

Leonardo Amoroso

Nastri vichiani

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Civiltà
e Forme del Sapere dell'Università di Pisa*

© Copyright 1997

Seconda edizione 2018

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675335-9

ISSN 2420-9198

AVVERTENZA

Le opere di Vico sono qui citate in genere facendo riferimento all'eccellente edizione delle *Opere* curata da Andrea Battistini, Mondadori, Milano 1990. Tuttavia, quando è stato possibile (cioè nel caso del *De nostri temporis studiorum ratione*, in quello della *Scienza nuova prima* e in quello della *Scienza nuova* definitiva), i rimandi sono fatti citando non la pagina, ma il capitolo e il paragrafo (nel primo caso) o il capoverso secondo la numerazione Nicolini (negli altri due), in modo che sia possibile ritrovare facilmente il brano anche in altre edizioni. Per lo stesso motivo, anche nel caso del *De antiquissima Italorum sapientia* (non compreso nell'edizione delle *Opere* sopra citata, ma disponibile nella classica traduzione di Paolo Cristofolini in Vico, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971, come pure in varie edizioni più recenti) indico non la pagina, ma il capitolo e il paragrafo. Questo sistema di rimandi è d'altronde giustificato anche dal fatto che, nel caso delle opere latine, ho preferito citare i brani in latino (ma quasi sempre in nota, per non appesantire il testo, nel quale invece ho in genere parafrasato). Ho così anche evitato uno sgradevole accostamento fra l'italiano di Vico e quello delle traduzioni. (Mi sono regolato comunque allo stesso modo anche per gli altri autori). Gli estremi bibliografici dei pochi altri testi di Vico qui citati solo occasionalmente sono indicati di volta in volta.

Segnalo infine che, per rendere possibile anche la lettura singola di uno solo dei saggi di questo libro, ho preferito dare di nuovo, nelle note di ciascuno di essi, gli estremi bibliografici anche di opere o studi critici già citati nei saggi precedenti.

INTRODUZIONE

I cinque saggi che compongono questo libro¹ sono «nastri vichiani» in un duplice senso. In primo luogo, è vichiana la metafora stessa del «nastro» per indicare un discorso che, come con un nodo, leghi insieme elementi diversi. Di se stesso Vico dice che «dilettava l'ingegno di osservare tra lontanissime cose nodi che in qualche ragion comune le stringessero insieme, che sono i bei nastri dell'eloquenza che fanno dilettevoli l'acutezze»². I nastri così intesi sono i prodotti in cui eccelle e di cui si compiace l'ingegno quale «*facultas in unum dissita, diversa coniungendi*»³, la facoltà di congiungere in unità cose disparate e divergenti. E poiché la virtù propria dell'ingegno sta nell'essere acuto, i nastri belli consistono appunto nelle «acutezze», cioè nelle connessioni audaci (che, però, quando sono eccessivamente acute, ovvero quando non sono anche profonde e vere, meritano piuttosto la qualifica, negativa, di «argute»)⁴.

¹ Desidero ringraziare tutti coloro dai quali ho avuto indicazioni e suggerimenti, e in modo speciale Andrea Battistini, Paolo Cristofolini e Donatella Di Cesare.

² Vico, *Vita scritta da se medesimo* in Idem, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, p. 16. Cfr. anche Idem, *Scienza nuova prima* (= *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*), 1725, cv. 250 e *Scienza nuova* (= *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*), 1744, cv. 407.

³ Idem, *De antiquissima Italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, I: *Liber metaphysicus* (*L'antichissima sapienza degli italici da ricavarli dalle origini della lingua latina*, I: *Libro metafisico*), 1710, cap. VII, § 4.

⁴ Ancora di se stesso Vico dice (in bella evidenza, nell'*incipit* della sua autobiografia) che egli crebbe «di una natura malinconica ed acre, qual dee essere degli uomini ingegnosi e profondi, che per l'ingegno balenino in acutezze, per la riflessione non si diletta del'arguzie e del falso» (*Vita*, cit., p. 5). Poco dopo, confessando i suoi peccati barocchi di gioventù, denuncia quell'«esercizio d'ingegno in opere d'argutezza, la quale unicamente diletta col falso, messo in comparsa stravagante che sorprenda la dritta aspettazione degli uditori» (*op. cit.*, p. 11). Sulle acutezze dell'ingegno e sulla distinzione fra «acuto» e «arguto» cfr. Luigi Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno* in Idem, *L'esperienza artistica*, Marzorati, Milano 1974, sp. pp. 47-49.

