

roci nan te

n. 11 / 2018-2019



LE TRAME DELL'INGEGNO

*Vico nell'orizzonte della
cultura iberica e iberoamericana*

a cura di

Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna e Armando Mascolo

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

n. 11 / 2018-2019

LE TRAME DELL'INGEGNO

*Vico nell'orizzonte della
cultura iberica e iberoamericana*

a cura di

Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna e Armando Mascolo

Presentazione di Fulvio Tessitore

rocinante

RIVISTA DI FILOSOFIA IBERICA, IBEROAMERICANA E INTERCULTURALE

ISSN: 2531-6451 (digitale) | 1971-2871 (stampa)

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno
Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2018-2019



I contributi proposti all'attenzione della Redazione per la pubblicazione su «Rocinante» sono sottoposti a una duplice procedura di *blind peer review*.

Le proposte devono essere inviate a rocinante.cnr@gmail.com. La Segreteria redazionale della Rivista provvederà a trasmetterle in forma anonima ai *referee* deputati alla valutazione. I contributi verranno pubblicati solo se valutati positivamente.

N.B. Tutti i materiali inviati per la pubblicazione devono essere preventivamente uniformati secondo le norme redazionali della Rivista presenti sul sito o da richiedere a rocinante.cnr@gmail.com.

I saggi e gli articoli devono essere corredati da un *abstract* in lingua inglese (min. 500 - max. 1500 battute) e dall'indicazione, sempre in inglese, delle parole chiave (min. 3 - max. 5).

rocinante

Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale

DIRETTA DA

Giuseppe Cacciatore, Luis de Llera, Manuela Sanna

COMITATO DI DIREZIONE

Giuseppe Bentivegna, Giuseppe D'Anna, Antonello Giugliano†, Armando Mascolo, Armando Savignano, Antonio Scocozza, José M. Sevilla Fernández.

COMITATO SCIENTIFICO

Fulvio Tessitore (Presidente - Università di Napoli "Federico II"), Stefania Achella (Università di Chieti), José Andrés-Gallego (CSIC Madrid), Pablo Badillo O'Farrell (Universidad de Sevilla), Rossella Bonito Oliva (Università L'Orientale di Napoli), Fortunato Maria Cacciatore (Università della Calabria), Clementina Cantillo (Università di Salerno), Alessia Cassani (Università di Genova), Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gianni Ferracuti (Università di Trieste), Raúl Fonet-Betancourt (Universität Bremen), Juliana González Valenzuela (UNAM, México), Paola Laura Gorla (Università L'Orientale di Napoli), Diego Gracia Guillén (Direttore Fondazione Zubiri di Madrid), Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca), José Lasaga Medina (UNED, Madrid), Víctor Martín Fiorino (Universidad Católica de Colombia), María Lida Mollo (Università della Calabria), José Luis Mora García (Universidad Autónoma de Madrid), Leonardo Pica Ciamarra (ISPF-CNR), Carmen Revilla Guzmán (Universidad de Barcelona), Ramón Rodríguez García (Universidad Complutense de Madrid), Javier San Martín Sala (UNED, Madrid), Stefano Santasilia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), Javier Zamora Bonilla (Universidad Complutense de Madrid).

COORDINAMENTO DI REDAZIONE

Armando Mascolo

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Ruggero Cerino, Roberto Colonna, Antonella De Laurentiis, Giorgia dello Russo, Noelia Domínguez Romero, Carlos Javier González Serrano, Lorena Grigoletto, Stefania La Rosa, Robin Lindsay, Marianna Scaramucci, Giovanna Scocozza, Stefania Tarantino.

REALIZZAZIONE TECNICA E IMPAGINAZIONE: Ruggero Cerino

PROGETTO GRAFICO DELLA COPERTINA: Diego Scimone

RIVISTA PATROCINATA DA

Dipartimento di Studi Umanistici - Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Fondazione I.S.L.A. per gli Studi Latinoamericani - Università degli Studi di Salerno

INDICE

FULVIO TESSITORE, <i>Presentazione</i>	p. 7
ARMANDO MASCOLO, <i>Introduzione - Pidiendo un Vico desde dentro</i>	» 9
PARTE PRIMA - VICO E LA CULTURA IBERICA	
PABLO BADILLO O'FARRELL, <i>La recepción del pensamiento viquiano en la filosofía práctica española del siglo XX</i>	» 17
ALESSANDRO BONESINI, <i>La presenza di Vico nell'estetica musicale di Esteban de Arteaga</i>	» 29
GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Una "svolta" negli studi su Vico in Spagna. Note in margine all'opera di José M. Sevilla Fernández</i>	» 41
GIANNI FERRACUTI, <i>Il mito come scoperta del divino in Unamuno e Vico</i>	» 55
LORENA GRIGOLETTO, <i>Da mostri a giganti: la cornice "inumana" nella prospettiva filosofica di Vico e Zambrano</i>	» 65
FABRIZIO LOMONACO, <i>Tra metafisica e scienza dell'uomo: Vico lettore di Suárez nel Liber metaphysicus</i>	» 79
ARMANDO MASCOLO, <i>La disperazione eroica. L'ombra di Vico nel pessimismo trascendente di Miguel de Unamuno</i>	» 87
FRANCISCO JOSÉ NAVARRO GÓMEZ, <i>Ediciones en español de la obra latina de Vico</i>	» 97
LUCIA MARIA GRAZIA PARENTE, <i>Uno sguardo est-etico sul «sublime lavoro della poesia». Con Vico, oltre Vico</i>	» 107
GIUSEPPE PATELLA, <i>Dal Barocco al Barocco. Vico e Gracián</i>	» 119
GIORGIO ALBERTO PINTON, <i>Each Nation has its Jove, its Hercules, its Homer and... its Vico</i>	» 131
JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE, <i>Vico en las obras en castellano de Ernesto Grassi</i>	» 145
MANUELA SANNA, <i>Grammatica e ars loquendi in Vico lettore di Sanchez</i>	» 157
JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNÁNDEZ, <i>Ráfagas de Vico en la prensa diaria española del siglo XIX (1840-1868)</i>	» 167

PARTE SECONDA - VICO E LA CULTURA IBEROAMERICANA

- ANTONIO ALLEGRA, *Popoli e tempi. L'America precolombiana nella Scienza Nuova* » 183
- GIUSEPPE BENTIVEGNA, *Echi vichiani nella teoria della storia di Edmundo O'Gorman* » 189
- ALBERTO MARIO DAMIANI, *Instituciones, poder y lenguaje. Sobre la reciente recepción de Vico en Argentina* » 199
- SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO, *A "natureza comum das nações" e o caso brasileiro: correlações, discontinuidades e influências implícitas da Scienza nuova de Vico* » 207
- ENRICO NUZZO, *Gli americani nella storia della civiltà di Vico. Il popolamento del Nuovo Mondo e i «progressi» dei popoli americani* » 219
- ANGÉLICA OVANDO FIGEROA, *Lorenzo Boturini y Giambattista Vico: un mismo ideal* » 229
- MIGUEL ANTONIO PASTOR PÉREZ, *El Vico político desde una perspectiva latinoamericana* » 241
- STEFANO SANTASILIA, *Vico nel pensiero latinoamericano del secolo XX: la lettura di Leopoldo Zea* » 253
- JORGE VELÁZQUEZ DELGADO, *Giambattista Vico: situaciones, momentos y actualidad de la filosofía latinoamericana* » 261

PRESENTAZIONE

Fulvio Tessitore

* * *

Per un vecchio studioso di Vico, e del mondo di Vico, non è facile dire parole d'occasione dinanzi a una raccolta di saggi, tutti degni di attenzione, anche a prescindere dalle ovvie, diverse qualità di essi. Per un vecchio, fedelissimo allievo del proprio grande Maestro Pietro Piovani, il cui nome non va mai trascurato quando si parla di Vico, e specialmente a Napoli, la difficoltà si accresce e non solo per ragioni personali.

Una motivazione di tale difficoltà è opportunamente fornita da Armando Mascolo nell'*Introduzione* a questa raccolta di saggi, il quale, con garbo richiama problemi importanti quanto alla rigorosa trattazione della "fortuna" di un pensatore grande, grandissimo come Vico. Si tratta di problemi che investono il modo d'essere della ricerca storica della "fortuna" di un qualsiasi autore, classico e no, dentro e, in particolare, fuori dell'ambito culturale che lo vide nascere, formare le proprie idee, svilupparle e proiettarle fuori di tal ambito, come dire, necessitato e necessitante. Ciò tanto più quando, come oggi non è più lecito non fare, la ricerca storiografica, la ricognizione delle idee di un classico, l'inseguimento delle idee nella loro circolazione impongono la precisa, puntigliosa, scrupolosa competenza filologica. Lo è tanto più per chi qui scrive, il quale è convinto, e ha cercato di praticare la valutazione, la definizione della «filologia come scienza etica della storia». Una definizione complessa, ambiziosa, se sol si pensi, un attimo, a una delle dimensioni più significative del discorso etico, quella dell'etica sociale, che tanto spazio e novità di proposte trovò, ad esempio, in Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel, non solo e tanto nella loro significazione teorica e metodologica dei profili del realismo morale e della sua effettività, ma anche per quanto attiene, dicendolo con Hegel dei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, al "modo d'agire", al "costume", dove imprescindibile è il riferimento al tema eracliteo dell'abitare dell'uomo, custode dell'evento.

E tutti questi rilievi, addirittura immediati, superficiali, appaiono ineludibili per un filosofo come Vico, che, forse involontariamente, ha condizionato egli stesso le letture date di lui, mai dimentiche di una affermazione autobiografica, forse allontanata troppo dallo sfogo del pensatore, ben convinto d'essere l'esplicatore di una "scienza nuova", come egli precisamente dice, con acuto suggerimento interpretativo e, però, in qualche misura tal consapevolezza di rivoluzionarietà teoretica egli stesso limitando nel meravigliarsi e rimpiangere la scarsa consapevolezza della poderosa svolta che egli imprimeva alla definizione e ricerca del sapere, dei saperi, dall'ontologia, sempre incombente, all'antropologia sempre più invadente, nel pretendere il riconoscimento del rinnovato fondamento, non più natura, ma storia, da lui individuato.

E per chi guardi alla cultura spagnola del Novecento, come dimenticare il grande suggerimento orteghiano secondo cui il soggetto è sempre «un io e la propria circostanza», ossia il suo stare in un contesto e non in un altro, che caratterizza l'uso delle idee, la loro incidenza, tanto forte da non trovare espressione più efficace per definirle che ritenerle i "pugni del pensiero".

Tutto ciò e altro qui implicito impongono la lettura di questa raccolta, scrupolosamente promossa e curata da Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna e Armando Mascolo. Per questo il modo migliore per introdurre questi scritti è formulare l'auspicio che essi siano letti, con l'interesse che meritano e adeguatamente discussi.

INTRODUZIONE

PIDIENDO UN VICO DESDE DENTRO

Armando Mascolo

* * *

La data rituale scandita dal ricorrere dei trecentocinquanta'anni che ci separano dalla nascita di Giambattista Vico sollecita fortemente la nostra attenzione, invitandoci ancora una volta a intessere un proficuo confronto con la figura e l'opera del grande filosofo napoletano. La semplice «casualità della cronologia» – volendo usare una felice espressione di Ortega y Gasset – ha così l'indubbio merito di “costringerci” a riconsiderare a fondo l'enorme lascito teorico offerto da una delle personalità di certo più complesse e originali che siano emerse nel corso della storia del pensiero filosofico. Animati da questo proposito, siamo convinti che uno dei modi più produttivi per celebrare un anniversario sia senz'altro quello di stimolare la comunità internazionale degli studiosi a interrogarsi sullo stato della ricerca e di promuovere occasioni utili a favorire e incrementare il necessario scambio di informazioni, così da poter consentire una feconda e reciproca utilizzazione dei risultati conseguiti nelle diverse aree culturali europee ed extraeuropee. In tale direzione ha inteso muoversi il presente fascicolo monografico di «Rocinante», un lavoro che si pone in linea di continuità con un altro precedente volume dedicato a *Vico nelle culture iberiche e lusitane*¹, costituendone di fatto un'ideale prosecuzione e approfondimento, a testimonianza, semmai ce ne fosse ancora bisogno, del crescente interesse che ormai da diversi anni la comunità scientifica riserva allo studio della ricezione critica della filosofia vichiana in Spagna, Portogallo e nei paesi dell'America Latina.

La storia della fortuna di Vico nell'orizzonte della cultura iberica e iberoamericana risale, com'è noto, alla figura di Lorenzo Boturini Benaduci, lombardo di nascita ma poi trasferitosi a Madrid e infine a Città del Messico, che a soli due anni dalla morte del filosofo napoletano pubblicava *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional* (Madrid, Imprenta de Juan de Zúñiga, 1746). Si trattava di un contributo di immensa originalità che trasformava le idee vichiane in strumenti per la rilettura e l'analisi delle antiche civiltà e del loro simbolismo religioso e che, con la riedizione messicana del 1974 a cura di León-Portilla², suscitò l'interesse di studiosi del calibro di Franco Venturi, Pietro Piovani, Gustavo Costa e Nicola Badaloni.

Per quanto concerne l'influenza del pensiero vichiano in Spagna, un indiscusso contributo è stato fornito in tempi più recenti da José Manuel Sevilla Fernández – autore di una vasta quantità di lavori sull'argomento – e dal gruppo di ricerca del “Centro de investigaciones

¹ G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004. Il volume raccoglie gli Atti di un Convegno internazionale svoltosi tra Napoli e Paganì nel gennaio del 2002 e organizzato, tra gli altri, dall'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF) del CNR che ne ha promosso la pubblicazione nella sua prestigiosa collana editoriale intitolata “Studi vichiani”, fondata nel 1969 da Pietro Piovani e oggi diretta – per i tipi delle Edizioni di Storia e Letteratura di Roma – da Giuseppe Cacciatore, Manuela Sanna e Fulvio Tessitore.

² L. Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional*, estudio preliminar de M. León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1974.

sobre Vico”, costituitosi nel 1991, fautore tra le altre cose di uno strumento divenuto ormai indispensabile nell’ambito degli studi vichiani come la Rivista «Cuadernos sobre Vico», giunta ormai al suo XXV anno di attività e che offre un resoconto dettagliato dell’ampia bibliografia che va via via producendosi sull’opera del filosofo napoletano. Grazie a tale progetto, il pregiudizio relativo alla scarsa ricezione della filosofia vichiana in terra ispanica – già in parte fugato dal lavoro di Giuseppe Martano³ che individuava nell’Ottocento spagnolo, e in particolare nella figura di Jaime Balmes, un momento di significativa penetrazione delle idee vichiane in Spagna – è stato definitivamente superato. Sulla scorta di un paziente lavoro di scavo storiografico e di interpretazione dei testi avviato dagli studiosi del Centro, infatti, è stato possibile ricostruire una complessa e accurata mappa del lungo tragitto dell’opera vichiana attraverso i territori storici, filosofici e letterari della cultura di lingua spagnola. Tra i nomi più significativi di questa vasta costellazione figurano quelli di Ignacio de Luzán, il già menzionato Boturini, Gregorio Mayans y Sicar, Esteban de Arteaga, Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes – certamente un punto di snodo imprescindibile per la diffusione della teoria vichiana della conoscenza – Marcelino Menéndez y Pelayo, Juan Valera, Alfredo Adolfo Camus, Nicolás Serrano, sino ad arrivare alla prima metà del Novecento in cui emerge con forza la figura di José Ortega y Gasset⁴.

Molto si è detto e scritto a proposito dell’eredità vichiana del pensiero orteghiano, e le ricostruzioni storico-filologiche non possono dirsi sempre del tutto convincenti. Ciononostante, proprio grazie all’insufficienza di alcune letture, o meglio di elementi utili a un’analisi soddisfacente in termini storico-filologici, emerge un aspetto significativo che, forse, diviene un vero punto di forza esattamente a partire dal Vico di Ortega. Infatti, se è indubbio che la quantità di riferimenti a Vico nell’opera del filosofo madrilenno non è certamente degna di rilievo, decisivo è invece il bagaglio teoretico vichiano che riemerge nelle proposte di Ortega in modo originale e quanto mai fruttuoso. La ragione storica, sebbene declinata in una prospettiva vitalistica, ne è forse la prova più evidente⁵.

Attraverso quella che potremmo definire a tutti gli effetti come una vera e propria svolta metodologica negli studi su Vico e il mondo iberico e iberoamericano, intervenuta in particolare nel corso del Novecento, oggi è possibile disporre di inediti e significativi contributi a proposito della presenza, più o meno consapevole, di Vico in altri pensatori contemporanei; si pensi, ad esempio, a personalità del calibro di Miguel de Unamuno, Antonio Machado e María Zambrano. In tal senso, un momento cruciale nella storia della circolazione delle idee vichiane è stato senz’altro rappresentato dalla pubblicazione nel 1911

³ Cfr. G. Martano, *Balmes e Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XVII-XVIII (1987), pp. 163-168.

⁴ Sul complesso e vasto panorama della ricezione spagnola di Vico, si veda la fondamentale ricostruzione storica condotta da José M. Sevilla Fernández nel suo voluminoso lavoro intitolato *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, presentación de G. Cacciatore, prólogo de A. Heredia Soriano, Napoli, La Città del Sole, 2007.

⁵ Sulla presenza di Vico nel pensiero di Ortega, rimandiamo ai seguenti lavori: G. Cacciatore, *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), pp. 236-246; Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, presentazione di F. Tessitore, introduzione di G.A Di Marco, Bologna, Il Mulino, 2013, in part. pp. 191-199; J.A. Marín Casanova, *La recepción de Vico en Ortega*, in «Cuadernos sobre Vico», 1, 1991, pp. 81-96; L. Quiles Pando, *Vico y Ortega en diálogo; sobre un enfoque problemático de la “vida propia”: cuerpo, problema y sociedad*, in «Konvergencias. Revista de filosofía y cultura en diálogo», V (2007), 16, pp. 115-128; J.M. Sevilla Fernández, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, introduzione di G. Cacciatore, Perugia, Guerra Edizioni, 2002; Id., *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, cit., in part. pp. 471-487; Id., *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos Editorial, 2011.

de *La filosofia di Giambattista Vico* di Benedetto Croce, volume che ebbe una notevole risonanza nei circoli intellettuali spagnoli.

Per quanto riguarda l'America latina, invece, la diffusione del pensiero di Vico è tendenzialmente da collocare in un momento storico successivo e precisamente all'indomani del grande esilio dalla Spagna franchista e, più in generale, dai fascismi europei. Tra i diversi nomi che hanno contribuito a una tale circolazione ricordiamo soprattutto quelli di Rodolfo Mondolfo, Edoardo Nicol, Delfina Varela Domínguez, Jorge Guzmán e Ansgar Klein.

Al di là di questo breve e, per ciò stesso, incompleto resoconto, è bene sottolineare come il lavoro di ricostruzione in molte occasioni non si sia limitato a indagare esclusivamente l'incidenza delle teorie di Vico sulla cultura iberica e iberoamericana, ma si sia mosso anche con l'intento di rintracciare la presenza o mostrare la risonanza di temi provenienti da filosofi spagnoli, portoghesi e latinoamericani nella riflessione vichiana. E ciò a conferma del fatto che un'autentica ricostruzione storico-filologica non è mai unidirezionale perché non dà per assodato e indiscusso il punto di partenza ma si muove, piuttosto, in modo circolare.

Nel gettare un rapido sguardo all'articolazione e ai contenuti dei diversi saggi raccolti nel presente volume, non può non risultare evidente come tra la cultura iberica e quella iberoamericana vi sia una significativa differenza in merito alle rispettive "utilizzazioni" della filosofia di Vico. Per quanto concerne l'area culturale iberica, infatti, gli studi qui riuniti si soffermano soprattutto su questioni di carattere filologico o storico-filosofico, oppure affrontano gli snodi teorici più classici della riflessione vichiana come quelli riguardanti l'immaginazione, la fantasia, la metafisica, la poesia, il mito, facendo dialogare Vico con alcune figure fondamentali della filosofia spagnola e portoghese. Sul primo versante si collocano i contributi di Cacciatore sulla decisiva "svolta" che i saggi di José M. Sevilla Fernández hanno determinato nella promozione e diffusione degli studi vichiani in Spagna; di Navarro Gómez, che ripercorre la storia delle edizioni spagnole delle opere latine di Vico; di Pinton, che opera una ricognizione comparatistica del lavoro scientifico condotto dai tre principali centri di ricerca su Vico di Napoli, Siviglia e Atlanta e, infine, di Sevilla Fernández che ricostruisce la presenza del filosofo napoletano nella stampa giornalistica spagnola del XIX secolo. Agli aspetti più strettamente filosofici del pensiero vichiano, invece, si rivolgono i saggi di Badillo O'Farrell sulla ricezione di Vico nella filosofia pratica spagnola del XX secolo; di Bonesini, che si sofferma sull'influenza di alcune idee di Vico nei trattati musicali della seconda metà del XVIII secolo e in particolare nell'estetica musicale di Arteaga; di Lomonaco, che analizza alcuni plessi tematici della riflessione vichiana alla luce della metafisica di Suárez; di Sanna, che rivolge la sua attenzione all'incidenza dell'opera di Sanchez nella concezione vichiana della grammatica; di Patella, che concentra la sua disamina sul valore conoscitivo dell'ingegno e della metafora in Vico e Gracián; di Ferracuti e Mascolo, che rintracciano alcuni motivi vichiani – tra cui il mito, la religione, la morale eroica – nel pensiero di Unamuno; di Grigoletto e Parente, i cui lavori indagano, da angolature diverse, i temi della fantasia, del linguaggio, della memoria e della poesia nelle prospettive filosofiche di Vico e Zambrano; in ultimo, il saggio di Sánchez Espillaque che, attraverso l'analisi delle edizioni spagnole delle opere di Ernesto Grassi, pone in risalto l'importanza del pensiero vichiano nella configurazione del peculiare umanesimo elaborato dal filosofo italo-tedesco.

L'area culturale iberoamericana dedica invece maggiore attenzione a questioni di natura prevalentemente socio-politica, come si evince in particolare dai contributi di Pastor Pérez e Velázquez Delgado che osservano alcuni aspetti della società latinoamericana attraverso la lente politica del pensiero vichiano. Una medesima preoccupazione di fondo anima anche il

lavoro di Damiani che prende in esame il rapporto tra istituzioni, potere e linguaggio posto al centro della recente ricezione argentina di Vico. Non mancano, poi, alcuni temi classici della riflessione vichiana, come quello della scienza delle nazioni, riletta da Amorim sulla scorta dell'opera *Raízes do Brasil* di Buarque de Holanda; quello della storia, rivisto alla luce delle sue diverse declinazioni nel pensiero di O'Gorman, Boturini e Zea, rispettivamente analizzati nei saggi di Bentivegna, Ovando e Santasilvia; infine, il tema del popolamento dell'America nella *Scienza Nuova*, che costituisce il cuore delle analisi di Allegra e Nuzzo.

A prescindere dalle diverse prospettive teoriche e metodologiche proprie di ciascun autore, nonché dagli argomenti e dai periodi storici presi in esame, è possibile ravvisare nella ricezione del pensiero vichiano da parte del mondo culturale iberoamericano una generale propensione ad occuparsi di temi e figure che possano in qualche modo servire alla comprensione e alla riconfigurazione di un "nuovo" mondo. Se da un lato, infatti, l'America precolombiana si presenta come archetipo di un mondo originario e dunque come un'occasione per ripensare la definizione dell'umano – ricorrendo per l'appunto alle riflessioni di Vico sulla storia ideale eterna e sulle rappresentazioni dell'umanità nella sua dimensione originaria e apparentemente "pre-civilizzata" –, dall'altro essa offre anche lo spunto per la configurazione di un nuovo orizzonte e di un nuovo paradigma socio-politico, proprio perché intesa come spazio "da costruire", in quanto osservata dalla "nostra" visuale, ovvero attraverso lo sguardo della vecchia Europa che intende quel mondo come non civilizzato, "barbaro" e quindi come un vuoto da riempire, da "edificare".

A margine di queste brevi considerazioni, bisognerebbe interrogarsi, così come faceva a suo tempo lo scrittore messicano Alfonso Reyes⁶, sulla opportunità o meno che alcuni termini o concetti tipici del pensiero europeo vengano "tradotti" nell'area culturale latinoamericana, senza che ne vengano messe in seria discussione le principali categorie che ne connotano la riflessione filosofica. Il lavoro sulla ricezione del pensiero di Vico – in particolar modo se declinato in una prospettiva socio-politica applicata alla realtà latinoamericana – lascia così emergere la domanda più generale circa la legittimità di un'operazione di trasferimento o traduzione di categorie che hanno sempre e inevitabilmente una loro specificità e genealogia.

Ad un'attenta lettura del presente fascicolo di «Rocinante», emerge, a nostro avviso, anche 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, pur nella varietà degli approcci critici e degli autori e dei temi affrontati, sembra muoversi in linea con il pensiero orteghiano e la sua peculiare concezione della storia della filosofia. Nel denso saggio introduttivo all'edizione argentina della *Storia della filosofia* di Émile Bréhier⁷, Ortega y Gasset delinea i tratti salienti di quella che egli definisce una «nuova filologia», il cui principio fondamentale 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», vale a dire, «un'azione che l'uomo realizza in vista di una determinata circostanza e con una precisa finalità»⁸. Secondo

⁶ Si veda, in proposito, il saggio di Pastor Pérez qui contenuto.

⁷ Cfr. É. Bréhier, *Historia de la filosofía*, 2 tt., a cura di D. Nájuez, prólogo de J. Ortega y Gasset, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1942. L'originaria edizione francese della monumentale opera di Bréhier era stata pubblicata – in due tomi divisi in sette volumi – tra il 1926 e il 1932 per conto dell'editore Félix Alcan di Parigi.

⁸ J. Ortega y Gasset, *Prólogo a "Historia de la filosofía"*, de Émile Bréhier (*Ideas para una historia de la filosofía*), in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. VI, p. 147; trad. it. *La "Storia della filosofia" di Émile Bréhier (Idee per una storia della filosofia)*, in J. Ortega y Gasset, *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Firenze, Sansoni, 1983, p. 84.

il filosofo spagnolo, dunque, non esistono “idee eterne”, in quanto «ogni idea è ascritta irrimediabilmente alla situazione o circostanza di fronte alla quale rappresenta un compito attivo ed esercita una funzione»⁹. In questa prospettiva la filosofia è da intendersi, pertanto, come «un sistema di azioni viventi»¹⁰ – un sistema di “idee” appunto – di cui non è possibile fare storia prescindendo dal luogo e dal tempo particolari che lo hanno generato. Un’effettiva storia della filosofia – conclude Ortega – non può, di conseguenza, ridursi a mera ed astratta esposizione cronologica delle “dottrine filosofiche”, ma dovrebbe esser capace di «eliminare la presunta esistenza disumanizzata attraverso cui ci presenta le dottrine e tornare ad immergerle nel dinamismo della vita umana, mostrandocene in essa il funzionamento teleologico»¹¹. Da questo punto di vista, i diversi saggi qui raccolti sembrano informarsi perfettamente al principio ispiratore della «nuova filologia» enunciato da Ortega e che presiede alla sua particolare concezione della filosofia, se è vero che quest’ultima è da intendersi come un’attività assolutamente universale, ma al contempo segnata da forti particolarismi nazionali e culturali, da quelli che Alain Badiou ha definito come «momenti della filosofia»¹², nello spazio e nel tempo. La filosofia, insomma, non è altro che «un’ambizione universale della ragione che si manifesta [...] in momenti del tutto singolari»¹³.

In tal senso, ritornare a Vico al fine di indagarne la fortuna in altri ambiti culturali non si riduce ad un mero e sterile esercizio intellettuale e storiografico, se – sulle tracce di Ortega – si immerge il suo pensiero «nel dinamismo della vita umana» e lo si rende produttivo per la propria “circostanza”, trasformandolo così in un fertile terreno concettuale in grado di far germogliare ancor oggi, in maniera sorprendente, nuovi orizzonti di comprensione. Bisogna pertanto – così come fece a suo tempo Ortega per Goethe – assumere un Vico «desde dentro», ovvero “vivificarlo” affinché sia ancora in grado di parlare alla sensibilità contemporanea, nella consapevolezza che «c’è un solo modo per salvare il classico: usarlo per la nostra salvezza senza riguardo – ossia, prescindendo dal suo classicismo, trasportandolo fino a noi, attualizzandolo, iniettandogli sangue nuovo dal nostro sistema circolatorio, i cui ingredienti sono le *nostre* passioni... e i *nostri* problemi. Non farci centenari nel centenario, ma tentare la risurrezione del classico tornando a sommergerlo nell’esistenza»¹⁴.

⁹ Ivi, pp. 147-148; trad. it. cit., p. 84.

¹⁰ Ivi, p. 148; trad. it. cit., p. 85.

¹¹ Ivi, p. 149; trad. it. cit., p. 86.

¹² A. Badiou, *Panorama de la filosofía francesa contemporánea*, in M. Abensour et al., *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 73. Ho usato qui la mia traduzione italiana, preceduta da un’introduzione intitolata *Alain Badiou e l’avventura filosofica francese*, apparsa in «Archivio di storia della cultura», XXI (2008), pp. 421-442.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro - Carta a un alemán* (1932), in Id., *Obras completas*, cit., vol. V, p. 142; trad. it. *Lettera a un tedesco*, in J. Ortega y Gasset, *Goethe. Un ritratto dall’interno*, prefazione di S. Zecchi, a cura di A. Benvenuti, Milano, Edizioni Medusa, 2003, p. 46.

PARTE PRIMA

VICO E LA CULTURA IBERICA

LA RECEPCIÓN DEL PENSAMIENTO VIQUIANO EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

Pablo Badillo O'Farrell

Abstract: In this article I have analyzed the reception of Vico in the field of the Spanish practical philosophy during the last eighty years. While in the field of Ethics and Political Philosophy the reception of Vico practically is not appreciated, in that of the Philosophy of Law the echoes of the Vichian thought are significantly numerous along all these years.

Keywords: Vico, Practical philosophy, Spain.

* * *

En un libro reciente del que fui coeditor, *La brújula hacia el Sur. Ensayos de filosofía meridional*, publiqué un trabajo sobre la recepción de fuentes septentrionales por los autores españoles que cultivaron la filosofía práctica en la primera mitad del siglo XX. Con esta perspectiva me ocupé tanto de catedráticos de ética, como de filosofía del derecho, como de los precedentes de los actuales profesores de filosofía política, que en dichos años se denominaba derecho político. Como se puede notar, hice una interpretación del concepto de filosofía práctica como se ha entendido desde Aristóteles hasta nuestros días, dicho rótulo ha tenido y tiene una gran implantación tanto en Alemania como en Italia, en el sentido de asumir en ella los distintos saberes que contemplan la praxis o acción humana como eje, es decir la ética, la política y el derecho.

Algo similar a lo que escribí en dicho trabajo es lo que pretendo en éste, aunque ampliando por una parte el arco temporal – desde la guerra civil hasta nuestros días –, y por otro menguándolo, al fijarme en un autor de referencia, esto es, en el estudio del pensamiento viquiano.

Si echamos la mirada atrás nos podremos percatar de que en el ámbito académico de la Ética no se encuentra prácticamente rastro de viquismo alguno en la Universidad española en los últimos tiempos, salvo una breve referencia de Aranguren en su libro sobre Eugenio d'Ors.

Donde sí se pueden encontrar desde muy tempranos años después de la Guerra Civil referencias a Vico es en la Filosofía del Derecho. Principalmente donde encuentra primer lugar es en las Historias de la Filosofía del Derecho que se publicaron, que a pesar de las apariencias tampoco fueron muchas.

Cronológicamente la primera a la que hay que referirse es a la de Enrique Luño Peña, publicada en 1948, y en donde en un breve extracto de cinco páginas se analizan aspectos como la relación entre filología y filosofía, el concepto de naturaleza humana, la relación entre derecho natural y derecho positivo, la mente común de las naciones, la intransmisibilidad histórica del Derecho y los *corsi e ricorsi*. Por otra parte, hay que referir asimismo que Luño lo encuadra en un bloque que denomina precursores del historicismo, donde lo empareja lógicamente con Montesquieu¹.

¹ E. Luño Peña, *Historia de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, La Hormiga de Oro, 1948, pp. 598-602.

La segunda historia de la filosofía jurídica a la que quiero referirme es a la de Antonio Truyol Serra. Esta *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, publicada en tres volúmenes – el tercero de los cuales se publicó póstumamente, gracias a la cuidada labor de edición de mi querido colega y amigo el Prof. Antonio Enrique Pérez Luño –, introduce unas pautas y líneas de investigación bastante distintas a mi entender de la obra de Luño Peña, aun cuando también lo analiza de la mano de Montesquieu. No obstante, la perspectiva resulta diferente en varios aspectos.

Aunque la extensión dedicada por Truyol a Vico en su obra es muy reducida, sólo cuatro páginas, resulta una buena síntesis de su visión del napolitano. Parte de la afirmación de que Vico construye “otro” derecho natural, frente al construido por Grocio, así como el elaborado por Selden y Pufendorf y también pretende contrarrestar las bases del pensamiento hobbesiano, restableciendo los fundamentos de un derecho natural sobre bases cristianas.

Sintetizando mucho lo afirmado por Truyol de Vico se puede decir que el punto de partida es la oposición a la noción cartesiana de certeza, ya que para él sólo cabe entenderse que entiende un objeto quien lo hizo, lo que se refleja en que lo verdadero se refleja con lo hecho; en esta afirmación se aprecia claramente la idea del «verum et factum convertuntur».

Truyol sostiene que Vico, como pensador cristiano, ve la mente humana como reflejo de la mente divina, y a la historia como acción convergente de la acción humana y de la divina. Y continúa afirmando que, como la teología cristiana de la historia, desde Orosio y San Agustín, la filosofía de la historia de Vico es providencialista².

Para Vico la historia se convierte – enfatiza Truyol – en la ciencia más cierta y, por tanto, en la ciencia fundamental.

Amén de destacar que, al igual que Leibniz, Vico rechaza la separación entre el derecho y la teología, afirmando que el principio y el fin del derecho es uno: Dios, hay, asimismo, que enfatizar que un aspecto de su oposición al Derecho natural racionalista es la distinción que hace entre «derecho natural de los filósofos» y «derecho natural de las gentes»³.

La última parte del análisis truyoliano de Vico reside, por una parte, en la inserción del derecho natural en la historia de las naciones, lo que lo llevó a formular la teoría de las tres edades de los pueblos, a la que considera precedente de la «teoría de los tres estados» de Comte y, por otra parte, a analizar el carácter sugeridor de la obra viquiana, que se demostró en la pléyade de autores ulteriores que bebieron en él, y ello quizás se debiera, en palabras textuales de Truyol, «a que Vico tuvo un pie en el pasado y otro en el futuro»⁴.

De la generación, cronológica y académicamente hablando, de Truyol es otro autor que sí dedicó varios estudios monográficos al pensamiento viquiano. Me refiero a Francisco Elías de Tejada. Hay que partir de la base del napolitanismo afectivo de Elías de Tejada, lo que le hizo dedicar al pensamiento partenopeo múltiples publicaciones, desde el básico y esencial *Nápoles Hispánico* (1958-1964), editado en cinco volúmenes y traducido al italiano, donde estudia el desarrollo del pensamiento en ésta en aquellos siglos en los que estuvo unida a la Corona española, hasta obras menores en aliento y extensión, cuales puedan ser *Napoli spagnola* (1962), *La casa d'Aragona in Napoli* (1962), *La tradizione giuridica di Napoli* (1963), *Portugal en el pensamiento político napolitano durante la unión de ambas Coronas (1580-1640)* (1965) y *Lengua y política en el Nápoles del siglo XVI* (1968), hasta llegar al

² A. Truyol Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, vol. II, p. 215.

³ Ivi, p. 216.

⁴ Ivi, p. 218.

conjunto de publicaciones de muy distintas pretensiones, enfoques y dimensiones dedicadas a Giambattista Vico. En este campo podemos comenzar citando aportaciones menores cuales puedan ser *La Napoli autentica di Giambattista Vico* (1968), *La tradizione italiana in Giambattista Vico* (1975) y *Giambattista Vico, filósofo católico de la historia* (1977), mientras que las aportaciones mayores van a ser recogidas en la monografía *La teología vichiana della storia* (1976) y en el capítulo dedicado al napolitano en el volumen II de su *Tratado de Filosofía del Derecho* (1977).

Comenzando por su obra de mayor aliento, lamentablemente truncada por su prematura muerte, cual es el *Tratado de Filosofía del Derecho*, podemos decir que es ahí, en su tomo II, último publicado antes de su fallecimiento, donde cabe hallar una mejor síntesis de su pensamiento sobre Vico y el Derecho. El punto de partida de este estudio arranca de considerar a Vico como epígono de los juristas clásicos de las Españas, que se va a enfrentar al planteamiento levantado por los juristas protestantes, especialmente por Hugo Grocio.

Elías de Tejada parte de la condición napolitanísima y por ello muy hispánica de Giambattista Vico, pero en la visión sostenida por el profesor de la Universidad de Sevilla de que nuestro autor es de esta condición, es por el hecho de que Nápoles se había integrado en la Monarquía Hispánica, en base al reconocimiento y protección de sus rasgos y peculiaridades diferenciales. Pero, también es cierto que en vida de Vico dicho momento había pasado. Y aunque Vico todavía se enorgullece de dicha integración – como se demuestra en sus palabras de la *Oración* de 18 de octubre de 1704 – ya en ese momento todo iba a cambiar al instaurarse una nueva dinastía en el trono español.

En base a esta condición de autor epigonal de los grandes filósofos-juristas españoles de los siglos XVI y XVII, se explica la tesis básica sostenida en la *Scienza Nuova* de 1744 de defender la idea católica del hombre como ser libre que ha de ganar su destino trascendente exento de toda especie de predestinación inexorable⁵. Se puede comprobar cómo, según Elías de Tejada, la lucha

contra el “servo” arbitrio luterano, que inhibe al hombre de la dignidad de conseguir libremente su destino, Vico expresa lo mismo que Santo Tomás, por más que no lo cite como fuente de estudio en su autobiografía, cual señala Fausto Nicolini en *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-11700)*, *La juventud de Giambattista Vico (1668-1700)*⁶.

La visión viquiana, a diferencia del iusnaturalismo grociano, que prescinde de Dios, se caracteriza por el hecho de que Dios siempre está presente. Porque, como afirma Elías de Tejada, las limitadas posibilidades del hombre deslindan su capacidad para levantar los saberes jurídicos, que por fuerza son parciales, como limitado es el ser humano. Nuestro autor enfatiza cómo, para Vico, en su célebre definición del hombre en el *De uno*, Dios está presente en la misma calidad de lo humano, hasta el punto que resultaría muy difícil de comprender si faltara la tensión que lo impulsa hacia Dios como elemento necesario de todas sus acciones. Por ello, cuando Vico define al hombre como «nosse, velle, posse finitum, quod tendit ad Infinitum», repite la visión católica sobre el ser humano como criatura imperfecta a la busca de lo perfecto, el ser finito en busca de lo infinito divino. Por todo ello, y utilizando los conceptos viquianos del *vero* y del *certo*, y tras constatar, como se

⁵ F. Elías de Tejada, *Tratado de Filosofía del Derecho*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1977, vol. II, p. 503.

⁶ Ivi, p. 504.

ha dicho, que la condición humana es limitada, se puede afirmar que el hombre aspira al *vero*, o, lo que es igual, a Dios, pero se queda en el *certo*, debido a sus limitaciones.

En otro ámbito, Elías de Tejada sostiene que las cosas de la naturaleza son conocidas imperfectamente, al ser obras de Dios, y el modo de conocerlas es la metafísica, al tratarse de verdades eternas más allá de las posibilidades de la limitada capacidad humana, mientras la historia, por ser obra humana, sí está abierta al *vero* de la razón, dentro de los límites que la imperfección humana supone a tenor de su naturaleza⁷.

En la *degnità VII* de los «elementi» de la *Scienza nuova seconda* anota en efecto que aquello que acaba de argumentar «*pruova che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole, di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è aiutato naturalmente con la divina provvidenza, e soprannaturalmente dalla divina grazia*» (*Scienza Nuova seconda*, I, 76)⁸.

Para nuestro autor este texto resulta cardinal para comprender adecuadamente el pensamiento viquiano. Y lo es – en el estudio de Elías de Tejada – en cuanto la ayuda divina al hombre falible se produce tanto desde la ayuda sobrenatural de la gracia cuanto desde la ayuda natural de la Providencia. Ésta es la idea nueva que le

permitirá recibir en el iusnaturalismo católico por él prolongado la mutabilidad de los quehaceres humanos labrando la historia. Todo va a consistir para él en aclarar las formas y los alcances con que la Providencia divina, ayudando a la razón humana, capacita al hombre para ser autor de la historia y de los productos de la historia; lo que hoy diríamos cultura, por Vico denominado, con su gusto por las terminologías peculiares, la filología⁹.

Para Elías de Tejada la genialidad de Vico se encuentra fundamentalmente en su perspectiva, en el hecho de rehabilitar el saber jurídico histórico situándolo como no separado de Dios, sino como acción de la Providencia divina. Y es así porque la Providencia no está fuera del mundo, ya que ésta es un dato histórico, en el sentido de que dirige la historia¹⁰. Por sintetizar esta perspectiva tejadiana, podemos decir que la misma de manera básica sustenta la visión viquiana como continuadora de las tesis mantenidas por la Escuela española de Derecho Natural y como clara antítesis de las nuevas visiones racionalistas defendidas de manera esencial por autores como Descartes, en el ámbito filosófico, y por Grocio, en el filosófico jurídico. Esto es lo que hizo que Isaiah Berlin lo considerara un autor contra-corriente.

Debido a las limitaciones de espacio de este trabajo debo sólo referir otro trabajo de Elías de Tejada, referido con anterioridad, en el que se vuelve a enfatizar la raíz teológica como básica en su comprensión de la historia¹¹.

De una generación posterior a Elías de Tejada es Antonio Enrique Pérez Luño, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla. Pérez Luño defendió su tesis doctoral en la Universidad de Bolonia, bajo la dirección del Prof. Guido Fassò. La referencia a este dato de la realización de su tesis y del nombre de su director viene al caso, ya que el propio Pérez Luño en una de sus aportaciones viquianas hace referencia a la

⁷ Ivi, pp. 505-506.

⁸ Ivi, p. 506.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 508-509.

¹¹ F. Elías de Tejada, *La teologia vichiana della storia*, en Aa.Vv., *Vico maestro della tradizione*, Palermo, Edizioni Thule, 1976, pp. 5-17.

influencia que el pensamiento de Fassò tuvo en él y, como no podía ser menos, una de ellas fue la derivada del pensamiento del napolitano estudiado por el profesor boloñés.

La obra de Fassò *I quattro autori del Vico* tuvo en su momento una clara importancia en las discusiones teóricas de corte iusfilosófico sobre el pensamiento del napolitano, y es evidente que su *background* viquiano hunde sus raíces ahí.

Amén de otras referencias a Vico que se pueden entresacar de algunos trabajos suyos dedicados a la filosofía jurídica, los dos dedicados a una estricta temática viquiana han sido publicados en los «Cuadernos sobre Vico».

El primero de ellos lleva por título *Giambattista Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica*¹². En esta monografía el autor busca establecer una serie de puntos de partida sobre los planteamientos viquianos, especialmente dirigidos a los aspectos metódicos. El primero de ellos pasa por la afirmación de que las cuestiones de método son muy importantes en el conjunto de la obra del partenopeo. El segundo punto se refiere al hecho de que su aportación es relevante para la rehabilitación de la filosofía práctica, que se estaba llevando adelante desde algunos años antes de la publicación del artículo de Pérez Luño, y que continuaba en ese momento. Y en tercer y último lugar, ha de referirse el dato de que la actitud metódico-jurídica de Vico no debe considerarse exclusivamente de carácter retórico, sino que busca proyectar los principios de justificación racional a los tópicos argumentativos del derecho o, como dice Pérez Luño, «a propiciar un esfuerzo integrador de los *topoi* retóricos de las controversias jurídicas con las exigencias justificatorias de la razón práctica»¹³.

Cuando se ocupa de las líneas de investigación más preeminentes de la teoría de la argumentación jurídica, se detiene inicialmente en las dos grandes tendencias que fueron dominantes en los años setenta del pasado siglo, cuales son la rehabilitación de la filosofía práctica y la teoría constructivista de la ciencia y la filosofía práctica, encabezadas una y otra por Manfred Riedel y Friedrich Kambartel, respectivamente. Pero al margen de estas dos corrientes, subraya la figura de Theodor Viehweg, como restaurador del interés jurídico por la racionalidad práctica. La obra de Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, se caracteriza por la rehabilitación de la tópica como el método dialógico que orienta el razonamiento jurídico hacia la decisión de los casos o problemas concretos con los que tiene que tratar el derecho cotidianamente para darles una determinada solución.

Posteriormente, y entrando ya en el asunto viquiano en concreto, Pérez Luño se detiene en el análisis de una obra de Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, y en primer lugar se dedica a desmenuzar las que considera aportaciones fundamentales de esta obra en relación con los diferentes métodos de estudios, y para ello distingue tres aspectos, cuales son los procedimientos o métodos diversos, los instrumentos auxiliares y las finalidades de los distintos métodos de estudio. Y es en estos diferentes métodos donde distingue el antiguo o tópico y el moderno o crítico. En el primero se parte de lo tópico o *certum*, y lleva adelante el desarrollo del mismo en base al sentido común y lo verosímil, mientras el segundo parte de un *primum verum*, y se realizan las deducciones en cadena, de acuerdo con el método geométrico. La conclusión de Vico es que ni uno ni otro método, por sí solo, sirve para llegar a una conclusión adecuada, sino que ambos se han de complementar mutuamente. Por ello, el primero, el método tópico exclusivamente no puede llevarnos a una conclusión satisfactoria, extremo que no es subrayado por Viehweg con el énfasis

¹² A.E. Pérez Luño, *Giambattista Vico y el actual debate sobre la argumentación jurídica*, en «Cuadernos sobre Vico», (1995/1996), 5/6, pp. 123-137.

¹³ *Ivi*, p. 125.

suficiente, mientras el segundo es que el complemento de ambos nos lleva a la solución oportuna en el desarrollo de la Jurisprudencia. En el bien entendido de que para Vico, como para los juristas romanos, la *Iurisprudencia* debe entenderse como *prudentia iuris*, en cuanto aprecia la oportunidad de que se produzca un complemento entre la prudencia del pretor, que se deriva del análisis de las circunstancias externas, con un ideal de justicia, algo similar a la conjunción entre el *certum* y el *verum*.

En relación al libro de Viehweg y su consideración de la obra viquiana, Pérez Luño le concede el gran mérito de haber reivindicado la tópica como gran aportación viquiana al método de razonamiento jurídico, si bien como afirma textualmente nuestro autor «sí es legítimo, en cambio, señalar el carácter fragmentario y episódico de las glosas viquianas de Viehweg»¹⁴.

Tras estos análisis y desarrollos Pérez Luño continúa tratando la importancia del problema del método en la formación del pensamiento viquiano. Se puede afirmar, sin temor a error, que este asunto recorre e impregna toda su obra, porque además para él era cuestión sumamente importante para el cabal conocimiento de la filosofía y el derecho, por una parte, y, por otra, hay que destacar su oposición frontal al método racionalista cartesiano, ya que el napolitano no cree en la viabilidad ni en la adecuación de éste a problemas esencialmente humanos, como son la filosofía, la historia o el derecho. Pérez Luño, muy atinadamente, piensa que para entender de manera adecuada los presupuestos metodológicos viquianos lo más adecuado es indagar en el pensamiento de los autores que más lo influyeron. En esta línea nuestro autor se inspira primordialmente en el libro de su maestro Fassò, el ya citado *I quattro autori del Vico*, en el que las tres primeras influencias – Platón, Tácito y Bacon – parecen obvias, aunque es bastante más problemático constatar la influencia y recepción plena del pensamiento del cuarto, Hugo Grocio.

Como bien indica Vico en su *Autobiografía*, él encuentra en el autor holandés el mérito, que lo hace digno de seguirlo, de incluir en un sistema de derecho universal toda la filología y la filosofía. A pesar de ello, como subraya el catedrático de Sevilla, parece claro que el napolitano se inspira claramente en Grocio, y cito textualmente a Pérez Luño,

Giambattista Vico acoge de Grocio la idea de un justo eterno e inmutable, pero mientras para Grocio ese postulado era deducido de la razón, para Vico se trata de un principio inscrito en la propia naturaleza racional del hombre, que es conocido a través de la experiencia histórica, de las lenguas y de las tradiciones jurídicas¹⁵.

Pero Pérez Luño subraya, como se ha hecho asimismo por otros autores, que la similitud en los planteamientos entre Grocio y Vico precisa de muchas salvedades y plantea bastantes interrogantes. Aunque ambos autores coincidan en reconocer la existencia de principios y valores comunes todos los pueblos, lo que resulta plenamente diferente es donde sitúan uno y otro el origen y fundamento de ellos. Porque mientras que para el holandés estos valores comunes a toda la Humanidad son fruto de las inferencias de una razón secularizada, para Vico, en cambio, es decisiva la función de la Providencia como guía de la historia y como explicación de la propia racionalidad histórica y, por ello, del derecho natural que es racionalidad que se desarrolla a lo largo del tiempo, por lo que en múltiples ocasiones, y en

¹⁴ Ivi, p. 129.

¹⁵ Ivi, p. 130.

la perspectiva de bastantes estudiosos, la visión viquiana cabe entenderla como expresión de un iusnaturalismo católico, y por ello antagónico del desarrollado por Grocio¹⁶.

Al margen de otras interesantes consideraciones estima, como otros han enfatizado, que el *De uno*, o mejor el *Derecho Universal*, del que éste constituye la primera parte, cabe entenderlo como obra que supone un esbozo de la posterior *Scienza Nuova*. Vico sostiene en él que el Derecho debe apoyarse en la autoridad y la razón, a la par que defiende la tesis de que la autoridad es parte de la razón. Ello se proyectará a la *Scienza Nuova Seconda* (1744), en cuanto en ella se defiende que era necesario que los filósofos intentaran hacer «ciertas» sus razones, con la autoridad de los filólogos, mientras que éstos hicieran «verdaderas» sus opiniones de autoridad con el apoyo de la razón de los filósofos. Ello pone de manifiesto el profundo reflejo e influencia de conceptos y perspectivas del Derecho romano en la elaboración viquiana del nexo entre *verum* y *certum*.

En otra monografía de Antonio Pérez Luño, publicada con el título *Giambattista Vico: ¿precursor del derecho global?*¹⁷, se ocupó de un tema bastante seductor, cual es analizar de qué forma pueden considerarse aún válidos e influyentes muchos planteamientos filosófico-jurídicos del napolitano en el momento presente, en una sociedad globalizada donde el derecho se ha tenido que acomodar a nuevas y extraordinarias circunstancias. Pérez Luño parte de un punto básico que es la necesidad de fijar los contornos de un concepto que, de tanto utilizarlo, ha ido perdiendo realmente sus propias líneas definitorias. Se refiere, lógicamente a la globalización. Por otra parte, ante unas nuevas circunstancias extraordinarias, como son las derivadas de ella, el derecho se ha debido ir acomodando a esos nuevos perfiles. Por otra parte, nuestro autor es consciente, como todos los que hemos trabajado sobre el pensamiento de Vico, de que el pensamiento de él no sólo es lo que realmente conocemos y estudiamos, sino que también supone un centón de anticipaciones y sugerencias, y ellas llegan hasta nuestros días.

Para lo que ocupó el interés de Pérez Luño en este trabajo, al *Derecho universal* hay que considerarlo como elemento básico sobre el que va a pivotar su estudio. En esta obra somos conscientes del reconocimiento básico que Vico concede a las categorías del derecho romano y así, cuando en el *De uno* busca llevar adelante un tratamiento sistemático del Derecho natural también se inspira en la experiencia de lo que fue la tradición romanista. Para nuestro autor el desarrollo del pensamiento viquiano en este plano combinará

el método de deducción puramente racional de principios jurídicos, con la proyección de ese método *a priori*, a un material empírico, constituido por los principios del Derecho romano. Porque Vico se esforzó en reconducir los principios racionales y los principios del derecho romano a un principio único, que, precisamente, fue lo que dio el título a su libro¹⁸.

Es bien sabido que Vico plantea la noción de una justicia universal, entendida en un sentido platónico, como suprema virtud, pero, asimismo, como se ha referido con anterioridad lo que el napolitano pretendió fue unir las dimensiones racionales y empíricas del Derecho, circunstancia que se puede comprobar como realizado en el Derecho romano, en el sentido de que los principios racionales deben inspirar lo que ha sido una experiencia empírica de juridicidad. También quiso establecer una nueva concepción del derecho natural, a través de lo que denominó «Derecho natural de gentes». Para ello, en primer lugar

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ A.E. Pérez Luño, *Giambattista Vico: ¿precursor del derecho global?*, en «Cuadernos sobre Vico», (2016/2017), 30/31, pp. 297-308.

¹⁸ *Ivi*, p. 301.

reprocha a los iusnaturalistas protestantes el intento de elaboración de un derecho natural puramente lógico-racionalista, sin tener en cuenta el carácter histórico de los principales postulados iusnaturalistas. Para Vico puede decirse, como afirma Pérez Luño, que el Derecho natural de las gentes es un Derecho eterno que corre en el tiempo.

Cuando nuestro autor habla del Derecho natural de las gentes hay que fijar una serie de puntos, que son, por ejemplo, el que para Vico no es posible la comunicabilidad del derecho, en el sentido de préstamo mutuo de conceptos e instituciones entre diversos sistemas jurídicos, así como excluye la posibilidad de un pueblo sobre otro en el ámbito de las instituciones jurídicas, por lo que cabe afirmar que para el napolitano además de la mente humana individual existe una mente común de las Naciones. A la vista de todo esto se puede comprender perfectamente el interés que tuvo siempre Vico por la comparación jurídica, la cual resulta muy estimulante en el momento presente para comprender los fenómenos de interrelación entre las distintas culturas jurídicas de nuestro tiempo¹⁹.

En resumen, podemos ver como Pérez Luño advierte en la obra viquiana una feliz intuición de lo que pudiera y debiera ser el derecho global, en el sentido de que como él mismo dice en el colofón de su trabajo «la herencia cultural de Giambattista Vico invita a conjugar el proceso de unificación de las experiencias jurídicas con los valores éticos universales»²⁰.

El que este trabajo firma, algo más joven que Pérez Luño, puede considerarse de su misma generación y ocupa también en Sevilla la cátedra de Filosofía Moral y Política. También he dedicado mi atención a Vico en diversas publicaciones, que a continuación desarrollaré brevemente y participo activamente en el Centro de Estudios sobre Vico y en los «Cuadernos sobre Vico», ambos en la Universidad hispalense²¹.

Justamente en este sendero, de conocimiento y continuación de las grandes líneas de la Escuela española del Derecho Natural, fue en el que comencé a moverme en mis primeros pasos de acercamiento al filósofo napolitano, por ello es el que pudiéramos denominar mi primer Vico; y precisamente por ello presenté a aquel congreso la comunicación con el título «Suárez y Vico», que felizmente ha tenido una gran fortuna editorial. Y digo ello, porque tras la primera publicación en 1977, he tenido la suerte de que haya vuelto a la cuestión en dos ocasiones ulteriores, una en 1997 y otra el pasado año de 2017, con sendos artículos. Parto de la idea de que buena parte de los planteamientos anti-grocianos de Vico tienen su inspiración en la obra del granadino, y lo convierten en el gran antagonista de los defensores del derecho natural racionalista abstracto, en base a la defensa por ambos – Suárez y Vico – de unos planteamientos que defienden el protagonismo del hombre concreto, con su libertad para elegir el camino a seguir sin cortapisas previas, mientras que el protestantismo, y por ello Grocio, piensa en acciones absolutamente abstracto-racionales del Hombre, de espaldas a la realidad histórico-concreta del ser humano. Estas contraposiciones son las que oponen los posicionamientos teóricos de Grocio con los de Vico.

Es asimismo indudable de que a pesar de que esta fuera la línea maestra en la que se desarrolló mi trabajo de 1977, la perspectiva de los años va produciendo cambios de posiciones en el autor y así, cuando publiqué en 1997 *Suárez y Vico, veinte años después*, en esta misma revista, ya encontré otros senderos por los que discurrir.

¹⁹ Ivi, p. 305.

²⁰ Ivi, p. 307.

²¹ Las páginas que siguen, referidas a mis aportaciones al estudio de Vico, recogen literal, aunque parcialmente, un artículo mío en fase de publicación en los «Cuadernos sobre Vico», con el título *Mis tres Vico*.

En el artículo de 1997 añadí dos elementos que en el primigenio no había destacado suficientemente en su conformación de las grandes líneas de aproximación al derecho, cuales son la reivindicación de la retórica y su condición de heredero de la romanidad. Poner en lugar destacado la tópica fue fundamental para una línea de la filosofía jurídica y ocupó un lugar de privilegio, esencialmente a raíz de la obra de referencia de Theodor Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, quien considera a Vico como el gran regenerador de la misma en su siglo frente a los que se movían en planteamientos jurídicos abstractos. De esta manera, en la tópica se partía de supuestos de hecho que hacían que el derecho fuera un concreto, basado en los supuestos de hecho que analizaba o de los que partía y que dejaban de ser mera proyección de la abstracción racional. A su vez, destaqué una clara herencia romana, especialmente referida a la retórica, pero no entendida como saber instrumental o accesorio, sino como capaz, a través de la imaginación, de crear e interpretar el mundo. Asimismo, en 1997 destaqué respecto a las posiciones iniciales la importancia que el hecho jurídico tiene en gran manera para entender el conjunto de su obra y así se puede apreciar cómo la teoría viquiana del *verum-certum* se puede considerar como una clara transposición de supuestos teórico-prácticos del derecho romano. Y lo es en cuanto nuestro autor no piensa en dos esferas claramente diferenciadas, cuales podrían corresponder al *jus naturale* y al *jus civile* respectivamente, sino que lo que mantiene es que los fines del primero se realizan a través del segundo. Porque, además, referí que cuando Vico habla de *verum* y de *certum* en el ámbito del derecho resulta cierto que estaba utilizando conceptos que siempre habían sido subyacentes a la *iurisprudencia* romana, en el conocimiento de que dicho concepto, tal cual se utilizó entonces, nada tiene que ver con lo que hoy entendemos.

Por último, el pasado año de 2017, y con motivo del 400º aniversario del fallecimiento de Francisco Suárez, fui invitado a participar en el volumen homenaje publicado por los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* de Granada, y dedicado a la figura de tan egregio pensador. En este último artículo, en cierta forma se hizo compatible esta primera línea de aproximación al pensamiento viquiano con la segunda, que se produjo en la mitad de los años ochenta del pasado siglo.

En aquellos años andaba yo envuelto en la preparación del concurso para la cátedra de Filosofía del Derecho, Moral y Política, y lógicamente uno de los ejercicios al que más tiempo y dedicación debía prestar era al que se conocía en aquella lejana época como escrito de habilitación, aunque tal vez no fuera ésta su rotulación administrativa exacta. Dicho escrito consistía en un trabajo inédito de investigación, al modo aproximado de la *Habilitationsschrift* alemana y que, en ciertos casos, era publicado posteriormente a modo de libro. En la preparación de este trabajo me acerqué a un autor inglés que, posteriormente, se ha convertido en un autor muy considerado filosóficamente en nuestro país y yo diría que también en alguien casi icónico, pero que en el meridiano de los años ochenta era casi desconocido en nuestro país; me refiero a Isaiah Berlin.

Mi trabajo consistió en el desarrollo y controversia sobre la teoría de la libertad en el pensamiento inglés de finales del siglo XX, y partí, en buena manera, del pensamiento berliniano, lo que, lógicamente, me obligó a trabajar no sólo en sus obras sobre la libertad sino en intentar comprender las grandes líneas maestras de su pensamiento. Y fue aquí donde descubrí que en sus escritos sobre el pluralismo – concepto básico y esencial del conjunto de su obra – la figura de Vico, al igual que la de Maquiavelo, habían resultado nodales para poder construir su teoría sobre este asunto. Es esta relación entre Vico y Berlin la que considero mi segundo Vico.

Posteriormente, la figura y la obra de Berlin me atrajeron de forma muy especial y le he dedicado varios libros y un buen número de publicaciones, y cuanto más lo he conocido más cuenta me he dado de la esencialidad de Vico para él, al punto de que ya en sus últimos días y a modo de síntesis vital, al aceptar el título de hijo adoptivo de la ciudad de Santa Margherita Ligure, afirmó que las mayores influencias que reconocía en sus obras eran los escritos de dos autores italianos, un florentino y un napolitano, Maquiavelo y Vico respectivamente.

Es bien conocido cómo Berlin, a lo largo de su obra, buscó esencialmente alcanzar dos metas intelectuales, cuales fueron, por una parte, la consideración y análisis de algunas deficiencias que para él cabían hallarse en los grandes planteamientos de la Ilustración y, por otra parte, la defensa del pluralismo como planteamiento metódico básico sobre el que se sustentó la elaboración de toda su obra teórica. Harto sabido es cómo una de las grandes cuestiones que llamaron la atención de Berlin fue el pensamiento de aquellos autores que, colocándose contra la corriente dominante de su época, intentaron transitar el camino de nuevas sendas. Entre estos pensadores contra-corriente nuestro autor sitúa en lugar de privilegio a Vico, entre otros lugares en un libro que tuvo gran repercusión, *Vico and Herder*, en el que unía a ambos autores como debeladores de aquellos problemas que fueron los puntos más criticables o dudosos de los planteamientos ilustrados, si bien es manifiesto que hay grandes diferencias entre estos dos autores ya que poco tienen que ver algunos planteamientos del napolitano con aquellos de carácter prerromántico propios del alemán.

Frente a aquellas construcciones racionales y abstractas sobre las que se sustentaban los grandes conceptos y paradigmas ilustrados, Vico, por ejemplo, frente al concepto de Hombre vuelve al ámbito plural de los hombres concretos, de los seres históricos y particulares, que, aun teniendo un elemento de razón común, son capaces de vivir y contemplar el mundo como algo en el que ellos tienen mucho que decir en cuanto artífices del mismo y de su plasmación.

En mi artículo publicado en 2017 «Revisita a Suárez y Vico» busqué establecer una clara genealogía en la que ambos – Suárez y Berlin – pudieran ser el comienzo y el fin de la cadena, y Vico el eslabón intermedio que los une. En él analicé los tres posibles niveles del derecho natural enumerados por el granadino, desde el de los principios universalísimos hasta el de los principios más alejados de ellos y próximos a la mutabilidad histórica del hombre, pasando por el intermedio que está formado por las conclusiones inmediatas y racionales derivadas de los primeros principios. Con ello nos percatamos de que en Suárez ya aparece una perspectiva que enfatiza la posible “mutabilidad” de algunos principios del derecho natural, los más cercanos, que establecen la posibilidad de evitar la reiterada crítica al derecho natural por su ahistoricismo, y que, asimismo, abren la posibilidad de conceder a los hombres históricos concretos un protagonismo en el desarrollo de éste, como antítesis a las visiones de Grocio y otros ilustres iusnaturalistas ilustrados y protestantes que todo lo confiaron a la Razón abstracta. Éste es el camino seguido por Vico y es el que también Berlin descubre en el napolitano como inspiración para defender su visión pluralista de la realidad, frente al monismo, que siempre consideró un peligro latente, en el que la condición histórica y particular del hombre es la que sirve como real fundamento de la diversidad de orígenes y fines de la vida.

Por último, he de referir que mi tercer Vico es consecuencia del “veneno” viquiano que mi amigo y colega el Prof. José Manuel Sevilla nos inoculó a muchos desde 1991, cuando echó a andar el Centro de Investigaciones sobre Vico, así como la publicación de los «Cuadernos sobre Vico», implicándonos a colaborar tanto con contribuciones diversas para

la revista, como a participar en la organización de diferentes congresos y eventos que ha organizado o co-organizado en nuestra Universidad o en diversas instituciones universitarias extranjeras.

De mis diversas publicaciones en los «Cuadernos sobre Vico» puedo decir que hay un principal hilo conductor en mis trabajos, que es el de la lectura e interpretación de Vico por parte de autores anglosajones contemporáneos.

Así puedo referir dos estudios sobre la incidencia de Vico en la obra de Eric Voegelin, uno en relación a la influencia del napolitano en *The New Science of Politics*, cuyo mismo título es un homenaje a la *Scienza Nuova*, considerado en base a que ambas obras pueden verse como escritas contra las corrientes de pensamiento dominantes en el momento en que ambas se redactaron.

