizzate fra loro e col mondo⁸³ e se l’uomo avesse mantenuto quella condizione di purezza, sarebbe vissuto eternamente in uno stato di beatitudine e di pace⁸⁴, confortato dall’incontrastato dominio della ragione sulla volontà e sulle passioni⁸⁵. Purtroppo non è più così, poiché la perdita dell’integrità ha fatto dilagare l’egoismo, accompagnato spesso dalla temerarietà nell’agire e dall’irruenza, e ha dato vita a tutte quelle forme di degenerazione, fra le quali vi è la ferocia, che interviene quando gli animi sono esacerbati dalle inevitabili situazioni conflittuali che si creano fra gli uomini⁸⁶. Vico, insomma, descrive la concatenazione dei fenomeni che si verificano nel momento in cui

⁸¹ *De constantia philosophiae*, in *OG*, cap. IV, p. 356.

⁸² Sull’argomento risultano interessanti le riflessioni di A. STILE, *I luoghi della contemplazione*, in questo «Bollettino» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 27-42.

⁸³ «Dunque nell’uomo incorrotto, la ragione, mercé la divina assistenza era la stessa umana natura armoniosamente ordinata; la volontà era incorrotta libertà della retta natura; la possanza era facile e non contrastante obbedienza di quella natura» (*De uno universi iuris principio et fine uno*, in *OG*, cap. XV, p. 46; d’ora in avanti: *De uno*).

⁸⁴ «E durando l’uomo in quello stato, avrebbe in tal modo condotto la vita, che la sua parte superiore, la ragione, dolcemente imperando, la parte inferiore, la volontà, senz’alcun contrasto obbedisse» (*ibid.*, cap. XVI).

⁸⁵ «Ma l’umana natura creata incorrotta da Iddio, sendosi per colpa dell’uomo inviziata, la ragione è sopraffatta dalla volontà, la quale con ogni suo sforzo imprende di contrastare alla ragione» (ivi, cap. XXI, p. 48).

⁸⁶ «La φιλαυτία, l’amore di se medesimo, per cui l’uomo di se stesso soverchiamente si compiace, genera la concupiscenza; il temerario consiglio pel quale l’uomo giudica le cose, avanti di averle a sufficienza esaminate e discorse, fa nascere l’errore; la ferocia della corrotta natura che maggiormente s’irrita ed inacerba, quando più l’uomo le compiace e l’accarezza, produce la perturbazione dell’animo» (*ibid.*, cap. XXIII).

l'animo umano si corrompe e alla virtù, che un tempo era connaturata all'uomo, subentra il vizio.

La ragione perde il primato che aveva in origine e si sottomette ai sensi e alla volontà, che sono connessi ad ogni tipo di turpitudine⁸⁷, producendo un allontanamento dalla verità e il dilagare della stoltezza. Il contrasto *natura integra/natura corrupta* serve a Vico per porre in risalto le differenze riguardanti l'operato e la funzione della ragione nelle due diverse condizioni: nello stato integro la ragione raggiungeva subito la verità e tutto quanto ad essa si rapportava rappresentava forza, potenza e libertà, là dove, invece, con l'avvento della corruzione, tutto è debolezza, costrizione e faticoso cammino per giungere soltanto ad un barlume di vero⁸⁸. Persa qualsiasi speranza di raggiungere il vero, l'uomo può, al massimo, accontentarsi del certo, che è il «prodotto della coscienza assicurata dalla dubitazione»⁸⁹ e si connette con una «ragione probabile, nelle cose che spettano all'ordine cognitivo» e con una «ragione verisimile in quelle che vogliono un'operazione»⁹⁰.

Il trauma causato dal peccato originale è stato talmente forte da sconvolgere e cambiare ogni cosa, generando un baratro incolmabile fra il prima e il dopo. La religione stessa, intesa come pratica di culto che intende rendere omaggio a Dio, è nata al posto della «pietà», in conseguenza del «timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa»⁹¹. Vico fissa qui un concetto che avrebbe poi ripreso nella *Scienza nuova*, vale a dire l'idea che la genesi del fatto religioso è dovuta alla paura delle entità sovranaturali. In questa sorta di fenomenologia delle reazioni e delle passioni umane che sono alla radice del formarsi della religione, Vico considera i primi culti come atti divinatori, in

⁸⁷ «La schiavitù della ragione regina, la signoria della volontà suddita, la ribellione degli affetti contro alla ragione, e tutto quello sconvolgimento delle cose smosse violentemente dal luogo al quale con tanta convenevolezza le ha il loro ordine naturale destinate, tutti quei disordini costituiscono la turpitudine dell'animo corrotto» (ivi, cap. XXVI, p. 50).

⁸⁸ «Nell'uomo corrotto, la ragione è quella forza ch'egli dispiega per avviarsi pensosamente alla verità, mentre, nell'uomo incorrotto, ella con tutta facilità ed a gran passi alla verità perveniva; perché nell'uomo incorrotto era potenza, ciò ch'è ora fiacchezza ed imperfezione, ed era piena libertà della retta natura, ciò ch'è ora inciampata e vacillante libertà della natura corrotta» (ivi, cap. XXV, p. 52).

⁸⁹ *Proloquium*, in *De uno*, p. 34.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *De const. philosophiae*, cap. IV, p. 358.

quanto non sono il frutto di un sentimento di intima comunione con Dio, ma sono solo gesti e azioni determinati dalla volontà di compiacere l'ente divino. L'unico popolo esente da questi comportamenti, dettati dall'utilitarismo, è stato il popolo ebraico⁹² che visse sin dall'inizio in un proverbiale isolamento⁹³.

All'interno di questa argomentazione, Vico mostra anche i cambiamenti insorti nei significati di alcune parole. Ad esempio, il termine «pietà» nello stato integro assumeva il significato di amore, mentre, all'atto dell'istituzione delle prime forme di religiosità diventa sinonimo di «timore reverenziale verso gli dei»⁹⁴. Lo sviluppo degli avvenimenti porta alla nascita del pudore che

fu istituito affinché la perdita della pietà, cioè dell'amore nei riguardi di Dio, venisse sostituita dal nascere della religione, cioè del timore di Dio: timore, perché il pudore ci ammonisce di non oltraggiare Dio⁹⁵.

Proprio il pudore, allora, costituisce la prima forma di virtù dopo la caduta, visto che

dal pudore procedono la frugalità e la probità, arti dell'animo buono atte a rassodare la temperanza. Dal pudore derivano ancora la fedeltà alle promesse, la sincerità, l'astenersi da ciò che appartiene ad altri, tutte arti dell'animo buono atte a confermare la giustizia. Dalla riverenza del senso comune vengono tenute a freno malvagità, impudenza, arroganza, dalla quale nascono tutte le scellera-

⁹² Sull'eterogeneità degli Ebrei rispetto agli altri popoli, nel contesto della filosofia di Vico, si ricordano i seguenti testi: A. CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica*, in «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici» X (1987-1988), pp. 183-212; D. DI CESARE, *Parola, logos, dabar. Linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in questo «Bollettino» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 251-288; MAZZOTTA, *op. cit.*, pp. 252-253 e più in generale pp. 246-266; L. AMOROSO, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, Pisa, 2004; A. PONS, *Vie et mort des nations. Lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015; G. IMBRUGLIA, *I sacrifici e la storia della religione nella Scienza nuova di Vico*, in «Archivio di storia della cultura» XXXI (2018), pp. 231-250; R. BIZZOCCHI, *Appunti su mito e storia in Vico e Voltaire*, in questo «Bollettino» L (2020), pp. 135-146.

⁹³ «Da ciò discende anche che il popolo ebreo, cui apparteneva il culto del vero Dio, non fu fondato mai su alcuna divinazione; ragione specifica questa del suo isolamento dalle altre genti presso cui l'idolatria si accompagnava con la divinazione, che le è gemella» (*De const. philosophiae*, p. 360, cap. IV).

⁹⁴ Ivi, p. 358.

⁹⁵ *De const. philologiae*, cap. III, p. 404.

taggini. Se uno non si oppone a questi vizi è reo, secondo il diritto naturale, di infamia detta dai giureconsulti *infamia facti*, cioè del senso comune⁹⁶.

Nel momento in cui il *pudor* fa irruzione nella sfera dei processi emotivi dell'umanità, si assiste al dibattersi degli uomini fra la consapevolezza della propria miseria interiore e l'aspirazione ad una dimensione spirituale incarnata dal senso del sacro. In altre parole, l'uomo è combattuto fra ciò che è e ciò che vuole diventare. Da questo punto di vista, allora, la ricerca della virtù diventa «la forza del vero che combatte contro il desiderio»⁹⁷, identificandosi con l'istanza di religiosità che, da quel momento in poi, sarà fondamentale per gli uomini⁹⁸.

Il *pudor*, dunque, assume le caratteristiche di una sorta di «senso comune» capace di imporsi sulla malvagità e su ogni tipo di scelleratezza⁹⁹. Non si può che concordare, perciò, con Francesco Botturi, quando afferma che il pudore è il «cardine dell'antropologia vichiana»¹⁰⁰, anche perché grazie ad esso l'uomo prova a superare sia la distinzione fra mente e corpo sia la netta prevalenza di quest'ultimo sulla prima.

Essendosi dissolta quell'atmosfera di pura contemplazione, nel contesto della quale la virtù, la sapienza, la ragione, la verità erano un tutt'uno che collaborava per il mantenimento dello stato di beatitudine, ognuna di quelle componenti, staccandosi dalle altre, ha assunto un nuovo significato¹⁰¹. Intanto, ciascuna di esse deve combattere contro

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *De const. philosophiae*, cap. VIII, p. 368.

⁹⁸ La religione dei primitivi è falsa in se stessa, ma è ritenuta vera da quegli uomini. Vico, al riguardo – utilizzando una fantastica ricostruzione etimologica –, è indotto a sostenere che «quella falsa religione degl'iddii produsse quelle fondamentali, abbenché imperfette, virtù in quegli ottimi, che dalla parola *virtus* ebbero il nome di *viri*, al quale risponde il greco vocabolo ἦρωες, donde venne forse ai Latini quello di *heri*, signori» (*De uno*, p. 120).

⁹⁹ Interessanti riflessioni, in merito a questo aspetto, si possono trovare in F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 188-193. Si prendano in esame pure le affermazioni di Francesco Botturi, per il quale «il pudore è insomma la *conservazione della relazione al vero eterno nella condizione postlapsaria* ovvero, nei termini dell'opera della maturità, il pudore è la forma che la 'metafisica della mente' e la sua comunicazione sapienziale assumono dopo la caduta» (F. BOTTURI, *Caduta e storia: note sul 'peccato originale' in G.B. Vico*, in «Memorandum» V, 2003, p. 27).

¹⁰⁰ *Id.*, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991, pp. 331-336.

¹⁰¹ Vico giudica negativamente l'isolamento delle componenti virtuose. Secondo

la concupiscenza, generata «dalle cose finite corporali»¹⁰² che, essendo attente soprattutto all'amor di sé, si accontentano di perseguire l'utile egoistico, innescando interesse per i particolarismi e i personalismi. La virtù, avendo perso le prerogative originarie, ed essendosi distanziata dalla «vera virtù» che «non è dell'uomo», ma «è virtù d'Iddio ed è quella grazia divina, che [...] dimostra chiaramente le diritte operazioni»¹⁰³, può, tutt'al più, essere parte di un processo tensionale che aspira alla verità e alla purezza¹⁰⁴ e chi ne partecipa deve essere consapevole che esiste comunque uno scarto considerevole fra la virtù dell'uomo puro e quella che si può raggiungere nel mondo corrotto¹⁰⁵.

La virtù si è poi scissa in «virtù dianoetica» che è «[l]a forza della virtù adoperata a vincere l'errore»¹⁰⁶ e «virtù etica» che è «La forza del vero volta a raffrenare gli affetti [...] e nominasi 'morale'»¹⁰⁷. Ovviamente, col mutare delle cose, anche quei concetti che sono strettamente uniti alla virtù, in primo luogo la castità e la pietà, subiscono una *deminutio* rispetto al momento in cui erano intrecciate con l'uomo puro. La castità, infatti, come si accennava, era «castità di mente» e comportava una naturale e spontanea sincerità verso tutti, mentre la pietà veniva intesa come «pietà dell'animo» e si estrinsecava nel fatto di «considerare tutti i vecchi come propri genitori, i coetanei come fratelli, i più giovani come figli»¹⁰⁸. La castità originaria era inoltre la massima sapienza in senso assoluto, sapienza che, a causa della corruzione, subì anch'essa una scissione. Ragion per cui, pure la *sapientia* di cui oggi si parla con grande rispetto, nel mondo paradisiaco del primo uomo era un'entità incomensurabilmente superiore rispetto a quella attuale, visto che

lui, infatti, «non vi può essere virtù solitaria ed isolata; non isorgersi una virtù, senza il corteggio delle altre sue compagne; le virtù isolate a malo stento sussistono, e quelle poche 'meritano appena', come lo dice S. Agostino, 'di ottenere il nome di virtù'» (*De uno*, cap. XLI, p. 56).

¹⁰² Ivi, cap. XXXI, p. 52,

¹⁰³ Ivi, cap. XLII, p. 56.

¹⁰⁴ Interessanti, al riguardo, risultano le riflessioni di Alessandro Stile, per il quale «alla base della virtù vi è dunque tensione: lo sforzo per annullare questa tensione, avverte Vico, è del tutto vano, non è che una delle tante congetture» (STILE, *op. cit.*, p. 35).

¹⁰⁵ «Da quella forza della verità, essenza dell'umana ragione, deriva la virtù e deriva eziandio il nome di essa» (*De uno*, cap. XXXVI, p. 52).

¹⁰⁶ Ivi, cap. XXXVII, p. 54

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *De const. philosophiae*, cap. IV, p. 356.

è stata così chiamata *sapientia* la contemplazione degli enti supremi che un tempo era solo una parte della sapienza umana nel suo stato d'integrità, cioè la contemplazione di Dio con mente pura¹⁰⁹.

Non ci sarebbe alcuna speranza di redenzione, se Dio non avesse immesso nell'uomo quei «semi della verità» che consentono all'uomo di potersi elevare ad una condizione eticamente superiore. La virtù, perciò, è il termine *ad quem* di un processo che si prospetta lungo e faticoso, lungo il quale si manifesta l'elevazione spirituale dell'uomo.

Esiste, secondo Vico, un diverso modo di esperire la virtù a seconda delle vicende storiche e del tipo di religione praticata. Balza, così, all'evidenza la differenza fra la virtù dei pagani che, come sottolinea S. Agostino, deve essere giudicata imperfetta perché «non ammansa, non attutisce l'innata ferocia»¹¹⁰ e la virtù dei cristiani che

fa guerra alla concupiscenza ed all'amore di sé [...] conduce l'uomo a riporre ogni suo diletto nel disprezzo e nell'abbassamento di se medesimo¹¹¹

e coincide con l'umiltà. La virtù cristiana si alimenta dei fermenti di una religione che ha restituito il «vero eterno» al genere umano, grazie a

una ragione sovranaturale, ma non mediante argomentazioni razionali, bensì mediante una sola virtù della mente: la fede¹¹².

L'etica del Cristianesimo fa risaltare che «la virtù è la forza del vero che combatte contro il desiderio» e

insegna a considerare 'la vita umana sulla terra come una milizia', e definisce la virtù, con l'Apostolo, 'la legge della mente in lotta contro la legge delle membra'¹¹³.

Solo il Cristianesimo, dunque, ha introdotto una concezione della virtù che assomiglia molto alla vera virtù dell'uomo incorrotto. Rispetto ad Aristotele che aveva fatto coincidere la felicità con la virtù, soste-

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *De uno*, cap. XXXVIII, p. 54.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *De const. philosophiae*, cap. IV p. 362.

¹¹³ *Ivi*, cap. VIII. p. 368

nendo che quest'ultima fosse raggiungibile grazie alla contemplazione, Vico, aderendo alle concezioni imperanti nel Cristianesimo, afferma che nella vita terrena l'uomo non può mai raggiungere la vera virtù. Questo traguardo è ipotizzabile solamente dopo la morte, grazie all'esempio e all'operato di Cristo che

con questa sua virtù, con la legge, con l'esempio, restaurò la natura dalla sua corruttela acciocché la vita divina dell'uomo, che aveva prese le mosse dalla contemplazione di Dio con mente pura, ritornasse finalmente dopo questa vita terrena, mediante lo stesso genere di contemplazione a Dio¹¹⁴.

Non avendo conosciuto il vero Dio, quindi, Aristotele non poteva sapere che la contemplazione di cui parlava era una falsa contemplazione che non consentiva di aspirare alla vera virtù¹¹⁵. Secondo Vico, dopo il peccato originale non si può parlare di vera contemplazione, in quanto nell'uomo agisce l'operato dei sensi, che sono legati al corpo. Come ha pienamente intuito Biagio de Giovanni, alla separazione cartesiana fra mente e corpo Vico oppone una unità dei due termini, in quanto la corporeità, non più vista negativamente, è intesa alla stregua di una potenza primigenia inscindibile dall'uomo¹¹⁶. Qualsiasi azione virtuosa, allora, non può prescindere da questa condizione:

infatti alla prudenza necessita l'acutezza dei sensi, alla temperanza i godimenti, alla fortezza la robustezza fisica, alla giustizia gli onori¹¹⁷.

La figura di Cristo

rivestì dunque la natura umana di sapienza divina e propose una legge contraria sì alla legge del corpo, ma di carattere eroico, la quale insegna i doveri di una virtù di gran lunga più nobile di quella insegnata dai filosofi delle genti¹¹⁸.

¹¹⁴ Ivi, cap. IV, p. 364.

¹¹⁵ Vico, infatti, afferma che «la falsità di Aristotele traluce dalle stesse massime intorno alla felicità della vita contemplativa, auree in verità, di cui sentenza nei suoi libri di etica» (ivi, cap. XV, p. 376).

¹¹⁶ B. DE GIOVANNI, «Corpo» e «ragione» in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*, a cura di B. de Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, Napoli, 1981, pp. 134-158.

¹¹⁷ *De const. philosophiae*, cap. XV, p. 376.

¹¹⁸ Ivi, cap. IV, p. 362.

Emerge, perciò, il modello per eccellenza di virtù, quello di Gesù, che

non potendo [...] la natura caduta in corruttela da se sola salvarsi [...] restituì ad essa con i suoi aiuti sovranaturali la castità della mente, non del corpo, che nello stato integro di natura era la seconda parte del culto divino¹¹⁹.

Aspetti apparentemente appaganti ed atti a compiacere e a soddisfare il proprio ego, come la gloria, proprio perché distanti dalla «trionfatrice grazia di Cristo», sottomettendosi ai desideri meno nobili dell'animo umano, danno vita ad una «imperfetta virtù»¹²⁰, destinata ad esaurirsi in breve tempo.

Al di là di tutto, comunque,

l'operare virtuoso non è fine, bensì mezzo alla felicità, per poter così estinguere mediante il suo frequente esercizio la cupidigia¹²¹.

In altre parole, non possiamo aspettarci di poter riconquistare pienamente quella condizione che faceva dell'uomo un essere integro; possiamo, tutt'al più, pensare di agire secondo virtù, onde poter raggiungere la felicità sperata che, però, non potrà mai identificarsi con lo stato di beatitudine e di contemplazione dell'Adamo puro. Solo tenendo a mente questi limiti possiamo riuscire a comprendere quali sono le nostre massime aspirazioni e ambizioni. Per Vico, l'uomo deve superare l'idea che l'appagamento consista, semplicemente, nel perseguire l'utile. L'utilità, infatti, è sinonimo di caducità e costituisce solo l'occasione della giustizia, non la causa¹²², in conseguenza della quale gli uomini

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Ivi, cap. XVII, p. 382.

¹²¹ Ivi, cap. XV, p. 376.

¹²² *De uno*, p. 60. Su questa questione sono ben note le riflessioni che Nicola Badaloni consegna a *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, in *OG*, pp. xxxvii-xxxviii, luogo ove egli sottolinea la differenza sussistente fra Vico e Grozio, riguardo al rapporto *utilitas/occasio*, e polemizza con Guido Fassò, sostenitore, invece, di un sostanziale accordo fra i due pensatori. Di notevole importanza in merito alla posizione di Badaloni, è il saggio di R. CAPORALI, *Ragione e natura nella filosofia di Vico. La lettura di Nicola Badaloni*, in questo «Bollettino» XII-XIII (1982), pp. 151-197. Recentemente, l'argomento è stato ripreso in R. EVANGELISTA, *L'occasione della politica. Natura e provvidenza nel Vico di Nicola Badaloni*, in *Polis e polemicos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, cit., pp. 327-344.

sociali e compagnevoli per propria lor natura, ma pel peccato originale divisi, deboli e bisognosi, vennero a costituirsi in società ed a soddisfare ai lor compagnevoli e naturali impulsi¹²³.

Occorre, invece, fissare una sorta di principio regolativo, fondato sulla virtù, in cui metafisica, etica e politica, spesso staccate fra loro, si compenetrino, affinché «il genere umano nella sua totalità, e non individui presi singolarmente ed estranei l'uno all'altro»¹²⁴, possa vivere in maniera ottimale, aspirando al massimo di beatitudine concesso ai mortali. Per Vico, comunque, l'*utilitas* non è di per sé negativa; lo è nel momento in cui si identifica con il solo interesse personale, che accresce le disuguaglianze e finisce col mettere da parte la virtù¹²⁵. L'*utilitas* può invece avere una funzione positiva quando si associa alla *honestas*, creando così un plesso concettuale, finalizzato al perseguimento del bene comune, che fa corpo unico con la virtù e con la sapienza¹²⁶.