Ma, in secondo luogo e soprattutto, i «nastri» di questo libro sono «vichiani» nel senso che uno dei loro due «capì» è sempre Vico stesso, mentre varia l'altro «capo», cioè l'autore che costituisce il termine di confronto, e varia la «ragion comune», cioè il *tertium comparationis*. Più precisamente, il primo «nastro» lega Vico con Cartesio riguardo all'autobiografia, il secondo lo lega a Spinoza riguardo all'ermeneutica, il terzo lo lega a Baumgarten riguardo all'estetica, il quarto lo lega a Kant riguardo al senso comune e il quinto lo lega a Heidegger riguardo alla metafisica.

1. Cartesio è esplicito e decisivo punto di riferimento (per lo più negativo) del pensiero di Vico, particolarmente nelle prime opere. Il *De nostri temporis studiorum ratione*, infatti, è anche e soprattutto una polemica contro il razionalismo cartesiano e una rivendicazione, contro di esso, della rilevanza dei saperi umanistici⁵. Nel *De antiquissima Italorum sapientia*, poi, il livello della polemica si alza e da pedagogico-culturale, qual era nel *De ratione*, si fa più filosofico, anzi propriamente metafisico. Si tratta di temi centrali per comprendere Vico, ampiamente discussi dagli interpreti, e sui quali ritornano, del resto, anche gli altri saggi di questo libro.

Ma nel primo di essi il confronto con Cartesio viene invece tentato in riferimento specifico a un altro testo e a un altro problema (anche se non senza relazione con quanto appena accennato): il problema è quello dell'autobiografia, e più precisamente dell'autobiografia filosofica; il testo è la *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, qui confrontata con quanto di autobiografico c'è nel *Discours de la méthode* di Cartesio. Il confronto è suggerito da Vico stesso, che critica lo stile autobiografico di Cartesio, considerandolo, anzi, espressione diretta dell'impostazione filosofica del suo antagonista d'elezione.

Le cose sono però assai più complesse di come Vico, *pro domo sua*, le presenta: lo rivela un'analisi – quale qui appunto viene tentata – dei due testi, considerati soprattutto nei loro aspetti stilistici e pragmatici. Viene così in luce, per esempio, la presenza di una notevolissima strategia «retorica» anche nel padre del razionalismo. Per quanto riguarda Vico stesso, poi, la sua *Vita* si rivela anch'essa (cosa che non è immediatamente evidente) non solo come l'autobiografia di un filosofo, ma come un'autobiografia filosofica – certo, in altro modo rispetto a quella di Cartesio. Se il *Discours*, infatti, è un'autobiografia filosofica nel senso

⁵ Cfr. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (Il metodo degli studi del nostro tempo), 1709, sp. cap. III, cap. VII e cap. X.

del viaggio e della scoperta del *cogito*, la *Vita* lo è innanzi tutto nel senso di una filosofia che si apre alla filologia, alla storia, cosicché quest'opera si presenta come autobiografia «filosofica» e «storica» ad un tempo.

Da questo punto di vista, la *Vita* e la *Scienza nuova* stanno in stretta connessione l'una con l'altra⁶, tanto più che vi è, per Vico, parallelismo fra ontogenesi e filogenesi. La comune istanza metodologica delle due opere, infine, può essere anche interpretata in riferimento al principio del *verum ipsum factum*, in uno dei suoi molteplici aspetti e significati: quello secondo cui narrare la propria storia significa acquisire la propria identità.

2. Se il primo «nastro» di questo libro lega Vico a Cartesio, il secondo lo lega a un filosofo post-cartesiano: Spinoza. Certo, di primo acchito Vico e Spinoza non potrebbero apparire più diversi⁷. Diversissima è già la loro *forma mentis*, nonostante che Vico nella *Scienza nuova* (e, in particolare nel primo libro) si compiaccia di usare un metodo che vorrebbe essere «geometrico», come lo è (effettivamente, in quel caso) quello dell'*Ethica* di Spinoza. Ma l'opera di Spinoza con la quale qui s'intende confrontare il capolavoro di Vico è invece il *Tractatus theologico-politicus*. Più precisamente, il *tertium comparationis* è l'ermeneutica: Spinoza e Vico possono infatti essere considerati battistrada lungo la via che porterà, tra fine Settecento e inizio Ottocento, alla nascita di questa «nuova scienza»⁸. Certo, le differenze sono lampanti, sia nell'oggetto che nello scopo. Vico tenta un'ermeneutica delle antichità gentili e lo fa anche e soprattutto (attraverso una strategia assai complessa) per difendere l'autorità della Bibbia e, più in particolare, la verità del cattolicesimo. Spinoza, invece, propone un'ermeneutica proprio della Bibbia, non certo per difendere una religione positiva (né l'ebraismo né una confessione cristiana), ma per mostrare che nella Bibbia si trovano sì insegnamenti morali, ma non filosofici, e che ragione e fede sono due

⁶ Segnalo già qui i due principali studi vichiani che citerò più avanti a questo proposito: Donald Phillip Verene, *The New Art of Autobiography. An Essay on the «Life of Giambattista Vico Written by Himself»*, Clarendon Press, Oxford 1991 e Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini, Milano 1995.