El segundo artículo publicado sobre la relación entre ambos autores fue bastante novedoso, ya que salió a la luz antes de la publicación en lengua original de la *History of Political Ideas* voegeliniana, y se hizo porque en Italia se dio a la imprenta como un volumen independiente el apartado referido a Vico dentro de dicha historia, y fue en el que me basé para la redacción de dicho trabajo.

Otro autor anglosajón que mereció mi atención como receptor de la influencia viquiana fue Robin G. Collingwood. Este interés por dicha cuestión me vino poco después de editar un volumen colectivo bajo el título *R. G. Collingwood: Historia, Metafísica y Política. Ensayos e interpretaciones*, que vio la luz en 2005 y que me dejó con el interés de hasta qué punto era necesario volver a incidir o ampliar la cuestión de la *receptio* por parte del autor inglés de la filosofía de la historia viquiana. Puede decirse, sin temor a exagerar, que la importancia y el interés de ésta no se ha valorado en su debido alcance. Quizás haya influido en ello que, debido a las modas que azotan el mundo académico de forma proverbial, Collingwood no es autor que esté muy de “moda”. Esta relativa postergación es lo que ha motivado que dicha relación e incidencia no haya sido tratada con la profusión que merecía.

Finalmente, y en el volumen último publicado de los «Cuadernos» salió mi aportación sobre el que denominé *El Vico perdido de Leo Strauss*, y fue siguiendo unos apuntes publicados hace muy pocos años en una revista norteamericana de filosofía política, que por otra parte eran incompletos y mutilados, ya que en los archivos existentes en la Universidad de Chicago no existen más páginas que las publicadas. Estas páginas contienen una especie de guión y borrador de un curso que Strauss pensaba impartir en Chicago con ulterioridad, pero las circunstancias impidieron que dicho curso se diera completo y nunca se publicara.

Estas tres grandes líneas son las que, a lo largo de más de cuarenta años, he seguido en mi diálogo con Vico y que lo han llevado a convertirse en autor importante para mí y que, bien por sí mismo, bien por su reflejo o relación con otros, me ha proporcionado siempre o nuevas líneas de conocimiento o bien inspiración para buscar otras.

En las últimas generaciones se puede ver cómo ha continuado en la filosofía práctica española el interés por la obra del napolitano, cuales pueden ser los casos de Carlos López Bravo, Fernando H. Llano y José Manuel Panea, los tres de la Universidad de Sevilla.

LA PRESENZA DI VICO NELL'ESTETICA MUSICALE DI ESTEBAN DE ARTEAGA

Alessandro Bonesini

Abstract: This short essay aims to briefly mention two facts that characterize the receiving of Vico's in the Iberian intellectual world, and in the Hispanic cultural community that migrated to Italy after the expulsion of the Jesuit order from the Spanish Kingdom in 1767. The first deal is concerning the influence of some of Vico's ideas in musical treatises of the second half of the eighteenth century. The second deal is about the superficial recognition of Vico's presence in Arteaga's works in the twentieth century studies. In general, the essay suggests that the influence of Arteaga's works in the music field should be made clearer, starting from the broader background of the categories of the late eighteenth century's new aesthetics.

Keywords: Arteaga, Vico, Opera, Aesthetics, Music.

* * *

Questo intervento, nei limiti delle fonti consultate e della sua estensione, cerca di tratteggiare per cenni la figura del gesuita spagnolo Esteban de Arteaga y López (Moraleja de Coca, provincia di Segovia, 26 dicembre 1747 - Parigi, 30 ottobre 1799), che nel 1767, all'età di vent'anni, si trasferì in Italia in seguito all'imminente espulsione dell'ordine dalla Spagna, e che divenne uno dei protagonisti di spicco della vita culturale, musicale ed estetica del secondo Settecento italiano. Di Arteaga si prendono in considerazione alcuni elementi del contesto, ed alcuni aspetti dell'estetica musicale, istituendo un primo confronto con le concezioni di Giambattista Vico, di cui Arteaga fu uno dei primi documentati lettori ed interpreti di nazionalità spagnola. Lo studio ha carattere orientativo¹.

Nel panorama italiano mancano contributi sistematici su Arteaga, e si trovano soltanto studi molto parziali. Dall'Ottocento al 1960 si possono ricordare gli interventi di De Tipaldo, Teotochi Albrizzi, Cian, Gallerani, Natali, Malipiero, Binni, D'Amico, Bigi, Allorto e Borghini.

In ambito ispanico la letteratura è più vasta, e si possono citare Menéndez Pelayo, Manuel Olgúin, Micó Buchón. Colui che segnò la rinascita delle opere di Arteaga fu il gesuita Miguel Batllori, che lavorò molto tempo in Italia, ricostruendo la biografia intellettuale e culturale dell'abate spagnolo. A lui si devono le edizioni moderne delle *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación*, del 1943, e delle *I. Lettere musico-filologiche. II. Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi*, del 1944. Accanto a Batllori, Marja Eva Rudat ha composto il saggio più vasto e approfondito sull'opera di Arteaga, *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga. Orígenes, significado y actualidad*. Il saggio contiene anche la più ampia e completa bibliografia anteriore al 1970.

Batllori ricostruisce in sintesi l'itinerario filosofico di Arteaga in un articolo del 1938², citando, fra gli altri suoi autori di riferimento, Galileo, Beccaria, Malebranche, Locke,

¹ Le citazioni dalle opere originali sono riportate in grafia antica, con accentazione non corrispondente allo spagnolo moderno. Lo stesso vale per i titoli delle opere originali.

² M. Batllori, *Ideario filosófico y estético de Arteaga*, in «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», Serie I, VII (1938), pp. 293-325.

Scipione Piattoli, Pufendorf, e per quanto riguarda l'estetica, Winckelmann, Mengs, Azara, Milizia, Crouzat, André, Wolff, Hutcheson, Diderot. La portata della principale opera estetica di Arteaga rimase comunque assai limitata, anche per il naufragio del progetto di traduzione in lingua italiana. Gli stessi Croce e Natali appena accennano alle *Investigaciones* nei loro lavori di estetica. Molte notizie sulle letture di Arteaga si ricavano dall'epistolario con Albergati, Baraldi, Bettinelli³ e Borsa.

José Manuel Sevilla Fernández, nella sua ricca ricognizione sulla presenza di Vico nella cultura spagnola, dimostra come sia ormai da considerarsi errata la convinzione «che il suo pensiero non sia entrato in contatto con la cultura spagnola»⁴. Il primo vichiano che opera in area iberica sembra essere Boturini Benaduci. Sevilla Fernández, nel suo articolo del 1989, cita diverse fonti, a cui tuttavia va aggiunto l'intervento di Miguel León-Portilla, che già nel 1974, poco prima dei lavori riportati da Sevilla Fernández, riassumeva, in prefazione all'edizione della *Nueva Historia General de la América Septentrional*, il vichismo di Lorenzo Boturini Benaduci (nato nel 1702 a Sondrio, in Lombardia, e morto, a seconda delle fonti, nel 1749, nel 1751, nel 1753 o nel 1755). León-Portilla⁵ riconosce apertamente il debito esplicito che Boturini contrae con Vico. Del napoletano Boturini adotta il metodo di analisi storica della *Scienza Nuova*, riscontrando come esso si riveli adattissimo alla lettura dei fatti della storia delle civiltà precolombiane. Si tratta di una sorta di attuazione scientifica della prospettiva vichiana, esercitata nel suo carattere operativo, alla prova di un'altra storia, diversa e indipendente da quella della classicità.

Il gesuita Clavigero (Francisco Javier Clavijero, 1731-1787), nella sua *Historia antigua de México*⁶, mostra evidenti influssi vichiani. L'opera, fondamentale per l'atteggiamento degli europei verso la storia precolombiana, fu pubblicata nel 1780 a Cesena, in lingua italiana, e sicuramente circolava nella cerchia di Arteaga. Clavigero dedica importanti osservazioni alla vita musicale della cultura *mexica*, considerata come speciale articolazione del fenomeno antropologico e culturale. In tal modo, Clavigero presenta anche una primissima prospettiva dialettica ed "etnomusicologica", nel ricondurre la musica di una diversa tradizione culturale di fronte all'estetica musicale europea⁷.

Arteaga cita direttamente Vico in almeno due luoghi della sua opera. Le citazioni sono riportate probabilmente per la prima volta nel saggio di Rudat del 1970. La studiosa (come Sevilla Fernández) sottolinea come Batllori stesso, nonostante i suoi studi approfonditi degli anni Cinquanta sulle edizioni e sui manoscritti di Arteaga, avesse errato nel sostenere che Arteaga non avesse mai citato Vico nei suoi scritti. I termini con cui Arteaga si riferisce al napoletano lasciano intendere una lettura non superficiale dell'intera *Scienza Nuova*. La prima citazione si trova nell'epistolario e si riferisce alla trattazione del Libro III della *Scienza Nuova*, dedicato al tema "*Della scoperta del vero Omero*": «Il Genio superiore e

³ Per un'analisi del rapporto con Bettinelli, vedasi M. Batllori, *Arteaga e Bettinelli*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CXIII (1939), pp. 92-112.

⁴ J.M. Sevilla Fernández, *Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)*, trad. it. di A. Stile e A. Scocozza, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XIX (1989), p. 171. Sevilla Fernández fa riferimento alle posizioni espresse da Menéndez Pelayo, nella sua *Historia de las Ideas Estéticas en España*, del 1883 (nell'edizione M. Menéndez Pelayo, *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, vol. I, p. 1904).

⁵ M. León-Portilla, *Estudio preliminar*, in L. Boturini Benaduci, *Nueva Historia General de la América Septentrional*, Ciudad de México, Editorial Porrúa, 1974, pp. XLVII-LV.

⁶ F.S. Clavigero, *Storia antica del Messico, cavata da' migliori storici spagnuoli; e da' manoscritti; e dalle pitture antiche degl'indiani*, Cesena, per Gregorio Biasini all'Insegna di Pallade, 1780.

⁷ Vedasi lo studio di S. Tedeschi, *La riscoperta dell'America. L'opera storica di Francisco J. Clavigero e dei gesuiti messicani in Italia*, Roma, Aracne Editrice, 2006, p. 126.

trascendente d'Omero è appunto in questo caso, e perciò il profondo Giambattista Vico disse parlando di lui, *la delicatezza è una minuta virtù; l'addove un grande e rovinoso torrente porta seco torbide l'acque, e rotola sassi e tronchi colla violenza del corso*⁸.

Nella seconda citazione, riportata ancora dalle *Lettere* da Rudat, Arteaga scrive del “celebre” Vico, dimostrando non solo di conoscerne la diffusione già significativa nei dibattiti filosofici del mondo italiano e probabilmente europeo, ma anche, e forse soprattutto, riconoscendone la dovuta fama, quasi che quel “celebre” fosse insieme un dato ed un auspicio.

È particolarmente significativo che le indagini di Vico sul canto si concentrino nel Libro Secondo della *Scienza Nuova*, luogo della trattazione della Poetica, specialmente la Logica Poetica, e nel Libro Terzo, nel contesto della questione della *scoperta del vero Omero*. Non a caso Arteaga cita Vico esplicitamente proprio in un contesto epistolare legato al dibattito sulla questione omerica. Ciò può anche offrire l'indicazione di una lettura selettiva della *Scienza Nuova* da parte dello spagnolo: se così fosse, felice scelta, dato che appunto in quelle sezioni si ritrovano i pensieri sull'origine, sulla natura e sulla funzione del *mèlos* in Vico. Non deve esser sfuggito ad Arteaga, nella prospettiva del problema centrale del saggio *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano*, il legame indicato da Vico fra genere tragico e personaggi non fittizi.

[...] né appo i Greci, né appo i Latini giammai si finse di getto un *Personaggio*, che fusse il principale subbjetto d'una Tragedia, e 'l gusto del volgo gravemente lo ci conferma, che non | vuole *Drami per Musica*, de' quali gli *argomenti* son tutti *tragici*, se non sono presi da *Istorie*; ed intanto sopporta gli *argomenti finti nelle Commedie*, perché essendo *privati*, e perciò *sconosciuti*, gli crede *veri*⁹.

Assai interessante è l'esemplificazione vichiana, che nasconde un vero e proprio quadretto del gusto del suo tempo; tuttavia, l'osservazione si mantiene teoretica, riscontrando la condizione del credito di veridicità del genere comico nell'anonimato dei personaggi. Si legge qui il classicismo vichiano, ancora lontano dalla virulenza della polemica musicale fra antichi e moderni tanto cronologicamente, quanto e più per ragioni sistematiche. In questo pare di dover sostenere che Vico è intimamente un “antico”.

L'origine del canto dunque si radica nelle passioni, ed è un'origine fisica, emozionale, addirittura muscolare, tanto che Vico cita anche la mollezza dei tessuti dei fanciulli. «E la cagion si è, che le *vocali* sono *facili a formarsi* ma le *consonanti difficili*; e perché si è dimostrato che tai primi uomini stupidi per muoversi a profferire le voci, dovevano sentire *passioni violentissime*, le quali naturalmente si spiegano con *altissima voce*; e la natura porta, ch'ove uomo *alzi assai la voce*, egli dia ne' *dittonghi*, e nel *canto*»¹⁰.

Tutto questo sottrae terreno all'intellettualismo, e financo alle diverse forme di idealismo che sul finire del secolo colonizzavano anche settori dell'estetica nascente. Lo stesso Arteaga fu interprete “imbarazzato” di Vico, incerto fra l'ammirazione e la selezione, sedotto dalle analisi profonde e dalla metodologia storica, ma perplesso di fronte all'antichità “consolidata” nel sistema vichiano, e dunque anche nella sua estetica.

La questione del melodramma come opera totalizzante, in cui Arteaga pose alcune delle idee fondative della storia del problema, era anch'essa presente e leggibile nella *Scienza Nuova*, dove Omero stesso viene indicato come il compositore per eccellenza di materiali di

⁸ E.M. Rudat, *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga. Orígenes, significado y actualidad*, Madrid, Editorial Gredos, 1970, p. 272.

⁹ G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2013, p. 1150 (393-394).

¹⁰ Ivi, p. 965 (192).

diversa origine e natura: «siccome *hómeros* vogliono pur' essersi detto da *homú simul, & éirein, connectere*, [...] per significare l'*Omero nostro*, che fu *legatore*, ovvero *compositore di Favole*»¹¹. Nella definizione di "ragion poetica", Vico elenca i medesimi elementi che compongono il melodramma, come farà Arteaga nelle *Rivoluzioni*: «[...] tutta la *Ragion Poetica* nelle sue parti, che sono la *favola*, il *costume*, e suo *decoro*, la *sentenza*, la *locuzione*, e la di lei *evidenza*, l'*allegoria*, il *canto*, e per ultimo il *verso*»¹².

Non manca materia per riconoscere nell'enunciazione delle parti di cui si compone la vichiana "ragion poetica", una complessità espressiva, una macchina organica di sollecitazioni sensoriali diverse, che armonizzate con intento unitario vanno a costituire un oggetto coerente. Allo stesso modo, non sfugge l'assonanza di Arteaga quando riconosce la medesima natura composita nel dramma musicale: "Opera", plurale di *opus*, che tradisce ancora la natura molteplice della propria unità.

Qualora sentesi nominare questa parola Opera non s'intende una cosa sola ma molte, vale a dire, un aggregato di poesia, di musica, di decorazione, e di pantomima, le quali, ma principalmente le tre prime, sono fra loro così rettamente unite, che non può considerarsene una senza considerarne le altre, né comprendersi bene la natura del melodramma senza l'unione di tutte¹³.

Inoltre, nella stessa *Scienza Nuova* Vico utilizza la sua conoscenza dei termini delle forme musicali rinascimentali e barocche per designare fenomeni analoghi in diversi contesti storici: la «canzona» per i canti egizi, le «arie per musica» per i lirici melici come Pindaro, i «drami per musica» riferendosi ai melodrammi storici e mitologici.

Pastor Pérez ritiene invece che sia proprio sulla considerazione dell'opera totale che si manifestino le maggiori distanze fra Arteaga e Vico¹⁴. Nella sua critica si riferisce alle analisi di Borghini, che riscontra tratti vichiani nell'idea della grandezza dell'artista che non mette al primo posto le regole, e non tiene conto del temperamento e dei destini dei popoli, delle tradizioni e in genere del primato storico come influsso dell'arte. A dire il vero, la critica sembra piuttosto generica, e non se ne comprende con chiarezza la spiegazione in rapporto alla concezione vichiana dell'arte. Altrettanto poco pertinenti sembrano i richiami agli esiti psicanalitici delle idee di Arteaga, che deriverebbero in parte da Vico.

D'altro canto, Borghini accentua il carattere lockiano delle teorie di Arteaga, secondo cui anche il desiderio di bellezza è determinato dall'inquietudine. L'arte dunque, per Arteaga, produce nello spettatore una felicità fittizia, è un gioco che sospende la ragione, è immaginazione¹⁵.

Pastor Pérez vede bene quando individua nell'opposizione ragione-sentimento il criterio di misura del gusto: la dualità fra armonia e melodia, in musica, si ripropone qui ancora una volta, quasi come un archetipo ermeneutico. L'altro grande problema che Pastor Pérez segnala in Arteaga è la riflessione sul carattere di imitazione limitata posseduto dalla musica, la quale non riesce mai ad essere troppo precisa nell'atto di significare. E tuttavia, è Fubini che legge in Arteaga una considerazione della musica quale possibile linguaggio artificiale, invenzione dell'arte per supplire all'insufficienza della lingua naturale. Pensiero assai inte-

¹¹ Ivi, pp. 1154-1155 (399).

¹² Ivi, p. 876 (93).

¹³ E. de Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine fino al presente*, Bologna, per la Stamperia di Carlo Trenti all'Insegna di Sant'Antonio, 1783, pp. 29-30.

¹⁴ M.A. Pastor Pérez, *Arteaga y Vico. Génesis del arte total: La Opera*, in «Cuadernos sobre Vico», I (1991), 1, pp. 43-54, in particolare pp. 43-44.

¹⁵ Ivi, p. 46.

ressante in chiave vichiana, ma che anche in questo caso, né Fubini né Pastor Pérez indagano a fondo.

Lo studio di Rudat su Arteaga è forse il più completo che sia mai apparso. Tuttavia la studiosa, pur avendo il merito indiscusso di aver sottolineato la relazione fra Arteaga e Vico, non si sofferma a sufficienza su un confronto approfondito fra i due autori. Nel segnalare la concezione vichiana della poesia, sostiene che Arteaga se ne discosti, non ritenendo lo spagnolo che la poesia costituisca una forma di conoscenza intuitiva: «Pero el aspecto cognoscitivo que Vico atribuye a la poesía no satisface al español, quien niega que ésta constituya una forma de conocimiento intuitivo»¹⁶.

Di contro, Rudat sostiene che Arteaga ritenga superiore alla teoria di Vico quella che lei chiama l'idea lockiana della "psicologia dell'inquietudine". Citando l'opera di Locke *An Essay Concerning Human Understanding*, annota come il desiderio, inteso quale assenza di qualcosa che porta con sé l'idea di piacere, sia un concetto più prossimo alle idee di Arteaga¹⁷. L'opinione può anche essere plausibile, ma non si giustifica a sufficienza in relazione al raffronto con la concezione vichiana della poesia.

Sostanzialmente, le citazioni vichiane di Rudat, così come la comprensione delle relazioni fra il napoletano e lo spagnolo, non vanno oltre l'accenno. Eppure, è altresì curioso come Rudat rifiuti risolutamente molte delle concezioni espresse da diversi studiosi dell'opera di Arteaga, sostenendo che nessuno sia riuscito a comprenderne la modernità. Nel prologo del suo saggio infatti ascrive questo misconoscimento tanto a Menéndez Pelayo, quanto al padre Miguel Batllori, nonostante i suoi meritori studi che hanno riportato le opere di Arteaga all'attenzione della critica contemporanea. Scrive Rudat: «El error básico de la crítica anterior ha sido tratar de juzgar al esteta español de acuerdo con ciertas características típicas que se atribuyen a autores de las últimas décadas del siglo XVIII en lugar de profundizar en su concepción del arte»¹⁸.

Si può concordare con l'affermazione, nel senso che anche a nostro parere un'ermeneutica del lavoro di Arteaga non può scaturire da categorie che non solo risultano tarde rispetto alla sua opera e ancor più alla formazione, per lo più italiana, che ne costituì la genesi, ma che anche non colgono (e non possono cogliere) nel segno di un'opera aperta, a volte ambigua e contraddittoria, di un analista che ha comunque tentato di penetrare in un mondo in via di sparizione, e che ne ha colto alcuni frammenti con grande chiarezza, non riuscendo tuttavia a comporli in un quadro sufficientemente coerente, dato che gli eventi stessi della musica e della sua estetica stavano velocemente evolvendo, e in gran parte erano già radicalmente mutati.

Rudat peraltro nota come Batllori comprenda l'importanza dell'atto della creazione artistica per Arteaga, e Menéndez Pelayo ne riconosca l'innovativa concezione di un'arte inserita nel contesto sociale: entrambi però gli attribuirebbero un eccessivo idealismo soggettivo. Manuel Olguín avrebbe il merito invece di aver compreso il ruolo chiave del concetto di bellezza nell'arte, ma il demerito di essere stato incapace di distinguere Arteaga da Winckelmann. Anche José Luis Micó Buchón sbaglierebbe nella sua critica, avvicinando le concezioni di Arteaga al misticismo neoplatonico di Sant'Agostino, anche se coglierebbe nel segno quando interpreta il senso del concetto di imitazione.

¹⁶ E.M. Rudat, *Las ideas estéticas de Esteban de Arteaga...*, cit., p. 273. Giudizio riportato pari pari da M.A. Pastor Pérez, *Arteaga y Vico*, cit., p. 46.

¹⁷ Ivi, p. 274.

¹⁸ Ivi, p. 8.

Il musicologo italiano Riccardo Allorto viene stroncato totalmente da Rudat, per la sua lettura di Arteaga come razionalista neoclassico, incapace di includere l'espressione nel sentimento artistico. Quasi la stessa sorte tocca a Vittorio Borghini, che errerebbe nell'attribuire ad Arteaga l'idea che l'arte sia il prodotto di un'immagine mentale dell'artista, ed inoltre collocherebbe Arteaga più in alto di Kant senza darne ragioni.

Parrebbe evidente, dunque, come Arteaga risulti autore di assai difficile lettura e comprensione agli occhi della critica, quantomeno quella precedente al saggio del 1970.

Sevilla Fernández ha confermato di recente il debito di Arteaga nei confronti di Vico, ma anche in questo caso non si va oltre l'accenno rapido. Tuttavia, Sevilla Fernández annota convenientemente che le citazioni di Vico si trovano nelle *Lettere al Sig. G.B.C.*, del 1787, «ossia in uno scritto che precedette di due anni la pubblicazione de *La Belleza Ideal*; per cui possiamo senz'altro affermare che nella sua elaborazione del compendio di estetica siano presenti influenze Vichiane, anche in assenza di riferimenti espliciti»¹⁹.

Le opere teoriche principali di Arteaga sono tre, e due di esse sono comunque precedenti alle citazioni riportate nelle *Lettere al Sig. G.B.C.: Disertaciones sobre el ritmo*, del 1780; *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano*, (Bologna, 1783); *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal considerada como objeto de las artes de imitación* (Madrid, 1789).

La contrapposizione teorica di armonia e melodia era stata inserita in un trattato di estetica tra i primi da Charles Avison (1709-1770), che nel 1752 ne fece oggetto del suo *An Essay On Musical Expression*. Avison, compositore, organista e clavicembalista²⁰, fu un allievo di Francesco Geminiani, e difese lo stile italiano e la forma del concerto grosso, con particolare riguardo ai modelli di Domenico Scarlatti e Benedetto Marcello. Le sue critiche serrate allo stile di Georg Friedrich Händel suscitarono molte polemiche, ma sono il segno di una posizione per così dire "tradizionalista". Quasi antesignano del riconoscimento della superiorità della maniera "antica", Avison individua nell'equilibrio fra melodia e armonia uno dei criteri estetici per riconoscere la qualità espressiva della musica.

Ciò che Avison non riesce a raggiungere è una descrizione sufficientemente autonoma della fantasia e del suo ruolo tanto nell'invenzione musicale quanto nella costruzione di un'estetica. Egli rappresenta uno dei primissimi esempi di riflessione sull'estetica della musica, che offre per tutta la seconda metà del secolo materia di contendere tanto sulla polarità armonica e melodica, quanto sul ruolo del gusto, che alla fine vedrà l'affermarsi del partito dei melodisti, e il tramonto, già sotto gli occhi di Avison, dell'età del basso continuo e della maniera del barocco maturo, che già Arteaga chiama "antico". Arteaga si colloca su un crinale da cui può osservare da un lato le novità incarnate da Gluck, da Calzabigi e da Vincenzo Manfredini, ma dall'altro, come novella Arianna, può guardare la nave di Teseo incrociare ormai al largo di un mondo già fatto storia e mito, come ben testimonia, sotto l'eleganza tutta britannica della sua prosa, l'equilibrato Charles Burney²¹.

¹⁹ J.M. Sevilla Fernández, *Giambattista Vico nella cultura spagnola...*, cit., p. 176.

²⁰ A testimonianza di come anche il partito degli "antichi" riconoscesse la necessità estetica della melodia, valga quanto Avison dichiara in calce alla versione per tastiera del Largo del primo dei suoi *Dodici Concerti Grossi*, Op. 9, Londra, Preston & Son, 1766, p. 3: «The accustomed Performer on the Organ or Harpsichord, will easily fill up the Harmonies of his Part as directed by the Figures in Thorough Bass. It was therefore thought unnecessary to crowd the Page with a multiplicity of Notes, which only serve to embarrass the Melody». La versione tastieristica si può ascoltare nella registrazione del maestro clavicembalista Fernando De Luca, all'indirizzo www.saladelcembalo.org, la più estesa banca dati libera di esecuzioni per clavicembalo esistente al mondo.

²¹ C. Burney, *The Present State of Music in France and Italy*, London, T. Becket and Co., 1771.

L'erudito reggiano Giambattista Dall'Olio²² (1739-1823) nel 1790 pubblica nelle «*Novelle Letterarie*» di Firenze due dissertazioni in forma epistolare, che avrebbero dovuto costituire l'embrione del suo lavoro sulle origini del melodramma. Nel testo, Dall'Olio si scaglia contro le teorie della decadenza dell'opera settecentesca, di cui Arteaga era un sostenitore, imputandogli un utilizzo tendenzioso delle fonti, tanto da arrivare ad affermare (opinione peraltro piuttosto diffusa all'epoca nell'ambiente italiano) che l'opera *Le rivoluzioni* «contiene bugie e imposture non a centinaia, ma a migliaia»²³. Va da sé che Dall'Olio, nella contesa, prese le parti di Vincenzo Manfredini, con un certo spirito anche vagamente nazionalistico contro il drappello degli iberici.

Arteaga si trova sodale con numerosi appartenenti all'intellettualità spagnola di ambito gesuitico, che si trapianta in un'Italia pontificia per certi versi non troppo dissimile dalle coordinate culturali iberiche, nell'imminenza dell'espulsione dell'Ordine dalla Spagna. Tra questi Antonio Eximeno (1729-1809), protagonista di un'amicizia e di una polemica con Padre Giovanni Battista Martini (1706-1784), il grande bolognese europeo che fu il riferimento teorico e storico principale di Arteaga nel tempo della sua formazione italiana.

Ad Eximeno comunque non appartengono atteggiamenti particolarmente astratti, e non è sua la tendenza ad attribuire alla musica caratteri in qualche modo misticheggianti, né comunque ad intenderla quale depositaria di una sapienza antica e filosofica, di una "sapienza riposta", come si direbbe con linguaggio vichiano. Una delle definizioni pacate, ma fulminanti che Eximeno verga come epigrafi, si riferisce ad essa come la «[...] Musica, la quale non è che un piacere preparatoci dalla Natura per addolcire i fastidj della vita»²⁴. Come per Avison, sembra che la musica sia molto più incline a produrre effetti nel dominio del piacevole, che ad indurre passioni tristi. È evidente la conseguenza che questo sbilanciamento produce sul sistema teatrale degli affetti, che solo fino a due o tre decenni prima costituiva ancora il variegato paradigma espressivo e comunicativo del melodramma.

Ma è piuttosto sorprendente come Eximeno tratti alcuni caratteri delle origini della musica non soltanto con strumenti concettuali piuttosto vichiani, ma anche con una terminologia che sembra tener conto della prosa del napoletano. Anche soltanto ad una lettura generale del lavoro di Eximeno, e ad una ricognizione iniziale del rapporto che ci fu con Arteaga, si profila la possibilità di echi vichiani anche nella relazione intellettuale fra i due. Eximeno non cita mai Vico nella sua opera principale, ma in diversi passi il filo rosso con le sue idee è particolarmente evidente, come ad esempio nella lucida individuazione dell'interdipendenza di lingua e musica. «Dal principio, che la Musica consiste nelle modificazioni del linguaggio, si deduce che quelle Nazioni saranno più atte ad esercitare la Musica, le quali parlino, un linguaggio più grato all'orecchie. Questo mi sono proposto dimostrare nella seconda Parte, ricavando dalla varia indole delle lingue le cause della coltivazione, e della decadenza della Musica»²⁵.

Al principio musicale edonistico che si dispiega anche nella piacevolezza del suono della lingua si affianca una prospettiva per così dire evolutiva, con una parabola di crescita e di

²² L. Callegari, *Aspetti del dibattito musicale tardo settecentesco nel pensiero di Giambattista Dall'Olio*, in G. Vecchi, M. Calore (a cura di), *Teatro e Musica nel '700 estense. Momenti di storia culturale e artistica, polemica di idee, vita teatrale, economia e impresariato*, Firenze, Olschki Editore, 1994, pp. 129-159, specialmente pp. 132 e 135.

²³ G. Dall'Olio, *Lettera a Bernardo Barbieri Sull'Anfiparnaso di Orazio Vecchi*, in «*Novelle Letterarie*», Firenze, 1790, in *Notizie biografiche in continuazione della Biblioteca Modonese di Girolamo Tiraboschi*, Reggio, Tipografia Torreggiani e Compagno, 1833, pp. 351-357 (reprint Bologna, Forni, 1972, pp. 321-348).

²⁴ A. Eximeno, *Dell'origine e delle regole della musica colla storia del suo progresso, decadenza e rinnovazione*, Roma, Stamperia di Michel Angel Barbiellini nel Palazzo Massimi, 1774, p. 60.

²⁵ Ivi, p. 13.

decadenza della musica stessa, che in questo caso segue le sorti delle Nazioni. Il fenomeno musicale sembra quasi poter essere trattato come una manifestazione politica e civile, ed indagato con gli strumenti di una nascente storiografia. Anche queste osservazioni sono in fondo profondamente vichiane. Una delle definizioni che Eximeno appronta nel trattato *Dell'origine e delle regole della musica*, giunge all'identificazione della musica stessa con il linguaggio nel suo grado più puro, vale a dire scevro dai compromessi imposti della definizione dei significati. Tuttavia, risalta l'annotazione dei comuni fondamenti di parola e di musica: «Sarà dunque il nostro assunto ridur la Musica ad una semplicità quanto convenevole alla Natura, altrettanto giovevole alla pratica, provando essere la Musica un puro linguaggio, che à però i fondamenti quasi comuni con quelli del parlare»²⁶.

Se in molti passi Eximeno mostra di questa comunanza soprattutto gli elementi articolari, sonori e funzionali, condizionato dal suo sfondo velatamente empirista, non si può tuttavia non cogliere un parallelismo con le riflessioni vichiane sulla radice comune al canto di quelle che furono le prime lingue. Di questa comunanza è testimone anche Arteaga, che la riprende con moduli più personali, ma ancora con accenti vichiani, seppure un decennio più tardi.

Eximeno manifesta indizi di influenze vichiane, che andrebbero ulteriormente indagate. In un breve scritto Stefani sintetizza la polemica fra l'Eximeno e Padre Martini, che cambiò un rapporto di stima in un sessennio di silenzi. Arteaga, che godeva della stima di entrambi, fu l'artefice del loro riavvicinamento, e la sua collocazione per così dire "intermedia" si rivela anche nelle ambiguità e nella non consequenzialità di molte delle sue posizioni in fatto di estetica musicale. Le due opere oggetto del contendere sono la *Storia della musica* di Padre Martini, apparsa nel 1757, ed il trattato *Dell'origine e delle regole della musica colla storia del suo progresso, decadenza e rinnovazione* dell'Eximeno, che vide la luce a Roma nel 1774. Stefani²⁷ riassume così uno dei nodi principali dello scontro. Da un lato Padre Martini, che crede nel primato del contrappunto sulla melodia, e professa la svalutazione dell'*espressione* come impedimento alla comprensione degli elementi formali, che da soli garantiscono la tenuta del senso della costruzione compositiva. «La musica "moderna" è dunque sin dall'origine predestinata alla condanna. La conquista tipicamente moderna dell'"espressione" viene respinta perché perturberebbe l'ordine cosmico tra suoni e affetti, servendo alla fin fine soltanto al diletto»²⁸.

Attraverso la diade sacro-profano, Stefani indica dunque la radicalità conservatrice della soluzione del Padre Martini, a cui si contrappone, dall'altro lato, la prospettiva storicistica, e si potrebbe aggiungere anche "antropologica" dell'Eximeno: diametralmente opposta anche per l'assunzione del diletto, del piacevole, come categoria estrinseca del giudizio estetico, nell'apertura progressiva dell'indagine sul *gusto*, che di lì a poco troverà sistematizzazione nelle riflessioni del Kant della *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Radicale nel senso opposto è la soluzione dell'Eximeno: sacro e profano non sono qualità inerenti alla musica, ma pura relazione di essa a un oggetto. Quale oggetto? Anzitutto il contesto globale del rito, della situazione. Poi il "soggetto" cioè un determinato testo e gesto rituale. Quindi le disposizioni par-

²⁶ Ivi, p. 60.

²⁷ Oltre ad altre opere, Stefani prende in esame in particolare i seguenti luoghi dei due trattati: G.B. Martini, *Storia della musica*, vol. I, Dissertazione 3^o: «Del Canto, e degli Strumenti musicali degli Ebrei nel Tempio», Bologna 1757; A. Eximeno, *Dell'origine e delle regole della musica...*, cit..

²⁸ G. Stefani, *Padre Martini e l'Eximeno: Bilancio di una celebre polemica sulla musica di chiesa*, in «Nuova Rivista Musicale Italiana», IV (1970), 4/3, pp. 463-481, p. 467.

ticolari dell'uditore in un'analisi della devozione che è degna di nota. Infine i presupposti della cultura e del costume²⁹.

Ma davvero vichiana è anche la dinamica di oggettivizzazione della relazione fra musica e mondo, in questo senso veramente musica "mondana". L'appartenenza ai fatti della storia di tutte le determinazioni del fenomeno musicale, o quantomeno la loro considerazione sotto questa specie, apre lo spazio per un riposizionamento dei fenomeni del suono e del canto, che si avvicinano ad una più solida e profonda intimità con i movimenti del mondo e della storia, nei moti della corporeità, nei gesti, nei ritmi e nelle antichissime intenzioni che diedero origine comune (e ancora agiscono in questo senso) a suoni parlati e suoni cantati.

Arteaga preparò scrupolosamente la sua storia della musica, quale si può in effetti considerare la sostanza del testo *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano*. In questo interesse storico, che va di pari passo con quello di Martini e di Burney, si può ritrovare una centralità di stampo metodologico, che sicuramente deriva da un'assimilazione ponderata, ma consolidata, della lezione vichiana, anche sotto questo profilo probabilmente già transitata nell'Eximeno. L'interesse documentale di Arteaga è testimoniato da Batllori nelle ricerche sulla poesia romanza delle origini, che coincide con la curiosità di ritrovare all'interno delle espressioni musicali precedenti ad Alfonso el Sabio il carattere della musica greca, che egli riscontra in alcuni manoscritti dei secoli XII e XIII consultati alla Biblioteca Ambrosiana di Milano (*Tractatus de cantu mensurato*, del monaco benedettino Francone) ed alla Biblioteca Barberina in Roma (Codice di Teodorico de Campa), e dei quali riporta in una lettera, precedente al 1783 (anno di pubblicazione delle *Rivoluzioni del teatro musicale italiano*), alcuni frammenti. Nei canti, che egli ritiene provenzali, ad ogni nota corrisponde una sillaba, e questo lo pone sulle tracce di un'investigazione che è prima metodologica che enciclopedica³⁰.

Questa attitudine filologica musicale si iscrive negli esordi della disciplina, di cui Burney fu tra i primi protagonisti. Un'attitudine che dà conto della levatura di Arteaga come ricercatore, forse spesso sottovalutata, adombrata dal suo carattere battagliero e incline alla polemica, al sarcasmo, e facile a crearsi inimicizie per la franchezza delle sue opinioni e la talora scarsa sensibilità per la diplomazia. Ad Arteaga accadde qualcosa di simile a quanto toccò a Giacomo Casanova, ricordato per la vita avventurosa, ben più che per la sua interessante produzione letteraria e critica. A ben guardare, le *Disertaciones sobre el ritmo*, del 1780, rappresentano un tentativo assai dotto, specialistico e sistematico di penetrare nell'essenza della musica del mondo antico, con un'impostazione nient'affatto accademica. In questo lavoro, ancora non sufficientemente considerato dagli studi, quantomeno in Italia, Arteaga adotta un metodo assai moderno, investigando gli elementi letterari, teatrali, linguistici, prosodici e poetici che indirettamente diano informazioni sulla musica degli antichi, altrimenti perduta. A quest'opera andrebbe dedicato uno studio specifico, e quasi sicuramente vi si ritroverebbero tracce del metodo vichiano³¹.

²⁹ Ivi, pp. 479-480.

³⁰ La lettera si trova a Roma, Archivio dell'Università Gregoriana, ms. 553, f. 326-327, ed è riportata da Batllori, in E. de Arteaga, *I Lettere Musico-filologiche II Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi*, a cura di M. Batllori, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Arte y Arqueología «Diego Velázquez» (Sección de Estética), 1944, pp. xv-xxv.

³¹ Nella stesura dell'opera, Arteaga ha sicuramente tratto molto materiale dalla ricca silloge di Marcus Meibomius (Tönning, c. 1630 - Utrecht, 15 febbraio 1710), che viene citato in ben 19 pagine dell'edizione di Batllori. Nell'opera, Meibomius riporta i seguenti scritti: Aristoxenus (*Elementa harmonica libri III*), Euclides (*Introductio harmonica*), Nichomachus gerasenus pythagoricus (*Harmonices manuale*), Alypius (*Introductio musica*), Gaudentius philosophus (*Introductio harmonica*), Bacchius senior (*Introductio artis musicae*), Aristides Quintilianus (*De musica libri III*),

Si ritorna dunque brevemente su alcune idee di Arteaga contenute nelle *Rivoluzioni*. Batllori individua le caratteristiche principali dell'opera: l'antiaccademismo, la teoria del *buon gusto* come reazione antibarocca, e l'ideale drammatico come fusione di tutte le belle arti. Inoltre, pone l'accento giustamente su due osservazioni di Arteaga sull'unione di parole, musica e rappresentazione:

La prima, che la musica è più povera della poesia, limitandosi quella al cuore, all'orecchio e, in qualche modo, alla immaginazione, laddove questa si stende anche allo spirito ed alla ragione. In contraccambio la musica è più espressiva della poesia, perché imita i segni inarticolati, che sono il linguaggio naturale e, per conseguenza, il più energico [...]. La seconda è che la poesia fatta per accoppiarsi colla musica, debbe rivestirsi delle qualità che questa richiede, e rigettarne tutte le altre: circostanza che tanto più divien necessaria quanto la lingua è men musicale³².

È difficile non ravvisare accenti vichiani nei modi e nel linguaggio che Arteaga adotta per dimostrare che la musica possiede maggior potere espressivo rispetto alla poesia. Arteaga si riferisce esplicitamente al linguaggio naturale, composto di segni non articolati. Il linguaggio naturale, inoltre, significa in modo più "energico", vale a dire più diretto, con passioni più forti. Il richiamo va immediatamente alle figure dei "bestioni", che vivevano di passioni e di emozione. Fra i molti luoghi vichiani che si possono richiamare, spicca il testo della *Degnità LIX*: «Gli uomini sfogano le grandi *passioni* dando nel *canto*, come si sperimenta ne' sommamente *addolorati, & allegri*. Queste due Degnità, supposto, che gli Autori delle Nazioni gentili eran andat'in uno stato ferino di *bestie mute*; e che, per quest'istesso *balordi*, non si fussero risentiti ch'a spinte di *violentissime passioni*, dovettero formare le *prime loro lingue cantando*»³³. È evidente l'ascendenza vichiana della collocazione della musica al livello gnoseologico e storico dei linguaggi non articolati, con un'antecedenza cioè rispetto alla comparsa determinata delle lingue positive, delle lingue volgari. È visibile lo stampo vichiano anche nel fatto che la musica possa imitare i segni inarticolati. Il linguaggio è squisitamente vichiano, e questa presenza la si ritrova proprio in uno dei gangli essenziali dell'estetica musicale dello spagnolo, la natura del concetto di espressione.

Con una felice descrizione, Andrea Sangiacomo ricostruisce come l'urlo si faccia canto nel cammino di formazione della parola vichiana³⁴. La capacità *riproduttiva* esercita di pari passo la capacità *produttiva* della mente umana. Il processo di appropriazione degli eventi del mondo, così come quello parallelo di modellazione della coscienza, non segue una libera scelta individuale. Non possiamo sottrarci dall'attitudine umana alla conoscenza.

Come reazione intenzionale all'inintenzionale stato di angoscia originario, la parola è e deve essere intesa essenzialmente come suono che mantenuto vivo, spandendosi, articolandosi in successione, articola, scandisce e divide l'indistinto originario. L'urlo viene modulato, ritmicamente e melodicamente:

Martianus Capella (*De musica liber IX*). Vedasi M. Meibomius, *Antiquae Musicae Auctores Septem. Graece et Latine*, Apud Ludovicum Elzevirium, Amstelodami, 1652. Naturalmente, il debito di Arteaga alla *Storia della musica* (1757-1781) di Padre Martini rimane indubbio.

³² E. de Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano...*, cit., pp. 38-39.

³³ G. Vico, *La Scienza Nuova...*, cit., p. 875.

³⁴ Per un'analisi del tema vichiano del parlare cantando, con un equilibrato confronto con Herder, si veda J. Trabant, *Parlare cantando: Language Singing in Vico and Herder*, in «New Vico Studies», 9 (1991), pp. 1-16, edito da Giorgio Tagliacozzo e Donald Phillip Verene.

si fa canto e nel suo procedere *temporale*, in *successione*, articola *nomi - nomoi - canti rituali*, che non già imitano le differenze tra le cose, ma le *inventano*, le *istituiscono*³⁵.

È Vico stesso che dà l'indicazione del criterio guida che può aver indotto i "bestioni" a formulare canti, la regola naturale che essi possono aver seguito nella produzione e nella riproduzione dei canti primigenii. Nella *Degnità XLVII* si legge con estrema chiarezza una proposizione, che riveste un valore tutt'altro che trascurabile nella decodifica del rapporto che l'uomo intrattiene con l'apparire del mondo, anche fin dalle primissime origini. «La *Mente umana* è naturalmente portata a *dilettarsi dell'Uniforme*»³⁶.

In questo assunto vi sono tre polarità di estrema rilevanza. Il concetto di uniforme, per cui la disposizione crea regolarità; questa poi si rende desiderabile e crea diletto; infine la naturalezza e spontaneità di questo processo.

Rudat segnala poi anche la vicinanza di Arteaga con le tesi del dedicatario dell'opera *Le rivoluzioni*, quel José Nicolas De Azara, autore del *Comentario al tratado de la Belleza de Mengs*, dove l'estetica neoclassica è già decisamente affermata. De Azara formula una teoria del bello come sintesi di perfezione e piacevolezza.

La union de lo perfecto y agradable es sin duda lo que hace Bellas las cosas. El alma juzga la perfeccion: los sentidos perciben el agrado: y el entendimiento, que es el compuesto de entrambos, goza de la Belleza. Perfecto, respecto de nosotros, es aquello en que no sobra ni falta nada de lo que creamos debe tener. Agradable, lo que hace una impresion moderada en nuestros sentidos. El ignorante podrá pues juzgar de la impresion material que reciben sus órganos: y el entendido de lo que sobra, ó falta á la cosa; pero de lo Bello solo es juez competente la razon³⁷.

Arteaga concorda con l'impostazione di De Azara a riguardo del ruolo del gusto e della vivacità immaginativa nel consentire il giusto atteggiamento critico che permette di riconoscere il bello. Rudat annota che «Las reflexiones de Arteaga giran alrededor de las mismas ideas cuando señala que la función del gusto es percibir, confrontar y analizar las relaciones. El mejor crítico es el hombre de gusto que posee sensibilidad y vivacidad imaginativa y que, a la vez, debe controlar la impetuosidad del genio»³⁸.

Un'altra prospettiva che in parte risente di Vico, ma in parte se ne distacca, si ritrova ancora nelle *Rivoluzioni*. Nel Capitolo VI del Tomo I, *Riflessioni sul meraviglioso. Origine storica, e propagazione di esso in Europa. Cause del suo accoppiamento colla musica, e la poesia nel melodramma*, Arteaga ricostruisce la genesi del sentimento della meraviglia, e la riscontra nel fatto che «L'ignoranza delle leggi fisiche della natura dovette in primo luogo condur l'uomo a dilettarsi del meraviglioso»³⁹. La sequenza con cui Arteaga ricostruisce l'uscita dallo stato di incoscienza e la creazione, compiuta tramite immaginazione, di dèi e divinità, ricorda abbastanza da vicino alcuni passi vichiani, anche se descrizioni simili non erano infrequenti nella trattatistica coeva. «Quindi s'immaginarono un Dio, il quale giacendo in umida grotta, e incoronato d'alga, e di giunchi da un'urna di cristallo versasse le acque

³⁵ A. Sangiacomo, *Vico e la vocalità del linguaggio nella storia della critica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXXIX (2009), 2, pp. 147-169.

³⁶ G. Vico, *La Scienza Nuova...*, cit., p. 871 (88).

³⁷ J.N. De Azara, *Comentario al tratado de la Belleza de Mengs*, in *Obras de A. Antonio Rafael Mengs, primer pintor de camara del rey, publicadas por don Joseph Nicolas De Azara*, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1780, paragrafo III, p. 63.

³⁸ E.M. Kahiluoto Rudat, «*Lo prerromántico*»; *una Variante neoclásica en la estética y literatura españolas*, in «Iberoromania», 0(15), 2009, p. 47.

³⁹ E. de Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano*, cit., p. 210.

[...]. Quindi, dando anima e corpo a tutti i fisici principj dell'universo, popolarono di Numi gli elementi, il Cielo, e l'inferno perfino [...]»⁴⁰.

Arteaga indaga le cause della ricerca umana del piacere: «[...] gli uomini non hanno altro supplemento che il desiderio vivo d'esser felici, e l'immaginazione, che si finge i mezzi di divenirlo»⁴¹. L'idea che l'immaginazione sia il mezzo per una felicità possibile sulla terra, perseguibile dunque tramite una forma immaginativa che si avvicina molto all'illusione, marca una distanza piuttosto visibile da Vico, per il quale della dimensione fantastica non si riscontra mai un'accezione negativa o comunque depauperata rispetto al reale.

Quanto esposto sia pure per cenni, testimonia della difficile posizione di Arteaga e del suo tentativo di operare una sintesi coerente fra almeno tre polarità contrapposte ed ugualmente intense nel giudizio sullo stato dell'arte musicale e nella concezione di un'estetica, tanto musicale quanto generale.

Da un lato, Arteaga si mantiene debitore degli insegnamenti del Padre Martini, in merito alla superiorità della lezione musicale ed estetica degli antichi. In questo tuttavia, egli si scontra, in un dissidio mai esplicitato, ma drammaticamente evidente, con la convinzione del padre bolognese della superiorità della struttura armonica e del contrappunto sulla vena espressiva e melodica della musica.

In secondo luogo, lo spagnolo conserva la lezione vichiana, che forse costituisce il fattore di maggior ambiguità nella costruzione del suo pensiero estetico. Da Vico, infatti, Arteaga trasse con buona probabilità l'intuizione della radice fantastica delle facoltà conoscitive, abbinata alla consapevolezza di un carattere originario del divenire storico e dell'operare di un corso di decadenza e rinascita dei fenomeni umani. Ai suoi occhi di uomo della fine del secolo, le posizioni di Vico potevano trovare utili conferme nell'evoluzione delle riflessioni sull'estetica come disciplina nascente. Nel contempo, tuttavia, quelle stesse posizioni del napoletano si scontravano irrimediabilmente con i risultati del nuovo pensiero estetico a lui contemporaneo: ed il campo in cui questo scontro si rendeva maggiormente evidente era proprio l'estetica musicale.

Infine, il terzo grande polo di convergenza e attrazione del pensiero estetico di Arteaga è rappresentato dalle concezioni della bellezza ideale di stampo decisamente neoclassico, con le quali egli si trova a confrontarsi a più riprese e nelle diverse declinazioni della riflessione sul bello, sul genio e sul gusto⁴².

⁴⁰ Ivi, p. 211.

⁴¹ Ivi, p. 213.

⁴² Si ringraziano per la preziosa collaborazione e la squisita disponibilità il personale dell'Accademia Virgiliana di Mantova, della Biblioteca del Conservatorio "G. Verdi" di Milano, della Biblioteca del Dipartimento di Iberistica dell'Università Statale di Milano e della Biblioteca dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del CNR di Napoli. Un ringraziamento altresì al Prof. Giovanni Cavallera, alle cantanti barocche Eleonora Aleotti e Silvia Valenti, e al maestro Mario Sollazzo, per il motivante supporto.

UNA “SVOLTA” NEGLI STUDI SU VICO IN SPAGNA.
NOTE IN MARGINE ALL’OPERA DI JOSÉ M. SEVILLA FERNÁNDEZ

Giuseppe Cacciatore

Abstract: This paper examines two books of José M. Sevilla Fernández, *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico* and *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. In the second book, in particular, Sevilla Fernández analyzes the relationship between Vico’s ontology of historical nature and Ortega’s historical ontology of problematism starting from the concept of individuality. It also claims a philological humanism and the need of philosophy, which is, first of all, a radical knowledge about reality, a problematic reality. So a reality which requires a multiversal and a narrative reason. In the wake of Grassi’s reevaluation of Rhetoric, and starting from Vico, the author remarks the importance of rhetoric and poetic knowledge. Finally, he underlines the difference between problematic historicism and “new historicism” and he also focuses on the role of university in society. In this horizon, vocation gets an intersubjective dimension.

Keywords: Ortega, Vico, History, Humanism, Life, Reason.

* * *

Chi voglia avere un quadro completo ed esauriente della fortuna di Vico in Spagna può disporre di uno straordinario e insostituibile strumento di ricerca e di consultazione. Mi riferisco al “monumentale” volume di oltre seicentocinquanta pagine di José M. Sevilla Fernández apparso nel 2007 dal titolo *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*. Nella presentazione al volume che allora scrissi non esitai a definire il libro come un esempio notevole di storia della cultura¹. Si tratta, infatti, di una puntuale e articolata ricerca filologica e storicamente argomentata della presenza di Vico in Spagna. Ma su questo importante lavoro ho parlato non solo nella presentazione, ma anche in pagine che qui riprendo, talvolta modificandole e aggiornandole, come testimonianza e riconoscimento di una vera e propria impresa scientifica, filosofica, editoriale, iniziata con la fondazione nel 1991, sempre su ispirazione di Sevilla e di altri colleghi dell’Università sevillana, del “Centro de Investigaciones sobre Vico”, a dimostrazione ormai del fatto che la letteratura critica spagnola su Vico poteva sicuramente confrontarsi alla pari con la storiografia italiana ed europea. «La ricostruzione, filologica e storicamente minuziosa e criticamente argomentata – così scrivevo – della presenza di Vico nella cultura spagnola», dalle origini primo settecentesche fino a Unamuno e Ortega e poi ancora sino all’attività del centro di ricerca sul filosofo napoletano (che, tra l’altro, si è fatto editore di una rivista «Cuadernos sobre Vico», giunta al suo XXXI anno di attività), non è solo una preziosa documentazione di ciò che l’autore indica come *presenza e assenza* del filosofo napoletano, ma anche come un quadro criticamente disegnato della cultura storica e filosofica spagnola, senza trascurare la presenza di Vico nella filosofia ispanoamericana.

Ma non solo a Siviglia si era concentrata un’agguerrita pattuglia di ricercatori e studiosi dell’opera vichiana. Mi pare opportuno e anche doveroso ricordare che nel fascicolo del

¹ Cfr. G. Cacciatore, *Presentación*, in J. M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica*, prólogo de A. Heredia Soriano, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 13-16.

«Bollettino del Centro di Studi Vichiani» del 1994 furono pubblicati gli interventi di un incontro su Vico nella cultura spagnola svoltosi a Valencia nel 1991 e curato da un altro valente studioso ed editore di Vico, scomparso di recente, Josep Martínez Bisbal. Tra questi vi è anche un mio breve saggio su *Ortega e Vico* che, pur consapevole della scarsa consistenza di testi e riferimenti del filosofo madrileno all'opera vichiana, sottolineava il merito di quest'ultimo di aver «riaperto alcuni sentieri di diffusione del vichismo in Spagna». Sottolineavo, inoltre, la felice intuizione orteghiana di una «filosofia mediterranea», quella di Vico, delle sue ombre e dei suoi chiaroscuri, che si contrappone alla luce e al nitore concettuale della “filosofia nordica” di Kant e di Hegel².

Per tutti questi motivi mi è sembrato opportuno in un numero che «Rocinante» dedica alla presenza di Vico nella cultura iberica e iberoamericana ripubblicare, con le opportune correzioni e integrazioni, alcune mie pagine dedicate in occasioni e tempi diversi a due libri di colui che considero l'iniziatore di una nuova e più consapevole, sul piano filologico e filosofico, stagione della “fortuna” di Vico in Spagna. Il primo intervento è la recensione a quella che ritengo la più solida e originale opera, non soltanto spagnola, sul pensiero del filosofo napoletano apparsa nell'ultimo quarto del XX secolo, ovvero *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*³. E mi piace qui ricordare che la recensione mi fu affidata da Pietro Piovanì, il maestro riconosciuto iniziatore del “nuovo corso” degli studi vichiani nella seconda metà del Novecento. L'altro testo che qui presento ripubblica la nota critica su un volume di Sevilla del 2011 – *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*⁴ – apparsa originariamente nella «Revista de estudios orteguianos»⁵.

1. Sevilla Fernández è tra i più impegnati studiosi spagnoli della filosofia vichiana e il suo ponderoso volume dal titolo *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico* costituisce, in un certo senso, il precipitato di precedenti ricerche raccolte, per lo più, intorno al tema cruciale della *mens*. Buon conoscitore e partecipe interprete della più recente letteratura critica su Vico, lo studioso spagnolo articola la sua analisi dell'opera vichiana attraverso tre essenziali percorsi: l'approfondimento, fedelmente filologico, delle fondamentali strutture concettuali della filosofia vichiana; l'avanzamento di una personale chiave interpretativa; l'attenzione allo sviluppo degli studi vichiani in relazione al progressivo costituirsi di una autonoma dimensione, gnoseologica e metodologica, delle scienze storico-sociali. Lungo tale articolazione vengono, dunque, snodandosi le varie parti del volume.

Nell'introduzione, l'autore tenta di individuare le linee di fondo di uno storicismo «antropologico» che sta a fondamento di una possibile filosofia delle scienze umane. Muovendo dalla cruciale questione della convertibilità *verum-factum*, lo studioso ne ricostruisce le diverse interpretazioni, stratificatesi nella lunga storia della critica vichiana, e personalmen-

² Cfr. G. Cacciatore, *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246.

³ J.M. Sevilla, *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1988. La mia recensione al volume è apparsa in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXI, 1991, pp. 166-171.

⁴ J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, Barcelona, Anthropos, 2011.

⁵ G. Cacciatore, *Problematizar la razón*, a proposito di José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, in «Revista de Estudios Orteguianos», 24, 2012, pp. 207-211.

te trasceglie quella che insiste sulla distinguibilità tra mondo della natura e mondo della storia e che si colloca alle origini dello storicismo critico contemporaneo. Sevilla, in effetti, riprende una tradizione interpretativa ormai consolidata e scorge nell'impostazione vichiana la «confluenza della vecchia idea scolastica di creazione e conoscenza, del neoplatonismo, della tradizione scientifica della dimostrazione per cause, della polemica anticartesiana». Per tale via la formulazione del principio epistemologico *verum ipsum factum* si connette all'evoluzione della riflessione di Vico che, dalla prima fase (*De Antiquissima*) e dalla considerazione della matematica come scienza più certa in quanto creazione umana, passa alla delineazione della storia e del mondo umano (nella *Scienza Nuova*) nei termini di un vero e proprio *storicismo antropologico*, che «postula la conoscenza della storia attraverso le modificazioni della mente umana (l'autore fa riferimento al famosissimo capov. 331) ed il riconoscimento di questa mente nell'ordine della storia e, pertanto, che la scienza della mente è la storia del processo del suo sviluppo»⁶.

Affidandosi alla proposta ermeneutica di Pietro Piovani, l'autore sottolinea come Vico non si fermi alla distinzione tra mondo della natura e mondo della storia, ma costruisca una filosofia «senza natura», una filosofia dell'uomo e del suo mondo, capace, d'altronde, di collocarsi all'altezza di una crisi epocale che coinvolge i presupposti stessi del costruzionismo scientifico. In tale contesto l'anticartesanesimo di Vico – anche qui Sevilla si riferisce a tesi ben note nella letteratura critica vichiana (Garin, De Giovanni, Badaloni) – non è certo indice di estraneità ed arretratezza rispetto al dibattito filosofico-scientifico europeo, ma piuttosto di chiara percezione della «crisi dei fondamenti galileiani della scienza» e dei suoi stessi procedimenti conoscitivi. «La messa in questione dei fondamenti della scienza non è per Vico qualcosa di estraneo al senso dell'uomo e del suo potere, ma un problema di limiti della conoscenza; di qui le nuove concezioni della realtà che, oltre Vico, anche, ad esempio, Shaftesbury col suo umanesimo pessimista o Hume col suo scetticismo antidogmatico hanno intuito»⁷.

Sulla base di tale impalcatura interpretativa, lo studioso spagnolo affronta i plessi cruciali della filosofia vichiana: la prevalenza della *topica* sulla *critica*, l'interesse per *l'inventio rationis* piuttosto che per il deduttivismo razionalista, la scoperta del *verosimile* come verità problematica umana per eccellenza, il metodo della «scienza nuova» come metodo storico-genetico in grado di fondare la scienza del mondo degli uomini e della storia.

Delineato il quadro delle opzioni interpretative per le quali Sevilla maggiormente propende, il libro affronta, nelle sue due parti, il rapporto tra la «metafisica della mente» e la scienza dell'uomo, prima attraverso la definizione «astratta» dell'uomo e l'analisi del concetto e dei caratteri della *mens* e, poi, attraverso la connessione tra la struttura della mente e la realtà storico-sociale dell'uomo. Alla luce di un'attenta rivisitazione dei luoghi vichiani dedicati alla specificazione della «natura umana», l'autore (movendo dal *De Antiquissima* per giungere, attraverso il *De Uno*, alla *Scienza Nuova*) sostiene che il primo approccio alla tematica antropologica si caratterizza per il progressivo passaggio da una concezione astratta dell'uomo a una considerazione nella quale il tema della conoscenza si rende concreto a partire dalla convertibilità di *verum* e *factum*. La ricerca dell'uomo astratto, per tale via, non può che concludersi nell'ambito della storia, «nella convergenza della mente umana (*verum*) e della storia del suo sviluppo (*certum*)». L'individuazione di questa scienza dell'uomo e della società, della scienza più perfetta, è, dunque, alle origini della fondazione di una «con-

⁶ J.M. Sevilla, *Giambattista Vico: metafisica de la mente y historicismo antropológico*, cit., p. 31.

⁷ Ivi, p. 37.

cezione non superficiale, bensì basata in una *filosofia della mente* o *metafisica della mente umana* che attraversa tutto il corpo del pensiero vichiano»⁸.

La dimensione storica, dunque, è l'elemento specifico che caratterizza la «naturalità» dell'uomo, ma è anche la «scoperta» dell'ampliamento dei limiti della stessa scienza, dal momento che consente un accesso che oltrepassa la «verticalità» della *mens* particolare, per attingere alla «orizzontalità storica della comune realtà degli uomini». Da questo punto di vista, osserva Sevilla, lo stesso «umanesimo» vichiano non è riducibile alla mera concezione astratta dell'uomo «filosofico» del Rinascimento, ma si qualifica proprio per la sua attenzione all'uomo «storico», all'uomo agente e, al tempo stesso, senziente e pensante.

Introducendo l'elemento *storia* nell'idea di *spirito umano*, Vico, nella *Scienza Nuova* definisce lo spirito umano come *mente*, poiché a partire da questo concetto di *mente nella storia* si definisce la naturalezza dell'uomo. In primo luogo, interviene la distinzione tra una *naturalezza fisica* (corpo), carattere animale, forma asociale ed elemento separatore, e una *naturalezza mentale* (spirito: mente e animo) che implica l'essere sociale (l'essere "umano"), caratteristica propria ed elemento unificatore e integratore. Per tale naturalezza mentale si strutturano unitariamente, integrandosi, la sua naturalezza morale, la sua naturalezza sociale e storica e la sua naturalezza conoscitiva; cosicché la *mente* sta a definire la struttura spirituale umana⁹.

La «metafisica della mente», dunque, non appare estranea, anzi è dialetticamente connessa, alla «naturalità» dell'uomo come essere storico, proprio perché nel mondo umano appaiono indissolubili, alla luce del generale principio gnoseologico della convertibilità del vero e del certo, mondo della mente e mondo della volontà, mondo della natura e mondo della storia. Null'altro Vico voleva intendere, nella prima pagina della *Scienza Nuova*, quando descriveva la metafisica nell'atto di contemplare in Dio «il mondo delle menti umane, ch'è 'l mondo metafisico, per dimostrarne la provvidenza nel mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni».

Non è qui il caso di soffermarsi sulla puntuale analisi che l'autore svolge, a partire dalla lettura del *De Antiquissima*, del progetto vichiano di rifondazione della metafisica e della conseguenziale articolazione tra scienze primarie (formali-modali) e scienze secondarie volte all'approfondimento del dato. Né, per ragioni di spazio, possiamo qui riferire della minuziosa e rigorosa analisi delle diverse stratificazioni concettuali e filologiche del concetto di «mente» e dei caratteri specifici di essa (libertà, conato, attività e facoltà, ruolo della topica e funzione dell'ingegno) nell'intero corpo dell'opera vichiana. Né è possibile ripercorrere la ricca bibliografia che su questi temi Sevilla discute, mettendo a frutto la sua esauriente conoscenza della letteratura critica. Quel che piuttosto interessa segnalare è la preferenza da lui accordata a una interpretazione della metafisica della mente non come entità astratta, ma come apparato epistemologico che individua a suo oggetto il mondo storico dell'uomo, come filosofia dei principi di possibilità di una scienza dell'uomo. Prendendo ancora una volta a modello la riflessione di Piovanini, lo studioso spagnolo guarda alla filosofia di Vico come «umanologia», come filosofia antropologica posta alle origini stesse di una concezione storicistica della realtà umana. «Vico costituisce la via di accesso, nuova, ad un ambito anche inedito di pensiero, nel quale le scienze umane troveranno, per le loro concezioni, non soltanto la radice filosoficamente storica, [...] ma anche una cornice generale per il loro futuro

⁸ Ivi, p. 82.

⁹ Ivi, p. 91.

sviluppo. Per Vico, la metafisica della mente umana, la storia e la scienza dell'uomo, sono le tre dimensioni interpretative sviluppate dalla nuova scienza»¹⁰.