Il vivere in società porta, inevitabilmente, verso la considerazione dell'«autorità», che dopo la ragione è il fondamentale principio di ogni diritto¹²⁷; ragion per cui, pure la virtù deve commisurarsi a quelle componenti che si rapportano all'autorità e ai suoi elementi, vale a dire dominio, libertà e tutela¹²⁸. Col che si giunge alla conclusione che la virtù, a partire dal *Diritto universale*, oltre ad essere inquadrata all'interno del fenomeno religioso, è anche inserita in un più ampio discorso giuridico, sociale e politico¹²⁹. La virtù, quindi, è rispetto per la cosa pubblica e per lo Stato e, di conseguenza, per le leggi¹³⁰ che servono a custodire il benessere dei cittadini:

¹²³ *De uno*, p. 60, cap. XLVI.

¹²⁴ *De const. philosophiae*, cap. XV p. 376.

¹²⁵ «Non sono per se stesse né disoneste, né oneste le utilità, ma è disonesta la loro disuguaglianza, ed onesto l'adeguamento di esse» (*De uno*, cap. XLVI, p. 61).

¹²⁶ Cfr. G. CACCIATORE, *Filosofia 'civile' e filosofia 'pratica' in Vico*, cit., p. 32.

¹²⁷ *De uno*, cap. LXXXVIII, p. 104.

¹²⁸ Sull'argomento, oltre allo storico contributo di Giuseppe Capograssi (*Dominio, libertà e tutela nel «De uno»*, in *Id., Opere*, IV, Milano, 1959, pp. 11-28), si prenda in esame, fra i vari testi, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 93-116.

¹²⁹ Vico, al riguardo, sostiene che «ogni politica società è nata dalla padronanza, dalla libertà e dalla tutela» (*De uno*, cap. LXXXVII, p. 104). Cfr. sull'argomento R. CAPORALI, *Heroes gentium*, cit., pp. 75-143; *Id., Vico e la «temperatura»: sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*, in «Montesquieu.it» I (2009), pp. 1-14.

¹³⁰ La tesi della politicità di Vico, come è noto, è stata avanzata in particolare da Giuseppe Giarrizzo (*Vico, la politica e la storia*, cit., p. 55) e ha ricevuto alcune critiche

Nella genesi delle società civili, il dominio eminente è originato dal complesso dei diritti di dominio e di padronanza di tutti i cittadini; la libertà civile è derivata dalla libertà di tutti; la sovrana podestà è provenuta dal congiungimento delle particolari podestà di tutti i padri. La podestà civile possiede, a comun vantaggio, il dominio eminente sugli averi e le persone dei cittadini, il quale deve anteporsi ad ogni privato diritto¹³¹.

La virtù è, allora, pure la capacità, che ciascuno deve possedere, di mettere da parte il proprio privato interesse e il proprio ego, per privilegiare l'interesse della comunità e della Repubblica¹³², nonché la capacità di sacrificare se stessi per difendere la comunità a cui si appartiene¹³³, opponendosi a quanti, all'esterno o all'interno, vogliono minarne l'efficienza:

La sovrana podestà – afferma infatti Vico – consiste nel diritto di usare la forza ed anche di adoperare le armi, per impedire qualsiasi nociva impresa, al di dentro coi giudizi, gastigando perfino nella persona i cittadini colpevoli e dannaggiosi; al di fuori colle guerre, raffrenando i forestieri violenti ed ingiuriosi¹³⁴.

Il tema della virtù, quindi, nel *Diritto universale* acquisisce un ampliamento piuttosto significativo, evidenziando la tendenza ad artico-

da parte di chi, come Piovani, ha sostenuto che «ridotto a puro pensiero politico, il pensiero di Vico non solo perde tanta parte di sé – la miglior parte di sé – ma ha dimensioni modeste rispetto alle posizioni teorico-politiche di molti tra i coevi filosofi europei, che hanno ben altra sensibilità rispetto alla problematica dello Stato moderno in formazione» (P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicità di Vico*, ora in Id., *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, p. 149). Secondo Piovani, Vico è attratto dallo sforzo di cogliere le coesioni sociali nel loro formarsi e per questo è il senso giuridico delle istituzioni e delle loro complesse significazioni a rifornire Vico di interessi sociali traducibili in azione politica. In altri termini, la giuridicità delle istituzioni, per Piovani, sarebbe prioritaria e costituirebbe il fondamento stesso di socialità e di politicità, antependosi a quest'ultima. La questione è stata ripresa, più recentemente, da E. NUZZO, *In occasione della ristampa anastatica del De universi iuris principio et fine uno*, in questo «Bollettino» XXXIX (2009), pp. 139-159 e da F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. XI.

¹³¹ *De uno*, cap. CVIII, p. 130.

¹³² «Godono i cittadini della civil libertà quando hanno proprie le leggi, propri i magistrati, propria la pubblica tesoreria» (*ibid.*).

¹³³ «Si disse da principio *virtus*, quella che con le forze del corpo si opponeva alla forza avversa altrui e la sopravvanzava» (*De const. philologiae*, cap. VI, p. 422).

¹³⁴ *Ibid.*

larsi fra un ambito di stampo metafisico, parzialmente rinvenibile, in un certo senso, soprattutto nel *De uno*, e un contesto maggiormente calato nei bisogni pratici degli uomini. Le riflessioni sulla virtù, del resto, non sono scisse dalle modificazioni intervenute nello stesso pensiero vichiano, divenuto, nel frattempo, consapevole della necessaria unione della filosofia con la filologia, e dunque non sono insensibili al passaggio che si produce dall'elaborazione del *verum/factum* alla formulazione del *verum/certum*. Si può in un certo senso affermare, inoltre, che si fa sempre più incalzante in Vico, col passar del tempo, il bisogno di eticità – di cui il problema della virtù è parte essenziale –, che non aveva trovato risposte esaurienti nella filosofia cartesiana e in particolare nel cartesianesimo meridionale¹³⁵.

Forte di questo genere di considerazioni, Vico affronta l'argomento «virtù» pure all'interno della *Scienza nuova*, in cui, sin dalla stesura del 1725, rispetto al *Diritto universale*, si assiste ad un'ulteriore estensione di questo tema alla storia. La grandezza della Roma antica, infatti, si deve in gran parte all'edificazione di un sistema sociale imperniato sulle virtù; lo stesso si può dire dell'operato degli eroi, che esplicitano la loro specifica virtù,

la quale non si poteva affatto intendere che uomini barbari e feroci (proprietà indivisibili di natura umana di corte idee e perciò poco valevole ad intendere universali ed eternità) si consecrassero per le loro nazioni per desiderio d'immortal fama, che non si acquista che con grandi benefici fatti ad intiere nazioni. Così sono state finora guardate le azioni degli antichi eroi dagli uomini di menti spiegate che vennero appresso dopo i filosofi: quelle che, in lor ragione, non si facevano dagli eroi degli antichi tempi che per troppo affetto particolare che avevano alle proprie sovranità, conservate loro sopra le loro famiglie dalla loro patria, che perciò fu così appellata, sottinteso «res», cioè «interesse di padri». Come poi negli Stati polari fu detta «respublica», quasi «respopulica», «interesse di tutto il popolo»¹³⁶.

¹³⁵ Al riguardo, Fabrizio Lomonaco sostiene che «l'interesse per il mondo dello *ius* [...] non è banalmente la via d'accesso alla storia (alle *Scienze nuove*) secondo un modello di sviluppo ascendente e di progressiva positività. È, invece, la messa al centro della riflessione filologico-filosofica di quel bisogno di eticità cui Descartes e i cartesiani meridionali avevano dato risposte 'provvisorie' ma non esaurienti» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. XVI-XVII).

¹³⁶ G. VICO, *Principi di Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, in *Opere*, vol. I, § 137, p. 1050; d'ora in avanti: *Sn*25.

Il tema della virtù trova, allora, un suo interessante sbocco nella complessa questione delle «favole».

La prima preoccupazione, dopo che i primitivi ebbero elaborato il mito di Giove, fu di tipo morale. L'universale fantastico di Giove, corrispondente al crearsi della religione, genera negli uomini un tale spavento da indurli a dotarsi delle prime regole sociali:

Siccome la metafisica de' filosofi per mezzo dell'idea di Dio fa il primo suo lavoro, ch'è di schiarire la mente umana, ch'abbisogna alla logica perché con chiarezza e distinzione d'idee formi i suoi raziocini, con l'uso de' quali ella scende a purgare il cuore dell'uomo con la morale; così la metafisica de' poeti giganti, ch'avevano fatto guerra al cielo con l'ateismo, gli vinse col terrore di Giove, ch'appresero fulminante. E non meno che i corpi, egli atterrò le di loro menti, con fingersi tal idea sì spaventosa di Giove, la quale – se non co' raziocini, de' quali non erano ancor capaci, co' sensi, quantunque falsi nella materia, veri però nella loro forma [...] – loro germogliò la morale poetica con fargli pii¹³⁷.

Gli uomini abbandonano il vivere bestiale che li aveva contraddistinti fino a quel momento, per privilegiare una vita sociale che inizia con i matrimoni, ossia col formarsi dell'universale fantastico di Giunone. Essi esercitano, perciò, un freno su se stessi, il «conato», da cui consegue una trasformazione delle loro vite, dallo stato errabondo e ferino a una condizione di civiltà, costituita dalla stabilità in un luogo e dal bisogno di perseguire la virtù:

Cominciò, qual dee, la moral virtù dal conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi; onde poscia ne divennero gli autori delle nazioni e i signori delle prime repubbliche, come abbiamo accennato sopra e spiegheremo più a lungo appresso [...]. Col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine bestiale di esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo; e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita; e si usarono con esse la venere umana al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia;

¹³⁷ ID., *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in *Opere*, p. 643, § 502; d'ora in avanti: *Sn44*.

e si incominciarono a sentir pudore, che Socrate diceva esser il 'colore della virtù'¹³⁸.

Una volta definiti i luoghi nei quali stabilirsi, i primi uomini istituiscono il «terzo principio dell'umanità», ossia le sepolture, il cui corrispettivo mitologico è rappresentato dalle figure di Diana e di Apollo. I tre principi formano la base del vivere virtuoso dell'umanità, anche se occorrerà attendere l'avvento dell'universale fantastico di Venere, affinché si elabori il concetto di virtù inteso come «bellezza civile»¹³⁹:

L'altra divinità, che nacque tra queste antichissime cose umane, fu quella di Venere, la quale fu un carattere della bellezza civile; onde «*honestas*» restò a significare e «nobiltà» e «bellezza» e «virtù». Perché con quest'ordine dovettero nascere queste tre idee: che prima fusesse intesa la bellezza civile, ch'apparteneva agli eroi; – dopo, la naturale, che cade sotto gli umani sensi, però di uomini di menti scorte e comprendevoli, che sappiano discernere le parti e combinarne la convenevolezza nel tutto d'un corpo, nello che la bellezza essenzialmente consiste; [...] finalmente, s'intese la bellezza della virtù, la quale si appella «*honestas*» e s'intende sol da' filosofi¹⁴⁰.

Le varie fasi della storia, evidenziate dalla scansione in «età degli dèi», «età degli eroi», «età degli uomini», esplicitano, poi, i diversi modi in cui, a seconda delle contingenze, viene intesa la virtù.

Nella *Scienza nuova*, Vico mette maggiormente in chiaro alcune delle questioni più significative emerse nel *Diritto universale*, fra le quali spicca quella concernente la religione. Nella prima stesura del suo capolavoro [1725], il filosofo partenopeo specifica, sin dall'*incipit* del capo I del libro I, il motivo per cui le «nazioni» e gli uomini che ne fanno parte sono nati con le religioni e non possono fare a meno di esse. L'argomento non è affatto secondario, poiché, com'è noto, mira a confutare le teorie di quei filosofi che, come Bayle, affermano l'ipotesi di una società composta da «atei virtuosi»¹⁴¹. Per Vico «alcuna giammai al mondo fu

¹³⁸ Ivi, § 504, pp. 644-645.

¹³⁹ Cfr. G. A. GUALTIERI, *Gian Vincenzo Gravina tra estetica, etica e diritto...*, cit., pp. 263-265.

¹⁴⁰ *Sn44*, § 565, p. 687.

¹⁴¹ Riguardo al rapporto Vico-Bayle – è noto – esiste una vasta letteratura comprendente, solo per citarne alcune, le tesi di Badaloni, Cantelli, Corsano, Costa, Deregibus, Garin, Nuzzo. Fra le più recenti occorre, quantomeno, ricordare il saggio di quest'ultimo

nazione d'atei, perché tutte incominciarono da una qualche religione»¹⁴². Soprattutto, però, il pensatore napoletano spiega come mai le religioni costituiscono un aspetto imprescindibile per l'umanità:

le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente; il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali¹⁴³.

Il desiderio di eternità si associa al bisogno di invocare, «negli estremi malori della morte»¹⁴⁴, un'entità superiore che non si identifica con la natura. Gli uomini affidano tutto il loro essere a questa entità chiamata Dio.

L'ateismo considera l'uomo come un essere impassibile di fronte alla morte e non tiene conto che la paura di morire costituisce il principale fondamento dei comportamenti umani. Le «nazioni», quindi, si costruiscono partendo innanzitutto da questa condizione di fragilità degli uomini. È questo uno degli ambiti in cui si esplicita il «senso comune»¹⁴⁵ che è, a sua volta, alla radice di una spiritualità collettiva che si forma

contenuto in *Vico e Bayle. Ancora una messa a punto*, in *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 2001, pp. 123-202. Nello stesso volume emerge pure il contributo di G. COSTA, *Bayle, l'anima mundi e Vico*, pp. 107-122, in partic. pp. 107-113, in cui l'Autore traccia anche un breve riepilogo di alcune delle più significative interpretazioni concernenti il rapporto fra Vico e il filosofo di Rotterdam. Sullo sfondo, come si sa, vi sono le ben conosciute tesi di Paolo Rossi, che, nel sostenere l'idea che Vico sia un «attardato» e che ignori le lingue straniere moderne, mette in dubbio l'effettiva conoscenza di prima mano delle opere di Bayle, da parte del filosofo partenopeo.

¹⁴² *Sn25*, § 8, p. 983.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Sul «senso comune» di cui parla Vico, come è noto, vi sono numerosi contributi, i più significativi dei quali sono ascrivibili ad autori come Chaix-Ruy, Gebhardt, Giarrizzo, Jacobelli Isoldi, Modica, Schaeffer, Semerari, Tessitore. Fra i più recenti si segnalano: G. CACCIATORE, *Giambattista Vico: l'ordine della 'comunità' e il senso comune della 'differenza'*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, s.a. (ma 1999), pp. 191-199; A. LAMACCHIA, *Senso comune e socialità in Giambattista Vico*, Bari, 2001; S. SANTASILIA, *La forza della realtà. Il senso comune nel pensiero vichiano*, in questo «Bollettino» XLVII (2017), pp. 183-195; I. MARKOVÁ, *Giambattista Vico's Common Sense*, in *Giambattista Vico and the New Psychological Science*, a cura di L. Tateo, New Brunswick and London, 2017; F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., pp. 198 sgg.

nel tempo e si pone al di là dei singoli individui. L'errore principale dei filosofi è stato quello di non considerare la corporeità dell'uomo, limitandosi alla sola componente mentale, che si è imposta solamente nei tempi moderni, mentre in origine erano predominanti le passioni. Queste ultime non sono analizzate da Vico in una versione meccanicistico-fisiologica, come accadeva nel contesto della filosofia cartesiana, ma sono intese come imprescindibile polo di riferimento in un'indagine concernente il mondo umano, soprattutto quando ci si riferisce alle origini storiche dell'umanità¹⁴⁶. Insomma, nel pensiero vichiano si esplicita una dialettica fra passioni e virtù, in cui le passioni sono intrinseche all'agire umano e sono inserite all'interno dei conflitti socio-politici che inevitabilmente si presentano lungo il cammino della storia. D'altro canto, la stessa dimensione temporale, che è sottesa al processo storico, include la componente corporea, nella quale dominano proprio le passioni¹⁴⁷. Persino Platone ha sbagliato nel momento in cui ha attribuito ai popoli primitivi dei costumi raffinati, negando, così, pure la necessità di un principio provvidenziale operante nella storia¹⁴⁸.

Nella *Scienza nuova*, dunque, l'attenzione per il tema della virtù interagisce con la presenza della Provvidenza che trasforma le azioni umane, improntate all'utile personale, in strumenti atti a conseguire benefici

¹⁴⁶ In merito a tale questione, Lomonaco afferma che «in Vico le *passioni* non si pongono come l'oggetto di una fisica dell'umano in versione meccanicistico-fisiologica. Sfuggite alla logica del controllo, sono chiamate a tradursi nel tempo storico, a proporsi come *virtù* e, perciò, come problema del *comune*» (F. LOMONACO, *Da Montaigne a Vico*, cit., p. 162).

¹⁴⁷ DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 134-155.

¹⁴⁸ «Solo il divino Platone egli meditò in una sapienza riposta che regolasse l'uomo a seconda delle massime che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi. Perché egli è tutto impegnato per la provvidenza e per l'immortalità degli animi umani; pone la virtù nella moderazione delle passioni; insegna che per proprio dover di filosofo si debba vivere in conformità delle leggi, ove anche all'eccesso divengano rigide con una qualche ragione, sull'esempio che Socrate, suo maestro, con la sua propria vita lasciò, il quale, quantunque innocente, volle però, condannato qual reo, soddisfare alla pena e prendersi la cicuta. Però esso Platone perdé di veduta la provvidenza quando, per un errore comune delle menti umane, che misurano da sé le nature non ben conosciute di altrui, innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentile allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte [...], e sì, con un dotto abbaglio, nel qual è stato fino al dì d'oggi seguito, ci vuol approvare essere stati sapientissimi di sapienza riposta i primi autori dell'umanità gentile, i quali [...] non poterono essere che bestioni tutti stupore e ferocia» (*Sn25*, p. 986, § 13).

effetti, esplicitantisi nella creazione di istituzioni basilari per il progresso dell'umanità. Di conseguenza, la suaccennata *utilitas*, che è una passione, trova un equilibrio con la *honestas*, che è una virtù, solo in un processo che si distende nel tempo e non attraverso il singolo individuo, ma nel mondo collettivo¹⁴⁹, e in questo processo interviene la Provvidenza che, essendo una «teologia civile ragionata», trasforma in progresso civile e in bene comune ciò che inizialmente era solo interesse personale.

Risulta implicito, nell'impianto vichiano, il fatto che, avendo ciascuna età dei tratti ben distinti, anche la concezione della virtù risenta non poco dei cambiamenti che si producono nel passaggio da un'epoca all'altra. La prima età, caratterizzata da una «teologia mistica»¹⁵⁰, presenta «costumi tutti aspersi di religione e pietà»¹⁵¹ e la virtù è contraddistinta dalla prudenza, dalla temperanza, dalla industriosità, dalla magnanimità e da un severo aderire alle regole fissate dai poeti teologi¹⁵². La seconda età, costituita da «costumi collerici e puntigliosi»¹⁵³, è quella eroica e pertanto la virtù finisce con l'identificarsi con le doti di coraggio e di abilità militari che sono tipiche di popoli dediti alla guerra. La terza ed ultima età, infine, presenta dei costumi «officiosi, insegnati dal proprio punto de' civili doveri»¹⁵⁴ e la virtù, perciò, presenta tutte quelle caratteristiche di adesione al senso del dovere che rappresentano la principale istanza del vivere civile.

In questa disamina riguardante la messa a fuoco dei processi sociali che si svolgono nel corso del tempo, inoltre, non si può tacere sul fatto che il concetto di virtù finisce con l'intrecciarsi con le dinamiche sociali e con i conflitti che emergono nello sviluppo della storia¹⁵⁵.

¹⁴⁹ DE GIOVANNI, *op. cit.*, pp. 155-158.

¹⁵⁰ *Sn44*, § 37, p. 442.

¹⁵¹ *Ivi*, § 919, p. 861.

¹⁵² «In cotal guisa la pietà e la religione fecero i primi uomini naturalmente prudenti, che si consigliavano con gli auspici di Giove: – giusti, della prima giustizia verso di Giove, che [...] diede il nome al giusto [...] – di più temperati, contenti d'una sola donna per tutta la loro vita. E, come vedremo appresso, gli fecero forti, industriosi e magnanimi, che furono le virtù dell'età dell'oro: non già quale la si finsero, dopo, i poeti effeminati, nella quale licesse ciò che piacesse; perché, in quella de' poeti teologi, agli uomini, storditi ad ogni gusto di nauseante riflessione [...] non piaceva se non ciò ch'era lecito, né piaceva se non ciò che giova» (*ivi*, § 516, p. 651).

¹⁵³ *Ivi*, § 920, p. 861.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Cfr. R. CAPORALI, *Heroes gentium*, cit., pp. 175-197; *Id.*, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, 2006; *Id.*, *Lingua e politica in Vico*, in «Modernos & Con-

I padri, una volta costituite le famiglie, danno prova di generosità, concedendo protezione a uomini ancora viventi allo stato brado, perseguitati «da' violenti di Obbes»¹⁵⁶. Ben presto, però, questo «eroismo della virtù»¹⁵⁷ lascia il posto al sopraggiungere della necessità di sfruttare quegli uomini, rendendoli «famoli», cioè schiavi¹⁵⁸. Il virtuoso operare dei padri, in questa fase, consiste soprattutto nello stabilire le leggi e le regole adeguate alla vita e alla prosperità delle famiglie, mentre la virtù dei «famoli» si limita all'ubbidienza come forma di riconoscenza.