⁷ Eppure, non sarà un caso che non pochi studiosi siano specialisti sia di Spinoza che di Vico: penso per es. a Paolo Cristofolini, che (come ricorderò, almeno in parte, più avanti) ha curato edizioni di entrambi e scritto libri e saggi su entrambi.

⁸ L'ho argomentato nel mio *Spinoza and Vico: a new science of interpretation* in J. Malpas, H.-H. Gander (eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, Routledge, London-New York 2015. Qui riprendo in parte quel testo, ma rifondendolo in un contesto diversamente impostato.

esperienze totalmente distinte, anche se possono entrambe condurre, ma con diversa validità, a una vita «buona».

Ma al tempo stesso, pur con queste macroscopiche differenze, non mancano analogie fra le ermeneutiche dei due filosofi, e proprio sul rapporto fra ragione e religione (anche se la religione che essi vogliono comprendere è in un caso quella biblica, nell'altro quella dei gentili). Entrambi sostengono, innanzi tutto, un rapporto inversamente proporzionale fra ragione e immaginazione; e sia i profeti biblici, come vengono concepiti da Spinoza, sia i poeti teologi, come vengono concepiti da Vico, sono poco o punto dotati di capacità razionali e sono quindi invece dotati di una vividissima immaginazione. Nel contesto di quest'analogia ce n'è poi una di carattere più specificatamente filologico: Spinoza è stato fra i primi ad argomentare che Mosè non può essere stato l'autore del *Pentateuco*, Vico è stato fra i primi ad argomentare non solo che Omero non può essere stato l'autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ma anche che questo nome non indica forse altro, per così dire, che un autore collettivo.

In conclusione, il fatto che sia Spinoza che Vico si confrontino con Cartesio può essere letto non nella maniera decisamente troppo semplicistica secondo cui il primo proseguirebbe sulla strada di Cartesio e il secondo, invece, l'avverserebbe. In relazione al nostro tema, si può invece affermare che entrambi sviluppano, ciascuno a suo modo, una razionalità ermeneutica, capace di comprendere l'esperienza immaginativa quale si è espressa esemplarmente, in forma collettiva, in quei testi in riferimento ai quali una comunità umana ha individuato se stessa.

3. Il terzo «nastro» qui proposto, quello che lega Vico a Baumgarten in riferimento all'estetica, è suggerito da Benedetto Croce, il quale attribuisce a Vico la reale paternità di quella disciplina filosofica che, pochi anni dopo, sarà Baumgarten a «battezzare» col nome di «estetica»⁹.

Questa tesi crociana viene qui ripresa in un contesto non crociano, all'interno del quale essa, a mio avviso, risulta anzi paradossalmente più difendibile. Infatti, è veramente arduo ritrovare in Vico un'«estetica» come disciplina «speciale», quale Croce voleva fondare, indicando il proprio precursore appunto in Vico. Quest'ultimo non elabora alcun progetto di una disciplina filosofica settoriale, avente come suo proprio

⁹ Cfr. Benedetto Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1941⁷; I ed.: 1902), a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, p. 277 e Idem, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Laterza, Bari 1965, p. 50.

e autonomo campo d'indagine l'arte bella, ma piuttosto sviluppa, già nel *De ratione* e nel *De antiquissima*, una nuova filosofia dalla matrice della retorica, le cui dottrine e nozioni vengono poi ripensate in maniera originalissima, nella *Scienza nuova*, per elaborare un'ermeneutica del mito e un'antropologia del linguaggio e del pensiero dei primitivi.

Retorica e poetica stanno a monte anche del progetto di Baumgarten, ma, in questo caso, nel senso che la sua nuova scienza, l'estetica (abbozzata nelle *Meditationes de nonnullis ad poema pertinentibus* e poi sviluppata nella *Aesthetica*) si presenta anche come una rifondazione ed estensione della retorica e poetica tradizionale su base filosofica – più precisamente, sulla base della filosofia leibniziano-wolffiana opportunamente ripensata.