Sulla base di tali premesse e delle analisi volte a chiarire l'essenza, per così dire, teoretico-fondativa della «metafisica» della mente umana come necessario modello epistemologico e gnoseologico della scienza dell'uomo, Sevilla affronta, nella seconda parte del volume, le concrete articolazioni entro cui Vico legge e costruisce la connessione tra la struttura della mente e la realtà storico-sociale della natura umana. Anche a tal proposito possiamo limitarci solo a segnalare l'estrema serietà del lavoro ricostruttivo senza entrare nel merito del dettagliato svolgimento di un percorso analitico che, muovendo dalla originaria definizione della natura umana come socievole e storica, cerca di penetrare tutti gli aspetti e gli anfratti della concezione antropologica vichiana. Ma una tale concezione, sostiene giustamente Sevilla, assume pienezza di significato filosofico solo se non si riduce ad una astratta corrispondenza tra il dato storico e il suo costruttore, cioè l'uomo.

Il problema per Vico non consiste nello *spiegare* una teoria (metafisica) sopra la quale costruire la definizione dalla natura umana, piuttosto la preoccupazione interna della *Scienza Nuova* è tentare di comprendere questa natura e capire *come* possa esser conosciuta e interpretata scientificamente. È a partire da tale prospettiva epistemologica che Vico cerca di individuare la natura umana nell'ambito della storia, facendo sue le tesi – che più tardi avrebbe formulato Dilthey – che ciò che l'uomo è, questi lo sperimenta solo attraverso la storia e che la possibilità di una scienza della storia risiede nel fatto che l'uomo [...] è un essere storico¹¹.

Nasce da qui una delle ipotesi ermeneutiche centrali poste a base del libro di Sevilla: la possibilità di ritrovare in Vico la genesi originaria della connessione, più tardi sviluppata dallo storicismo tedesco contemporaneo, tra comprensione storica e conoscenza antropologica. Proprio per non dare a questa ipotesi un carattere di mera enunciazione, l'autore richiama, in una fitta serie di confronti, sia con i testi vichiani sia con alcune delle maggiori letture critiche contemporanee (da Pompa a Berlin, da Grassi a Piovani), alcuni passaggi cruciali della riflessione del filosofo napoletano: la distinzione tra conoscenza umana e conoscenza della natura; la visione della realtà del mondo umano come una struttura storicamente temporale e non più irrigidita in un dualismo ontologico; l'individuazione di un modello metodologico e scientifico autonomo per la scienza della storia e, al tempo stesso, la funzione di «sintesi» che questa nuova scienza assume tra gli strumenti ermeneutici della mente umana e i prodotti della sua creativa attività. Lungo questo itinerario interpretativo si dispongono le analisi che Sevilla dedica alle teorizzazioni vichiane del «senso comune» e del diritto naturale, che stanno ad evidenziare proprio la reale possibilità di applicazione del nesso di convertibilità tra un «modo comune di verità» e il senso comune storicamente originato dal corso delle nazioni.

Vico tiene costantemente presente la connessione tra lo sviluppo storico e lo sviluppo della mente, della vita spirituale dell'uomo sintetizzata nelle categorizzazioni poetica e riflessiva, immaginativa e concettuale. La mente umana si trova storicamente strutturata in corrispondenza con il processo e lo sviluppo di società, popoli e nazioni. Ambedue gli ordini di sviluppo, quello mentale e quello storico, si relazionano processualmente con l'ordine logico in modo tale che la storia della mente costituisce il proprio sviluppo. L'ordine delle cose umane, della natura degli uomini e dei popoli, si conforma con l'ordine della mente umana stessa, producendo e registrando e, al contempo, modificandosi e trasfor-

¹⁰ Ivi, p. 213.

¹¹ Ivi, p. 228.

mandosi nel processo sociale e storico della propria natura, che è nascita in certi tempi e sotto certe circostanze o modi determinati¹².

Il possibile livello di mediazione tra istituzioni e mente umana (che è, innanzitutto, possibile interconnessione, in una condizionante e reciproca relazione sociale e civile, tra individualità storica delle istituzioni e «stati» della mente umana) diventa visibile grazie al concetto di «*sensu comune*». Con esso, e attraverso esso, Vico non solo introduce importanti novità sul piano gnoseologico (il ruolo del «verosimile» come criterio di interpretazione della prassi umana, da un lato, e la funzione rilevante e autonoma dell'ingegno e della fantasia rispetto alla ragione riflessiva), ma costruisce una vera e propria «regola di operatività pratica delle azioni umane». Sviluppando una fortunata ipotesi di lettura avanzata da Giarrizzo (il senso comune come criterio di riconoscimento della «certezza» dell'autorità), l'autore, alla fine, sostiene come la «operatività» del senso comune «si canalizzi nella costruzione della *sapienza volgare delle nazioni*, attraverso la quale ogni uomo (fin dalla più primitiva originarietà) partecipa dei principi direttori di coesione e unità sociale, sperimentando anche la propria capacità politica»¹³.

Ancora una volta emerge con nettezza il filo conduttore intorno al quale si dipana l'intera tessitura del volume: «la intima identità compositiva e generativa della relazione uomo-storia». Con Vico, la grande scoperta «umanologica» del Rinascimento viene portata alle sue conseguenze estreme e il concetto di uomo perde ogni residuo di astrattezza proprio nella misura in cui la natura dell'uomo si definisce e si coglie nelle espressioni della mente e, dunque, anche in quelle manifestazioni che strutturano il mondo storico-sociale. La lettura storicistico-antropologica di Sevilla (con chiaro riferimento alla linea dello storicismo tedesco diltheyano e meineckiano) è del tutto evidente: la stessa scienza nuova non può appropriatamente definirsi se non come metodologia storica.

La nozione vichiana della realtà umana [...] come storica assume due aspetti importanti: in primo luogo, la concezione della realtà della vita e del pensiero umano come 'mondo civile' [...] nel tempo umano storico e che ingloba in sé, quindi, tutto il passato, rispetto al quale la realtà umana può essere compresa; in secondo luogo, perché la struttura reale dell'essere umano, del suo essere mente, della sua coscienza, della sua capacità di pensiero, di espressione, di socialità, di comunicazione, etc., è inevitabilmente la struttura di un essere storico, per cui [...] azioni, idee, istituzioni, nate in un certo tempo e in certe condizioni, possono essere comprese solo nella loro dimensione storica¹⁴.

Sulla base di questi ulteriori approfondimenti, al contempo teoretici e storiografici, Sevilla, muovendo dalla ricostruzione vichiana dei modi originari della coscienza umana, analizza i concreti punti di interconnessione tra la struttura mentale e la realtà storica della natura umana. Con un intento opportunamente descrittivo (non si trascuri la circostanza, che va comunque apprezzata e valorizzata, di una monografia che è forse la prima ad assumere, nell'ambito della cultura spagnola, tali dimensioni di esauriente completezza), Sevilla ripercorre i passaggi essenziali delle strutture storicamente generate dalla mente umana: la religione come veicolo primario della socialità, l'origine istituzionale della società, le strutture civili del matrimonio, della famiglia e dello Stato, la tipologia delle forme di Stato, il diritto, infine, come ordine della vita sociale. Di tali passaggi non possiamo qui dettagliatamente dar conto; crediamo, piuttosto, sia opportuno segnalare come la curvatura interpretativa, nel

¹² Ivi, pp. 253-254.

¹³ Ivi, p. 265.

¹⁴ Ivi, p. 278.

sensu dello storicismo critico, si manifesti in tutta evidenza nell'esame della concezione vichiana del diritto naturale, là dove, cioè, in misura maggiore, si esplica la possibile connessione tra un-principio regolatore della vita sociale (il *vero* come universale razionale) e il mondo dei bisogni e delle utilità umane (il *certo* come concreta e determinata individualità storica). Infine, anche nelle pagine conclusive, dedicate al grande tema vichiano della consistenza teoretico-storica della «barbarie» e della coscienza mitica, emerge netta l'opzione di Sevilla verso una particolare dimensione dello storicismo che, proprio grazie all'iniziale lezione vichiana, restituisce dignità speculativa e realtà storico-empirica al mito e al dato pre-scientifico, accanto alla ragione e alla scienza, alla barbarie e alla decadenza come concreta possibilità della storia umana, accanto al progresso della storia e della civilizzazione. «La natura umana, costituita *naturalmente* dalla storicità, implica che questa non possa darsi mai completamente, essendo successione e trasformazione. E nella successione, la libertà è un elemento che si mostra in modo determinante, anche dentro lo schema ideale della storia: è libertà di progredire e svilupparsi, ma anche di decadere. L'anima umana, ha detto Vico, è ciò che l'uomo fa di essa, e l'uomo è ciò che egli stesso va facendo di sé»¹⁵.

2. La ricerca filosofica di José M. Sevilla Fernández – esemplare anche dal punto di vista storiografico – riposa su una ben precisa opzione teorica che si concentra fondamentalmente nell'idea di una ragione problematica come sintesi virtuosa tra ragione storica e ragione narrativa. Tale sintesi – come si vedrà – è incentrata sulle figure filosofiche di Giambattista Vico e José Ortega y Gasset. Già a partire dal libro del 1988 su *Giambattista Vico: metafísica de la mente y historicismo antropológico* – che fece a giusta ragione di Sevilla uno degli interpreti più apprezzati ed originali del “nuovo corso” europeo degli studi vichiani – e poi con quello apparso in italiano nel 2002 con il titolo *Ragione narrativa e ragione storica*¹⁶, Sevilla è andato al di là della mera questione filologica della più o meno corretta interpretazione orteghiana di Vico, per porsi, piuttosto, l'obiettivo della ricerca di quei motivi comuni, teoretici e filosofico-culturali, che collocano il pensatore madrilenico e quello napoletano lungo un comune percorso: la genesi di una idea moderna di storicità e il progetto di individuare e fondare i principi (o i *prolegomeni* come li definisce Sevilla) di una *razón histórica*, anche se la distanza tra la traiettoria etico-civile e poetica di Vico e la radice vitalistica orteghiana rappresenta forse il vero motivo – come lo stesso Sevilla riconosce¹⁷ – di una mancata occasione di un vero confronto della cultura spagnola con Vico.

Anche nel libro che qui siamo chiamati a discutere – ma con una ormai raggiunta maturità teorico-argomentativa e storico-filosofica – ciò che caratterizza la traccia ermeneutica dell'intero percorso è la determinazione di alcuni fondamentali “prolegomeni di una *critica della ragione problematica*”, analizzati e criticamente sistemati lungo il “sentiero aperto” da Vico e da Ortega. Filosofi che non sono certo scelti a caso, dal momento che, dinanzi al dominio e alla crisi della ragione astratta, essi concentrarono il loro sforzo teoretico in un progetto di integrazione di ragione, vita e storia. L'asse Ortega-Vico così si definisce e si chiarisce, ancor più, nell'ulteriore passo della ragione, che non è solo *storica* e *vitale*, bensì, anche ed essenzialmente, *problematica*. Ora, la problematicità della ragione – e questo mi

¹⁵ Ivi, pp. 469-470.

¹⁶ Cfr. J.M. Sevilla, *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su Ortega y Gasset*, introduzione di G. Cacciatore, Perugia, Edizioni Guerra, 2002.

¹⁷ Anche io ho sostenuto questa ipotesi in *Ortega e Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 236-246.

pare il cuore dell'argomentazione sistematica e del lavoro storico-ricostruttivo di Sevilla – non è semplicemente interpretabile come costitutiva apertura del pensiero al mondo, cioè come mero disporsi problematico della *ratio* all'infinita e multiversa realtà del tempo storico. Né la definizione di problematicità può esaurirsi nel pur obbligato punto di partenza dell'antisostanzialismo e dell'antitotalismo. Si tratta, piuttosto, di un modello di ragione che si affida a un paradigma di diretta comprensione delle sue stesse produzioni.

Da questo punto di vista, allora, la ragione problematica della storia non può che essere “narrativa”¹⁸. «La ragione è essa stessa evento: espressione del suo essere e *logos* che si manifesta raccontando, narrando ciò che è e come arriva ad essere. In questo senso, direttamente, la ragione è storia, evento di sé. La ragione, nell'esprimersi in ogni esercizio individuale, narra il suo proprio essere avvenendo»¹⁹. In questo suo profilo si può individuare un nucleo di convergenza teorica tra i due filosofi. E non è certo un caso che lo studioso spagnolo raccolga in un unico plesso concettuale l'idea orteghiana della filosofia come sapere radicale (*el filósofo es el especialista en raíces*²⁰) e quella vichiana come ricerca genealogica (*natura di cose altro non è che nascita di esse in certi tempi e con certe guise*²¹). Da qui deriva una originale idea di *filosofia vivibile*²² che costituisce il modo più appropriato del *render ragione* della filosofia e del modo d'essere filosofi, che è certamente relazione col

¹⁸ Ho anch'io affrontato il tema del rapporto tra idea della storia e narrazione ne *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in G. Cacciatore, A. Giugliano (a cura di), *Storicismo e storicismi*, Milano, Bruno Mondadori, 2007, pp. 109-168.

¹⁹ Cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 3.

²⁰ Cfr. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, in Id., *Obras completas*, 10 voll., Madrid, Taurus, 2004-2010, vol. IX, p. 1129.

²¹ Cfr. G. Vico, *Scienza Nuova 1744*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, p. 500. Ha ragione Sevilla quando segnala una possibile chiave di accesso alla individuazione di questa convergenza in uno dei compiti fondamentali che Vico assegna alla “storia ideale eterna”, quello, cioè, di riportare l'uomo alla sua natura reale che è «natura di cose umane e civili». Anche Ortega appare convinto – alla luce di un testo importante come *¿Qué es filósofa?* – che uno dei percorsi obbligati della riflessione contemporanea deve essere quello di mantenere ferma l'originaria curiosità metafisica per l'eterno e l'invariabile e di commisurarla con l'attenzione al singolare e al mutevole che caratterizza la storia. Il “prospettivismo” orteghiano – malamente interpretato talvolta come vitalismo intuizionistico e situazionistico – non si capisce se non in questa esplicita proposta di tenere insieme la dimensione della temporalità e quella dell'eternità. In questo senso, il narrativismo non è assolutamente da confondere col mero descrittivismo empirico: la scienza storica – afferma con una acuta metafora Ortega – ha bisogno, per svolgere a pieno il suo ufficio, di dotarsi di un “film metastorico”, di una sottotraccia permanente che consente allo storico di poter continuamente avere sott'occhi il piano strutturale della storia, ciò che non crea o inventa la storia, ma ciò che rende possibile il narrarla, il fare storia delle realtà storiche. Si tratta della medesima visione della storia che Vico affida alla nozione di “storia ideale eterna”: la prospettiva metastorica necessaria per una effettiva scienza storica. La narrazione metastorica dei principi, o che è lo stesso, la struttura concettuale del tempo storico, pone in una continua e sempre aperta dialettica l'identità e la differenza, l'ordine ideale e la storicità dei sensi comuni, l'universalità della ragione e la particolarità temporale e “stanziale” delle storie dei popoli e delle società. Perciò la “scienza nuova” pensata da Vico, come quella ragione storico-vitale più tardi meditata da Ortega, si configura come “ragione narrativa”, che riesce a conciliare l'elemento comune e ideale e l'elemento empirico-temporale. «Il concetto di “ragione” che emerge con Vico, e che riteniamo analogo a quello proposto da Ortega, non è già quello della ragione fisica e pura, naturale e astratta, ma quello di una ragione vitale e storica, la quale si esercita e si esprime come ragione narrativa: l'unica capace di comprendere *la lingua con cui parla la storia*» (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*, cit., p. 106; la citazione di Vico è in *Scienza nuova 1744*, cit., p. 442). Così, quando Sevilla esamina il concetto vichiano di *universale fantastico* e le facoltà che esso mette in moto (senso, fantasia, ingegno, memoria), pone in relazione la capacità di articolare la serie dei vincoli col mondo esterno con la sempre vigile scoperta-invenzione del mondo umano. Queste facoltà sono le «porte di passaggio dell'io nel mondo o *circostanza*» (J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 81). Ancora sulla fantasia e sugli universali fantastici come «sedimento del mondo e motore della ragione» (cfr. *ivi*, pp. 94 e sgg.).

²² «Se la filosofia – come la vita stessa che la concerne – risulta inevitabile e *ineludibile problematismo*, lì dove essa acquisisce una certa sistematicità è precisamente nella *storia*, e più concretamente nella sua storia». Si incontrano e si intrecciano vita e ragione, ragione vitale e vita razionale. Perciò la filosofia è *vivibile* esistenzialmente e non solo assumibile teoreticamente (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 386).

tempo e con il luogo, ma è anche soprattutto vocazione (che non è pretesa) di un sapere universale. Proprio perché la filosofia è un «*saber radical sobre la realidad*», possono porsi insieme, significativamente congiunti, la «*esencia de la universidad*» e la «*vocación de filosofía*». «Con ciò intendiamo affermare che la condizione filosofica richiede vocazione, che il suo esercizio dischiude spazi del pensiero e della ricerca e che pertanto, oggi come oggi, né la filosofia né l'Università possono permettersi di prescindere l'una dall'altra»²³. Ma perché questa fusione avvenga bisogna individuare il luogo privilegiato della sua pensabilità e realizzabilità: la condizione di filosofo e la professione della filosofia. Per questo il problematismo di Ortega appare strettamente connesso al suo programma ispirato al *radicalismo* filosofico. «Il grado di radicalismo che il pensatore spagnolo dà al suo esercizio filosofico e il livello che di esso esige per il rinnovamento della filosofia stanno in una diretta e indissolubile relazione col problematismo ontologico di base»²⁴. È questo suo profilo radicale che dà il segno di quella vocazione ontologica (che non dimentichiamolo è pur sempre quella della ragione vitale storica) che sola appare appropriata in tempi di crisi profonda. Non si tratta solo di preservare e difendere uno spazio per la filosofia dentro una istituzione come l'università contemporanea sempre più affetta di tecnicismo e di specialismo monotematico, ma del senso e del ruolo che il sapere filosofico deve avere dentro il luogo istituzionale. Al di là di ciò che offre il tradizionale percorso di acquisizione di conoscenze, la filosofia «deve (o, almeno, dovrebbe) essere un'istituzione volta a coltivare e rafforzare gli animi umani e a perfezionare la sapienza delle menti»²⁵. Eccesso di umanesimo (e della sua retorica)?, si chiede Sevilla. La sua risposta – che io condivido – è negativa, posti come siamo dinanzi a una realtà attuale «*de los tecnicistas tiempos*» che sempre più rendono impellente una riflessione su quelle istituzioni dove tradizionalmente abita il sapere.

Sono questi temi e queste linee interpretative che caratterizzano il libro di Sevilla. In esso si esprime una intenzionalità teorica ben precisa: quella di utilizzare lo strumentario analitico e concettuale derivante dall'idea di ragione problematica (e dalla sua genesi narrativa e storica) per meglio riflettere ed operare al cospetto di categorie e fenomeni che caratterizzano l'attualità postmoderna: relativismo, crisi²⁶, mutamento, multiculturalismo, globalizzazione. La comune prospettiva filosofica di Vico e di Ortega può essere rubricata sotto il segno dell'*umanesimo filologico*, di uno strumento essenziale per una filosofia che voglia capire e affrontare la crisi dell'epoca contemporanea, il disorientamento di una ragione in crisi che non è, scrive Sevilla, crisi definitiva della ragione. Bisogna partire dall'osservazione che «se la realtà è in crisi è perché tale è la sua costituzione essenziale inseparabile dalla concrezione individuale che chiamiamo *vita*: essere in crisi [...]. La vita umana – in quanto realtà individuata – è tutto il contrario dell'astrazione, dell'unilateralità, dell'esclusività, perché "vita" è *precisamente multilateralità*²⁷ [...]. E la ragione stessa, che in quanto umana è innanzitutto vitale, non può essere identificata con la vespertina *ragione universale*, che si arroga il carattere di unica e assoluta»²⁸. L'essere di questa ragione non può che essere *multiverso*, un dato concreto che è, a un tempo, comune.

²³ Ivi, p. 383.

²⁴ Ivi, p. 339.

²⁵ Ivi, p. 390.

²⁶ Non a caso il motivo della crisi si presenta già ad apertura di libro nella prima pagina. La finalità dell'indagine si mostra innanzitutto nel «progetto di una critica della ragion problematica che si costituisce da Vico a Ortega, entrambi filosofi della crisi, come esercizio propedeutico della ragione narrativa e presupposto per raggiungere l'esecutività della ragione vitale e storica» (ivi, p. 1).

²⁷ Il concetto è, come ricorda Sevilla, esposto da Ortega ne *La idea de principio en Leibniz*, cit., p. 1141.

²⁸ Cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., pp. 23-24.

Vi è dunque un dato di fondo che caratterizza la peculiare cifra dello storicismo di Sevilla. Mi riferisco ad una possibile relazione, che non è solo di metodo, tra ragione storica e pratica narrativa. Ma è bene precisare che la pratica narrativa alla quale pensa Sevilla non è tanto quella del narrativismo estetico-letterario o del narrativismo nato in alcuni segmenti della filosofia analitica come ad esempio nel *New Historicism*, bensì quella che cerca di tenere insieme la situazionalità storico-vitale della ragione (secondo la linea tracciata da Ortega) e il suo *logos/linguaggio* che si esprime e mette allo scoperto il vero essere dell'*humanum*, raccontando gli eventi e dunque storicizzandoli.

È in questa generale cornice teorica che si inquadrano le due preminenti figure, i due *Motivos*, che dominano il libro: Vico e Ortega. Il filosofo napoletano (il pensatore degli *universali fantastici* e il teorizzatore di una sapienza poetica come base di una vera e propria *ontologia della natura storica dell'umano*) e il filosofo spagnolo (che attua anch'egli programmaticamente, come centro della sua filosofia, una consapevole *ontologia storica del problematismo*) vengono accomunati – e questo attenua l'uso di una idea di ontologia in senso canonico e forte – sotto il segno dell'umanesimo filologico²⁹. Stanno qui le premesse di un ulteriore passaggio argomentativo di Sevilla – forse tra quelli che maggiormente mettono in luce l'originalità interpretativa della sua ricerca. Mi riferisco al significativo legame che connette l'idea della narrazione alla ricerca genetica della realtà storica, la prospettiva universale alla radicalità della vita (a ciò che Ortega avrebbe definito come la inaggrabile relazione vitale dell'io). Cosicché si può parlare – come fa Sevilla – di una comune prospettiva di “*storicismo ontologico*” (che accomuna, stavolta in un triplice allineamento, Vico, Dilthey e Ortega), nella misura in cui, però, questo ontologismo non venga inteso in una dimensione sostanzialistica, tipica dello storicismo tanto idealistico quanto materialistico, o, peggio ancora, in una declinazione pre-temporale, tipica dell'heideggeriano essere dell'esserci. È in sostanza una vera e propria ontologia della vita storica ciò che costituisce il filo conduttore dello *storicismo problematico*. Una vita che è radice di tutte le cose, ma non nel senso riduzionistico della biologia bensì in quello della biografia. «La tessitura di questa vita, perciò, è la storicità. La vita è vita storica. Riassumendo questa prospettiva in un ben noto lemma della ontologia storicista e narratologica orteghiana: l'uomo non ha *natura*, ma *storia*. Questo avvertimento moderno – Vico, Dilthey, Ortega, Piovani – però di nuovo conio, alternativo al sostanzialismo eleatico, rappresenta una fondamentale dignità nella costituzione di una critica della *ragione problematica* [...]. Ma il modo effettivo in cui la storicità di una ragione radicata in configurazioni vitali concrete si esercita, viene definito per mezzo di una inaggrabile istanza *narrativa*: nel modo del fare-raccontare e del narrare-ricercare»³⁰. Una tale prospettiva induce Sevilla a collocare Vico e Ortega nella comune tendenza del “*mattinalismo*” (se Vico è filosofo dell'alba e delle origini, Ortega è filosofo dell'aurora della ragione storica), dell'emergenza aurorale della ragione narrativa e storico-vitale; una tendenza, come è facile capire, che s'opponesse nettamente, come si è visto, al “*vespertinismo*” della ragione astratta³¹ che può intervenire – spesso forzandola arbitrariamente nei suoi schemi concettuali – soltanto al tramonto. Ma quella che potrebbe apparire una deriva ontologica è smentita proprio da quel concetto di umanesimo filologico sopra richiama-

²⁹ Sul nesso tra ontologia del *problematismo* e metodo etimologico cfr. *ivi*, pp. 59 e sgg. Il *metodo etimologico rigoroso* non significa solo riferimento alle voci e alle parole, ma anche a *qualsiasi* realtà umana: «tutto ciò che è *uso* ha etimologia, come ci ha insegnato Ortega. Tutto ciò che è storico, seriale, spiegato, ha una *radice* (originaria e poetica, primordiale e fantastica) come ci ha spiegato Vico».

³⁰ *Ivi*, p. 28.

³¹ Sulla contrapposizione di *mattinalismo* e *vespertinismo* cfr. *ivi*, pp. 36 e sgg.

to. Per umanesimo filologico deve intendersi una versione ampia, nel senso vichiano del termine, di critica storico-culturale e di sapere umano.

Da questo punto di vista, forse non sarebbe stato infondato un parallelo tra la versione dell'umanesimo filologico che da Vico conduce a Ernesto Grassi³² e il modello teorizzato da Edward Said che, nel suo libro postumo³³) ha delineato un itinerario, al tempo stesso storiografico e teorico, che muovendo dalla filologia storica di Vico e dalla sua ragione *poetico-poietica*, passa attraverso la *filologia vivente* di Gramsci (la filologia che si fa occasione di oltrepasamento del marxismo dogmatico e strumento di critica politica e democratica del potere) e giunge alla *Philologie der Weltliteratur* di Erich Auerbach (del cui capolavoro *Mimesis* Said scrive l'introduzione alla nuova edizione), che parla di un *kairos* della storiografia razionale e di un senso storico-prospettico proprio dei "filologi del mondo e nel mondo"³⁴. È in questo senso – e non so se Sevilla può convergere su questa mia tesi – che è possibile assegnare alla filologia e, in generale alla scienza storica, la funzione di un necessario *medium* tra universalismo e particolarismo, tra razionalità della norma e racconto dell'evento. Si può sostenere che le premesse di questa posizione stanno certamente, da un lato, nell'idea vichiana di *logos/fabula*, linguaggio direttamente legato alla sensibilità e per questo *vera narratio* e, dall'altro, nella teoria orteghiana della ragione vitale e narrativa. Ricordiamo ciò che dice Ortega in *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*:

la *narrazione* è una *forma di ragione* nel senso più superlativo di questo nome – una forma di ragione posta a lato e di fronte alla ragione fisica, alla ragione matematica e alla ragione logica. È, in effetti, la *ragione storica*, il concetto coniato da me molti anni fa. [...] La ragione storica, che non consiste nell'indurre né nel dedurre ma semplicemente nel *narrare*, è l'unica capace di intendere le realtà umane, perché la trama di queste è essere storiche, è *storicità*³⁵.

³² Su Grassi vedi il cap. III del volume: «Retórica como filosofía. Vico, Heidegger, Grassi y el problema del humanismo retórico», pp. 146 e sgg. Qui, grazie alle riflessioni di Grassi, Sevilla pone in chiaro che la filologia non deve essere abbassata a un rango epistemico inferiore e la stessa retorica non può essere considerata solo come un elemento ornamentale del discorso. Esse piuttosto possono conquistare il «grado di filosofia, dal momento che l'uomo – come dice Ortega – è l'essere che *decide*, quello che propriamente *dà* nome al mondo e che ha cose da dire, ricreando in ogni circostanza la copula di *res* e *verba*» (ivi, p. 150). Sono qui i fondamenti di un umanesimo non-metafisico che, a dispetto della sua demonizzazione teorizzata da Heidegger, mostra ancora la sua validità nel riscatto del verosimile e del probabile dalle angustie della necessità. «Il problema di questo umanesimo non-metafisico (ossia quello della mediazione della parola in quanto comprensione e spiegazione del carattere stesso dell'esistenza umana nella sua storicità, tanto prossimo alle impostazioni dell'ermeneutica contemporanea), mostra la sua attualità e validità anche in tempi che si compiaccono di proclamare la disumanizzazione, penuria e ignavia della ragione [...] e dimenticano di riscattare il campo del verosimile e del probabile rispetto a quello della persistente "necessità" e evidenza della dimostrazione» (ivi, pp. 150-151). A proposito della retorica, osserva giustamente Hidalgo-Serna che «nel linguaggio retorico e filosofico [...] emergono l'immagine e la metafora come le chiavi dell'unità di *res* e *verba*» (cfr. *Presentación* a J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. x). Sevilla insiste molto sul valore che ha la retorica per la filosofia, quando però la si consideri non più solo come arte della persuasione, ma come un «*fondamentale modo di filosofare*». Questa riabilitazione di una retorica filosofica «disintegra l'immagine (che si legge in *Brief über den Humanismus* di Heidegger) che rinchiude l'umanesimo dentro il perimetro storico di un onto-antropologismo idealista» (ivi, p. 153). Ma al tema della retorica come filosofia è dedicato l'intero paragrafo 7 del III capitolo (cfr. pp. 213 e sgg.) Sulla critica a Heidegger, alla luce delle formulazioni teoriche di Vico e di Grassi, cfr. ivi, pp. 158 e sgg. Di notevole interesse filosofico, ma anche filologico e storico, è la contrapposizione tra il tema vichiano della luce e quello heideggeriano del chiaroscuro della *Lichtung* (ivi, pp. 160 e sgg.).

³³ Cfr. E. Said, *Humanism and Democratic Criticism*, New York, Columbia University Press, 2004; trad. it. *Umanesimo e critica democratica*, introduzione di G. Baratta, Milano, Il Saggiatore, 2007.

³⁴ Su questi temi mi permetto di rinviare al mio *Verità e filologia. Prolegomeni ad una teoria critico-storicistica del neoumanesimo*, in «Nóema», 2011, 2, <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

³⁵ J. Ortega y Gasset, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. IX, p. 1266.

Se dovessi indicare il vero filo conduttore del libro – che lo fa diverso e più maturo rispetto ai libri precedenti – lo individuerei nel grande tema filosofico dell'individualità, tema che sembrava essersi dissolto nell'epoca dei grandi miti ideologici e delle sicure, soltanto al tramonto, sistemazioni del pensiero astratto e che oggi invece torna prepotentemente ad attraversare i cammini della cosiddetta postmodernità e della crisi economica, culturale, sociale ed antropologica che la caratterizza³⁶. Lo storicismo critico-problematico a cui si ispira il mio percorso e la ragione problematica come esito della dialettica tra vita e storicità, che sembra essere il fulcro della filosofia di Sevilla, possono incontrarsi proprio nell'approfondimento di una idea rinnovata di individualità come cifra della differenza e del suo ineliminabile nesso con l'identità³⁷. Lo storicismo “nuovo” e le sue trasfigurate categorie (vita, temporalità, circostanza, problematicismo, criticismo, comprensione, narrazione, interculturalità, etc.) possono così collocarsi all'altezza di un'epoca di crisi che esige, a fronte delle trasformazioni globali e accelerate della società e della storia contemporanee, una rinnovata e consapevole filosofia dell'individualità³⁸.

Per concludere vorrei tornare alle pagine conclusive del libro che pongono un problema oggi più che mai acutamente sentito da quanti hanno a cuore le sorti non soltanto della filosofia e del suo peculiare sapere, ma più in generale il futuro dei suoi luoghi (innanzitutto le università). A partire da tale delicato passaggio, emergono aspetti decisivi di riflessione che toccano in particolare la percorribilità, nel mondo di oggi, di una idea di filosofia come universalità del sapere che individua – come abbiamo visto – il suo luogo nella *Universitas* delle aule universitarie e, in generale, la domanda sulla residua plausibilità di spazi aperti per le scienze umane e la critica umanistica. «Oggi più che mai l'Università, oltre che centro di insegnamento, dovrebbe essere, essenzialmente, *universo* della cultura e sistema di *idee vive* conformi al proprio tempo»³⁹. Compito certo difficile in un'epoca in cui dominano la barbarie dello specialismo e del tecnicismo e l'ignoranza delle radici delle cose. Proprio per questo bisogna combattere il luogo comune di una filosofia che si dedica soltanto ad esercizi speculativi o all'elaborazione di astrazioni e idealizzazioni. La filosofia, invece, resta la «forma di conoscenza che ha a che fare più direttamente e assolutamente con i problemi»⁴⁰.

³⁶ Sul tema della modernità Sevilla riflette anche alla luce dell'interpretazione di uno dei testi classici della riflessione orteghiana: *El tema de nuestro tiempo*, in particolare cfr. *Obras completas*, cit., vol. III, p. 593. Scrive Sevilla: «La ragione come forma e funzione della vita era il tema del suo tempo (quello di Ortega): sottomettere la ragione alla vitalità, cioè al peculiare, al mutamento, allo svolgimento, alla storia. Ossia, questo “tema”, che non era altro che la conversione della *ragion pura e astratta* in *ragione vitale*, persistente nella riflessione orteghiana e che penetra costantemente la sua concezione riformatrice radicale della filosofia, continua anche presentandosi come *tema* del nostro proprio tempo. Un tempo che non è la *temporalità segnata dall'orologio*, ma è piuttosto sinonimo di “compito, missione, innovazione”: il tempo di superare l'idealismo ispiratore della modernità e di secolarizzare la propria ragione moderna» (cfr. J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., p. 42. Il testo di Ortega qui richiamato è *¿Qué es filosofía?*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. VIII, p. 334).

³⁷ Sono molti i luoghi del libro di Sevilla nei quali è sviluppato un confronto teorico e storiografico con le posizioni dello storicismo critico-problematico della “scuola” napoletana. Cfr., in particolare, J.M. Sevilla, *Prolegómenos...*, cit., pp. 148 e sgg., dove è ricordata innanzitutto la figura e l'opera di Pietro Piovani. Ma cfr. anche pp. 110, 142 e 246.

³⁸ Ancora sui punti di contatto tra il problematismo della ragione vitale e lo storicismo critico-problematico, tutti incentrati sul concetto di individualità cfr. *ivi*, pp. 2 e sgg.

³⁹ *Ivi*, p. 396.

⁴⁰ *Ivi*, p. 400. «Dinanzi alla comune e peregrina idea che la filosofia si dedichi, in tranquilli ritiri di esercizi speculativi, a costruire non localizzabili idealizzazioni e vaghe astrazioni, risulta piuttosto che essa è la forma di conoscenza che più direttamente e assolutamente ha a che fare con i problemi. È la *conoscenza problematica* per eccellenza, che penetra allora nella problematicità di tutti i problemi dell'uomo; ed è, a sua volta, un *atteggiamento vitale*, mediante il quale l'uomo, indagando e conoscendo, anch'esso *si trasforma*».

La filosofia come vocazione non è un appello retorico, ma è questo carattere della filosofia storico-vitale e problematica che non arretra dinanzi alla vocazione, che è sapere ma anche «chiamata [vocazione] al pensiero per rendere intellegibile e realizzabile l'essenza dell'umano»⁴¹.

⁴¹ Ivi, pp. 405-406.

IL MITO COME SCOPERTA DEL DIVINO IN UNAMUNO E VICO

Gianni Ferracuti

Abstract: The article illustrates the philosophy of religion of *Del sentimiento trágico de la vida* of Miguel de Unamuno and compares it with the philosophical thought of Vico's *Scienza nuova* from which is taken the idea of the myth as knowledge of the God in pre-Christian populations. According to Vico, the myth is a providential character of human nature; Unamuno believes it is linked to the feeling of unity of reality: human consciousness feels a conscience in reality and creates an image of the whole in the form of a divine person.

Keywords: Unamuno, Vico, Philosophy of religion, Myth, *New Science*, *Tragic Sense of Life*.

* * *

Nel capitolo VII del *Sentimiento trágico de la vida*, Unamuno presenta un'interpretazione dell'origine della religione a partire dall'esperienza dell'amore e della limitatezza, ovvero del carattere perituro, della realtà nel suo complesso: la religione nascerebbe non da un'ipotesi o da un'astratta riflessione, ma da una particolare interpretazione dell'esperienza della vita umana ispirata dall'amore – termine che viene assunto nel senso più ampio possibile:

Ogni volta che parliamo dell'amore abbiamo in mente l'amore sessuale, l'amore tra uomo e donna per perpetuare la stirpe umana sulla terra. E questo fa sì che non si riesca a ridurre l'amore né a ciò che è puramente intellettuale, né al puramente volitivo, a parte il suo aspetto sentimentale o, se si vuole, sensitivo. Perché in fondo l'amore non è né idea né volizione; è piuttosto desiderio, sentimento; è qualcosa di carnale persino nello spirito. Grazie all'amore sentiamo tutto ciò che di carne ha lo spirito¹.

Questa unione in un'unica struttura della dimensione carnale e di quella spirituale ha origine nella speculazione teologica dei Padri Greci; cito al riguardo un testo di Xavier Zubiri:

Lungo tutto il Nuovo Testamento è presente l'idea che Dio sia amore, *agápe*. L'insistenza con cui torna questa affermazione, tanto in San Giovanni (ad. es. *Gv.* 3, 31; 10, 17; 15, 9; 17, 23-26; 1 *Gv.* 4, 8), che in San Paolo (così, 2 *Cor.* I, 3, 11; *Ef.* I, 6; *Col.* I, 13, ecc.), e l'energia particolare con cui si usa il verbo *ménein*, permanere ("permanete nel mio amore"), sono un buon indizio del fatto che non si tratta di una vaga metafora, né di un attributo morale di Dio, ma di una caratterizzazione metafisica dell'essere divino. I greci lo intesero così, ed anche la tradizione latina di ispirazione greca. Per il Nuovo Testamento e la tradizione greca, l'*agápe* non è una virtù di una facoltà speciale, la volontà, ma una dimensione metafisica della realtà, che riguarda l'essere per se stesso, anteriormente ad ogni specificazione in facoltà. Alla volontà compete soltanto nella misura in cui essa è un frammento della realtà. È vero che le compete in modo eccellente, come eccellente è il modo di essere dell'uomo. Però si tratta sempre di prendere l'*agápe* nella sua primaria dimensione ontologica e reale. Per questo, ciò a cui si avvicina di più è l'*éros* del classicismo. È chiaro, lo vedremo subito, che c'è una differenza profonda, e persino quasi un'opposizione tra *éros* e *agápe*. Però, quest'opposizione si dà sempre dentro una radice comune; è un'opposizione di direzione dentro una stessa linea: la struttura ontologica della realtà. Perciò è preferibile usare nella traduzione il termine generico di amore. I latini tradussero quasi

¹ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, in Id., *Obras completas*, 16 voll., Madrid, Aguado, 1958, vol. XVI, pp. 125-453; il capitolo alle pp. 260-284, pp. 260-261. Tutte le traduzioni delle citazioni sono mie.

sempre *agápe* con carità. Però il termine corre il rischio di alludere ad una semplice virtù morale. I Padri greci usarono unanimemente l'espressione *éros*; perciò noi useremo amore².

Unamuno conosceva bene questa tradizione teologica molto diversa per temi e sensibilità da quella latina. Nell'*Agonía del cristianismo* scrive: «Domenica 30 novembre di questo anno di grazia – o di disgrazia – del 1924 ho assistito all'ufficio divino della chiesa greco ortodossa di Santo Stefano sita qui vicino in via Georges Bizet...»³: non è un'indicazione occasionale e ininfluyente in una Spagna in cui, ancora nel 1944, si era restii a concedere il *nihil obstat* alla pubblicazione del saggio sulla teologia paolina in *Natura, Historia, Dios* di Zubiri, che adottava la formula ortodossa del dogma della Trinità⁴. L'avversione alla teologia scolastica latina è una costante nell'opera di Unamuno, mentre la patristica greca costituisce un quadro con cui si armonizza bene il suo pensiero.

L'amore come dimensione metafisica della realtà è il fondamento dell'intero capitolo VII del *Sentimiento trágico*; l'esperienza umana dell'amore è, tra gli altri aspetti, esperienza personale di questa dimensione metafisica: parlandone in termini informali, potremmo dire che l'amore è, in un certo senso – lo si sappia o meno –, un'esperienza del sacro.

L'esperienza intima dell'amore è, intanto, amore per sé, amore per la vita, che si scontra con la finitezza dell'umano e, più in generale, dell'intero creato; l'amore vuole essere per sempre, mentre il mondo è destinato alla distruzione: questo conflitto porta, inizialmente, a una reazione di disperazione e angoscia, che si rivela poi come il ponte da attraversare per raggiungere una condizione positiva di fede, o meglio, di *affidamento*:

Crescendo l'amore, quest'ansia ardente di aldilà e maggiore interiorità [*más allá y más adentro*] si estende a tutto ciò che vede e tutto compatisce. Man mano che ti addentri in te stesso e in te sprofondi, scopri la tua stessa inanità, e che non sei tutto ciò che sei, che non sei ciò che vorresti essere, che non sei, in fondo, nient'altro che nulla. E toccando la tua propria nullità, non sentendo il tuo fondo permanente, non arrivando nemmeno alla tua stessa infinitezza, nemmeno alla tua stessa eternità, ti compati-

² X. Zubiri, *El ser sobrenatural: Dios y deificación en la teología paulina*, in Id., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, pp. 463-464; trad. it. *L'essere soprannaturale: Dio e la deificazione nella teologia paolina*, in X. Zubiri, *Natura, Storia, Dio*, Palermo, Augustinus, 1990, pp. 276-277. Aggiunge Zubiri: «Prima di entrare in questa dimensione metafisica dell'amore, due parole riguardo alla differenza tra *éros* e *agápe*. L'*éros* fa uscire l'amante fuori di sé per desiderare qualcosa di cui è privo. Nell'ottenerlo, raggiunge la perfezione ultima di se stesso. Di rigore, nell'*éros* l'amante cerca se stesso. Invece, nell'*agápe* l'amante va ugualmente fuori di sé, pero non è fatto uscire, ma è liberamente donato; è un dono di se stesso; è l'effusione che segue la pienezza dell'essere che già si è. Se l'amante esce da sé, non è per cercare qualcosa, ma è per effusione della sua stessa sovrabbondanza. Mentre nell'*éros* l'amante cerca se stesso, nell'*agápe* va all'amato in quanto tale. Naturalmente, per questa comune dimensione, per la quale *éros* e *agápe* includono un "fuori di sé", non si escludono, almeno negli esseri finiti. La loro unità drammatica è appunto l'amore umano. I latini di ispirazione ellenica distinsero le due cose con un vocabolario preciso. L'*éros* è l'amore naturale: è la tendenza che per la sua stessa natura inclina ogni essere verso gli atti e gli oggetti per i quali è reso capace. L'*agápe* è l'amore personale, in cui l'amante non cerca nulla; piuttosto nell'affermarsi nella sua realtà sostanziale, la persona non si inclina per natura, ma si consegna per liberalità (Riccardo di San Vittore e Alessandro di Hales). Nella misura in cui natura e persona sono due dimensioni metafisiche della realtà, l'amore, sia naturale sia personale, è anche qualcosa di ontologico e metafisico. Per questo il verbo *ménein*, permanere, indica che l'*agápe* è qualcosa di anteriore al movimento della volontà. La carità, come virtù morale, ci muove perché siamo già previamente installati nella dimensione metafisica dell'amore.

Dunque, quando il Nuovo Testamento ci dice che Dio è amore, *agápe*, i greci intesero unanimemente l'affermazione in senso strettamente e rigorosamente metafisico. Ciò presuppone una certa idea dell'essere e della realtà, senza intendere la quale si potrebbe avere l'impressione che nella speculazione patristica ci siano solo elevazioni mistiche verso una pietà vaporosa. Niente di più lontano dalla realtà. Se si vuole, la pietà e l'orazione dei Padri greci hanno un senso rigorosamente metafisico» (Ivi, pp. 464-465; trad. it. cit., p. 277).

³ M. de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. XVI, pp. 455-561.

⁴ Si veda la nota aggiunta a p. 490 di *Naturaleza, Historia, Dios*, (p. 292 dell'ed. it.). Al riguardo cfr. G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 58-59.

sci con tutto il cuore di te stesso, e ti accendi di un doloroso amore per te stesso, uccidendo ciò che si chiama amor proprio, e altro non è che una specie di diletto sensuale di te stesso, una cosa simile alla carne della tua anima che gode di sé⁵.

Il percorso di amore-compassione inizia da se stessi e tuttavia non ha nulla a che vedere con un egoismo volgare, perché si estende agli altri e al creato, proprio perché non si tratta solo di un sentimento; il versante (diciamo così) sentimentale dell'amore è l'aspetto con cui all'esperienza umana si presenta Dio che «è» amore e, come amore, è il fondamento del creato:

L'amore spirituale per se stessi, la compassione verso se stessi potrà forse essere chiamata egotismo, però è quanto di più opposto all'egoismo volgare. Perché da questo amore o compassione per te stesso, da questa intensa disperazione perché come non sei esistito prima di nascere così neppure sarai dopo la morte, passi a compatire, cioè ad amare, tutti i tuoi simili e fratelli nell'apparenzialità [*aparencialidad*], miserabili ombre che sfilano dal loro nulla al loro nulla, scintille di coscienza che brillano per un istante nelle infinite ed eterne tenebre. E dagli altri uomini, tuoi simili, passando attraverso coloro che ti sono più simili, i tuoi conviventi, arrivi a compatire tutti coloro che vivono, e perfino ciò che forse non vive, però esiste. Quella lontana stella che brilla lassù in alto durante la notte si spegnerà un giorno e diventerà polvere e cesserà di brillare ed esistere. E come lei tutto il cielo stellato. Povero cielo! E se è doloroso dover cessare di essere un giorno, più doloroso sarebbe forse continuare ad essere sempre lo stesso, nient'altro che lo stesso, senza poter essere insieme altro, senza poter essere insieme tutto il resto, senza poter essere tutto⁶.

Il *vanitas vanitatum* conduce a una compassione per tutto ciò che esiste, intesa come un sentire sofferenza per tutto, vivente o non vivente che sia, di fatto personalizzando immaginativamente ogni cosa: «Per amare tutto, per compatire tutto, umano ed extra-umano, vivente e non vivente, è necessario sentire tutto dentro te stesso, personalizzare tutto. Perché l'amore personalizza tutto quanto ama, tutto quanto compatisce»⁷. Dunque, c'è un nesso ineludibile tra l'esperienza personale dell'amore (inteso come il fondo metafisico della realtà) e un processo immaginativo di personalizzazione, che induce a dire: povero cielo! Questa personalizzazione generata dall'amore rivela una *somiglianza* dell'essere umano con l'intero creato, in un senso molto concreto: se è possibile sentire compassione per una stella è proprio perché la radice metafisica da cui tutto esiste è l'amore, Dio in quanto amore. Nell'emozione vissuta della compassione si manifesta nell'uomo come radice il Dio che è amore, e si scopre che in questo *esserlo* si radica l'essere delle realtà create; Dio è amore cosciente, e in questo senso viene scoperto come coscienza dell'universo dall'amore, parimenti consapevole, della persona umana:

Compatiamo, cioè amiamo, solo ciò che ci è simile e in quanto lo è, e tanto più quanto più ci somiglia, e così cresce la nostra compassione, e con essa il nostro amore alle cose nella misura in cui scopriamo le somiglianze che hanno con noi. O piuttosto è l'amore stesso, che di per sé tende a crescere, a rivelarci tali somiglianze. Se arrivo a compatire e amare la povera stella che un giorno sparirà dal cielo è perché l'amore, la compassione, mi fa sentire in lei una coscienza, più o meno oscura, che la fa soffrire per non essere altro che stella e per dover cessare di essere un giorno. Perché ogni coscienza lo è di morte e di dolore. Coscienza, *conscientia*, è conoscenza partecipata, è con-sentimento, e con-sentire è com-patire. L'amore personalizza tutto quanto ama. È possibile innamorarsi di un'idea solo personalizzandola. E quando l'amore è tanto grande e tanto vivo, e tanto forte e traboccante da amare tutto, allora personalizza tutto e scopre che il Tutto totale, che l'Universo è anch'esso Persona che ha una Co-

⁵ M. de Unamuno, *Del sentimento trágico*, cit., pp. 265-266.

⁶ Ivi, p. 266.

⁷ Ivi, pp. 266-267.

scienza, Coscienza che a sua volta soffre, compatisce e ama, vale a dire è coscienza. E questa Coscienza dell'Universo, che l'amore scopre personalizzando ciò che ama, è ciò che chiamiamo Dio. E così l'anima compatisce Dio e si sente compatita da Lui, lo ama e si sente amata da Lui, mettendo al riparo la sua miseria nel seno della miseria eterna e infinita, il cui eternizzarsi e infinitarsi [*infinitarse*] è la felicità suprema⁸.

La personalizzazione, la compassione universale culmina dunque nella scoperta dell'unità dell'universo, del Tutto, e nell'attribuzione immaginativa a tale Tutto di una Coscienza, che è Dio: è il carattere *fontanale* dell'amore divino come *arkhé* del reale. Più esplicitamente, «Dio è, dunque, la personalizzazione del Tutto, è la Coscienza eterna e infinita dell'Universo, Coscienza preda della materia, che lotta per liberarsene. Personalizziamo il Tutto per salvarci dal nulla, e l'unico mistero veramente misterioso è il mistero del dolore»⁹.

Questa personalizzazione che arriva fino a offrire un'immagine di Dio non è, evidentemente, una dimostrazione, una prova o un discorso che possa soddisfare le esigenze della ragione; potremmo anche spingerci fino a dire che non si tratta di una filosofia; tuttavia neppure si può dire che si tratti di un irrazionalismo o di un discorso privo di fondamento. Diamone intanto una formulazione più chiara: la dimensione metafisica dell'amore, che almeno nell'uomo è consapevolmente sentita, induce alla costruzione di un *mito*, una visione mitica del reale: l'immagine di Dio si configura in primo luogo in una nozione mitica. Essenziale, in questo processo, è la dimensione del dolore:

Il dolore è il cammino della coscienza e il modo in cui gli esseri viventi giungono ad avere coscienza di sé è attraverso di esso. Perché avere coscienza di se stessi, avere personalità, è sapersi e sentirsi diverso dagli altri esseri, e a sentire tale distinzione si arriva solo attraverso l'urto, il dolore più o meno grande, la sensazione del proprio limite. La coscienza di sé non è che la coscienza della propria limitazione. Mi sento me stesso nel sentirmi che non sono gli altri; sapere e sentire fin dove sono, è sapere dove finisco di essere, da dove non sono.

E come sapere che si esiste senza soffrire poco o molto? Come tornare su di sé, acquisire una coscienza riflessa se non attraverso il dolore? Quando si gode, ci si dimentica di se stessi, del proprio esistere, si passa ad altro, a ciò che è estraneo [*ajeno*], ci si aliena [*en-ajena*], E si entra in sé [*se ensimisma*], si torna a se stessi, a essere sé, solo nel dolore¹⁰.

Il dolore è provato e sentito in prima persona; inoltre, in via del tutto naturale, viene intuito il dolore altrui e questa intuizione, che al termine del processo conduce alla costruzione del mito, è un dato di realtà:

Compatiamo ciò che è simile a noi e tanto più lo compatiamo quanto più e meglio sentiamo la sua somiglianza con noi. E se possiamo dire che questa somiglianza provoca la nostra compassione, è anche possibile sostenere che la nostra scorta di compassione, pronta a spargersi su tutto, è ciò che ci fa sco-

⁸ Ivi, p. 267.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 268. Cfr. J. Ortega y Gasset: «Vivere è intanto la scoperta che ognuno fa, contemporaneamente, della sua persona e di una cosa diversa, altra, differente da lui: il mondo. Il mondo non esisterebbe per me, non me ne renderei conto, se non mi si opponesse, se non resistesse ai miei desideri e non mi limitasse, e pertanto negasse la mia intenzione di essere colui che sono. Il mondo, dunque, è anzitutto... resistenza a me» (J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, in Id. *Obras completas*, 12 voll., Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1957 e sgg., vol. IX, p. 208, d'ora in poi O.C. seguito dall'indicazione del volume). È un'idea che Ortega formula in molte occasioni, ma in questo testo citato si accompagna a una profonda riflessione sulla solitudine divina. Interessante anche il riferimento di Unamuno all'*ensimismamiento* e all'*alienazione*, che sarà poi oggetto di due magistrali saggi di Ortega, *Ensimismamiento y alteración*, O.C., V, pp. 289-313, e *Meditación de la técnica*, O.C., V, pp. 315-375.

pire la somiglianza delle cose con noi, il legame comune che ci unisce ad esse nel dolore. La nostra lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza ci fa scoprire nelle torsioni, movimenti e rivoluzioni delle cose tutta una lotta per acquisire, conservare e accrescere la coscienza, a cui tutto tende. Sotto gli atti dei miei simili più prossimi, degli altri uomini, sento – o piuttosto consento – uno stato di coscienza come il mio sotto i miei propri atti. Nel sentire un grido di dolore del mio fratello, si desta il mio proprio dolore e grida nel fondo della mia coscienza. E nello stesso modo sento il dolore degli animali e di un albero a cui strappano un ramo, soprattutto quando mantengo viva la fantasia, che è la facoltà di intuito [*intuimiento*], di visione interiore.

Discendendo da noi stessi, dalla stessa coscienza umana, che è l'unica cosa che sentiamo interiormente e nella quale il sentirsi si identifica con l'essersi, supponiamo che hanno qualche coscienza, più o meno oscura, tutti i viventi e le rocce stesse, che ugualmente vivono. E l'evoluzione degli esseri organici non è che una lotta per la pienezza della coscienza attraverso il dolore, una costante aspirazione a essere altro senza cessare di essere ciò che sono, a rompere i loro limiti limitandosi¹¹.

In questo contesto Unamuno, con un riferimento di capitale importanza per l'interpretazione del suo pensiero, cita la *Scienza nuova* di Giambattista Vico, che sembra essere una delle sue fonti principali per l'elaborazione della sua interpretazione dell'origine della religione. Vico radica in un «istinto di animazione», dunque nella stessa natura umana, ma a livello spontaneo, non razionale bensì immaginativo e poetico, una facoltà mitopoietica che disvela il divino attraverso immagini e simboli:

E questo processo di personalizzazione o di soggettivazione di tutto ciò che è esterno, fenomenico o oggettivo costituisce lo stesso processo vitale della filosofia nella lotta della vita contro la ragione e di questa contro quella. [...] Gian Battista Vico, con la sua profonda penetrazione estetica nell'anima dell'antichità, ha visto che la filosofia spontanea dell'uomo era farsi la regola dell'universo guidato dall'istinto d'animazione [in italiano nel testo]. Il linguaggio, necessariamente antropomorfo, mitopoietico, genera il pensiero. «La sapienza poetica, che fu la prima sapienza dei gentili – ci dice nella *Scienza Nuova* [sic.] –, dovette cominciare con una metafisica non ragionata e astratta, quale quella degli odierni indottrinati, bensì sentita e immaginata, quale dovette essere quella dei primi uomini... Essa fu la loro stessa poesia, che era per loro una facoltà connaturale, perché erano naturalmente provvisti di tali sensi e tali fantasie, nata dall'ignoranza delle cause, che fu per loro madre della meraviglia in tutto, giacché ignoranti di tutto, ammiravano fortemente. Tale poesia iniziò in loro divina, perché nello stesso tempo in cui immaginavano, sentivano e ammiravano essere dèi... In tal modo i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, creavano dalle loro idee le cose... Da questa natura delle cose umane risultò l'eterna proprietà, spiegata con nobile espressione da Tacito dicendo non vanamente che gli uomini atterriti *fingunt simul creduntque*»¹².

Per Unamuno è errato ignorare questa produzione mitica per il suo carattere non razionale e, al tempo stesso, è insensato affidarsi alla sola razionalizzazione. Anche se non si tratta di un procedimento razionale, la creazione mitopoietica è un'attività mentale, dunque una

¹¹ M. de Unamuno, *Del sentimento trágico*, cit., p. 269.

¹² Ivi, pp. 269-270; traduco dalla traduzione di Unamuno. Nell'originale Vico scrive: «La sapienza poetica, che fu la prima della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata e astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle *Degnità* stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la qual in essi fu una facoltà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di sì fatte fantasie naturalmente forniti), nata da ignoranza di cagioni, la qual fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle *Degnità*. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano e ammiravano, essere dèi [...] nello stesso tempo, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze della propria lor idea [...]. E di questa natura di cose umane restò eterna proprietà, spiegata con nobil espressione da Tacito: che vanamente gli uomini spaventati *fingunt simul creduntque*» (G. Vico, *Scienza Nuova*, 1725, in Id., *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 169-338, p. 476).

forma di pensiero che non può essere eliminata dalla vita, pur non potendo pretendere di soppiantare la ragione:

Non serve a nulla sopprimere questo processo mitopoietico o antropomorfo e razionalizzare i nostri pensieri, come se si pensasse solo per pensare e conoscere, e non per vivere. La lingua stessa, con la quale pensiamo, ce lo impedisce. La lingua, sostanza del pensiero, è un sistema di metafore a base mitica e antropomorfa. E per fare una filosofia puramente razionale, bisognerebbe farla con formule algebriche o creare una lingua – una lingua inumana, cioè inadatta alle necessità della vita¹³.

Per quanto pesi alla ragione, bisogna pensare con la vita, e per quanto pesi alla vita, bisogna razionalizzare il pensiero. Questa animazione, questa personificazione è intimamente inclusa nel nostro stesso conoscere¹⁴.

Il mito, infatti, non nasce arbitrariamente, come una fantasia letteraria tra le tante possibili nella sfera dell'inverosimile, ma risponde a esigenze vitali che sono, a loro volta, dati di realtà: non si può negarle, perché non si può amputare una persona del bisogno di dare un senso alla sua esistenza, e più ancora: sono costitutive della persona umana tanto quanto la razionalità. Detto in altri termini, che forse sono più vicini a Ortega, ma nella sostanza esprimono l'idea di Unamuno, il pensiero, sia nei suoi processi razionali sia in quelli mitopoietici, è una funzione biologica:

L'uomo non si rassegna a stare, come coscienza, solo nell'Universo né ad essere un fenomeno oggettivo tra gli altri. Vuole salvare la sua soggettività vitale o passionale rendendo vivo, personale, animato l'intero Universo. E per questo motivo e a questo scopo ha scoperto Dio e la sostanza, Dio e sostanza che tornano sempre nel suo pensiero con l'uno o l'altro travestimento. Essendo coscienti, ci sentiamo esistere, che è cosa ben diversa dal saperci esistenti, e vogliamo sentire l'esistenza di tutto il resto, [vogliamo] che ciascuna delle altre cose individuali sia ugualmente un io¹⁵.

Riassumendo, la scoperta dell'unità del Tutto induce, per via di amore e com-passione, a considerare che tale Tutto abbia una personalità, una coscienza, alla quale la necessità vitale affida la *speranza* nella propria salvezza, trasfigurandola in forma divina; dunque, la fede in Dio è innanzitutto un affidamento alla speranza che questa coscienza esista e che, dentro l'universo, lo governi:

Quando la compassione, l'amore ci rivela l'intero universo che lotta per acquisire, conservare e accrescere la sua coscienza, per coscientizzarsi sempre di più, sentendo il dolore delle discordanze che si producono al suo interno, la compassione ci rivela la somiglianza dell'intero universo con noi, che è umano, e ci fa scoprire in esso il nostro Padre, della cui carne siamo carne; l'amore ci fa personalizzare il tutto di cui facciamo parte. Nel fondo, è lo stesso dire che Dio sta producendo eternamente le cose, o che le cose stanno producendo eternamente Dio. E la credenza in un Dio personale e spirituale si basa sulla credenza nella nostra propria personalità e spiritualità. Poiché ci sentiamo coscienza, sentiamo Dio come coscienza, cioè persona, e poiché desideriamo che la nostra coscienza possa vivere ed essere indipendentemente dal corpo, crediamo che la persona divina viva e sia indipendentemente dall'universo, che sia il suo stato di coscienza *ad extra*. È chiaro che verranno i logici e ci metteranno di fronte tutte le evidenti difficoltà razionali derivanti da tutto ciò; ma abbiamo già detto che, benché sotto forme razionali, di rigore il contenuto di tutto ciò non è razionale. Ogni concezione razionale di Dio è contraddittoria in se stessa. La fede in Dio nasce dall'amore per Dio, crediamo che esista perché

¹³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico*, cit., p. 272.

¹⁴ Ivi, p. 273.

¹⁵ Ivi, p. 274.

vogliamo che esista, e forse nasce anche dall'amore di Dio per noi. La ragione non ci dimostra che Dio esista, ma neppure che non possa esistere¹⁶.

La necessità vitale non ha alcun carattere illusorio, non nasce da alcuna nevrosi, ma è intimamente inerente alla coscienza stessa – lo è appunto come necessità, esigenza non eludibile. È il fondamento di un cammino che porta verso Dio. Non essendo svolto secondo i modi della dimostrazione logica, tale cammino rimane fuori dalla ragione, ma ciò non toglie che sia necessario vitalmente, non logicamente:

La fede in Dio consiste nella necessità vitale di dare finalità all'esistenza, di far sì che risponda a un proposito. [...] Abbiamo bisogno di Dio per dare senso all'universo¹⁷.

È il furioso bisogno di dare finalità all'Universo, di renderlo cosciente e personale, ciò che ci ha condotto a credere in Dio, a volere che esista Dio, a creare Dio, in una parola. A crearlo, sì! Cosa che non deve scandalizzare che si dica nemmeno il più pio teista. Perché credere in Dio è in un certo senso crearlo; anche se Lui ci crea prima. È lui che in noi crea di continuo se stesso¹⁸.

È del tutto evidente che, per Unamuno, Dio, se esiste, è il creatore dell'universo, ma nello stesso tempo la scoperta del Tutto, realizzata per opera della dimensione metafisica dell'amore, è una creazione immaginativa del divino in forma di mito: la dimensione dell'amore, intrinseca al reale, induce al mito e, nella forma del mito, il divino si apre all'uomo, ovvero apre provvidenzialmente una strada attraverso cui l'uomo possa conoscerlo – adotta, per così dire, una configurazione nella quale Dio e l'uomo si relazionano.

Buona parte di questa analisi unamuniana è debitrice alla *Scienza nuova* di Vico. Vico constata che «né alcuna giammai al mondo fu nazione d'atei»¹⁹, principio che anche Unamuno accetta, considerando che mentre le prove classiche dell'esistenza di Dio sono del tutto inconsistenti sul piano logico, l'argomento del consenso unanime (che non ha alcun valore di dimostrazione razionale) potrebbe invece essere portato come prova non logica, ma testimoniale del fatto che la religiosità è un elemento costitutivo della personalità e si manifesta nella storia²⁰. Il consenso unanime, per Vico, nasce da una comune esperienza vissuta dagli uomini a seguito di un'azione provvidenziale, che si manifesta in primo luogo negli uomini con il desiderio di non morire: «Le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente 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 immortali»²¹. Anche questo desiderio di vita eterna viene

¹⁶ Ivi, p. 277.

¹⁷ Ivi, pp. 280-281.

¹⁸ Ivi, p. 282.

¹⁹ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

²⁰ Tra le dimostrazioni classiche dell'esistenza di Dio, per Unamuno ha valore solo quella del consenso unanime dei popoli, proprio perché non si tratta di una dimostrazione razionale, ma si basa sul *con-sentimento*, sull'esperienza comune: di rigore, in termini logici, essa porterebbe solo ad affermare che esiste un motivo che conduce popoli ed individui a credere in Dio, ma non dice nulla sulla natura di tale motivo. Si tratta, dunque, di una prova valida *senza* la ragione, nell'ambito vitale, anche perché «non la si può applicare al Dio logico, all'*Ens summum*, all'essere semplicissimo e astrattissimo, al primo motore immobile e impassibile, al Dio ragione, insomma, che non soffre né desidera; invece la si può applicare al Dio biotico, all'essere complicatissimo e concretissimo, al Dio paziente che soffre e desidera in noi e con noi, al Padre di Cristo, a cui non si può andare se non attraverso l'Uomo, attraverso suo Figlio (*Giov. XIV, 6*) e la cui rivelazione è storica, o se si vuole aneddotica, però non filosofica, non categorica» (M. de Unamuno, *Del sentimento tragico*, cit., pp. 293-294).

²¹ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

recuperato da Unamuno, che lo ripropone in molti luoghi della sua opera²², sebbene facendo abitualmente riferimento a Spinoza.