Col procedere del tempo, tuttavia, facendosi sempre più oppressivo lo sfruttamento da parte dei nobili, nascono i primi risentimenti, le prime ribellioni e le conseguenti rivendicazioni sociali avanzate dai «famoli»¹⁵⁹. Non vi sono manifestazioni virtuose, da parte dei padri, relativamente a questo periodo della storia, dal momento che in essi prevale la perversa logica affaristica, fatta di false promesse e di inganni:

Così si composero le prime città di soli nobili, che vi comandavano. Ma però, bisognandovi che vi fossero anche color che servissero, gli eroi furono da un senso comune d'utilità costretti di far contenta la moltitudine de' sollevati clienti, e mandarono loro le prime ambasciarie, che per diritto delle genti si mandano da' sovrani. E le mandarono con la prima legge agraria che nacque al mondo, con la quale, da forti, rillasciarono a' clienti il men che potevano, che fu il dominio bonitario de' campi ch'arebbono assegnato loro gli eroi; e così può essere vero che Cerere ritruovò le biade e le leggi. Cotal legge fu dettata da questo diritto natural delle genti: ch'andando il dominio di séguito alla potestà, ed

temporaneos» VI (2019), pp. 289-304; O. REMAUD, *Conflicts, lois et mémoire. Vico et Machiavel*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» I (1999), pp. 35-60; M. RICCIO, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, 2002; ID., *Lecture du conflit social et influence de Vico dans quelques ouvrages au seuil de la révolution napolitaine*, in «Noesis» VIII (2005), <https://journals.openedition.org/noesis/121>; M. VANZULLI, *Leggi e conflitto sociale in Giambattista Vico*, <http://www.seufuturonapratca.com.br/portal/fileadmin/user/POL/MARCOVANZULLI.pdf>.

¹⁵⁶ *Sn44*, § 553, p. 677.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ivi*, §§ 555-556, p. 679.

¹⁵⁹ «E i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare, per la *Degnità* da noi sopra posta: che 'l'uomo soggetto naturalmente brama sottrarsi alla servitù'» (*ivi*, § 583, p. 696). Il termine 'attediare' sottolinea il superamento del livello massimo di sopportazione, da parte dei 'famoli', e l'urgente bisogno di questi ultimi di cambiare la condizione nella quale erano stati costretti a vivere, fino a quel momento. Cfr. pure *ivi*, §§ 1100-1101, pp. 963-964.

avendo i famoli la vita precaria da essi eroi, i quali l'avevano loro salvata ne' lor asili, diritto era e ragione ch'avessero un dominio similmente precario, il qual essi godessero fintanto ch'agli eroi fusse piaciuto di mantenergli nel possesso de' campi ch'avevano lor assegnati. Così convennero i famoli a comporre le prime plebi dell'eroiche città, senza avervi niuno privilegio di cittadini¹⁶⁰.

La virtù, invece, è incarnata dai plebei, che si battono per avere condizioni di vita più umane e parità di diritti con i patrizi:

Tali furon i plebei romani fin alla contesa de' connubi [...] come ivan morendo, non potevano lasciare i campi *ab intestato* a' congiunti, perché non avevano suità, agnazioni, gentilità, ch'erano dipendenze tutte delle nozze solenni; nemmeno disporne in testamento, perché non erano cittadini: talché i campi lor assegnati ne ritornavano ai nobili, da' quali avevan essi la cagion del dominio. Avvertiti di ciò, subito fra tre anni fecero la pretension de' connubi, nella quale non pretesero, in quello stato di miseri schiavi quale la storia romana apertamente ci narra, d'imparentare co' nobili [...] ma domandarono di contrarre nozze solenni, quali contraevano i padri, e sì pretesero «*connubia patrum*», la solennità maggior delle quali erano gli auspici pubblici, che Varrone e Messala dissero «auspici maggiori», quali i padri dicevano «*auspicia esse sua*». Talché i plebei con tal pretensione domandarono la cittadinanza romana, di cui erano natural principio le nozze, le quali perciò da Modestino giureconsulto son definite «*omnis divini et humani iuris communicatio*», che diffinizione più propria non può assegnarsi di essa cittadinanza¹⁶¹.

In seguito, col corrompersi delle strutture statali e col conseguente affermarsi delle passioni e dei vizi, si assiste alla dissoluzione della struttura sociale della comunità. Con l'aiuto della Provvidenza l'umanità può sperare di recuperare la semplicità primigenia e insieme ad essa anche le virtù, attraverso il ritorno della pietà, della fede e della verità, «che sono i naturali fondamenti della giustizia e sono grazie e bellezze dell'ordine eterno di Dio»¹⁶².

Vico, dunque, soprattutto nell'ultima stesura del suo capolavoro, esamina la virtù non più solamente come concetto filosofico, ma come bisogno sociale. Le virtù sono basilari nella costruzione di una «nazione». Nel momento in cui gli uomini perdono di vista le virtù, si verifica

¹⁶⁰ Ivi, § 597, p. 707.

¹⁶¹ Ivi, § 598, pp. 707-708.

¹⁶² Ivi, § 1106, p. 968.

un tracollo delle strutture che tengono in vita le comunità. In questo senso, si può affermare che, quando Vico parla di «malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi»¹⁶³, in riferimento al «ricorso» e alla «barbarie della riflessione», non si riferisce solamente ai rischi sempre incombenti in cui è possibile incorrere quando subentra l'abitudine di agire secondo le modalità di una ragione astratta e rigida, ma si riferisce pure ai rischi che si corrono in assenza di un virtuoso operare. Solo aspirando ad un comportamento contraddistinto dal riferimento alle virtù, secondo Vico, gli uomini possono sperare di mantenere un certo equilibrio e raggiungere un proficuo e produttivo progresso.

Tali questioni, comunque, pongono in essere anche un altro aspetto: quello riguardante l'intreccio fra virtù, religione e potere politico. Si può dire che Vico, nelle ultime due versioni della *Scienza nuova*, quella del 1730¹⁶⁴ e quella del 1744, metta a fuoco un progressivo percorso di desacralizzazione, a mano a mano che si procede dalle origini fino ai tempi moderni. L'età degli dèi, infatti, evidenzia uno spontaneo rapporto con la dimensione del sacro; l'età degli eroi, maggiormente articolata, presenta un potere politico che tende a compenetrarsi con ciò che è sacro, senza tuttavia mostrare quella spontaneità che apparteneva all'età precedente; l'età degli uomini, infine, manifesta chiari segnali di abbandono della sacralità. Da quanto Vico lascia intendere, nelle prime due età la religione viene assunta come un vincolo di virtù, mentre nell'ultima le due entità tendono a diventare autonome e il rapporto della società con la virtù diventa più lasco.

Nell'età degli uomini la desacralizzazione può essere, in qualche modo, compensata da un comune sentire improntato alla prudenza. Solo col prevalere di quest'ultima, infatti, è possibile la conservazione delle repubbliche e degli Stati. L'agire virtuoso si sostanzia attraverso «persone sperimentate di singolar prudenza nell'agibili e di sublime sapienza nell'intelligibili cose»¹⁶⁵ e porta, in ultima istanza, all'interno dello Stato, al concretizzarsi della «giusta Ragion di Stato». Unendo, quindi, la virtù della prudenza alla *utilitas* e all'onestà, i governanti hanno il dovere di

¹⁶³ Ivi, § 1106, p. 967.

¹⁶⁴ Id., *La Scienza nuova*. 1730, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, 2004.

¹⁶⁵ *Sn44*, § 942, p. 870.

mantenere contenti i popoli e soddisfatti della loro religione e della loro natural libertà, senza la quale universal soddisfazione e contentezza de' popoli gli Stati monarchici non sono né durevoli né sicuri¹⁶⁶.

Vico, dunque, lascia intravedere una duplice polarità prudenza/religione, in cui, in determinate condizioni socio-politiche, spetta alla prudenza addirittura l'importante compito di salvaguardare la religione stessa¹⁶⁷.

Si può, per certi versi, scorgere in Vico il richiamo ad una concezione antica della prudenza. Con l'avvento dell'età moderna, infatti, la prudenza si era sempre più identificata con il concetto di calcolo utilitaristico, perdendo la prerogativa di essere una capacità di discernimento fra bene e male, finendo addirittura col diventare astuto calcolo, inglobante, all'occorrenza, pure il male¹⁶⁸. Questo spiega come mai aspetti come la finzione, la simulazione, la dissimulazione ecc., fino a quel momento visti negativamente, nel mondo moderno acquisiscano approvazione e apprezzamento. Vico, invece, opponendosi alla visione che aveva preso piede nella modernità, cerca di restituire dignità alla prudenza, attribuendole quel compito di equilibrio e di senso della misura che aveva avuto nel mondo antico¹⁶⁹.

Tornando al rapporto fra virtù, religione e potere, come ha perfettamente compreso Enrico Nuzzo, questo rapporto rappresenta un argomento complesso e, al medesimo tempo, nodale nel contesto della filosofia vichiana, soprattutto perché tocca ambiti scottanti, come quello della funzione del *metus dei* e dell'utilizzo strumentale che i primi sacerdoti (e non solo quelli) facevano della religione¹⁷⁰. Senza entrare troppo nel merito di questo specifico argomento, che richiederebbe una trattazione a parte, occorre quantomeno sottolineare il fatto che Vico comprende di dover fronteggiare una questione cruciale, soprattutto in

¹⁶⁶ Ivi, § 1104, p. 966.

¹⁶⁷ Cfr. E. NUZZO, *La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 366 sgg.

¹⁶⁸ Cfr. R. BODEI, *La prudenza*, in *Le virtù cardinali. Prudenza, temperanza, forza, giustizia*, a cura di R. Bodei, G. Giorello, M. Marzano, S. Veca, Roma-Bari, 2017, pp. 9-12.

¹⁶⁹ Su questo argomento, e in particolare sul modo in cui Vico affronta il problema della dissimulazione, risultano interessanti le riflessioni contenute in G. SCARPATO, *Vico e le arti della dissimulazione*, in *Polis e polemos*, cit., pp. 175-196.

¹⁷⁰ E. NUZZO, *La filosofia pratica di Vico tra religione e prudenza*, cit., pp. 341-370.

un'epoca nella quale le teorie libertine sono ancora molto forti e insinuano dubbi e incertezze riguardo all'operato della Chiesa. È possibile concordare con Nuzzo, quando afferma che

la 'scienza' di Vico intendeva pervenire alla conquista della comprensione e dimostrazione dell'ultima matrice religiosa di ogni valido istituto umano: una fondazione in ultimo davvero fortemente metapolitica di ogni potere in quanto in ultimo fondazione metastorica della storia nel 'divino'¹⁷¹.

Per Vico, dunque, è importante ribadire che, al di là di tutto, la religione ha avuto e continua a mantenere un ruolo fondamentale nell'istituzione della vita sociale e civile degli uomini, ferma restando, comunque, la netta distinzione fra le 'false' religioni e la 'vera' religione, ossia quella cristiana.

Se è vero, allora, che il Cristianesimo (vale a dire la religione) ha dovuto, nell'epoca della «barbarie ritornata», adattarsi, in qualche modo alle modalità tipiche di un mondo regredito allo stato primordiale, almeno per quanto concerne determinate pratiche e usanze¹⁷², è però altrettanto vero che solo il Cristianesimo (e quindi la religione), per Vico, è capace di spingere gli uomini a fare «opere virtuose per sensi»¹⁷³, tenendo fede, il più possibile, al bisogno di lanciare un messaggio sociale e civile, ricco di riferimenti alla virtù, a tutto il mondo umano¹⁷⁴.

GAETANO ANTONIO GUALTIERI

VICO AND VIRTUE. This article deals with the relevance of the concept of virtue and the different functions and facets it takes in Vico's thought. The Author shows how, in the development of Vico's philosophical speculation, the theme of virtue ends up by interlacing with other fundamental kernels; a special emphasis is given to the connection between virtue and religion, which, in Vico's opinion, has a crucial importance for the foundation of civil society.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Sn44*, §§ 1052-1056, pp. 936-938.

¹⁷³ *Ivi*, § 1110, p. 970.

¹⁷⁴ Ben lungi dall'identificarsi col bigottismo, la concezione che Vico ha della religione è stata efficacemente sintetizzata da Fabrizio Lomonaco, il quale afferma che in Vico «il senso del religioso è un capire e un agire nel mondo tra contrastanti movimenti e dolorose esperienze, rivelazione della concreta realtà degli individui nel loro divenire» (F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. 99).

‘SCHIACCIATO DAL GRAN NOME DI VICO’.
FRANCO VENTURI DI FRONTE ALL’ENIGMA VICHIANO

Vico è stato un enigma: un enigma per i contemporanei, un enigma non chiarito negli anni che ci separano dalla sua morte nel 1744. Come scrisse Momigliano nel 1966, Vico elude i suoi stessi storici¹. Un enigma intellettualmente fruttuoso, generatore di letture che sono state il riflesso delle vicende italiane ed europee e che hanno fornito il vocabolario di concetti per rivedere approcci e visioni del passato umano. In questa storia dell’enigma Vico, la lettura che ne fece Venturi è una nota a piè di pagina, ma una nota a piè di pagina non priva di interesse, come dimostra lo scambio di punture di spillo tra Fulvio Tessitore e Giuseppe Galasso alla fine degli anni novanta, all’indomani della scomparsa dello storico torinese².

Venturi non è stato un vichiano in nessun senso profondo o rigoroso della parola: in questo hanno ragione Tessitore e Luciano Guerzi³. Venturi tuttavia ebbe a che fare ripetutamente nel corso della sua ricerca, aprendo nuovi terreni storiografici, con un interesse per personalità assimilabili direttamente o indirettamente a Vico e soprattutto alla *Scienza nuova*. Visto da questa prospettiva più ampia, Galasso ha mosso osservazioni ragionevoli e condivisibili.

Quanto alla valutazione diretta del ruolo storico di Vico, Venturi si è allineato nel 1960 alla consolidata tesi crociana:

¹ A. MOMIGLIANO, *Vico's Scienza nuova: Roman Bestioni and Roman Eroi*, in «History and Theory» V (1966) 1, pp. 3-23.

² G. GALASSO, *Vico nel Settecento di Venturi*, in «Rivista Storica Italiana» CVIII (1996), 2-3, pp. 678-716; Fulvio Tessitore lo commentò in una scheda di questo «Bollettino» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 391-392, che successivamente ospitò una nota di Galasso con postilla di Tessitore (XXX, 2000, pp. 231-233).

³ L. GUERCI, *Gli studi venturiani sull'Italia del '700: dal Vasco agli Illuministi italiani*, in *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, a cura di L. Guerzi, G. Ricuperati, Torino, 1998, pp. 203-242.

Alla retroguardia, per quel che concerne la sua cultura, dominatore nella sua capacità di precorrere problemi e soluzioni sta Giambattista Vico, uomo non del suo tempo perché troppo arretrato e troppo avanzato, pensatore che deve ancora essere riconsiderato proprio per quel che più ci interessa qui e cioè per quel che riguarda la coscienza e la realtà delle sue posizioni rispetto alla iniziale vita settecentesca dell'illuminismo⁴.

Rifugiandosi nella metafora sorprendente per uno storicista come Venturi, secondo la quale Vico fu «uomo non del suo tempo», Venturi esprimeva soprattutto un imbarazzo che era diventato ingestibile quando, da storico delle idee quale era stato soprattutto nella prima parte della sua vita, si fece storico delle riforme e ricostruttore del filo rosso del Settecento italiano e si dedicò a studiare e ricostruire il robusto movimento settecentesco di riconquista della dimensione europea, di partecipazione al dibattito continentale, di collaborazione con le istituzioni, laddove queste erano disposte a farlo. La collaborazione tra gli intellettuali migliori e il potere di antico regime con l'intento di modernizzare l'Italia paralizzata e snaturata dalla Controriforma tridentina divenne il filtro di cui Venturi si servì per capire il Settecento italiano. Vico non partecipò al discorso riformatore né fu interessato a trovare un contatto con la cultura più recente: non rientrava, insomma, nel profilo della storia d'Italia che Venturi stava ricostruendo attraverso i volumi dei *Riformatori italiani* e poi nella narrazione di *Settecento riformatore*.

Venturi non fu, va ricordato, esclusivamente lo storico del movimento riformatore italiano, di Genovesi e Beccaria, di Pietro Verri e Carloantonio Pilati. Vico contò per i suoi interessi prima e dopo lo studio del movimento riformatore. Che conoscesse la *Scienza nuova* da subito, se non altro in conseguenza del suo ambiente familiare, è indubbio. Il padre, lo storico dell'arte Lionello, utilizzò ampiamente la *Scienza nuova* nei suoi corsi universitari e inquadrò l'estetica di Vico secondo l'interpretazione di Croce nelle sue *Lezioni di Storia dell'arte per l'a.a. 1920-1921*: qui di Vico si diceva che rappresentava «lo spunto originario dell'estetica romantica» basandosi sull'edizione della *Filosofia di Giambattista Vico* di Croce del 1911⁵. Croce fu ripetutamente ospite di

⁴ Cfr. la relazione tenuta al Congresso di Stoccolma del Comité International des Sciences Historiques (ora in F. VENTURI, *Scritti sparsi*, a cura di G. Franzinetti, E. Tortarolo, Torino, 2022, p. 62), citata e commentata da GUERCI, *op. cit.*, pp. 226-227.

⁵ *Le Lezioni di storia dell'arte: anno accademico 1920-1921*, raccolte da G. Regis e

Lionello Venturi nella sua casa a Parigi dopo l'abbandono dell'Italia con tutta la famiglia. Al filosofo napoletano il giovane Venturi si rivolse per consiglio quando si imbatté, poco più che ventenne, nella figura di Nicolas-Antoine Boulanger, un ingegnere stradale per mestiere e istruzione, *philosophe* e storico delle antichità orientali per vocazione, legato alla cerchia enciclopedica e soprattutto in amicizia con Diderot.

Come Vico, anche Boulanger mostrò subito a Venturi il suo notevole tasso di enigmaticità⁶. Morto giovane nel 1759 (era nato nel 1722) Boulanger ebbe i suoi scritti pubblicati postumi, editati da Diderot e d'Holbach⁷. A Venturi interessava soprattutto il contributo dato da Boulanger alla discussione sull'origine e sul valore della religione nella storia dell'umanità. Gli premeva anche accertare quanto Boulanger apportasse alla tesi – lucreziana all'origine – per cui la religione fu il prodotto del terrore. Storicamente, sosteneva Boulanger, la religione era nata dal trauma dei sommovimenti naturali: la Bibbia ne era la prova con il racconto del Diluvio universale. Boulanger portava secondo Venturi un contributo originale alla discussione sulla religione nei circoli enciclopedisti, basato su una rilettura della Bibbia in parallelo all'insieme dei miti tramandati dal tempo delle origini:

In fondo il 'fatto' naturale resta uno solo, il diluvio, questa la radice che lega la religione alla natura, ma infinite sono invece le forme delle favole, dei miti e dei riti, e per capir questi il 'fatto' non basta. Bisogna penetrare nell'*'esprit'* delle manifestazioni religiose, bisogna intendere le forze dell'animo umano che reagirono alle catastrofi primigenie⁸.

A. Bovio, Torino, 1921, sono state recentemente ripubblicate e commentate in S. VALERI, *La storia critica dell'arte nel magistero di Lionello Venturi*, Roma, 2011, p. 51.

⁶ Moreau l'ha definito, con felice espressione, «une des plus mystérieuses individualités dont le baron d'Holbach fit son miel dans l'avalanche d'éditions des années 1760-1770. Introverti et timide, compilateur obsédé de dénombremens absolus [...]» (F. MOREAU, *Notes de lecture*, in «Dix-huitième Siècle» XIX, 1987, p. 505).

⁷ Su Boulanger cfr. P. SADRIN, *Nicolas-Antoine Boulanger, 1722-1759, ou avant nous le déluge*, Oxford, 1986; S. MANCA, *A proposito dell'Antichità svelata e l'idea di progresso in N.-A. Boulanger di Franco Venturi*, in «Studi storici» XXXVI (1995) 4, pp. 1011-1021, e S. MANCA, *Gli articoli di Nicolas-Antoine Boulanger per l'Encyclopédie*, in «Rivista Storica Italiana» CVII (1995) 3, pp. 614-646.

⁸ F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N.-A. Boulanger*, Bari, 1947, p. 28.

Al tema del mito, della struttura profonda del sistema simbolico nella storia dell'uomo Venturi arrivò certo attraverso Boulanger, ma soprattutto e in modo decisivo attraverso il risorgere della funzione politica dei miti negli anni trenta. L'interprete di queste sensibilità più vicino a Venturi era Carlo Levi, che Venturi conosceva benissimo dagli anni torinesi (Lionello Venturi aveva appoggiato i primi passi della carriera di Carlo Levi pittore). In Francia si era riannodata una stretta consuetudine quando Carlo Levi giunse in Francia a più riprese dal 1936 in poi, dopo il periodo al confino ad Aliano descritto in *Cristo si è fermato ad Eboli*. Dal 1939 al 1941 Levi fu stabilmente a Parigi, con un periodo in Bretagna a La Baule dal settembre al dicembre del 1939. Qui scrisse *Paura della libertà*, pubblicato poi nel 1946, dopo avere visto a Parigi e avere re-incontrato Venturi. I due testi che guidarono Levi a scrivere *Paura della libertà* furono Vico e la Bibbia⁹: in «un libro sapienziale, un breviario di empietà contro qualsiasi religione e tutti i riti»¹⁰, intendeva ricreare un arsenale di analisi concettuale basato sui miti della civiltà contemporanea e sul loro valore rinvenibile nell'arco intero della storia umana. Da Vico e dalla Bibbia traeva due letture del mito che dallo stesso intreccio svolgono fili diversi. Levi guardò al lato oscuro che la religione ha lasciato al mondo degli anni trenta: vide il fallimento della religione a essere il mezzo per realizzare il processo di individualizzazione, «un mezzo che tende, per liberare lo spirito dal senso terrificante della trascendenza, a sostituirla con simboli visibili, idoli»¹¹. Lo Stato-idolo che vedeva intorno a sé era per Levi la prova della schiavitù dell'uomo, perversa conseguenza al contempo della necessità di rapporti umani autentici e della incapacità di istituirli liberamente: il risultato di questa sua storia era il totalitarismo che come le sue precedenti forme divinizzate di potere, la tribù, la famiglia e il patriziato, «non può vivere che di sacrifici umani»¹². Levi sceglieva un linguaggio poetico-sapienziale e l'opzione della creazione artistica:

⁹ G. DE DONATO-S. D'AMARO, *Un torinese del sud: Carlo Levi. Una biografia*, Milano, 2001, p. 353.