Attraverso il nesso filosofia-retorica, sia Vico sia Baumgarten propongono, ciascuno a loro modo (e ciascuno nel solco della propria tradizione culturale), un'apologia d'impostazione umanistica – sul presupposto della finitezza dell'uomo e col fine della valorizzazione della sua natura integrale – di ciò che la *ratio* rischia di lasciar fuori dal proprio dominio: la sensibilità, la bellezza, la poesia, l'individualità. Attribuendo una nuova dignità filosofica a questi temi, sia Vico sia Baumgarten indicano infine (pur nelle loro differenze: nel primo, ad esempio, prevale il momento diacronico, nel secondo quello sincronico) in direzione di un nuovo pensiero dell'esperienza che, innanzi tutto rispetto alla questione della verità, rilanci in forma nuova la tradizionale vocazione ontologica della filosofia.

4. Nel solco di un'«estetica» intesa non come filosofia «speciale» dell'arte e del bello, ma come «filosofia del senso dell'esperienza» si colloca anche il quarto di questi «nastri», quello che lega Vico a Kant¹⁰. In entrambi questi pensatori il «senso» riceve anche la rilevante determinazione che lo qualifica come «senso comune» e in entrambi tale nozione si rivela ben più centrale di quanto non sembrerebbe a tutta prima, facendo valere l'istanza di un «senso dell'esperienza» che non sia separato

¹⁰ La ridefinizione dell'estetica come «filosofia del senso dell'esperienza» è quella proposta da Emilio Garroni in *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986 (e poi in *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano 1992). Ed è appunto come omaggio a Emilio Garroni, maestro di ciò che può essere oggi un'estetica filosofica, che sono state scritte queste pagine su Vico e Kant, originariamente pubblicate, in una prima versione e col titolo di *Il senso comune in Vico e in Kant in Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo 70° compleanno*, a cura di P. Montani, Pratiche, Parma 1995.

dall'esperienza stessa, un «senso» che può essere colto solo sentendosi parte della comunità degli uomini¹¹.

È già nella sua polemica contro Cartesio che Vico rivaluta, soprattutto su un piano pedagogico-culturale, il senso comune (insieme al verosimile, alla sapienza di vita, alla topica, all'ingegno). Ma nell'antropologia della *Scienza nuova* la nozione acquista poi un'importanza filosofica ancora maggiore in quanto il senso comune è, al livello dell'oggetto di questa scienza, il «criterio» (non razionale) con il quale gli uomini, sotto la guida discreta della provvidenza, «fanno» il loro mondo (e del quale gli stessi tre principi – religioni, matrimoni e sepolture – sono espressione); al contempo, al livello del metodo di questa scienza, il senso comune è il «criterio» grazie al quale quel mondo ci è accessibile, attraverso un'integrazione di filosofia e filologia. In ultima istanza, il senso comune si rivela così espressione esemplare dell'umanesimo vichiano, nonché dell'unità, in esso, di teoria e prassi.

Di questa tradizione umanistica Kant riprende a suo modo le istanze, quando, nell'ambito di una sorta di antropologia trascendentale che costituisce il coronamento della sua filosofia «cosmopoliticamente» intesa, recupera, ma a livello appunto trascendentale, la nozione di «senso comune». Ciò avviene nella discussione dello statuto paradossale dei giudizi di gusto, la cui fondazione rimanda a una sorta di intersoggettività trascendentale, ovvero all'ideale di una comunità organica della quale ogni uomo, proprio giudicando del bello, si sente parte. Ma questa nozione non ha solo una rilevanza «estetica» in un senso limitato – ovvero, l'estetica è, ancora una volta, la sede privilegiata dove si progetta una nuova filosofia dell'esperienza. Ne è una prova la dottrina kantiana delle tre massime dette appunto (tutt'e tre in generale e la seconda in particolare) del «senso comune»: le massime dell'illuminismo, del pluralismo e dell'autonomia.

5. Rispetto agli altri quattro, il quinto «nastro» di questo libro è decisamente più «acuto», tanto da rischiare senz'altro di essere «arguto». Cartesio, Spinoza, Baumgarten e Kant sono infatti tutti vissuti, sia pure a distanza di tempo, nell'età moderna. E già molti storici della filosofia hanno opportunamente studiato il pensiero di Vico mettendolo in

¹¹ Sul senso comune come sentimento della comunità cfr. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1960, ora in *Gesammelte Werke*, Bd. I (= *Hermeneutik I*), J. C. B. Mohr, Siebeck, 1990, tr. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2016, p. 65 e *passim*.