Analogamente a quanto sostenuto poi da Unamuno, il desiderio che la vita non si esaurisca è in Vico una manifestazione della vita stessa che, ponendosi in conflitto evidente con l'esperienza della finitezza, disvela all'uomo l'orizzonte religioso come l'ambito nel quale appare possibile ciò che in prospettiva razionale non lo è: si tratta di un elemento provvidenziale che, essendo di fatto fuori dalla ragione, non è da questa spiegabile: ne rappresenta anzi un limite che segnala, con la sua semplice esistenza, una dimensione extra-razionale della realtà. Nella speranza l'uomo, provvidenzialmente, intuisce la sfera religiosa; per questo ogni religione, anche la più elementare, partendo dal fatto della vita e delle sue intrinseche speranze, poggia su un fondo di verità, tant'è che, nota il Vico, tutte convergono su due punti: «Uno, che vi sia provvidenza divina che governi le cose umane; l'altro, che negli uomini sia libertà d'arbitrio»²³. Al di là delle differenze tra religioni positive ed epoche, c'è, dunque, una cognizione universale di Dio: «L'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi, desidera una cosa superiore che lo salvasse»²⁴. Questo desiderio è il modo in cui Dio manifesta la sua presenza: qui sembra molto forte la vicinanza tra Vico e Unamuno, anche se il primo parla piuttosto di un sentimento naturale, un «lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini»²⁵; l'altro mette piuttosto l'accento sul coinvolgimento esistenziale e sulla comunità di destino e di compassione derivante dalla prospettiva del nulla. In Unamuno c'è un'estensione della compassione dall'individuo fino al genere umano e all'intero universo, passando attraverso i propri simili più vicini; in Vico, dal desiderio della sua personale salvezza, l'uomo pio passa a desiderare la salvezza della sua famiglia e della società in cui vive. Amando l'utilità propria, l'uomo è condotto ad amare la giustizia. Questo, per Vico, è il «fatto storico della provvidenza»²⁶, oggetto principale della nuova scienza.

Se la Provvidenza esiste, evidentemente dispiega le sue vie, conformemente alla natura umana e ai «naturali costumi», conducendo a un ordine indirizzato ad un bene «sempre superiore a quello che si han proposto gli uomini»²⁷. Da qui, per Vico, la possibilità di ricostruire anche storicamente il cammino di salvezza dell'umanità attraverso le sue principali fasi. Qui egli espone la teoria sul mito ripresa da Unamuno: la sapienza e la conoscenza della religione, nei popoli che non ebbero la rivelazione biblica, si espresse nelle forme del mito, cioè della poesia, della fantasia, della divinazione.

In piena controtendenza con le idee diffuse nel suo secolo, Vico afferma – e il futuro gli riconoscerà una buona parte di ragione – che nel mito è racchiusa la «sapienza volgare di tutte le nazioni, di contemplare Dio per l'attributo della sua provvidenza»²⁸. Questa sapienza volgare, in un secondo momento, diventerà metafisica; si hanno così tre diverse maniere con cui l'umanità ha cercato di conoscere Dio: «Una, teologia poetica, la qual fu di poeti teologi, che fu la teologia civile di tutte le nazioni gentili; un'altra, teologia naturale, ch'è quella dei metafisici; e [...] poniamo per terza spezie la nostra teologia cristiana»²⁹. Nel quadro di una visione della storia inquadrata in una metafisica, Vico afferma allora: la Provvidenza «così

²² Ad es., *Del sentimento trágico*, cit., pp. 133, 165; *En torno al casticismo*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. III, pp. 155-302, p. 187.

²³ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 173.

²⁴ Ivi, p. 464.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 465.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 471.

²⁹ Ivi, p. 472.

condusse le cose umane che, dalla teologia poetica che li regolava a certi segni sensibili, creduti divini avvisi mandati agli uomini dagli dèi, per mezzo della teologia naturale (che dimostra la provvidenza per eterne ragioni che non cadono sotto i sensi), le nazioni si disponessero a ricevere la teologia rivelata»³⁰.

La prima umanità che si sparge sulla terra arriva a Dio attraverso una trasfigurazione fantastica: le prime stirpi umane dopo il peccato originale «creano» le cose «in forza d'una corpulentissima fantasia, e perch'era corpulentissima, li facevano con una meravigliosa sublimità tale, tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano»³¹. Se lasciamo da parte il fatto che il soggetto di questa attività è costituito, per Vico, dai «giganti», antichi abitatori della terra, resta il principio secondo cui la fantasia, in particolari condizioni, può penetrare dove la ragione, concettuale, non ha accesso. È un principio formulato in maniera a volte poco sicura, perché è più intuito che dimostrato. La fantasia, nel conoscere mitico, secondo Vico, obbedisce ad una sua *logica*, cioè ad una consequenzialità non solo diversa, ma anche eterogenea rispetto a quella tipica della ragione discorsiva la quale, pertanto, non può confutarla dialetticamente: gli uomini antichi, al contatto col reale, «si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette maggiori»³². Questa intuizione lirica e fantastica è interpretata come uno strumento della Provvidenza, che in tal modo infonde nell'uomo la consapevolezza di una realtà divina, anche se, per gli insondabili progetti della Provvidenza stessa, questa Realtà si presenta nella falsa raffigurazione degli dèi pagani. Dio «permise loro d'entrar nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove», in modo che la vita privata e sociale dell'uomo si svolgesse attorno alla religiosità come elemento centrale e fondamento di ogni legittima autorità³³. Il mito appare allora una logica poetica; utilizzando la metafora e il simbolismo, che non sono un modo arbitrario del pensiero, «dovettero i primi poeti dare i nomi alle cose dalle idee più particolari e sensibili»³⁴.

Si potrebbero spendere molte parole per mostrare la ricchezza di questa idea dell'origine del pensiero religioso da una personificazione mitica della totalità del reale, del Tutto, che Unamuno formula con un evidente ricorso alle indagini di Giambattista Vico, si andrebbe però fuori tema; preferisco concludere invece con la proiezione dei temi del *Sentimiento trágico* esposti nel presente saggio in autori molto vicini a Unamuno stesso: Ortega y Gasset e Zubiri.

Sappiamo, per testimonianza di Julián Marías, che la decisione di Ortega di pubblicare il suo primo libro risente di una certa perplessità, o per meglio dire, di una certa insufficienza riscontrata in due testi usciti nel 1913: l'opera di Unamuno, appunto, e le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl³⁵. Per quanto riguarda

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 476. Questo uso del verbo *creare* è ripreso da Unamuno in vari testi, ad es.: «Credere [*creer*] ciò che non abbiamo visto? Credere ciò che non abbiamo visto, no!, bensì creare [*crear*] ciò che non vediamo, sì, crearlo, e viverlo, e consumarlo, e tornare a crearlo e consumarlo nuovamente vivendolo di nuovo, per crearlo di nuovo... e così, in un incessante circolo [*tornamento*] vitale. È questo la fede viva, perché la vita è continua creazione e consunzione continua e, pertanto, morte incessante» (M. de Unamuno, *La fe*, in Id., *Obras completas*, cit., vol. XVI, p. 99).

³² G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 477.

³³ Cfr. Ivi, p. 481.

³⁴ Ivi, p. 487.

³⁵ Cfr. J. Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación*, in Id., *Obras*, Madrid, Alianza, 1982, vol. IX, pp. 167-598, dove alle pp. 472-473 fa esplicito riferimento a una certa delusione di Ortega per l'opera di Unamuno. Il primo testo che compone le orteghiane *Meditaciones del Quijote*, «Lector...», è datato luglio 1914; le *Idee* di Husserl sono citate da Ortega in uno scritto del 1913, *Sobre el concepto de sensación*, O.C., I, pp. 244-256, p. 251; alle pp. 256-257, dopo una descrizione della fenomenologia husserliana, ne evidenzia criticamente il sostanziale fondo idealista. Cfr. anche J.

Unamuno, in effetti, il primo testo che compone le *Meditaciones del Quijote* («Lector...») è un acuto e sottile dialogo nel quale Ortega si appropria dell'idea che sia l'amore a realizzare pienamente la costruzione dell'immagine unitaria del mondo – cioè che questa immagine nasca al tempo stesso dall'intelligenza e dal sentimento o dall'emozione prodotta dalla realtà. Naturalmente, Ortega cerca di dislocare questa esperienza amorosa dall'ambito strettamente sentimentale (che in una certa misura è arbitrario) alla prospettiva di un'analisi di realtà, la cui metodologia gli viene fornita da una reinterpretazione realistica della fenomenologia di Husserl, alla quale elimina l'*epoché*; Ortega parla, dunque, di *amor intelectualis*, prendendo l'espressione da Spinoza (che lo stesso Unamuno aveva già usato in chiave esistenzialista, per così dire), accentuando l'aspetto più intellettuale. Ne risultano una definizione e una distinzione di ambiti in cui la teologia è ben differenziata dalla filosofia e quest'ultima si assume come compito l'indagine sul fondamento del reale, il quale di per sé è difficilmente personificabile. Non dimentichiamo, però, che lo stesso Ortega dice nel testo citato che non c'è cosa al mondo per la quale non passi un nervo divino, e questa è già una personalizzazione³⁶.

Per quanto riguarda Zubiri, la sua filosofia della religione consiste in un percorso a due tappe; nella prima si perviene, attraverso minuziose descrizioni di realtà, all'unità del reale inteso come un Tutto dinamico, agente, potente; nella seconda, il Tutto viene personalizzato: l'uomo gli affida la sua speranza di salvezza, e tale affidamento non è altro che la fede nelle divinità con cui le diverse culture religiose plasmano la Totalità con un processo che, come in Vico, fino alla rivelazione cristiana risulta mitopoietico³⁷.

Mariás, *Conciencia y realidad ejecutiva. La primera superación orteguiana de la fenomenología*, in Id., *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, pp. 139-147. Cfr. anche G. D'Acunto, *Ortega y Gasset: la metafora come parola "esecutiva"*, in «Studi Interculturali», 2014, 2, pp. 39-51 (poi in G. D'Acunto, *Il logos della carne: il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Assisi, Cittadella Editrice, 2016); G. Ferracuti, *Le radici moderniste delle Meditaciones del Quijote di Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, C. Cantillo (a cura di), *Omaggio a Ortega a cento anni dalle Meditazioni del Chisciotte (1914-2014)*, Napoli, Guida, 2016, pp. 125-150; Id., *José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote*, in «Studi Interculturali», 2014, 2, pp. 7-38 (online: www.interculturalita.it); Id., *"Il punto di vista crea il panorama": molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset*, in «Studi Interculturali», 2015, 2, pp. 96-118 (online: www.interculturalita.it). Sulla rivalutazione del mito nell'ultimo Ortega, G. Ferracuti, *Ortega e la fine della filosofia*, in G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2012, pp. 163-201; Id., *In vino veritas: Dioniso, la ragione storica e la fine della filosofia in Ortega*, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste, 2007 (online: www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-in-vino-veritas-dionisismo-crisi-delloccidente-e-morte-della-filosofia-in-ortega-y-gasset/). E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Miemeyer, 1913; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, 2 voll., a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002.

³⁶ «Non c'è cosa alcuna nell'universo per la quale non passi un nervo divino: la difficoltà consiste nell'arrivare fino ad esso e far sì che si contragga» (J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, O.C., I, p. 322. Cfr. anche G. Ferracuti, *L'invenzione del Novecento: le Meditazioni sul Chisciotte di Ortega y Gasset*, Università di Trieste, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, 2013 (www.ilboleroDiravel.org/index.php/prodotto/gianni-ferracuti-linvenzione-del-novecento-intorno-alle-meditazioni-sul-chisciotte-di-ortega-y-gasset/)).

³⁷ Cfr. G. Ferracuti, *L'origine e le differenze: l'idea di realtà in Xavier Zubiri e la prospettiva interculturale*, Università di Trieste, Mediterránea - Centro di Studi Interculturali ("Quaderni di Studi Interculturali", 1), 2017 (online: www.interculturalita.it). Di X. Zubiri cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, a cura di A. González, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1993; Id., *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1985; Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza, 1989; trad. it. *Struttura dinamica della realtà. Il problema dell'evoluzione*, a cura di A. Savignano, Milano, Marietti, 2008; Id., *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1985.

DA MOSTRI A GIGANTI: LA CORNICE “INUMANA” NELLA PROSPETTIVA FILOSOFICA DI VICO E ZAMBRANO

Lorena Grigoletto

Abstract: There are significant similarities between the Zambranian and the Vichian reflection, and it is also possible to retrace a link from the historical-philosophical point of view. Starting from the indissoluble link between *poiesis* and *èthos* and from the investigation on the historical-temporal dimension of the human that distinguishes both thinkers, this work intends to explore the “inhuman” framework that emerges in their perspectives. The purpose is to highlight how, through the poietic-fantastic component of reason, the elaboration of those images constitutes the occasion for a continuous “commensuration” and “modulation” of the very limits of the human and, therefore, for a necessary exercise of *autopoiesis* which, to be such, acts from the future on the past, from monsters to giants.

Keywords: Monsters, Giants, Memory, Fantasy, Poiesis.

* * *

Si dimentica – diceva il mio maestro – che l’oggettività, in qualsiasi senso la si intenda, è il miracolo operato dallo spirito umano e che, se anche tutti ne godiamo, afferrarla mentre è librata per posarla su una tela o su una pietra è sempre un’impresa da giganti.
Antonio Machado, *Juan de Mairena*

1. Filosofia per mancanza d’altro, scriveva la Zambrano di *Delirio e destino* e, d’altronde, quando si è persa la favola, che altro resta se non il pensiero?¹ Eppure il *mythos*, nella sua contrapposizione al *logos*, sembra fornire alla riflessione novecentesca un immenso bagaglio di metafore e immagini sempre gravide, atte a servire una discussione inesauribile sulle possibilità dell’umano e sui suoi limiti.

Quando nel 1969 Giorgio De Santillana e Herta Von Dechend, in uno studio di straordinario valore sul mito e sulla struttura del tempo², dimostrarono la presenza di costruzioni di assoluta precisione matematica dietro le immagini favolose del mondo arcaico, ovvero la loro precipua valenza scientifica, sferzarono un duro colpo all’impianto razionalistico dell’Occidente, insegnando una volta per tutte a rileggere l’attività mitopoietica; a dir poco sorprendente risultava, in quest’ottica, l’interpretazione della fantascienza come mitologia del futuro.

Che spazio assegneremo, d’ora in poi, alle rappresentazioni mitiche dell’umano? Se nel mito, più che lo smisurato, l’eccesso, l’invisibile reso visibile, l’alterità manifesta, risiede la misura, il calcolo, cosa mai resterà da opporre al *logos*? Ma, a ben vedere, è la rappresentazione del tempo ad essere differente nel mito. In esso, infatti, il tempo è un «mulino favoloso», ciclico e qualitativo (*Maelstrom*, ovvero «la corrente che macina»), considerato come

¹ Cfr. M. Zambrano, *Delirio e destino*, a cura di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 2000, p. 194.

² G. De Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1990.

via di accesso al regno dei morti). Si tratta – scrive De Santillana – del processo di slittamento del sole attraverso i segni dello zodiaco, il quale determina le età del mondo: «Ogni età porta con sé un’Era del mondo, un crepuscolo degli Dei: le grandi strutture crollano, vacillano i pilastri che sostenevano la grande fabbrica, diluvi e cataclismi annunziano i pilastri del nuovo mondo». L’immagine del mulino e del suo proprietario lascia allora il posto a immagini più sofisticate, più aderenti – prosegue l’autore – agli eventi astrali, benché neppure a Platone riuscì di affrancarsi definitivamente dall’idea di una periodica ricostruzione del mondo³.

Il grande Diluvio biblico, cui Giambattista Vico fa riferimento, rientra in questo ventaglio di inestinguibili immagini. Non vi è dubbio che la teoria dei *corsi e ricorsi* storici risenta di un’arcana ciclicità, sebbene inserita in un orizzonte diverso, definitivamente moderno⁴. Eppure, il gesto titanico di Vico, nella sua volontà di narrazione, conserva il sapore delle antiche cosmogonie ed antropogonie, sia pur calate irrevocabilmente nel contesto storico dell’umano e sotto il patrocinio metodologico di una “scienza nuova”. Del resto, come evidenzia Vitiello, il Vico “interprete” di Platone⁵ ci conduce, chiarendola, alla medesima questione posta molto tempo prima nelle pagine del *Cratilo*, ovvero il rapporto tra parole, fonemi ed essere; anche qui è la voce (*phoné*) a costituire quel primo gesto di apertura. E proprio il carattere di fonazione del *logos* rivela un intimo legame con la matematica e la geometria e, quindi, con l’astronomia intesa come scienza delle leggi astrali espresse mediante il canto; *vóμος* era appunto il canto⁶.

2. Dalla straordinaria impresa vichiana si riverberano molte, moltissime eco nella modernità e il panorama filosofico-culturale ispanico non fa di certo eccezione. Nel Novecento spagnolo, la presenza di Vico è riscontrabile in particolare in Ortega⁷, ma anche nella riflessione di Antonio Machado e María Zambrano emergono alcuni motivi vichiani. D’altronde, come segnala Cacciatore sulla scorta di Moisés Gonzalez García, nel 1920 Machado, Otero e Zambrano si trovavano per discutere il volume di Croce su Vico⁸. Riunioni simili sono segnalate anche da Pablo Andrés de Cobos⁹, il quale rammenta gli importanti incontri intellettuali tra il “poeta del ’98” e il padre della filosofa, Blas Zambrano. La mediazione crociana, d’altra parte, è di assoluta rilevanza se si pensa che le principali traduzioni spagnole dell’opera vichiana si hanno solo a partire dal 1939 con il *De Antiquissima*¹⁰. Nonostante ben poco si sia scritto, forse a causa di un nesso più debole – ma ciò è vero solo in parte –

³ Ivi, p. 26.

⁴ Circa i “ricorsi” nella filosofia di Vico e la loro lontananza dalla ciclicità affermata dalle teorie dei suoi predecessori si veda B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1922, pp. 127 e sg.

⁵ Cfr. V. Vitiello, *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 46.

⁶ Cfr. P. Zellini, *Numero e logos*, Milano, Adelphi, 2011, p. 62. In proposito si veda, G. Vico, *De constantia iurisprudentis*, XIV, 1-6, in Id., *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 478-483.

⁷ In merito si consultino il monumentale studio di J.M. Sevilla Fernández, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La Città del Sole, 2007 e, dello stesso autore, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*, Barcellona, Anthropos, 2011; si veda, inoltre, il saggio di G. Cacciatore, *Vico e Ortega. Note in margine alla critica della ragione problematica*, in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 191-202.

⁸ Cfr. G. Cacciatore, *Introduzione: il contributo delle culture ispaniche e lusitane alla conoscenza di Vico*, in G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Guida, 2004, p. 12.

⁹ Cfr. J.M. Sevilla Fernández, *El espejo de la época*, cit., p. 389, nota 23.

¹⁰ G. Cacciatore, *Introduzione: il contributo delle culture ispaniche e lusitane alla conoscenza di Vico*, cit., p. 13.

dal punto di vista storico-filologico, le opere zambraniane presentano numerosi e rilevanti affinità tematiche con il pensiero vichiano. In tal senso, degna di nota è la presenza, nell'inventario della biblioteca privata della filosofa andalusa, della monografia di Jules Chaix-Ruy, *J.B. Vico et les âges de l'humanité* e, ancor più importante, de *La filosofía de Juan Bautista Vico* di Croce.

Il riferimento iniziale alla periodicità e ciclicità del tempo storico, dunque, è tutt'altro che casuale. Infatti, nelle rare occasioni in cui Zambrano menziona il filosofo napoletano lo fa ricordando proprio la teoria dei *corsi e ricorsi* storici. In un manoscritto del 1965 intitolato *La discontinuidad de la historia*¹¹, la pensatrice spagnola contrappone la continuità che si pretende caratteristica del pensiero alla discontinuità e mutabilità che contraddistingue la realtà fisica. È in questa opposizione che la filosofa, dopo aver menzionato Eraclito, fa cenno a Vico come il primo ad essersi interrogato circa l'essenza della realtà storica, tacciandolo però di ottimismo per aver riconosciuto in essa una legge, un ritmo. In modo analogo, nel 1971, in *Appunti sul linguaggio sacro e le arti*, saggio incluso nell'edizione italiana di scritti sulla pittura¹², la filosofa andalusa lo menziona in un passo significativo sul linguaggio e sulla «parola iniziale», mostrando in che modo la teoria vichiana della storia si inserisca nella sua riflessione. Vale la pena di riportare l'intero passo, dato che costituirà il punto di partenza della nostra analisi:

I linguaggi si allontaneranno sempre più dalla parola originaria per ricorrervi di quando in quando, «corso e ricorso» che Gian Battista Vico indicò come il movimento proprio della storia e che è giusto che cominci nel linguaggio stesso, anche quando non si ammetta l'esistenza della parola iniziale, della parola velata. [...] E nel ricorrere di ogni linguaggio alla sua fonte, e di ogni parola al suo essere, si mostra il percorso di purificazione al quale ogni idioma, e al suo interno ogni linguaggio, deve ricorrere per imperiosa necessità di conservazione¹³.

È la parola poetica, quella che Zambrano designa altrimenti come «immaginazione risvegliata»¹⁴, a compiere questo percorso a ritroso di *re-invenimento*. È evidente, a questo punto, come la vicinanza tra la posizione zambranianiana e quella vichiana avvenga all'interno di un'indagine sull'umano come realtà storica. La preoccupazione della pensatrice andalusa per l'articolazione del tempo storico, nella sua autenticità e libertà anziché nella sua struttura sacrificale e tragica, è alla base delle molte questioni teoretiche che Zambrano affronta lungo l'arco della sua produzione filosofica. Nata da motivi profondi e fortemente autobiografici, trova nel ferreo rifiuto di un razionalismo assoluto il suo motore principale, esibendo in tal modo un nesso significativo tra umanità, parola e temporalità che, come rileva giustamente Cacciatore, risente più o meno consapevolmente di alcuni temi vichiani¹⁵. La Ragione poetica – frutto maturo della riflessione zambranianiana con il quale intende rispondere di quella genealogia della separazione tra filosofia e poesia delineata nel 1939 – muove dall'esigenza di ristabilire un legame intimo con le cose, con la loro corporeità e irriducibilità che la *clarté* cartesiana ha offuscato; in tal senso, Vico e Zambrano sono accomunati da

¹¹ Cfr. M. Zambrano, *La discontinuidad de la historia*, 1965 (M-105). Consultabile presso l'archivio della Fondazione Maria Zambrano di Vélez-Málaga.

¹² Cfr. M. Zambrano, *Appunti sul linguaggio sacro e le arti*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, a cura di C. Del Valle, trad. it. di C. Ferrucci, con un saggio di D. Rondoni, Milano, BUR, 2013, p. 123.

¹³ Ivi, pp. 122-123.

¹⁴ Ivi, p. 122.

¹⁵ Cfr. G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come «delirio» e «destino»*, in Id., *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, cit., pp. 82-83.

un medesimo bersaglio polemico¹⁶. Del resto, è già lo stesso Vico nella Dignità LXII della *Scienza nuova* del 1744 a parlare di “Ragione poetica”¹⁷. Dal *De Antiquissima*, Descartes era stato il destinatario di una critica da cui emergevano i più importanti temi del pensiero vichiano: *Verum et factum* contro la verità degli *addottorati*, corpo e ragione in opposizione alla distinzione tra *res extensa* e *res cogitans*, pluralità dei metodi contro univocità. In tal modo, memoria, fantasia e ingegno venivano definitivamente riabilitati come saperi indissociabili dalla e nella costituzione del soggetto, sancendo una rottura epistemologica dalla legalità metodologica della ragione esclusiva cartesiana, in cui forma e contenuto sono artificialmente disgiunte.

È nel solco di questa radicale messa in discussione che affiora la fondamentale e condivisa problematizzazione della dimensione storica dell’umano e l’attenzione alla sua natura “poetica”. La sia pur “eterodossa” allieva di Ortega non poteva certo esimersi dal ripensamento di una ragione intesa come dispensatrice di una *veritas* univoca e assolutizzante. La presa di coscienza della struttura “sacrificale” della storia, in cui viene meno la dialettica sogno-veglia, data da uno scollamento tra ragione e vita necessariamente da risanare, implica l’esigenza di riconoscere un criterio di comprensibilità dell’umano che può darsi solo in termini storico-narrativi. Questo criterio è la sua connaturata futuribilità, la sua progettualità; solo a partire dal futuro, infatti, ha origine l’uomo. Ciò implica la necessità non tanto di guardare al futuro ma di guardarsi *dal futuro*, anticipando il limite, prendendosene “cura”, anziché tentare di infrangerlo. E dal futuro non si può che guardare il passato, aderendo eticamente a quella che è, secondo Zambrano, la vocazione al futuro caratteristica dell’uomo occidentale¹⁸. Per questo l’obiettivo della Ragione poetica, così come intesa da Zambrano, è più di ogni altro «la ricerca di un’etica della storia o di una storia da vivere in modo etico»¹⁹; in tal senso, il poeta è al tempo stesso profeta e svolge una funzione civile. Il suo sguardo storico, dunque, ha per oggetto l’origine stessa dell’umano, quell’origine da cui l’uomo è tenuto costantemente a ripartire vedendosi nascere se vuole riscattarsi. E l’origine non è mai identica, secondo Zambrano, perché è essenzialmente poetica, è dunque sempre da identificarsi attraverso la condizione esodale della *disnascita*, intesa come spossessamento e rammemorazione. «Cos’è lo storico? Cos’è ciò che attraverso la storia si fa e si disfa, si desta e si assopisce, appare per sparire? È sempre *altro* o sempre lo *stesso* al di sotto di ogni avvenimento?»²⁰

Le analisi di Zambrano sono essenzialmente orientate a riscoprire la nascita stessa della storia in un esercizio estremo di immaginazione che rintraccia i confini dell’essere, del linguaggio e dell’umano in una costante tensione tra storia individuale e universale. In tal senso, non si dimentichi quanto sia in Vico che in Zambrano la dimensione filogenetica proceda in modo inestricabile a quella ontogenetica. Se il Vico della *Scienza nuova* fa corrispondere allo sviluppo della società umana quello delle funzioni mentali dell’individuo (senso, fantasia, ragione), analogamente in Zambrano la riflessione sulla storia è inseparabile da

¹⁶ È di questa opinione Villalobos, il quale individua nell’anticartesanesimo un fondamentale aspetto in comune tra Vico e Zambrano. Cfr. J. Villalobos, *La razón poética en Zambrano como razón radical*, in «Cuadernos sobre Vico», 1998, nn. 9-10, p. 274.

¹⁷ Cfr. G. Vico, *Principi di Scienza nuova (1744)*, a cura di P. Cristofolini, introduzione di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1971, p. 447.

¹⁸ Cfr. M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, trad. it. di C. Marseguerra, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 38.

¹⁹ Ivi, p. 24.

²⁰ M. Zambrano, *L’uomo e il divino*, trad. it. e postfazione di G. Ferraro, introduzione di V. Vitiello, Roma, Lavoro, 2008, p. 10.

quella sulla natura temporale della *persona*. Esattamente in questo dire intorno all'origine, che rivitalizza e riscatta l'umano sancendo il chiasma tra narrazione ed esecuzione, è possibile notare la profonda vicinanza a Vico, sia pur con obiettivi divergenti. Del resto, come sottolinea Vitiello, pur condividendo la critica all'universalismo delle filosofie della storia, «la meditazione della Zambrano è più vicina alle grandi filosofie della storia del Settecento e dell'Ottocento, che non alle riflessioni sul metodo storico degli "storicisti" della generazione precedente la sua»²¹, giacché sembra spingersi oltre, verso quel *Sagrado*, Caos o Notte che sta irrimediabilmente oltre il pensiero; placenta dell'uomo e del divino. Ad ogni modo, non vi è dubbio che l'origine cui mira Zambrano ricordi l'*ingens sylva* vichiana, quell'età dei giganti teatro del primo snodo tra filosofia e filologia, laddove per filologia si intende la traccia del corpo-grafema²², ovvero l'*etymon* di un cammino del linguaggio inscritto nella civiltà, la cui origine è il mito come opera della poesia.

Il linguaggio originario, distinto dalla "parola", come precisa la pensatrice spagnola²³, fornisce la chiave di lettura di ogni «narrazione». Si tratta, al di là dei passaggi specifici²⁴, di attingere a quel cominciamento per restituire la cifra dell'umano, poiché in esso solo si scorge la de-finitudine del pensiero. Per questo, secondo Zambrano, filosofa della creaturalità, occorre conservare il mistero del Sacro, esattamente per non ricadere in quello che definisce delirio di deificazione dell'umano.

La creazione degli dèi come atto di nominazione del divino, l'indicare primigenio che sancisce il passaggio aprendo all'umano la visione bifronte del *vedere vedendo-si* che è principio di moltiplicazione, è ciò che consente lo strappo nel pieno assoluto del Sacro. L'umano nasce propriamente nel momento stesso in cui nasce il divino, immagine sacra che persisterà in idee e concetti, liberandosi in tal modo di un originario delirio di persecuzione, dall'angoscia del sentirsi osservati senza poter vedere, da quella condizione di cecità iniziale, e permettendo, in tal modo, l'apertura di uno «spazio vitale». In effetti, «l'apparizione degli dèi significa la possibilità della domanda», una domanda non ancora filosofica, osserva Zambrano, ma basilare per il successivo sviluppo di quella; infatti, «l'atteggiamento che provoca la domanda può sorgere soltanto di fronte a qualcuno che sia apparso; di fronte a una forza che abbia mostrato il volto e possieda un nome»²⁵. È in questo senso che nel motivo zambrano del *claro* del bosco è possibile individuare, come fa Cacciari, una prossimità semantica con il *lucus* vichiano²⁶.

L'atto del nominare, gesto che inizia alla storia, è rivelazione per mezzo della poesia. La disputa tra poesia e filosofia²⁷ mostra, infatti, l'originarietà del discorso poetico rispetto a quello filosofico. La poesia è "madre" della filosofia, «perché fu la poesia a fronteggiare per prima il misterioso mondo del sacro. E così, da un lato l'insufficienza degli dèi, risultato dell'azione poetica, dette luogo all'atteggiamento filosofico»²⁸, in qualche modo già impli-

²¹ V. Vitiello, *Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia*, in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. X.

²² Cfr. C. Fontana, *La scrittura della filosofia. Platone, Vico, Nietzsche*, Como, Hestia, 1994.

²³ Cfr. M. Zambrano, *Il linguaggio e la parola*, in Id., *Dell'Aurora*, a cura di E. Laurenzi, Genova-Milano, Marietti, 2006, pp. 91-95.

²⁴ Come sottolinea Vitiello, Zambrano antepone alla nascita dell'umano il conflitto tra dèi e Titani scostandosi da quanto, in tal modo, da Vico che nella stessa età degli eroi registra l'*invenire* stesso della divinità per mezzo degli universali fantastici.

²⁵ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 30.

²⁶ Cfr. M. Cacciari, "*Lichtung*": intorno a Heidegger e Zambrano, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'essere: per Emanuele Severino*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 123-124.

²⁷ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, trad. it. di L. Sessa, a cura di P. De Luca, Bologna, Pendragon, 2010.

²⁸ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 59.

cito in quello poetico. La poesia, dunque, in queste considerazioni dagli echi hölderliniani, acquista un significato e una dimensione fondative; ad essa è affidato il compito di dare esistenza al mondo.

Il Vico nella *Scienza nuova* dedica grande attenzione a questa prima fase dell'umano, in particolare al delicato passaggio storico dall'"età dei bestioni" a quella "gentilizia", riconoscendo nella *sapienza poetica* quella capacità di ricondurre il trascendente alla forma della corporeità sensibile nella quale è immerso, di dare senso all'inanimato, "finzione" che decide il cammino della storia del pensiero verso il dispiegamento della ragione e l'istituzione di una giustizia umana anziché divina. In questa prima fase i "bestioni" sono caratterizzati da grande forza fisica ma dominati dall'istinto e portati dalla fantasia al riconoscimento di forze divine che li terrorizzano (*timor dei*)²⁹.

È qui che nasce, spontaneamente, il linguaggio. L'attenzione vichiana agli albori dell'umano è, come si è anticipato, orientata a rintracciare il passaggio originario, l'*incipit* ad opera dell'immaginazione poetica per tracciare un discorso binario psicologico-antropologico e gnoseologico. Secondo Vico, lo sviluppo storico-culturale è dato da una primigenia «metafisica sentita e immaginata», una «metafisica poetica» che dà voce ed espressione a istanze elementari dello spirito umano. Mosso da un originario "*thaumazein*" nei confronti di una realtà di cui ignora cause e principi, l'uomo primitivo è portato, né più né meno che come il bambino, ad animare le cose, cioè ad assegnare vita alle cose inanimate. Per «sapienza poetica», quindi, Vico intende quell'originaria pratica di comprensione attraverso «immagini sensibili» con cui si corrisponde al mondo. Il poeta è il «creatore ignorante», in ciò radicalmente distinto dal dio; infatti, egli non crea cose bensì immagini, e non a partire dal nulla bensì da un orizzonte in cui e di cui si trova a rispondere per necessità. Naturalmente, come chiarisce Cacciatore ne *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, l'idea di fondo della filosofia vichiana è che si dia una differenza originaria tra Dio e uomo tanto sul piano della conoscenza quanto dell'agire. Se quest'ultimo si realizza nella storia, che è conoscibile perché fatta dall'uomo, la metafisica si configura come «ricerca dei modi di relazione tra la finitezza del fatto umano e l'infinità del vero divino. La storia, che è un aspetto della finitezza dell'uomo, si costituisce in questo spazio di differenza tra il fare divino e il fare umano»³⁰. In quest'ottica, dunque, la metafisica nasce nello spazio di "commisurazione"³¹ della mente umana.

Il tema del limite è consustanziale alla riflessione vichiana quanto a quella zambranaiana che, nel quadro di una filosofia intesa come trasformazione del sacro in divino, opera una medesima scelta di campo. E cosa vi è di più umano che l'immaginare il carattere "mostruoso" dei limiti stessi di ciò che umano può dirsi? Ecco, dunque, che giganti e mostri cominciano ad apparire come raffigurazioni proprie dell'uomo circa i suoi stessi limiti, che sono al contempo limiti linguistici e gnoseologici e che provano la caratteristica operatività della facoltà poetico-fantastica in termini etico-estetici. In un paragrafo di *Chiari del bosco* Zambrano scrive, a proposito di ciò che è mostruoso, che lo sguardo «riconoscerà il mostro come qualcosa di non ancora formato, o come il frammento di una forma, allo stesso modo forse dell'essere straordinario la cui perfezione umana l'umano sguardo ammira»³². Del

²⁹ Per una ricostruzione dettagliata del tema dei giganti e dell'"erramento ferino", nonché della sua evoluzione all'interno della produzione vichiana, si veda: R. Mazzola, *I giganti in Vico*, in Id., *Metafisica, Storia, Erudizione. Saggi su Giambattista Vico*, presentazione di M. Martirano, Firenze, Le Cárity, 2017, pp. 53-89.

³⁰ G. Cacciatore, *L'infinito nella storia. Saggi su Vico*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, p. 8.

³¹ Ivi, p. 9.

³² M. Zambrano, *Lo sguardo remoto*, in Id., *Chiari del bosco*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Bruno Mondadori, 2004, p. 138.

resto – prosegue la pensatrice – anche l'essere compiuto che appare uno risulta essere, per lo sguardo, indecifrabile, qualcosa di simile ad un mostro³³. In questi termini, i suddetti limiti si esplicano in senso storico come cominciamento o termine dell'umano e delle sue facoltà, in senso linguistico-espressivo come possibilità di creazione di forme completamente nuove della natura e dell'umano³⁴ e, infine, in senso etico-estetico come inveramento di importanti processi di riformulazione del sé, tanto a livello individuale quanto a livello collettivo, proprio attraverso l'elaborazione di immagini relative alla cornice "inumana". Si tratta di una molteplicità di piani riscontrabile anche in Vico i cui *monstra*, come precisa Sanna, in quanto prodotti d'ingegno tanto intellettuale quanto poetico trasposti sul piano politico, hanno esattamente una «utilità fisiologica, epocale»³⁵.

L'attività poetica, così come intesa da Vico, è inaugurazione e vertebra del processo storico, è risposta poetico-immaginativa al reale avvertito come alterità radicale e spaventosa e, pertanto, ricondotta nei limiti della rappresentazione, azione prima, presupposto di ciò che poi si articolerà in ragione e che consiste nella creazione di immagini, nella capacità di queste immagini di perturbare l'animo all'eccesso e, infine, nella possibilità di insegnare al volgo a «virtuosamente operare». Comincia a delinarsi, dunque, il carattere "etico" di questa "sapienza" che Vico indica come «eterna proprietà» e il cui emblema è la formula di Tacito riportata da Vico *figunt simul creduntque*, in cui si condensano tutto lo scarto e l'inevitabile sovrapposizione, cui rinvia l'ambiguità del verbo "fingere", tra il semplice entrare in relazione con il reale e il plasmarlo, il significato di *poiesis* come *abitus* dell'umano e il vincolo inestricabile tra *poiesis* e *autopoiesis*, ovvero autocomprensione nel senso di apertura al nuovo e proiezione vitale.

Sebbene nello sviluppo storico dell'uomo sia inscritto il passaggio dalla sapienza poetica a quella riflessa, non è legittimo intendere la prima come produttrice di verità camuffate. Al contrario, quella è mostrata come un modo autonomo, specifico di intendere la verità, di pensare la realtà e la trascendenza. Un'autonomia che si rivela con forza nella distinzione tra sentenze poetiche e sentenze filosofiche, le prime formatesi grazie ai sensi e alle passioni e volte al particolare, le seconde all'universale³⁶. Anche Zambrano propone una distinzione analoga. Infatti, mentre il filosofo vuole l'uno, ossia il tutto, il poeta vuole l'uno nel senso di «ciascuna cosa, senza restrizioni, senza astrazioni né rinunce», vuole ciò che potremmo definire come *cadaunità*. Perciò la sua realtà è «complessissima» e «fantasmagorica», perché fedele al carattere metamorfico della natura e include, perciò, il non essere quanto l'essere³⁷. Tornando a Vico, allora, la sapienza poetica non è una facoltà dell'umano bensì un modo autonomo di sollevarsi al trascendente riconducendolo alla forma della corporeità sensibile nella quale vive sommerso. È l'uomo che si rapporta a se stesso e alla realtà come può nella sua esistenza primitiva, ma è anche l'uomo così per come si mostra nella «perpetuità della storia universale profana». Solo attraverso la «cronologia ragionata della storia poetica», inestricabile intreccio tra filosofia e filologia, è possibile rintracciare i caratteri dell'umano,

³³ *Ibidem*.

³⁴ G. Vico, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 117.

³⁵ M. Sanna, *I "mostri" della storia*, in G. Cacciatore, V.G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Alfredo Guida, 2004, p. 293. Della stessa autrice si veda anche: *Nature discordi e corpi fantastici*, in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà*, Napoli, «Laboratorio dell'ISPF», I, 2005, pp. 183-195.

³⁶ G. Vico, *Principi di Scienza nuova (1744)*, cit., Dignità LIII, p. 445.

³⁷ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., pp. 44-45.

ripensandosi nel cammino della lingua, in quell'*etymon* che conserva il significato originario come primo approccio al reale. In tal senso, ripensare alla filosofia nel suo dialogo con la filologia, insegnamento sommamente vichiano, significa riattivazione e risensibilizzazione del pensiero. È infatti nel cammino a ritroso dalla «morale poetica» alla «metafisica poetica» che emerge la potenza del *Logos* come intima connessione tra *poiesis* ed *èthos*.

Si tratta di un percorso in cui, in un certo senso, pittura e poesia coincidono. Infatti, come evidenzia Croce partendo dalla distinzione vichiana tra carattere convenzionale della lingua e componente espressiva, «caratteristica di queste scritture espressive o linguaggi è l'inseparabilità del contenuto dalla forma; la loro ragione poetica è tutta qui: che la favola e l'espressione siano una cosa stessa, cioè una metafora comune ai poeti e ai pittori, sicché un mutolo senza espressione verbale possa dipingerla»³⁸. Questo parallelismo, espresso nella formula di oraziana memoria *ut pictura poesis* su cui Vico ritorna più volte³⁹, attinge anzitutto alla sfera passionale, ovvero alla forza conoscitiva delle immagini, aspetto che Zambrano, dal canto suo, fa emergere tanto in *Appunti sul linguaggio sacro e le arti* quanto in *Sogno e destino della pittura*, in cui quella analogia riaffiora nei termini di una unione indissolubile tra la dimensione della luce e quella della parola. Del resto la poesia, nel senso più originario, è «azione» e, in quanto tale, rinvia tanto alla caverna delle pitture rupestri quanto a quella platonica da cui l'uomo occidentale è chiamato ad uscire. I segni, intesi nel loro originario apparire sono, secondo Zambrano, da considerarsi il «germe» della ragione, la loro «ragione fecondante»⁴⁰; infatti, più che rendere conto, più che spiegare, essi costituiscono un invito sempre rinnovato a voltarsi verso una ragione primigenia, una «ragione creatrice» o «seminale», capace di garantire la prosecuzione della vita.

3. Tale legame spiega il significato eminentemente civile della rappresentazione di figure quali giganti e mostri. Nella “messa in forma” di qualcosa che sfugge alla concettualizzazione, perché la precede o perché la supera, avviene un vero e proprio processo di “riduzione” al pensiero di ciò che per natura lo trascende e, dunque, un doppio movimento di auto-comprensione dal passato e dal futuro che si esplica sia sul piano filosofico-filologico sia sul piano immaginifico-rappresentativo. Sembra, allora, che nella cornice “inumana”, rintracciabile tanto in un passato originario quanto in un futuro indefinito, risieda il segreto di una dimensione fuori del tempo capace di compiere una essenziale azione regolatrice, e perciò vitale, perché rompe il “tutto pieno” della ragione rispondendo a livello estetico-passionale a una sorta di vocazione dialogico-ermeneutica della natura umana. Memoria e fantasia sono, quindi, le funzioni proprie di quest'apertura al nuovo che si compie orientandosi al futuro e rimembrando il passato, nell'esercizio costante della dimensione etica.

Sebbene queste ultime siano distinte, la prima difatti, come argomenta Sanna, indica ciò che è stato *realmente* vissuto mentre la seconda qualcosa di *non realmente* vissuto, ovvero la «forma fantasmatica del passato», ambedue possono definirsi forme conoscitive in quanto capaci di «tradurre la realtà materiale in *phantasma*, in immagine in grado di garantire conoscenza, secondo un'impostazione classica del processo cognitivo»⁴¹. Poco prima Sanna

³⁸ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 51-52.

³⁹ G. De Paulis, *Giambattista Vico. Commento all'«Arte poetica di Orazio»*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 1998, p. 203.

⁴⁰ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., p. 112.

⁴¹ M. Sanna, *I “mostri” della storia*, cit., p. 297.

chiarisce come *phantazestai*, *phantasis* e *phantasma* non rinviino all'inganno, bensì costituiscano la condizione stessa per l'attribuzione di verità o errore.

In *Miti e fantasmi: la pittura*, Zambrano riflette sulla differenza tra miti e fantasmi attribuendo ai primi un maggiore distacco dal reale grazie alla fantasia, ai secondi il carattere di realtà sognate, nate da una sorta di incantamento del reale in qualcosa di ossessivo, ossia di impossibile da risolvere a livello della coscienza. Il mito, dunque, ha a che vedere con la storia «dichiarata» o con il destino, giacché lo presiede, il fantasma, invece, sembra suggerire la pensatrice, ne lascia emergere il segreto, il suo più intimo sentire e, in ragione di ciò, il suo ritornare su se stesso⁴². Differente è il modo in cui queste due sfere agiscono sulla volontà: mentre il primo la risveglia, il secondo produce nel soggetto una specie di paralisi, e difatti Zambrano lo definisce anche «residuo della storia»⁴³, mera apparenza che esige un corpo, porzione di realtà separata che tende a trasformare in spettro il reale: «Non è, però, tutta la storia, l'umana storia, a possedere sempre qualcosa di fantasmatico? Non è, la "realtà storica", sempre intrisa di storia fantasmatica? E in ogni caso, non è la storia popolata di fantasmi altrettanto o più che di miti, e non li genera forse?»⁴⁴

A ben vedere, prosegue Zambrano, è proprio questa capacità di emanazione di fantasmi a indicare la realtà che nella storia risiede, mentre il mito rimanda piuttosto a un'eterna volontà congelata; è annuncio. Cosa contrasta il fantasma, si chiede la pensatrice spagnola, qual è l'atteggiamento da opporre ad esso? La contemplazione, è la risposta; il tempo, ovvero precisamente ciò che gli manca in quanto «affogato nel tempo, nel tempo del fiume lineare»⁴⁵. Ecco che, allora, nonostante Zambrano non si soffermi su questo aspetto, ci sembra di poter ravvisare una distinzione fondamentale tra mito e fantasma nella tipologia di temporalità cui rinviano. Infatti, mentre il fantasma nasce nella struttura lineare e successiva del tempo storico, il mito è possibile solo nella circolarità cui rimanda. Il fantasma è travolto dal fluire temporale e chiede solo di essere fissato, ciò che cerca è l'«attimo perenne»⁴⁶, il mito, al contrario, essendo «pre-istoria»⁴⁷, è sfida al tempo umano nel suo eterno circolo, nella sua metamorfosi pura e inattaccabile che rinfaccia alla storia umana e alla sua volontà di attrito la necessità del tempo e delle sue alterazioni. Analogamente, per Vico, il mito si configura come «originario luogo di formazione delle comunità e società umane»⁴⁸, scrive Cacciatore.

È chiaro come in Zambrano questo tema assuma valore, oltre che etico, gnoseologico-esistenziale. In quest'ottica, oltre che sui fantasmi, i quali domandano all'uomo una vitale capacità ermeneutica affinché non siano motivo di tragici eventi, Zambrano si sofferma in molti luoghi della sua riflessione sui "mostri". È soprattutto in essi che si rivela la profonda connessione tra creature immaginarie, coscienza e storia, tanto a livello individuale quanto universale. È la natura metamorfica della realtà fisica e, con essa, della coscienza a esprimersi nelle fattezze ibride del mostro; è la sua rappresentazione, la cristallizzazione dell'immagine, necessariamente da sciogliere, se si vuole restare fedele a "se stessi" e alla propria struttura temporale, all'*enigma* di un'articolazione unica e irripetibile tra i molti piani temporali della propria individualità. Non a caso, tra i mostri più celebri vi è la Sfinge, la

⁴² Cfr. M. Zambrano, *Miti e fantasmi: la pittura*, in Id., *Dire luce. Scritti sulla pittura*, cit., p. 78.

⁴³ Ivi, p. 79.

⁴⁴ Ivi, p. 80.

⁴⁵ Ivi, p. 81.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 80.

⁴⁸ G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in G. Cacciatore, V.G. Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, cit., p. 118.

Sfinge di Edipo, cui Zambrano – seguendo i passi del suo maestro Miguel de Unamuno – dedica ampie riflessioni.

La Sfinge, creatura mostruosa dalla testa di donna e dal corpo leonino, rappresenta ciò che è sconosciuto, indecifrabile, ciò che non può mostrarsi se non attraverso le deformazioni o i caratteri iperbolici della natura. È metafora di ciò che ama occultarsi e che è refrattario alla ragione o non coglibile in modo diretto, come osserva Cerezo Galán a proposito del pensatore spagnolo⁴⁹. Ma ciò che più conta è che questa non sia un mostro qualunque, bensì quello che pone l'enigma, ossia un «problema integral y radical que por su misma totalidad escapa al planteamiento metódico/reflexivo»⁵⁰, laddove per problema si intende qualcosa di non oggettivo ma di intimamente connesso al mistero della vita e del suo senso, in cui, quindi, è inestricabilmente implicato il soggetto interrogante⁵¹.

Nell'introduzione a *L'uomo e il divino*, Vitiello osserva che il problema di Zambrano risulta essere lo stesso di Vico e di Hegel, ovvero la nascita dell'autocoscienza spirituale, o del «sorgere della “coscienza di sé” nei “figli della Terra”, nei Polifemi vaganti per l'*ingens sylva* che il *timor dei* ha resi pii»⁵² ma, a differenza di questi, la pensatrice spagnola non mira a una spiegazione che risolva il mistero della nascita, bensì esattamente a «custodire» tale mistero. Perciò, sostiene Vitiello, Zambrano non si attiene alla nascita dell'uomo, ma attinge alla dimensione pre-storica del conflitto tra dèi e Titani.

In quest'ottica, alla metafora della Sfinge sono dedicati alcuni importanti passi di *Persona e democrazia*, di *Note di un metodo*, così come del paragrafo *L'origine della tragedia: Edipo ne Il sogno creatore*. Nella prima delle opere menzionate, la filosofa scrive in proposito:

Succede che nella figura dell'uomo nascosta nella Sfinge c'è, ebbene sì, un condannato, e c'è anche uno sconosciuto: il condannato è colui che ha sofferto così tanto a lungo; lo sconosciuto è colui che reclama un'esistenza, è il futuro. Passato e futuro si fondono in questo enigma. Non potrebbe essere altrimenti dato che l'uomo si trova sempre a venire da un passato, diretto verso un futuro. E l'unico rimedio a tutte le condanne e gli errori del passato è il futuro, se si fa in modo che questo futuro non sia una ripetizione, una replica del passato, se si fa in modo che sia futuro davvero⁵³.

Metà condannato metà sconosciuto, la Sfinge è il volto di una necessaria articolazione del tempo, è la domanda, ogni volta più complessa man mano che si specializza l'uso della ragione – intorno al “meraviglioso”, all'essere e, infine, alla realtà delle cose – che anticipa la forma logica del domandare, è l'enigma, «risposta travestita da domanda»⁵⁴, che vive nella saggezza tradizionale e a cui è indispensabile rispondere con l'assistenza del cuore, anziché solo della mente: “la mente e il cuore”, direbbe Vico. Infatti, la Sfinge rappresenta ciò che è senza nome e che il “poeta” è chiamato a nominare attraverso il suo dono divinatorio e profetico. Nella sua enigmaticità è l'incarnazione stessa del problema del senso, quindi della finalità e della coscienza, è – come evidenzia Cerezo Galán – simbolo metafisico quanto me-

⁴⁹ Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, Madrid, Trotta, 1996, p. 80.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cerezo Galán, nell'ambito di una riflessione sul significato della Sfinge nell'opera di Unamuno, fa riferimento alla distinzione operata da Gabriel Marcel tra problema e mistero, precisando come quest'ultimo si dia quando soggetto e domanda risultano inscindibili provocando la messa in questione dell'esistenza stessa di colui che formula l'interrogazione, dunque la sua coscienza e finalità nel contesto di una domanda più ampia e radicale che tende ad assumere carattere universale. *Ibidem*.

⁵² V. Vitiello, *Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia*, cit., p. XIII.

⁵³ M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, cit., p. 10.

⁵⁴ M. Zambrano, *Note di un metodo*, a cura di S. Tarantino, Napoli, Filema, 2008, p. 113.

tantropico⁵⁵. È alla possibilità di rispondere *personalmente* a una tale domanda che è connesso il motivo della “pietrificazione” di ciò che fu vivente; tema che non si dà solo in relazione alla Sfinge ma anche al mito di Medusa, altra creatura mostruosa su cui Zambrano torna più volte⁵⁶. In quest’ottica, di particolare rilievo è che l’impossibilità di guardare direttamente Medusa – pena la pietrificazione – sia legata all’indecifrabilità del sacro, di cui gli abissi marini sono il simbolo, e il cui riscatto e la cui trasformazione, sia in senso storico quanto personale, è cifra stessa dell’umano nel suo significato più alto.

In un articolo del 1970 intitolato *La Esfinge y los etruscos*, Zambrano chiarisce come il mostro di Tebe sia il simbolo di una vita o di una cultura attorno alla quale si è fatto il deserto, vita e cultura tramutati in maschere o in parole vuote, senza più voce, ritmo o tono⁵⁷. Lettere morte, irricognoscibili, grafemi senza centri pulsanti che esibiscano il legame originario tra i segni e le cose. Prospettiva, quella di Zambrano sulla Sfinge, che si chiarisce ulteriormente nell’articolo *La Esfinge II. España en este mundo*, in cui emerge il tema della necessaria ubicazione dello sguardo perché possa dirsi tale – «la mirada está definida por el lugar de donde sale»⁵⁸ – che inaugura il motivo del «doppio storico», o «era della coscienza», il quale nasce in seno a una specie di “ritirata” del soggetto – tanto da ritrovarsi senza luogo e straniero a se stesso – e a una sua conseguente domanda sul proprio essere. Precisamente in questo processo avviene che realtà e sogno coincidano e che la realtà sembri provenire da un luogo cui si accede unicamente mediante l’elaborazione di un’«immagine-concetto» inabitabile. Inabitabile perché la vita umana necessita di due condizioni essenziali, scrive Zambrano, il luogo proprio dell’intimità e uno spazio più ampio per la convivenza. «Mientras vivimos estamos más acá y más allá de nuestra imagen; coincidir con ella es la muerte; pretender coincidir absolutamente es la fijeza que imita la muerte»⁵⁹. Di lì i conflitti tragici, come li definisce la pensatrice spagnola, quelli che paralizzano l’animo e fanno della storia un eterno ritorno. Eppure, è esattamente nella circolarità del processo storico, individuale e collettivo, nella possibilità di riscattare, nel carattere circolare del processo ermeneutico, che il ritornare della storia su se stessa in modo ossessivo, il suo incantarsi, il suo fissarsi in “fantasma”, il suo eterno ritorno come eterno ritorno dell’uguale, si disfa.

Si tratta di un movimento possibile solo attraverso memoria e “fantasia” e realizzabile esclusivamente attraverso una “ragione narrativa”⁶⁰. In *Perché si scrive*, Zambrano osserva che lo scrittore esercita un potere, una facoltà comunicativa che aumenta la sua umanità e conduce «l’umanità dell’uomo ai limiti appena scoperti, ai limiti del valore umano, dell’essere umano, con l’inumano, ai quali lo scrittore giunge, vincendo nel suo glorioso incontro di riconciliazione con le parole tante volte traditrici»⁶¹.

⁵⁵ Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., p. 80.

⁵⁶ Si veda in proposito M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., p. 119.

⁵⁷ Cfr. M. Zambrano, *La Esfinge y los etruscos*, in «Educación», giugno 1970, n. 29, p. 64.

⁵⁸ M. Zambrano, *La Esfinge II. España en este mundo*. Si tratta di un articolo consultabile presso l’archivio della Fondazione María Zambrano di Vélez-Málaga e tuttavia privo di identificazione bibliografica.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. J.M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática: motivos en Vico y Ortega*, Barcellona, Anthropos, 2011; *Vico y Ortega: razón narrativa y razón histórica*, in E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos (a cura di), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea. Volumen III. El pensamiento hispánico y propuestas viquianas para el nuevo siglo*, Napoli, La Città del Sole, 2001, pp. 985-1018; *Ragione narrativa e ragione storica. Una prospettiva vichiana su José Ortega y Gasset*, introduzione di G. Cacciatore, Perugia, Guerra, 2012, pp. 145-176.

⁶¹ M. Zambrano, *Perché si scrive*, in Id., *Verso un sapere dell’anima*, trad. it. di E. Nobili, introduzione di R. Prezzo, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 25

In quest'ottica, Sfinge e Medusa non sono gli unici "mostri" a comparire nella riflessione zambraliana. Nel dramma *La tomba di Antigone*, difatti, un ruolo centrale nel processo di riscatto compiuto dall'eroina greca attraverso la sua stessa tomba, che è anzitutto tempo di cui disporre, lo ha l'arpia, che non a caso incarna la componente più cieca della ragione – Antigone la definisce «Dea delle Ragioni travestita» o «tessitrice di ragioni»⁶² – e, da un punto di vista allegorico, se si segue l'interpretazione storica che ne dà Dorang, la quale vede rappresentate nell'opera le forze in campo nel fallimento della Seconda Repubblica⁶³, la falsificazione dei processi più profondi dell'anima, ricondotti a una diagnosi di tipo freudiano che esclude il trascendente.

Altra figura che ritorna nella riflessione zambraliana è la sirena omerica, il cui carattere mostruoso è dato dal suo appartenere per metà al mare e per metà alla terra per cui, come tutto ciò che viene dal mare, conserva un che di metamorfico – si pensi a Proteo – e di terribile. Del resto, le sirene sono mostri avidi di sangue umano, sebbene assumano un significato iniziatico. Ne *I sogni e il tempo*, la pensatrice spagnola si riferisce alla sirena come metafora della «vita vissuta a metà», per metà sommersa nell'oblio e dotata solo in parte del corpo. È «lamento, chiamata, seduzione»⁶⁴ della vita che minaccia di perdersi nel mare della psiche perché incapace di trovare una parola che la salvi. È lotta del *logos* contro un indistinto *ápeiron*. Del resto, è evidente in diversi luoghi della sua riflessione il carattere infinito, indeterminato e «senza numero» assegnato ai flutti marini; il mare risulta mostruoso e desta terrore perché impossibile da assoggettare al *logos*: «Regno abitato da creature nate a metà o di nascita impossibile, da sotto-esseri dotati di vita illimitata, di avidità infinita e di remota, enigmatica finalità», osserva Zambrano⁶⁵.

4. Le antiche cartografie medioevali e rinascimentali rappresentano forse il luogo in cui maggiormente si deposita questa inarrestabile riconfigurazione della cornice inumana; mari insidiati da straordinarie creature marine, terre battute da giganti o mostri – che non a caso vanno scomparendo a partire dal XVII secolo – si stagliano ai limiti del mondo conosciuto come ai limiti di un tempo tutto umano oltre il quale vi è solo tempo, tempo e ancora tempo, ma senza qualità, un infinito terrificante. Oggigiorno i mostri vengono da altri mondi, da galassie lontane, ma continuano a nascere dal cuore pulsante della storia. Nel suo essere figura dell'ignoto, il mostro ci libera dalla necessità schiacciante di pensare ciò che, altrimenti, sarebbe impossibile visualizzare; ci affranca dalla fatalità di una vertiginosa indeterminazione. Il volto del "mostro" oltre il confine, allora, ci salva, allo stesso modo in cui, presso quei giganti dalle «vigorosissime fantasie», dapprima sopraffatti da un sentire fervido e paralizzante, la più totale cecità, confusione e indistinzione del reale venne interrotta dalla "finzione" di un cielo divenuto gran corpo animato, divenuto Giove onnipotente che risponde del tuono creando, in tal modo, una prima lacerazione nel buio della selva e dando il via al processo circolare dell'interpretazione. Prima e oltre il mostro, prima e oltre il linguaggio, vi è l'ignoto, vi è l'impossibilità della coscienza.

⁶² M. Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, trad. it e introduzione di C. Ferrucci, saggio di R. Prezzo, Milano, La Tartaruga, 2001, p. 98.

⁶³ Cfr. M. Dorang, *Die Entstehung der razón poética im Werk von María Zambrano*, Frankfurt, Vervuert, 1995, pp. 128-145, cit. Da A. Bundgård, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 301-302.

⁶⁴ M. Zambrano, *I sogni e il tempo*, trad. it. di L. Sessa e M. Sartore, Bologna, Pendragon, 2004, p. 71.

⁶⁵ M. Zambrano, *Lo specchio di Atena*, in Id., *Chiari del bosco*, cit., p.151.

Giganti e mostri, sorta di miraggio venuto a ripararci dall'incandescenza del deserto, possono essere intesi come "misura" dell'umano nel loro delineare una cornice imprescindibile per la continua comprensione e rivitalizzazione di quello nella relazione tra finitezza e infinità. Nella riflessione zambraniana, essi assumono una valenza etica perché presentificano i limiti stessi dell'umano proprio nell'invito a un confronto continuo con essi. E solo quando vi è la possibilità di rappresentare, di fornire un volto, come insegna Vico, a ciò che procura terrore la storia incontra il suo inizio e, in esso, la sua intrinseca finalità. I mostri si configurano, dunque, come fattori di "commisurazione" e di "modulazione" dell'umano – a volte salvifici perché scongiurano la ricaduta nella barbarie – nella sua relazione con l'infinito. Sono la figura stessa della finalità e del suo dispiegarsi a livello della coscienza, l'immagine che vivifica il tempo e lo realizza, la cifra rappresentativa dello scarto tra uomo e natura, tra "reale" e "irreale", tra sacro e divino – direbbe Zambrano –, che obbliga a un'instancabile ricerca del nome, o di una metafora, che sancisca un'unione e un movimento altrimenti impossibili. Un nome che designi l'"insufficienza" degli dèi e che venga a noi come «ciò che è più venturo, dal più antico essere stato», diremmo con parole di Heidegger⁶⁶.

⁶⁶ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1988, p. 77.

TRA METAFISICA E SCIENZA DELL'UOMO:
VICO LETTORE DI SUÁREZ NEL *LIBER METAPHYSICUS*

Fabrizio Lomonaco

Abstract: The arguments of the *De antiquissima* about God as “real entity” that does not *exist* but *is*, while the other things “are rather of the *ens*”, is to be referred to the problems of suarezian metaphysics. Vico can be attracted by the thesis of the uniqueness of the “ens” which shifts the center of interest of modern metaphysics from being to the identity between the order of ideas and the order of things. Far from the scholastic doctrine of the *res*, the Neapolitan philosopher theorized the desostanzialization of the human world and, at the same time, excludes the ontological possibility of any autonomous determinateness. After all, if metaphysics is there, it may only be there for the inescapable connection-distance between divine *intelligere* and the meditative contingency of finite man, who can think infinite things but does not understand them.

Keywords: Ens, Suárez, Vico, Philosophy, Metaphysics.

* * *

1. Agli inizi del primo decennio del Settecento merita di essere sottolineata l'autonomia del “discorso” di metafisica che Vico, nel 1712, presentava al «Giornale de' Letterati» di Venezia, riconoscendone la specifica funzione per l'uomo «nella quale (metafisica) ha da conoscere e spiegare la sua mente, purissima e semplicissima cosa»¹. Quindi, novità di non poco conto, questa metafisica è da mettere in relazione a un modello di *sapientia* diverso da quello empirico-sperimentale di scienza, prevalente fino alla metà del secolo XVII nell'Accademia napoletana degli Investiganti. Vico confessava che il suo libro era nato dalle conversazioni con Doria, «il primo con cui [...] poté cominciare a ragionar di metafisica» e in presenza anche di Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo e Nicolò Galizia, esponenti ben noti di quello scientismo cartesiano dominante la cultura napoletana di metà Seicento, capace di contaminarsi di motivi di fisica lucreziano-gassendista e di metafisica platonico-agostiniana, al punto, però, che «ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgar tra' platonici»². Inatteso nella sua disarmante ammissione, questo giudizio è, secondo me, assai significativo, perché denuncia, con spietata intelligenza critica, la condizione della cultura del tempo, convivente con tracce di platonismo tradizionale, camuffate da presunte novità teoriche d'oltralpe. Doria è stato attento e originale interprete della lezione del filosofo antico della *Repubblica* a proposito delle complicate relazioni tra l'uno e il molteplice sul piano della «dialettica» delle idee ma anche su quello della politica in cui sono da valorizzare i rapporti tra metafisica e «pratica» del

¹ Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia» (1712; d'ora in poi si cita come *Risposta II*), poi in G. Vico, *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, Diogene edizioni, 2013, p. 297 (d'ora in poi con la sigla *DA*). I tre articoli del «Giornale» e le due *Risposte* del Vico sono stati raccolti in *Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia», 1711-1712*, a cura di A. Stile, in L. Pica Ciamarra (a cura di), *Testi. Edizioni di Vico on line*, in «Laboratorio dell'ISPF», III (2006), 2, ([http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi Ed Critica Polemiche De Antiquissima](http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi%20Ed%20Critica%20Polemiche%20De%20Antiquissima)).

² *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Napoli, Diogene edizioni, 2012, p. 54 (d'ora in poi con *Vita*).

mondo umano. Quest'ultimo aspetto comporta una selezione di argomentazioni proprie del "platonismo" (doriano), al punto che Vico tiene conto di due ben noti scritti del filosofo e matematico genovese (le *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* del 1709-1711 e la *Vita civile* del 1710), quando deve elogiarne, nella dedica al *De antiquissima*, l'originale profilo speculativo e motivare, nello stesso tempo, le scelte di fondo del suo *Liber metaphysicus*: «E con pari sapienza, tu solo fra tutti i filosofi moderni hai applicato il primo vero alla pratica della vita umana, e ne hai dedotto due diverse vie, una per la dottrina meccanica, l'altra per la dottrina civile»³. Il che spiega il tipo di interesse per le questioni del «primo vero» da cui il *De antiquissima* prende avvio con il noto assioma-chiave della convertibilità di *verum* e *factum* e la costatata differenza tra il divino *intelligere, perfecte legere e aperte cognoscere* tutti i caratteri esterni ed interni delle cose e il *cogitare* umano che è un andar «raccogliendo» parziali ed esterni contrassegni della realtà⁴. Ammiratore di Agostino ed esperto conoscitore della sua lettura del *cogitare* nei capitoli delle *Confessioni* (XI, 18) dedicati alla memoria, Vico insiste molto, sin dalle prime battute, sui limiti dell'umana conoscenza non creativa, sottolineando che i latini possedevano un verbo «minuere» per indicare due operazioni tipiche dell'umano: il *dividere* e il *ridurre*⁵. Questo è il tono dominante di una riflessione che ha scelto di coniugare i temi di metafisica con i problemi della conoscenza e della vita pratica, perché quella vichiana non è scienza della verità per definizioni evidenti, ma metafisica della *mens* umana in grado di cogliere il *verum* solo per le sue capacità di *fare*. Interdetta alla *verità* del mondo fisico, la *mens* deve pur essere in grado di conoscere qualcosa di vero⁶. C'è un punto di convergenza tra verità metafisica e scienza umana? E che tipo di convergenza è?