¹⁰ V. GIACOPINI, *Fuori dalla 'politica', contro la religione: Paura della libertà*, in «Meridiana» LIII (2005): 'Carlo Levi: riletture', p. 49. Un cenno alla lettura di Vico da parte di Levi è in L. BALDASSARO, *Paura della libertà. Carlo Levi's Unfinished Preface*, in «Italica» LXXII (1995), pp. 143-154.

¹¹ C. LEVI, *Paura della libertà*, Torino, 1946, p. 21.

¹² Ivi, p. 35.

figurazione religiosa ed espressione artistica sono antitetiche: questa creazione tutta umana, non conosce altra legge che la propria e implicita ed eternamente mutevole, anche quando raffiguri gli oggetti della religiosità [...] Le singole opere d'arte che si ispirano a un 'contenuto' religioso non sono affatto arte religiosa, ma piuttosto liberazione artistica da quegli dei e da quei riti¹³.

Venturi affrontò gli stessi temi: utilizzò il filtro delle opere di Boulanger, e, alla ricerca del profondo mitico, sostituì la visione della ragione che, all'interno della concezione ciclica della vita del singolo e dell'umanità, di crescita e decadenza, dal diluvio all'apocalisse, individua il progresso della ragione, che consolida il risultato delle esperienze e non ricade nel punto di partenza. Alla staticità della storia ciclica dettata dalla religione Boulanger accostava e contrapponeva la teoria del progresso civile¹⁴. Nella parafrasi di Venturi:

Conquistatori, re e despoti hanno approfittato del senso apocalittico degli uomini, ma appena il loro dominio si è solidificato gli uomini si sono accorti che il messia non era ancora giunto ed hanno dovuto ricominciare da capo la loro esperienza. L'amore del presente spezza questo circolo magico. Il vero progresso ha avuto il suo inizio quando l'uomo non ha più posto il punto di partenza della sua azione in cielo, ma in sé stesso¹⁵.

Venturi parlava attraverso Boulanger, mentre affrontava direttamente il tema della politica novecentesca nei saggi rimasti inediti sino al 2014 su socialismo e comunismo¹⁶. E si trovò di fronte all'evidenza di temi analoghi tra Vico e Boulanger e alla questione ormai secolare del Boulanger plagiatore di Vico. L'aveva sollevata Ferdinando Galiani, appena uscita *L'antiquité dévoilée*, l'aveva ripresa con altri intenti, puramente apologetici, Finetti in *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G.B. Vico del 1768*. Galiani non aveva dubbi sulla colpevole responsabilità di Boulanger:

¹³ Ivi, pp. 78-79.

¹⁴ F. VENTURI, *L'antichità svelata...*, cit., p. 60.

¹⁵ Ivi, p. 61.

¹⁶ Cfr. F. VENTURI, *Comunismo e Socialismo. Storia di un'idea*, a cura di M. Albertone, D. Steila, E. Tortarolo, A. Venturi, Torino, 2014.

Il francese ha rubato da G. B. Vico e non lo ha citato. Però ci sono molti che sanno ora qui il plagio e mi domandano la *Scienza nuova* di Vico, libro fatto 'all'oscuro' da un uomo che aveva gran lumi¹⁷.

La formulazione scelta da Galiani era curiosa perché dava per scontati non uno ma due dati di fatto. Il primo era il plagio, il secondo era la notorietà del plagio stesso. Come era possibile che Galiani millantasse entrambi? Venturi si avvicinava alla soluzione del problema, si può anticipare, contraddicendo Galiani, con un doppio argomento. Il primo era documentario: non risultava a Parigi la conoscenza dei tesi vichiani da nessuno degli enciclopedisti, né Boulanger ne citava mai il nome. Secondo Pons, che scriveva nel 1968, confermando il giudizio di Venturi, la prima menzione esplicita di Vico nell'illuminismo francese era del volterriano Chastellux nel 1772, in *De la félicité publique*, e dello studioso dei miti Court de Gebelin nel 1774, quindi ampiamente dopo la morte di Boulanger¹⁸. Il secondo era teorico: se era vera l'ipotesi di Galiani relativamente al plagio di Boulanger ai danni di Vico, Boulanger

unico, in mezzo al gruppo enciclopedistico, avrebbe letto, inteso, riprodotto le idee di quel pensatore che per la sua forma filosofica non poté penetrare nella cultura europea se non con la crisi dell'illuminismo e col nascere delle prime forze romantiche¹⁹.

Coerentemente con quanto sostenuto, il parallelo tra Vico e Boulanger condotto da Venturi puntava sulla somiglianza dei problemi e sulla diversità delle soluzioni che non coincidevano mai. Alla fine la coincidenza di tematiche tra Vico e Boulanger era giudicata sostanzialmente fortuita. Nell sua smentita di Galiani, Venturi ebbe l'appoggio di Croce, che promosse la stampa del libro su Boulanger tra fine 1946 e inizio 1947 presso Laterza: «Ho ricevuto il lavoro, l'ho letto, e va benissimo. [...]

¹⁷ F. VENTURI, *L'antichità svelata...*, cit., p. 125. Cfr. anche J. ROBERTSON, *Sociality in Sacred Historical Perspective*, in *Markets Morals Politics. Jealousy of Trade and the History of Political Thought*, a cura di B. Kaposy, I. Nakhimovsky, S. Reinert, R. Whatmore, Cambridge Mass., 2018, pp. 53-82.

¹⁸ A. PONS, *Vico et la pensée française*, in «Les Études philosophiques» III-IV (1968), pp. 361-383.

¹⁹ F. VENTURI, *L'antichità svelata...*, cit., p. 131.

Per Vico e Boul[anger] la dimostrazione è perfetta»²⁰. E tuttavia Venturi non era convinto della tesi anti-Galiani fino in fondo. La questione insieme filologica e teorica rimase aperta. Nel 1947 Jules Chaix-Ruy pubblicò un articolo che portava argomenti esclusivamente speculativi per sostenere la tesi filo-Galiani: le coincidenze erano troppe e troppo significative per essere casuali. Chaix-Ruy, indifferente al problema filologico, rovesciava l'ordine dei fattori: se era dimostrata un'affinità di temi e argomentazioni tra Vico e Boulanger, ergo l'assenza di documentazione a riprova era un dettaglio insignificante e in fondo inutile²¹. Non era un modo di procedere che potesse convincere.

Nel 1973 la questione fu riaperta con nuovi documenti, invero non decisivi ma indubbiamente notevoli. Gustavo Costa ha ritrovato il catalogo della biblioteca del medico e bibliofilo Camille Falconet (da non confondere con lo scultore Etienne-Maurice Falconet), nel quale risulta la presenza dell'edizione del 1730 della *Scienza nuova*²².

Dal 1732-1733 sino alla morte di Falconet nel 1762 la *Scienza nuova* (con l'*Autobiografia*) fu a disposizione di questa biblioteca aperta ai circoli enciclopedistici con estrema larghezza (quasi 50.000 volumi assai utilizzati da Diderot e dai suoi collaboratori). La disponibilità del libro non equivale ovviamente a una prova del suo utilizzo né tantomeno a una sua capacità di incidere nel dibattito. In un articolo del 1984 ripreso nella sua monografia del 1990 Mouza Raskolnikoff ha ripercorso la vicenda con attenzione critica: ha negato la sussistenza di una rapporto tra Boulanger e Vico, ha setacciato la produzione storiografica su Roma antica e sulle XII Tavole negli ambienti dell'Académie des Inscriptions,

²⁰ Lettera del 10 novembre 1946, B. CROCE-F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Bologna, 2008, p. 50. Sadrin si è opposto alla tesi del plagio (SADRIN, *op. cit.*, cit.).

²¹ J. CHAIX-RUY, *Un disciple heterodoxe de Jean-Baptiste Vico: Nicolas Boulanger*, in «Revue de litterature comparee» XXI (1947), pp. 161-189. Cfr. anche su una linea simile di argomentazione il suo saggio su Montesquieu e Vico, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger» CXXXVII (1947), pp. 416-432. Venturi fu in rapporto con Chaix-Ruy: cfr. lettera di Venturi a Chaix-Ruy da Mosca 30 settembre 1947, in cui dice che aveva lavorato su Boulanger a Parigi. Su questo cfr. anche la lettera ai genitori del 16 novembre 1939: «Mon article sur Boulanger devient presque un petit livre» (entrambe in 'Archivio privato Franco Venturi', Torino).

²² *Catalogue de la bibliotheque de feu M. Falconet, medecin consultant du Roi et doyen des medecins de la Faculté de Paris, de l'Academie Royale des Inscriptions et Belles Lettres, &c.* Tome premier. Paris, Barrois, 1763, p. 475. Cfr. G. COSTA, *Vico, Camille Falconet e gli enciclopedisti*, in questo «Bollettino» III (1973), pp. 147-162.

S U P P L É M E N T.

475

- Bayle, par Jac. George de Chauffepié. *Amst.* 1750. 4 vol. in fol.
 19696 Dictionnaire histor. ou Memoires crit. & litter. par Prosper Marchand. *La Haye*, 1758, in fol.

S U P P L E M E N T.

- 19697 Athan. Kircheri Arca Noe. *Amst.* 1675, in fol.
 [19698 Hier. Van Alphen de Terra Chadrach & Damasco ejus quiete Dissertat. *Traj. ad Rhen.* 1723, in 8.]
 [19699 Th. Spizelii Consideratio Corporis gloriosi. *Norimb.* 1662, in 8.]
 [19700 Henr. Hulsii Cogitationes de desiderio mulierum & Deo Mausim. *Lugd. Bat.* 1713, in 12.]
 [19701 Tractatus de statutis divers. autorum. *Francos.* 1608, in fol.]
 [19702 Henr. Kornmanni Sibylla Trygandriana, seu de Virginitate, Virginum statu & jure Tractatus. *Francos.* 1610, in 12.]
 [19703 Idem. *Norimb.* 1679, in 12.]
 19704 Jo. Perionii Oratio contra Nic. Grosceii calumnias. *Par.* 1554, in 8.
 19705 Cinque Libri di Giam. Batt. Vico de principii d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle Nazionne. *Napoli.* 1630, in 12.
 [19706 Christ. Georg. de Berge Hercules in Bivio & Statua Mercurialis pro via veri & summi boni, &c. *Hanov.* 1611, in 4.]
 19707 Jo. Mearsi de Gloria Liber. *Lugd. Bat.* 1601, in 8.
 19708 Janocii de Manectis de dignitate & excellentia Hominis Libri IV. *Basil.* 1532. — Joach. Ringelbergii Liber de Homine. *Ibid.* 1529. — [Petri Mon-lascovii de Homine Libri II. *Witeb.* 1585, in 8.]
 [19709 Risposta dal Ant. Conti alla diffesa del Libro delle considerazioni intorno alla generazione de Viventi. *In Venezia*, 1716, in 8.]
 19710 Jac. Belgradii Epistolæ IV, de rebus physicis & antiquomum. sub Retina recens inventis. *Venet.* 1749, in 8.
 19711 Kirani Kiranoides & ad eas Rhyakini (Rivini) Koronides &c. de Gemmis & Herbis, Avibus &c. in 8.
 [19712 Idem sub titulo Mytheria physico-medica. *Francos.* 1681, in 12.]
 19713 Henr. Cannegieteri Dissertatio de Brittenburgo, Martibus Britis, Britannica Herba &c. *Hag. Com.* 1734. in 4.
 [19714 Discurso de D. Juan Atlas Davila Puertocarrero,

si è concentrata su Bonamy, Terrasson (che, per su ammissione, aveva usato la copia della biblioteca di Falconet) e du Bignon ed è giunta alla conclusione che l'interazione tra Vico e gli storici francesi di Roma è stata significativa, soprattutto per du Bignon, ma che l'influenza di Vico nel Settecento francese è stata limitata a una cerchia ristretta di eruditi specialisti e che le intuizioni di Vico in materia sono state temperate dalla rispettiva cultura di origine²³. In altre parole, per ciascuno di questi storici Vico ha rappresentato una controparte intellettuale, da cui selettivamente assumere intuizioni, non un punto di arrivo né il fondatore di una scuola di interpretazione.

Per tornare al punto di origine: Galiani aveva torto ad accusare Boulanger di plagio? Allo stato attuale delle conoscenze probabilmente sì, ma esprimeva tuttavia nel modo forte e forzatamente spiritoso che gli era proprio il riconoscimento di un qualche rapporto tra *L'Antiquité dévoilée* e Vico, mediato dalla copia della *Scienza nuova* nella biblioteca di Falconet, che anche Terrasson aveva usato per la sua *Histoire de la jurisprudence romaine* del 1750. Le differenze di interpretazione tra Boulanger e Vico colte da Venturi erano tanto chiare quanto quelle tra Vico e du Bignon («il più profondo conoscitore di Vico nel Settecento francese») che Raskolnikoff ha evidenziato e che Venturi aveva già visto.

Nel complesso, Boulanger aveva offerto a Venturi un'occasione per leggere a fondo la *Scienza nuova* a Parigi, malgrado l'insofferenza di Borgese nell'esilio americano (Vico e Gioberti erano considerati ispiratori di dottrine neo-reazionarie²⁴) e la maledizione anti-vichiana di Salvemini, con il quale Venturi fu a Parigi in strettissimi e affettuosi rapporti. Salvemini non nascose certo a Venturi quel che pensava di Vico e che espose, con una mimica inimitabilmente descritta da Isaiah Berlin,

²³ M. RASKOLNIKOFF, *Vico, l'histoire romaine et les érudits français des Lumières*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes» XCVI (1984) 2, pp. 1051-1077. Cfr. l'affermazione netta di un'assenza di ricezione espressa da PH. SIMON, *L'image moyenne de Vico en France au XIX siècle*, in «Revue des études italiennes» LI (2005), 1-2, pp. 23-34. Si veda ora G. SCARPATO, *Giambattista Vico dall'età delle riforme alla Restaurazione. La Scienza nuova tra Lumi e cultura cattolica (1744-1827)*, Roma, 2018.

²⁴ Cfr. G. A. BORGESE, *The Intellectual Origins of Fascism*, in «Social Research» I (1934) 1, p. 477.

durante una cena formale a Harvard nel 1946: «Vico was a fraud. Vico was a charlatan»²⁵.

La guerra costrinse Venturi a riprendere in mano il testo di Vico. Nell'estate del 1940 Venturi cercò di lasciare la Francia occupata, e di raggiungere Lisbona e di lì la famiglia a New York. Fu catturato dalla Guardia civil appena entrato in Spagna attraverso i Pirenei e dalla Spagna, dopo una lunga e drammatica detenzione, fu trasferito in Italia nella primavera del 1941 e condannato al confino in Basilicata. Sino al 25 luglio del 1943 lì rimase, dedito – tra non lievi difficoltà pratiche – a leggere e scrivere. Naturalmente i classici erano l'unica lettura possibile, pur con l'aiuto di Croce che gli faceva avere tramite bibliotecari amici i libri che Venturi chiedeva. Vico tornò di interesse: forzatamente. In una lettera al padre dell'11 luglio del 1941 in cui gli esponeva il quadro delle proprie letture e dei progetti dei lavori da avviare per il dopoguerra, scriveva: «E anche in Vico mi par di vedere la conferma che il pratico e l'economico e non l'estetico sia la chiave del Settecento». Quattro settimane dopo il 17 agosto da Avigliano, con più cautela riprendeva il tema in una lettera a Croce:

Ho molti progetti di lavoro. Debbo spesso rinunciare alla soddisfazione di andare a fondo anche soltanto su un singolo punto, ma continuo a leggere molto e con passione sperando nel domani. Cerco di proseguire su quella via che avevo presa, sperando di farmi un'idea più larga, più europea dell'illuminismo e per questo leggo molte cose italiane o tedesche che da parecchio tempo desideravo vedere più da vicino. Ho approfittato delle mie lunghe ore per studiare l' assieme di tutte le opere di Vico, di cui avevo una conoscenza troppo frammentaria. Da questa critica preventiva del '700 sono tornato ad un progetto che coltivavo da qualche tempo, ad uno studio cioè su Hegel storico dell'illuminismo²⁶.

Del progetto su Hegel Venturi non fece nulla, ma la lettura di Vico gli tornò utile per l'interesse, più che occasionale, nei confronti di Herder. Federico Chabod aveva ideato per la casa editrice Einaudi una collana di classici della storiografia internazionale. *Auch eine Philosophie*

²⁵ Citato in J. MALI, *The Legacy of Vico in Modern Cultural History*, Cambridge, 2012, p. 208. L'aneddoto è raccontato diversamente da MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 3.

²⁶ B. CROCE-F. VENTURI, *Carteggio*, cit., p. 28. Sui rapporti di Venturi con la Biblioteca provinciale di Potenza e la sua coraggiosa bibliotecaria cfr. A. TROMBONE, *Teresa Motta. Una bibliotecaria e 'un anno di vicende memorabili'. Con lettere inedite di Francesco Barbieri e Manlio Rossi-Doria (1943-1949)*, Rionero in Vulture, 2020.

der Geschichte apparteneva al numero dei classici, la cui lettura avrebbe introdotto il pubblico italiano a una migliore conoscenza della cultura tedesca. Nella corrispondenza con Croce il progresso della consuetudine di Venturi con Vico e Herder è documentato. Anche l'ultima revisione del manoscritto su Boulanger completata nell'estate del 1946 a Parigi, lo portò nuovamente a ripensare al triangolo Vico-Boulanger-Herder. Meinecke, nella *Entstehung des Historismus*, aveva sbagliato a leggere Boulanger come plagiatore di Vico e ancor di più a leggere Boulanger attraverso Herder, cui Venturi imputava un

rifugiarsi in mondi lontani per non vivere nel problema attuale, per non fissarsi proprio in quel presente che Boulanger, illuministicamente, aveva posto al centro del proprio pensiero. Herder e Boulanger non eran fatti per intendersi, in profondità. E il loro dissidio è già il contrasto di due epoche²⁷.

Il problema del plagio a danno di Vico non si pose per un testo che molto chiaramente ed esplicitamente applicava la visione storica vichiana (quella dell'edizione della *Scienza nuova* del 1730) a un campo di ricerca nuovo: la storia dell'America pre-colombiana. Nel 1975, ormai ben dopo che l'interesse storico di Venturi aveva perso l'impronta filosofica crociano-giellista e si era rivolta alla storia economico-politica delle riforme, il caso dell'italiano Lorenzo Boturini Benaduci mostrava come il vocabolario storiografico di Vico potesse servire a studiare la storia del Messico. La lettura della *Scienza nuova* aveva determinato nel sacerdote e amministratore italiano un cambiamento radicale di visione:

La grande visione della storia umana, la funzione in essa della religione dominavano l'animo suo. La discussione sul diritto naturale che trovò nella *Scienza nuova* fornì probabilmente il ponte di passaggio fra la sua gioventù di giurista e di amministratore e la scoperta a lui riserbata degli dei antichi e moderni del Messico. Come scriverà attorno al 1746 nella sua *Historia general de la América Septentrional* (solo di recente pubblicata): 'Juan Bautista Vico, águila y honor immortal de la deliciosa Partenope' aveva meditato per trent'anni sulla 'comun naturaleza de las naciones gentilicias, labrando un nuevo sistema del derecho natural de las gentes sobre las dos columnas de la Providencia y del libre alvedrío'²⁸.

²⁷ F. VENTURI, *L'antichità svelata...*, cit., p. 147.

²⁸ ID., *Un vichiano tra Messico e Spagna: Lorenzo Boturini Benaduci*, in «Rivista Storica italiana» LXXXVII (1975) 4, pp. 770-784. Una ricostruzione alternativa e po-

I sistemi interpretativi concepiti da Vico per spiegare il fenomeno religioso in Europa trovava in Messico un analogo, reso visibile dalla *Scienza nuova*:

Siguendo la idea de hombre tan insigne, scriverà nel 1750, cuando muchas y repetidas veces revolvía yo los monumentos antiquísimos de la América Septentrional, encontré que venían acordes con los principios de Vico²⁹.

Nel caso di Boturini Benaduci l'enigma vichiano era messo a confronto con il terreno ancora sostanzialmente inesplorato della storia americana. Collocato fuori dalla disputa sulle origini dello storicismo, Vico mostrava un aspetto di antropologo della religione applicabile al mondo mesoamericano, che Venturi, date le premesse, sorprendentemente mostrava di apprezzare.

Che cos'era successo? Credo che lo scambio di opinioni continuo con Momigliano sia stato decisivo, accanto alla consuetudine intrattenuta negli anni sessanta con Isaiah Berlin. Com'è noto, la riflessione di Arnaldo Momigliano, con il quale Venturi ebbe un rapporto stretto e ininterrotto dagli anni della gioventù torinese (Momigliano gli diede ripetizioni di latino e greco ai tempi del liceo Alfieri di Torino) sino alla morte di Momigliano nel 1987, fu profondo e originale e attento alla lettura della Vico-Renaissance americana. Nel corso degli anni sessanta e settanta Momigliano aveva discusso e chiarito a sé stesso e ai suoi lettori (in primis a Venturi) la nuova ricchezza di Vico, facendone un pioniere – involontario e suo malgrado – della critica del cristianesimo, un esploratore delle vie eterodosse alla comprensione delle società umane³⁰. Di nuovo nell'ultimo volume del *Settecento riformatore* dedicato a Venezia tornava un interesse per Vico, di nuovo attraverso un suo interprete settecentesco, l'illuminista veneto Giovanni Scola. Ancora una volta, un interesse puntuale per la capacità di Vico di additare questioni invisibili

lemica nei confronti di questa venturiana, basata su una più ampia considerazione del contesto amministrativo e storiografico spagnola nel quale Boturini Benaduci si mosse, è in J. CAÑIZARES-ESGUERRA, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, 2001, pp. 135-155.

²⁹ F. VENTURI, *Un vichiano tra Messico e Spagna...*, cit., pp. 775.