rapporto con quei pensatori¹². Ma Heidegger, invece, appartiene all'età contemporanea, quindi a un mondo storico ben lontano da quello di Vico, della cui opera non è nemmeno stato un conoscitore, così come non è stato un estimatore della tradizione culturale a cui Vico appartiene. Eppure questi due pensatori possono ben essere confrontati fra loro¹³, dato che sono veramente molti i temi comuni, in riferimento ai quali Vico e Heidegger appaiono, sorprendentemente, vicinissimi e lontanissimi a un tempo. In particolare, la critica di Heidegger a Cartesio e al mondo moderno ricorda quella elaborata a suo tempo da Vico, così come la tematizzazione, da parte di quest'ultimo, dei rapporti fra «essere» ed «esserci» sembra anticipare in modo impressionante il linguaggio dell'analitica esistenziale. Ma è notevole che i contesti siano invece opposti: Vico si presenta come erede della tradizione umanistica, Heidegger la rifiuta, collegandola strettamente alla «filosofia del soggetto».

Analogamente, sul tema della verità, entrambi si oppongono alla svolta cartesiana (che riduce la verità alla certezza del *cogito*) e tentano una ripresa dell'antico nesso di verità ed essere. Ma tale ripresa si presenta, in Vico, come una riforma della nozione onto-teologica di verità, e in Heidegger, invece, come un suo «superamento» che va in direzione opposta all'operativismo del *verum factum* vichiano per ripensare invece il nesso di nascondimento e non-nascondimento nella ἀλήθεια. La metafora tradizionale che la metafisica adopera appunto per la verità e per l'essere, cioè la metafora della luce, è così licenziata da Heidegger in nome di un pensiero della *Lichtung* – e continuata invece dal «platonici-

¹² Nominerò alcuni di questi studiosi nei singoli saggi. Ma intanto ricordo, in generale, la bibliografia ragionata in appendice alla citata edizione delle *Opere* curata da Battistini nel 1990. All'inizio vi si troveranno indicati anche i principali repertori bibliografici, che si sono poi arricchiti, nel periodo successivo, da ulteriori «contributi» editi dal «Bollettino del Centro di Studi vichiani».

¹³ Il merito d'aver tentato per primo un'ingegnosa connessione di Vico e Heidegger e, più in generale, della tradizione latina e di quella ermeneutica, sotto il segno di un primato della parola retorica, spetta a Ernesto Grassi, la cui stessa vita, del resto, si è svolta in un «ponte» fra Italia e Germania. (Fra i suoi numerosi scritti che trattano il tema, cfr. innanzi tutto il saggio *L'umanesimo italiano e la tesi heideggeriana della fine della filosofia* in Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, tr. di E. Valenziani e G. Barbantini, Guida, Napoli 1985, poi ripubblicato, in altra stesura, in Idem, *Vico e l'umanesimo*, a cura di A. Verri, Guerini, Milano 1992). Ed è appunto come ricordo affettuoso di Ernesto Grassi, della sua eccezionale intensità umana e culturale, che ho scritto e pubblicato una prima versione di queste pagine su Vico e Heidegger (apparse, col medesimo titolo, nel volume *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, a cura di E. Hidalgo-Serna e M. Marassi, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 447-470. Rispetto a quella versione sono state qui apportate notevoli modifiche e aggiunte).

co» Vico; ma il modo in cui quest'ultimo pensa insieme luce e oscurità non è poi privo di analogie col pensiero heideggeriano della *Lichtung*, termine il cui corrispettivo latino *lucus* è del resto una nozione centrale della *Scienza nuova*.

Sia il «luco» vichiano sia la *Lichtung* heideggeriana indicano il luogo dell'origine, di un'origine non metafisica, ma storica. E per entrambi i pensatori la storia ha origine nel linguaggio, che per essenza è poetico. Ma queste affinità s'inquadrano, ancora una volta, in contesti opposti: se Vico è il geniale fondatore dell'antropologia del mondo primitivo, Heidegger liquida l'antropologia insieme all'umanismo. Infine, un ulteriore parallelo è possibile, sempre sul tema del linguaggio, in relazione alla cura che entrambi questi pensatori ne hanno (e sia pure, ancora una volta, con stili assai diversi) – una cura che non si riduce affatto, né in Vico né in Heidegger, a una questione «estetica» (nel significato superficiale del termine), ma che acquista invece il suo senso solo in riferimento alla critica radicale a cui l'uno e l'altro sottopongono la *ratio*.