Contro l'interpretazione scolastica dell'universale in senso aristotelico, Vico assimila il genere alla forma quale principio metafisico esplicativo del mondo fisico con un pensiero dominato più da preoccupazioni plastico-poetiche che ontologico-metafisiche⁷. Lo conferma, del resto, la ricerca etimologica, considerato che *genus*, per i latini, è *forma*, mentre *species* corrisponde a *individuo, apparenza*, «*simulacra ad eas formas expressa*»⁸. La polemica si estende dall'universalismo della logica aristotelica a quello della filosofia moderna (cartesiana), destinata a essere abbandonata in tutte le «arti congetturali»: dalla fisica, ricca di strumenti di sperimentazione, all'oratoria, alla politica e alla medicina, sollecitate da «*circostanze ultime dei fatti*»⁹. Gli universali sono generalizzazioni di valore logico in quelle

³ *DA*, pp. 17-19. Su cartesianesimo e anticartesianesimo al tempo del *DA*, dopo le magistrali indagini di Badaloni e Ricuperati sul «ceto intellettuale a Napoli» e la fase di passaggio dall'Accademia degli Investiganti a quella di Medinaceli, sono ancora utili – anche per i riferimenti all'itinerario speculativo di Doria – le ricostruzioni di B. de Giovanni, «*Facere*» e «*factum*» nel «*De antiquissima*», in *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, in «Quaderni Contemporanei», II (1969), pp. 13-16.

⁴ *DA*, p. 23.

⁵ *Ivi*, p. 39.

⁶ Credo sia fondata l'osservazione di J.C. Morrison (*Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism*, in «Journal of the History of Ideas», XXXIX, 1978, 4, pp. 579-595), quando scrive che «*verum is factum is not a doctrine about the nature of truth but about the true*» (*ivi*, p. 582) e giunge a riconoscere la novità della *Scienza Nuova* in «the conception of metaphysics as the science of the mind's self-making. The mind as self-made is the *factum* of which the *verum* is the *New Science* itself. Philosophy is the history of the History of mind» (*ivi*, p. 593).

⁷ Cfr. A. Corsano, *G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1956, p. 135.

⁸ *DA*, pp. 70, 71. Cfr. D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica* (trad. it. di B. Arcangeli), in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 10-35 (d'ora in poi con la sigla «BCSV»).

⁹ «[...] Pertanto non è stimato giureconsulto uno che, fornito di felice memoria, padroneggia il diritto *tetico* (ossia il complesso generale delle regole), ma colui che con acuto giudizio sa vedere nelle cause le ultime *peristasi* o circostanze dei fatti che meritino un'equa considerazione [o] *eccezioni* alla regola generale. [...] Gli storici utili non sono quelli che narrano pedestramente i fatti e le cause generiche, ma quelli che vanno a scovare le circostanze ultime dei fatti, e scoprono le cause particolari» (*DA*, pp. 77, 79).

scienze o arti che «quanto più si fondano sui generi (non platonici, ma aristotelici), tanto più confondono le forme, e quanto più appaiono magnifiche, tanto meno sono utili»¹⁰. Se l'universale astratto non è in grado di rappresentare la dimensione ideale della conoscenza umana, è la dottrina delle forme a rifondare la sapienza attraverso la connessione tra forme e contenuti della realtà, la relazione di tutte le cose ai loro principi costitutivi secondo un metodo non immune dall'influenza scolastica¹¹.

2. Nel capitolo IV dell'opera si dà un'interpretazione filosofica della natura che sostituisce l'insoddisfacente teoria cartesiana dell'estensione e del moto. Se nella realtà della fisica ci sono corpi e movimenti, in quella metafisica si ritrovano i rispettivi principi: «indefinita virtus extensionis» o *punctum* e «indefinita virtus movendi»¹² o *conatus*, garanzia della trascendenza e insieme della partecipazione divina all'universo naturale. Finanche con la trasformata tradizione seicentesca dello zenonismo e delle sue fonti volontariamente confuse (Zenone di Elea e quello stoico di Cizio, assai compromettente per la sua fortuna nel libertinismo contemporaneo di La Mothe le Vayer e nel criticismo di Pierre Bayle) Vico può condividere la teoria dei punti metafisici molto discussa nella cultura filosofica e scientifica del suo tempo. Essa rappresenta la visione di quel mondo di forme che «l'uomo costruisce sinteticamente con i punti» contro la fiducia nel *continuum* della tradizione aristotelica e l'atomismo dai pericolosi esiti scettici ed ateistici¹³. Con lo zenonismo Vico può documentare il significato metafisico della spiegazione matematica (geometrica) dei fenomeni fisici e riferirlo alla vita interiore dell'uomo, così aggiornando la lezione del suo maestro gesuita, Giuseppe Ricci, «scotista di setta ma zenonista nel fondo» con la *Metafisica* (le *Disputationes metaphysicae* del 1597) di Francisco Suárez che «ragionava di tutto lo scibile in filosofia con una maniera eminente, come a metafisico si conviene». Questo giudizio è in una nota pagina dell'autobiografia, dedicata al ricordo dell'impegno di Vico che «si chiuse un anno in casa a studiare sul Suárez»¹⁴. Impegnato prima del filosofo napoletano a distinguere tra conoscenza divina e quella umana (*Disputatio XXX, sectio XV*, 35-36), tra forme metafisiche e fisiche (*Disputatio XV*), nonché a teorizzare la conoscenza del «singolare concreto» non disgiunto dal «concetto universale» (*Disputatio VI, sectio V*, 3), anche il pensatore spagnolo tratta dei punti come entità metafisiche reali¹⁵. All'argomento sono da riferire le

¹⁰ Ivi, p. 77.

¹¹ «Ma non si fa fronte a cose nuove, mirabili, inaspettate, con l'ausilio di quei generi universali. Pertanto le Scuole si esprimono in modo sufficientemente appropriato quando dicono che i generi sono materia metafisica, purché s'intenda che la mente, con i generi, si rende in certo qual modo informe per poter più facilmente rivestire le forme delle specie. Questo pare senz'altro vero, poiché fatti e vicende sono più facilmente percepiti come si deve da chi ha nella mente generi, ossia idee semplici, che non da chi ha ingombrato la sua mente di forme particolari, e da queste guarda alle altre particolarità: una cosa formata difficilmente si adatta ad altre cose formate. Quindi è pericoloso giudicare e deliberare sulla base di esempi, poiché giammai, o rarissimamente, le circostanze delle cose combaciano alla perfezione» (ivi, pp. 81, 83).

¹² Ivi, p. 141.

¹³ Ivi, p. 135. Cfr. R. Mazzola, *Vico e Zenone*, in M. Sanna, A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, A. Guida, 2000, pp. 311-341. Si veda, da ultimo, T. Uemura, *Vico's Zenon: Reading Liber metaphysicus, Chap. IV: De essentiis, seu de virtutibus*, in «BCSV», XLI (2016), pp. 53-73.

¹⁴ *Vita*, pp. 37, 38. In proposito e per le seguenti osservazioni sia consentito rinviare alla mia recente raccolta di studi su *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, specialmente cap. III.

¹⁵ Dopo il fondamentale contributo di C. Vasoli (*Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in «BCSV», IV [1974], p. 20), si vedano le documentate osservazioni di A. Sabetta, *I "lumi" del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Roma, Lateran University Press, 2006, pp. 198-200. Note e magistrali precisazioni di Paolo Rossi hanno dato di Vico il «ritratto di uno zenonista da giovane», per sottolineare il contributo di Ricci alla teoria dei *puncta*

tesi del *De antiquissima* su Dio come «vero ente» che non esiste ma è, mentre le altre cose «sono piuttosto dell'ente»¹⁶. E risultano, perciò, ineludibili i richiami a problemi ripensati della metafisica suareziana fondata sulla considerazione di Dio come unità indifferenziata e univoca, ragione assoluta di ente, che precede sia il Dio creatore che le creature. L'ente in quanto è non coincide con ciò che effettivamente è, ma neppure con una generalizzazione logica, perché precede e include il piano ontico e quello logico nell'«essenza reale»; è il vero e proprio *transcendens* e, insieme, tale da poter essere incluso in ogni ente e opposto al niente. Le conseguenze di questa considerazione mettono in crisi la distinzione tra *essenza* ed *esistenza*, sciogliendo il riferimento tradizionale (tomistico) alla causalità divina nell'affermarsi dell'essenza nell'ordine dell'ente al suo essere¹⁷. Vico può essere attratto dalla tesi dell'univocità dell'ens che sposta il centro di interesse della metafisica moderna dall'essere all'identità razionale tra ordine delle idee e ordine delle cose. Questo è, com'è noto, uno dei principali motivi della fortuna di Suárez nel moderno (da Spinoza a Leibniz) e, insieme, una delle ragioni di distanza da Vico che quella identità trasfigura a suo modo, per celebrare il valore della teologia cristiana alleata e perfezionatrice della filosofia platonica. Un'alleanza che non identifica Dio con la creazione, secondo l'ontologia-teologia naturale e riconosce la *mens* umana finita un nulla nella tensione tra l'infinito della forma metafisica e il finito delle forme fisiche¹⁸. Lontano dalla dottrina scolastica delle *res*, il filosofo napoletano teorizza la desostanzializzazione del mondo umano e, insieme, esclude la possibilità ontologica di ogni autonoma determinatezza. La distinzione tra fisica e metafisica non si trasforma mai in distanza assoluta, così come non si dissolve l'eterogeneità dell'infinito rispetto al finito e la rivelazione dell'uno all'altro, fatto incomprendibile alla *mens* finita dell'uomo che può pensare cose infinite ma non intenderle¹⁹. È il gran tema della nuova *metafisica* vichiana della *mens* radicata nell'esistenza. L'uomo non è solo il punto di incontro di natura e spirito ma anche luogo del male come natura. Il che faceva avvertire all'autore del *Liber Metaphysicus* la rischiosa caduta nella «disperazione» di Vatolla, per la riproposta,

in direzione di un antiaristotelismo che, nutrito di platonismo e tradizione pitagorica, aveva attratto gli interessi di Vico per la maggiore realtà delle cose astratte e alla distinzione tra ente e sostanza (P. Rossi, *Ritratto di uno zenonista da giovane* [1998], poi in Id., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1999, pp. 150-152).

¹⁶ *DA*, p. 35. Di ciò tratta, a suo modo, Suárez nella *Disputatio XXXI*, 6, nn. 13-14. Cfr. A. Sabetta, *I "lumi" del Cristianesimo*, cit., p. 201.

¹⁷ Si veda la *Disputatio II*, trad. it. di C. Esposito, in F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 367 e sgg. Di Esposito è acuta l'*Introduzione*, ivi, pp. 12-17. Sul rapporto *aliquid-nihil* restano illuminanti le pagine di J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), trad. it. di C. Esposito e C. Porro, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 209-248.

¹⁸ «Per questo Platone, quando usa la parola «ente» in senso assoluto, intende il sommo nume. Ma che bisogno c'è della testimonianza di Platone, quando Dio stesso ci si è autodefinito: COLUI CHE SONO, COLUI CHE È, come a dire che tutte le singole cose rispetto a lui non sono? E i nostri asceti, o metafisici cristiani, vanno predicando che noi rispetto a Dio, per grande che sia la nostra importanza, e di dovunque essa venga, siamo nulla. E poiché soltanto Dio è uno, in quanto è infinito (l'infinito non può, in effetti, moltiplicarsi), l'unità creata rispetto a lui svanisce. Per lo stesso motivo rispetto a lui svanisce il corpo [...]. Svanisce il moto [...]. Svanisce questa ragione umana, poiché, avendo Dio dentro di sé tutte presenti le cose che intende, ciò che in noi è raziocinio, in lui è opera. È infine labile questa nostra volontà, mentre la volontà di Dio è ferma e inflessibile, non proponendosi egli alcun fine distinto da se stesso, ed essendo egli ottimo» (*DA*, pp. 35, 37). Su *Vico e il pensiero dell'infinito* si veda il saggio, così intitolato, di M. Lollini (in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002) anche per i confronti critici con l'ontologia di Suárez (ivi, pp. 62-63). V. Vitiello (*Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, ivi, pp. 88-89, poi in V. Vitiello, *Vico. Storia Linguaggio Natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008) ha imputato a Vico la radicale impossibilità dal punto di vista ontologico del passaggio dall'infinito al finito, dall'ideale alla realtà concreta, dall'unità priva di estensione al molteplice esteso.

¹⁹ La distanza tra fisica e metafisica è molto accentuata nell'interpretazione di Badaloni a proposito della «polemica vichiana contro la teoria cartesiana del moto» (N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, Le Monnier, 2005, pp. 129-132).

nell'opera del 1710, dei temi del dolore e dell'infinito²⁰. Chi, come il poeta degli *Affetti*, esprimeva nella solitudine la volontà di poter coincidere con la natura cosmica non coltivava la virtù, perché smarriva la propria identità per difetto di riflessione su di sé. Bisognava necessariamente pensare che la natura creata da Dio e poi misteriosamente corrotta avesse la possibilità di ritornare a Lui, di redimersi attraverso l'*idea* di quella «mens animi» teorizzata a ridosso della distinzione tra «animo e anima» e del diretto richiamo a Lucrezio²¹. Il Dio che ha creato l'uomo come esistente è lo stesso che, come motore immobile attraverso il *conato*, muove la natura, rivelandola non meccanica ma potenza in tensione. La *natura* di Vico è attività, energia che permane nella sua unità pur nel variare delle sue manifestazioni; è slancio, movimento, *virtù* di estensione e di moto. E, tuttavia, l'uomo non conosce tale energia perché non la può *fare*; l'origine della vita non coincide con l'origine della ragione umana finita né si esaurisce nelle sue creazioni, nelle azioni e nella storia. Questo è, a mio giudizio, il luogo assai complesso della riflessione vichiana sulla «animi mens» di origine latina che impegna il passaggio dalle argomentazioni di fisica ai temi di psicologia e di etica sociale, giustificando indirettamente la caduta d'interesse per una trattazione autonoma nel previsto *Liber physicus*. Al «desiderio» di infinito è riferita, infatti, nel capitolo V, la distinzione tra *anima* ed *animo* che dà al «discorso» di metafisica una curvatura tutta intessuta di temi antropologici²². In un luogo intermedio tra il capitolo *De animo et anima* e quello *De sensu*, l'espressione *animi mens*, tipica della psicologia lucreziana, consente di ritornare sui contrassegni dell'attività della *mens*, partendo dall'identificazione, già negli antichi sapienti italici, di *mens* con pensiero nell'*animus* e dalla convinzione che tale *mens* fosse stata data dagli dei (*a diis dari*) o da loro immessa (*immitta*)²³. Questo luogo «autocorrettivo» è sinto-

²⁰ «La mente divina vede le cose al sole della sua verità, cioè vedendo una cosa conosce assieme tutte le infinite altre. La mente umana, quando conosce distintamente una cosa, la vede come di notte al lume di una lampada e, mentre vede quella particolare cosa, esclude dalla sua vista gli oggetti circostanti. Io sento dolore, ma al dolore non attribuisco alcuna forma; non conosco limiti alla tristezza dell'animo; cognizione questa indefinita e come tale degna dell'uomo: vivida è l'idea del dolore e chiara più di ogni altra idea» (*DA*, p. 139). Cfr. E. Paci, *Ingens sylva* (1949), nuova ed. a cura di V. Vitiello, Milano, Bompiani, 1994, p. 67.

²¹ *DA*, p. 171.

²² «I latini pensavano [...] che l'immortalità si dovesse attribuire agli animi e non alle anime. Forse la ragione di questa affermazione è da ricercarsi nel fatto che i suoi autori osservarono che sono liberi secondo il nostro arbitrio i moti dell'animo, mentre quelli dell'anima dipendono dal corruttibile organismo del corpo; e stimarono che l'animo, poiché si muove liberamente, tende all'infinito e quindi all'immortalità» (ivi, p. 175). Cfr. i notevoli contributi di U. Pizzani, *Ancora sulla distinzione lucreziana fra animus e anima nell'interpretazione di G.B. Vico*, in *Miscellanea di studi in memoria di Francesco Araldi*, in «Vichiana», n. s., XIII (1984) I-II, pp. 135-155 (cfr. specialmente ivi, pp. 142-144, 149) e *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel De antiquissima italarum sapientia con particolare riferimento a Lucrezio*, in *Homo sapiens, homo humanus*, Firenze, Olschki, 1990, vol. II, pp. 151-169.

²³ Nella pagina 97 (rigo 3) dell'edizione originale a stampa dell'opera ci imbattiamo in un'altra correzione autografa dell'autore che interviene con un'aggiunta nel margine destro, tra «hominibus» e «dari», dell'espressione «a diis» («ab iisdem mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur»), confermando il secondo titoletto marginale («Mentem a Diis dari»). La correzione è rafforzata da un altro intervento riprodotto in ulteriori esemplari postillati, dove scompare il verbo *indi* («mens hominibus dari a diis, immitti dicebantur»). Del brano abbiamo, quindi, tre differenti lezioni: la prima a stampa, priva della specifica «a Diis» (o «a diis»), la seconda con l'aggiunta di tale specifica; la terza che trasforma *indi* in *a diis* con un intervento «innovativo», una vera e propria variante d'autore, dettata dalla volontà di non alterare la nitidezza della pagina a stampa. Nicolini imputò al tipografo dell'edizione originale l'errore di aver introdotto l'«indi» che, per una presunta, incompleta correzione di Vico, si ritrovava in un esemplare a stampa posseduto da Croce, riprodotto, poi, da Ferrari e da Ballanche. Si deve all'acuto e aggiornato impegno ecdotico di Vincenzo Placella se il luogo è stato opportunamente ricostruito, identificando in *indi* una lezione tutt'altro che priva di senso, riportata, cioè, all'infinito passivo del verbo *indo*, senza tuttavia rinunciare a rafforzare la presenza di «a Diis» dei latini corrispondente all'«a Deo» degli «antiquissimi sapientes», indispensabile al discorso di metafisica. Cfr. V. Placella, *Mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur*. Tentativo di restauro di un luogo del *De antiquissima Italarum sapientia*, in Id., *Dalla «cortesia» alla «scoperta del vero Omero*. Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G.B. Vico), Città di Castello, a.c. grafiche, 1979, pp. 135-140; Id., *Questioni ecdotiche relative al De antiquissima e alle due Rispo-*

matico della crisi critica del cartesianesimo nella lettura di Vico anche rispetto alle tesi del creazionismo cristiano, come egli fa notare polemizzando con Malebranche. Il suo scopo è di giungere a un *verum* alternativo all'astratta evidenza concettuale di Descartes. Diventa, infatti, esplicito il contrasto con una filosofia giudicata dogmatica, perché incentrata sulla verità del soggetto pensante, liberato dalle esperienze del passato e collocato in uno stato di «perfezione» cui viene opposta, non senza ironia, la condizione iniziale di chi, cominciando a trattare di metafisica, deve «disporsi ad ascoltare i metafisici, con mente ridotta se non proprio a tavola rasa, per lo meno a guisa di libro arrotolato, che si dispieghi poi ad una luce migliore»²⁴. Contestata la funzione esclusivamente razionalistica del sapere e quella alternativa, alimentata dal solo empirismo, per Vico è possibile riguadagnare l'unità vera solo attraverso la ricercata convergenza tra la verità metafisica e il *verum* dell'uomo, l'intreccio, cioè, che lega la forza creatrice di Dio ai suoi effetti nella realtà della *mens* finita. Nel capitolo VIII, trattando del *De numine*, sottolinea come Dio faccia conoscere la sua volontà con i fatti e una *facilitas* che, in quanto energia, domina le cose spontaneamente ed è attribuibile agli artisti, detti appunto «divini», quando risultano in possesso della rara e preziosa dote della «naturalità»²⁵. Ispirato alla tradizione religiosa cristiana del «verbum», il rinnovato incontro di metafisica e linguaggio apre e chiude il *De antiquissima*, confermandosi nucleo fondamentale della filosofia vichiana, al centro di una metafisica tratta da argomenti «acconciamente alla cristiana religione»²⁶ e «commisurata alla debolezza del pensiero umano. Essa non concede all'uomo la possibilità di conoscere tutte le verità, né gli nega la facoltà di poterle conoscere; ma gli consente solo di apprenderne alcune»²⁷. Non è, dunque, quella di Vico la ripetizione variata di una speculazione sull'essere primo, ma una filosofia che persegue il duplice scopo di umiliare ed esaltare il pensiero umano, costringendolo, nei suoi limiti, alla fiducia di imitare la scienza divina con poetica libertà del fare ingegnoso²⁸.

La mente umana riferisce alla pratica i temi e i problemi della gnoseologia. Ma al discorso metafisico vichiano manca quel carattere evolutivo di «ars critica» che permette di comprendere le modificazioni della *mens* umana nel suo divenire costitutivamente storico. Il *facere* è una costruzione di *fictiones* senza riferimenti alla storia dei rapporti con i contenuti

ste del Vico al «Giornale de' letterati d'Italia», in G. Cacciatori, A. Stile (a cura di), *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, Napoli, A. Guida, 1997, pp. 104-105. Per aggiornati richiami alla letteratura critica rimando al mio *Questioni ecdotiche e conseguenze teoriche circa il Liber Metaphysicus di Giambattista Vico*, in Ch. Del Vento e N. Ferrand (a cura di), *Atti del Colloquio International "Manuscripts italiens du XVIIIe siècle: un approche génétique"* (Paris, 19-20 mars 2015), Firenze, Le Lettere, 2018, pp. 61-71.

²⁴ DA, p. 55.

²⁵ Ivi, p. 247. In magistrale ed efficace ricostruzione critica l'*Introduzione* di Badaloni insiste sul tema della «naturalità» (che chiude, non a caso, il paragrafo dedicato al *De antiquissima*), di una filosofia derivata dalla natura, visto che dal suo «fondo provvidente [...] si leva il campo della storia» (*Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 354). Il che rischia di autorizzare, anche senza volerlo, il ritorno al tradizionale significato della metafisica in Vico e alla tesi della continuità tra l'opera del 1710 e le *Scienze Nuove*.

²⁶ *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro «De antiquissima italarum sapientia» ovvero Metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari* (1711), in DA, p. 268. Sul *verbum mentis* che si attua per nesso originario, in Dio e nell'uomo, si veda M. Agrimi, «*Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur*» (1995), poi in Id., «*Alle cose insensate dare senso e passione*». *Studi vichiani*, a cura di A. Martone, postfazione di M. Donzelli, Napoli, Liguori, 2012, pp. 18 e sgg.

²⁷ DA, p. 251.

²⁸ Da questo punto di vista poco convincenti mi sembrano quelle ricostruzioni (cfr. G. Semerari, *Sulla metafisica di Vico*, in *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, cit., pp. 37-62) impegnate a ribadire della metafisica vichiana il solo significato tradizionale di «scienza del fondamento» (ivi, p. 39), identificata, senza residui, con la teologia (ivi, p. 40). Il che induce a sottovalutare proprio il nuovo contributo che la teoria dell'*ingenium* arreca con il *sensu comune*, espressione, secondo tale fuorviante lettura, di «un ulteriore aspetto dell'astoricismo e del fideismo di fondo della filosofia vichiana» (ivi, p. 47) e della sua metafisica presente nella «forma ontologista (o tendenzialmente tale) del *De antiquissima* e nella «forma della filosofia dello spirito della *Scienza Nuova*» (ivi, p. 56).

del suo mondo. Il rischio è di respingere Cartesio e, insieme, di rimanere fedeli a un modello di vita della *mens* coerente con un'architettura contemplativa che pure la geometria sintetica (non analitica) aveva fino in fondo decostruito nelle sue origini classiche (aristoteliche) e nei suoi esiti moderni impliciti nel fondamento teoretico della gnoseologia razionalistica. Come conciliare le due prospettive dell'azione e della contemplazione, destinate dal peccato originale a essere pensate in termini di scissione nell'uomo? Come pensare l'identità tra l'inizio e la fine di un processo, tra l'ordine divino e quello umano realizzatosi nella storia se Vico resti convinto che la relazione della *mens* con il divino sia principio e condizione stessa dell'attività del pensiero contro i limiti del corporeo?²⁹ La scienza cui fa riferimento la gnoseologia del *De antiquissima* è piena di verità ma vuota di "certezze" morali: «La morale scruta i moti dell'animo, che sono intimi, e per lo più scaturiscono dalla libidine, che è infinita»³⁰. Il fare si caratterizza quale operazione della mente che riesce a dare ordine a elementi già esistenti come immagini di generativi modelli divini. La misura del bene non introduce ancora a una riflessione sulla morale, ma passa anch'essa per il *verum-factum* che impone un criterio di verifica solo mentale: «Il vero si converte col buono quando ciò che è conosciuto come vero ricava il suo *essere* anche della mente che lo conosce»³¹. Se la necessità di un autonomo *Liber physicus* cade, perché l'universo fisico è stato identificato nella sua distanza dal mondo della matematica, il libro terzo del *De antiquissima* è ancora tutto da scrivere. Regolata sui discorsi di metafisica per raggiungere l'idea della perfezione mentale nel saggio, la morale non è ancora vita autonoma e certa, interdotta, com'è, dal primato delle questioni gnoseologiche (della «facoltà propria del conoscere con certezza»), rifondate dalla conversione del *vero* con il *fatto*. Questi due termini rischiano di essere ancora riferibili ai motivi della certezza ontologica della *mens* (sia pure cambiata di segno rispetto alla soluzione cartesiana) ma non compresa nella sua fenomenologia. Il fatto convergente col vero non è ancora il suo farsi esistenza ma testimonianza della produzione della *mens*, un fare astratto, separato dalle datità mondane, dalle *certezze* dell'esperienza umana. Restano, insomma, da spiegare le responsabilità del "fare", del divenire dell'azione, indirettamente emersi come problemi insoluti nella parte finale del *Liber*, dedicata alla «fortuna» nel significato antico di «buona fortuna», aggiornato dal riferimento al Dio cristiano che è egli stesso *fortuna*, perché «opera al di sopra delle nostre aspettative, secondo disegni stabili»³².

²⁹ Nel 1712 la definizione della *mens* umana quale «specchio della mente di Dio» prevale sulla prospettiva limitata del temporale e del corporeo: «Onde la mente umana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio: e perciò pensa l'infinito ed eterno, e quindi la mente umana non è terminata da corpo, e in conseguenza non è anche terminata da tempo, che è misurato da' corpi» (*Risposta II*, p. 309). Il rischio è di «spiegarsi le cose della Mente [...] che si prendon da' corpi» (così G. Vico a T. Russo, Vola, 7 novembre 1729, poi in *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 155). Analoghe conseguenze sono indicate in una successiva lettera del 1737 al vescovo Muzio Gaeta, ivi, p. 197. Su questi documenti si veda A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 266 e sgg.

³⁰ *DA*, p. 49.

³¹ Ivi, p. 51. Una tensione tra «metafisica classica» e «costruttivismo della nuova scienza» emerge nell'acuta ricostruzione di G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000, pp. 52-55.

³² *DA*, pp. 247, 249 (corsivo mio). Sul tema cfr. N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, cit., pp. 142-143.

LA DISPERSIONE EROICA.
L'OMBRA DI VICO NEL PESSIMISMO
TRASCENDENTE DI MIGUEL DE UNAMUNO

Armando Mascolo

Abstract: The intent of the following pages is not to question Vico's Unamuno reader and interpreter, nor to dwell on the influence that the Neapolitan thinker was able to exercise, more or less directly, on the Rector of Salamanca. The essay is aimed rather at fathoming that same intellectual and existential restlessness that lies at the bottom of the reflection of the two philosophers and that runs through the entire work, highlighting the "heroic despair" that moves and marks the steps of their complex speculative journey. In this perspective, some central themes of Unamuno's thought – such as the tragic sense of life, transcendent pessimism and imagination – are analyzed in the shadow of Vico's philosophy, finally coming to argue that the figure of Don Quixote can be understood as the "fantastic universal" of the "desperate hero", as a symbol of a moral of heroic creation.

Keywords: Unamuno, Vico, Tragic sense of life, Heroic despair, Transcendent pessimism, Don Quixote.

* * *

La creatività è la disperazione che mostra il suo lato migliore.

Julius Vuylsteke, *Raccolta di scritti in prosa*

La disperazione che non passa all'azione si tramuta in veleno.

Emil Cioran, *Quaderni (1957-1972)*

Si scrive per sopravvivere e si filosofa per disperazione.

Miguel de Unamuno, *Trattato dell'amore di Dio*

1. L'abisso della coscienza: crisi spirituale e agonismo

Il presupposto da cui prendono corpo le pagine seguenti non è quello di interrogarsi su Unamuno lettore e interprete di Vico – oggetto, peraltro, di precedenti studi¹ –, né tantomeno di soffermarsi sull'influenza che il pensatore napoletano ha potuto esercitare, in maniera più o meno diretta, sul Rettore di Salamanca. L'intento che anima il presente saggio è volto piuttosto a scandagliare il fondo oscuro di quella medesima inquietudine esistenziale e intellettuale che ha alimentato la riflessione dei due filosofi attraversandone l'intera opera, al fine di dimostrare come la trama del loro lungo e complesso cammino speculativo sia intessu-

¹ Cfr. G. Foresta, *Unamuno e la letteratura italiana*, Roma, Edizioni di «Dialoghi», 1974, pp. 64-67; L. Montaña Montero, J. Sánchez Espillaque, *Humanismo retórico, viquismo y unamunismo*, in «Cuadernos sobre Vico», 17-18, 2004-2005, pp. 413-422; A. Savignano, *La presenza di Vico in Unamuno*, in G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004, pp. 19-29 (di questo saggio, esiste anche una versione spagnola intitolata *La recepción de Vico en Unamuno*, in «Cuadernos sobre Vico», 15-16, 2003, pp. 225-231); J.M. Sevilla Fernández, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, presentación de G. Cacciatore, prólogo de A. Heredia Soriano, Napoli, La Città del Sole, 2007, pp. 208-212.

ta di un comune sentimento di “eroica disperazione”. Tale espressione, per chiunque abbia una certa familiarità con la letteratura critica vichiana, non può non richiamare alla memoria una delle interpretazioni che hanno maggiormente segnato il corso degli studi su Vico nel Novecento. “Eroismo” e “disperazione” sono infatti due dei concetti cardine intorno ai quali Enzo Paci elabora la sua personale visione di Vico consegnandola alle pagine di *Ingens sylva*, opera del 1949 che sancisce una decisiva rottura ermeneutica rispetto alle precedenti interpretazioni di matrice idealistica che avevano fino ad allora dominato la scena filosofica italiana.

Paci propone un’originale rivisitazione del pensiero vichiano in chiave esistenzialistica e fenomenologica², prendendo così le distanze dalla tradizionale concezione ottimismo-provvidenziale formulata dall’idealismo, in quanto la sua analisi muove dalla vita stessa di Vico, da quella sua «natura malinconica ed acre» che si tradurrà ben presto in un atteggiamento di «cosmico pessimismo» senza il quale non è possibile comprendere appieno la filosofia del pensatore napoletano³. Tale pessimismo, secondo Paci, si delinea nei suoi tratti essenziali sin dalle prime opere giovanili di Vico e coincide con l’affiorare di quella crisi religiosa ed esistenziale che troverà la sua originaria e più compiuta formulazione nella canzone intitolata *Affetti di un disperato*, pubblicata nel 1693⁴. È proprio in questa canzone, infatti, di chiaro sapore lucreziano⁵, che Paci individua la genesi di quell’«inconciliato dualismo» che caratterizza l’intera opera di Vico. Egli ritiene che nella vita e nello spirito del «solitario disperato delle selve di Vatolla» siano perennemente «in lotta due opposti motivi, un motivo pessimistico e uno ottimistico», due opposte tendenze che si esprimono «via via in varie forme tutte convergenti intorno al dualismo tra la finitezza umana e il valore dell’opera, tra la “bestialità” e la “eroicità” dell’uomo»⁶.

Questo incessante conflitto, che dimora nell’animo di Vico, tra una visione ottimismo-provvidenziale e un cupo pessimismo è colto in maniera esemplare anche da Pietro Piovani che in un noto saggio del 1968, significativamente intitolato *Vico senza Hegel*, sostiene che

l’ottimismo provvidenzialistico non cancella il pessimismo vichiano, che vede e prevede frane del mondo storico a ogni inadeguatezza degli sforzi umani degli uomini, inabissati nelle epoche del tempo oscuro ogni volta che l’umanità, in sé, non sappia restare al livello di se stessa. Nonostante le sue vante continuità, la tela della Provvidenza non è esente da scuciture e strappi: nelle notti dei tempi inferiori alla storia, essa può essere stessuta assai più, assai peggio della tela di Penelope, così testimoniando a favore della razionalità dell’*homo faber*, non altrettanto validamente testimoniando a favore della propria razionalità⁷.

² Cfr. S. Achella, *Vico entre phénoménologie et existentialisme. La lecture d’Enzo Paci*, in D. Luglio, M. Sanna, R. Evangelista, A. Khaghani (a cura di), *Vico et le XXe Siècle*, «Revue des Études Italiennes», LXV, 2019, 1-4, pp. 235-248. Sul Vico di Paci, si vedano anche i seguenti studi: A. Di Miele, *La cifra nel tappeto. Note su Paci interprete di Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXXVII, 2007, pp. 87-101; C. Megale, *Ancora sul Vico di Enzo Paci*, in «Logos», 12, 2017, pp. 69-80; A. Scognamiglio, *Ancora sul Vico di Paci*, in G. Cacciatore, A. Di Miele (a cura di), *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent’anni dalla morte*, Napoli, ScriptaWeb, 2009, pp. 159-170.

³ Cfr. E. Paci, *Ingens sylva* (1949), introduzione di V. Vitiello, Milano, Bompiani, 1994, p. 4.

⁴ Per un’approfondita disamina della canzone *Affetti di un disperato*, si vedano le meditate pagine ad essa dedicate nel volume di F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, pp. 3-24.

⁵ La canzone “disperata” – scrive Benedetto Croce – «è documento d’una prima epoca del pensiero del Vico [...] appartiene veramente agli anni nei quali il Vico fu, con molti intellettuali napoletani, tutto Lucrezio» (B. Croce, *Gli Affetti di un disperato*. Canzone di G. B. Vico, in «Quaderni della “Critica” diretti da B. Croce», marzo 1949, n. 13, p. 102).

⁶ E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 9.

⁷ P. Piovani, *Vico senza Hegel* (1968), in Id., *Invito a Vico*, a cura di L. Pica Ciarrarra, con un saggio di F. Tessitore, Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2018, p. 123. Sulla presenza di Vico nell’opera di Piovani, si

Le parole di Piovani sembrano voler rafforzare la lettura di Paci secondo cui la ragione in Vico è in perenne lotta contro la natura, poiché all'Idèa si contrappone sempre «l'elemento misterioso che lo ha turbato nella sua giovinezza, nella solitudine di Vatolla, elemento infido e malamente afferrabile, il caso lucreziano, la sfortuna, l'oscurità della natura, la sua impenetrabilità»⁸. La crisi giovanile di Vico si consuma così alla luce di una «contrapposizione senza speranza tra il mondo e l'idea, tra il corpo e l'anima, tra la terra e il fuoco»⁹, contrapposizione, quella tra corpo e anima, che assume la forma di una profonda lacerazione dello spirito e che lo stesso Benedetto Croce – pur nella sua totale distanza dall'interpretazione di Paci¹⁰ – aveva già rilevato nel rileggere gli strazianti versi degli *Affetti di un disperato*:

Lo stato d'animo, il nero pessimismo, la “disperazione”, che dettò al Vico la canzone, è chiaramente definito nella sua genesi e carattere come un sentimento di inadeguatezza, di struggimento, d'impotenza a vivere la vita, a prendervi quel gusto che è necessario per attuare il meglio di noi, i nostri ideali morali; di un *dissidio e lotta tra animo e corpo*, le forze del secondo non rispondendo armonicamente al primo, che in sé stesso era diviso e tormentato¹¹.

In questo sguardo disperato che Vico getta su di sé, prosegue Croce, si intravedono «le contraddittorie e contrastanti radici della vita stessa, che portano necessariamente a rovina e a morte»¹², a tal punto che quella angosciata visione di sé finisce con l'estendersi al mondo intero, «alla condizione in cui il mondo è pervenuto, che è così muto di luce, così moralmente nullo, così [...] afflitto da non prima noti malanni fisici, da dare aperta prova di essere entrato in rapida crescente decadenza e di essere prossimo alla sua fine»¹³.

Nella prospettiva di Paci che stiamo brevemente ripercorrendo, il dualismo in Vico si presenta dunque, sin dall'inizio, come «un dualismo tra natura e spirito che ha scelto l'uomo come campo di lotta»¹⁴. È su questo dualismo che si innesta il concetto paciano di “esistenza” la cui radice – osserva Vitiello – risiede proprio nella «doppiezza dell'esistere, nel dualismo “tra natura e idea, tra corpo e anima”»¹⁵. L'esistenza, in altri termini, si trova come so-

vedano in particolare i seguenti lavori: G. Cacciatore, *Vico e il vichismo*, in Id., *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2020, pp. 181-189; E. Garin, *Gli studi vichiani di Piovani*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XIV-XV, 1984-1985, pp. 7-19; E. Nuzzo, *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, in Id., *Tra ordine della storia e storicità*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 241-326; F. Tessitore, *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli, Morano, 1974; Id., *La bibliografia vichiana di Piovani*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XI, 1981, pp. 5-12; C. Vasoli, *Sul Vico di Piovani*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 131-161.

⁸ E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 5.

⁹ Ivi, p. 10.

¹⁰ È ben noto il serrato confronto intercorso tra Croce e Paci in merito ai rispettivi concetti di “vitale” ed “esistenza”. Sull'argomento, si vedano i seguenti lavori: G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 59-92; G. Calabrò, *Il concetto di vitalità e la “filosofia ultima” di Croce*, in «De Homine», 11-12, 1964, pp. 237-272; A. Di Miele, *Enzo Paci: con Croce, oltre Croce*, in «Eikasia. Revista de Filosofia», 69, 2016, pp. 155-164; G. Orecchioni, *Il dibattito tra Benedetto Croce ed Enzo Paci e le ultime meditazioni crociane sulla vitalità*, in S. Zecchi (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, Milano, Bompiani, 1991, pp. 251-262; L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, a cura di C. Ciancio, Milano, Mursia, 2001, pp. 208-213; V. Stella, *Interpretazioni sull'utile e il vitale nel pensiero crociano (1950-1960)*, in «Giornale di Metafisica», XVII, 1962, 1-2, pp. 29-71; A. Vigorelli, *La dialettica del vitale. Sulla polemica di Enzo Paci con Benedetto Croce*, in «Rivista di Storia della Filosofia», XXXIX, 1984, 4, pp. 751-777; V. Vitiello, *Il dibattito Croce-Paci, ovvero: il sillogismo nascosto*, in S. Zecchi (a cura di), *Vita e verità*, cit., pp. 51-85.

¹¹ B. Croce, *Gli «Affetti di un disperato». Canzone di G. B. Vico*, cit., p. 100.

¹² Ivi, p. 101.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. 17.

¹⁵ V. Vitiello, *Introduzione*, in E. Paci, *Ingens sylva*, cit., p. VIII.

spesa in un equilibrio incerto tra natura e spirito e questo le conferisce un carattere drammaticamente ambiguo, «perché non essendo né materia né forma, né natura né spirito, può volgersi a quella o a questo, può degradarsi a bruta animalità, o elevarsi a ragione»¹⁶, assumendo così i tratti di un «contrasto tragico, disperato e disperante, dell'uomo con se stesso»¹⁷.

Nella crisi giovanile di Vico e nella sua conseguente visione lucreziana di un'esistenza scissa tra la natura con le sue pulsioni e l'intervento ordinatore della ragione, è possibile a nostro avviso rintracciare delle singolari affinità con la vicenda biografica e intellettuale di Unamuno.

All'origine del pensiero più maturo elaborato dal filosofo spagnolo – contrassegnato dalla pubblicazione delle sue opere teoreticamente più significative quali *Vida de Don Quijote y Sancho*, *Del sentimiento trágico de la vida* e *La agonía del Cristianismo* – si colloca l'esperienza personale dello smarrimento, del conflitto interiore riconducibile alla profonda crisi religiosa e spirituale vissuta nel marzo del 1897¹⁸, probabilmente in seguito a un attacco notturno di *angina pectoris* che lo costringerà a confrontarsi con l'idea della morte e i cui riflessi si riverseranno nelle pagine del *Diario íntimo*, tormentato resoconto di tutte le sue inquietudini e le sue abissali angosce¹⁹.

Redatto tra il 1897 e il 1902, il *Diario íntimo* è il fedele registro di quello che lo stesso Unamuno ha definito come l'esperienza di un «risveglio mortale», ossia l'amara consapevolezza della infinita vanità del tutto, della «forza erosiva del tempo»²⁰ che travolge ogni cosa e che costituisce la radice stessa del sentimento tragico della vita in quanto vincolata inesorabilmente alla morte. È proprio a causa di questa dura presa di coscienza scaturita dalla crisi del 1897 che Unamuno si sentirà sempre più interiormente lacerato da un conflitto analogo a quello vissuto da Vico, avvertendo su di sé tutto il peso di un inconciliabile dualismo, di una frattura insanabile tra due opposte istanze: da un lato la ragione, che lo pone prepotentemente di fronte l'inaghirabile abisso della propria finitezza, del proprio essere mortale; dall'altro la vita, che si manifesta invece attraverso il desiderio di persistere indefinitamente, instillandogli nel cuore il sentimento di una insopprimibile «ansia di immortalità».

Come ha magistralmente osservato Adriano Tilgher, che della cultura spagnola fu attento e acuto studioso, l'intero impianto filosofico di Unamuno ha radice proprio

nell'esperienza sino in fondo vissuta della radicale antinomia di ragione e vita, che da Kant in poi è uno dei motivi capitali della speculazione moderna. La ragione ordina le percezioni sensibili e ne cava un mondo di oggetti e di leggi. Ma quando porta l'analisi sulla realtà delle percezioni stesse, le dissolve, e ci conduce in un mondo di vane parvenze e di ombre inconsistenti. Fuori del suo dominio forma-

¹⁶ Ivi, p. XI.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ La crisi religiosa di Unamuno è stata portata per la prima volta alla luce dallo studio di A. Sánchez Barbudo, *La fe religiosa de Unamuno y su crisis de 1897*, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», XVIII, 1950, pp. 381-443. Sul significato della crisi nell'evoluzione del pensiero di Unamuno, gli studiosi hanno espresso pareri spesso discordanti. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: E. Rivera de Ventosa, *La crisis religiosa de Unamuno*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», XV, 1966, 16-17, pp. 107-133; A. Sánchez Barbudo, *Una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, in Id. (coord.), *Miguel de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 95-122; P. Tanganelli, *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, Pisa, Edizioni Ets, 2003; V. Vitiello, *Il "cristianesimo tragico" di Miguel de Unamuno. "No me mueve, mi Dios, para quererte/el cielo que me tienes prometido"*, in «Il Pensiero», XLV, 2006, 2, pp. 7-20; A.F. Zubizarreta, *La inserción de Unamuno en el cristianismo: 1897*, in Id., *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus Ediciones, 1960, pp. 111-151.

¹⁹ I cinque quadernetti scolastici che compongono il *Diario íntimo* furono scoperti da Armando Zubizarreta in un armadio del Rettorato dell'Università di Salamanca e furono pubblicati per la prima volta in Spagna nel 1970 (M. de Unamuno, *Diario íntimo*, ed. a cargo de E. Kerrigan, E. Naval, A. Froufe, Madrid, Alianza Editorial, 1970).

²⁰ P. Prini, *Unamuno e la "meditatio mortis"*, in Id., *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*, Roma, Edizioni Studium, 1991², p. 75.

le, la ragione uccide e annienta, è per essenza nemica della vita. La ragione aspira all'identità, e la vita non è mai uguale a sé stessa; la ragione aspira alla permanenza, e la vita è continuo ininterrotto fluire; la ragione aspira all'universale, e la vita è l'individuale per eccellenza; la ragione aspira a spiegare l'universo, a dissolvere l'individuo nella trama della relatività universale, e la più profonda aspirazione della vita è che io che vivo, quest'io così e così limitato nello spazio e nel tempo, viva eterno, passi sull'abisso della tomba e questo non m'ingoi²¹.

Da questa estrema tensione dialettica scaturisce ciò che Unamuno chiama sentimento tragico della vita e che costituisce la condizione stessa del filosofare, in quanto «la tragica storia del pensiero umano non è altro che una lotta tra la ragione e la vita, in cui la ragione si sforza di razionalizzare la vita affinché si rassegni all'inevitabile, alla mortalità; e la vita si sforza di vitalizzare la ragione, costringendola a sostenere le sue ansie vitali»²². Soggetto e insieme oggetto di questo filosofare è l'uomo concreto, «di carne e ossa», un uomo preoccupato per il proprio destino personale, che si interroga su sé stesso, su ciò che ne sarà di lui, profondamente lacerato tra il desiderio inappagabile di essere immortale e il pensiero angosciante del nulla e della morte cui la ragione lo riconduce costantemente. In questa continua tensione dialettica tra la vita e la ragione non è possibile nessuna sintesi di tipo hegeliano: l'opposizione tra le due istanze antagoniste è irresolubile e costituisce la condizione «intrascendibile» della nostra stessa esistenza, destinata così a svolgersi «agonicamente» in una lotta e in un incessante confronto tra ragione e sentimento vitale.

Da questo punto di vista, l'«agonismo» teorizzato da Unamuno è per certi aspetti accostabile al «dualismo» vichiano rilevato da Paci. Nel contrasto tragico tra natura e ragione in cui l'esistenza si dibatte, la natura si manifesta infatti anche come l'irrompere della «degenerazione del mondo», dell'immane potenza del negativo, ovvero come il manifestarsi della morte nell'orizzonte dell'umano: «come l'uomo naturalisticamente nasce, così fatalmente invecchia, si ammala e muore»²³. La natura, in altri termini, «è la causa della malattia e del ricorso, [...] è l'elemento che impedisce alla storia la sua libertà, la sua razionalità, il suo progresso. La natura è nemica della storia, come il corpo è nemico dell'animo che tende all'infinito»²⁴. In tal senso, l'uomo vichiano è a sua volta un uomo «agonico», scisso, in quanto egli costituisce il centro stesso del dualismo e la sua storia non è altro che «la continua sintesi e il continuo riaprirsi dell'antitesi. L'uomo non è né natura né spirito, non è né immanenza né trascendenza: è un punto d'incontro, è l'autocoscienza dell'implicazione dell'immanente e del trascendente»²⁵.

Anche l'uomo di Unamuno si pone «agonicamente» come tragico «punto di incontro» tra la vita e la ragione, tra l'ansia d'infinito e la vertigine della propria finitezza, dal momento che la disperazione del sentimento vitale e la frustrazione dello scetticismo razionale lo gettano nel «fondo dell'abisso» della propria coscienza, lì dove queste due istanze antagoniste si incontrano l'una di fronte all'altra per abbracciarsi tragicamente, un abbraccio che implica una tensione insuperabile, una perpetua lotta senza vittoria né speranza. Scrive Unamuno:

²¹ A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, trad. it. di P. Pillepich, prefazione di A. Tilgher, Milano, Edizioni «Corbaccio», 1925, p. 10.

²² M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), in Id., *Obras completas*, 9 tt., ed. de M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966-1971, t. VII, p. 177; trad. it. di J. López y García-Plaza, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, presentazione di F. Savater, introduzione di A. Savignano, Casale Monferrato, Piemme, 2000, p. 139.

²³ E. Paci, *Ingens sylvæ*, cit., p. 18.

²⁴ Ivi, pp. 18-19.

²⁵ Ivi, p. 33.

Né dunque il fondamentale anelito di immortalità dell'uomo trova una conferma razionale, né tanto meno la ragione ci offre motivi di lusinga o di gioia per vivere e un'autentica finalità all'esistenza. Ma ecco che nel fondo dell'abisso s'incontrano faccia a faccia la disperazione sentimentale e volitiva e lo scetticismo razionale, e si abbracciano come fratelli. E sarà da questo abbraccio, un abbraccio tragico, poiché visceralmente amoroso, che scaturirà la sorgente vitale, di una vita ardua e terribile.²⁶

Il sentimento vitale da solo condurrebbe l'uomo a rassicuranti certezze di immortalità, la sola ragione, invece, alla certezza del nulla. Entrambi gli esiti si rivelano quantomai inadeguati alla profonda complessità che contraddistingue la condizione umana, alla quale è conaturato il sentimento tragico della vita e pertanto uno stato agonico di disperazione. Tale disperazione, è bene precisarlo, non corrisponde tuttavia alla "malattia mortale" superata con il salto nella fede di cui parla Kierkegaard²⁷, ma a una condizione permanente dell'esistenza umana. Da questa disperazione scaturisce quel sentimento di «incertezza» che Unamuno definisce «salvifico» perché è ciò che rende possibile la fede, per quanto sempre rischiosa, nella nostra immortalità:

La ragione non mi porta né può portarmi a dubitare della mia esistenza, la ragione mi porta invece allo scetticismo vitale; meglio ancora, alla negazione vitale, non già a dubitare, bensì a negare che la mia coscienza sopravviva alla morte. Lo scetticismo vitale scaturisce dallo scontro tra la ragione e il desiderio. E da questo scontro, da questo abbraccio tra la disperazione e lo scetticismo, nasce la santa, la dolce, la salvifica incertezza, nostra suprema consolazione²⁸.

L'esperienza drammatica della morte, nella sua oscura imprevedibilità, non conduce dunque Unamuno alla pace della rassegnazione, ma lo impegna piuttosto esistenzialmente alla lotta. Di qui sorge, per una sorta di opposizione ribelle, la vita intesa come lotta perenne, si potrebbe anzi affermare *disperata*, poiché si tratta di una lotta animata da sé stessa e non dalla certezza di una vittoria definitiva. Tale lotta si manifesta nell'essenza contraddittoria dell'esistenza umana lacerata dal conflitto insanabile tra cuore e cervello, tra sentimento e ragione. Per questo motivo l'uomo "esistenziale" o "agonico" – e cioè semplicemente e intensamente umano – è colui che soffre e vive questo intimo dissidio tra la vita della ragione e le ragioni della vita.

2. La creazione disperata: «spirito eroico» e pessimismo trascendente

Giunto al fondo dell'abisso della propria coscienza, teatro del conflitto irrisolvibile tra la ragione e il sentimento vitale, Unamuno afferma dunque la necessità di «accettare questo conflitto come tale e vivere di esso»²⁹, affinché questo «abisso di disperazione» possa divenire la fonte «di una vita vigorosa, di un'azione efficace, di un'etica, di un'estetica, di una religione e persino di una logica»³⁰, che non è altro che la «logica del cuore», a riprova di come un certo «pessimismo trascendente» sia in grado di generare un «ottimismo temporale

²⁶ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 172; trad. it. cit., p. 132.

²⁷ Sulla significativa presenza di Kierkegaard nel pensiero di Unamuno, si veda in particolare il corposo studio di J.A. Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Madrid, Editorial Gredos, 1962.

²⁸ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 179; trad. it. cit., p. 141.

²⁹ Ivi, p. 183; trad. it. cit., p. 147.

³⁰ *Ibidem*.

e terreno»³¹. Bisogna dunque vincere ogni sorta di “pessimismo passivo” in nome di quella che Unamuno, in un suo saggio intitolato *¡Adentro!*, ha definito come «rassegnazione attiva»³², riconoscendo nel sentimento tragico della vita «la fonte di imprese eroiche»³³, al punto che è possibile asserire che «molti degli eroi più grandi, forse i maggiori, siano stati dei disperati, e che per disperazione abbiano compiuto le loro imprese»³⁴. È precisamente sui concetti di “spirito eroico” e “pessimismo trascendente” che è ravvisabile, a nostro giudizio, un ulteriore punto di contatto tra Vico e Unamuno.

È ormai ben noto quanto sia stata rilevante la mediazione di Croce nella conoscenza che Unamuno ebbe di Vico³⁵. Prima del 1911, anno in cui il filosofo italiano dà alle stampe *La filosofia di Giambattista Vico*, Unamuno aveva infatti un'idea molto approssimativa del pensatore napoletano e nelle sue opere non si trovano che rari e isolati riferimenti alla teoria dei “corsi e ricorsi storici”, come nell'articolo del 1896 intitolato *Civilización y cultura*³⁶ e nella meditazione evangelica *El mal del siglo* dell'anno successivo³⁷. Del resto, è lo stesso Unamuno a confessare apertamente il debito contratto nei confronti di Croce nell'articolo *El pedestal de J. B. Vico* apparso su «La Nación» il 23 luglio del 1911. In questo articolo, Unamuno valuta in modo molto positivo il neoidealismo e ritiene che Croce sia tra gli autori che hanno lasciato una profonda traccia nel suo animo³⁸. Tra i principali meriti che Unamuno riconosce a Croce, c'è quello di aver portato alla luce i massimi ingegni della cultura italiana e tra questi soprattutto due: «Giambattista Vico, l'immortale autore della *Scienza nuova*, e Francesco De Sanctis, il grande critico autore di una storia della letteratura italiana» divenuta un vero e proprio classico³⁹. Se di De Sanctis gli era giunta appena qualche confusa notizia prima di aver letto l'*Estetica* di Croce, di Vico, per quanto lo avesse visto citato in diverse occasioni, Unamuno ammette addirittura di averne avuto una «idea completamente falsa», idea corretta solo in seguito alla lettura dell'opera che Croce gli dedica, ovvero *La filosofia di Giambattista Vico*, che egli ritiene «un'eccellente esposizione della filosofia del grande filosofo napoletano che agli inizi del XVIII secolo seppe capire e preannunciare il

³¹ Ivi, p. 187; trad. it. cit., p. 152. Sul concetto di “pessimismo trascendente” si veda soprattutto l'importante monografia di P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, prólogo de P. Laín Entralgo, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 273-310.

³² Cfr. M. de Unamuno, *¡Adentro!* (1900), in Id., *Obras completas*, cit., t. I, p. 949; trad. it. *Addentro!*, in M. de Unamuno, *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, a cura di E. Noè, Genova, Marietti, 2001, p. 73.

³³ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 183; trad. it. cit., p. 147.

³⁴ Ivi, pp. 186-187; trad. it. cit., p. 151.

³⁵ Sul rapporto tra il pensiero di Croce e quello di Unamuno, si vedano in particolare i seguenti lavori: C.L. Ferraro, *Benedetto Croce e Miguel de Unamuno. Comparazione di due “sistemi” di pensiero*, Città di Castello (PG), Alfagrafica, 2004; G. Foresta, *Unamuno e Croce*, in «Nuova Antologia», 1966, n. 1989, pp. 28-39; M. García Blanco, *Benedetto Croce (Historia de una amistad)*, in Id., *Entorno a Unamuno*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 425-467; V. González Martín, *Miguel de Unamuno y Benedetto Croce*, in «Logos. Revista de Filosofía», 18, 1979, pp. 5-24; Id., *Benedetto Croce nella cultura spagnola della fine del XIX secolo e prima della metà del XX*, in G. Galasso (a cura di), *Croce e la Spagna*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2011, pp. 331-351.

³⁶ Cfr. M. de Unamuno, *Civilización y cultura* (1896), in Id., *Obras completas*, cit., t. I, p. 994; trad. it. di O. Abate, *Civiltà e cultura*, in M. de Unamuno, *Della dignità umana e altri saggi*, introduzione di A. Banfi, Milano, Bompiani, 1946, p. 89.

³⁷ Su questo testo, si vedano i seguenti studi: L. Robles, *El mal del siglo (texto inédito de Unamuno)*, in «Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno», 34, 1999, pp. 99-131; P. Tanganelli, *Miguel de Unamuno: una revisione della crisi del '97 alla luce di alcune Meditaciones Evangélicas inédite*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia – Università di Siena», XIX, 1998, pp. 13-53; Id., Charivari. En casa de Unamuno di Azorín: un testo tra due crisi e due autori, in «Il Confronto Letterario», XV, 1998, 29, pp. 257-274; Id., *Unamuno fin de siglo. La escritura de la crisis*, cit., pp. 179-185.

³⁸ Cfr. M. de Unamuno, *El pedestal de J. B. Vico* (1911), in Id., *De patriotismo espiritual. Artículos en “La Nación” de Buenos Aires (1901-1914)*, ed. de V. Ouimette, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997, p. 240.

³⁹ Ivi, pp. 240-241.

XIX», anticipando i propri tempi e finendo, così, per non essere compreso dai suoi contemporanei⁴⁰.

È proprio in merito all'idea di un Vico "incompreso" dal suo tempo che Unamuno si sofferma in particolare sul concetto di "eroismo" posto in evidenza da Croce nella sua opera sul filosofo napoletano, riportandone nel suo articolo un intero passo:

L'eroismo filosofico del Vico – scrive Croce – non si affermò soltanto nella lotta interiore con sé stesso per l'elaborazione della scienza, ma fu sottomesso ad altre e più dure prove. La posizione mentale, da lui raggiunta, avversa al presente e, sotto specie di reazione, volta all'avvenire, lo condannava necessariamente all'incomprensione. È codesta, senza dubbio, la sorte di tutti gli uomini di genio: incomprendi intimamente, anche quando la fortuna sociale sembra secondarli ed essi sollevano entusiasmi e trovano in folla scolari e ripetitori. Il motto che, secondo la leggenda, lo Hegel avrebbe pronunciato sul letto di morte («uno solo de' miei scolari mi ha inteso, e questi mi ha frainteso»), esprime a meraviglia tale necessità storica: chi è perfettamente inteso nel suo tempo, muore col suo tempo⁴¹.

Per Croce, com'è risaputo, Vico non è altro che «l'eroe della vita filosofica», per questo egli ebbe molto cara «la parola "eroe" e tutti i derivati di essa ("eroismo", "eroico", ecc.); e ne fece continuo uso e svariatissime applicazioni. L'eroismo era, per lui, la forza vergine e strapotente, che appare negli inizi e riappare nei ricorsi della storia. Questa forza egli doveva sentire in sé medesimo, nel lavorare per la verità e nell'aprire, abbattendo ostacoli d'ogni sorta, nuove vie alla scienza»⁴². È grazie a questa forza, a questo "spirito eroico" che Vico, secondo Croce, riuscì a superare «le giovanili incertezze, gli smarrimenti, gli avvillimenti, che talvolta lo fecero cadere in un cupo pessimismo individuale e cosmico», riuscendo così a elevarsi «alla sicura professione di metodo scientifico»⁴³. Già nel commentare la canzone *Affetti di un disperato*, Croce aveva intravisto in essa

l'ardente e sincera confessione d'uno stato d'animo sofferto da un altissimo pensatore, che doveva placarsi e rasserenarsi in quella filosofia che da lontano veniva allora preparando, in quella "luce" a cui allora aspirava, e, mentre verso di essa faticosamente ma gagliardamente avanzava, credeva di non poterla attingere mai. [...] la nemica sua fortuna lo aveva "avvalorato e assistito a lavorare l'opera sua", e in ultimo informato di "un certo *spirito eroico*", per il quale non più lo "perturbava alcun timore della morte", e gli si erano deleguati dalla mente gli avversari che un tempo lo avevano commosso di sdegno e di affanno⁴⁴.

È un giudizio, quello sull'eroismo vichiano, pienamente condiviso anche da Piovani secondo cui «la vita dell'uomo Vico sembra ubbidire [...] a una legge simile a quella che il filosofo vede operante nell'intera umanità: le angustie sofferte, se affrontate con virile energia e aguzzato ingegno, si convertono provvidenzialmente in progresso umano»⁴⁵.

Questo "spirito eroico", come abbiamo già osservato all'inizio, è alla base dell'interpretazione che Paci offre del dualismo di Vico. Dalla lotta della ragione contro la natura, infatti, Vico «ha fatto nascere la sua filosofia, la sua estetica, la sua teoria dei miti e delle immagini»⁴⁶. In una tale prospettiva, la *Scienza nuova* è da intendersi – prosegue Paci

⁴⁰ Ivi, p. 241.

⁴¹ *Ibidem*. Per la traduzione del passo crociano citato da Unamuno, ci siamo avvalsi della seguente edizione: B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), Bari, Laterza, 1922², pp. 300-301.

⁴² B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 294-295.

⁴³ Ivi, p. 295.

⁴⁴ B. Croce, *Gli «Affetti di un disperato». Canzone di G. B. Vico*, cit., p. 103.

⁴⁵ P. Piovani, *Vico: l'uomo e il suo tempo* (1968), in Id., *Invito a Vico*, cit., p. 44.

⁴⁶ E. Paci, *Ingens sylvae*, cit., p. 5.

– come «l'opera nella quale il Vico superò, comprendendoli, l'utilitarismo, la sfortuna, l'elemento infido e precario che noi potremmo oggi indicare come "esistenza"; fu l'opera nella quale egli scoprì l'*eroismo*»⁴⁷, un eroismo capace di trionfare «sulla disperazione, sulla morte, sul divenire del tempo, sulla fatalità della storia, sulla meschinità dell'uomo e sulla sua bestialità, [...] trionfo che non avviene già con la negazione della sua finitezza, ma col dare alla finitezza una funzione, con il trasformarla in utilità per un fine "eroico"»⁴⁸.

Anche in Vico, come in Unamuno, si può dunque parlare di un "pessimismo trascendente", ovvero di un "pessimismo poetico" o "creatore", in quanto in lui il "dualismo" si pone anche «come dualismo tra la finitezza umana e la perfezione alla quale l'uomo tende con il sapere e con l'opera»⁴⁹.

L'agonismo tragico di Unamuno è permeato dallo stesso "spirito eroico" vichiano, o meglio, da una «volontà eroica»⁵⁰ che fa della creazione letteraria un'avventura e una lotta per affermare la propria individualità contro la morte e il nulla. Il pessimismo trascendente di Unamuno, dunque, «vive l'eroica lotta per trascendersi creativamente nella forma dell'*engagement* etico», facendo leva «sull'affermazione incondizionata della coscienza come volontà di essere»⁵¹. Come ha osservato Tilgher in una splendida pagina di un articolo che fa da proemio a una serie di scritti del filosofo spagnolo raccolti sotto il comune titolo di *La Sfinge senza Edipo*, tra l'abisso del nulla e l'abisso dell'impersonale eternità Unamuno

rimarrebbe nell'immobilità della fascinazione se a distrarlo, a ricondurlo al sentimento del suo io particolare, a precipitarlo nel combattimento, non venisse l'antinomia della ragione che dice no e della vita che dice sì, il senso tragico della vita che ne sgorga, l'*eroica disperazione* con cui egli accetta il conflitto e ne fa ragione di vivere, e cinto tutto intorno dai baluardi della ragione, tenta la disperata avventurosa sortita della vita che è volontà di vivere, della speranza che è fede nelle cose sperate. E la fede, che è innanzi tutto volontà di credere in ciò che si spera, gli mostra che la vita ha la sua fonte e le sue forze altrove che nella ragione. E su questa incertezza, su questo dubbio, su questo perpetuo conflitto della ragione con la vita, su questa assenza di base dogmatica solida e stabile, Unamuno getta la base di una vita vigorosa, di un'azione efficace⁵².

La figura di Don Chisciotte così fondamentale nella riflessione di Unamuno può essere intesa, da questo punto di vista, come l'«universale fantastico»⁵³ dell'eroe disperato, come il simbolo stesso di una morale della creazione eroica. Don Chisciotte – scrive il filosofo spagnolo – in fondo non è altro che «un *eroico disperato*, l'*eroe della disperazione* intima e rassegnata», e come tale la sua immagine deve essere elevata a «eterno modello di ogni uo-

⁴⁷ Ivi, p. 6.