³⁰ Cfr. le osservazioni di R. BIZZOCCHI, *Appunti su mito e storia in Vico e Voltaire*, in questo «Bollettino» L (2020), pp. 135-146.

a molti dei suoi contemporanei. Per Venturi tuttavia Vico era accessibile e rilevante solo attraverso un'occasione esterna e un filtro, di riflesso: Boulanger, Herder, Boturini Benaduci, Scola, ma soprattutto Croce e Momigliano. Un interesse variabile per Vico, senza una genuina e originale attrazione per quello che rimaneva un «uomo non del suo tempo» e il teorico delle «barbarie della riflessione» e della «storia ideale eterna».

EDOARDO TORTAROLO

'OPPRESSED BY VICO'S GREAT NAME'. FRANCO VENTURI FACING VICO'S ENIGMA. One of the leading twentieth-century historians of Enlightenment culture, Franco Venturi (1914-1994), felt a strong interest in Giambattista Vico during the 1930s and 1940s. In complementary ways, Benedetto Croce and Carlo Levi were points of reference for his interpretation. The essay analyzes how Venturi developed this youthful interest throughout his scholarly career.

NOTE CRITICHE

LA PRIMA SCIENZA NUOVA FINALMENTE IN TRADUZIONE TEDESCA*

«E certamente la lingua tedesca – così scrive Vico nella *Scienza nuova* del 1725 – è raggirata più della latina, come la latina lo è più della greca»¹, dove l'essere 'raggirata', nel senso di intricata e tortuosa, è segno di maggiore prossimità all'infanzia delle lingue. E ancor prima, già nel *De constantia philologiae*, si rammenta come, nella sua struttura, la lingua germanica appaia complicata e contorta «perché conserva più ancora del latino e del greco la purezza originaria e plasma – come diremo presto – comunemente poeti, per via naturale, le persone del suo popolo»².

Anche alla luce di questi passaggi non può non destare interesse la prima traduzione in lingua tedesca della *Neue Wissenschaft* del '25, curata dal Professore Jürgen Trabant, edita per i tipi della Meiner Verlag. Come è noto, si tratta forse della versione più 'selvaggia' del capolavoro vichiano, di quella più 'isolata' e meno addomesticata: ricchissima di espressioni vivide e di intuizioni incomparabili – l'opera presenta alcuni temi talvolta ancora in forma di puro abbozzo, talvolta invece in una forma capace di condensare in poche righe scorci sulla storia che attraversano i millenni. Perciò è ancora più significativo, anche per noi, e non soltanto per il pubblico di lingua tedesca, andare a vedere come siano state rese alcune espressioni, come la lingua tedesca si sforzi di produrre formule, di generare perifrasi e circonlocuzioni capaci di restituire la prosa vichiana. Dal modo in cui alcuni termini sono stati resi 'auf Deutsch' è assai probabile che anche noi capiremo di più e meglio che cosa Vico volesse dirci, specialmente in alcuni di quei suoi passaggi che appaiono più densi, più intricati, e dunque più criptici.

* GIAMBATTISTA VICO, *Neue Wissenschaft*. 1725, hrsg. v. Jürgen Trabant, Hamburg, Meiner, 2022, pp. 306.

¹ G. VICO, *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* [d'ora in avanti: *Sn25*] in *La Scienza nuova. Le tre edizioni*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Milano, 2012, p. 252.

² Id., *De constantia philologiae*, XII, 14, in *Diritto universale*, a cura di M. Veneziani, Roma, 2019, p. 260. Come traduzione adopero quella presente in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 460.

Quando si coltiva lo studio della *Scienza nuova*, ciascuno trova delle parole, delle formulazioni, talvolta intere pagine che sente profondamente ‘sue’, sulle quali ritorna con la mente anche quando non ha sottomano il testo, come si fa spesso con le poesie mandate a memoria. Per esempio, c’è da chiedersi: come si traduce in tedesco ‘bestioni’? Auerbach aveva usato *Bestien*³ per la sua traduzione dell’edizione del ’44. Trabant traduce con *Tiermenschen*: sono bestie, sì, ma questi giganti sono già in cammino verso la civiltà, e perciò verso l’umano, dunque ‘uomini-bestie’ – un composto che senza dubbio sarebbe piaciuto molto a Vico, il quale esalta le ‘parole congiunte’⁴ tipiche della lingua tedesca. Oppure, come si può rendere quel termine tipico della prima *Scienza nuova*, così caro a Caponigri⁵ del resto, come ‘sette di tempi’? Trabant vi dedica persino una nota piuttosto cospicua nella sua introduzione, e da ultimo traduce *Zeitabschnitte*.

Nella *Scienza nuova* del ’25 c’è anche un’espressione, tra le tante, che poi non tornerà più nelle edizioni successive, riferite all’operare della mente infinita sul suolo della storia: «quivi si medita il lungo raggirato lavoro della provvidenza»⁶. Trabant scrive «diese lange und trügerische Arbeit der Vorsehung» (p. 81), che di per sé significa illusorio, ingannevole, mendace. Ed è senza dubbio corretto rendere in questo modo il senso del ‘raggiro’. Ho sempre pensato, però, che Papini avesse una qualche ragione nel rivendicare a questo raggiro anche un altro ruolo, poiché il «superiore accarezzamento o incuneamento traduce la retta dell’ostinazione egoistica e del dominio mentale in una comunitaria, progettante formula di circolarità»⁷. In quel ‘raggiro’, forse, si può vedere anche un analogo di quel ‘lavoro dell’aratro’, vale a dire il principio della *curvatura*, da cui sorge l’*urbs*, ma più in generale la civiltà: la Provvidenza ci raggira, raggira gli intenti dei singoli e così si genera l’ordine. Vico tornerà a esprimere la cosa anche nella *Scienza nuova* del ’44:

Ove rifletteremo, con quanta *facilità* le cose nascono, ed a’ quali occasioni, che spesso da lontanissime parti, e talvolta tutte contrarie a i proponimenti degli uomini, vengono, e vi si adagiano da se stesse⁸.

³ Cfr. Id., *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, hrsg. v. E. Auerbach, Berlin-New York, 2000, p. 151.

⁴ *Sn25*, p. 252.

⁵ Cfr. R. CAPONIGRI, *Tempo e idea* [*Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*, London, 1953]. tr. it., Roma, 2001.

⁶ *Sn25*, p. 115.

⁷ M. PAPINI, *Arbor humanae linguae. L’etimologia di G. B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Bologna, 1984, p. 148.

⁸ G. VICO, *Principj di Scienza nuova*. 1744, in *La Scienza nuova. Le tre edizioni*, cit., p. 901.

Ma ora vorrei arrivare a fornire qualche esempio più concreto. Parlando dell'oscurità delle favole, Vico scrive che

naturalmente andarono ad ingrandire le favole contro la mente cortissima de' primi loro fondatori e – ecco il punto che ci interessa – con lo allontanarsene, ne vennero ad impropriare di molto le significazioni primiere⁹.

Per tradurre il termine 'impropriare' Trabant non adopera la parola 'umge-deuten', come in effetti fece Auerbach¹⁰ con la *Scienza nuova* del '44, ma scrive: «indem sie sich immer mehr von ihnen entfernten, die erste Beteutungen immer mehr verfremdeten», dove è chiaro il collegamento – anche sul piano eufonico (meraviglie della lingua tedesca!) – tra «entfernten» e «verfremdeten» perché in effetti l'impropriare non è tanto un neutro 'alterare' e non è riducibile semplicemente all'idea di 'dare un altro significato' (senza che si possa capire in che direzione vada quest'alterazione), ma implica piuttosto un *allontanamento* non soltanto dall'origine, ma da ciò che è proprio e quindi in un certo senso un 'estraniamiento' – e ciò spiegherebbe benissimo perché poi queste fiabe così alterate siano diventate oscure.

C'è anche una figura preziosa, conservata nelle pagine della prima *Scienza nuova*, ma non ripresa nelle edizioni successive, una metafora inestimabile, perché carica della tradizione umanistica sempre presente al pensiero di Vico e in cui si offre un'immagine raffinatissima del nesso tra la mente infinita di Dio e le menti umane:

Il fabbro poi del mondo delle nazioni, che ubbidisce a tal divina architetta, egli è l'arbitrio umano, altramenti ne' particolari uomini di sua natura incertissimo, però determinato dalla sapienza del genere umano con le misure delle utilità o necessità umane uniformemente comuni a tutte le nature particolari degli uomini¹¹.

Vediamo quale sia stata la resa, in lingua 'alemanna':

Der Macher der Welt der Nationen, der jener göttliche Architektin gehorcht, ist der menschliche Wille. Der menschliche Wille, der ansonsten bei den einzelnen Menschen seinen Wesen nach höchst unsicher ist, wird jedoch von der Weisheit des Menschengeschlechts nach dem Maß menschlicher Nutzlichkeit oder Notwendigkeit bestimmt, die allen besonderen Naturen der Menschen gleichermaßen gemeinsam sind (p. 39).

⁹ *Sn25*, p. 203.

¹⁰ Cfr. Id., *Neue Wissenschaft über die gemeinschaftlicher Natur der Volker*, hrsg. v. E. Auerbach, Berlin, 2000, p. 98.

¹¹ *Sn25*, p. 73.

Bello innanzitutto il fatto che Trabant abbia voluto mantenere il genere femminile per la ‘divina architetta’, ma ancora più convincente, a mio avviso, è la traduzione del termine fabbro ‘fabbro’: ci si sarebbe potuti aspettare un puro e semplice «Schmied», e sarebbe stato perfettamente corretto, ma forse non avrebbe centrato perfettamente il senso. Invece «Macher» dà tutta un’altra intensità alla frase: è un termine più ampio, che designa in generale il ‘costruttore’, anzi più vasto ancora, direi il ‘facitore’, intendendo colui che fabbrica ed edifica *ab imis* l’intera civiltà umana.

Ci sono poi sfumature che, come sempre accade, per tutte le lingue, rimangono intraducibili: ‘muti’ o ‘mutoli’ in tedesco è sempre ‘stumme’, e sappiamo quanto Trabant abbia studiato il problema e quanto avrebbe probabilmente voluto distinguere le due occorrenze, quanto meno alla luce del suo *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*¹². Ma, come Vico insegna anche meglio di molti maestri del Novecento, avere a che fare con una lingua significa anche riconoscerne l’intrinseca limitatezza. Quante volte noi italiani sperimentiamo la nostra, quando traduciamo dal tedesco e non riusciamo a rendere in certe occasioni la ricchezza e la complessità dei significati. Pare invece di essere di fronte a un vero e proprio ‘caso felice’, quando si trova il modo di rendere quelle sfumature, come Trabant fa benissimo trovandosi alle prese con quel passo vichiano al termine del libro quarto: «ché tutti e tre son pervenuti da un certo rossore del cielo, de’ vivi e de’ difonti»¹³. Chiunque legga quel ‘rossore’ con l’occhio del traduttore, capisce subito come in quel punto il ghiaccio rischi di farsi troppo sottile. Ed ecco la resa tedesca:

denn alle drei sind ja aus einem gewissen Erröten angesichts des Himmels entstanden, aus Scham vor den Lebenden und den Toten (p. 240).

Così, col binomio ‘Erröten/Scham’, da un lato si salvaguarda il timore, ma dall’altro – per così dire – non si perde il colore rosso.

Da ultimo, lasciateci concludere con una piccola curiosità: siamo alla fine del terzo libro, ma la cosa si era ripetuta anche prima, e si sarebbe ripetuta nelle pagine successive. Vico se ne esce con una delle sue etimologie: «detto da’ greci βῆς, da’ latini ‘vas’, e da’ tedeschi ‘Wass’, onde viene ‘vassus’ e ‘vassallus’»¹⁴. Che cosa avrà mai voluto dire – ci siamo chiesti noi italiani – con questo ‘Wass’ de’ tedeschi? Ma davvero ‘Wass’ risulta imparentato con ‘vassus’ e dunque con ‘vassallus’? Sarebbe incredibile. Trabant aveva già affrontato il problema nel

¹² Cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico* [*Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, Frankfurt am Main 1994], tr. it., Roma-Bari, 1996, p. 43.

¹³ *Sn25*, p. 273.

¹⁴ *Ivi*, p. 269.

suo lavoro, citato dianzi, *La scienza nuova dei segni antichi*, levandosi d'impaccio con un ironico punto interrogativo:

L'etimologia di *Vassall* risale però ad una radice celtica *gwas* 'giovane uomo' e non ha nulla a che fare con il greco *bás* (da *baíno* 'essere andato?'), con il latino *vas* (*vadis* 'mallevadore') e con il germanico *Wass* (?)¹⁵.

Come dire, data per scontata l'infondatezza della ricostruzione etimologica, mentre per le altre derivazioni almeno riusciamo a capire quali siano le origini e le radici, su «Wass» cala letteralmente il silenzio – persino un professore di linguistica romanza, semiotico di fama internazionale, allarga le braccia e sorride. Dopo trent'anni, anche in questa traduzione della *Neue Wissenschaft* continuiamo a sorridere, ironicamente (nel senso etimologico del termine: ironia significa ricerca), di fronte a questo ennesimo delirio cratileo del Vico, che non ci racconta la storia com'è, ma – aristotelicamente – ci fa gustare come la storia potrebbe essere.

FRANCESCO VALAGUSSA

IL CORPO VICHIANO E UNA LETTURA ESTETICA*

La forte caratterizzazione della nozione di corpo individuale all'interno della filosofia di Giambattista Vico è ormai ampiamente interiorizzata dalla ricerca contemporanea, all'indomani di una stagione che – a partire da Croce – ha messo bene in luce a che condizioni Vico possa essere inserito in una riflessione che incrocia il campo estetico. E con questo, ha continuato a fare i conti con una possibile teorizzazione di un Vico barocco, cui l'Autore di questo libro importante ha molto ed efficacemente contribuito. Perché di certo molte risposte e approfondite riflessioni offre su questi temi l'ultimo bel volume di Giuseppe Patella, che mette insieme in maniera inedita un lungo e articolato discorso che negli anni ha condotto per

far emergere – talvolta forse anche in maniera spregiudicata e forzando un po' la mano – dalla sua opera e dal suo contesto storico alcuni motivi negletti per cercare di restituire loro vitalità e soprattutto per cercare di farli agire, qui e ora, nel nostro presente (p. 11).

¹⁵ J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi...*, cit., p. 104.

* GIUSEPPE PATELLA, *Ingegno Vico. Saggi estetici*, Pisa, Ets, 2022, pp. 144.

«Negletti» perché legati al territorio del rimosso, come peraltro il tema del corpo, dimenticato o trascurato per molte stagioni dalla tradizione filosofica, ma assumibile come nucleo potente nel pensiero vichiano, che nella temperie contemporanea ha potuto essere recuperato con efficacia e convinzione.

Prima di ogni altra cosa, il volume cerca di definire adeguatamente e correttamente la collocazione dell'estetica vichiana, contestualizzata e coerente con il dibattito sulla sua posizione, e cerca di farlo risolvendo i conti in sospeso con i condizionamenti dell'interpretazione precursoristica di Benedetto Croce, per concludere che

la riflessione estetica vichiana appare invece come quella riflessione unitaria nella quale vengono riconosciuti i peculiari diritti della sensibilità, attraverso l'esaltazione delle facoltà corporee, sensibili e percettive, la valorizzazione della fantasia, della memoria, dell'ingegno quali facoltà conoscitive: viene quindi complessivamente affermato il valore della conoscenza fantastica e sostenuta la piena legittimità teorica (p. 47).

Assunzione teorica, questa di Patella, che permette di lasciare vivi i dubbi che la prospettiva crociana apre, e al contempo di rompere i rigidi schematismi che da questa sono derivati, ribadendo con forza il nesso tra corporeità e teoria estetica. Quel che Vico di fatto realizza sembra essere «una compiuta teorizzazione estetica del corpo» (p. 49), collocandosi in quel punto di origine della definizione stessa di estetica.

Tale consapevolezza rende facile e coerente allungare il passo, e collocare l'esperienza vichiana all'interno della parabola finale del Barocco grazie all'esibizione di una nozione poliforme come quella dell'Ingegno. Il carattere plastico e duttile di tale concetto nelle mani di Vico condivide con la cultura barocca tutti i suoi elementi essenziali, fortemente legati alle arti di montaggio e smontaggio di parti, di creativa ricomposizione, di applicazione sperimentale equilibrata. Un Barocco come sensibilità culturale non confinata nella sua precisa cronologia, ma quale chiave sensibile attuale e operante nel presente, che rende quindi anche il pensiero vichiano quanto mai attuale e presente. E questa straordinaria vicinanza di Vico ai tempi nostri è la chiave di lettura che lascia a Patella la possibilità di leggere con grande acutezza le vicinanze evidenti tra le pagine vichiane e il postmoderno, soprattutto nella chiamata alle armi condotta da Vico per rivendicare «tutte le potenzialità dell'elemento preriflessivo, contingente, residuale, che ha difficoltà a chiudersi in un sistema assoluto» (p. 66). Una critica alla ragione assoluta di stampo cartesiano che diventa critica al concetto di modernità culturale, introducendoci in uno spazio postmoderno, appunto, solo se inteso correttamente come messa in discussione di principi assoluti e rigidità schematiche; solo se avvicinato «alla nostra capacità di tollerare l'indeterminato, l'informe, l'incommensurabile» (p. 68). Questa stessa

ampiezza di sguardo consente a Patella di formulare domande corrette e adeguate sul non facile rapporto tra il pensiero vichiano e i *Cultural Studies* contemporanei, dal momento che

se è vero che alla base della metodologia degli studi culturali vi è il concetto di articolazione, questo può essere suggestivamente interpretato anche come la versione attuale del concetto seicentesco di ingegno (p. 111).

Che ci fa vivacemente scoprire le *differenze* e ci consente di accettarle e di combinarle in nuove forme, in modo da renderci capaci di comprendere e conoscere cose distanti ed estranee.

Un libro che promette e mantiene molto, e che rappresenta una delle sintesi più importanti e lucide del rapporto tra lo sguardo estetico e le tesi portate avanti da Vico, «classico (inattuale) dell'estetica», così come Patella intitola, provocatoriamente, il capitolo secondo. Sintesi per molti versi pionieristica e controcorrente, che mira a far emergere l'originalità dell'estetica vichiana, senza timore di affrontare i rischi che ne derivano. Che ci costringe a riflettere ancora una volta e ancora meglio sulla fortuna di Vico nella nostra contemporaneità, che sarebbe difficile da spiegare e da comprendere senza queste sapienti coordinate.

MANUELA SANNA

RITRATTO DI UN 'HOMME DE LETTRES'*

Raffaele Ruggiero, noto per i suoi numerosi studi dedicati a Vico – tra cui possiamo notare due volumi monografici: *La volgare tradizione. Prove di critica testuale in Giambattista Vico*, Lecce, PensaMultimedia, 2001; *Nova scientia tentatur. Introduzione al diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011 e la raccolta di articoli pubblicata di recente: *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2022 – pubblica una notevole introduzione al filosofo napoletano a cura della casa editrice parigina «Les Belles Lettres».

* RAFFAELE RUGGIERO, *Jean-Baptiste Vico. La carrière d'un homme de lettres dans la Naples des Lumières*, Paris, Les Belles Lettres/essais, 2023, pp. 152.

Questo studio è suddiviso in sette capitoli, a cui si aggiungono due appendici dedicate rispettivamente ai «*Raisonnements sur la Loi des Douze Tables*» e a «*Jules Michelet interprète de Vico*», ed è completato da un'utilissima bibliografia ragionata e selettiva. L'obiettivo di Raffaele Ruggiero è quello di seguire l'approccio di Vico stesso, di seguire 'pas à pas' e 'avec franchise' il complesso percorso del filosofo napoletano 'dans la Naples des Lumières'. La prospettiva scelta consente di rompere con le ricezioni spesso distorte dell'Ottocento, che spesso sono ricostruzioni *a posteriori* che fanno artificiosamente di Vico una sorta di precursore universale. Questo studio utilizza un metodo diverso, il cui scopo esplicito è quello di rompere con questa 'perspective artificielle' e di offrire ai lettori francesi 'une autre histoire de Vico'. Sebbene non sia possibile in poche righe rendere conto della ricchezza di uno studio di questo tipo, si possono comunque proporre alcuni elementi che indicano l'interesse per gli studi vichiani di uno studio notevole per diversi aspetti.

La prima cosa da notare è che questo studio colma una lacuna e un vuoto evidenti negli studi dedicati a Vico in Francia. Sebbene questi studi si siano sviluppati da diversi anni, in parte sulla scia degli studi pionieristici del compianto Alain Pons, e sebbene negli ultimi vent'anni siano state pubblicate diverse monografie, mancava una vera e propria introduzione a Vico che offrisse una visione complessiva del suo pensiero, basata su una perfetta padronanza della bibliografia dedicata al filosofo napoletano. Da questo punto di vista, il libro di Raffaele Ruggiero è un successo assoluto. Le molteplici competenze dell'autore in campo giuridico, filosofico, poetico e retorico gli permettono di affrontare un'opera complessa, ancora considerata oscura in Francia, senza mai trascurarne la difficoltà e la complessità intrinseca. Scritto in una lingua chiarissima, con una reale preoccupazione didattica, questo studio permetterà certamente uno sviluppo degli studi su Vico in Francia. Da questo punto di vista, è auspicabile che il volume venga pubblicato al più presto in un'edizione tascabile.