VICO, CARTESIO E L'AUTOBIOGRAFIA

1. «Non fingerassi qui ciò che astutamente finse Renato Delle Carte [...]»: è Vico stesso a indicare come modello negativo della sua *Vita scritta da se medesimo*¹ quanto di autobiografico si trova nel *Discours de la méthode*² di un filosofo al quale è legato da un rapporto particolarmente viscerale³. In effetti, il suo stile autobiografico è per molti aspetti opposto a quello di Cartesio. Ma, al di là di tutte le vistose differenze, non mancano nemmeno le analogie, in parte riconducibili, in generale, al contesto della nascita del moderno genere letterario dell'autobiografia⁴ e in parte derivanti, anche, dal fatto che il modello cartesiano non

¹ Vico, *Vita* in Idem, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, p. 7. Nel ricco apparato critico dell'edizione da cui sto citando, Battistini fornisce anche (cfr. Vico, *Opere*, cit., pp. 1231 sgg.) tutte le informazioni (in parte innovative) sulla storia di questo testo, che si compone di tre strati, risalenti rispettivamente al 1723 (prima stesura, per una progettata e non realizzata raccolta di profili autobiografici), al 1728 (stesura degli ultimi tre capoversi, e rielaborazione di quanto già scritto, subito prima della pubblicazione) e al 1731 (nuova «aggiunta» per una riedizione che però non ha luogo, e che viene invece pubblicata postuma all'inizio dell'Ottocento).

² Cfr. Descartes, *Discours de la méthode*, 1637, a cura di E. Gilson, Vrin, Paris 1925 (la numerazione delle pagine corrisponde a quella di un'altra edizione classica: Descartes, *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, 1897-1913, II ed.: Vrin, Paris 1964-74, vol. VI). Talvolta farò riferimento anche alla traduzione latina (approntata da Etienne de Courcelles, pubblicata nel 1644 e disponibile nel medesimo volume dell'edizione Adam-Tannery), perché è in essa, forse, che l'opera fu conosciuta da Vico, il quale si vanta (nella *Vita*, cit., p. 25) di non aver mai voluto imparare il francese (sulla cui eccessiva delicatezza e sottigliezza cfr. *De ratione*, cap. VIII). Ciò può forse anche spiegare l'affermazione secondo cui il «libro *Del Metodo*» «è séguito» «delle *Meditazioni* di Renato Delle Carte» (1641), affermazione che diventa vera se riferita alla traduzione latina (e non all'originale francese) del *Discours de la méthode*.

³ Di tale visceralità è già un indizio – osserva acutamente Jürgen Trabant, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie*, 1994, tr. di D. Di Cesare: *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 7 – quell'estrema italianizzazione del nome che rende vicino e intimo lo straniero.

⁴ Cfr. innanzi tutto Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Il Mulino, Bologna 1990, dove, fra l'altro, sia il *Discours* di Cartesio sia la *Vita* di Vico (cfr.

VICO, SPINOZA E L'ERMENEUTICA

1. Le rare volte che Vico nomina Spinoza non lo fa certo in modo apprezzativo: lo accusa, invece, di sostenere una filosofia che è fondata sul «fato» e che nega la «Provvidenza». Una filosofia di questo genere non può ovviamente che essere avversata da Vico sia da un punto di vista religioso, perché atea, sia da un punto di vista politico, perché senza «Provvidenza» non può esserci alcuna vera «repubblica»¹. Tuttavia, gli storici della filosofia non hanno mancato di rilevare qualche possibile nesso tra questi due pensatori post-cartesiani². Certo, anche proprio il modo in cui l'uno e l'altro si rapportano a Cartesio è ben diverso: Spinoza sembra esserne, almeno di primo acchito, un continuatore (ma molto *sui generis*, come rivela già solo il fatto che l'*Ethica* non parte dall'io, dal *cogito*, ma da Dio)³, Vico sembra esserne invece un fierissimo oppositore (anche se la questione non è poi così semplice)⁴.

Eppure, anche rispetto a Cartesio non è forse troppo azzardato suggerire una possibile analogia fra Spinoza e Vico, pur con tutte le indiscutibili differenze tra le loro filosofie. Se Cartesio ha una concezio-

¹ Cfr. per es. Vico, *Scienza nuova*, cv. 544. Per un'analisi dettagliata dei passi in cui Vico nomina Spinoza, sempre criticandolo (da punti di vista diversi, ma collegati fra loro), cfr. Paolo Cristofolini, *Modelli di saggezza: Vico e Spinoza* in Idem, *Vico pagano e barbaro*, Edizioni ETS, Pisa 2001.