⁴⁸ *Ibidem*. In un altro passaggio, Paci ribadisce ulteriormente lo stesso concetto: «Se la lotta tra i due elementi della personalità vichiana, la disperazione e la Provvidenza, l'esistenza e lo spirito, è superata, non lo è [...] con la negazione della disperazione, del dolore, della bestialità, dell'esistenza, ma col dare invece all'esistenza una funzione, col trasformare l'esistenza in utilità per l'opera» (ivi, p. 6).

⁴⁹ Ivi, p. 42.

⁵⁰ Cfr. P. Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico*, cit., pp. 311-371.

⁵¹ A. Savignano, *Introduzione a Unamuno*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 43.

⁵² A. Tilgher, *La visione della vita di Miguel de Unamuno*, in M. de Unamuno, *La Sfinge senza Edipo*, cit., pp. 13-14 (il corsivo è nostro).

⁵³ In un articolo dedicato ad un confronto tra Cervantes e Vico, Cacciatore sostiene che le figure di Don Chisciotte e Sancio possano essere intese come «due straordinari esempi di esplicitazione pratica della teoria vichiana degli universali fantastici. Da un lato la follia, l'utopia generosa che si muove tra tradizione e futuro, la trasfigurazione del reale nell'allucinazione e nel sogno; dall'altro, la saggezza della fatica quotidiana, il realismo della rassegnata accettazione del presente, ma anche l'intelligenza del sopravvivere alle durezze del mondo» (G. Cacciatore, *Figure dell'ingegno in Cervantes e Vico*, in Id., *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015, p. 231).

mo la cui anima sia un campo di battaglia tra la ragione e il desiderio immortale»⁵⁴, poiché solo dalla disperazione può nascere «la speranza eroica, la speranza assurda, la speranza folle»⁵⁵.

Unamuno decise sino alla fine di farsi carico della propria disperazione incarnando l'“idealismo agonico” del Cavaliere dalla triste figura⁵⁶. Si impegnò così a vivere tragicamente il conflitto irrisolvibile tra l'ansia di immortalità e l'abisso del nulla, ingaggiando la sua personale battaglia contro la morte pur sapendo di essere destinato alla sconfitta finale, forte probabilmente anche della lezione di Schopenhauer secondo cui «una *vita felice* è impossibile», poiché «il massimo che l'uomo può raggiungere è la *vita eroica*»⁵⁷.

⁵⁴ M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cit., p. 180; trad. it. cit., p. 143 (i corsivi sono nostri).

⁵⁵ Ivi, p. 299; trad. it. cit., p. 304. Interessante la contrapposizione che Pedro Laín Entralgo pone tra il concetto di speranza in Unamuno e quello di angoscia in Heidegger. Si vedano, in proposito, i seguenti lavori: P. Laín Entralgo, *Miguel de Unamuno o la desesperación esperanzada*, in Id., *La espera y la esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 382-419; P. Laín Entralgo, *La esperanza de Unamuno*, in Id., *Esperanza en tiempo de crisis. Unamuno, Ortega, Jaspers, Bloch, Marañón, Heidegger, Zubiri, Sartre, Moltmann*, Barcelona, Círculo de lectores, 1993, pp. 51-70.

⁵⁶ Su questo preciso aspetto del pensiero unamuniano, si veda soprattutto il classico studio di M.F. Sciacca, *Il chisciottismo tragico di Unamuno*, Milano, Marzorati Editore, 1971.

⁵⁷ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, 2 tt., Milano, Adelphi, 2007, t. II, a cura di M. Carpitella, trad. it. di M. Montinari e E. Amendola Kuhn, § 172a, p. 421.

EDICIONES EN ESPAÑOL DE LA OBRA LATINA DE VICO

Francisco José Navarro Gómez

Abstract: The aim of this essay is to offer a brief description of the temporal sequence followed by the Spanish translation of Vico's Latin works, a process that, in turn, is *in bonam partem* the story of an editing project – with the vicissitudes it has gone through – for a greater and better dissemination of these works: the one of the CIV (Centro de Investigaciones sobre Vico) and the *Stiftung Studia humanitatis*, in collaboration with the Anthropos publishing house.

Keywords: Vico, Spanish translation, Divulgation, Editing project.

* * *

Desde el momento en que el *leitmotiv* del presente número de «Rocinante» es el de «la fortuna/presenza del pensiero di Giambattista Vico nel mondo iberico e iberoamericano», se hacía inevitable entre las contribuciones presentadas la existencia de alguna que reflejase la lengua española – junto a la palmariamente necesaria de la lengua original del texto base, ya sea ésta el latín o el italiano – como medio por el que dicha presencia puede llegar a hacerse efectiva y patentizarse. Por mi parte me centraré en lo que, como traductor, más de cerca me atañe, es decir, la versión española de la obra latina de Vico; y, puesto que esta concreta labor de translación es aún reciente, resulta obvio que sólo en épocas relativamente recientes también pueden tales versiones haber ejercido su influjo: baste, para ello, ver las citas insertas en los artículos, ponencias, comunicaciones..., correspondientes a revistas, congresos y publicaciones en general de unos años a esta parte dentro del ámbito hispanoamericano e iberoamericano, en que las menciones y alusiones a los textos de Vico vertidos al español se han ido progresivamente multiplicando.

Si bien la divulgación – y las consiguientes repercusión e influencia – de la obra de Vico en la cultura hispánica han resultado ser muy superiores a lo inicialmente supuesto, o incluso hipotetizado, según nos pone de manifiesto reiterada y brillantemente la minuciosa y exhaustiva labor investigadora del profesor J.M. Sevilla¹, no es menos cierto que tales conocimiento e influencia son debidos por lo general a la propia formación – en este sentido autodidacta – del mismo autor sobre el que Vico ejerce su ascendiente, un influjo éste debido en los más de los casos a un feliz hallazgo de la obra viquiana en el curso de investigaciones o lecturas centradas en otros ámbitos o a una recomendación previa más o menos vaga procedente de otro autor, pero no en el seno de un itinerario académico y oficial en el que tales estudios o lecturas viniesen a ocupar un lugar predeterminado donde poder sustanciarse.

Es de señalar, por otra parte, que el idioma de acceso a la producción de nuestro autor por parte de los hispanohablantes solía ser el original, ya fuese éste el italiano o – como en el caso que nos ocupa y constituye el objeto de este trabajo, el de sus *opera latina* – mayoritariamente el latín. No olvidemos la pervivencia de éste como lengua de intercambio en nuestra enseñanza universitaria reglada, que mantiene aún dicho estatus de *lingua franca*

¹ Vide, singularmente, J.M. Sevilla Fernández, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Napoli, La Città del Sole, 2007.

en lo que toca a la ciencia, la política y la cultura en general prácticamente hasta el s. XIX, en que tal uso decae.

1. Primeras ediciones en español

Así las cosas, no es de extrañar que la versión en castellano de la obra latina de Vico resulte a la par escasa y tardía. De hecho, tan sólo cinco publicaciones previas a nuestro proyecto – sobre el que inmediatamente volveremos – recogen parcial o totalmente la traducción española de alguna(s) obra(s) latina(s) de Vico, todas son versiones de trabajos no muy extensos y todas tienen su sede a lo largo del s. XX, esto es, son bastante actuales, habida cuenta de que de la publicación de la primera de ellas no han transcurrido aún ochenta años. A saber:

- G. Vico, *Sabiduría primitiva de los italianos*, trad., intr. y notas de J. Cúccaro, Buenos Aires, Eds. del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1939 (con la traducción del *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda libri tres*, de los que en su día, en 1710, sólo se publicó el primero, el metafísico).

- G. Vico, *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo (Selección)*, trad. de R. Krebs, intr. de E. Grassi y R. Krebs, Santiago de Chile, Eds. del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales (colección Tradición y Tarea), 1945 (con textos seleccionados del *De nostri temporis studiorum ratione*, de 1708).

- G. Vico, *Sobre la mente heroica*, México, “Historias – Boletín del I.I.H.”, U.N.A.M., XV (1984), pp. 21-32, (traducción del *De mente heroica*, de 1732).

- G. Vico, *Sobre la mente heroica*, trad. de Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo, publicada en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene (compiladores), *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., 1987, pp. 461-464.

- G. Vico, *Antología*, ed. de R. Busom, con selección de textos, intr., notas y trad. a cargo de R. Busom, Barcelona, Península, 1987. Textos éstos de entre los cuales algunos fueron redactados inicialmente en latín, por lo que encajarían perfectamente en nuestro catálogo.

2. Nuestro proyecto

En este contexto aparece, tan sólo cuatro años más tarde de la última publicación referida, el Centro de Investigaciones sobre Vico, de la mano de los profesores M.A. Pastor Pérez, J.M. Sevilla Fernández y J. Villalobos Domínguez, cuya labor editorial se ha centrado fundamentalmente en la publicación de los «Cuadernos sobre Vico», revista de periodicidad anual especializada en nuestro autor, así como en la edición, entre otros estudios humanísticos, de la obra viquiana completa en español a través de la editorial Anthropos, concretamente de su colección *Autores, Textos y Temas. Humanismo*, que dirigen E. Hidalgo-Serna y J.M. Sevilla, en colaboración con la *Stiftung Studia humanitatis*, presidida por aquél.

El primer número de los «Cuadernos» (1991) carecería de versión alguna al español de la obra de Vico, aunque ya en el segundo (1992) ve la luz la *Oración inaugural I*, a cargo de M. Rodríguez Donís.

Pues bien, a lo largo del mismo año me propone el profesor M.A. Pastor Pérez – propuesta que acepté sin demasiadas dudas – el hacerme cargo de la traducción del latín al

español de las sucesivas *Oraciones*, comenzando por la *Oración inaugural II*, que habrían de integrar, un número tras otro, una nueva sección que pasó a formar parte indispensable de la revista a partir del tercer volumen (1993), a saber, el apartado número IV (posteriormente el V): la «Biblioteca». Se enlaza aquí, pues, el objeto del presente trabajo con mi propia justificación como traductor y la secuencia y características particulares de cada uno de los volúmenes editados.

Ya años antes había ensayado por propia iniciativa la traducción de autores como el Athanasius Kircher de la *Turris Babel* y del *Arca Noë*, o el Erasmus Roterdamensis del *De duplici copia*. Mas fue una de las razones de mi aceptación la sensación de cercanía, de afinidad con las inclinaciones profesionales y académicas de Vico, algo sobre lo que habré de volver con mayor detenimiento en otra ocasión.

No pude por menos, pues, que sentirme tentado por el reto que se me planteaba, pues, como decía el profesor J.M. Sevilla – que, con agudeza, supo ver tal atracción antes que yo mismo – en su Presentación a *La razón de la ley*², mi monografía sobre *El derecho Universal*: «[...] Licenciado en clásicas, profesor de Latín y doctor en Filosofía. Con estas condiciones no sabremos a ciencia cierta si él fue llamado por Vico, o a la inversa. Lo importante es que la llamada viene siendo constante y coherentemente [cor]respondida».

A partir, pues, de dicho año se suceden las contribuciones: así, *Oración inaugural III* y *Oración inaugural IV*, nº 4 (1994), *Oración inaugural V* y *Oración inaugural VI*, nºs 5-6 (1995-1996), *Sobre la mente heroica*, nºs 7-8 (1997), *Del método de estudios de nuestro tiempo*, nºs 9-10 (1998), *La antiquísima sabiduría de los italianos*, nºs 11-12 (1999-2000), *Reivindicaciones de Vico*, nºs 13-14 (2001-2002), *Retórica (Instituciones de Oratoria)*. *Selección de los 10 primeros capítulos de las Institutiones Oratoriae de G. Vico*, nºs 15-16 (2003).

En el ínterin, y sobre la base de lo ya elaborado, me propone el profesor Sevilla, en nombre propio y en el de E. Hidalgo-Serna, el hacerme cargo de la traducción al español y correspondiente anotación de la obra latina de Vico dentro del mencionado proyecto de colaboración entre el CIV y la *Stiftung Studia humanitatis* con la editorial Anthropos. Fruto del mismo, los volúmenes aparecidos hasta ahora son los siguientes:

- G. Vico, *Obras I. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, pres. de E. Hidalgo-Serna, intr. J.M. Sevilla Fernández, ed., trad. del latín y notas de F.J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2002.

En la primera parte se recogen corregidas y anotadas – amén de nuestra propia versión de la *Oración inaugural I* – el resto de las *Oraciones inaugurales* mencionadas, incluidas *Sobre la mente heroica* y *Del método de estudios de nuestro tiempo*. Supone en su segunda parte una inicial aproximación a la metafísica viquiana, y en la primera un contacto previo con la oratoria práctica de Vico, que se desarrollaría ampliamente en su modelo retórico teórico en el segundo volumen. Asunto, pues, de índole de consuno filológica y filosófica.

Para su edición hubo que superar múltiples problemas, tanto en los aspectos puramente formales como en los propiamente materiales, comenzando por la elección de la base textual latina sobre la que asentar nuestra traducción, dada la inasequibilidad para nosotros de los originales, una situación que se ha venido reiterando hasta el tercer volumen de las *Obras*. Tales fuentes fueron para la generalidad del volumen: G. Vico, *Le "Orazioni inaugurali", il "De Italarum sapientia" e le Polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, Gius.

² F.J. Navarro Gómez, *La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filosófica sobre El Derecho Universal de G. Vico*, pres. de J.M. Sevilla, Sevilla, Fénix Editora, 2009.

Laterza & Figli, 1914; excepción hecha del *De mente heroica* y del *De nostri*, que tienen como fuente latina la de G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, A. Mondadori, I Meridiani, 1990.

Asimismo, recuerdo que supuso este primer volumen, en lo tocante al aparato de notas, la dificultad añadida del ineludible recurso a la memoria en la búsqueda de la mayoría de las citas directas o indirectas, a la antigua usanza, por cuanto en aquellos momentos carecía de las fuentes clásicas digitalizadas – téngase en cuenta que hablamos de hace más de veinte años – de las que luego dispuse; hasta el punto de que, en algunos casos, la localización de una sola de las referidas citas me supuso la inversión de varios días de lectura y labor de investigación, máxime cuando Vico en muchas ocasiones cita a su vez de memoria, sin un apego exacto a la literalidad del texto. Por otra parte, principia aquí una secuencia de *Notas del Traductor* que constituyen una primera declaración de principios – a los que intentamos atenernos – acerca de nuestra visión de la traducción, el papel del traductor, normas de estilo.

- G. Vico, *Obras II. Retórica (Instituciones de Oratoria)*, pres. de E. Hidalgo-Serna y J.M. Sevilla, pref. de G. Crifò, ed., trad. del latín y notas de F.J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2004.

Este segundo volumen, muy bien acogido³, que contiene la doctrina retórica de Vico a partir de los apuntes de clase de sus discípulos, toma como base textual latina para su traducción al español la de G. Vico, *Institutiones oratoriae*, texto crítico, versione e commento di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989. Desde aquí reiteramos nuestra gratitud al profesor Crifò por su amabilidad y buena disposición al redactar el *Prefacio* a nuestra versión española.

Constituye este volumen la posibilidad de un mayor y mejor acercamiento al Vico formal, al modo en que configura y expone sus tesis. No en vano era catedrático de elocuencia, razón por la que tanto insistimos en pretender mantener en la medida de lo posible su estilo discursivo: pues, como decimos en otro lugar, su condición de tal hace que su opción por una forma contextual determinada no haya de entenderse jamás como azarosa, sino como «algo consciente y querido».

Y, para nosotros, ha supuesto una oportunidad de reencontrarnos con nuestra faceta más filológica y, dentro de ella, con la retórica clásica – tanto griega como latina –, de abundar y de sumergirnos en ella, de indagar sobre los precedentes en la oratoria de la obra viquiana y de reflejar sus ascendientes e influjos en un aparato de notas que, calificado de «exhaustivo»⁴ en lo que al clasicismo se refiere, venga a dejar constancia de la deuda contraída con los maestros de la Antigüedad⁵.

³ Vide la reseña bibliográfica de L. Bermejo-Luque, de la Universidad de Granada, en «Daimon. Revista de Filosofía», (2006), 37, pp. 221 ss.: «La primera traducción al español de las *Institutiones Oratoriae* (1711-1741) de Giambattista Vico, apareció el pasado año en la serie *Humanismo* [...]». «Per primer cop es tradueix del llatí al castellà aquesta obra [...] la magnífica edició, traducció i notes [...]», dice X. Laborda Gil, de la Universitat de Barcelona, *Set obres sobre retòrica i persuasió*, en *Retòrica i persuasió en diferents situacions comunicatives*, «Llengua, societat i comunicació», (juliol de 2005), 3, pp. 1-13. Y, también, de la Universitat de València, F. Grau i Codina, *Las Instituciones de Oratoria de G. Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», XII (2006-2007), 19-20, pp. 199-203.

⁴ Ivi, p. 202.

⁵ Aparece un año más tarde, a mediados de 2005, lo que constituye la única excepción a nuestra solitaria labor de que hayamos tenido noticia, al reiterarse la edición – encuadrada, en este caso, fuera de nuestro proyecto editorial – de dos de las obras latinas de Vico, a saber: C. Rodríguez Fernández y F. Romo Feito, *Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tiempo y Principios de oratoria*, Madrid, Trotta, mayo 2005. Se trataría respectivamente de la tercera y segunda versiones españolas de tales obras (sólo la primera de ellas había visto previamente la luz, aunque de forma parcial, en Chile, en 1945, como hicimos constar *supra*), pues nuestras traducciones correspondientes a ambas

- G. Vico, *Obras III. El Derecho Universal*, pres. de E. Hidalgo-Serna y J.M. Sevilla, ed., intr., trad. del latín y notas de F.J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2009.

Se trata de la obra completa, esto es, una primera parte con el *De Uno* y una segunda con el *De constantia jurisprudentis* (incluyendo *De constantia philosophiae* y *De constantia philologiae*), y el añadido de la *Sinopsis*.

Nos pareció oportuno, en este momento de la edición, acometer la obra latina más extensa de Vico y una de las más – por no decir la más – representativas de una de las facetas o vertientes viquianas a las que al comienzo hacíamos alusión: la iusfilosófica, que, si bien implica un peldaño más en la gradación hacia la *Scienza Nuova*, de ningún modo agota en ello su valor, sino que posee gran mérito e interés en sí misma y una entidad propia.

Ahora bien, para dejar constancia de su importancia, de su genuina aportación y del hito que pueda suponer, entre otros, en el campo de la filosofía jurídica, se hacía imprescindible un recurso a las fuentes, si no absoluto – cosa inviable –, al menos lo más completo posible, con el estudio, siquiera fuese somero, de muy diversos autores en este campo (Suárez, Grocio, Hobbes, Pufendorf, Rachel, Textor, Selden, Thomas, Wolff, entre muchos otros); de modo que, a través de la iusfilosofía comparada, del derecho natural y de gentes, o, como Vico gusta de puntualizar, del «derecho natural de gentes», pudiésemos incardinarlo mejor y delimitar y acotar con precisión sus contribuciones en tal ámbito. Y, al resultar de todo punto insuficientes para ello las anotaciones directas al texto, en un volumen que ya consta de cerca de novecientas páginas, nos vimos animados a la redacción en paralelo de una monografía (*La razón de la ley...*, cit.) que nos permitiese dar cuenta con mayor detalle de tales pormenores.

Ya en el plano estrictamente filológico, en la preparación de la traducción de esta obra sí pudimos contar con el texto original, o más bien con el ejemplar anastático del *Diritto Universale*, con el *De Uno* de 1720, el *De constantia* de 1721 y las *Notas* de 1722, de las respectivas ediciones de Nápoles, publicado por el Centro di Studi Vichiani. Pues sólo tardíamente, a punto ya de pasar a la imprenta, tuvimos noticia de la nueva versión fotográfica del original con comentarios a cargo de F. Lomonaco: G. Vico, *De universi juris uno principio, et fine uno*, Napoli 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62, a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori Editore, 2007. No nos fue posible, por ello, utilizarlo como base para nuestra traducción, aunque posteriormente sí tuvimos ocasión de analizarlo con detenimiento para componer una reseña crítica, publicada tanto en los «Cuadernos sobre Vico»⁶ como en el «Bollettino del Centro di Studi Vichiani». Por su parte el profesor Lomonaco reseñó nuestra edición en el «Bollettino», vol. XLI/1, con el título *Sulla traduzione spagnola del Diritto universale e una recente interpretazione*, reseña ésta a la que se añadieron diversas reseñas y notas críticas tanto en el «Bollettino» como en España⁷.

obras habían sido ya publicadas sucesivamente en 1998 («Cuadernos sobre Vico», VII, 1998, 9-10: G. Vico, *Del método de estudios de nuestro tiempo*) y su corregido y anotado correlato en libro en 2002 (G. Vico, *Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002), la primera de ellas; y en 2003, en parte («Cuadernos sobre Vico», X, 2003, 15-16: G. Vico, *Instituciones de oratoria*, una selección de los 10 primeros capítulos) y 2004, en su integridad (G. Vico, *Retórica (Instituciones de oratoria)*, Barcelona, Anthropos, 2004), la segunda, como hemos relacionado anteriormente.

⁶ Una edición anastática del *De Uno*, en «Cuadernos sobre Vico», XV (2011-2012), 25-26, pp. 233-239.

⁷ Vide, v. g., las debidas a P. Badillo O'Farrell y a M.A. Pastor Pérez en «Cuadernos sobre Vico», (2011-2012), 23-24, pp. 361 ss. Y, asimismo, la reseña de R. Ramis Barceló, de la Universitat Pompeu Fabra, *El derecho universal*, en «Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho», IDH, Universitat de València, (2010), 20, pp. 147-150.

Pues bien, tal disponibilidad nos permitió, amén de la traducción, la elaboración de una suerte de edición más próxima a la crítica – en tanto que basada en fuentes documentales originales, tratando de reconstruir un texto depurado de errores – que justifica en parte el muy numeroso repertorio de notas; esto es, posibilitó lo que, en buena locución etimológica, podríamos denominar de “preterintencional”, por abarcar más de aquello a lo que, en primera instancia, aspiraría una edición como la nuestra, cuyas pretensiones estarían *ab initio* encaminadas más bien a la difusión y divulgación de la obra de nuestro autor que a profundizar en disquisiciones filológicas en busca de un riguroso aparato crítico. Así, junto a la ensayada reconstrucción de algunas acotaciones manuscritas que aparecían altamente corruptas, exponíamos en las *Indicaciones acerca de la traducción* que sirven de preliminares a tal volumen:

A grandes rasgos, pues, nuestra labor ha sido la de simultanear la fundamental traducción de cada pasaje, dándole una composición correcta para el lector actual, con la revisión crítica del texto original, las acotaciones o apostillas marginales manuscritas y correspondientes correcciones también manuscritas en el texto, las acotaciones a pie de página manuscritas, las notas a pie de página impresas, nuestras propias notas, la correspondencia con las *Notas* de Vico al libro I y al libro II, añadidas al final, así como con aquellas otras notas más amplias que, siguiendo el modelo tanto de Cristofolini como de Pinton, hemos vertido como “*Disertaciones*”, una primera *addenda* y *corrigenda* impresa, una segunda también impresa y otra manuscrita: en suma, una serie de labores diversas, conjuntas y contemporáneas que han multiplicado nuestro trabajo mucho más allá del de la estricta traducción⁸.

Esta forma de proceder ha presidido más tarde nuestro trabajo cada vez que hemos contado con el texto original y hemos podido estudiarlo y examinarlo con detenimiento, como ocurrió, según veremos luego, particularmente con las *Gestas de Antonio Carafa*, si bien *mutatis mutandis*, pues las características inherentes a cada texto son en estos casos siempre singulares.

- G. Vico, *Obras IV. Reivindicaciones de Vico y otros escritos latinos*, pres. de J.M. Sevilla Fernández, ed., trad. del latín y notas de F.J. Navarro Gómez, Barcelona, Anthropos, 2016.

Este cuarto volumen en publicarse dentro del programa previsto tuvo como base textual latina para parte de nuestra traducción, por carecer de nuevo de los impresos originales, la de G. Vico, *Minora. Scritti Latini e D’occasione*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, Centro di Studi Vichiani, Alfredo Guida Editore, 2000. Y, para el resto, hemos tomado a su vez como base G. Vico, *Varia. Il De Mente Heroica e gli Scritti Latini Minori*, a cura di G.G. Visconti, Napoli, Centro di Studi Vichiani, Alfredo Guida Editore, 1996. Todo ello salvo las *Vici Vindiciae*, que toma como fuente latina la de G. Vico, *Opere Filosofiche*, introd. di N. Badaloni, (con textos, versiones y notas) a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971.

En él se recogen, de un lado, las *Reivindicaciones de Vico*, donde éste expone argumentos en pro de su *Ciencia Nueva* (la primera, la del ’25) y refuta las acusaciones vertidas contra él por un “ignoto apátrida” en las *Acta eruditorum* publicadas en Leipzig en 1727, cuyas aseveraciones va desmontando una a una, haciendo en ello un uso formal de los medios que le proporciona la retórica, según analizamos en las notas correspondientes a la obra; y de otro, y junto a algunos otros escritos menores, otras diversas oraciones que aúnan el carácter de escritos ocasionales, panegíricos o de encargo, en una suma de naturaleza histórica e índole retórica que los dota de gran interés, como los dedicados al virrey

⁸ G. Vico, *Obras III. El Derecho Universal*, cit., p. XLV.

Francisco de Benavides, a Catalina de Aragón o al mismo rey Felipe V. Es también de singular relevancia para un estudio del tránsito del reino de Nápoles desde las manos de la Corona de España a las del emperador de Austria – o, más bien, a su hijo Carlos de Habsburgo – la oración pronunciada en el *Público funeral de los nobles napolitanos Carlo di Sangro y Giuseppe Capece* [...], del mismo año 1707 en que aquél se produce.

3. Proyecto futuro

Para un ya inmediato futuro tenemos prevista la publicación de las *Obras V*, que incluirá las *Gestas de Antonio Carafa*, inicialmente concebida en solitario, aunque posteriormente hemos advertido la pertinencia, incluso la conveniencia, de adjuntarle el *Sobre la conspiración partenopea* o *Conspiración de los príncipes napolitanos*, siguiendo el ejemplo ofrecido por G. Vico, *Scritti Storici*, trad. di F. Nicolini, prefazione di G. Cassandro, Napoli, Giannini, 1980, con su precedente en el año 1939 citado *infra*. Respecto del primero de ellos, el de las *Gestas de Antonio Carafa*, hemos partido del texto latino original de Joh. Baptistae Vici, *De rebus gestis Antonj Caraphaei libri quattuor* [...], Neapoli, Excudebat Felix Musca, MDCCXVI, que contrastamos con la edición de J. B. Vici, *Opera Latina*, recensuit et illustravit Joseph Ferrari, Mediolani, Excudebat Societas Typographica Classicorum Italiae Scriptorum, MDCCCXXXV, t. I, pp. 147 ss., y con el texto latino de G. Vico, *Le Gesta di Antonio Carafa*, a cura di M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida Editore, MCMXCVII, al que incorporamos las enmiendas debidas a los *Scritti storici*, a cura di F. Nicolini, in *Opere*, vol. VI, Bari, 1939, pp. 1-300 y las *Emendationes in Historiam Caraphaei* manuscritas y autógrafas recogidas en la misma edición de Sanna, así como nuestras propias correcciones derivadas de la lectura del texto original, consistentes en diversos yerros tipográficos, erratas, lapsus (algunos de índole gramatical), etc., entendemos que previamente inadvertidos y que constan en las correspondientes notas. En el segundo “escrito histórico” nos encontramos con dos redacciones iniciales – de donde el doble título – de las que la primera cuenta con nueve formas escriturales distintas y una sola la segunda, si bien luego corregidas e integradas por el propio autor, por Ferrari, Croce o Nicolini, dando lugar a una complejísima situación en lo que a la crítica textual se refiere y, por ende, al asentamiento de un texto latino base sólido y poco controvertible sobre el que poder fundar cualquier ensayo de traducción. Afortunadamente, tan meritoria labor se ha visto ya consumada merced a los inestimables esfuerzos desplegados por Claudia Pandolfi en G. Vico, *La Congiura dei Principi Napoletani. 1701*, a cura di C. Pandolfi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013², un trabajo que ha facilitado el nuestro considerablemente.

Con ello daremos fin a la práctica totalidad – pues quedarían sólo algunos escasos flecos – y, desde luego, a lo más sustancioso y consistente de la obra latina viquiana. Y, en principio, traducida que sea también del italiano la obra restante, tenemos asimismo en perspectiva la versión de esos últimos retazos y obra menor, tanto redactada en italiano como en latín (inscripciones y similares), con lo que quedaría completamente cerrado y concluso el ciclo de nuestro proyecto de traducción al español de la producción de Vico en latín.

4. Colofón

Como puede observarse, la problemática que hemos debido afrontar en cada momento obedece a situaciones muy diversas, razón por la cual enunciábamos en el último número de «Cuadernos sobre Vico»:

En efecto, principiamos nuestra labor viquiana tiempo ha con la traducción de obras de oratoria y filosofía (metafísica), para pasar luego a otras de contenido retórico-literario, filosófico-jurídico y filológico, apologético y – en estos momentos – histórico, de modo que, en cada una de las fases, hemos debido afrontar la resolución de los diversos aspectos de carácter problemático que han ido apareciendo en el transcurso de nuestra actividad destinada a la versión: es a todas luces evidente que las dificultades de análisis, comentario y documentación – por no hablar del resto, que, como decimos, escapa al objeto de la presente tarea propuesta – que nos plantean, *v. g.*, un texto retórico y otro histórico difieren sobremanera⁹.

Pero, si bien allí nos hacemos eco de tales dificultades – dentro de las diversas cuestiones susceptibles de ser planteadas en los diversos ámbitos por los aspectos prácticos de la traducción, lo que denominamos “trabajo de campo” – desde una perspectiva fundamentalmente histórica (identificación de lugares y personajes, nombres propios, delimitación de términos oscuros o ambiguos, tipografía y erratas, lapsus del autor..., incluyendo, como siempre, su estilo), esto es, reflejamos la diversidad, existen igualmente – o, al menos, así lo pretendemos – una unidad, un hilo conductor, unas constantes en el conjunto de tales versiones derivados de una determinada metodología de la traducción que, como declaración de intenciones, hemos tratado de fijar, someramente siquiera, en los preámbulos o *Notas del traductor* a los volúmenes ya publicados de la obra de Vico y que, de forma mucho más profunda y extensa, retomamos en una monografía en la que hace ya algún tiempo que venimos trabajando, a los cuales – tanto a las respectivas notas introductorias como a la monografía en su momento – remitimos a quienes se sientan interesados en tales quehaceres.

Existen modos muy desemejantes de enfocar la traducción. Así, por ejemplo, de la misma manera en que cabe la restauración de una obra arquitectónica clásica manteniendo exclusivamente los restos del original, con un principio de intervención mínima que simplemente impida que continúe el deterioro, o bien se puede reponer lo dañado patentizando la diferencia entre lo primitivo y lo adicionado, o bien puede darse una reconstrucción indiscernible, etc., igualmente la traducción puede apegarse más o menos al original, no sólo en su semántica, sino en su estructura y estilo, puede trasvasarlo especialmente en aquello que, por la distancia geográfica o temporal, resultaría irreconocible, puede parafrasearlo en períodos más o menos largos (desde el párrafo a la frase) hasta hacerlo enteramente propio.

Es por ello por lo que insistimos en diversos lugares en que nuestra pretensión no es la de «recrear en lo posible la obra vertida». Y, si es cierto que el latín de Vico es muy superior al que él le atribuye a Carafa: «Y no fue instruido en la lengua latina más allá de aquel punto que posteriormente le permitió mantener el género de conversación que usan los alemanes, húngaros, polacos y otras gentes de esa región para las necesidades de las relaciones humanas»¹⁰, no lo es menos que su composición tampoco está a la altura de un Erasmo o de

⁹ F.J. Navarro Gómez, *Problemática práctica de la traducción a través del De rebus gestis Antonij Caraphaei*, en «Cuadernos sobre Vico», XVIII (2016-2017), 30-31, pp. 199-236.

¹⁰ *Gestas de Antonio Carafa*, l. I, cap. II.

un Lorenzo Valla, ni, en el plano retórico, le van a la zaga nuestros Elio Antonio de Nebrija o Francisco Sánchez “El Brocense” (en quienes, por otra parte, buscaríamos asimismo en vano el natural clasicismo de los siglos de oro de la literatura latina). Pero, también por ello, entendemos que no consiste nuestra labor en enmendar la plana ni en suplir posibles carencias, siendo más conceptistas que él o haciendo gala de un mayor refinamiento. Así, hemos tratado – aunque probablemente no siempre lo hemos logrado – de respetar no sólo los fundamentos conceptuales subyacentes en la obra, sino también, en la medida de lo posible, su estilo, con los elementos apuntados *infra*, de índole retórica. Pues, como posicionamiento filosófico y frente a las tesis de autores como Gadamer, coincidimos más con las de nuestro Ortega:

Según él [Schleiermacher], la versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae al autor al lenguaje del lector o se lleva al lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción¹¹.

Entendemos que se trata de una labor más ardua, pues supone arrancar al lector de la comodidad de lo trillado y cotidiano para trasladarlo a un distinto universo (y requerirá de un mayor aparato de notas, comentarios, exégesis, etc.; incluso hemos acompañado en algún caso el texto – v. g. en *El Derecho Universal* – de un oportuno glosario), pero también de resultados más gratificantes. De la misma manera en que pensamos que en obras de esta índole, y frente a lo que pudiera ocurrir en otras de mera evasión o entretenimiento, el autor, al escribir, no ha de limitarse – con ello irrefutablemente contribuiría a hacerse más accesible, pero enriquecería menos a los destinatarios de su obra – a utilizar un léxico simple y fácilmente asequible, para ahorrarle al posible lector la molestia de tener que recurrir al diccionario.

De este modo ocurre en multitud de aspectos que recogen sus normas de estilo, aspectos formales que hacen que tal estilo sea el propio y no el nuestro (períodos oratorios, *variatio* y paralelismo, figuras etimológicas, lítotes, homeotéuton, poliptoton, paronomasia, figuras estilísticas en general...): así sucede cuando, por poner un ejemplo significativo, frente a la *variatio*, fórmula estilísticamente más aprobada hoy día, Vico se decanta por el paralelismo, actualmente en desuso. De modo que, para no eternizarnos ni caer en una perífrasis digresiva en exceso del tema propuesto, finalizaremos, si se nos permite, con una autocita perfectamente representativa de nuestro posicionamiento al respecto:

Y, así, ante un «[...] *dicunt* [...] *dicunt*, [...] *dicunt* [...]», del *De constantia*, II, cap. XII, [29], y puesto que partimos de la base de que el lector no dispone del texto latino, solemos decantarnos por una versión del tipo «[...] dicen, [...] afirman, [...] aseveran [...]» – sólo admisible, a nuestro juicio, en un contexto similar del original [...] y ello quizás ante el temor de que se nos adjudique por el lector la persistencia y lo reiterativo de la fórmula. Pues bien, tal es la solución que por nuestra parte hemos adoptado (la del «[...] dicen [...] dicen [...] dicen [...]»), aun a riesgo de tener que asumir tales críticas; por ello, salvo en casos puntuales en que, por un lapsus, dichos “defectos” sean imputables a una cosecha propia, tales insistentes repeticiones se deberán a un original que, sea por un lapsus también del propio autor, a una falta de revisión, a un deficiente manejo de su bagaje lingüístico, a un efecto conscientemente buscado, a una cuestión de estilo o a cualesquiera otras causas, no vemos la necesidad, es más, vemos la inconveniencia de alterar en aras de una mejor consideración literaria, sea

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, en D. López García (ed.), *Teoría de la Traducción. Antología de textos*, Cuenca, Univ. Castilla-La Mancha, 1996, pp. 442-443.

del autor cuya obra vertemos, sea de nosotros mismos y de nuestra labor de traductores, tal vez por ese prurito de gloria que tanto nos caracteriza y que tan bien describe Cicerón en las *Tusculanae disputationes*, I, 34, donde afirma que incluso aquellos filósofos que tanto denuestan y tan acerbamente critican la ambición de la fama, en esos mismos libros donde lo hacen, no dejan de inscribir su nombre en la portada¹².

¹² G. Vico, *Obras III. El Derecho Universal*, cit., pp. XLVI-XLVII.

UNO SGUARDO EST-ETICO SUL «SUBLIME LAVORO DELLA POESIA».
CON VICO, OLTRE VICO

Lucia Maria Grazia Parente

Abstract: These considerations tend to provide a critical perspective of the aesthetic and ethical María Zambrano's philosophical production sharing Vico's concept of fantasy, that represents the main hermeneutical instrument and the beginning of human action. We want to point out some aspects of Vico's philosophy about "the sublime work of poetry", that is capable of sensing "the first ray of light in human history" (*vera narratio*). We are talking about a concept that some Spanish philosophers of the early 20th century understood (such as María Zambrano, in particular, and Ortega), following the example of Dante. There is no doubt about the originality of Vico's philosophy, as compared with the 17th century philosophical context. The authenticity of his thoughts is comparable to the actual interest on the Spanish regenerative philosophical movement. According to Vico's lessons, this way of thinking wants to give back dignity to all humanities with a view to avoiding sectorial researches, in order to encourage a dialogue with the concrete growing of human history.

Keywords: Fantasy, Vico, Zambrano, Poetry, Philosophy.

* * *

1. Il non finito dal sapore dell'infinito

*Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,*

*tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenne
l'imgo al cerchio e come vi s'indova;*

*ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.*

*A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,*

l'amor che move il sole e l'altre stelle.
Dante, *Paradiso*, XXXIII, 133-145.

L'amore dantesco, qui ricordato in esergo, motore dell'universo o principio cosmico della *dýnamis*, costituisce la radicale peculiarità dell'essere umano nel mondo, ovvero quel moto intuitivo che gli permette d'immaginare la propria trascendenza. Vediamo in quale contesto si trova questa citazione dell'ultimo canto del *Paradiso*.

Dante, dopo aver progressivamente interiorizzato tutte le visioni (come forme di bassorilievi o voci misteriose o semplici immagini mentali), che si proiettano davanti ai suoi occhi lungo il peregrinare celeste, si trova ad accogliere il mistero della vita perché dettato dal volere divino. Come lo studioso di geometria, che si ingegna con tutte le sue forze per misurare la circonferenza e (chiaramente) non la trova, mancandogli il principio primo, così anche

Dante davanti a quella visione straordinaria impegna tutte le sue forze mentali per capire come l'immagine umana possa iscriversi nel cerchio della vita e in che modo possa collocarsi al suo interno, ma (ovviamente) non vi riesce con le sue sole energie raziocinanti. Le sue *ali* non possono essere adatte a un volo simile. Tuttavia la sua mente viene colpita da una folgorazione, grazie alla quale egli può soddisfare parzialmente il suo desiderio conoscitivo. Che fare allora? L'unica via perseguibile resta lasciarsi guidare dalla luce della potenza divina, accettandone la sua volontà, perché egli possa appagare ogni intimo desiderio al culmine dell'esperienza trascendentale. Certo, l'idea di andare oltre, di continuare a perseguire il mistero stesso insito nella vita, vibra nella sua mente costantemente e costantemente rimarrà un *non finito* dal sapore dell'*infinito*.

Il poeta fiorentino, riproducendo fedelmente alcune idee filosofiche del suo tempo, immagina il contenuto visuale del quale si serve per descrivere l'indescrivibile (l'oltremondo). Egli cerca di definire il ruolo stesso dell'«alta fantasia»¹, attraverso una specie di meditazione figurativa, per arrivare alla «composizione visiva del luogo»² di tipo metaforico.

L'evocazione fantastica non *ha* luogo ma lo *diviene* nel momento in cui si concretizza in uno spazio figurativo. Ed è prevalentemente attraverso la metafora, in quanto detiene il primato di natura simbolica per decodificare il funzionamento delle strategie narrative, che si può «[...] volgere sulla storia uno sguardo inquisitore»³, come scrive Silvia Molloy in una annotazione ad un eccellente lavoro intorno al *fantastico* ispanoamericano. Il fantastico, precisa la studiosa, «permette, in virtù dell'ambivalenza stessa che istituisce, di scuotere le certezze di un sapere ereditario [...] di far riverberare il passato di uno di quegli "ultimi bagliori" che, secondo Walter Benjamin, scaturiscono dall'attività del vero storico»⁴.

L'eco, che proviene da queste parole, non è dissimile alle considerazioni vichiane sulla rappresentazione fantastica come processo fondamentale e necessario per giungere a una probabile comprensione della realtà e della sua ricostruzione storica, ove la provvidenza governa gli eventi al di là dei singoli fatti che hanno per protagonisti gli uomini stessi; e può essere spiegata in maniera naturale, in cui la visione di Dio s'invera nella storia e «dee desumersi dalla retta coscienza della propria natura»⁵. L'infinito, il finito e il rapporto che «collega la potenza dell'infinito alla varietà scintillante del finito»⁶, determinano gli elementi stessi della ragione umana, la quale, a sua volta, caratterizza le epoche storiche. In questo gioco mediatore tra le due polarità convergenti nella narrazione dell'uomo, che ne caratterizza la sua storia, «Vico seppe vedere dietro la storia spirituale dell'umanità, una più antica storia, naturale e sacra insieme, valendosi, nel narrarla, di tutte le risorse della sua straordi-

¹ Dante, *Paradiso*, XXXIII, 142.

² *Tale composizione richiama alla nostra mente l'antica memoria degli Exercitia Spiritualia di Ignacio de Loyola e degli Autos Sacramentales di Calderón de la Barca, entrambi accolti dalla determinazione e dal desiderio di conoscenza di Juana Inés de la Cruz, qui meritevole di un apprezzabile atteggiamento di grande sensibilità interpretativa, in particolar modo, verso la spiritualità ignaziana che, a sua volta, è stata oggetto di riflessione zambraliana.*

³ S. Molloy, *Historia y fantasmagoría*, in E. Morrillas Ventura (a cura di), *El relato fantástico en España e Hispanoamérica*, Madrid, Quinto Centenario, 1991, p. 107. Per approfondimenti tematici e bibliografici sull'argomento, cfr. E. Perassi, *Paradigmi e deviazioni del fantastico ispanoamericano*, in M. Farnetti (a cura di), *Geografie, storie e poetiche del fantastico*, Firenze, Olschki Editore, 1995, pp. 49-59.

⁴ *Ibidem*.

⁵ G. Vico, *De constantia philosophiae*, in Id., *Della costanza del Giurisprudente*, versione italiana col testo latino a pie' di pagina, a cura di F.S. Pomodoro, Napoli, Stamperia de' Classici Latini, 1861, p. 5

⁶ G. Vico, *Opere di Giambattista Vico ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari. La mente di Giambattista Vico*, vol. 1, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1837, pp. 223-224.

naria lingua barocca: la storia della nascita della “iconologia della mente” dal grido animale e dal terrore destato dal fulmine di Giove che apre il Cielo e fa tremare la Terra»⁷.

La nostra curiosità speculativa volge qui il suo interesse verso questa particolare direttrice di pensiero vichiano per andare oltre Vico e percorrere alcune sue specificità teoretiche riscontrabili nell’itinerario riflessivo compiuto da María Zambrano.

2. Un salto d’essere

Ci sono luoghi del pensiero vichiano in cui si delineano interrogazioni costanti che María Zambrano rende sostanza metafisica nel suo filosofare lirico-simbolico. Una vera e propria sintonia di pensiero che pone i filosofi di fronte a un “salto d’essere” verso quella sapienza fondata sul nesso tra corporeità e *vis fantastica*, tra conoscenza e immaginazione, tra sguardo sulla *physis* e necessità del poetico.

Entrambe le due autorevoli figure, nelle rispettive proiezioni *di* e *in* mondi assai distanti tra loro, declinano le modalità e le forme di un pensiero peregrinante verso la diretta osservazione della creatura e delle sue relazioni con il cosmo, e pongono l’immaginazione, quale istanza privilegiata con l’indefinito, come *incipit* dell’atto conoscitivo umano. Il filosofo napoletano si orienta, così, verso un pensiero poetante necessario a edificare la *Scienza Nuova* che, come precisa Croce, ha un duplice aspetto per la formazione della coscienza civica:

[...] come filosofia dello spirito e come scienza generalizzante. Sotto il primo aspetto, il Vico aveva fatto valere i diritti della fantasia, dell’universale fantastico, del probabile, del certo, dell’esperienza, dell’autorità, e quindi della poesia, della religione, della storia, dell’osservazione naturalistica, dell’erudizione, della tradizione. Sotto il secondo, aveva disegnato uno schema dello svolgimento naturale dello spirito, così nella storia del genere umano come nella vita individuale, messa da lui a continuo riscontro con le fasi della storia⁸.

L’interesse della Zambrano, qui orientato sulla conoscenza-coscienza umana, volge il suo sguardo verso un eguale cammino vichiano di rinnovamento dello spirito, al quale è richiesto di abbandonare ogni *habitus* psicologico tipico di alcune forme esasperate di solipsismo idealista. È un’intima e necessaria “nudità” perché rappresenta il presupposto indispensabile per (ri)vivere la conoscenza autentica di sé e del sé in relazione all’altro e all’altrove. In particolare, ella ricerca nei testi sacri e mistici della tradizione occidentale e della filosofia orientale tutte quelle preziose tracce di un passato che era stato trascurato, dimenticato o, addirittura, in parte annullato. Le sue numerose letture le confermano, oltremodo in un tempo storico a lei così ostile, l’importanza di un recupero umano nella sua più naturale dimensione est-etico-esistenziale. Così, esplorando ad alto costo personale le linee viscerali della propria esistenza, ella spera di creare una possibile apertura al sentimento di trascendenza *del* e *nell’*uomo che, se propriamente vissuto in ogni sua proiezione vital-est-etica, può evitarle il tragico smarrimento nel cosmo. E se Vico ha fatto valere i diritti dell’universale fantastico ed ha rappresentato le fasi della storia per definire l’uomo nei concetti di azione, lin-

⁷ V. Vitiello, *Vico: storia, linguaggio, natura*, vol. 47, in «Studi Vichiani», Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2008, pp. 41-51. In questa descrizione visuale, *secondo Vico*, il «voler dire» di Dio (il fulmine) a noi è una rivelazione da accogliere e comprendere, paragonabile al «voler dire» della luce (*claros*) a noi della Zambrano. Per un’analisi critico-metodologica della *Scienza Nuova* di Vico in Spagna, cfr. S. Fernández García, *Análisis filosófico de la “Scienza Nuova” de Giambattista Vico (1668-1744)*, Oviedo, Grupo Helicón, 2013.

⁸ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, in Id., *Opere. Saggi filosofici*, vol. 2, Bari, Laterza, 1922, p. 240.

guaggio, socialità e cultura, così anche la Zambrano ammette la stessa ciclicità storica descritta dal filosofo partenopeo, includendovi la svolta storicista orteghiana nel concepire la ragione storico-vitale. Ella, inoltre, rivaluta e difende strenuamente l'importanza del dire poetico nel cuore stesso del pensiero, ove la filosofia «affonda le radici nell'assenza di essere nelle immagini degli dei»⁹ e la poesia «verrà a supplire quella funzione del Dio sconosciuto, quell'azione divina oltre l'essere».¹⁰ È chiara qui la convergenza della visione storicista vichiana, unita a quella successiva storico-vitale orteghiana, nella ragione poetica: unica forma di *conoscenza bifronte* che possa armonizzare la chiarezza filosofica con quella evocativo-metaforica della poesia, pur sempre rimanendo fedele all'«ontologia radicale» del «tema del proprio tempo»¹¹.

Ecco, dunque, che l'«antica poesia»¹² non è da considerarsi come travestimento consapevole del vero, ma piuttosto, e a ragion veduta, come la forma aurorale (e per questo sublime) di una sapienza ove «la fantasia altro non è che risalto di reminiscenze, e l'ingegno non è che lavoro d'intorno a cose che si ricordano»¹³. Entrano così in gioco, sotto l'influenza del platonismo e neo-platonismo umanista, la memoria e la volontà a sostegno e corredo della fantasia, attraverso la quale i poeti, secondo Vico:

[...] cercano di raggiungere il mirabile e il sublime (*grandia quaedam et sublimia*), vi tendono con tutta l'anima loro, e rapiti fuori di sé da questo sforzo di volontà affidano ai versi quelle loro azioni che, quando è venuta meno, come vento, la ispirazione, credono che sia di una mente superiore, e a stento riescono a credere che sono il frutto del loro ingegno (*mentis vix*)¹⁴.

Questa tensione costante, intrisa di anelito alla trascendenza, verso la luce del *mirabile* si dirige, secondo la filosofa spagnola, laddove la realtà è «presentita nel ricordo»¹⁵, generando così l'inevitabile e perenne senso di nostalgia di spazi da conquistare. Per questo, il poeta in assoluto è:

[...] l'uomo divorato dalla nostalgia di questi spazi, [...], avido di realtà, d'intimità con tutte le forme possibili di essa. La poesia vuole essere una preghiera volta a scoprire tale realtà, di cui ritrova una traccia confusa nell'angoscia che precede la creazione. [...] E mentre la ragione, preveggenza nella sua

⁹ M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, introduzione di V. Vitiello, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ La prospettiva qui delineata trae ispirazione dalle riflessioni di J. María Sevilla, José Villalobos, F. Tessitore e di G. Cacciatore, i quali hanno offerto un notevole contributo scientifico alla collocazione odierna del *luogo della ragione* nella forma di un necessario «hacer concepto» (F. J. Martín, *Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y filosofía española*, in «Revista de Occidente», n. 288, Madrid, Mayo 2005, pp. 81-105). Inoltre, cfr. J.M. Sevilla, *Universalismo fantastico: ragione poetica e ragione narrativa (temi per un'ontologia del problematismo)*, in G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida Editori, 2004, pp. 233-258. Per un'ampia e dettagliata discussione e commento sulla storia delle interpretazioni di Vico nella cultura filosofica spagnola, si rinvia a testo di G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, prologo di F. Tessitore e introduzione di G.A. Di Marco, Bologna, Il Mulino, 2013; P. Oyaneder Jara, *La filosofía de la Historia en Juan Bautista Vico*, in «Cuadernos de Filosofía», nn. 7 e 8, Universidad de Concepción, 1978-1979, pp. 6-7; A. García Marqués, *Vico: unidad y principio del saber*, NAU Libres, 1995. A. Zacarés Pamblanco, *La poética de G.B. Vico. Microforma: historia y actualidad*, Universitat de València, Servicio de Publicaciones, 1988.

¹² Cfr. F. Lanza, *Saggi di poetica vichiana*, Varese, Libreria Magenta, 1961, p.60. Sull'argomento, cfr. anche F. Valagussa, *Vico. Gesto e poesia*, Roma, Edizioni Studi e Letteratura, 2013.

¹³ L. Pareyson, *Studi sull'estetica del Settecento, I. La dottrina vichiana dell'ingegno*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», LXXXI-LXXXIII (1947-1949), 2, pp. 81-115, p. 95.

¹⁴ G. Vico, *Opere filosofiche*, vol. I, Napoli, CNR, Bollettino del Centro di studi vichiani, 1982, pp. 92-93.

¹⁵ M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, a cura di A. Savignano, Milano, Bompiani, 2011, p. 181.

essenza, si rivolge anzitutto al futuro, lo stabilisce, la poesia è sempre memoria, sebbene inventi. Questa memoria darà *dignità* alla storia reale e sarà una forma di pietà volta a compensare la crudeltà [...] dell'istante presente, che si affaccia alla vita e alla storia. [...] E così si apre il cammino¹⁶.

Si apre il cammino di una «memoria viaggiatrice»¹⁷, «madre di tutte le Muse, e non solo della poesia»¹⁸, colorata di sfumature estetiche su uno sfondo etico, dal quale far emergere «non gli idoli, bensì le anime, le credenze, i saperi sepolti per la fretta e la vanità dell'uomo occidentale»¹⁹; e dal quale ridestare quella «degnità» poetico-metafisica evocata dallo stesso Vico. Qui, come nel caso di Lydia Cabrera, «l'anima, raccolta in se stessa, è al tempo stesso da molte parti; viaggia, transita, conosce»²⁰ per arrivare ad un possibile riscatto personale-universale indispensabile alla dimensione etica. In altre parole, se la ragione non può arrivare a soddisfare *tout court* la conoscenza e, per tale motivo, la meraviglia si fa creazione dando «senso e passione alle cose», nessuno meglio del poeta può incarnare il respiro di questa «umanità fanciulla», produttrice di conoscenza e «fiore nel deserto della vita», di leopardiana memoria, che mette in risalto alcuni principi²¹ ritenuti intuitivamente certi.

La mente umana – scrive Vico – è naturalmente portata a dilettarsi dell'uniforme, donde la *degnità* che il vero poetico è un vero metafisico [...] Questa *degnità* dimostra che il mondo fanciullo fu di nazioni poetiche [...] è il principio delle sentenze poetiche che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche che si formano dalla riflessione con raziocini²².

Ecco perché Vico rintraccia la forma naturale, spontanea e originaria di verità immaginate dai primi uomini nei processi espressivi del dire poetico, la cui funzione estetica si rivela un distillato etico dell'esperienza reale umana, fantasticamente narrata.

I sensi e le passioni d'affetti, per Vico, il sentire e la *metafora del cuore*²³, per la Zambrano: questa potrebbe essere la sintesi che lega i due filosofi nel considerare originario il sublime lavoro poetico²⁴, che ci ricorda quanto sia delicata e sempre presente la ricerca dell'uomo di attribuirsi un senso, non privandosi «della passione, alle cose insensate, alle cose dubbie ovvero oscure»²⁵, attraverso «la grammatica generativa della mente umana»²⁶ (ingegno), che soltanto così riesce a sostanziare l'attività mitopietica nella narrazione.

¹⁶ Ivi, p. 181-183 (corsivo mio).

¹⁷ Ivi, p. 569.

¹⁸ Ivi, p. 269.

¹⁹ Ivi, p. 201.

²⁰ Ivi, p. 569.

²¹ Cfr. A. Battistini, *La degnità della retorica. Studi su Giambattista Vico*, Pisa, Pacini, 1975.

²² Le citazioni vichiane sono qui riprese da C. Marini, *Giambattista Vico al cospetto del secolo XIX*, Napoli, Giorgio Franz in Monaco, 1872, p. 120 (corsivo mio).

²³ «La metafora [...] è con maggior purezza ancora “musica silenziosa” e “solitudine sonora”. [...] Infatti, solo essendo ad un tempo pensiero, immagine ritmo e silenzio, la parola può ritornare all'innocenza perduta, ad essere efficacemente vita in pienezza: azione»: M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, cit., p. 197.

²⁴ «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione». La ben nota citazione vichiana è nel testo *Principi della Scienza nuova*, ove la sua preoccupazione evidente sta nell'evitare di cadere nell'ostinata separazione tra *logos* e *pathos*, ricomponendo il legame originario tra la logicità della ragione e l'irrazionalità della fantasia (M. Agrimi, «*Alle cose insensate dare senso e passione*». *Studi vichiani*, a cura di A. Martone, Napoli, Liguori, 2012, pp. 86-100). Esattamente come accade nella specificità dell'itinerario teorico compiuto dalla Zambrano, la cui proposta è quella «di percorrere i sentieri di una filosofia vivente incline a ricomporre il rapporto tra pensiero astratto e vita» (M. Zambrano, *I beati*, a cura di C. Ferrucci, Milano, SE, 2010, p. 53).

²⁵ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 220. Da qui la visione vichiana dell'uomo quale autore della storia piuttosto che redattore o storiografico. Dunque, l'uomo è il soggetto che fa la storia, narrandola. Così come per la Zambrano «la storia nasce quando si narra e si canta» (M. Zambrano, *Luoghi della poesia*, cit., p. 207).

²⁶ F. Botturi, *La sapienza della storia. Giambattista vico e la filosofia pratica*, Milano, Vita e pensiero, 1991, p. 118.

3. Il poeta dell'alba nella terra ispanica

«Entrati nel XX secolo assistiamo a un incremento d'interesse, riguardante l'attenzione prestata a Vico, cresciuto progressivamente per decenni. Apprezziamo un lento ma esaustivo decollo degli studi vichiani che va dalle prime ricerche isolate ai progetti sistematici delle idee vichiane e agli studi monografici su Vico»²⁷.

Sevilla conferma a pieno titolo la presenza di Vico nella terra ispanica, ove la Zambrano, aderendo alla sua scia di pensiero, riprende ad analizzare il difficile equilibrio tra poesia (fantasia) e filosofia (pensiero), in una designazione teoretica più vasta e forse meno sistematica, anche rispetto ai molti intellettuali sia del passato che della sua contemporaneità. Ella torna a (ri)considerare ogni possibile forma di espressione che in ambito letterario, musicale e figurativo sia ascrivibile allo spazio della comunicazione poetica, o meglio ancora, al luogo della «poesia del logos»²⁸.

Essere un poeta-filosofo, come Antonio Machado²⁹, o un filosofo-poeta, come Unamuno, non deve intendersi né come essere un possibile artefice di un pensiero in rima, né ritenersi un difensore di dottrine, sistemi o direzioni speculative concrete, bensì come colui che articola la parola di aspirazione universale, a partirne da una *originaria*, la cui radice si fonde con il cammino riflessivo che permette all'uomo di esprimersi. In altre parole, la fantasia è il necessario presupposto di carattere discorsivo del pensiero nel suo perenne fluire, o nel «flusso inarrestabile del possibile»³⁰, il cui tentativo speculativo preclude – soltanto apparentemente – la chiarezza dell'esposizione concettuale, come più volte affermato dagli intellettualisti, dai razionalisti, dai sostenitori del pensiero puramente formale, dominante nel mondo occidentale. Invero, come ha argomentato Grassi, difendendo le tesi umaniste rivolte a superare il dualismo di forma e contenuto, di parola e cosa, di retorica e filosofia, «chi paragona o scambia il filosofare con lo sciogliere o il fissare la realtà nella pura razionalità, si troverà pertanto in difficoltà. Egli cerca soltanto concetti astratti, universali o “verità” formali, e incontra [...] la realtà di ciò che è unico nel linguaggio “metaforico”, che deve sottrarsi a quello razionale poiché questo non può cogliere la pienezza del senso»³¹. Dunque, il richiamo di Grassi a Vico ha sapientemente e arditamente reso visibile un modello di cultura, contrapposto a quella di un razionalismo imperante e fenomenologico del processo evo-

²⁷ Contrariamente all'idea di un'assenza del pensiero vichiano nella cultura spagnola, si segnala qui lo studio storiografico e critico di J.M. Sevilla Fernández, *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española. (I. Reseña sobre su tratamiento y estudio en los siglos XVIII y XIX)*, in «Cuadernos sobre Vico», n. 1, 1991, pp. 11-42; Id., *La presencia de Giambattista Vico en la cultura española (II. Notas sobre su tratamiento y estudio durante el siglo XX hasta la década de los '70)*, in «Cuadernos sobre Vico», n. 1, 1991, p. 97. Dello stesso studioso, merita di essere menzionato anche *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737–2005)*, con il prologo di A. Heredia Soriano e la presentazione di G. Cacciatore Napoli, La Città del Sole, 2007. Inoltre, cfr. D. Elio-Calvo Orozco, *La filosofía de la historia de Giambattista Vico*, in «Estudios Bolivianos», UMSA, n. 17, 2012, pp. 43-59.

²⁸ V. Cervera Salinas, *La poesía y la idea. Fragmentos de una vieja querrela*, Mérida, Ediciones *El otro el mismo* en coedición con la Universidad de Murcia, 2007, p. 49.

²⁹ «Anche in Machado il rapporto tra filosofia e poesia non si risolve nella sintesi o nel declinarsi dell'una nell'altra, ma spinge fuori di entrambe nella costruzione di una *nuova logica* che di ciascuna, affermando la differenza dell'altra, pone la necessità come differenza e necessità di “intuizione” e “concetto”: “una cavità piena che è, al tempo stesso, una cecità veggente” o, come dirà nel *Discorso di ammissione all'Accademia della lingua*, “la meraviglia delle cose e il miracolo della ragione”»: P. De Luca, *Introduzione*, in M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 2002, pp. 30-31.

³⁰ S. Limongelli, *La svolta metaforica dell'ontologia fondamentale: Vico e Grassi*, Neapolis (ebook), 2011, p. 100.

³¹ E. Grassi, *Potenza della fantasia, Per una storia del pensiero occidentale*, a cura di C. Gentili, Napoli, Guida, 1990, p. 27. Dello stesso autore, si segnalano qui solo i testi presi in considerazione: *Vico e l'umanesimo*, trad. di A. Verri, Milano, Guerini e associati, 1992; *La preminenza della parola metaforica*, Modena, Mucchi editore, 1987; *Retorica come filosofia. La tradizione umanistica*, trad. it. di R. Moroni, a cura di M. Marassi, Napoli, La Città del Sole, 1999; *Arte e mito*, edizione riveduta ed ampliata dall'Autore, a cura di C. Gentili, Napoli, La Città del Sole, 1996.

lutivo-dialettico della storia. Modello che, negli anni di fine Ottocento e inizi del secolo XX, è stato, senza dubbio, accolto favorevolmente nel territorio iberico grazie principalmente a Ortega³², il quale, nel superare le barriere mentali erette dal torpore politico del suo tempo, rivitalizza anche gli insegnamenti di Vico, spargendo «semi ideali» al fertile terreno mentale dei suoi giovani allievi – diretti e indiretti – appartenenti e/o simpatizzanti alla cosiddetta *Escuela de Madrid*³³.

L'adesione a tale modello, da parte di Ortega³⁴, è evidente nell'analogia del percorso speculativo: Vico pone il rifiuto del primato della logica puramente razionale cartesiana a fondamento del suo pensiero storico-metafisico della conoscenza, rivendicando l'originarietà dell'area corporea dell'esistenza che si proietta nel vivere quotidiano, a cui corrisponde «la natural successione delle forme politiche»³⁵; Ortega, in una prospettiva antropologica di tipo pragmatico, riconosce l'importanza del gesto primario del linguaggio che rimanda alla collettività sociale e che si serve, dunque, della preminenza della «funzione filosofica della metafora in opposizione allo schema del filosofare tradizionale radicato in una ontologia»³⁶. Del resto, scrive José Luis Abellán: «Ortega non poté sottrarsi al trionfo della metafora nel suo modo di esprimersi»³⁷, per «cercare l'autentica filosofia spagnola nelle metafore e nei miti»³⁸, caratteristici della tradizione letteraria spagnola. Senza dubbio, precisa l'influente storico del pensiero spagnolo, «Il lascito intellettuale di Ortega è la creazione di una possibilità nuova nella nostra lingua, e non meno un energico invito ad esercitarla»³⁹. Un invito accolto pienamente dalla sua «discepola relativamente infedele» ed «eterodossa»⁴⁰, la quale cerca, attraverso l'opera dell'esperienza, e ripercorrendo in parte la strategia speculativa tipicamente vichiana⁴¹, di «estrarre dalla realtà relativa la verità sussistente; dalla mistura del-

³² Per una visione dello statuto pragmatico della prospettiva filosofica orteghiana, cfr. G. Cacciatore, A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2012, pp. 163-201.

³³ Per un approfondimento, cfr. L. Parente (a cura di), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, Milano, Mimesis, 2016, in part. pp. 43-55, i cui testi proposti nel volume sono interventi di Jesús Miguel Díaz Álvarez, José Lasaga Medina, Gerardo Bolado, Agustín Serrano de Haro, Jorge Brioso, José Emilio Esteban, Lucia Parente (nonché Javier San Martín, Lane Kauffmann e Juan Padilla), appartenenti al Progetto di Ricerca *La «Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*.

³⁴ Ortega si avvale della preoccupazione ermeneutica di Dilthey nel sottolineare la relazione teorica che intercorre tra la fondazione delle sue scienze dello spirito e la centralità storica della scienza nuova vichiana: cfr. D. Di Cesare, *Parola, lògos, dabar: linguaggio e verità nella filosofia di Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXII-XXIII (1992-1993), n. 22-23, pp. 251-287, in part. p. 252.

³⁵ G. Vico, *Scienza Nuova*, cit., p. 646. Si segnala la dettagliata descrizione introduttiva all'opera vichiana, curata da G. Cacciatore, D. Di Cesare, F. Fellmann, G.K. Mainberger, J. Trabant, in *Note sulla recente traduzione tedesca della Scienza nuova*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXI-XXV (1991-1995), pp. 129-151.

³⁶ E. Grassi, *Vico e Ovidio: il problema della preminenza della metafora*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXII-XXIII (1992-1993), n. 22-23, pp. 171-183, p. 171. Per un approfondimento, cfr. G. D'Acunto, *Il logos della carne: il linguaggio in Ortega y Gasset e nella Zambrano*, Assisi, Cittadella editrice, 2016; L. Parente, *Ortega y Gasset e la «vital curiosidad» filosofica*, prefazione di J. San Martín, Milano, Mimesis, 2013, pp. 33-72.