Ma non renderebbe giustizia a questo studio limitarlo a una semplice introduzione scolastica. Potremmo dire, tutt'al contrario, che per fare una buona introduzione occorre avere una grande familiarità con l'autore. La forza del lavoro di Raffaele Ruggiero, che è anche alla base della dinamica del suo approccio, consiste nel presentare Vico in una vera e propria narrazione, sotto la forma di una biografia intellettuale ragionata. La dinamica proposta si riferisce in realtà a una doppia prospettiva, sintetica e analitica. La prima è sintetica: l'approccio dell'A. offre una sintesi complessiva del pensiero del filosofo napoletano, presentato diacronicamente. Seguiamo il percorso di Vico passo dopo passo, con una grande attenzione alla contestualizzazione, che ci permette di cogliere realmente il percorso intellettuale di un filosofo come nessun altro. L'attenzione alla genesi delle sue opere – le pagine dedicate al *De ratione* o alle diverse versioni della *Scienza nuova* sono straordinariamente chiare da questo punto di vista, anche se la genealogia di questi testi è complessa – alle questioni

editoriali, alle dispute, permette di collocare veramente Vico nel suo tempo e di non estrarre artificialmente il suo pensiero dalla sua epoca. Resistendo alla tentazione di fare di Vico un' 'oasi nel deserto' la grande erudizione di questo studio ci permette di dare la giusta misura dell'originalità e della modernità di Vico.

A questa sintesi diacronica, che è dell'ordine di una storia razionale delle idee, si affianca un altro approccio altrettanto fecondo, che ci offre analisi molto precise, e spesso del tutto nuove, di questo o quell'aspetto del pensiero di Vico. La questione delle fonti di Vico (filosofiche, letterarie e retoriche) e del suo rapporto con le grandi tradizioni filosofiche è qui affrontata con notevole efficacia. Ad esempio, il rapporto con Bacone, e più in generale con il *De ratione*, che viene presentato come un *novum organum* per Vico. Pensiamo anche al rapporto con Cartesio, e più precisamente alla particolare declinazione del cartesianesimo nel specifico contesto napoletano secentesco. La questione del diritto permette inoltre a Raffaele Ruggiero di sviluppare pagine luminose (soprattutto nel capitolo 4) su un aspetto complesso e spesso trascurato negli studi su Vico. Da segnalare anche le belle pagine dedicate alla trattazione della figura di Omero. Ma è certamente nelle densissime pagine conclusive che questo duplice approccio funziona in modo più evidente, facendo di questa stessa conclusione una sorta di bilancio di anni di ricerche dedicate a Vico.

Ma la forza principale di questo studio, a prescindere dalle sue qualità di introduzione a Vico, non è solo questa e si riferisce all'attenzione di Raffaele Ruggiero per lo stile e la scrittura di Vico. Siamo qui sulla scia intellettuale del compianto Andrea Battistini, una figura importante nel metodo messo in campo dall'A. L'importanza della scrittura, indicata all'inizio di questo studio, è centrale per cogliere la complessità del filosofo napoletano. Come scrive molto efficacemente Ruggiero, c'è un' 'union indissoluble, dans l'activité de Vico, entre son écriture et sa pensée, voire l'impossibilité pour sa philosophie d'exister en dehors et au-delà de l'articulation de la page. Au point que la complexité de la page n'est pas seulement un miroir de la complexité de sa pensée, mais que cette complexité est sa pensée tout entière [...]'. Questa attenzione permette all'A. di restituire tutta la sua forza euristica e gnoseologica alla retorica vichiana, che 'joue le rôle d'une véritable forme d'enquête sur la réalité'. È dunque a partire da un Vico 'letterato' che si costruisce questa monografia che, come si sarà capito, è un contributo molto importante agli studi dedicati al filosofo napoletano.

PIERRE GIRARD

POLIS E POLEMOS.
QUALCHE NOTA A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE*

Vico e il pensiero politico non è un argomento che oggi abbia bisogno di particolare ‘giustificazione’. Dalla seconda metà degli anni ’50 il terreno è stato variamente coltivato, dissodando consolidate posizioni precedenti (Croce in testa, ma non solo lui) che ne rifiutavano la stessa ammissibilità: «la politica stava alta sopra il suo capo, come il cielo e le stelle ...».

Il libro curato da Gennaro Maria Barbuto e Giovanni Scarpato appare interessante per almeno tre ordini di motivi, che corrispondono ad altrettante direzioni di ricerca affermatesi nel corso nel tempo¹.

1. Il primo si interroga sulla possibilità di rintracciare dirette posizioni politiche di Vico nell’epoca travagliata del vicereame napoletano, tra Spagna e Austria. Una questione che resta sullo sfondo di molti contributi, convergenti (così mi pare) nella definizione di un Vico (anche al di là di oscillazioni che rispecchiano la fluidità dei tempi, come nota Raffaele Ruggiero) interessato al rinnovamento giuridico dello Stato, a una razionalizzazione delle sue istituzioni, tale da superare definitivamente tanti persistenti retaggi di origine feudale e baronale. Il diritto come nervatura dello Stato, capace di mettere al meglio in comunicazione governanti e governati, delineando in questo modo anche il profilo di un nuovo ceto dirigente: quello «togato», dotato di sapienza giuridico-politica e più adatto a un tipo di governo in grado di svolgere una funzione pedagogica, di crescita civile, rispetto ai subalterni. Si tratta di un argomento che risale ai primi, innovativi studi su Vico politico (basti pensare a Badaloni, De Giovanni, Giarrizzo), e che qui si arricchisce di nuovi approfondimenti.

Tra i testi più frequentati, da questo punto di vista, appare da sempre il *De ratione* (nel libro, per esempio, ne tratta Scarpato). Nel momento stesso in cui si

* *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto, G. Scarpato, Milano, Mimesis, 2022, pp. 356.

¹ Naturalmente non è possibile un resoconto analitico di un testo che comprende 16 saggi tra loro diversi per tesi e contenuti. Allo scopo di renderne un qualche «odore», come direbbe Machiavelli, ho allora provato – non so quanto correttamente – a incrociare gli argomenti con alcune mie riflessioni vichiane più e meno recenti. Ho anche mantenuto il carattere sostanzialmente colloquiale (schematico e spesso apodittico) cui sono ricorso in occasione della presentazione del volume, che si è tenuta a Napoli il 26 settembre 2022, organizzata dall’Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico Moderno – CNR.

contrappone a Descartes raccogliendo varie istanze della cultura meridionale, il *De ratione* si colloca comunque saldamente (almeno questa è la mia opinione) nell'alveo del processo di sistemazione 'normativa' della politica tipica della prima fase della modernità, che implica anche la questione cruciale del rapporto tra intellettuali e potere. E proprio a partire dal *De ratione* e dal diritto, Raffaele Ruggiero (*Vico e la politica del diritto nella Napoli dei Lumi*, pp. 217-238) mette in evidenza come la «parabola formativa» di Vico proceda poi dalla retorica verso la tradizione giuridica per sfociare infine (attraverso il problema cruciale dei *principi*, delle scaturigini del diritto stesso) nella filosofia, nella speculazione filosofico-politica in quanto tale.

2. Un altro tema ricorrente nel libro ha a che fare con le eventuali influenze del Vico politico nelle stagioni successive, in primo luogo nell'Illuminismo napoletano (da Genovesi a Cuoco). Una questione che riguarda buona parte dei saggi della seconda parte del volume.

Monica Riccio (*Politica al presente e presenza vichiana nell'Illuminismo napoletano*, pp. 197-216), in questo contesto, attraverso Genovesi, Pagano e Cuoco rivisita l'alternativa classica *riforme-rivoluzione*, insistendo in particolare sul richiamo di Cuoco a Vico come a un monito in qualche modo 'rassicurante' (dopo la tragica fiammata del '99), volto a definire i contorni di una storia della civiltà che, anche nei suoi grandi rivolgimenti epocali, procede per trasformazioni lente e lentamente sedimentate.

Pierre Girard, per parte sua (*Les conditions de l'Anthropologie politique chez Vico et Genovesi*, pp. 239-266), intende mostrare come Vico offra 'il quadro teorico generale' dentro al quale si collocano le stesse condizioni di possibilità del pensiero e della politica riformista di Genovesi, anche a prescindere da qualsiasi filiazione diretta ed esplicita: una «pratica» lontana dal mero «praticismo», in quanto ispirata a saldi principi teorici.

Alberto Clerici (*Tra Vico e Vattel. La guerra dei Sette Anni e le Conquiste celebri di Appiano Buonafede*, pp. 267-286) segue tracce di Vico nei dibattiti al tempo della guerra dei Sette Anni (in seguito all'invasione della Sassonia da parte di Federico II di Prussia), mostrando come le partizioni storiche vichiane risultino in qualche modo presenti in quelle posizioni (più vicine alla tradizione cattolica, con particolare riferimento ad Appiano Buonafede) che in nome della ragione e dello *ius gentium* criticano la guerra quale mera espressione della forza e della violenza, prevalente nelle fasi aurorali dell'incivilimento, per quanto comunque dettate da un senso e un significato, e poi in ogni caso superate nei tempi umani della ragione dispiegata.

Di un periodo storico successivo, di presenze vichiane nella cultura civile che accompagna il Risorgimento, si occupa Maurizio Martirano (*Religione e filosofia civile: influenze vichiane tra Romagnosi e Rosmini*, pp. 303-326), che focalizza il suo contributo sulle posizioni alternative di Romagnosi (in continui-

tà col razionalismo illuminista e il naturalismo deista) e di Rosmini (che nel cattolicesimo vede invece la fonte trascendente di ogni palingenesi, anche morale e civile), con relative discussioni e interventi – di Cattaneo, Ferrari e altri.

E anche in questi casi, ad ogni buon conto, emerge quella propensione speculativa di Vico che dall'analisi politico-pedagogica del diritto arriva alla ricerca dei primi principi, alla «natura» del diritto stesso. Donde la prospettiva ancipite *trascendenza o immanenza* nella logica che sovrintende le ricostruzioni vichiane dell'incivilimento: metafisica-storia, che torna più volte nei contributi qui raccolti – per esempio, a proposito del diritto, in Andrea Suggi (*Sul fondamento delle leggi. Campanella e Vico in un gioco di specchi*, pp. 73-96) –, che mette a confronto Campanella e Vico «sul fondamento delle leggi»; tempo-tempi, nel corposo e complesso saggio di Enrico Nuzzo (*Concezioni e figure del tempo e sequenze temporali in Vico. Attorno a tempo e politica nella riflessione vichiana*, pp. 115-171); unità e molteplicità: «l'enigma del rapporto Molteplice-Uno è la domanda fondativa della metafisica europea» (Biagio De Giovanni, *Racconto esistenziale della Scienza nuova*, pp. 15-22).

3. Sono le grandi questioni che rimandano al terzo grande tema ricorrente e di gran lunga prevalente nel libro: quello della filosofia di Vico in quanto tale, in quanto riflessione concettuale sulla natura della politica. Problema enorme, che direttamente o indirettamente attraversa tutti i saggi, compresi quelli che ho appena ricordato, e che appare icasticamente rappresentata dal titolo stesso del volume: *Polis e Polemos*, nodo fondamentale per la politica ma, più in generale, per la civiltà e la storia in Vico. Luogo centrale di tutta la sua prestazione filosofica.

Vichianamente, come si sa, non '*Polis e Polemos*', ma '*Polemos da Polis*', nella inconsistenza di una derivazione etimologica che vale per la filosofia, ben più che per la filologia.

Il passo è noto: «La qual istoria i greci ci conservarono con questa etimologia, per la quale, appo essi, da πόλις, 'città', πόλεμος è appellata la guerra» (capov. 588, ripreso successivamente anche in 639) nella partizione nicoliniana dell'ultima *Scienza nuova*; primo capitolo della sezione quinta (sulla politica poetica) del secondo libro.

Come succede tante volte in Vico, l'etimologia è fantasiosa. Nota Andrea Battistini, nell'edizione delle *Opere* da lui curata: 'questa volta l'etimo non è nemmeno confortato dall'avallo, di solito non meno disinvolto, del Voss, dal momento che il suo *Etymologicon* si occupa solo delle voci latine'. E prima di lui Nicolini, un Nicolini insolitamente laconico, nel suo monumentale *Commento*: 'mera congettura vichiana la derivazione di *polemos* da *polis*'. Naturalmente, la potenza di una etimologia *filosofica* non ha necessariamente a che fare con la sua attendibilità *filologica*, ma con l'ambito squisitamente concettuale nel

quale si colloca. L'etimo, allora, vale come una specie di aforisma, una sorta di *crasi argomentativa*. Nel caso specifico, *polemos da polis* significa che la prima natura della politica è il conflitto, e cioè che il conflitto resta inestirpabile dalla politica, fonte sotto le stesse condizioni della sua potenza e della sua crisi. Genealogicamente, la politica nasce con la nascita della città eroica, che a sua volta si genera dall'unione dei padri (dal loro mettersi insieme, asserragliati dentro un ordine comune) contro le rivolte dei famoli, la 'folla viva e disordinata' di cui scrive De Giovanni, anti-cartesiana per sua stessa costituzione, in quanto istanza di materia, urgenza del corpo.

Poco prima del passo in questione, Vico ha 'corretto' Platone, il Platone delle *Leggi*, che in una sorta di affondo *realista* critica l'opinione stolta dei più (*oi polloi*), i quali non capiscono come i rapporti tra le città consistano naturalmente di *polemos*, e non di *eirene*. Nella versione del '30 Vico si era limitato a chiosare che Platone «l'intese», cioè colse, comprese la natura conflittuale della politica. Nel '44 aggiunge: dall'analisi critica di alcuni miti della sapienza poetica emerge distintamente il rapporto politica-conflitto, che Platone comprese invece solo «'n confuso», perché lo concepì quale rapporto tra *poleis*, relazione *esterna* a forme già date, già istituite e consolidate di politica.

Come mostra Manuela Sanna nel suo saggio (*La metafora del 'pastore de' popoli' nelle repubbliche eroiche*, pp. 35-50), perfino una delle metafore politiche più armonicamente organiciste dell'antico (quella del pastore che governa il suo gregge), nell'ultima *Scienza nuova* (ma già una prima volta nel *Diritto universale*) viene piegata a segnalare 'la presenza forte del conflitto politico'. Il *polemos* è elemento 'interno' alla politica. La politica nasce come guerra, che produce la città e continuamente la smuove, l'accresce e l'attenta. E proprio questo è *il problema*, la grande sfida che attraversa tutta l'esperienza intellettuale vichiana.

Perché il conflitto, la politica come guerra, ha le sembianze di Machiavelli, nella portata abissale del suo pensiero. Scrive plasticamente Giovanni Scarpato (*Vico e le arti della dissimulazione*, pp. 175-196): Vico è il 'grande tesaurizzatore settecentesco di Machiavelli'; ma lo è, aggiunge subito, come una sfida, nella tensione al recupero di un rapporto della politica con la morale – e io direi anche di più: con una dimensione ancora più ampia di senso e significato, capace in qualche modo di raccogliere, di comprendere dentro di sé anche la politica.

In Machiavelli il conflitto indica l'impossibilità di sottrarre la politica alla datità della contingenza, alla irrimediabilità della congiuntura, perché totalmente estraneo alla consistenza, alla coerenza di un principio (ontologico, metafisico, naturalistico), tanto che si danno conflitti positivi (come nella Roma repubblicana) e conflitti *ruinosi*, distruttivi, come nella Firenze medievale. Per Vico il problema è allora tentare di sottrarre la politica alla casualità, alla insensatezza (alla *fortuna*) con un giro più ampio rispetto sia alla *virtù* machiavel-

liana (argine fragile, in definitiva, perché tutto interno a quella insensatezza), sia all'astratto, anacronistico razionalismo normativo moderno, che si limita a rimuovere la questione decisiva dell'origine del politico, indicandone non il magma informe e ribollente del principio, ma il più efficace standard di funzionamento: meccanico, automatico, razionale per *funzione* e senza passione, senza corpo (pulsione, interesse).

Per accumulazioni progressive attraverso le varie opere – al centro c'è sempre la storia romana, di cui qui si occupa direttamente Gennaro M. Barbutto (*Vico e la grandezza di Roma*, pp. 51-72), anche se poi non mancano altre espansioni, anche 'lontane', come quella sulla Cina, di cui tratta Donghyum Lim (*A Conceptuale and Tactical Use of Chinese civilisation in the writings of Voltaire, Montesquieu and Vico*, pp. 287-302) –, la risposta vichiana va nella direzione della storicità, della ricostruzione storico-genealogica, che dà sostanza a una prospettiva filosofico-antropologica. Non la trascendenza, non la teologia tradizionale, che rende impossibile la *scienza* (le regolarità, le costanze – per quanto possibili – della nuova scienza): l'intervento diretto di Dio nelle vicende degli uomini tiene la politica negli imperscrutabili saliscendi dell'*eccezione*; e in quanto tale è storia sacra, diplomaticamente ma anche concettualmente sottratta alla scienza. L'orizzonte appare quello di una complicata immanenza, dell' 'aiuto ordinario', naturale, della divina provvidenza, risolto in definitiva nei termini di una costituzione antropologica dell'umano immerso nelle utilità e necessità nel momento stesso in cui le ricava (e anzi, in qualche modo le costituisce) nella sua stessa, imprescindibile capacità di produrre senso-significato: dal fulmine-Giove (operazione già logica, *in occasione* della paura, nella contingenza del terrore) fino alla ragione dispiegata. Un percorso che mette nelle mani degli uomini il risultato delle loro azioni (ultima versione del *verum-factum*) senza dedurle linearmente dalle loro intenzioni.

Il tema è fondamentale nel libro, per quanto variamente impostato. È il 'dualismo' di cui parla Barbutto, che lo rimanda non a torto a una radice cristiana, ma che in sostanza si risolve nella logica pur sempre immanente dei fini ristretti che diventano mezzi per produrre fini più ampi (procedura argomentativa tipica del Sei-Settecento). E una tensione che, per quanto lontana da ogni precorrimiento, si risolve per Fulvio Tessitore nella prospettiva di una storicità nuova, laica e mondana, costruita sulla crisi moderna dei modelli classici. Sulle tracce di Croce (per quanto liberamente), a una storia vichiana laicizzata e a una idea 'naturalizzata' di provvidenza guarda anche Carlo Antoni, così come viene rivisitato da Maurizio Griffo nel saggio che chiude il volume (*La presenza di G. B. Vico nella riflessione di Carlo Antoni*, pp. 345-356). E proprio a partire dal carattere 'ordinario' e 'naturale-antropologico' della provvidenza Girard ricava senza indugio l'idea di una 'concezione materialistica' vichiana, per la quale la potenza dell'agire e le sue tensioni costitutive poggiano sulla nostra

stessa fragilità (io direi sulla nostra *potente fragilità*, produttiva di *sostanza*, cioè di *esperienza*). A proposito del Vico di Badaloni, infine, Roberto Evangelista (*L'occasione della politica. Natura e provvidenza nel Vico di Nicola Badaloni*, pp. 327-344) mette in evidenza la 'politicità trascendentale' che si ricava dal potenziale cognitivo insito nell'uomo: *teleologicamente potenziale* e per ciò stesso destinato all'espansione e alla relazione: un Vico stretto (non senza tensioni e chiaroscuri) tra «materialismo» e «vera religione».

L'antropologia storico-filosofica vichiana innerva insomma una dinamica teleologica di progressiva espansione verso il *compimento*, il *compiuto dispiegamento* delle umane potenzialità, senza tuttavia riuscire a neutralizzare anche il rischio permanente dello scacco, del regresso, dell'implosione – una prospettiva che accomuna Campanella e Vico, secondo Suggi. E soprattutto, quella antropologia fa dell'incivilimento e di questi movimenti di espansione e contrazione dell'*humanitas* il risultato di immani processi collettivi, lontano da qualsiasi ripiegamento individualistico.

La nascita della politica, in quanto nascita dello Stato eroico, appare allora la 'grande necessità' imposta 'da' famoli ai padri eroi nello stato delle famiglie, onde nacquero le repubbliche'. La relazione conflittuale costituisce la città, la tiene unita nel momento stesso in cui la divide. La contrapposizione è relazione costitutiva sia degli 'eroi' che della 'plebe', giacché entrambi si danno in quanto tali attraverso la loro stessa negazione, attraverso la loro *contraddizione*. Un vero e proprio movimento dialettico, che implica, in quanto tale, il suo stesso superamento. Due 'contrarie proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de' nobili sempre di conservargli'. La sorte dello Stato aristocratico-eroico è segnata dalla sua stessa costituzione. E la sua caduta è 'un civil costume di quasi tutte le nazioni'.

Si tratta di una prima *risposta* di Vico al terribile, acutissimo fiorentino. C'è il conflitto, ma non è più contingenza, perché in questo modo viene rivestito di un senso, di una meta, di un compimento: l'umanità dispiegata, quando il popolo è l'intera essa città. Ma questo tempo nuovo, a sua volta, non potrà più alimentarsi di meccanismi dialettici necessitati, costretto a navigare nel mare aperto dello spontaneo equilibrio che tiene insieme 'il ben pubblico' e la pluralità dei cittadini, il senso comune (insieme razionale e spontaneo: 'costume', 'costumanza') delle comuni utilità e le 'minutissime parti quanti son essi cittadini'. Il movimento progressivo del senso comune alla conquista di una nuova, 'piena politicità' è al centro del contributo di Fabrizio Lomonaco (*Senso comune e mondo delle nazioni*, pp. 97-114). Ancora la politica, insomma, e la sua contraddizione costitutiva, anche nel momento della massima espansione, della massima potenza della nazione. La crisi sgretola il popolo (il senso comune) trasformandolo in un branco disperso di individui isolati, narcisisticamente ripiegati su se stessi, separati dalle sottigliezze di una ragione posta

al servizio del puntiglio, dell'interesse minuto, coltivato dalla cattiva 'malizia'. Certo, ci sono i 'rimedi' provvidenziali. Ma non sono più rimedi *dialettici*. Non c'è *Aufhebung*, quando non c'è più dialettica, ma 'solo' il *pericolo* costante, costitutivo della potenza e dell'implosione, del dispiegamento e della disgregazione.

È un rimedio, a suo modo, la monarchia: il risultato di una dinamica interna alla nazione, nella quale il re governa *popolarmente*, dirige e *rappresenta* il popolo, acquietando i bollori della repubblica. Ma resta pur sempre un rimedio episodico, possibile: non inevitabile, necessitato.