² Davvero pionieristiche, in questo senso, le poche ma dense pagine di Giovanni Gentile, *Studi vichiani*, Le Monnier, Firenze 1927², pp. 74-77. Fra gli studi successivi cfr. per es. Biagio De Giovanni, «Corpo» e «ragione» in Spinoza e Vico in Aa.Vv., *Divenire della ragione moderna. Cartesio Spinoza Vico*, Liguori, Napoli 1981; James S. Preus, *Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion*, «Journal of the History of Ideas», L/1989/1 (particolarmente rilevante per il tema del presente saggio), nonché – naturalmente – il saggio di Cristofolini sopra citato.

³ Cfr. Spinoza, *Ethica*, 1677 (postuma), ed. critica del testo latino con traduzione italiana a cura di P. Cristofolini: *Etica*, Edizioni ETS, Pisa 2010. Per snellire le note e permettere al contempo di ritrovare in edizioni diverse i luoghi citati, rimanderò ai passi tratti dell'*Ethica* indicando non la pagina, ma il numero della parte e della proposizione (o definizione o assioma, etc.). In questo caso il rimando è all'intera prima parte, il *De Deo*.

⁴ Per alcuni aspetti cfr. *supra*, Vico, *Cartesio e l'autobiografia*.

VICO, BAUMGARTEN E L'ESTETICA

1. È stato Benedetto Croce ad attribuire a Vico un'importanza decisiva nella storia dell'estetica, nonché a proporre al riguardo un confronto con Baumgarten. Forse quella tesi e quel confronto possono essere ripresi e sviluppati produttivamente in una prospettiva diversa da quella di Croce, dalla sua idea di estetica come filosofia «speciale» (ossia come quella parte della filosofia dello spirito che ha per oggetto l'arte bella), la cui storia sarebbe cominciata nel Settecento, giungendo poi a pieno compimento con Croce medesimo¹. Può darsi perfino che, per quanto riguarda Vico, la tesi crociana funzioni, paradossalmente, meglio in un contesto diverso da quello in cui è stata formulata² e che un'estetica «non speciale»³ si riveli di gran lunga più conforme al senso del progetto elaborato da Baumgarten, quando conìò questo nome. Tuttavia, è opportuno (e doveroso) cominciare ricordando il modo in cui Croce ha attribuito a Vico quel ruolo e ha proposto quel confronto con Baumgarten.

«L'Estetica – afferma Croce – è da considerare veramente una scoperta del Vico: sia pure con le riserve onde s'intendono sempre

¹ Di qui il carattere del tutto particolare di questa «storia»: cfr. Luigi Russo, *Una Storia per l'Estetica*, «Aesthetica Preprint» 19, Palermo 1988 (ora in Idem, *Verso la Neoestetica. Un pellegrinaggio disciplinare*, Aesthetica, Palermo 2013).

² Cfr. già Gillo Dorfles, *L'estetica del mito (da Vico a Wittgenstein)*, Mursia, Milano 1967, pp. 7 sgg. Cfr. poi Wolfram Högerebe, *Teoria della conoscenza senza conoscenza in Statuto dell'estetica*, Mucchi, Modena 1986, sp. pp. 203-213. La possibilità di considerare Vico «padre dell'estetica», ma non in senso crociano, è ora ampiamente argomentata ed elaborata da Giuseppe Patella, *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Guerini, Milano 1995. Infine, va detto che il paradosso menzionato nel testo può anche essere considerato l'indizio della presenza di significative tensioni interne all'estetica di Croce.

³ Fra le proposte attuali di un'estetica «non speciale» merita di essere ricordata innanzi tutto quella di Emilio Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986, opera che ha poi trovato una sorta di continuazione, dedicata principalmente proprio al Settecento, in Idem, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano 1992.

VICO, KANT E IL SENSO COMUNE

1. Per una filosofia del senso dell'esperienza, da cogliersi paradossalmente all'interno dell'esperienza stessa¹, il Settecento costituisce un referente privilegiato², soprattutto in relazione ai temi e agli autori accomunabili sotto il titolo (certo, ambiguo) di «nascita» dell'estetica (la quale estetica, del resto, al «senso» – per lo meno come *αἴσθησις* – rimanda nella sua stessa etimologia). Ora, tra gli autori ai quali viene spesso attribuito, oltre che a Baumgarten, l'altrettanto ambiguo onore di valere come «padri» dell'estetica, ve ne sono due, Vico e Kant³, nei quali il «senso» (tema grande quanto polimorfo, così come polisemico è il termine stesso: «sensazione», «sentimento», «significatività», «senno», «valore», «scopo», «direzione», etc.) riceve anche la rilevante determinazione che lo qualifica come «senso comune».