³⁷ «Ortega no pudo sustraerse a que en su modo de expresión triunfara la metáfora»: J.L. Abellán, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966, pp. 139-140.

³⁸ G. Bolado, *La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea*, in L. Parente (a cura di), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*, cit., p. 104.

³⁹ Ivi, p. 23.

⁴⁰ J.L.L. Aranguren, *Los sueños de M. Zambrano*, 1860, in J.F. Ortega Muñoz, *M. Zambrano y la metafísica recuperada*, Málaga, Ediciones de la Universidad de Málaga, 1982, pp. 43-50.

⁴¹ Si pensi all'immagine del chiaroscuro descritta da Vico nelle linee generali del *De Antiquissima*, laddove egli scrive: «Il chiarore del vero metafisico è pari a quello della luce, che percepiamo soltanto in relazione ai corpi opachi [...] Tale è lo splendore del vero metafisico non circoscritto da limiti, né di forma discernibile, poiché è il principio infinito di tutte le forme. Le cose fisiche sono quei corpi opachi, cioè formati e limitati, nei quali vediamo la luce del vero metafisico» (cit. in F. Botturi, A. Lamacchia, *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, vol. 7 di Vestigia,

la sostanza l'essenza indelebile»⁴². A quale essenza indelebile si riferisce la filosofa? Sono le sue stesse parole a comunicarcelo:

La realtà emerge [...] E lo farà lasciando sempre qualcosa della sua *essenza germinante*, non qualcosa di ideale e che come tale si possa afferrare, bensì qualcosa che si può riconoscere solo fintanto che si sente, in quella forma – la più rara del sentire illuminante – che è direttamente, immediatamente conoscenza, senza mediazione alcuna⁴³.

E ancora la filosofa precisa:

È il silenzioso dialogo della luce con l'oscurità in cui desidera germinare. [...] E allora anela ormai libero da timore a sviscerarsi e a sviscerare, a perdersi, a perdersi sempre più fino a identificarsi con il centro senza fine⁴⁴.

In questa tanto ricercata quanto complessa forma del *sentire illuminante*, si può intravedere la sintesi vichiana tra sensibilità (prima forma del sentire), memoria («dea grande e possente»⁴⁵) e immaginazione, che riproduce ciò che Dante magistralmente racchiude in un verso dell'*Inferno*: «Io l'immagino sì che già lo sento»⁴⁶.

La convergenza di questi elementi naturali tra *sentire l'essere ed essere nel sentire* richiede una visione che vivifichi l'essenza ad essa racchiusa, e una mente “com-prensiva” dell'oscurità e della luce. Questo delicato passaggio esistenziale torna ad essere chiaro, per la Zambrano, nel rilevare l'importanza dell'immagine incline a liberare l'essenza vitale dell'uomo, in quanto:

Ogni icona chiede di essere liberata, ogni forma è un carcere, però è anche il solo modo in cui, nel mondo in cui viviamo, un'essenza si conserva senza disperdersi – anche la parola è una forma che cattura e opprime. Saper guardare un'icona significa liberarne l'essenza, portarla alla nostra vita, senza distruggere la forma che la contiene, lasciandola allo stesso tempo lì; è una cosa difficile e che ha bisogno di allenamento⁴⁷.

Saper guardare, dunque, è cosa assai difficile, ma che l'uomo può realizzare grazie al pensiero del “claro”, «[...] un'idea di “luce” il cui timbro risuona, forse, anche nel latino *lucus*»⁴⁸ dell'interpretazione che ne dà Giambattista Vico, come sostiene Massimo Cacciari:

Il *lucus* è il cuore luminoso-opaco del bosco, che ‘appartiene’ al bosco, indisgiungibile dalle sue stesse ‘tenebre’. Ancora Vico: “il *lucus* appartiene nella notte di tenebre”... la Zambrano insiste su questo *έτυμον*, su questa radice *vera* del ‘claro’[...]⁴⁹.

Bari, Levante, 1992, p. 92). Analoga metafora è presente nella teoresi zambranaiana, la quale rivolge il suo sguardo fenomenologico verso le sfumature aurorali, rivelatrici di quel sentire originario che, a pieno titolo, appartiene al vero metafisico.

⁴² M. Zambrano, *L'esperienza della storia*, in «aut aut», n. 279, 1997, p. 18 (corsivo mio).

⁴³ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. Carlo Ferrucci, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2004, pp. 61-62.

⁴⁴ Ivi, p. 83.

⁴⁵ «Platone chiama la memoria dea grande e possente, per esser cotanto all'uomo necessaria», come scrive Biagioli nell'ottocentesco commento alla *Divina Commedia* di Dante (vol. I, Napoli, Festa, 1855, p. 21).

⁴⁶ Dante, *Inferno*, XXIII, 24.

⁴⁷ M. Zambrano, *Luoghi della pittura*, Milano, Medusa, 2002, p. 170.

⁴⁸ M. Cacciari, “*Lichtung*”: intorno a Heidegger e Maria Zambrano, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 123-124.

⁴⁹ Ivi, p. 124.

Come addentrarsi senza timore nelle oscure radure di bosco? Ognuno di noi cerchi di risponderci, lasciando aperto quel «silenzioso dialogo della luce con l'oscurità in cui desidera germinare»⁵⁰ e, possibilmente, rendendolo fecondo pensiero creativo, come ci testimonia la Zambrano.

Queste schegge di pensiero, appartenenti al nostro *lucus* riflessivo, altro non vogliono essere che l'insieme delle *tracce* che la filosofa lascia nella propria vita e divengono per noi cifre di poliedriche *storie*, attraverso cui si dispiegano i giorni di ogni uomo nella sua misteriosa polisemia di significati, scissa in verità di luce e in enigmi d'ombra.

4. «La luce che scintilla negli occhi della notte»

L'esistenzialismo e il vitalismo estetico⁵¹, che vengono a determinarsi nella riflessione zambranianiana, sull'esegesi vichiana del «simbolo dell'arcana armonia che governa le scienze»⁵², si lega al tema della luce, di chiara eredità pitagorico-platonica⁵³, e si serve di una forma espressiva che vede borghesiano⁵⁴ l'identificazione fisica e spirituale del poeta con il labirinto delle linee di una scrittura creativa, svelante l'immagine del suo volto, laddove «nella metafora “accade” il mondo»⁵⁵. «Perché “mondo” è espressione talmente ampia, da non poter essere usata se non metaforicamente»⁵⁶, con il massimo d'attenzione, sensibilità e aderenza alle sue movenze più nascoste.

Per la filosofa malaghesa, dunque, non esiste una realtà creativa che unifichi i postulati del poeta e del filosofo, bensì un cammino di dualità antinomiche (seppure con alcuni istanti germinali condivisi nelle loro reciproche manifestazioni) tra pertugi esistenziali che accrescono quel fascino misterioso di un segreto da svelare attraverso la scrittura.

Se la gente non può rinunciare al mito trascendente e antropomorfo, allora, lascia che sia. [...] Afferma la solidarietà di tutti gli esseri viventi; ci chiama a collaborare senza tregua nell'evoluzione ascendente della Vita. Destino incomodo di queste filosofie, sempre al limite tra la configurazione di una nuova filosofia e il non essere: essere mito, arte, esperienza ineffabile⁵⁷.

La pensatrice riesce coraggiosamente a *lasciare che il mito sia*. Così, una volta scosse le fondamenta del predominio della ragione puramente formale e strumentale, dell'apriorismo del soggetto trascendentale e del mero intellettualismo, ella tenta l'ardua strada di una nuova

⁵⁰ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., p. 83.

⁵¹ Cfr. L. Jiménez Moreno, *Vitalismo estético en la nueva filosofía española de fin de siglo XIX*, in «Anuario filosófico», XXXI/1 (1998), pp. 195-200.

⁵² *Il Giambattista Vico. Giornale scientifico. Fondato e pubblicato sotto gli auspici di S.A.R. il Conte di Siracusa*, vol. I, Napoli, G. Dura, 1857, p. V.

⁵³ L'assioma pitagorico-platonico dell'armonia triadica di Bello-Buono-Vero, sommata alla metafora della luce plotiniana e all'apportazione metafisica dell'amore dantesco, caratterizza l'estetica medievale che risulta essere di fondamentale interesse speculativo per la Zambrano, la quale non può fare a meno, come nel caso del suo maestro Ortega, di accoglierne anche tutte le sfumature interpretative vichiane a lei precedenti. Cfr. G. Zanoletti, *Estetica spagnola contemporanea*, vol. II, Roma, Lucarini, 1978, pp. 369-460.

⁵⁴ J.L. Borges, *Epilogo a El Hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1960, p. 11.

⁵⁵ S. Limongelli, *La svolta metaforica dell'ontologia fondamentale: Vico e Grassi*, cit., p. 138. Cfr., inoltre, G. Cantelli, *Mente, corpo e linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986; R.M. Zagarella, *Le tre spezie di lingue nella Scienza nuova di Vico: interpretazione diacronica e funzionale*, in «Laboratorio dell'ISPF», VI (2009), 1/2, pp. 20-36.

⁵⁶ Qui si condivide pienamente la riflessione di Anna Li Vigni nel suo intervento sul Domenicale del «Sole 24 Ore», 09.01.2011).

⁵⁷ M.P. López, *Hacia la vida intensa. Una historia de la sensibilidad vitalista*, Buenos Aires, Eudeba, 2016, cap. VI.

configurazione filosofica, partendo dalle *viscere della vita* per stupirsi di fronte all'immagine vertiginosa del Giove fulminante, e permettere d'illuminare il cammino verso quel sentire originario dell'essere, tanto anelato e che la pura ragione è portata ad occultare o a soffocare. Anche qui, come in Vico e con le parole di Vico stesso, ella tenta inesorabilmente di risalire le origini, con cui la luce irrompe da uno sfondo oscuro per permettere alla retina dell'occhio umano di vedere sé, nella sua natura ancestrale, priva di «ingentilita natura», spogliata dalle troppe maschere comportamentali. Perché eliminare queste maschere? Perché «dis-farsi» (farsi vuoto) per accogliersi nell'atto stesso di una rinascita? Perché è primaria necessità dell'uomo non occultare la sua autenticità «dissolvendo la cristallizzazione del soggetto»⁵⁸, per lasciarsi ipnotizzare da «quell'identità fittizia della maschera che lo converte in personaggio e che irrigidisce l'impulso a un'esistenza autentica»⁵⁹.

È così che la filosofa si immerge negli abissi infernali della propria esistenza, per risalirne coraggiosamente ed osservare, contemplare, ammirare quei bagliori sfuggenti di «luce che scintilla negli occhi della notte»⁶⁰, e cercare di svelarli attraverso la sua originale linea narrativa, che segue il filo di un *continuum* rigenerante. È una narrativa caratterizzata da un'involontaria e inconscia autobiografia⁶¹, che si serve delle varianti allegoriche di un *dire necessario*, per permettere all'uomo di (ri)conoscere il proprio *divenire uomo*. Questa «esgesi del simbolo»⁶², attraverso il recupero dei miti e delle favole antiche, «consiste nello sciogliere le monadi irrelate dei fenomeni nella dinamica del racconto [...] che rendono “amato” questo genere di scrittura».⁶³ Una scrittura che ci permette d'immaginare binari paralleli di pensiero tra i nostri autori, la cui linfa creativa bagna le spiagge dell'amore. Quale amore? Senza dubbio, quello che permette ad entrambi di perdere per alcuni istanti vitali quel peso di gravità, di costrizione dalla stessa materialità che limita la loro creaturalità. L'amore «nel suo intramontabile accadere e nelle sue sfere inalterabili», descritto da Dante, è per la Zambrano il poter «vivere fuori di sé per essere oltre se stessi. Vivere disposti al volo, pronti a qualunque partenza».⁶⁴ È la luce abbagliante dell'istante che si irraggia nei luoghi dell'interiorità più reconditi dopo averli attraversati nei periodi deserti, aridi e avvolti dall'oscurità infernale.

In un simile chiaroscuro concettuale e poetico echeggia anche la concezione della poesia primitiva di Vico, il quale eleva Dante a nume interiore perché ritenuto «il primo o tra'

⁵⁸ «Si tratta – precisa Lorena Grigoletto - di arretrare ad uno stato pre-natale privo di orientamento, descritto anche come esperienza del deserto, luogo d'eccellenza della tentazione. Ma tentazione di che cosa? Di rinascere con una nuova maschera, di ovviare a quel vuoto con la pienezza dell'azione quando, invece, il risveglio che è rinascita, ricostruzione, deve far tesoro di quel vuoto creatosi come una crepa nell'assolutezza del personaggio. Dare forma alla propria nascita incompiuta è allora il compito assegnato all'uomo»: Ead., *Ritmo e melodia. María Zambrano verso un pensiero della natività*, in «Rocinante», IX (2015-2016), 9, p. 37.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit., 124.

⁶¹ Su questo argomento, cfr. M. González García e J. Martínez Bisbal, *La Autobiografía de G. Vico. Claves para una lectura*, in *Autobiografía de Giambattista Vico*, edición de M. González García y J. Martínez Bisbal, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998; G. Mazzotta, *La nuova mappa del mondo. la filosofia poetica di Giambattista Vico*, Torino, Einaudi, 1999 e il recente saggio di F. Lomonaco, *La vita di Vico “istorico” e filosofo*, Educação e Filosofia Uberlândia, v. 28, n. especial, 2014, p. 21-40; L. Boella, *María Zambrano dalla storia tragica alla storia etica: autobiografia, confessione, sapere dell'anima*, Milano, CUEM, 2001.

⁶² J.J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, trad. it. di M. Pezzella, Napoli, Guida, 1989, pp. 146-149. Per un approfondimento tematico, ove è riportata la cit. di Bachofen, cfr. L. Lotito (a cura di), *Il mito e la filosofia*, Milano, Mondadori, 2003, p. 21.

⁶³ A. Battistini (a cura di), *Introduzione*, in G. Vico, *Opere*, Milano, Mondadori, 2007, p. XIV.

⁶⁴ M. Zambrano, *L'uomo e il Divino*, cit., p. 250.

primi degli storici italiani»⁶⁵, «puro e largo fonte di bellissimi favellari toscani»⁶⁶, nonché uomo lodevole da leggere «per contemplarvi un raro esempio di sublime Poeta».⁶⁷

5. Concludendo, verso le parole in trasparenza

L'indiscussa originalità del pensiero vichiano, rispetto al panorama filosofico seicentesco, a nostro avviso, è paragonabile oggi alla riconsiderazione del pensiero rigenerazionista ispanico che, sensibile agli insegnamenti di Vico, tenta di restituire dignità a tutte le discipline umanistiche, evitando le eccessive settorializzazioni nei metodi d'indagine e lasciando sempre aperto il confronto con il concreto divenire della storia umana.

Il filosofo napoletano è riuscito a ravvisare, nelle avversità e nelle sconfitte seicentesche, una spinta a ripensare le proprie idee e ad attingere una sapienza più vasta e più alta: quella poetica. Analogamente, in un periodo storico assai difficile come quello della tirannia franchista, la Zambrano recupera le idee letterario-filosofiche dei suoi predecessori intorno al ruolo dell'attività poetica *versus* quella dell'imperialismo raziocinante, avvertendo chiaramente l'esigenza metafisica di ritrovare l'unità originaria uomo-cosmo, uomo-Dio, attraverso la molteplicità d'interrogazioni rivolte alla vita e rivelantesi nella (ri)scrittura di trasformazione.

Senza pretendere qui di potersi addentrare nelle implicazioni più strettamente linguistiche di una simile impostazione, si desidera lasciare all'evidenza teoretica la necessaria configurazione delle nostre percezioni in una narrazione, che si rivela nella fantasia, almeno nella fase primitiva o inaugurale per Vico, e nella *narratio vitae* che incarna la storia e il divino nella sua perenne (ri)nascita, secondo la Zambrano.

Qual è, dunque, il *proprium* del pensiero della filosofa spagnola, erede degli universali fantastici vichiani, il cui contributo si offre pienamente all'attività filosofica nel nostro «cantiere del presente»? Per comprenderlo, è necessario lasciare *libero di volare* il suo pensiero, in cui è racchiuso un tentativo di risposta: «riconoscere qualcosa come oggetto significa fermarsi di fronte ad esso, rimanere affascinati, catturati, dargli credito, in qualche modo innamorarsene [...] per ricevere la realtà e per lasciarla passare oltre se stessa: verso la pienezza della coscienza che è giudizio e ragione».⁶⁸

L'universo fantastico vichiano, così, lo si dovrebbe avvertire come presenza nel cosmo, come sapienza e conoscenza prima, come traccia dell'origine, ove la poesia è «sempre un atto veggente»⁶⁹: magnifica espressione vitale di *parole vere nel tempo*⁷⁰ che «appaiono con frequenza in trasparenza [...] fosse pure in un sospiro»⁷¹ della nostra esule vita.

⁶⁵ G. Vico, *La scoperta del vero Omero seguito dal Giudizio sopra Dante*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2006, p. 137.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, p. 138.

⁶⁸ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, trad. it. di E. Nobili, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, p. 94.

⁶⁹ A. Machado, *Juan de Mairena*, 2 voll., Buenos Aires, Edición de Losada, 1973, vol. I, cap. XXX, p. 139.

⁷⁰ P. Cerezo Galán, *Palabra en el tiempo*, Madrid, Grados, 1975, p. 430.

⁷¹ M. Zambrano, *Chiari del bosco*, cit. p. 89.

DAL BAROCCO AL BAROCCO. VICO E GRACIÁN

Giuseppe Patella

Abstract: If the reflection of Baltasar Gracián initiates the Baroque period focusing on the cognitive value of ingenuity and metaphor, the thought of Giambattista Vico represents the philosophical culmination of that extraordinary cultural experience named Baroque. It is based precisely on ingenuity, that is, on the creative and inventive faculty *par excellence*, which is able to find new relationships between things and to formulate unexpected insights from habitual thought patterns, putting together and re-elaborating also known materials. An experience we should look at today in order to enrich our impoverished current ways of thinking.

Keywords: Vico, Gracián, Baroque, Ingenuity.

* * *

1. Abisso e vertigine

Se intendiamo il Barocco come una sensibilità, o anche una mentalità, uno stile di pensiero, che fa dell'ingegno il suo principio speculativo e della metafora il suo veicolo dinamico, possiamo smettere di considerare il Barocco come un fenomeno meramente storico relegato al passato per intenderlo come una visione del mondo o una cifra stilistica, che è in qualche modo viva ed operante ancora oggi. Al centro di questa visione vi sono dunque la metafora e l'ingegno, e se la metafora, come scrive Giambattista Vico, «alle cose insensate ella dà senso e passione»¹, l'ingegno, che è facoltà sintetica e inventiva, è in grado di rinvenire rapporti inediti tra le cose, di collegare e mettere insieme cose diverse e distanti producendo tanto diletto, per la sorpresa degli accostamenti, quanto nuova conoscenza. E non c'è dubbio che questo nuovo paradigma culturale, pensabile all'insegna della nozione di ingegno, si è imposto storicamente nell'estetica secentesca e barocca e ha trovato dapprima con il gesuita spagnolo Baltasar Gracián il suo interprete più autentico e, successivamente, nella riflessione filosofica di Vico il suo compimento e invero finale.

Comincerei allora da Vico perché, a mio avviso, il suo pensiero rappresenta il punto di arrivo filosoficamente più maturo, il compimento filosofico compiuto della cultura del Barocco, cioè di quella straordinaria esperienza culturale tutta raccolta all'insegna della facoltà dell'ingegno – facoltà creatrice e innovativa per eccellenza – della valorizzazione della metafora, delle potenzialità cognitive della fantasia, della poesia, del mito, del senso comune². Con la sua *logica poetica*, che accoglie, ripensa e fa propria la migliore tradizione filosofico-poetica cinque-secentesca trasformandola alla luce di una fondazione filosofica forte, che sancisce tra l'altro la nascita dell'estetica moderna, Vico incarna la sintesi filosofica ultima del Barocco³, il culmine teorico di quella peculiare sensibilità culturale che aveva trovato nella riflessione dello spagnolo Baltasar Gracián uno dei suoi iniziatori e uno tra gli interpreti maggiori.

¹ G. Vico, *Scienza nuova*, 1744, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, cv. 404.

² Sui tratti distintivi della cultura del Barocco, che comprende tutte le arti e le forme del sapere del Seicento, si veda l'eccellente lavoro di A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, Salerno Editrice, 2000.

³ Sulla movenza complessivamente "barocca" del pensiero vichiano ci si permette di rinviare a G. Patella, *Giambattista Vico tra Barocco e Postmoderno*, Milano, Mimesis, 2005.

Che in direzione barocca sembra muoversi complessivamente l'opera vichiana appare evidente se si guarda, tra i tanti aspetti, non solo alla ripetuta celebrazione della facoltà inventiva dell'ingegno – che costituisce, come detto, il portato più immediatamente riconoscibile del Barocco, appaiato al *wit* degli inglesi, al *Witz* dei tedeschi, alla *agudeza* degli spagnoli (Gracián in testa) e all'*esprit* dei francesi – evidente dalle giovanili *Orazioni inaugurali* fino all'ultima *Scienza nuova*, ma anche all'importanza che in essa assumono le indagini sulla natura della metafora, della immaginazione e della poesia; se si guarda alla visione enciclopedica, ma armonica, integrata, e soprattutto eroica, del sapere; e ancora, se si guarda alla pedagogia improntata a flessibilità precettistica di ispirazione gesuitica; alla fiducia in un sapere attivo ed eroico, all'attenzione per i linguaggi non verbali (la «Dipintura», l'iconismo, le imprese, gli emblemi...), per l'arte della memoria; nonché al ruolo privilegiato accordato alla «topica» e alle facoltà sensitivo-immaginative.

A questi aspetti se ne possono aggiungere ancora altri, a cominciare dallo stile, ampio e ridondante, e l'elenco sarebbe ancora incompleto. Si consideri, ad esempio, l'interesse per i popoli cosiddetti "primitivi", per le grandi civiltà extraeuropee, precolombiane, cinesi, egizi, per il medioevo, per la mitografia popolare; la ripresa della famosa *querelle*, di una retorica centrata sulla mozione degli affetti, delle varie tecniche di *compositio loci*; la valorizzazione della virtù della prudenza, delle facoltà fantastiche, immaginative, della poesia... Ma se poi tutti questi motivi, così tipici della mentalità barocca, sono ingegnosamente tenuti insieme e collocati all'interno di un fitto tessuto speculativo che ha il proprio centro in una potentissima *metafisica poetica*, otteniamo il compimento filosoficamente più maturo del Barocco.

Vico, pertanto, non rappresenta che la coscienza filosofica più alta di quella cultura, interpreta il ruolo dell'ultimo – e forse il più grande – dei pensatori barocchi. Ma cosa significa propriamente parlare di un Vico barocco?

Come pensatore che vive precisamente all'incrocio di due secoli in cui forte è l'attenzione per le facoltà sensibili e percettive, Giambattista Vico può essere considerato come partecipe e a suo modo peculiare sostenitore di quel generale processo di riabilitazione del senso che investe molte delle forme della cultura tanto secentesca e barocca, quanto settecentesca e illuministica.

Anzitutto l'universo culturale del Seicento si presenta come qualcosa di costitutivamente complesso, mosso e variegato. In campo filosofico, ad esempio, il quadro è quanto mai eterogeneo. Il Seicento può essere considerato il secolo di Newton e Galilei, di Cartesio, di Leibniz e di Spinoza, ma anche di Bacone e Campanella, di Pascal e Vico, vale a dire dell'affermarsi da un lato di uno sperimentalismo metodologico portatore di grandi innovazioni scientifiche, come pure di una ragione fondata sulle certezze apodittiche del «cogito» e, quindi, di un pensiero dato prevalentemente entro i limiti di un sistema *more geometrico* e, dall'altro, della rivendicazione delle capacità connettive dell'ingegno e delle immense risorse del *sensus*, come pure dell'avanzare delle ragioni del *coeur* e di quell'*esprit de finesse* che coglie le contraddizioni della ragione geometrica sul terreno dell'esperienza umana e dell'esperienza storica, in cui vichianamente valgono più i diritti dei sensi, della fantasia e delle passioni senza cui non è possibile neppure la civiltà e la storia.

Ma in linea generale, per l'interpretazione delle rigogliose forme della cultura barocca, non valgono principi ermeneutici rigidi che costringono l'analisi in una monolitica uniformità di lettura, dal momento che per la simultaneità dei tratti diversificati che lo contraddistinguono il Barocco rifugge ogni tentativo di definizione univoca. Come potrebbero altrimenti spiegarsi quella sua attrazione per l'eccentrico e il meraviglioso accanto alla ricerca della regola e della legge unitaria? Quel suo tipico movimento di fuga

dal centro e di contemporanea ricerca dell'unità perduta? Quel suo ripetuto senso del macabro e della morte accanto all'ostentato gusto della leggerezza e del frivolo? Quel peculiare senso trascendente del naturalismo secentesco, così mirabilmente rappresentato in pittura dall'opera di un Caravaggio, del tutto diverso dal chiuso e segreto mondo della cultura ermetica rinascimentale, così come dalla raffinata ed oscura naturalezza manierista?

Già Wölfflin nel suo ben noto studio del 1888, *Renaissance und Barock*⁴, sosteneva che il mondo e la cultura del Barocco si organizzano secondo due linee di tendenza fondamentali: lo sprofondamento in basso e l'impulso verso l'alto, senso dell'effimero ed eternità, contingenza e assoluto, abisso e vertigine si potrebbe dire. Solo che i due livelli si connettono vicendevolmente senza escludersi, stanno insieme *ingegnosamente* secondo la sua cifra più propria, in maniera tale da spiegare la duplice tendenza del Barocco a evocare l'illusorio e il fenomenico accanto al necessario e al noumenico, a sensibilizzare, materializzare quasi, tutto lo spirituale tramite la metafora da un lato, e innalzare, spiritualizzare tutto il sensibile attraverso l'allegoria dall'altro. E ciò può forse valere anche a spiegare, in campo religioso, il senso della predominante spiritualità controriformistica e gesuitica, la cui immagine di fede si muove costantemente tra i due poli di una considerazione della divinità intesa contemporaneamente come purezza e come incarnazione, come contemplazione e come esercizio, misticismo e militanza.

Si potrebbe pertanto parlare di un Barocco contemporaneamente mistico e sensuale, razionalista ed empirista, se queste etichette avessero un qualche significato, e comunque di una cultura in cui trascendenza e storia, filosofia e filologia, teologia e scienza, vero e certo, richiamandosi a vicenda, vichianamente quasi *convertuntur*. E non è un caso, infatti, che «teologia civile ragionata» e «scienza nuova» racchiudano emblematicamente i due poli attorno ai quali ruota il significato del pensiero vichiano, il quale è teso, da un lato con Platone, a contemplare l'uomo «qual dee essere» e, dall'altro con Tacito, a vedere «qual è» realmente.

2. L'ultimo barocco

È dunque attorno al centro focale rappresentato dalla categoria del *senso* che forse possono essere lette le principali forme culturali barocche⁵, per cui sembra si possa pure parlare di una generale riabilitazione del senso grazie alla quale la sensibilità viene investita di nuovi significati, non più intesa come mera passività, ma come dimensione centrale del pensare e del conoscere, cui viene infine conferita la piena dignità dell'idea. Di qui anche il progressivo affermarsi di un senso corposo e corpulento del riflettere, di una sensitività riflessiva e di una filosofia del senso, per così dire, per cui il vichiano *avvertire* «con animo perturbato e commosso» non solo diventa un momento indispensabile anche del *riflettere* «con mente pura», ma acquista una propria legittimità e una tale autonomia senza le quali non si darebbe propriamente né poesia, ma neppure storia e civiltà.

La peculiare riabilitazione vichiana del senso pare quindi essere più debitrice della cultura secentesca e barocca che partecipe di quella cultura illuministica, della quale il pensatore partenopeo era pure contemporaneo.

⁴ H. Wölfflin, *Rinascimento e Barocco: ricerche intorno all'essenza e all'origine dello stile barocco in Italia*, trad. it. di L. Filippi, saggio introduttivo di S. Viani, Firenze, Vallecchi, 1988.

⁵ J.A. Maravall, nel suo importante *La cultura del Barocco* (trad. it. di C. Paez, Bologna, il Mulino, 1985), scrive: «La cultura barocca è un pragmatismo, di base più o meno induttiva, ordinato dalla prudenza» (Ivi, p. 107).

Non c'è dubbio infatti che, pur essendo contemporaneo di Montesquieu e di Voltaire, di Newton e di Fontenelle, il pensatore partenopeo si muova soprattutto, e perfettamente a suo agio, entro un retroterra culturale fortemente connotato come secentesco. Come è stato mostrato da alcuni interpreti, tra gli autori con i quali Vico entra in dialogo non compaiono molti suoi «contemporanei», quanto piuttosto autori compresi tra il 1600 e il 1680⁶. E ciò è in parte dovuto anche alla ignoranza vichiana delle lingue straniere moderne, che gli fa perdere alcuni esiti importanti del dibattito culturale europeo a lui contemporaneo, anche se, bisogna ricordare, questa presunta «arretratezza» e questo «isolamento» non inficiano affatto la portata innovatrice e per certi versi persino rivoluzionaria di alcune sue decisive riflessioni intorno all'uomo, alla società, alla storia, al mondo magico primitivo, che in realtà lo collocano al centro del dibattito culturale europeo del tempo⁷.

In ogni caso, qui non si tratta affatto di sostenere un'improbabile appartenenza temporale all'epoca barocca, dal momento che da un punto di vista storico questo non regge, poiché cronologicamente Vico è prossimo più al Settecento "illuminista", per così dire, che non al Seicento "barocco" – per quanto possono servire etichette generiche di questo tipo. Intendo piuttosto evidenziare una *movenza* complessivamente secentesca del pensiero vichiano, un suo tratto fondamentale definibile essenzialmente come barocco, del resto testimoniati non solo dalla formazione, dall'ambiente culturale di provenienza e da molte delle letture vichiane, ben radicate nella cultura erudita del Seicento, ma anche dal fatto che è Vico stesso ad indicare tra i suoi quattro «auttori» d'elezione almeno due esponenti assai tipici della mentalità secentesca, Bacone e Grozio, cui per il fenomeno del tacitismo – così tipico della cultura barocca – si può aggiungere anche Tacito.

Vi sono in altri termini tutta una serie di caratteri propri della meditazione vichiana che non possono non essere inquadrati all'interno delle coordinate culturali del Barocco, tra le quali spicca anche quella che possiamo chiamare una peculiare *passione metodologica*, vale a dire una particolarissima attenzione di tutto il Barocco al problema del metodo. Come scriveva il padre del Barocco spagnolo, Baltasar Gracián, «è essenziale un metodo per sapere e poter vivere»⁸. E ciò allora vale anche per Vico, nel cui pensiero il problema del metodo è centralissimo, e viene affrontato, come noto, da un lato in negativo, criticando il metodo geometrico di ispirazione cartesiana, che relega ai margini della conoscenza tutto ciò che sfugge ai rigidi schematismi deduttivistici della logica e a criteri di controllo basati su certezze razionali ritenute indubitabili, e che se applicato al discorso civile – scrive Vico – toglie «dalla realtà umana gli impulsi, l'azzardo, l'occasione, la fortuna»⁹. E dall'altro, invece, il problema del metodo è affrontato in positivo, con una netta presa di posizione a favore di una metodologia di tipo induttivo, in grado di salvaguardare i diritti della verosimiglianza, della sensibilità e della probabilità, e di un metodo topico-retorico, con proprie radici corporee e passionali, capace di valorizzare appieno le facoltà sensibili e percettive, fantastico-ingegnose.

⁶ Cfr. P. Rossi, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in «Rivista di Filosofia», LXXII (1981), 19, pp. 51-82 e, dello stesso autore, *Ancora sui contemporanei di Vico*, in «Rivista di Filosofia», LXXVI (1985), 3, pp. 465-474. In questi saggi Rossi fornisce degli elenchi assai dettagliati comprendenti sia gli autori contemporanei di Vico a lui sconosciuti, sia gli autori precedenti effettivamente utilizzati e discussi.

⁷ Cfr. P. Rossi, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, cit., p. 58. Su ciò Rossi sintetizza: non credo che «solo i filosofi "aggiornati", fortemente e attivamente partecipi alle vicende del loro tempo, attenti a tutte le sue voci più nuove e "rivoluzionarie", possono aver elaborato grandi e decisive "scoperte". Non credo che quest'ultima affermazione sia vera né che essa sia sostenibile. Essa non mi appare comunque né vera né sostenibile nel caso di Giambattista Vico» (Ivi, p. 71).

⁸ B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. Gasparetti, Milano, Rizzoli, 1967, § 249; (d'ora in poi *OM* seguito dal numero di paragrafo).

⁹ G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, testo critico a cura di G. Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, § 9.

Ed è allora in questo complesso universo culturale che la riflessione vichiana può essere utilmente compresa. Il pensiero aperto e multipolare del Vico, che tiene ingegnosamente insieme elementi ed aspetti diversi e distanti, si inserisce perfettamente in quella sistematica multipolarità che è la forma propria del Barocco. Vico è contemporaneamente figlio, erede e testimone altissimo di quella esperienza culturale polifonicamente articolata in cui convivono in uno specialissimo crogiuolo l'antico e il moderno, il vecchio ed il nuovo, il naturalismo e il razionalismo, il microcosmo e lo spazio infinito¹⁰ e, come tale, anche suo «esecutore testamentario», per dirla con Karl Otto Apel¹¹. Ci troviamo così di fronte non ad un pensatore cronologicamente legato all'età barocca, ma all'estrema consapevolezza teorica del Barocco, il punto massimo di arrivo, il suo compimento compiuto. E poiché, come sosteneva Nietzsche, è nel compimento che si rivelano le radici, forse è proprio con Vico che si manifesta l'essenza più vera del barocco stesso¹².

E a proposito di radici del Barocco non c'è dubbio che queste vadano rintracciate nella riflessione del gesuita aragonese Baltasar Gracián, in cui è possibile rinvenire una delle teorizzazioni più originali e interessanti di questa cultura, appuntata proprio attorno alle nozioni chiave di ingegno e acutezza.

3. Gracián e la *agudeza* dell'ingegno

Le nozioni di *ingegno*, *acutezza* e *concetto*, attorno alle quali ruota la riflessione di Gracián¹³, potrebbero apparire come eccentriche e stravaganti concettualizzazioni tipiche della fumosa e contorta mente barocca, strettamente derivanti e dipendenti dall'universo culturale secentesco e dal suo presunto «cattivo gusto», per dirla con Croce. Tuttavia, se ben esaminate, tali nozioni non sembrano aver affatto perduto immediatezza e vivacità, ma anzi nella loro essenziale perspicuità sembrano parlare ancora direttamente alla nostra attuale sensibilità, suggerendo nuove suggestioni e nuove prospettive interpretative.

Fin dalla sua prima opera, *L'Eroe*, che è del 1637, Gracián considera l'importanza dei

¹⁰ Sugli elementi essenziali di questa cultura, oltre al già ricordato testo di A. Battistini, si rimanda all'importante volume già citato di J.A. Maravall, *La cultura del Barocco*.

¹¹ Cfr. K.O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. di L. Tosti, Bologna, il Mulino, 1975.

¹² L. Anceschi, *Le poetiche del Barocco letterario in Europa*, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano, Marzorati, 1979, vol. IV, pp. 486-487. Questa immagine di un Vico barocco viene del resto delineata con grande chiarezza in area tedesca già durante i primi decenni del Novecento. Friedrich Meinecke (*Le origini dello storicismo*, trad. it di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1967) parlava infatti di Vico come perfetto *Barockmensch*, per quel suo modo affatto peculiare di sentire conforme a quello proprio dell'età barocca. E sulla stessa scia anche Erich Auerbach (*San Francesco, Dante, Vico ed altri saggi di filologia romanza*, prefazione di A. Varvaro, Roma, Editori Riuniti, 1987) ha indicato fin dall'inizio una possibilità del genere, in evidente opposizione al canone ermeneutico di un Vico idealista e "romantico" suggerito da Croce. In Italia vi è poi tutta una tradizione di studiosi, per la verità piuttosto minoritaria, che, oltre ad Anceschi, ha intravisto la possibilità di istituire fruttuosi punti di convergenza fra cultura barocca e filosofia vichiana, nella quale vanno collocati Lorenzo Giusso – il cui *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca* (Roma, Perrella, 1943) ha non a caso subito attirato gli incrociati strali polemici e della critica crociana (Croce, Nicolini) e di quella cattolica (Amerio), per la tesi di un Vico influenzato dall'occasionalismo malebranchiano (cfr. *G.B. Vico fra l'Umanesimo e l'occasionalismo*, Roma, Perrella, 1940) – nonché i vari contributi, e sia pur con varie sfumature differenziati, di Franco Lanza, Biagio De Giovanni, Andrea Battistini, Mario Papini. Occorre infine ricordare che anche Antonino Pagliaro (*La dottrina linguistica di G.B. Vico*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1959) parlava in generale di «edificio solido» e «grandiosamente barocco del pensiero vichiano» e Giuseppe Toffanin (*La fine dell'Umanesimo*, prefazione di G. Mazzacurati, Vecchierelli, 1992) di Vico come «l'ultimo umanista», e tale si potrebbe dire forse proprio in quanto il filosofo partenopeo sarebbe *l'ultimo barocco*.

¹³ Per un inquadramento complessivo del pensiero di Gracián, che tiene perfettamente insieme dimensione etica ed estetica, ci si permette di rinviare a G. Patella, *Gracián o della perfezione*, Roma, Studium, 1993.

concetti di genio, ingegno, giudizio e acutezza, distinguendoli tra loro, attribuendo a ciascuno il proprio valore, le proprie caratteristiche peculiari, precisando il proprio ambito di competenza e la propria sfera d'azione. Delle proprietà di cui si compone l'intelletto (*entendimiento*), scrive, due di esse unite insieme «formano un prodigio»: il giudizio (*juicio*) e l'ingegno (*ingenio*); «il giudizio è trono della prudenza, l'ingegno sfera dell'acutezza»¹⁴. E se il primo nelle forme della prudenza e dell'elezione trova applicazione sul terreno pratico-morale e concerne il problema della verità, tutto ciò che riguarda la *agudeza*, cioè la sottigliezza del dire, del pensare, dell'agire e del fare artistico, rientra precisamente nell'ambito dell'ingegno e concerne la bellezza. Se quindi il giudizio dà vita all'«arte della prudenza», l'acutezza costituisce l'oggetto specifico dell'«arte dell'ingegno».

Non si tratta tuttavia della giustapposizione di facoltà e di ambiti conoscitivi, poiché giudizio e ingegno, prudenza e acutezza, verità e bellezza si danno come strettamente congiunti, in modo tale da configurare il percorso speculativo graciano come un fluido e continuo intrecciarsi di problematiche che formano una immagine assai variegata eppur essenzialmente armonica ed unitaria del suo pensiero. Un pensiero quanto mai coerente con un'idea di perfezione etico-estetica e in sintonia con il principio della natura perfettibile di tutto ciò che è umano. Nell'*Oracolo manuale*, considerato come un condensato dei motivi della sua riflessione, egli scrive: «Tre cose formano un prodigio e rappresentano il dono più grande della Somma Liberalità: ingegno fecondo, giudizio profondo e gusto veramente giocondo»¹⁵.

Dedicando la sua riflessione estetica all'analisi dell'acutezza, nell'opera omonima, Gracián distingue tra «acutezza di concetto, che consiste più nella sottigliezza del pensiero che nelle parole», «acutezza verbale, che consiste soprattutto nella parola» e «acutezza d'azione», che consiste in un agire ingegnoso sul piano pratico-morale¹⁶. Queste tre forme dell'acutezza che ricercano la bellezza sottile in tutte le sue manifestazioni non possono tuttavia essere «concepite a caso, partorite senza un criterio», come egli scrive, lasciate quindi all'arbitrio di una sfrenata immaginazione, perché come la perfezione morale sottostà alle direttive di un virtuoso comportamento ordinate da un retto giudizio, secondo l'arte della prudenza, allo stesso modo la perfezione estetica si fonda sull'ordine delle acutezze regolato dall'arte dell'ingegno, dall'artificio ingegnoso. E ciò perché «non si può prescindere dall'arte là dove tanto impera la difficoltà. [...] Ogni artificio richiede una guida, e tanto più quello che si appella alla sottigliezza dell'ingegno»¹⁷.

Ma poiché l'acutezza è qualcosa che si conosce più nel complesso che dettagliatamente, che si lascia percepire più che definire, Gracián insiste sulla intima correlazione di *concepto* e *agudeza*, che giungono quasi a identificarsi e a tradursi l'uno nell'altra (egli li usa spesso indistintamente come sinonimi), come ciò che procede direttamente e unitariamente dall'ingegno. L'ingegno cioè si manifesta sempre nelle forme del concetto ingegnoso, vale a dire nelle forme dell'acutezza concettuale, e tra quelle tre forme di acutezza d'artificio distinte prima, «la *agudeza de concepto*» è infatti precisamente quella cui il gesuita aragonese dedica tutta la sua attenzione. Se dunque la «*agudeza verbal*», che si basa sulle parole, si coglie nel tessuto del discorso, nell'oralità, negli imprevisi movimenti del dire in cui nella

¹⁴ B. Gracián, *L'eroe*, a cura di A. Allegra, Milano, Bompiani, 2008, III, p. 61, (d'ora in poi abbreviato in *H*, seguito dal numero di paragrafo).

¹⁵ *OM*, § 298.

¹⁶ Cfr. B. Gracián, *L'acutezza e l'arte dell'ingegno*, trad. it. di G. Poggi, Palermo, Aesthetica edizioni, 1989, III, pp. 39-40, (d'ora in poi *A*).

¹⁷ *A*, I, p. 32.

forma di un brillante eloquio si compiono repentini e inattesi scambi, contatti e associazioni di parole, la «agudeza de acción», che si fonda sulle azioni, si coglie nei gesti e nei comportamenti di uomini singolari che si esprimono secondo forme inconsuete dell'agire che richiamano sorprendenti rapporti tra le cose. Mentre la «agudeza de concepto», che si fonda sulla sottigliezza del pensare, sul concetto appunto, su un atto ingegnoso della mente, e consiste «in una armonica correlazione fra due o tre dati conoscibili, espressa da un atto dell'intelletto»¹⁸, si coglie attraverso impensati quanto fecondi rapporti di analogia, per concordanza o per opposizione, tra oggetti e pensieri, parole e cose, concetti e azioni.

Ora, dal momento che il concetto è definito come un atto dell'*entendimiento* che esprime la corrispondenza che si può instaurare tra gli oggetti¹⁹, l'acutezza è per Gracián la stessa immagine ingegnosa del concetto, la brillante, variegata, briosa realizzazione delle straordinarie connessioni esistenti tra le cose scoperte dal concetto. In tal modo, come espressione acuta e sottile della facoltà dell'ingegno, il concetto è alla base di una nuova maniera di pensare che trova la sua realizzazione in una «logica» per così dire ingegnosa, cioè in un «pensare ingegnoso», tutt'altro che dimostrativo, astratto, ma fantastico, poetico e allo stesso tempo reale, che crea nuova conoscenza attraverso il rinvenimento di rapporti di corrispondenze reali fra le cose svelati dall'ingegno. L'acutezza concettuale si manifesta perciò nella strabiliante capacità di rinvenire utilissime chiavi di accesso alla realtà che consentono di scoprirne il funzionamento attraverso meccanismi solitamente inaccessibili ad un approccio lineare ed unidirezionale, appiattito cioè sulla sola dimensione logico-razionale. L'acutezza è infatti in grado di scoprire improvvisi e sorprendenti nessi significativi tra cose e pensieri i più disparati, subitanei vincoli di senso, assonanze o dissonanze le più remote, cui sottostà una immagine della realtà suggestiva e meravigliosa come di un fitto tessuto di corrispondenze sempre aperte, una rete di intrecci infiniti il cui disegno complessivo diviene inaspettatamente visibile se solo si lascia spazio al manifestarsi del suo evento preparandolo attraverso legami dalla tensione acuta e ingegnosa. È questa l'attitudine «descifradora» dell'acutezza di cui parla Gracián, cioè la sua vocazione a scandagliare il reale in profondità, alla scoperta di forme di bellezza sottili ed effettuali, evocatrici quindi di conoscenza e di verità, il suo non fermarsi alla superficie dei fatti, ma penetrare nei recessi più intimi, nei più segreti anfratti delle intenzioni.

4. Una bellezza acuta

In questo senso la *agudeza* appare la cifra eminente del pensiero gracianiano, essa raccoglie e traduce nella varietà delle sue forme tanto le perfezioni dell'agire morale, le sottigliezze del fare estetico, quanto le stesse ingegnosità della mente. È allora nella dimensione estetica che avviene la sintesi delle singole perfezioni, è nello spazio ingegnoso che Gracián vede consistere la maggior dote dell'Eroe, è nello splendente trionfo dell'acutezza che riluce addirittura il divino: «Il valore, la prontezza, la sottigliezza dell'ingegno sono, in questo mondo, cifra del sole; e, se non raggio, almeno riflesso di divinità», si legge nell'*Eroe*²⁰. Attraverso la bellezza, per mezzo di una brillante acutezza concettuale, l'ingegno fa allora risplendere la stessa verità, la quale dal canto suo è esaltata e celebrata proprio dalla bellezza, che attiene alla facoltà dell'ingegno: «Non si contenta l'ingegno, come il giudizio, della pu-

¹⁸ A, II, p. 37.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ H, III, p. 61.

ra e semplice verità, ma aspira alla bellezza. Ben poca cosa sarebbe assicurare in architettura la stabilità, se questa non facesse da supporto all'ornato»²¹.

Poiché, secondo Gracián, l'apparire esalta e rende visibile l'essere, facendolo propriamente essere mediante i suoi modi, allo stesso tempo la bellezza, visibile nelle manifestazioni dell'acutezza prodotte dall'ingegno, esalta e rende visibile la verità. Se non c'è apparire senza essere, non c'è neppure bellezza senza una qualche verità: la verità dell'essere risplende allora nell'apparire della bellezza. L'arte dell'ingegno, come dottrina della bellezza che regola l'ordine delle acutezze, è in questo senso come un secondo essere, che consente di individuare e cogliere nel reale l'enigmatica bellezza della verità universale e di celebrarla nelle sublimi forme delle sottigliezze acute e ingegnose. «Se il riuscire a cogliere l'acutezza dà credenziali di aquila – scrive in *L'acutezza e l'arte dell'ingegno* – il produrla metterà alla prova gli angeli: pratica di cherubini ed innalzamento di uomini che ci eleva a una straordinaria gerarchia»²².

In questa prospettiva, ciò che qualifica più essenzialmente la riflessione gracianiana, rendendola così peculiare e diversa rispetto alla coeva trattatistica secentesca sull'ingegno²³, sta forse in una maggiore consapevolezza teorica del ruolo e del senso dell'arte, in una maggiore incisività della stessa dottrina del bello nel vasto orizzonte del pensiero e dell'esistenza, in una sua intima correlazione con tutte le dimensioni dell'essere e del conoscere umani. Il gesuita aragonese si fa cioè portavoce di una concezione della bellezza non meramente estetico-decorativa, confinata superficialmente nella sfera del ludico, del piacevole o dell'arbitrario, ma una concezione della bellezza, si potrebbe dire, come strategica ed effettuale, perché connessa alle forme della verità e alla sua effettiva realizzazione pratica. In questo senso si può dire che il bello gracianiano è un *bello acuto*, essenzialmente dissimile dal bello per così dire “rotondo” e “levigato”, astratto e disinteressato della tradizione estetica classica. Se l'etica gesuitica di Gracián è contrassegnata, come afferma egli stesso, da una «milizia contro la malizia»²⁴, vale a dire da un impegno fattivo di fedele testimonianza della virtù contro la volgarità, l'arroganza, la barbarie, il male, parimenti la sua estetica barocca si caratterizza per una milizia a favore dell'affermazione di una bellezza come acutezza, come ingegno, e cioè spirito, vita, contro l'uniformità, l'omologazione, la superficialità, l'imitazione. L'acutezza richiama perciò un'estetica dell'immaginazione e dell'invenzione, centrata sulla esaltazione dell'acuto e dell'ingegnoso, che celebra mediante la «bella» varietà delle sue sottili espressioni la meravigliosa «verità» che è a fondamento del reale, contro l'arida imitazione del dato naturale, la sterile mimesi del reale, prescritta dall'estetica rinascimentale.

Sotto questo riguardo complessivo, proprio in quanto teorico dell'acutezza e dell'ingegno, Gracián compie per primo il passaggio da una poetica fondata sui canoni tradizionali della «mimesi» e della «catarsi», che nel Rinascimento indicavano l'orizzonte di una estetica di tipo classico-aristotelico, ad una estetica pienamente barocca, per cui l'essenziale non è più l'imitazione, ma l'invenzione, non la facilità, ma la complessità, non la norma, ma lo scarto o, più precisamente, l'esercizio di una libera creazione ordinata secondo una strategia finalizzata al raggiungimento di una perfezione estetica affidata

²¹ A, II, p. 36.

²² A, II, pp. 33-34.

²³ Una sintesi efficace di questa trattatistica si trova in A. Battistini, *Il Barocco. Cultura, miti, immagini*, cit., pp. 131-150.

²⁴ *OM*, § 13.

all'artificio acuto e ingegnoso, che mostri la superiorità dell'arte e della cultura sulla semplice natura.

Quasi paradossalmente si può infatti affermare che, in Gracián, quanto più l'arte è il prodotto dell'artificio, tanto più essa viene a presentarsi come spontanea e naturale. L'acutezza significa precisamente riuscire a trasformare la natura in cultura, in arte, e l'arte dell'ingegno raggiunge così la sua perfezione solo nell'acutezza d'artificio, la cui peculiarità è proprio quella di mostrarsi come qualcosa di assolutamente naturale. L'arte e l'artificio riescono a superare la natura e la sua accidentalità per capacità inventiva, per la possibilità di sollecitare nuova conoscenza, per l'opportunità di destare fonti perenni di creatività. L'arte che si pone al servizio dell'imitazione, scrive Gracián, produce solo «con discrepanza di risultati, con scarsa varietà»²⁵, l'arte della sottigliezza, al contrario, assicura produttività, varietà, originalità e costanza di risultati.

In questo senso l'estetica barocca di Gracián si presenta come una poetica del nuovo, che tuttavia non sconfinava mai nell'incontrollata sregolatezza di un genio senza limiti, nello stravagante, nell'irresponsabile – tratti che costituiscono il capo d'accusa che sovente viene imputato al Barocco dai suoi detrattori –, ma che si modella invece sulla base dell'ordine perfettamente garantito dall'arte dell'ingegno. L'acutezza non è mai affidata al caso, all'arbitrarietà di una ispirazione senza freni, ma inserita entro una ben organizzata rete di rapporti, all'interno di una coerente e disciplinata metodologia estetica che garantisce la effettiva realizzazione.

Per quanto paradossale possa sembrare, in questo contesto anche la bellezza non è il prodotto di una pura fantasia immaginativa, l'oggetto di una contemplazione disinteressata, ma il risultato della difficilissima arte dell'ingegno, il duro lavoro dell'artificio ingegnoso che assicura l'ordine delle acutezze. Ciò che in apparenza può sembrare un crimine contro la libertà creatrice, un attentato contro l'invenzione artistica, si dimostra in realtà come la garanzia, la salvaguardia del valore essenziale dell'arte, che consiste nella possibilità di esprimere il nucleo veritativo della bellezza mediante la varietà delle sottigliezze ingegnose. Al pari della perfezione morale e spirituale, che la meditazione di Gracián non si stanca mai di tematizzare, anche la perfezione estetica è il risultato di una lenta e progressiva conquista, che si dimostra tanto più ricca e preziosa quanto più ardua e costosa.

5. L'ingegno come «arte di ritrovare»

Vico introduce la problematica dell'ingegno, centralissima in tutto il suo pensiero, in modo compiuto per la prima volta all'interno della sua teoria delle facoltà e delle operazioni della mente sviluppata nel *De antiquissima italorum sapientia* del 1710. In quest'opera, come noto, egli distingue tre *facultates sciendi* dell'uomo, come *tres mentis operationes*: «perceptio», «iudicium», «ratiocinatio». All'attività di queste tre facoltà e tre operazioni corrispondenti presiede per ciascuna un'arte: la *topica* per la percezione, la *critica* per il giudizio, il *metodo* per il ragionamento²⁶. La prima operazione della mente – alla quale peraltro Vico dedica maggiore attenzione, legata alla sfera della sensibilità governata dall'arte regolatrice

²⁵ A, I, p. 32.

²⁶ G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, cap. VII, 5, p. 119.

della *topica*, che è «arte di ritruovare» – si avvale di quattro facoltà sensibili: il *sensu*, la *memoria*, la *fantasia* e l'*ingegno*²⁷.

Fondandosi proprio sul nesso di queste quattro facoltà sensibili, la prima operazione della mente si presenta come qualcosa di molto articolato, che non può essere ridotto alla stregua della mera percezione sensoriale, ma deve invece considerarsi come l'intreccio continuo e indissolubile di tali diverse stratificazioni del senso, che tutte insieme compongono la dimensione preriflessiva, ma certissima, del conoscere. Infatti, partendo dal presupposto che «mentem humanam nihil percipere nisi per sensus»²⁸, il senso si dà anzitutto come *memoria*, vale a dire facoltà che «raccolge come in un recipiente le percezioni acquisite per mezzo dei sensi»²⁹, la quale «è la stessa che la» *fantasia*³⁰, che è «attività produttrice di immagini»³¹ e che, come tale, è del tutto simile all'*ingegno*, che è propriamente capacità «in unum dissita, diversa coniungendi»³², cioè in grado di congiungere in unità le cose separate e diverse per via di somiglianza, «il ritrovatore di cose nuove»³³, «padre di tutte le invenzioni», *virtus* «distracta celeriter, apte et feliciter uniendi», «di cui è principal proprietà l'acutezza»³⁴.

È quindi evidente che esiste una salda correlazione e interdipendenza di queste quattro facoltà, che non può essere scambiata per confusione o indistinzione, ma che è preposta all'attività della prima operazione della mente, la quale, governata dall'arte della *topica*, che è precisamente *ars inveniendi*, trova soprattutto nel momento «inventivo», cioè nell'attività fantastico-ingegnosa che riesce a rinvenire cose nuove e a rappresentarle mediante immagini adeguate, il lato attivo e creativo della conoscenza, poiché «l'inventare è pregio del solo ingegno»³⁵. Facoltà eminentemente sintetica e analogica, grazie alla sua capacità di produrre il nuovo, di scorgere somiglianze ideali tra le cose, l'ingegno è attitudine «poietica», creativa, inventiva, scopre cose, forme e oggetti che non si mostrano immediatamente all'evidenza. Senso, memoria, fantasia e ingegno costituiscono, quindi, un'unica operazione di cui proprio l'ingegno rappresenta l'elemento centrale, la facoltà più propria, quella che in virtù della sua essenziale capacità connettiva riunisce anche le altre facoltà e consente, quindi, di esprimere con «risalto di reminiscenze» ciò che si è percepito attraverso i sensi, con gli occhi della fantasia di produrre nuove immagini delle cose e così di stabilire legami e connessioni tra elementi discreti e remoti, istituire somiglianze, rinvenire e scorgere il nuovo. La posizione privilegiata dell'ingegno all'interno della prima operazione della mente dipende, perciò, dalla sua duplice natura, che è contemporaneamente sintetica e creativa: ad esso infatti spetta tanto il raccogliere ed il collegare, quanto pure l'*invenire*, nella duplice accezione di creare e «ritruovare», che appunto «è proprietà dell'ingegno»³⁶.

In sintonia con l'universo culturale barocco, che riecheggia chiaramente in queste analisi, il filosofo partenopeo fa dunque propria la teoria dell'ingegno come facoltà dell'acuto³⁷, già

²⁷ Ivi, VII, 1, p. 113.

²⁸ Ivi, VII, 2, p. 115.

²⁹ Ivi, VII, 3, p. 115.

³⁰ G. Vico, *Scienza nuova*, 1744, cit., cv. 819.

³¹ G. Vico, *De antiquissima*, cit., VII, 1, p. 113.

³² Ivi, VII, 4, p. 117.

³³ G. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 152.

³⁴ G. Vico, *Opere*, cit., rispettivamente p. 315, p. 140 e p. 38.

³⁵ Ivi, p. 120.

³⁶ G. Vico, *Scienza nuova*, 1744, cit., cv. 498.

³⁷ Rispetto alla classica teorizzazione barocca dell'ingegno come facoltà dell'acuto, Vico ci tiene tuttavia a distinguere tra «acuto» e «arguto», tra «acutezza» e «arguzia» o «argutezza», sottolineando come queste ultime caratterizzazioni siano da intendersi sempre come delle degenerazioni «false» e «stravaganti» delle prime; su ciò cfr. L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in Id., *L'estetica e i suoi problemi*, Milano, Marzorati, 1971.

elaborata da Gracián come abbiamo visto, attività che presiede alla creazione del concetto ingegnoso e del detto metaforico e che si esplica nel sorprendente accostamento e nella reciproca connessione, nel rapido volgere di un istante, di cose, termini, parole e figure che normalmente sfuggono all'occhio, così come sfuggono al rigido incedere deduttivo della ragione. E già ai tempi del *De nostri temporis studiorum ratione* (1708) Vico distingueva, infatti, una facoltà dell'*ingenium*, che è propria della lingua italiana e spagnola, «una lingua sempre suscitatrice di immagini [...] che, sempre vivace, per il fascino delle similitudini trasporta gli animi degli uditori alla comprensione di cose diverse e lontane fra loro – il che ci fa essere, dopo gli spagnoli, il popolo più ricco di acume», e una facoltà dello «spiritum», l'*esprit* dei francesi, che con la loro *raison*, con «le sottilissime loro menti» sono per l'analisi, la distinzione, la divisione, «le sottigliezze dei concetti», poiché «solamente i francesi potevano, nel mondo intero, in virtù del loro sottilissimo idioma, escogitare questa nuova critica, tutta piena di spirito, e l'analisi»³⁸. Si capisce, quindi, come l'ingegno sia attitudine essenzialmente creativa, sintetica ed analogica, mentre l'*esprit* sia facoltà analitica, logica e razionale. Idee che Vico verrà poi ripetendo con maggiore convinzione e compiutezza nella propria riflessione della maturità, in cui acquisteranno un più marcato valore estetico e speculativo³⁹.

Occorre tuttavia rilevare che rispetto alle elaborazioni barocche dell'ingegno, cui Vico è profondamente debitore, la riflessione vichiana appare come il culmine e l'inveramento di queste, poiché non vede più nell'ingegno una mera facoltà poetica, sia pure centrale e di primaria importanza all'interno del discorso poetico, oppure un carattere accessorio ed esornativo confinato nell'*ars dicendi*, quanto piuttosto l'elemento essenziale del conoscere umano, la facoltà che interviene fin dalle forme più elementari dell'esperienza conoscitiva dandole senso, certezza e creatività. Come rileva in modo assai incisivo Luigi Pareyson:

Mentre egli mantiene la concezione secentista dell'acuto, le dà un fondamento totalmente diverso, in quanto fa dell'ingegno il lato attivo della prima operazione della mente, sì che ciò che per i secentisti era un canone poetico diventa per lui una legge estetica. L'approfondimento vichiano della concezione secentistica consiste nel fatto ch'egli connette all'ingegno la fantasia, in modo da farne l'occhio dell'ingegno, sì che l'acuto diventa prodotto di fantasia, e l'ingegno, connettendosi con la prima operazione della mente, diventa “natura”⁴⁰.

Ed è allora questa specifica connotazione del senso come ingegno a conferire precisa natura «creativa» alla prima operazione della mente e valore ampiamente estetico al conoscere umano, che si fonda proprio sull'ingegno, che non a caso è *propria sciendi facultas*, ovvero «facoltà propria del conoscere con certezza»⁴¹, «particolar facoltà del sapere, [...] perché con questa l'uomo compone le cose, le quali, a coloro che pregi d'ingegno non hanno, sembravano non aver tra loro nessun rapporto»⁴². La prima operazione diviene in tal modo operazione fantastica e creativa, che grazie all'ingegno è sempre capace di *nova invenire*, attività

³⁸ G. Vico, *Opere*, cit., p. 140.

³⁹ Mi sono soffermato sull'insieme delle dottrine estetiche di Vico nel mio *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estetica moderna*, Milano, Guerini, 1995. Sul tema si vedano le sempre lucide pagine di L. Amoroso, *Nastri vichiani*, Edizioni Pisa, ETS, 1997 e, dello stesso autore, *Ratio & aethetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, ETS, 2000, pp. 75-95.

⁴⁰ L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, cit., p. 353.

⁴¹ G. Vico, *De antiquissima*, cit., VII, 5, p. 118.

⁴² G. Vico, *Opere filosofiche*, cit., p. 138.

che presiede ai processi del fare e del creare umani, operazione poetica per eccellenza, che distingue l'uomo dal bruto e lo avvicina in qualche maniera a Dio:

L'ingegno umano è la specifica natura dell'uomo; poiché è opera propria dell'ingegno stabilire la misura delle cose; definire il bene, l'utile, il bello ed il turpe, capacità questa negata ai bruti. [...] Come la natura produce le cose fisiche, così l'ingegno umano dà vita alle cose meccaniche, sicché come Dio è l'artefice della natura, così l'uomo è il Dio delle cose artificiali⁴³.

Posta all'insegna dell'ingegno, la prima operazione della mente umana si presenta come spontaneamente creativa, poetica e veritiera: non sembrano dunque essere la ragione, l'analisi, la deduzione, ma l'ingegno, la sintesi, l'intuizione fantastica a fondamento della natura umana. La conoscenza sensitivo-immaginativa è cioè quella per cui l'ingegno è natura, vale a dire elemento spontaneo e naturale, quindi ciò che dà carattere inventivo alla nostra basilare esperienza conoscitiva; ma del resto il contemporaneo legame dell'ingegno al verisimile e al senso comune, sottolineato più volte da Vico, è anche ciò che fa del nostro originario modo di conoscere una maniera preriflessiva eppure certissima di fare esperienza della verità. L'ingegno – scrive infatti Pareyson – «è ciò per cui il senso comune è lume naturale, ragione naturale: è ciò che dà il carattere di naturalezza e spontaneità alla conoscenza preriflessiva ma certissima della verità»⁴⁴. Il fare e il conoscere umani sono d'altra parte concepiti in stretto rapporto analogico con il creare divino, onde poi il criterio del *verum factum* – vale a dire il principio secondo il quale il criterio di verità di una cosa consiste nel farla, sicché questo spetta per intero solo a Dio, mentre gli uomini possono conoscere con certezza solo il mondo storico che è il loro prodotto – che a volerlo cogliere all'interno della prima operazione della mente certifica la sostanziale veridicità del fare ingegnoso, legato com'è alla certezza e concretezza del piano sensibile.

In conclusione, dalle riflessioni barocche di Baltasar Gracián e di Giambattista Vico viene in sintesi l'invito a concepire l'ingegno come la capacità di «articolare», di cogliere rapporti inediti fra le cose, le idee o le parole, o di formulare intuizioni imprevedibili e impreviste dagli schemi di pensiero abituali o tradizionali anche rielaborando e connettendo originariamente materiali già dati. Questo diverso modello di creatività, un paradigma propriamente barocco, che scorgiamo ancora oggi per esempio nell'ambito dei cosiddetti *cultural studies*⁴⁵, può in sintesi contribuire a gettare nuova luce sulle nostre attuali forme di pensare arricchendole sempre di nuovi e più ampi significati.

⁴³ G. Vico, *De antiquissima*, cit., VII, 4, p. 116.

⁴⁴ L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, cit., p. 377.

⁴⁵ Cfr. G. Patella, *Giambattista Vico e gli studi culturali. Parte prima*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVIII (2018), pp. 163-172.

EACH NATION HAS ITS JOVE, ITS HERCULES,
ITS HOMER AND... ITS VICO

Giorgio Alberto Pinton

Abstract: We are basing ourselves fully and literally on the theory that language is absolutely the unique and progressive patrimony, both physical and spiritual of a nation. From this comes that if every nation has “vichianially” its Jove, Hercules and Homer, it must also be able to have its special Giambattista Vico. To assure ourselves, we analyzed the three organized national and mature centers of the sustainable maintenance and propagation of Vico, but also various smaller, of groups and single individuals, that stand as Vichian lighthouses more on European and Asian lands than on the American and African ones. Vico’s “essences” – facing new conditions and situations – will not oppose or challenge, but absorb, transform and emerge.