Non è invece un vero e proprio rimedio la conquista esterna, da parte di un'altra nazione, perché si tratta in realtà della fine della nazione conquistata, non del suo risanamento, nel suo essere fagocitata dentro le dinamiche e le fasi di un'altra nazione.

E tanto meno è un 'rimedio' il *ricorso*, che non rappresenta la machiaveliana 'riduzione verso il principio' della nazione, non la versione secolarizzata dell'antica apocatastasi, ma rappresenta semmai la sua catastrofe, la distruzione di tutte le sue forme. Il ricorso appare tutt'al più come l'avvio di un nuovo corso, di una nuova nazione. Una 'rete di salvataggio', come la definisce Enrico Nuzzo: ma non per la nazione, semmai per la conservazione degli uomini – in un tempo in cui nemmeno si può lontanamente ipotizzare la prospettiva di una possibile autodistruzione dell'umanità in quanto tale.

Vico ricorre indubbiamente a un linguaggio per quanto possibile edificante, che tende ad attutire il problema – d'impronta tipicamente machiaveliana, e poi tipicamente costitutivo della modernità – della inevitabile convivenza della potenza e della crisi nell'umanità dispiegata, all'insegna della possibilità, della eventualità: cioè, in definitiva, della contingenza. Molte le immagini plastiche volte a mitigare il senso di questa durezza concettuale: il *ri-corso* (ricominciamento dell'identico, apparentemente); il ruolo sempre più accentuato della divina provvidenza, nelle pagine finali; la platonizzante storia ideale eterna (sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni); la rassicurante geometria del *cerchio* della scienza, che scandisce le regolarità, le costanze, la conoscibilità di ogni fase. Ma la perfetta perimetrazione del corso delle nazioni resta impossibile, perché resta la crisi, come ingrediente della stessa potenza, al culmine di ogni corso. Vico è un moderno, un *ipermoderno* (Lomonaco dice 'modernissimo') per questa consapevolezza delle rugosità, delle penombre che costituiscono l'immane, ambigua potenza dell'umano, in quella sua *eccedenza di realtà* che eccede (e semmai ingloba e consuma) ogni teoria.

È per questo che il cerchio della nuova scienza *non conclude*. Non può concludere, considerato 'l'argomento e la materia'. Perché nella loro costitutiva limitatezza gli esseri umani sono pur sempre animali provvidenzialmente (strutturalmente, naturalmente) votati alla costruzione di senso: destinati al

senso comune, là dove inestricabilmente si incrociano le esperienze sensibili (le istanze utilitarie-passionali del corpo) e la logica della mente, il non meno urgente bisogno unificante (inevitabilmente *simbolico*) di significato, di senso-significato. Senza che l'uno elemento possa mai darsi, possa mai esprimersi, senza l'altro.

Ma allora (ma proprio per questo) nel regno della possibilità la consapevolezza dello scacco (la possibilità della crisi: Vico *filosofo della crisi*, secondo la preziosa intuizione di Pietro Piovani) non elimina la responsabilità, semmai la rilancia. In generale, in quanto responsabilità 'pratica' (sull'apertura della *Scienza nuova* alla 'pratica' insiste Girard), azione inevitabilmente collettiva che alimenta il senso unificante delle comuni utilità come potenza, come massina potenza dell'umanità dispiegata, ben più di quanto possa accadere nei meccanismi necessitati delle fasi precedenti. E in particolare, responsabilità dei filosofi: la responsabilità che la scienza non esaurisca la tensione e la fatica della ricerca. Un compito etico, civile: alto, da *filosofi politici*, all'opposto della *ri-flessione*, del ripiegamento solitario – già figlio della crisi – nel quale cadono i *filosofi monastici*; Nuzzo: il compito dei sapienti consiste nella costruzione, inevitabilmente aperta, di una 'semiotica del tempo politico', rafforzandone in questo modo il senso comune. Un compito difficile e austero, proprio perché per sua stessa natura inesaurito, mai concluso, consapevolmente interno e mai velleitariamente esterno al processo civile complessivo.

Resta fermo – anche di fronte alla responsabilità – che il regno della possibilità appare sempre circondato (asfissiante, ingombrante) dal baratro della crisi. Ma nondimeno, proprio in quanto possibilità, non preclude nemmeno l'orizzonte più delicato, più incerto ma non meno potente dell'accumulazione, dell'accelerazione della civiltà, dello sviluppo di umanità. È questa la prospettiva sulla quale si conclude la fine, sottile rivisitazione di Roberto Evangelista del modo in cui Badaloni interpreta taluni capitoli del *De uno*. Senza alcuna illusione escatologica, è pur sempre possibile anche il *miglio*, nel mondo degli uomini.

Ecco, per finire. Tra le tante definizioni di ciò che si può intendere per 'classico', Pietro Piovani ne propone una di particolare pregnanza: 'un classico che nel corso dei secoli dica a tutti sempre la stessa cosa, è un classico che non dice più niente a nessuno'. Non è questo il caso di Vico, la cui 'inquieta modernità', la cui *eccentrica modernità* continua a stimolarci e interrogarci. A partire da noi, dal nostro tempo, dalle sue contraddizioni e, nonostante tutto, dalle sue possibilità.

RICCARDO CAPORALI

LE MILLE IMPRESE DI UN SECOLO*

Non deve essere stato semplice per i sapienti curatori di questo bellissimo volume operare una scelta nella fitta bibliografia degli scritti di Andrea Battistini, pure aggiunta in appendice finale, e costruire un volume che tanto limpidamente rendesse ragione delle maglie di un secolo «inquieto, e accigliato» (p. X). Che è il secolo vichiano, quello che per Battistini era fulcro delle sue ricerche e delle sue passioni. I curatori precisano opportunamente che non si tratta meramente di una raccolta di saggi, ma di un volume unitario e organico, che dipinge un «quadro variegato, ma unitario, che costituisce un fondamentale contributo alla comprensione della civiltà settecentesca» (p. IX). Emerge con vivezza la poliedricità e la fruttuosità della penna di Battistini, che si muove da spazi letterari a spazi estetici, evocando rapporti difficili come quelli tra letteratura e scienza, tra storia e filosofia, che già dal sommario rivela la chiave cronologicamente ascensionale e tematicamente in movimento in un cruciale passaggio, quando alla «brama di 'svelare', 'illuminare' e 'dissotterare', che segna il primo cinquantennio del secolo, subentra una coscienza critica nuova, affascinata dall'estetica del sublime e pronta a liberarsi del passato» (*ibid.*).

Partendo dalle culture 'antagoniste' espresse nel dibattito della *querelle*, i capitoli si snodano in maniera avvincente chiamando in scena attori notissimi ed altri meno conosciuti, sui quali Battistini affonda la sua analisi lucidissima e assai originale. Inserendo arbitrariamente ma suggestivamente il *De ratione* vichiano all'interno della *querelle*, esempio di una contrapposizione alla nazione francese fondato sulla consapevolezza che la retorica debba precedere sempre la logica, per evitare che un paradigma del tutto astratto, quello cartesiano, sfoci in un dogmatismo impossibilitato ad arrivare alla scienza delle cose. Ma, anche se la *Scienza nuova* non pose fine alla *querelle*, senza ombra di dubbio spostò l'angolo visuale del nostro Vico, dal momento che nel progetto di una 'storia ideale eterna' non vi è posto per la supremazia di una nazione su un'altra. Il pensiero e la scrittura del suo primo autore, Giambattista Vico, non sono solo esempio chiarissimo di una *querelle* che, desiderosa di comunità e comunanza, non potè non finire di nuovo in pretesi nazionalismi, ma è anche e soprattutto esemplare modello di una prospettiva autobiografica che a Battistini fu sempre molto presente. I numerosissimi studi dedicati al genere autobiografico nel Settecento e ai *topoi* riscontrabili nelle varie stesure di *Vite illustri*, trovano in Vico un *exemplum* miliare. La competente analisi dei verbi e loro morfologia, e il loro stesso lessico denunciano in maniera inedita

* ANDREA BATTISTINI, *Svelare e rigenerare. Studi sulla cultura del Settecento*, a cura di A. Cristiani, F. Ferretti, Bologna, Bononia University Press, 2019, pp. 366.

come «il teleologismo di Vico equivale nella prospettiva della lunga durata a una missione da compiere che lo innalza sui contemporanei per la tenacia con cui l'ha perseguita e per l'indipendenza di un disegno 'e nuovo e grande', un polisindeto connotante una piena originalità esercitata su larga scala» (p. 47). L'individuazione di temi comuni a tutto il secolo nella narrazione autobiografica, quali il mito del perseguitato – in virtù del quale sia Muratori che Giannone chiudono il racconto della propria vita con un verso di Dante, laddove Vico cita invece Socrate, alla luce di una evidente laicità del suo teleologismo – o la presenza dell'infanzia che, alla luce delle tesi di Rousseau, ricorda nei racconti biografici l'età spontanea e istintiva priva dell'adozione di maschere richieste dal vivere civile.

Rifacendosi spesso alla bella immagine evocata dalla metafora del 'filo', così vicino al 'droit chemine' cartesiano, e poi del passaggio al 'labirinto', dal momento che «la metafora del cammino autobiografico non si percorre più con l'ausilio razionalmente rassicurante del 'filo', ma lungo un incerto tragitto che assomiglia a un 'labirinto'», tanto che «Rousseau definisce le sue confessioni 'un labirinto oscuro e fangoso' ('labyrinthe obscur et fangeux') e Alfieri, di riflesso, parla di 'sozzo laberinto'» (p. 239). L'analisi dei modelli biografici adottati nel Settecento passa in rassegna le esperienze di Vittorio Alfieri, Appiano Buonafede, Giuseppe Compagnoni, Cagliostro, oltre Ludovico Muratori e Giambattista Vico; spettro ampissimo e variamente sfaccettato che offre un paesaggio fatto di mutamenti ed eredità, assunte in maniera più o meno consapevole. Così che «l'autobiografia può alla fine realizzare il suo ossimoro, la contraddizione immanente al suo genere, mettendo in scena i leggeri capricci della sorte individuale attraverso i viscosi principi delle convenzioni letterarie» (p. 163). Anche lo scambio epistolare costituisce naturalmente, all'interno del genere biografico, una variante imprescindibile, come dimostra bene il capitolo su Cagliostro e gli apocrifi a lui attribuiti.

Altro tema imperante nel volume è senz'altro il rapporto tra le varie discipline, e la definizione dei confini resa difficile dalla forte assunzione di un sapere di tipo enciclopedico, così che «l'adozione del lessico della scienza anche fuori dei suoi territori è conseguenza inevitabile in una cultura che ambisce a rinvenire la dimensione 'filosofica' in ogni aspetto del reale, interessandosi ai fenomeni naturali con l'intento di conoscerne e descriverne il comportamento» (p. 67). Il rapporto tra scienza e poesia infonde di nuovo senso l'epistemologia di fine '700, comportando la ristrutturazione anche del canone letterario. E il nodale passaggio dalla categoria del Bello, caratteristico di una poetica rispondente al principio della *mimesis*, a quello del Sublime, viene illustrato da Battistini in maniera molto seducente nel passaggio della carica emotiva della contemplazione, nel primo Settecento legata all'intervento a favore della 'pubblica felicità' e poi unita fortemente alla tonalità dello sguardo specifico. L'esempio accattivante dell'arcobaleno che, proprio nel periodo in cui Newton ne fornisce

una spiegazione scientifica, viene guardato e analizzato da Pietro Giannone, o gli sguardi così differenti della neve in un paesaggio nordico da parte di Francesco Algarotti, Pietro Metastasio e Vittorio Alfieri, segnano quell'importante «metamorfosi del gusto», che fa emergere «insieme con l'affermazione dell'estetica del Sublime, l'affacciarsi nel secondo Settecento di un'altra categoria legata al paesaggio, costituita dal Pittoresco» (p. 200), nell'ambito del quale viene tracciato il percorso di Aurelio Bertola e aperto il tema dei viaggiatori settecenteschi e dei loro resoconti.

Il crescente avvincente del passo del volume mira a indicare, in modo quasi catartico, l'avvento della rigenerazione di una cultura e di un nuovo percorso: «la rigenerazione corrisponde, con una tensione ossimorica, a un 'disfare', un verbo dall'energico sapore machiavelliano, anche se l'annientamento appare il presupposto di una nascita, fisiologicamente richiamata dall'«utero» collocato in posizione intermedia tra la morte e la risurrezione fisica, morale e soprattutto politica» (p. 288).

MANUELA SANNA

VICO STORICO DELL'UMANITÀ*

Il tema di questo numero speciale della rivista «Rocinante», a cura di Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna e Armando Mascolo, sembra accogliere l'invito orteghiano di interpretare Vico 'desde dentro', ovvero di vivificarlo all'interno di circostanze particolarmente 'fortunate'. La storia della diffusione di Vico in Spagna, infatti, è occasione e opportunità per aprire nuove prospettive di ricerca su un pensatore – come fu Vico – la cui fortuna è ormai documentata sia dentro che fuori dal suo contesto di appartenenza. Come ricorda Fulvio Tessitore nella presentazione del volume, «la ricerca storiografica, la ricognizione delle idee di un classico, l'inseguimento delle idee nella loro circolazione impongono la precisa, puntigliosa, scrupolosa competenza filologica» (p. 7), e l'attenzione verso la filologia che il lettore troverà nei saggi raccolti, segna un ulteriore passo per valutare sia la grandezza del rigore vichiano, ma anche la diffusione della sua lezione che prescrive di utilizzare il documento cultura-

* «Rocinante» XI (2018-2019), *Le trame dell'ingegno. Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana*, a cura di Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna, Armando Mascolo.

le come *segno* del valore ontologico della storia umana. Da questo punto di vista, infatti, la diffusione di Vico nelle culture iberiche e ispanoamericane è la ricostruzione di un pensiero che anche in virtù di quelle che appaiono impropriamente 'concessioni' alle filosofie esistenzialistiche, si presenta con un forte contenuto metafisico e ontologico che sembra esaltarsi via via che si propaga, soprattutto laddove vengono condivisi alcuni presupposti, o ci si trova di fronte alla domanda relativa all'origine della civiltà.

È per questi motivi che il contesto ispanico diventa un terreno di indagine particolarmente fertile per mettere al centro alcuni temi chiave della speculazione vichiana, che ancora oggi danno materia di dibattito e di discussione tra gli studiosi. Il carattere barocco del pensiero vichiano, l'importanza della creazione mitologica, l'interpretazione dell'alterità culturale e i tentativi di ricostruzione dell'origine dei popoli extraeuropei, sono solo alcuni dei temi affrontati in questo numero di «Rocinante», che finiscono più o meno esplicitamente col mettere in questione l'ingegno e le sue *trame* (per utilizzare il titolo del volume). Trame volte a stabilire la centralità dei fatti e dei movimenti storici, come prodotti dell'attività umana, non solo della provvidenza divina, in un incontro tra individuale e universale che resta uno dei tratti principali della fortuna vichiana in Spagna ma anche della circolazione delle idee proposte da Vico nel contesto ispanoamericano. In America latina, infatti, la riflessione vichiana sembra fornire importanti chiavi di lettura, a un *milieu* filosofico sempre all'inquieta ricerca delle proprie origini.

Questo elegante e approfondito affresco, costruisce un volume di grande interesse, che si presenta diviso – solo per comodità – in due parti: una dedicata al contesto ispanico, e l'altra dedicata al contesto latino-americano. È da segnalare, inoltre, che se la circolazione di Vico in Spagna si inserisce in una via già aperta da studi precedenti, la storia e l'analisi della fortuna vichiana in latino-America non aveva ancora visto una raccolta così sistematica; si tratta dunque di un primo, importante, passo utile a vivificare ancora di più il tortuoso e luminoso pensiero dell'autore della *Scienza nuova*.

Le due sezioni, dicevamo, pur presentandosi distinte, finiscono con il risultare armoniche e in un costante dialogo messo in piedi proprio dalle tematiche vichiane che ritornano con coerenza e varietà. Vale la pena considerare i contributi singolarmente per tirare le somme dei risultati di ricerca che offre il volume.

La recepción del pensamiento viquiano en la filosofía práctica española del siglo XX, di Pablo Badillo O'Farrell (pp. 17-27), apre il volume. In questo saggio l'A. offre una preziosa rassegna dell'utilizzo e degli studi che si sono sviluppati in Spagna, negli ultimi ottanta anni, sulla riflessione giuridica di Vico. Ne viene fuori un quadro molto complesso, nel quale davvero tante sono le influenze vichiane sulla teoria del diritto, ma anche sullo sviluppo delle istituzioni giuridiche e della scienza della comparazione.

L'articolo successivo, di Alessandro Bonesini (*La presenza di Vico nell'estetica musicale di Esteban de Arteaga*, pp. 29-40), offre una ricostruzione delle influenze vichiane sull'opera di Esteban de Arteaga, mostrando come la prospettiva delineata nella *Scienza nuova* venga considerata essenziale per l'interpretazione delle forme artistiche (anche quelle relative alle popolazioni precolombiane), permettendo anche valutazioni sulla circolazione di Vico nel XVIII secolo tra Italia e Spagna.

Un contributo che permette di far emergere uno dei caratteri fondamentali della circolazione di Vico in Spagna, ovvero la natura dell'individualità e il suo valore ontologico, è quello di Giuseppe Cacciatore, *Una 'svolta' negli studi su Vico in Spagna. Note in margine all'opera di José M. Sevilla Fernandez*, (pp. 41-53). L'articolo ripercorre in particolare i lavori di Sevilla Fernandez, che mettono in dialogo la riflessione di Vico con l'opera di Ortega y Gasset. Cacciatore ricorda al lettore, e dimostra, il merito di Sevilla Fernandez nell'aver individuato una innovativa prospettiva ermeneutica.

Il mito come scoperta del divino in Unamuno e Vico, di Gianni Ferracuti (pp. 55-64) si concentra sul rapporto tra Vico, Unamuno e Zubiri. In questo rapporto è il concetto di universalità e il suo valore a essere discusso, mostrando i debiti contratti da parte dei filosofi spagnoli con la *Scienza nuova*, per elaborare una concezione peculiare del rapporto dell'uomo con la divinità.

Lorena Grigoletto nel suo saggio *Da mostri a giganti: la cornice 'inumana' nella prospettiva filosofica di Vico e Zambrano* (pp. 65-77) ritorna su un confronto 'classico' ma ancora fecondo come quello tra la riflessione vichiana e l'opera di Maria Zambrano. Tale confronto appare piuttosto produttivo per stabilire nella concezione anti-cartesiana della conoscenza un terreno comune tra i due autori, ma soprattutto un elemento particolarmente significativo per far incontrare la prospettiva metafisica e quella esistenzialistica. Sul rapporto tra Vico e Zambrano ritorna il saggio di Lucia Maria Grazia Parente, *Uno sguardo est-etico sul «sublime lavoro della poesia»*. *Con Vico, oltre Vico* (pp. 107-117). Anche in questo saggio si ritrova la possibilità di dare al pensiero vichiano una forte curvatura esistenzialistica. L'A. si sofferma particolarmente sulla concezione della poesia, che nella riflessione della filosofa spagnola, grazie alla mediazione di Vico, diventa la porta che apre alla conoscenza dell'essere e della metafisica. Una conoscenza, però, che viene resa possibile solo all'interno della storia umana.

Anche il saggio di Fabrizio Lomonaco, *Tra metafisica e scienza dell'uomo: Vico lettore di Suárez nel Liber metaphisicus* (pp. 79-85), ritorna su un confronto complesso quale è quello del rapporto tra Vico e Suarez. Il saggio di Lomonaco si concentra particolarmente su *De antiquissima* e sull'influenza che ebbe la riflessione di Suarez sul rapporto tra essenza ed esistenza nella costituzione della particolare dottrina vichiana del vero.

Ancora, nell'ordine dei confronti 'diretti' (quasi un *corpo a corpo*), il saggio

di Armando Mascolo (*La disperazione eroica. L'ombra di Vico nel pessimismo trascendente di Miguel de Unamuno*, pp. 87-96) si sofferma sulle influenze 'indirette' e profonde della riflessione vichiana sul pensiero del Rettore di Salamanca. In questo contributo di grande interesse, Vico diventa vera e propria chiave interpretativa per interrogarsi, ancora oggi, sulla tragicità dell'esistenza umana.

Giuseppe Patella ritorna sulla fortuna di Vico nell'epoca a lui contemporanea. Il saggio *Dal Barocco al Barocco. Vico e Gracián* (pp. 119-130) riprende infatti il tema del Barocco, della sua definizione, e dell'importanza che il pensiero di Vico riveste per la corretta interpretazione di un movimento culturale che fa dell'*ingegno* un concetto fondamentale. Patella mostra con grande perizia come sia proprio attorno a questa 'facoltà' della mente umana che si costruisce un paradigma conoscitivo di cui Vico e Gracián sono protagonisti in un dialogo serrato che mette in gioco proposte filosofiche ancora attuali.

In un contesto più contemporaneo si muove l'esame proposto dal saggio di Jéssica Sánchez Espillaque *Vico en las obras en castellano de Ernesto Grassi* (pp. 145-155). La recezione delle opere di Grassi dedicate al filosofo napoletano, è una delle 'strade' della diffusione di Vico in Spagna e in America latina. Attraverso Grassi, infatti, Vico penetra nel mondo ispanoamericano come punto di arrivo di quella tradizione umanistica che propone una concezione alternativa della razionalità.

Manuela Sanna, nel suo saggio *Grammatica e ars loquendi in Vico lettore di Sanchez* (pp. 157-165) ritorna su un tema di particolare importanza come quello del confronto di Vico con la grammatica. Questo confronto porta il filosofo napoletano in forte polemica con l'aristotelismo e in particolare con Francisco Sanchez, autore che permise a Vico di stabilire alcuni principi della sua retorica e di maturare il profondo distacco con l'aristotelismo soprattutto riguardo alla natura del linguaggio. Ricostruendo un contesto complesso, come quello napoletano, che dibatteva attorno a un tema – quello della lingua appunto – fondamentale sia per Vico che per il contesto a lui vicino, e rispetto al quale Sanchez si attesta come una fonte vichiana importante per lo sviluppo della concezione del linguaggio e della verità.

Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX (1840-1868), di José Manuel Sevilla Fernandez (pp. 167-179) offre una ricostruzione preziosa della diffusione vichiana in Spagna nella metà dell'Ottocento. La lettura dell'opera di Vico, e in particolare della *Scienza nuova*, mostra quanta importanza abbia rivestito il filosofo napoletano nella polemica tra tradizionalisti e liberali, venendo riscoperto in Spagna come pensatore del progresso.

La sezione offre anche strumenti di ricognizione dello stato attuale degli studi ispanici sull'opera di Vico: è il caso del contributo di Francisco José Navarro Gomez (*Ediciones en español de la obra latina de Vico*, pp. 97-106), e del saggio di Giorgio Alberto Pinton (*Each Nation has its Jove, its Hercules, its Homer and... its Vico*, pp. 131-143). Il primo offre un'utile rassegna delle

traduzioni in spagnolo delle opere latine di Vico portate avanti grazie al lavoro del Centro de Investigaciones sobre Vico e della *Stiftung studia humanitatis*, mostrando la vitalità di cui ancora godono gli studi vichiani in Spagna. Il secondo contributo, invece, propone una analisi quantitativa della produzione delle tre riviste principali dedicate al filosofo napoletano (Bollettino del Centro di studi vichiani, *New Vico Studies* e *Cuadernos sobre Vico*), e una disanima del lavoro condotto da diversi gruppi di ricerca che si occupano del pensiero vichiano. È così possibile avere un panorama della ‘fortuna’ contemporanea (e futura) del filosofo napoletano.

La seconda parte del volume, dedicata alla diffusione di Vico nella cultura iberoamericana si apre con il saggio di Antonio Allegra, *Popoli e tempi. L'America precolombiana nella Scienza nuova* (pp. 183-188). L'A. mostra come la riflessione sui popoli nativi americani occupa uno spazio concettualmente importante nella *Scienza nuova* e nella costruzione di un paradigma alternativo a quello hobbesiano. Il saggio di Allegra si sofferma su questo aspetto, sul rapporto con altri testi (come quelli di Oviedo e Acosta) e sul contributo della *Scienza nuova* alla costruzione di una prospettiva etnografica. Attraverso il confronto con i popoli americani, l'esotico e il classico finiscono per definire, come scrive l'A., il *ritmo della storia*.

Il saggio successivo, quello di Giuseppe Bentivegna (*Echi vichiani nella teoria della storia di Edmundo O'Gorman*, pp. 189-198), riflette sull'opera di Edmundo O'Gorman e sulle sue ascendenze vichiane. Lo storicismo di O'Gorman è debitore non solo nei confronti dello storicismo spagnolo e tedesco ma pure, in ultima istanza, alla filosofia di Vico, che viene letta in Messico soprattutto grazie alla mediazione della riflessione di Ortega y Gasset, privilegiando anche in questo caso una lettura dello storicismo vichiano come filosofia dell'esistenza piuttosto che della conoscenza metafisica in senso ‘classico’.

Il saggio di Alberto Mario Damiani, *Instituciones, poder y lenguaje. Sobre la reciente recepción de Vico en Argentina* (pp. 199-206) presenta una rassegna degli studi su Vico pubblicati in Argentina nei quindici anni che separano il 2003 dal 2018. Ne viene fuori una ricostruzione nella quale la presenza di Vico costituisce un elemento di grande vivacità.

Sertorio de Amorim e Silva Neto, nel suo contributo, *A 'natureza comum das nações' e o caso brasileiro: correlações, discontinuidades e influências inexplicitas da Scienza nuova de Vico* (pp. 207-217), si occupa di ricostruire una delle vie della diffusione di Vico in Brasile, e si concentra sull'opera del 1936, *Razes do Brasil* di Sérgio Buarque. Qui la *Scienza nuova* non viene utilizzata per descrivere uno sviluppo storico lineare che avanza per età differenti, ma per dotarsi di strumenti ermeneutici utili a interpretare uno sviluppo irregolare, come quello brasiliano, in cui le caratteristiche di epoche diverse si confondono e sovrappongono. Il contesto brasiliano si attesta come un terreno sul quale la riflessione vichiana attecchisce con esiti estremamente interessanti.

Tornando all'esame di un contesto contemporaneo a Vico, il bel contributo di Enrico Nuzzo, *Gli americani nella storia della civiltà di Vico. Il popolamento del Nuovo Mondo e i «progressi» dei popoli americani* (pp. 219-228) ritorna sull'importanza della scoperta dei popoli americani e sul ruolo che questa scoperta ebbe sull'impianto della storia della civiltà che Vico elaborò tra la stesura del *Diritto universale* e della *Scienza nuova*. Vico prende una posizione precisa nel dibattito a lui contemporaneo sull'origine dei popoli americani, nel tentativo di difendere e di confermare il suo impianto antropologico.

Sul tema del dibattito sulle origini delle popolazioni precolombiane si sofferma anche Angélica Ovando Figeroa (*Lorenzo Boturini y Giambattista Vico: un mismo ideal*, pp. 229-239). L'A. tratta in particolare la figura di Boturini e il suo strettissimo rapporto con l'opera e la riflessione di Vico. Boturini scrive una storia dell'America che contrae molti debiti con alcuni concetti chiave della *Scienza nuova*. La verità del fare storico dell'uomo e il rapporto della storia umana con la provvidenza sono solo alcuni concetti di cui si nutre la ricostruzione di Boturini, che attesta proprio Vico tra le sue fonti fondamentali.

El Vico político desde una perspectiva latino-americana, di Miguel Antonio Pastor Pérez (pp. 241-251) si interroga sulla possibilità di utilizzare le categorie sviluppate durante e dopo l'illuminismo europeo, per conoscere e interpretare gli sviluppi politici offerti dalla storia dell'America latina. In questo articolo l'A. esamina l'opera di Alfonso Reyes (1889-1959) che si concentra proprio su questa difficoltà. Vico emerge come autore di riferimento nel complesso contesto di costruzione di una filosofia politica adeguata a pensare la specificità messicana e in generale la specificità del Latino-America. Quasi come a voler approfondire ulteriormente questi problemi, Stefano Santasilia, nel suo saggio dedicato a *Vico nel pensiero latinoamericano del secolo XX: la lettura di Leopoldo Zea* (pp. 253-259), ragiona sul pensiero del filosofo messicano e sul suo rapporto con Vico. Proprio Vico, secondo Zea, permette di descrivere l'*ineffabile* della storia, da cui emerge un ordine umano che conferma non solo i limiti della ragione, ma anche la ristrettezza dell'idea di progresso lineare che al tempo di Zea veniva propugnata dalla cultura post-positivista.

A chiudere il volume ci pensa Jorge Velásquez Delgado, con un suo contributo dal titolo *Giambattista Vico: situaciones, momentos y actualidad de la filosofía latinoamericana* (pp. 261-271). Questo ultimo articolo è un vero e proprio tentativo, molto fecondo, di applicare le idee vichiane all'interpretazione dei fenomeni storici che hanno coinvolto il nostro presente e quello dell'America latina. La complessità e le contraddizioni della globalizzazione, l'evoluzione (a volte involuzione, se si pensa al sorgere di nuovi nazionalismi) delle idee politiche, la chiusura e la riapertura di nuovi spazi di azione e di cambiamento (anche in senso rivoluzionario) del presente mostrano i frutti del plurisecolare dialogo tra la riflessione vichiana e la cultura filosofica e politica ispanoamericana. La diffusione e la conoscenza di Vico diventano allora occasione per gettare uno

sguardo sul significato profondo della storia che stiamo vivendo e portano alla luce la necessità di una riflessione e di un ripensamento del nostro 'stare al mondo', al fine di ricominciare a immaginare il nostro futuro.

Alla luce di questo breve e incompleto esame di alcune delle fondamentali questioni che emergono dai saggi raccolti nell'ultimo fascicolo di «Rocinante» sembra corretto quanto scrive Armando Mascolo nell'introduzione al volume: l'esame della fortuna di Vico in Spagna fa emergere «una chiara idea sul modo di fare storia della filosofia, intesa quest'ultima quale diramazione di una più vasta e articolata storia della cultura. L'intero volume, infatti, [...] sembra muoversi in linea con il pensiero orteghiano e la sua peculiare concezione della storia della filosofia», quella concezione per cui la *nuova filologia* di cui parla Ortega «si radica su una concezione 'vitalista' e 'funzionalista' dell'idea secondo la quale quest'ultima risulta essere sempre una 'reazione di un uomo ad una determinata situazione della sua vita'». La prospettiva che emerge dal volume, ancora secondo Mascolo, è infatti quella di interpretare il pensiero vichiano come immerso nel dinamismo della vita umana, per far germogliare nuovi orizzonti di comprensione (pp. 12-13). Concordiamo con questa prospettiva, ma vogliamo aggiungere che, sulla scia di tutte queste riflessioni, viene fuori anche quello che forse è il senso ultimo della filosofia vichiana (e non solo): guardare l'alterità, anche la più profonda e incomprensibile, quella che si perde nel tempo e quella che si perde nella fragilità della nostra mente, non come a qualcosa di irrealizzabile o peggio *deviata*, ma come a un'altra possibilità non del tutto realizzata. Una alterità che dunque si attesta, pur nella sua inattualità, pienamente umana, degna di essere oggetto di scienza ma anche di 'amore' in quanto appartenente a ciò che siamo. Sembra essere questa una delle 'eredità' lasciate dal Vico che viaggia attraverso la cultura spagnola e latinoamericana e che si dimostra, ancora una volta, storico dell'*umanità*.

ROBERTO EVANGELISTA

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 asaurimento 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* baconiana.

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 *prudentia* 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 quale «'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 comprese 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 Medinacoe-li, 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.]

NORME PER I COLLABORATORI

1. Gli articoli devono pervenire alla redazione in formato World di Windows. Non devono di norma superare le 40 pagine per i *Saggi*, pari a 130.000 battute (totale di caratteri comprensivo di spazi e note), le 25 per le *Schede e spunti*, pari a 80.000 battute, le 10 per le *Note critiche*, pari a 37.000 battute, e le 3 per le schede dell'*Avvisatore bibliografico*, pari a 4.500 battute. Per la sezione *Saggi e Schede e spunti* si richiede agli Autori un breve *abstract* in lingua inglese.

2. I *Saggi* e le *Schede e spunti* possono essere suddivisi in paragrafi, ma non in sottoparagrafi. Non si rimanda a bibliografie poste a fine articolo.

3. Per le citazioni vanno rispettati i seguenti criteri esemplificati:

Per le note dei *Saggi* e delle *Schede e spunti*:

G. VICO, *Le orazioni inaugurali I- VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982.

Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.

R. WESTFALL, *Newton*, 2 voll., tr. it., Torino, 1989.

G. RAVASI, *Simbolo ed ermeneutica biblica*, in *Simbolo e conoscenza*, a cura di V. Melchiorre, Milano, 1988, pp. 3-30.

M. A. RIDONI, *Un dialogo del Tasso: dalla parola al geroglifico*, in «Lettere italiane» XXIV (1972) 1, pp. 30-44.

RAVASI, *op. cit.*, p. 23 n. (= nota a p. 23); *ma*, p. 23, nota 5.

Ivi [tondo], p. 28 [stessa opera].

Ibid. [stessa opera e stessa pagina].

Eventuali indicazioni su un'opera tradotta vanno poste in parentesi quadra dopo il titolo italiano:

M. MOONEY, *Vico e la tradizione della retorica* [*Vico in the Tradition of the Rhetoric*, Princeton, 1985], tr. it., Bologna, 1992.

Nelle note ai testi vengono indicate le Tipografie o le Case Editrici esclusivamente per i volumi editi fino a tutto il secolo XIX, mentre nelle *Note critiche* e nelle schede dell'*Avvisatore Bibliografico* tra le indicazioni vengono inserite anche le case editrici e le pagine complessive dei volumi.

4. Per la citazione delle opere vichiane, dopo averle indicate la prima volta con tutte le indicazioni, va seguito il criterio adottato dall'edizione critica:

<i>De ant.</i>	<i>De antiquissima italorum sapientia</i>
<i>Ars</i>	<i>De arte poetica</i>
<i>De const.</i>	<i>De constantia iurisprudentis</i>
<i>Du</i>	<i>Il Diritto universale</i>
<i>Epist.</i>	<i>Epistole</i>
<i>Inst.</i>	<i>Institutiones oratoriae</i>
<i>De mente</i>	<i>De mente eroica</i>
<i>De rat.</i>	<i>De nostri temporis studiorum ratione</i>
<i>Notae</i>	<i>Notae in duos libros</i>
<i>Or. I... VI</i>	<i>Orazioni inaugurali</i>
<i>Coniur.</i>	<i>De parthenopea coniuratione</i>
<i>Poesie</i>	<i>Poesie</i>
<i>De reb.</i>	<i>De rebus gestis Antonii Caraphaei</i>
<i>Risp. I</i>	<i>Risposta (1711)</i>
<i>Risp. II</i>	<i>Risposta (1712)</i>
<i>Sn25</i>	<i>Scienza nuova (1725)</i>
<i>Sn30</i>	<i>Scienza nuova (1730)</i>
<i>Sn44</i>	<i>Scienza nuova (1744)</i>
<i>Sin.</i>	<i>Sinopsi del Diritto universale(1720)</i>
<i>De uno</i>	<i>De uno universi iuris principi et fine uno</i>
<i>Vita</i>	<i>Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo</i>

EDIZIONE CRITICA
DELLE OPERE DI GIAMBATTISTA VICO

Volumi pubblicati
Edizioni di Storia e Letteratura

- I. *Le Orazioni inaugurali. I-VI*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (1982, 2013)
- II/1. *La congiura dei principi napoletani. 1701*, a cura di Claudia Pandolfi (1992, 2013)
- II/2. *Le gesta di Antonio Carafa*, a cura di Manuela Sanna (1997, 2013)
- II/3. *Minora. Scritti latini storici e d'occasione*, a cura Gian Galeazzo Visconti (2001, 2013)
- IV. *De antiquissima italorum sapientia. Con le Risposte al «Giornale de' Letterati d'Italia»*, a cura di Vincenzo Placella (2020)
- V. *Diritto universale*, a cura di Marco Veneziani (2019)
- VIII. *La Scienza nuova 1730*, a cura di Paolo Cristofolini, con la collaborazione di Manuela Sanna (2004, 2013)
- IX. *La Scienza nuova 1744*, a cura di Paolo Cristofolini e Manuela Sanna (2013)
- XI. *Epistole. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di Manuela Sanna (1993, 2013)
- XII/1. *Varia. Il 'De mente heroica' e gli scritti latini minori*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (1996, 2013)
- XII/2. *Le iscrizioni e composizioni latine*, a cura di Gian Galeazzo Visconti (2003, 2013)

I volumi vanno richiesti alle Edizioni di Storia e Letteratura, tel. 06.39670307
– info@storiaeletteratura.it

STUDI VICHIANI*

1. Rodolfo Mondolfo, *Il «verum-factum» prima di Vico*
2. Arthur Child, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*
3. Amedeo Quondam, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina*
4. Gianfranco Cantelli, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*
5. Santo Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*
6. Michele Rak, *La parte storica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*
7. Guido Fassò, *Vico e Grozio*
8. Antonio Corsano, *Bayle, Leibniz e la storia*
9. Maria Donzelli, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*
10. Salvatore Monti, *Sulla traduzione e sul testo delle Orazioni inaugurali di Vico*
11. Maurizio Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*
12. Mario Sina, *Vico e le Clerc: tra filosofia e filologia*
13. Nicola Siciliani de Cumis, *Il Vico di Francesco Fiorentino*
14. Andrea Battistini, *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*
15. Enrico Nuzzo, *Verso la «Vita civile»*
16. Attila Faj, *I Karamazov tra Poe e Vico*
17. Antonino Pennisi, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia e filologia civile da Vico a Cuoco*
18. Claudia Pandolfi, *Per l'edizione critica della «Principum Neapolitanorum Coniurationis Anni MDCCI Historia» di G. Vico*
19. Fabrizio Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e «fides historica» nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*
20. Stephan Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*
21. Fabrizio Lomonaco, *Nuovo contributo all'iconografia di Giambattista Vico (1744-1991)*
22. Massimo Lollini, *Le muse, le maschere e il sublime*
23. Eric Voegelin, *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*
24. Francesco Botturi, *Tempo linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «Storia ideale eterna»*
25. Paolo Amodio, *Il disincanto della ragione e l'assolutezza del bonheur. Studio sull'abate Galiani*
26. *L'edizione critica di Vico. Bilanci e prospettive*, a cura di Giuseppe Cacciatore e Alessandro Stile
27. Maurizio Martirano, *Quinto contributo alla bibliografia vichiana (1991-1995)*
28. Guido De Paulis, *Giambattista Vico. Commento all'«Arte poetica di Orazio»*
29. *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, H. Poser, V. Gessa Kurotschka, M. Sanna

* I volumi della collana, fino al nr. 46 compreso, sono stati pubblicati per i tipi della Alfredo Guida Editore, Napoli; i successivi dalle Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

30. Silvia Caianiello, *Catalogo vichiano internazionale*
31. *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile
32. *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna
33. Maurizio Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*
34. Manuela Sanna, *La «Fantasia, ch'è l'occhio dell'ingegno»*
35. Nicola Perullo, *Bestie e Bestioni. Il problema dell'animale in Vico*
36. Monica Riccio, *Governo dei molti e riflessione collettiva*
37. Maurizio Martirano, *Sesto contributo alla bibliografia vichiana (1996-2000)*
38. Annarita Placella, *Gravina e l'universo dantesco*
39. *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano
40. *Il sapere poetico e gli universali fantastici*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna
41. *Gianvincenzo Gravina e il De romano impero liber secundus*, a cura di C. San Mauro
42. *Vico nella storia della filologia*, a cura di S. Caianiello e A. Viana
43. Rena A. Syska Lamparska, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*
44. Enrico Nuzzo, *Vite e scritti di capitani: attorno alla vita di Andrea Cantelmo di Leonardo Di Capua*
45. Conni-Kay Jørgensen, *L'eredità vichiana nel Novecento letterario. Pavese, Savinio, Levi, Gadda*
46. Carla De Pascale, *Filosofia e politica nel pensiero italiano fra Sette e Ottocento. Francesco Mario Pagano e Gian Domenico Romagnosi*
47. Vincenzo Vitiello, *Vico. Storia, linguaggio, natura*
48. David Armando - Monica Riccio, *Settimo contributo alla bibliografia vichiana (2001-2005)*
49. Raffaele Ruggiero, *Nova Scientia tentatur. Introduzione al Diritto universale di Giambattista Vico*
50. Juan Donoso Cortés, *La filosofia delle storia. Giambattista Vico*, a cura di G. Scocozza
51. Alessia Scognamiglio, *Ottavo contributo alla bibliografia vichiana (2006-2010)*
52. Rosario Diana, *Configurazioni filosofiche di sé. Studi sull'autobiografia intellettuale di Vico e Croce*
53. Francesco Valagussa, *Vico. Gesto e poesia*
54. *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, a cura di M. Riccio, M. Sanna e L. Yilmaz
55. Maurizio Vitale, *L'«Autodidascalo» scrittore. La lingua della Scienza Nuova di Giambattista Vico*
56. Fulvio Tessitore, *Un impegno vichiano*, a cura di M. Sanna e R. Diana.
57. Fabrizio Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*
58. Alessia Scognamiglio, *Nono contributo alla bibliografia vichiana (2011-2015)*
59. Marielva Torino, *Alla ricerca di Giambattista Vico. Indagine storica, antropologica, paleopatologica e archivistica*

Laboratorio dell'Ispf (ISPF-LAB)
Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti
<http://www.ispf-lab.cnr.it>

DIREZIONE: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna
COMITATO SCIENTIFICO: Josep Martinez Bisbal [†], Giuseppe Cacciatore,
Silvia Caianiello, Maria Conforti, Pierre Girard, Matthias Kaufmann,
Girolamo Imbruglia, Pierre-François Moreau, Barbara Ann Naddeo,
Valeria Pinto, Enrico I. Rambaldi, Salvatore Tedesco, Amadeu Viana
REDAZIONE: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio,
Roberta Visone
RESPONSABILE TECNICO: Ruggero Cerino

Numero XIX, 2022

OSSERVATORIO

Speciale. *Intelligenza Artificiale e Humanities*
(a cura di L. SIMONUTTI e L. PICA CIAMARRA)

NOTA EDITORIALE

MARCO MAGGESI

Una introduzione visiva al Machine Learning e al Deep Learning

CRISTIANO CASTELFRANCHI

For a Science-oriented, socially responsible and self-aware AI: beyond Ethical Issues

RINO FALCONE

Cognizione e sistemi intelligenti: il ruolo della fiducia

LUISA SIMONUTTI

Crederne e delegare? Filosofia e religione interrogano l'intelligenza artificiale. Alcuni appunti

MONICA RICCIO

Espressione delle emozioni, intelligenza artificiale, vacanza delle Scienze Umane

SAGGI E STRUMENTI

HORST STEINKE

Religion, Marriage, and Burial in Vico's Scienza nuova: a Reappraisal

MARIA BEATRICE DI CASTRI

Dante e Vico in Ungheria. Sintesi comparata di due promettenti ambiti di studio

LORENZO ORLO

L'affaire des Cacouacs: un caso di 'antifilosofia' nella Francia dei Lumi

DAVID ARMANDO

The 19th Century debate on animal magnetism viewed from Rome: the Holy office's Decrees

VIRGINIA AMOROSI

Autunno 1969 tra cultura giuridica e protagonismo operaio. Suggestioni di un racconto storiografico

JOSEP MARTINEZ BISBAL

Nell'era del Covid-19