La possibilità che quella nozione, così determinandosi, si precisi è, a dire il vero, alquanto illusoria, giacché il «senso comune» non è affatto meno polisemico del «senso». La sua ampiezza o ambiguità semantica resta anzi notevole anche qualora si prescindano dal significato che *κοινὴ αἴσθησις* o *sensus communis* hanno nella psicologia antica e medioevale (specie nella tradizione aristotelica), dove designano, grosso modo, dati o processi che oggi verrebbero detti «sinestesici», e ci si limiti dunque al significato moderno per cui il senso comune indica qualcosa di comune non a più sensi, ma a più individui. Siccome però il significato di «comune», pur così delimitato, spazia comunque da «ordinario» fino a «comunitario», questa determinazione, lungi dall'attenuare la polisemia di «senso», l'aumenta, e l'espressione «senso comune» può così indicare

¹ Cfr. Emilio Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.

² Cfr. Idem, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano 1992.

³ Parlo di onore ambiguo, perché l'estetica di cui questi filosofi sono considerati padri fondatori è in genere l'estetica come mera disciplina settoriale (o, per dirla ancora con Garroni, come «filosofia speciale») nella quale i temi dell'arte e della bellezza vengono indagati in una sorta di loro presunta insularità rispetto all'esperienza in generale.

VICO, HEIDEGGER E LA METAFISICA

1. È stato Ernesto Grassi, cioè un appassionato cultore delle tradizioni umanistica in generale e del pensiero di Vico in particolare, a pubblicare, nel 1947, la lettera di Heidegger sull'umanismo¹. Quel testo famoso è innanzi tutto una messa in discussione, da parte del pensatore tedesco, di quell'umanismo che l'esistenzialismo di Sartre voleva essere, proponendosi al contempo come legittima prosecuzione dell'opera di Heidegger stesso². Ora, anche per quest'ultimo, come per Sartre, «l'esistenzialismo è un umanismo», ma l'affermazione suona, pronunciata dall'uno e dall'altro, completamente diversa: apologetica in un caso, critica nell'altro³.

¹ Grassi aveva già pubblicato un altro scritto di Heidegger: nel secondo volume del suo «Jahrbuch für geistige Überlieferung» («Annuario per la tradizione spirituale»), 1942, era apparso lo scritto *Platons Lehre von der Wahrheit* (La dottrina platonica della verità), ora in Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. 9, a cura di Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (tr. di F. Volpi: *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987²), che già conteneva un brano critico sull'umanismo (cfr. *op. cit.*, pp. 236-267, tr. cit., pp. 190-91). La pubblicazione di tale scritto era stata osteggiata dalla censura tedesca – perché la posizione di Heidegger era assolutamente incompatibile con l'«umanismo politico» propugnato dal nazionalsocialismo – ed era stata possibile solo per intervento diretto di Mussolini (cfr. Hugo Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1990, pp. 244-47). Dopo la guerra, Grassi riuscì a visitare il pensatore tedesco nella sua baita di Todtnauberg (cfr. Ernesto Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, tr. di E. Valenziani, Tempi Moderni, Napoli 1986, pp. 28-29 e Ott, *op. cit.*, p. 142). Heidegger gli consegnò appunto il *Brief über den »Humanismus«* (Lettera sull'«umanismo», ora anch'esso in *Wegmarken*, cit.), che Grassi poté pubblicare (ristampando al contempo lo scritto su Platone) nella collana da lui diretta, insieme a Wilhelm Szilasi, presso l'editore Francke di Berna.

² Cfr. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, tr. di G. Mursia Re: *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2016. Va ricordato che il *Brief* è una lettera di risposta a quella di un intellettuale francese: Jean Beaufret.

³ Heidegger, cioè, trova perfettamente adeguato alla filosofia di Sartre il titolo «esistenzialismo» e condivide l'opinione che l'esistenzialismo sia un umanismo – ma nega recisamente che questi titoli possano caratterizzare adeguatamente anche il proprio pensiero e il tentativo che in esso è compiuto: cfr. *Brief über den »Humanismus«*, cit., p. 321, p. 329, p. 334 e *passim* (tr. cit., p. 274, p. 282, p. 287 e *passim*).

INDICE

<i>Prefazione alla seconda edizione</i>	5
<i>Avvertenza</i>	7
<i>Introduzione</i>	9
Vico, Cartesio e l'autobiografia	17
Vico, Spinoza e l'ermeneutica	39
Vico, Baumgarten e l'estetica	57
Vico, Kant e il senso comune	79
Vico, Heidegger e la metafisica	99

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di ottobre 2018