Keywords: *De Antiquissima* (language), Jove (religion), Hercules (prose, action), Homer (poetry, inventiveness).

* * *

To those who have some knowledge of Giambattista Vico, who spent his life in Naples, from his day of birth to the one of death, the title above should be, at least in part, comprehensible because it refers to two unbelievably great Vichian discovered conceptual realities, within the structure of his philosophy.

The first¹ refers latently to Hercules’s story. Using M. Danesi’s reflections, Eric Gans of the Anthropoetics Program in Education at the University of California wrote:

Denouncing the artificial rationalism of social contract theory, Vico affirms that only religious “terror” can tame a “savage” people in Hobbes’s state of nature. Providence generates this terror by awakening an idea of the sacred that is first attributed to the new post-diluvian phenomena of thunder and lightning. This natural sacred terror is understood anthropomorphically, following the principle that men attribute “their own nature” to forces they do not understand. Whence the universality of the god Jove/Jupiter, so, Vico insists, is found (along with his son Hercules) in “every gentile nation”.

In a condensed way, the last paragraph of two known scholars is based on the principle XLIII (which the first translators of the Third *New Science* subdivided in numbered paragraphs 196, 197, 198) that the reader is invited to read meditatively, as Vico suggested.

The second discovery condenses two full books (chapters) of the *New Science*, one on poetic wisdom and the other on the true Homer. “Poetic wisdom” is the comprehensive expression narrating the legendary humanizing development of the first human in its becoming *sapiens*, that is, capable of savoring and mapping sensorially its environment.

¹ M. Danesi, *The Languages of the Law: An Integrated View From Vico and Conceptual Metaphor Theory*, in «International Journal for the Semiotics of Law», XXV (2012), 1, pp. 95-106: Work on the relation between figurative language and the law is a fairly recent trend, within legal discourse studies, linguistics, and semiotics. The work in conceptual metaphor theory is starting to unpack the underlying metaphorical and metonymic structure of legal language, producing some new and important insights into the nature of this language. In them are missing the views of the G. Vico, who was the first to understand the power of figurative language in the creation of symbolic systems, like language and the law. His tripartite evolutionary model of language shows that there is not one language of the law, but three “languages” (G. Vico, *New Science*, Bk. 4, Section 5). By integrating Vico’s model with the work in conceptual metaphor theory it will be possible to penetrate the underlying conceptual structure of legal discourse and thus lead to a more insightful science of this discourse.

“True Homer” the second step of the legendary socializing development of the first humans is also the comprehensive expression meaning that as the *Law of the Twelve Table* has concealed the history of the natural law of the heroic gentes of Latium, so the Homeric poems the true great treasure stores of the customs of early Greece have concealed the national law of the gentes of Greece².

Having said just what is needed about Hercules and Homer, our imaginative line of thought brings us to what Vico, thirty-four years before the third *New Science*, wrote, that is, to a philological metaphysics or linguistic ontology based on some native words used by the ancient Latins. The extensive Latin title evidently has not yet captured the modern rushing imagination of scholars in general, but this Vichian work was translated by L.M. Palmer in 1988 and again by J. Taylor in 2010³. Their conclusions show the origin, the direction, and the goal in their thought. Palmer, who translated and introduced the work, wrote: «We are the makers of truths because it is only when we produce that we become like God. [...] human nature [...] it had better be creative if it wants to be fully human. The idea of the origin and development of institutions as a way of saving humans from dissolution is not far off». Miner, instead, does an auto confession:

Throughout his work, Vico conducts a dialogue between two apparently opposed voices. The first voice, the voice of humility, continually speaking of human weakness, and even nothingness [...]. The second voice, by contrast, never tires of asserting the heroic and even divine quality of the human mind. [...] These two voices, though opposed according to one set of considerations, are in another sense complementary much as the virtues of magnanimity and humility are both opposed and complementary in the treatment of Thomas Aquinas. [...] Like Pascal, Vico takes adequate thinking about the human and the divine to require the acknowledgment of both grandeur and misery. If the voice of humility is not allowed to speak, one will sooner or later succumb to the delusion that infinite truths can be captured in human language, in definitions or “proposition”. The forms will become formulae. But if the voice of magnanimity is not heard, metaphysics will not promote and strengthen culture, but weaken and perhaps even destroy it. It will cease to be advantageous for life and thereby undo itself⁴.

Relying ourselves on what has been merely mentioned, we may state that, according to Vico’s philosophy, every society absorbs “Vico”⁵ according to its culture, which is speech and conduct that by usage creates speech. Here, the issue is the question of whether “Vico” as he is translatable into another culture, without distortions. After all, any interpretation of his metaphysics concludes always with some imminent catastrophic menace or factual danger. He was aware of that, when he discarded his metaphysics and “began to search”, for a few years, a “new science”. His first step in this direction produced, in 1720, another work in Latin, *The One Principle and the One End of the Universal Right*⁶, in which, abstractly and historically, the acuteness of Vico’s mental eyes saw “right” as the progressive establishment of true human social nature: an evolving freedom, increasingly enjoying

² G. Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, translated by Th.G. Bergin and M.H. Fisch, New York, Cornell University Press, 1968, book III, chapter II, pp. 902-904.

³ G. Vico, *On The Most Ancient Wisdom of the Italians: Unearthed from the Origins of the Latin Language*, translated by L.M. Palmer, New York, Cornell University Press, 1988, and again Vico, *On The Most Ancient Wisdom of the Italians Drawn out from the Origins of the Latin Language*, translated by J. Taylor with an Introduction by Robert Miner, New Haven, Yale University Press, 2010.

⁴ Ivi, p. xxvi.

⁵ “Vico” that is his whole philosophy, personality, spirit, worldviews.

⁶ G. Vico, *De Uno Universi Iuris Principio et Fine Uno*, Napoli, Felice Mosca, 1720, translated as G. Vico, *Universal Right*, Amsterdam/New York, Rodopi-Brill, 2000.

rights and duties. “Rights, that increase” with the progressive positive and conscious growth of culture, speech, and society⁷. Each individual or a crowd of motivated peoples cannot have all the same rights instantaneously but progressively. Even though many other individuals do enjoy them, to have rights means to have the needed maturity whatever, however, in various societies “interior maturity” means on the condition that their society has reached a certain peak of civilization. Human nature is not identical in every part of the world; climate, customs, habits, conduct, language, culture, economy, vegetative and animal lives, are making societies differentiated, the more they are spatially distanced. It is true that contemporary over population and density, assimilation and standardization, have made the citizens of all societies to use almost all the same great technical means, especially those within the immediate common personal usage and at the reach of the hands of most workers or retirees.

Thus, from all the above, let us derive some questions for consideration:

(1) Would a “translated Vico” one read in a non-native language of Vico (Latin and Italian) be considered “the original Vico”?

(2) How reliable are “translated primary sources” or “original primary sources” read by non-native or non-expert in the original language of the masterpieces? And what about the impending menace of intelligent androids? Would they not elaborate all the data possible on Vico and create an absolutely possible Vico completely suitable to the selected nation’s language, culture, history, location, climate, antiquity, religion, flora and fauna, and mythology?

(3) With the actual possibility of buying literary masterpieces in their own original language, would we not be helping natural resources, if we teach principal works of literature in the original and read them in the original, instead of having ambitiously to translate English into Italian and Italian (or Latin) into English, and so on?

All three questions have no correct answer; they were made for pure curiosity. This curiosity brings us to our concern now for the following areas.

(A) Many years ago, we were interested in “Were is Vico in the Web?” Something has been published about. Now, we can state that at least for this fact “Vico stands Absolutely Well”. However, we are not going to write directly on this, but we want to discover where in the world are the irradiating centers from which Vico’s works are made known and scholarly explained⁸.

(B) What kind of Vico? This may require more attention and penetration; but would try to let experts talk. I always believed that we become an allegory of the great philosopher we admire, study, and teach and that its philosophy blends with what we presently are or make.

Our inquiry now would start with a general analysis of the three major centers of irradiation of Vico in the whole world. We will (a) compare about a quarter only of a century of diffusive activity, as the course of «New Vico Studies» and «Cuadernos sobre Vico» has been; for the «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» we considered volumes 1, 2, 3 and from 26 to 47 (2017); (b) count the number of the authors who wrote essays that

⁷ That is why, thereby, in 1721, he wrote the *De Constantia Jurisprudens (On the Perseverance of the Jurist)*. For which, see F. Lomonaco, *Tracing the Path of Giambattista Vico’s Universal Right*, Milano-Udine, Mimesis International, 2017, chapter 3, particularly pp. 116-117.

⁸ Any search should be for Vico, otherwise, you may, waste time.

were published in their journals, and (c) speak the central domineering topics that would show and characterize the kind of Vico that they think they represent⁹.

Given their positive interactive reciprocal influence and exchange, we will present some data in a comparative way of the three centers' important presence and validity for Vico. The following table summarizes a certain amount of data collected as explained at (a).

A summary of the rapports between Authors and Articles
[Explanation: 91 (1 x 91) means that 91 authors contributed only 1 article; and so on]

<i>life</i>	<i>1971-2018</i>	<i>1983-2009</i>	<i>1991-2018</i>
<i>title</i>	<i>BCSV</i>	<i>NVS</i>	<i>CUADERNOS SOBRE VICO</i>
<i>language</i>	<i>Italian Language</i>	<i>English Language</i>	<i>Spanish Language</i>
authors	154 authors, of which 111 participated once	122 authors, of which 91 participated once	163 authors, of which 112 participated once
articles	366 articles written	244 articles written	308 articles written
	Of 154 authors, 30 authors contributed 229 articles:	Of 122 authors, 30 authors contributed 153 articles:	Of 163 authors, 30 authors contributed 153 articles:
	Of 154 authors, 10 authors contributed 142 article	Out of 122 authors, 10 contributed 105 articles:	Out of 163 authors, 10 contributed 82 articles
formula	Formula: {(# of articles) = [(# of articles) x (# of authors)]}		
	111 (1 x 111) + 26 (2 x 13) + 27 (3 x 9) + 16 (4 x 4) + 10 (5 x 2) + 18 (6 x 3) + 00 (7 x 0) + 16 (8 x 2) + 27 (9 x 3) + 10 (10 x 1) + 11 (11 x 1) + 16 (16 x 1) + 17 (17 x 1) + 38 (19 x 2) + 23 (23 x 1) =	91 (1 x 91) + 30 (2 x 15) + 18 (3 x 6) + 08 (4 x 2) + 00 (5 x 0) + 12 (6 x 2) + 00 (7 x 0) + 08 (8 x 1) + 09 (9 x 1) + 00 (10 x 0) + 11 (11 x 1) + 15 (15 x 1) + 17 (17 x 1) + 00 (19 x 0) + 25 (25 x 1) =	112 (1 x 112) + 44 (2 x 22) + 30 (3 x 10) + 20 (4 x 5) + 35 (5 x 7) + 00 (6 x 0) + 14 (7 x 2) + 16 (8 x 2) + 09 (9 x 1) + 10 (10 x 1) + 00 (11 x 0) + 00 (15 x 0) + 18 (18 x 1) + 00 (19 x 0) + 00 (25 x 0) =
	366 art./154 auth.	244 art./122 auth.	308 art./163 auth.
location	Italy La Sapienza, Rome Federico II University, Naples	Atlanta: USA Emory University Institute Vico Studies	Sevilla: Spain University of Sevilla Centro de Investigaciones

The strength of the two surviving centers is undeniable; the dismissal of the American journal of the Institute for Vico Studies is unforgivable. Vico is secured in Italy by State

⁹ For all three Centers we have considered only the media of the production in 25 years, which is exactly where we are for «New Vico Studies» and «Cuadernos sobre Vico». For «Bollettino del Centro Studi Vichiani», we considered 24 volumes (1-3) + (26-47), to make it quantitatively comparable with the life of the other two centers.

Agencies and will survive as long as there is Italy, attracting the interest and the contributes from authors of all different countries, as it did since the 18th-19th centuries and officially since the 20th century. The *Centro de investigaciones sobre Vico* (CISV) at the University of Sevilla is presently well connected with the Italian Vico Centers and Agencies, and, like «*Bollettino del Centro di Studi vichiani*», its «*Cuadernos sobre Vico*» has a strong basic group of expert Vichians, who teach, translate and propagate the type of Vico suitable to the contemporary Spanish modern reality. All the masterpieces of Vico are by now already translated into Spanish and valued. The «*Cuadernos sobre Vico*» and the «*Bollettino del Centro di Studi vichiani*» are available at the respective sites, but at the Italian CNR also the Spanish can be found. One important challenging perspective should now be mentioned for this important center of studies on Vico. There has been and there is the challenge coming from the Universidad Complutense de Madrid and its famous professor José Luis Abellán García-González, where he taught from 1968 to 2003. Roberto Dalla Mora, recently on «*Rocinante*»¹⁰, has written on Abellán's conceptions about the doing

of history of the Spanish philosophical thought, which must develop in three steps: (a) with the application of an interdisciplinary model, in which the humanistic sciences must come intertwined among themselves and the social sciences; (b) with the total change of the academic paradigm and of the auto referential logic of departments; (c) with an intercultural performative reflection, that is, with an effective propension to the social and institutional praxis.

No one should doubt that these three stages have a perfect counterpart in the finalities wished by the Vichian Scholars of the *Centro de Investigaciones*. They may have to underline strongly how suitable the doctrines of Vico are to the Spanish culture and society, which may require new perspectives and penetration into his doctrines and structures. After all, Dalla Mora is convinced that in our time «the study of the Spanish Thought is a discipline that is conquering wider and more grounds». That is what can be started through the means of the prosperous efficiency and influential growth of the «*Cuadernos sobre Vico*» and its editorial staff. Vico should not be considered foreigner but “Spanish”. In order to survive, the Centro and «*Cuadernos sobre Vico*» must increase the true sensation and knowledge that Vico historically absorbed hispanistic realities at his own time and, already in the last two centuries, he was studied by giants of thought and action in the hispano and iberoamerican countries. In 1988 the *Asociación de Hispanismo Filosófico* was formed as the conglomerate of all existing previous groups that made the first steps toward a profounder study of the philosophy in Spanish language. Already in 1989 the constitutive group of the *Asociación* published a bulletin that by 1996 became «*Revista de Hispanismo Filosófico*», which has already celebrated its first quarter of a century, as, auspiciously, «*Cuadernos sobre Vico*» also did.

Fulvio Tessitore has eulogized Professor J.M. Sevilla, when reviewing in «*Bollettino del Centro di Studi vichiani*» one of the most famous books written by Sevilla, with these words: «Sevilla is fully dedicated to what he has done and is doing for more than two decades: the critical evaluation of the diffusion of the philosophy of Vico in Spain and, also, the critical solicitation of original studies on Vico in Spanish»¹¹. This tells us that the Master

¹⁰ R. Dalla Mora, *Intorno a José Luis Abellán e all'importanza del suo lavoro per l'ispanistica filosofica contemporanea*, in «*Rocinante. Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale*», X (2017), 10, pp. 9-18.

¹¹ F. Tessitore, review of J.M. Sevilla Fernández, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2011, in «*Bollettino del Centro di Studi vichiani*», XLI (2011), 2, pp. 76-81.

of the Sevillian *Centro de Investigaciones sobre Vico* whose last name symbolizes also the name of the city and of the University in which he teaches performed a double cultural function, each one of significant importance. The professor restarted the ancient and intense, intrinsic relationship between the Culture of the Kingdom of Naples and the Spanish Culture. But what is even more important is the fact that Sevilla Fernandez (professor, university, city) has constituted an authentic observatory for the interpretation of the fortune of Vico within the Hispanic Culture, thanks to the information provided and the weight of such information, which has been divulged from 1991 through the «Cuadernos sobre Vico».

Our above summary of data and comments and what follows have no pretense of being scientific or convincing, but simply of being a collection of a certain and informative data capable to give us some information on our topic about Vico. From the material in the presented table, any reader can formulate personal reactions, insights, and suggestions. Here, (1) we may ask why about 100 authors gave up on Vico after having written one article. Could it have been because they contributed excellently having an expertise in a different science that brought a new side in the polyhedron of Vichian structure? For a sustainability of their production, it would have been needed, perhaps, a praise, a reaction, a contact. Would the same reason be valid for the 100 who contributed 2 articles? Or the 75 who wrote 3 articles?

(2) Why is it that 3 authors, at the bottom, contributed such rich number of articles, as 61 («Bollettino del Centro di Studi vichiani»), 57 («New Vico Studies»), and 37 («Cuadernos sobre Vico»)? Is it possible that the highest in the group of contributors had to write the highest number of articles? Were the nine individual authors mentioned at (2) members of the Board of Directors, Consultants, etc.? It seems that the answer to this must remain ambiguous.

All the three Centers, beside their native language, accept excellent articles in those different languages that they wish to have and are able to translate into them. Thus, speaking of topics, there are some general essential and obligatory lines to be followed according to the specific goal of each center, in relation to the frequency of the journal: economic, editorial, political, and stimulating. Given that Vico wrote in Latin or Italian, the «Bollettino del Centro di Studi vichiani» has the principal duty of caring for the critical editions or definitive editions of all the works of Vico (ecdotics, exploration, divulgation, research) and, in addition, they should collect the historical data of the literature in Italian on Vico, a literature that covers 350 years. When we speak of «Bollettino del Centro di Studi vichiani», we mean also CNR, ISPF, Portale Vico, which are all within Governmental Agencies. In a way, Italy, as a State, control proudly Vico. In fact, most often authors are professors in Official State Universities.

The other two Centers have the principal duty of caring for the most perfect interpretation possible of the masterpieces of Vico into their own language. The phenomenon of multiple important Anglo-Saxon translations of the *Third New Science*, in 1948 (2^a rp. 1968) and 2010; of *On the Most Ancient Wisdom*, in 1988 and 2017; and of *Universal Right/Universal Law, De uno Universi Iuris Principio*, in 2000 and in 2009, brings up scholarly questions, which at times, seem embarrassing and discouraging. This tendency is dangerous: first, because the second edition takes advantage of the first and partially violates copyright; second, the interpretation may even partially be differently in perspective and would confuse what words actually were intended to mean. A second edition of the first edition or reprint may take advantage of few new perspectives of most known scholars. Briefly, there is the danger of misunderstanding in research and debates. Fortunately, this has happened

typically only on the land of freedom, the United States of America, and in the English Language works alone. The two Centers should particularly encourage young scholars to compare Vico with any of their most famous philosophers or thinkers, no matter, in whatever field of science or studies.

Returning to the issue of duplication of the major works, something else is the important point for scholarship. Duplication of uncritical or indefinite or non-national editions should be absolutely distinguished from translations of definite, critical, national editions. The responsible committees should approve or support after serious, careful, professional analysis one only edition of the definitive works of Vico in any other foreign language. These, let call them *primary editions*, will become the *de facto* primary sources for research and studies. This task, naturally, will fall on the shoulders of the CNR, ISPF, «Bollettino del Centro di Studi vichiani» and «Portale Vico». If the problem is presented in this way, the dual or more translations of the same works of Vico will contribute, as Donald Phillip Verene suggested, to a new perspective or more profound general understanding of Vico.

Having mentioned Spanish and Italian activities, we should speak also of Verene's *Vico nel mondo anglosassone*. Verene points out four cardinal motivations that Vico seems to caused within the Anglo-Saxon World of US: «Vico and Joyce», «the fantastic universal», «autobiography and self-consciousness», and at last the universal awareness that we are all in our modern time in a truly critical period that requires the continuous reflection and attention to the effects of the factual barbarism of the modern age¹². These topics have been present in the works of Verene created during 1995-2009: his collaboration with J.D. Schaeffer produced some new translations in English of particularly some Latin scripts of Vico, like the *De Uno* and *De Constantia*, for the last few volumes at the sun setting «New Vico Studies». Andrea Battistini, in 1999, was jolly in his beginning and then earnestly underlined the American interest for the works of Vico that relate to «humanistic education». He did praise Tagliacozzo and mentioned his famous tree of knowledge, which is fully unknown in USA. Andrea was a prophet as Giorgio, when discouragously repeated «box populi, box dei». Even more than in 1999, twenty years almost later, especially the youngsters, are wholly depending, unable of being critical, on the absolute «box dei» in their pocket¹³. Thus, from a similar perspective, D.L. Marshall¹⁴ well said:

Vico's fungibility gives reason for pause. Someone who can be folded into all manner of intellectual projects may be suspect. But Vico is more colonizing than colonized and, thus, the diversity of his receptions is evidence of creativity, and not merely malleability. The only way to deal with Vico is to dive into the multiplicity of plausible interpretations and find in them the makings of a new line of inquiry.

For many years a group of French Vichian Scholars, some certainly disciples of Alain Pons, has formed the *Centre D'Études Sur Giambattista Vico* (associated with *Centre d'Études en Rhétoric, Philosophie et Histoire des Idées*): they contributed several articles to «Bollettino del Centro di Studi vichiani», «New Vico Studies», and «Cuadernos sobre Vico»; it is important that they are in a strong collaboration and perennial contact with the ex Centro Studi Vichiani of Naples (now Istituto per la storia del pensiero filosofico e

¹² D.Ph. Verene, *Vico nel mondo anglosassone*, Napoli, La Città del Sole, 1995.

¹³ A. Battistini, *Vico negli States: il farmaco dell'ingegno enciclopedico*, in A. Quarta, P. Pellegrino (a cura di), *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, 2 voll., Lecce, Mario Congedo Editore, 1999, vol. I, pp. 1-18.

¹⁴ D.L. Marshall, *The Current State of Vico Scholarship*, in «Journal of the History of Ideas», LXXII (2011), 1, pp. 141-160.

scientifico moderno - CNR). Furthermore, they assigned to themselves the task of translating into French the major works of Vico. In fact, Alain Pons, who put forth the *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même, Lettres, La méthode des études de notre temps*, in 1981, translated and published the *New Science* 1744, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, in 2001; Bruno Pinchard had published, with his introduction, J. Michelet's translation of the *De l'antique sagesse de l'Italie*, in 1993. Pierre Girard, introducing the translation of Pons of the *New Science*, suggested how French people should value the work and why:

Ce travail annonce le renouveau des études sur Vico en France. En re-traduisant le texte de Vico, Alain Pons offre au lecteur français une entrée remarquable dans la pensée vichienne, confirmant en cela l'axiome d'Antoine Berman selon lequel c'est souvent dans l'espace de la *re-traduction* que la traduction a produit ses chefs-d'œuvre. Le couronnement de cette traduction par le prix Halgérine-Kaminski et le prix de l'Académie des Sciences morales et politiques n'en est que la plus juste récompense.

I assume and wish that in the future they will be able to create their own Vichian Journal in French. It will be the only means for young French scholars to involve themselves in the art of expressing themselves, share comfortably their minds, and come to know colleagues within France. The creation of a journal is a primary condition for the life and the survival of a center (either in cartaceous format or in on-line format). It is for having terminated the life of the «New Vico Studies» that there is a sense of an incommunicable loss and disorientation of multi directional free new perspectives or interpretations that both misunderstand “the work” or “the text” of the. Vico in USA. Giorgio Tagliacozzo (1909-1996), the known founder of «New Vico Studies» and Prophet of Vico in the USA, would have never agreed. He was the “Voice of America” for the Italians during the WWII. The *Institute for Vico Studies*, if still alive, should have changed the «New Vico Studies» journal from cartaceous to digital on-line as, for instance, it is a fact that the members of the *Centre d'Etudes sur Giambattista Vico* are using Ens Editions (Ens de Lyon), the Laboratoire Italien (Politique et Société). This enormous interest for politics and society has been part of the life of Lyon, its university, professors and post-graduates, since the '60s and the '70s. It is there that the clergy became labourers and were inspired to act in society and in the ex colonies. An Italian young Jesuit priest, Vincenzo Barbieri, for instance, who had been prepared by its Society of Jesus as to become missionary in Africa, became so much imbued of the ideal of secularization of the missionary counterpart for the lay Catholics who wished to get involved that he did not depart for the mission and made his mission the call for lay voluntaries to become missionary not of faith per se, but of human love for all human beings in need. He dedicated his life from 1965 to 2010 to create, support, and direct for a while the biggest agency of a laical and professional voluntaries, at the service of ONU, FAO, UNESCO, etc. The actual situation of the Vico in French is debated in the writings of Pierre Girard (*Vico en France*, 1995-2005) and Philippe Simon (*L'image moyenne de Vico en France au XIX siècle*).

To be noticed is the existence of a Circle of interest for Vico at the University of Lleida in Catalonia (Spain), headed by Amadeu Viana, a contributor to «Bollettino del Centro di Studi vichiani» and «Cuadernos sobre Vico». Amadeu Viana is currently Professor of Linguistics in the Departament de Filologia Catalana i Comunicació at the Universitat de Lleida. Viana's research agenda has focused on discourse analysis and the history of ideas, most particularly on the history of dialogue and a pragmatic approach to language. He has

translated and edited *Aspectes del pensament sociolingüístic europeu*¹⁵, a primer about the foundations of sociolinguistic thinking from Dante to Meillet. In *Raons relatives*¹⁶ he collected research about literacy and discourse, rhetoric and sociolinguistic history. As part of his interest in the history of sociolinguistic ideas, he has done research on the “work” of Giambattista Vico¹⁷. As a member of the *International Pragmatics Association* and the *International Society for Humor Studies*, he is also interested in humor and linguistics and has published *Acròbates de l'emoció*¹⁸, a study about conversation, meaning and humor. He has been Visiting Professor at the University of Naples Federico II, the University of California at Berkeley and the University of Chicago. His teaching at the Universitat of Lleida has focused on syntax and sociolinguistics, discourse ideas and pragmatics. He has translated L. Carroll¹⁹ and G.C. Lichtenberg's aphorisms²⁰. Currently he is exploring the relationship between Vico and C.S. Peirce and their biosemiotic implications.

In Brasil, a group, almost unnoticed until now, that calls itself *Grupo de estudos da Filosofia social de G. Vico* (Universidad Federal de Uberlândia, UFU) was founded and formed in 1997. The two Scholars coordinators, Humberto Guido and Sertorio de Amorim Silva Neto declared that

The Group of Studies of the Philosophy of Vico of the UFU rely on the contributions of all the other professors, whatever their level and field of research. The nucleus of the professors of the founding group have been particularly dedicated to the study of the Social Philosophy of Vico. Nonetheless, the activity of the general group of UFU are involved (a) in the editorial project of the translation of the works of the Neapolitan Philosopher and (b) in the divulgation and expansion of Vichian Studies in the Portuguese Language. The Group cooperates with the advanced post-graduation programs of the National Institute of Philosophy (IFILO) and participates with the Group of “Philosophy of History and Modernity” of the National Association of Post-Graduation in Philosophy (ANPOF). Thus, this Group maintains interchanges with the European Centers of Studies of the works of *GB Vico* and conveniently cooperated inter-institutionally with the University of Studies of Naples, the “Federico II”, since 2013.

Most of the books in their library are the traditional volumes of the works of Vico published by different editors and houses of printing in the 19th-20th centuries. Several other Vico's works in their library are in the Spanish translations of the 20th-21st century. Both Humberto Guido & Sertorio Silva Neto contribute to «Cuadernos sobre Vico» and «Bollettino del Centro di Studi vichiani». However, a Brazilian Vico is not at the present identifiable. The group, as it is the fate of the principle of *constitution*, without *news*, no *faith*.

Pio Colonnello writing *Itinerari di filosofia ispanoamericana* and mentioning Ortega y Gasset, Eugenio Ímaz (*Introducción a Vico*), and Eduardo Nicol (*Historicismo y existencialismo*), concluded, in a comparison of Vico with Hegel, that «la differenza consisterebbe nel fatto che per quest'ultimo il processo ha una regolarità crescente tale da essere sempre accrescitivo, mentre per Vico esso è puramente reiterativo»²¹. This is not in

¹⁵ A. Viana (ed.), *Aspectes del pensament sociolingüístic europeu*, Barcelona, Barcanova, 1995.

¹⁶ A. Viana, *Raons relatives*, Lleida, UdL, 1997.

¹⁷ Cf. S. Caianiello, A. Viana (a cura di), *Vico nella storia della filologia*, Napoli, Alfredo Guida, 2004; A. Viana, *Tempesta de signes*, Lleida, Pagès, 2015.

¹⁸ A. Viana, *Acròbates de l'emoció. Exploracions sobre conversa, humor i sentit*, Tarragona, Arola, 2004.

¹⁹ L. Carroll, *A través de l'espill*, traducción de A. Viana, Barcelona, Quaderns Crema, 1985.

²⁰ G.C. Lichtenberg, *Quaderns de notes, traducción de Amadeu Viana*, Girona, Ela Geminada, 2012.

²¹ F. Lomonaco, review of P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana*, Roma, Armando, 2007, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXXIX (2009), 1, p. 220.

my bag. The recourses are caused by social and political factors that fracture the barbaric age and gradually move, like after a winter, to the spring of a new and better period. Recourse is accruing, according to the nature of the nation, the values of civilization and spiritualization of its citizens. We are now at a high level of technology in building artificial humans and are truly everywhere and anywhere using tools that should associate and unite natural humans. The immense number of immigrants, refugees, are all using these contemporary means of communication and association. If we are patient enough, blindly, we will soon accept the new anthropoid with their higher mental abilities and have the whole world under one visual-musical language that will reduce the usage of the regular local speech that, in time, would bring an age of obscurantism and uncertainties and security/danger; and as technology and technocrats would take over with media, hypnotize the crowds with entertainment (virtual or physical) and reduce or limit the interior powers of the qualified educated and civilized subjects. We are dangerously progressing.

The ideas moving around in these pages cannot avoid to mention again how powerful and dedicated is the arm of the Italian Government in its support of the structures made in action of all the agencies that deal in one way or another with Vico. I have said something about what the «Cuadernos sobre Vico» should be doing or should continue to do, but anytime I expressed a desire or a perspective, soon after I find them both already in the right perspective organized as an active operation. For example, the Italian Scholars are scrupulously kindly interested to collect and study all what is said and written about Vico in the whole world and share immediate information through one or another of the branches of their organized main structure. Thus I realized that presently this script is written for my own information, knowing very well how seriously interested readers are better knowledgeable than I on these topics. What I just wrote, I do insist, runs also as the “Spanish Vico” as on an entirely parallel line to the “Italian Vico”. This qualification of “Spanish” and “Italian” (which can be easily extended to many others, if we think «alla comune natura delle nazioni») is merely distinguished by the changing speech, customs, and laws of the contemporary civil human beings. This reminds us of the discussion on the validity of the expression “history of Italian philosophy” for the volumes of the work of Eugenio Garin²².

In Argentina, Alberto Mario Damiani, a world-wide known professor at the Universidad Nacional de Rosario, who generously contributes to all Vichian Journals, has created an absolutely challenging, if not revolutionary conception of Vico, whose «linguistic pragmatics and practical philosophy» should be most important in the present modern world’s events. A series of writings like *Filosofía y Formación Ética y Ciudadana | Polimodal 2. La Democracia* and so is the other volume, *Filosofía y Formación Ética y Ciudadana | Polimodal. 5. Antropología Filosófica y Estética*. His *Domesticar a los gigantes. Sentido y Praxis en Vico* should very well be the slogan to act in the *Age of the Strongmen*²³.

Sema Onal Akkas, presented the Turks, in 2007, with Giambattista Vico, *Yeni Belim* (New Science). A professor at the University of Ankara, who is actively involved in

²² E. Garin, *History of Italian Philosophy*, introduction by L. Pompa, translated from Italian and edited by G.A. Pinton, 2 voll., Amsterdam-New York, Rodopi-Brill, 2008. The chapter on Vico is in 2nd vol., pp. 663-682. The Association of Teachers of Italian had a video debate in 2010 on the validity of qualifying a philosophy with a nationalistic adjective: Italian.

²³ I. Bremmer, *The “Strongmen Era” Is Here. Here’s What It Means for You*, in «Time», 14 May 2018. The author of the article, Ian Bremmer, has written *Us vs. Them: the Failure of Globalism*, New York, Portfolio/Penguin, 2018.

providing sensitive articles on the nature of societies and political institutions, according to the Vico's system, to as many as possible internal and foreign journals. Onal Akkas has written in «Felsefe Dünyası»²⁴, «Jeopolitik»²⁵, «Siyaset ve Toplum»²⁶, «Dogu Bati»²⁷, what underlines pressing unsatisfactions in a society, using Vichian themes. The source of this notices are given in «Bollettino del Centro di Studi vichiani»²⁸.

Tadao Uemura, already a professor at the University of Tokyo in the foreign languages, is the major expert of Vico in Japan. His studies interlace philosophy, sociology, and history and he arrived through them to the confrontation with the domineering influxes of contemporary culture and to a colloquy with the most famous intellectuals of our times in a process of a continuous formal personal growth. Tadao, like Viana in Catalonia, has a precised mission of building the structures into which to erect a Japanese Vico. His mission is not easy, but, again like Viana, he is an expert in languages and has written a lot about his own mental constructions that creates varieties of new perspectives on language, life, emotions, characters, social interrelationships and an all new referential usage of history. All his published books I could find are not for English Readers but for Japanese Readers who read contemporary Japanese language. It is for this kind of audience that he is selling his books some like the one title *Much-ō no ansanburu* to stop the reader in «the instant time that seems eternal» – «in the localized place that is out of space» – to confess to infinity «what is the sense of living»²⁹. He has published, in 1998, after 3 or 4 essays on the title of which you can recognized “Vico”, in Japanese a book with the title *Barokku-jin Vico*, placed under a penciled outline of a figure of Vico. Tadao Uemura jumps into Vico *ex nihilo*: did he read the translation in Japanese of Benedetto Croce's on the philosophy of Vico that has been available since 1932?³⁰ Tadao wrote that he read Croce (translated by Aoki Iwao and published in 1942 in Tokyo)³¹ in Italian and in Japanese when he encounter Vico for the second time in the mid sixties. His first meeting with Vico was in the beginning sixties between Karl Marx and Georges Sorel. But his reading of Croce for Croce and not for Vico, made him miss Hegel and Vico. The third time, Tadao met Vico through the philology of a Japanese of the 18th century and Edmund Husserl. His mental journey within the labyrinth of Vico's works and those of German and French contemporary Thinkers forces Tadao to comparison with Japanese Authors and traditions. Consistently, he is speaking to his countrymen and women, sharing with them his discoveries of the European Vico; he makes them partners and, for sure, we expect that many would be sharing their perspectives³². At the same time, Tadao's perspectives on Vico bring us to review and

²⁴ S. Önal, *Bacon ve Vico'da Ýlahi ve Ýnsani Bilgi [Sapienza umana e divina in Bacone e in Vico]*, in «Felsefe Dünyası», XXXIX (2004), pp. 133-143.

²⁵ S. Önal, *Tarih ve Ulus, [Storia e Nazione]*, in «Jeopolitik», XXVII (2006), pp. 84-88.

²⁶ S. Önal, *Vico'da uluslarýn kültürel kökeni [L'origine culturale delle nazioni in Vico]*, in «Siyaset ve Toplum», IV (2005), pp. 149-156.

²⁷ S. Önal, *Vico ve Milliyetçilik [Vico e il Nazionalismo]*, in «Dogu Bati», XXXIX (2007), pp. 117-127.

²⁸ S. Önal, *Vico e gli studi di filosofia in Turchia*, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXXVIII (2008), 1, pp. 141-151.

²⁹ T. Uemura, *Giambattista Vico nella crisi delle scienze europee*, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXXVIII (2008), 1, pp. 123-139.

³⁰ R. Carbone, review of D. Armando, F. Masini, M. Sanna (a cura di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, Tiellemmedia Editore, 2008, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XLIII (2013), 1-2, pp. 178-190.

³¹ T. Uemura, *Giambattista Vico nella crisi delle scienze europee*, cit., p. 124.

³² The continuous references to Japanese Thinkers while speaking of his reflections on Vico, in the above translated from Japanese article in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXXVIII (2008), 1, shows how much he expect some input and reaction from his connationals.

enrich ours, seeing how much Vico with his masterpieces has spoken uniformly «in all ideal possible languages».

In China, the translation of Vico is of an essential importance and represent a rare and difficult work, given the impossible uniformity of the two cultures and societies. Federico Masini, who publishes books for learning Chinese, underlines «the immense difference between the two worlds»³³. In 1997, Lu Xiaohe published *Weike zhuzuo xuna* [A Collection of Vico's works]³⁴, but more recently Zhang Xiaoyong published another collection *Weike, Lun renwen jiaoyu Daxue kaxue dianli yanjingji*³⁵ [Vico and humanistic education: the Inaugural Orations]. Included are also *The Heroic Mind* and DNTSR, already present in the collection of Lu Xiaohe. At one year distance, Zhang Xiaoyong published *Weike, Lun Yidali zuigulao de zhihui – Cong Ladingyu yuanfajue er lai* [On the Most Ancient Wisdom of the Italians]³⁶.

The giant work *El espejo de la época* and all the other similar essays of Prof. J.M. Sevilla Fernández, like the recent *Destellos de Vico en revistas culturales y literarias españolas*, bring informing and challenging notices on how Vico was present in the last two centuries (19th and 20th) in South and Central America in nations of people who experienced historically certain facts and events in society that confirmed the truth of some structural theories of Vico³⁷. Thus, as it was mentioned above by Fulvio Tessitore, Sevilla is the watch-dog of Vico for everything that happens or is announced within the whole Hispano-American World. He is also the Bean of Light for all Vichian navigations in the ocean of living beings. One of the two great networks on the literary research and literary production on Vico's presence and influence in our modern world and a laboratory open to old and new students and scholars, from any country, writing in their own language, sharing their own views and being shared in Spanish (or Italian, if we think of the «Bollettino del Centro di Studi vichiani») with other students and scholars to be appreciated, valued, and discussed.

Looking at the path followed by the volumes of the «Bollettino del Centro di Studi vichiani» from 1971 to 2000, Fabrizio Lomonaco³⁸, points succinctly at the highway traversed by the large spiritual community of authors moving on the theme of language, some in relation also with the problem of ecdotics: words in language are notations of concepts, and concepts dance within the structures of language³⁹, but as they unite with a single meaning of words they figure out and create «concreteness». There is a new logic of compactness and solidity in the evaluation and viability of language. Modernity, in its

³³ F. Masini, review WEIKE, *Lun renwen jiaoyu – Daxue kaxue dianli yanjiangji* [Vico e l'educazione umanistica – Raccolta di Orazioni inaugurali per l'anno accademico], trad. cin. Zhang Xiaoyong, Guilin, Guangxi Shifan daxue chubanshe [Casa editrice dell'Università Normale del Guangxi], 2005, in «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXXVIII (2008), 1, pp. 256-257.

³⁴ L. Xiaohe, *Weike zhuzuo xuna*, Beijing, Shangwu yinshuguan, 1997.

³⁵ Z. Xiaoyong, *Weike, Lun renwen jiaoyu Daxue kaxue dianli yanjingji*, Guilin, Normal University Press of Guangxi, 2005.

³⁶ Z. Xiaoyong, *Weike, Lun Yidali zuigulao de zhihui – Cong Ladingyu yuanfajue er lai*, Shanghai, Shanghai Sanlian shudian, 2006.

³⁷ J.M. Sevilla Fernández, *Destellos de Vico en revistas culturales y literaria españolas. Nuevos capítulos viquianos en la cultura españolas entre 1841 y 1936* [Adenda I a *El espejo de la época*], in «Cuadernos sobre Vico», 30-31 (2016-2017), pp. 349-384, particularly endnote 121.

³⁸ Cf. F. Lomonaco, *Filosofia e filologia, linguaggio e storia nel «Bollettino del Centro di Studi vichiani» (1971-2000)*, in «Archivio di storia della cultura», XIX (2006), pp. 131-168.

³⁹ J.C. Scaliger, *De Causis Linguae Latinae*, Ginevra, apud Petrum Santandreamum, 1580, *Introd.*: «Discimus per auditum tamquam per instrumentum & per voces tamquam per notas. Est enim vox nota earum notionum, quae in anima sunt. vocis affectionis tres: formatio, compositio, veritas. Veritas est orationis aequatio cum re cuius est nota; compositio est unio partium pro earum proportione; formatio est creatio & figuratio».

contemporary historiography is ultra-sensitive for language, even though it speaks and writes less goes for historic and symbolic forms of poetic and prosaic language, both of which seems to generate obscurity more than intelligence. It is mentioned that German scholars began philological philosophy before the scholars of other various nations, and thus we may say that multitude seem to know what philological philosophy means. It seems so, but I do not believe that we could prove that with substantial arguments and facts. The German language, like Greek, moves parallel on two rails of philology and philosophy, and we can agree with Giambattista Vico and Giuseppe Ferrari, another Vichian Prophet, one century before Giorgio Tagliacozzo. After all, reading Vico, too, sounded and sounds like reading Greek. Speaking of new historicism, Lomonaco qualified it as «critico-problematico», distinct and distant from the idealistic and Crocian interpretation.

Another important theme that Lomonaco underlined is that of the «fantastic universals», as Verene did in his «science of imagination». These Vichian universals have turned upside down the hierarchy between “word” and “history”. Now, a “word” could be “more history” than an “event”. Language, modernity says, is no longer a corollary exited from the philosophy of history, but the argument itself on which the *New Science* has its foundations. This moves the moderns to individuate the Neapolitan philosopher in the theoretician of the “word” as the natural expression of language, and in the one thinker who has elevated the signs as far as they are the distinctive characters of the civil world of nations to become an object of study. These few lines underline the actual most eminent and common topic of research in every nation and in every living language. The consequence of the universal participation in this task results in an effective politicism for Vichian Scholars who should meditate on language and on the kind of «practical philosophy of intervention» that could be derived from a Vico naturalized «according to the common nature of their nation».

The common valence of the philosophy of Vico will emerge thus by means of opening itself up to an intermediate universe language in its philosophical valence which will present the possibility of concreteness not only of our personal certainties but also of the universal verities acceptable to all, and contemporaneously of actually opening and manifesting the concreteness of the factuality of personal actions and common events. In modernity, words will be virtual actions; in super modernity, they will be megaliths.

VICO EN LAS OBRAS EN CASTELLANO DE ERNESTO GRASSI

Jéssica Sánchez Espillaque

Abstract: Within the rehabilitation of Renaissance Humanism claimed by the philosopher Ernesto Grassi, the figure of Vico plays a fundamental role. The neapolitan philosopher, as the culmination of this humanistic tradition, was key for Grassi in defending a different philosophy of the rationalist. This essay will first analyze the encounter of Heidegger's unorthodox disciple with vichian thought and then comment on some of his works, published in Spanish, in which Vico appears as an important part in that resumption of the humanist tradition initiated by Grassi. The analysis that will be made of these studies will show us Grassi's interest in vichian philosophy, which he needs to meet a possible exit to the crisis of the humanities. Although the use that this author makes of Vico is not always the same, the philosopher from Naples is a fundamental *recourse*, which allows him to strengthen his main thesis. In this way, you will see what is what has arrived of the vichian thought to Spain and Latin America through the rehabilitative look of Grassi. A revision, therefore, of the reception of Vico in Grassi that will allow us, among other things, to confirm the relevance of the author of the *New Science*.

Keywords: Humanism, Ernesto Grassi, Reception, Translation, Spanish.

* * *

Se un autore è considerato «classico» – come nel caso del Vico –, la sua attualità si rivela nella costante possibilità, anzi necessità, di riprenderne i temi fondamentali per discuterli in rapporto alle domande nuove che la storia del pensiero ci propone.

E. Grassi, La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico

Desde que en 1993 la editorial Anthropos publicara la primera obra en castellano del filósofo italo-germano Ernesto Grassi (*La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*) once obras claves del pensamiento grassiano ya han visto la luz¹. Y aunque de todas sólo una esté dedicada expresamente al pensamiento viquiano: *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, no es la única de las traducciones aparecidas en la Colección “Autores, Textos y Temas: Humanismo” de la editorial catalana, en la que Grassi se refiere al filósofo napolitano. Todo lo contrario, el pensamiento de Vico resulta ser un elemento recurrente en sus obras, tanto en español como en los originales, donde el autor

¹ Por orden de aparición en la Colección “Autores, Textos y Temas. Humanismo” de la editorial Anthropos: *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (1993); *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica* (1999); *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental* (2003); *Heidegger y el problema del humanismo* (2006); *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica* (2008); *Arte y mito* (2012); *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica* (2015); *Retórica como filosofía. La tradición humanista* (2015); *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo* (2016); *La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana* (2017); *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica* (2017). En estos momentos se encuentra en prensa la traducción de la obra, original alemana, que Grassi escribió junto al biólogo Thure von Uexküll, *Origen y límites de las Ciencias del Espíritu y de las Ciencias de la Naturaleza*.

de la *Scienza Nuova* aparece como claro ejemplo de la tradición humanista que Grassi trata de rehabilitar.

Hemos de aclarar, no obstante, que en nuestro análisis de la recepción grassiana del pensamiento de Vico, y más concretamente de las obras que se han ido paulatinamente traduciendo al castellano, nos limitaremos fundamentalmente a aquellos textos en los que la figura de Vico tiene una relevancia especial. Como se verá, son bastante frecuentes las ocasiones en las que nuestro autor menciona de algún modo al humanista italiano. Sin embargo, intentar abarcar todas y cada una de ellas sería una tarea casi interminable. De ahí que nos ajustemos en esta ocasión a algunos de aquellos trabajos de Grassi, aparecidos en español, en los cuales la filosofía viquiana tiene un papel predominante.

Por otro lado, hemos de señalar que, aunque la tarea de divulgación del pensamiento grassiano iniciada por Anthropos es a día de hoy la más importante en lo que a la traducción de obras del filósofo italiano se refiere, hay que tener en cuenta que ya en vida del autor se tradujeron algunos de sus trabajos en diversas revistas y editoriales. Por ello, el tratamiento que vamos a realizar de estas obras en nuestra reflexión va a separar, por un lado, las primeras traducciones castellanas que se hicieron del trabajo de Grassi y, por otro, la tarea de difusión de las obras grassianas realizada por la editorial catalana. En este último caso, hemos de reconocer y, al mismo tiempo, agradecer el esfuerzo que Emilio Hidalgo-Serna (albacea testamentario de Grassi) y José M. Sevilla, como directores de la Colección “Humanismo”, están llevando a cabo para acercar las tesis de este filósofo italiano al mundo hispanoamericano².

1. El recurso de Grassi al pensamiento viquiano

La aproximación de Ernesto Grassi a los textos de Giambattista Vico se fundamenta sobre la base de la herencia humanista del filósofo napolitano. Grassi, al igual que otros reconocidos estudiosos del Renacimiento italiano³, considera el pensamiento viquiano como la culminación de ciertas ideas humanistas⁴. En el caso de nuestro filósofo, cree que Vico

² En su conjunto, esta colección responde a la necesidad de dar a conocer no sólo el pensamiento grassiano, como venimos comentando, sino a algunos de los autores, textos y temas filosóficos del humanismo italiano y español que desgraciadamente fueron olvidados, o en algún caso malinterpretados, por la tradición occidental. Algunos de esos textos fundamentales del pensamiento humanista que ya se han publicado: *El arte retórica (De ratione dicendi*, ed. bilingüe) de Juan Luis Vives en 1998 o los cuatro volúmenes que por el momento se han dedicado a la traducción de algunas de las obras más importantes de Giambattista Vico: *Obras I. Oraciones Inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos* (2002); *Obras II. Retórica (Instituciones de Oratoria)* (2004); *Obras III. El derecho universal* (2009) y *Obras IV. “Reivindicaciones de Vico” y otros escritos latinos* (2016).

³ Algunos de esos intérpretes son, sin mencionar a Grassi: Ernst Bloch, que en el capítulo décimo de su obra *Philosophie der Renaissance* afirma que «con él en Italia sopla de nuevo un espíritu renacentista, la filosofía del Renacimiento llega al término donde ha tenido inicio» (citamos por la edición italiana *Filosofía del Rinascimento*, trad. it. de G. Bonacchi y K. Tannenbaum, a cargo de R. Bodei, Bolonia, Il Mulino, 1981, pp. 175-178, p. 175); Karl Otto Apel se refiere a Vico como «ejecutor testamentario de la herencia filosófica del humanismo lingüístico romano-italiano, un humanista tardío que, sin embargo, trasciende indudablemente con mucho cuanto le ha precedido» (K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, aunque citamos nuevamente por la edición italiana *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, trad. it. de L. Tosti, Bolonia, Il Mulino, 1975, p. 9) y más adelante añade: «Vico es, en cuanto humanista, un fenómeno conclusivo, es verdaderamente la lechuza de Minerva de la cultura italiana renacentista» (Ivi, p. 408). Las traducciones al castellano son nuestras.

⁴ Semejante caracterización del autor de la *Scienza Nuova* como coronación del pensamiento retórico humanista puede leerse por ejemplo en: *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia (con un apéndice de textos de los humanistas italianos)*, trad. esp. de Manuel Albella Martín, Madrid, Gredos, 1977, p. 225; *La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger*, trad. de Susana Fernández Strangmann, en «Cuadernos sobre Vico», (1992), 2, pp. 21-34, p. 21 (existe otra traducción española de este texto de

representa la consumación de la tradición retórico-humanista. Como veremos, la filosofía del autor de la *Scienza Nuova* juega un papel primordial en la filosofía grassiana, en cuanto que la rehabilitación del Humanismo proclamada por el fundador del Centro Italiano di Studi Umanistici e Filosofici de Múnich se refiere de manera especial al pensamiento del napolitano.

Por este motivo fundamental habría que preguntarse cuándo comienza la relación de Grassi con la filosofía de Vico. Y para ello habría que contextualizar toda la problemática en torno a la emergente actualidad del pensamiento viquiano a partir de mediados del siglo pasado.

Por todos es sabido que, para tratar de superar aquellas imágenes míticas de Vico –en parte propiciadas por la interpretación idealista de B. Croce⁵ – como un pensador aislado de su época y de su mundo (en base tal vez a la errada interpretación de las palabras del propio autor en su *Autobiografía* en la que se autodenomina «forastero en su patria»⁶) o como un cartesiano arrepentido, en la década de los años '70 algunos intérpretes del Renacimiento y del viquismo contribuyeron con sus trabajos de investigación a mostrar un perfil cada vez más realista de la figura de Vico⁷. Una revisión necesaria, pues, del pensamiento viquiano puesto que aquella desacertada interpretación del mismo no habría hecho más que provocar la falta de atención durante años de los filósofos respecto al pensador italiano. Pues bien, en dicha revisión de la interpretación clásica del pensamiento viquiano habría que introducir a Grassi. No obstante, como tendremos ocasión de analizar, él se referirá ya a su pensamiento en sus obras de finales de los años cuarenta. Pero sigamos reflexionando en torno a la cuestión de ese primer acercamiento de Grassi a la filosofía viquiana. Para ello, hemos de repensar cómo fue la llegada del filósofo italogermano a la tradición humanista. Y en ello influyó, aunque parezca paradójico, el que fuera su maestro, Martin Heidegger.

A pesar de la autoproclamada actitud antihumanista del filósofo alemán, Grassi ha reconocido en no pocos de sus textos⁸ que le debía a Heidegger su aproximación a la filosofía del Humanismo italiano. No podemos detenernos en el análisis de estas

1988 publicado originariamente en francés: *Rehabilitación del humanismo retórico: A propósito del antihumanismo de Heidegger*, trad. de Joaquín Barceló, en «Persuasión, Retórica y Filosofía», (1992), pp. 27-50); *La priorità del senso comune e della fantasia in Vico*, en *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, Milán, Spirali Edizioni, 1982, pp. 128-142, p. 139 y p. 142; *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica*, Barcelona, Anthropos, 2015, p. 289; o también en *La metáfora inaudita*, Palermo, Aesthetica, 1990, p. 74.

⁵ Nos referimos a la famosa obra de Benedetto Croce de 1911 *La filosofía de Giambattista Vico*. Cfr. B. Croce, *La filosofía de Giambattista Vico*, Bari, Laterza & Figli, 1911.

⁶ G. Vico, *L'autobiografía, el carteggio e le poesie varie*, segunda edición revisada y aumentada, a cargo de B. Croce y F. Nicolini, Bari, Laterza, 1929, p. 20. O bien: G. Vico, *Autobiografía*, en Id., *Opere*, a cargo de Fausto Nicolini, Milán-Nápoles, R. Ricciardi editore, 1953, p. 25. Bruce Haddock cree, de manera acertada, que estas palabras de Vico, en las que describe sentirse como un forastero en su propia casa a su regreso a Nápoles, «fue un recurso retórico para resaltar su distancia del cartesianismo que dominaba los círculos intelectuales»; B. Haddock, *La significación filosófica de la autobiografía de Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», (1999-2000), 11-12, pp. 163-172, p. 168.

⁷ Algunos de esos intérpretes de Vico que ayudaron a disipar esos mitos historiográficos en torno a su figura fueron: G. Semerari, *Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, en *Omaggio a Vico*, Nápoles, Morano Editore, 1968, pp. 193-232; N. Badaloni, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, en *Omaggio a Vico*, cit., pp. 233-266; P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi Editori, 1969; E. Garin, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, en *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979, pp. 69-93; G. Tagliacozzo, *Vico filosofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)*, en *Leggere Vico. Scritti di Giorgio Tagliacozzo e di altri*, cit., pp. 45-55. Incluso ya en 1951 N. Abbagnano, aunque no hablaba de mito, planteaba el problema de la errónea interpretación del pensamiento de Vico en su Introducción a G. Vico, *La scienza nuova e Opere scelte*, Turín, Editrice Torinese, 1951, pp. 9-23.

⁸ Véase, entre otros textos, E. Grassi, *A modo de prólogo*, en Id., *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona, Anthropos, 1993, en donde Grassi relata algunos hechos autobiográficos que marcaron su deriva hacia el pensamiento heideggeriano y la tradición humanista, pp. 3-17.

consideraciones autobiográficas de nuestro autor acerca de su relación con el pensamiento humanista a través de Heidegger, pero sí que podemos al menos resaltar el hecho de que fuera Heidegger quien de algún modo empujara a Grassi a conocer una tradición que, por otro lado, era la suya. A saber, la errónea interpretación heideggeriana del Humanismo llevó al joven filósofo a profundizar en esa tradición italiana con objeto de comprobar la veracidad de la exégesis tradicional que el propio Heidegger había heredado (según la cual, el Humanismo renacentista no es más que una renovación del platonismo) o, por el contrario, hallar una verdadera filosofía allí donde su maestro no había sabido llegar. El resultado de esta confrontación fue el descubrimiento, por parte de Grassi, de una filosofía sumamente en consonancia con aquello que había afirmado Heidegger, esto es, con la preeminencia ontológica de la palabra (palabra poética). Poco a poco el discípulo fue desempolvando los temas fundamentales del Humanismo renacentista italiano, hasta llegar al filósofo barroco como culminación de dicha filosofía humanista.

Pero, ¿qué es lo que más interesa a Grassi del pensamiento de Vico? Dicho en pocas palabras, la aproximación grassiana a la filosofía viquiana radica en el característico retorno al Humanismo que su filosofía lleva a cabo. Esto es, en la vuelta de Vico al pensamiento humanista que, siendo único en su momento, no lo hizo un pensador extraño a su época. Lo que más atrae a Grassi de su pensamiento se encuentra en la «precoz»⁹ crítica viquiana al racionalismo moderno. En este sentido, el pensador napolitano argumenta que también el pensamiento cartesiano debe ponerse en duda, ya que no le parece tan evidente que las ciencias físico-matemáticas se hayan de erigir como el único modelo de ciencia. Por eso, Vico comienza a cuestionar el ideal de conocimiento racionalista, basado en un concepto de realidad presuntamente siempre calculable y medible, demostrando que no es el más apropiado para conocer al hombre. Motivo por el que Vico se va a dirigir a la tradición humanista latina como un intento por comprender de «otro» modo al ser humano. En su filosofía se rescatan, pues, los problemas fundamentales que, durante los siglos XIV y XV, habían discutido los humanistas más importantes del Renacimiento, antes de que ese humanismo retórico se viese devaluado por el racionalismo cartesiano.

Ya se sabe que, según Descartes, disciplinas como la historia, la retórica o la poesía, lejos de llevarnos a un conocimiento verdadero de la realidad, lo ensombrecerían. Ésta es la razón por la que las sitúa fuera del ámbito de la filosofía y las considera mera erudición. En opinión del filósofo francés, los *studia humanitatis* son incapaces de aportar un conocimiento riguroso, es decir, científico, ya que un pensamiento sustentado en imágenes y motivado por las pasiones –dice– no sirven sino para engañar mediante adornos vacíos.

Grassi considera que esta crítica racionalista al pensamiento humanista, que hemos recordado muy sucintamente, había provocado el «olvido» de esta importante dimensión del Humanismo (basado en el poder de la palabra), de ahí que quisiera dirigirse a Vico como continuador o restaurador de las tesis retóricas humanistas. Por esta razón podemos interpretar, al igual que hizo Grassi, la filosofía viquiana como un intento, en una época marcada por la filosofía racionalista, por restablecer el divorciado vínculo entre *res* y *verbum*, entre filosofía y retórica. Siendo éste el motivo principal por el cual el filósofo italogermano considera imprescindible el pensamiento viquiano y por el que en sus obras busca la manera de dar a Vico el reconocimiento que se merece dentro del proceso de recuperación del proyecto humanista del Renacimiento.

⁹ Así la denomina Giuseppe Cacciatore, en *Leer a Vico hoy*, en «Cuadernos sobre Vico», (2004-2005), 17-18, pp. 21-36, p. 32.

Tengamos presente que, desde comienzos del siglo XVIII, en Europa, la validez del método racionalista va a ser objeto de discusión entre los filósofos, imponiéndose la necesidad de llevar a cabo una revisión de los fundamentos del saber. Precisamente Vico se encuentra ubicado en el centro de tales discusiones, participa en ellas y propone una *scienza nuova*, un modelo de ciencia humana que parte de unos principios que rezuman el sabor del humanismo retórico renacentista. En suma, un movimiento de renovación pedagógica y científica de la que el filósofo de Nápoles es uno de los actores principales. Y lo que a nosotros más nos interesa en estos momentos se halla en que la solución viquiana pasaba por hacer, como él hizo, una lectura crítica de las obras clásicas de los grandes humanistas del Renacimiento. De ahí que Grassi, interesado en la revitalización de este humanismo, viera en Vico el perfecto heredero de esa tradición. Teniendo en cuenta que la razón última de esta tarea rehabilitadora se encuentra en la vigencia actual que siguen teniendo las ideas viquianas, consideradas como una alternativa, esto es, otra perspectiva filosófica de la realidad distinta de la racionalista.

En pocas palabras, la finalidad última de la crítica de Vico al pensamiento cartesiano reside en mostrarnos gracias a ella la dignidad filosófica de la tradición humanista. Una tradición que, como hemos recordado, ha sido rechazada por el racionalismo en base a la creencia reduccionista de que la ciencia sólo ha de aceptar verdades ciertas e indubitables, arrinconando de este modo a las disciplinas humanísticas, que se basan no obstante en el ámbito de lo verosímil. En palabras de Grassi:

A diferencia de Descartes, Vico no parte del problema de la verdad, del fundamento del saber. Por el contrario, la tarea central de toda su investigación es demostrar que la supremacía del problema de la verdad y del saber impide estudios y formas de la manifestación de la realidad muy determinados (como el arte o la actuación práctica); Vico demuestra que el conocimiento sólo científico-natural no tiene nada que ver con la verdad¹⁰.

2. Vico en las primeras traducciones de la obra de Grassi

Los primeros textos publicados en español, antes de que la editorial Anthropos comenzara a difundir el pensamiento grassiano, son de los años cincuenta, coincidiendo con los años en los que el milanés imparte una serie de seminarios y asiste a algunos congresos en Sudamérica. Fruto de los cuales este filósofo va a contribuir a la difusión del pensamiento humanista en Iberoamérica. Concretamente, en Santiago de Chile va a crear un “Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos”, así como la colección editorial “Tradición y Tarea”, dentro de la cual aparecerán publicados algunos de los textos en español a los que nos estamos refiriendo. Su labor como profesor y editor le lleva incluso a aportar a la universidad chilena una recopilación de libros acerca de la tradición humanista del Renacimiento. Hechos que, como vemos, inciden en su renovado interés por la filosofía humanista (de la que – como venimos comentando – Vico es un hito destacado) así como por su recuperación actual.

Ahora bien, ¿en cuáles de estos textos tempranos en castellano aparece ya una referencia directa al pensamiento de Vico? El primero de los textos en español que hace alusión a la filosofía viquiana que quisiéramos, al menos, reseñar aparece en 1949 y es publicado en

¹⁰ E. Grassi, *El comienzo del pensamiento moderno. De la pasión y la experiencia de lo originario*, trad. esp. de Silvia Herce Pagliai, en «Cuadernos sobre Vico», (2001-2002), 13-14, pp. 19-46, p. 31. Se trata de un texto grassiano de 1940 hasta ese momento inédito en español.

Buenos Aires en la revista «Cuadernos de Filosofía». Con el título *El problema especulativo de la realidad individual humana (El fundamento teórico de todo realismo político)*¹¹ Grassi aborda la defensa de la vida y de la realidad individual y su origen en la tradición humanista, aportando ejemplos de Petrarca, Boccaccio, Vespasiano da Bisticci o Nicolás Niccoli como defensores del carácter individual del ser humano (a través de sus famosas biografías y descripciones de las vidas de ilustres personajes del momento). Una reflexión en torno al individuo de la que Vico también es partícipe, en tanto que – afirma Grassi – dicha tradición aún vive en él. En este sentido, Grassi recuerda que, para el filósofo napolitano, el mito surge como el primer intento del individuo de dar un sentido a la realidad que ya no se satisface con los instintos.

No obstante, dicho artículo no es el único que aparece publicado en estos momentos. También podemos leer en los «Cuadernos de Filosofía» un texto titulado *Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico*¹², en donde a propósito de la caducidad de nuestro mundo técnico muestra algunas de sus vivencias con una naturaleza *atécnica* en los Andes. Lo que nos interesa a este respecto es la crítica grassiana a la tradición occidental en la que «ya no estamos más de manera originaria ni en la naturaleza ni en las pasiones»¹³. Motivo por el cual Grassi recupera en esta reflexión la teoría viquiana del eterno retorno a la barbarie.

Ahora bien, tanto en estos dos trabajos de 1949 como en los que vendrán después el problema fundamental tratado por Grassi versa en torno a las relaciones existentes entre las ciencias naturales y la filosofía, cuyo fruto más destacado será la obra que, junto al biólogo Thure von Uexküll, Grassi publicará en 1950 originalmente en alemán¹⁴, y sólo dos años más tarde traducido al español como *Las ciencias de la naturaleza y del espíritu*. Una obra conjunta en la que ambos autores tratan de vincular ambas ciencias para que no terminen aisladas irremediabilmente la una de la otra. Como era de esperar por la formación de cada uno de los que rubrica esta obra, Grassi, en una primera parte, se encarga de analizar el *Origen y límites de las Ciencias del Espíritu*, mientras que T. von Uexküll se ocupa, en segundo lugar, del *Origen de las Ciencias de la Naturaleza*. La clave de toda esta problemática se encuentra en la tesis mantenida por Grassi: el problema de la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se remonta al Humanismo renacentista. Pero antes de nada, Grassi cree necesaria una revisión del propio término «humanismo». Ante el uso *politizado* que en Alemania se ha hecho de esta palabra para referirse a la «reeducación alemana»¹⁵, el objetivo de esta obra será analizar el origen y las raíces humanistas de las ciencias del espíritu para de este modo devolver el sentido originario al Humanismo. No se nos pasa por alto que sólo hacía tres años desde que el

¹¹ E. Grassi, *El problema especulativo de la realidad individual humana (El fundamento teórico de todo realismo político)*, en «Cuadernos de Filosofía», (marzo-octubre 1949), Fascículo III, Año II, n. 3-4, pp. 30-47.

¹² E. Grassi, *Contacto con la naturaleza ahistórica y la problematicidad del mundo occidental técnico*, en «Cuadernos de Filosofía», (marzo-octubre 1949), Fascículo III, Año II, n. 3-4, pp. 147-157.

¹³ Ivi, p. 149.

¹⁴ Cfr. E. Grassi, *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, en colaboración con Th. von Uexküll, Munich, Lehnen, 1950; trad. esp. de Adolfo Muñoz Alonso, *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza*, Barcelona, Luis Miracle, 1952. En la edición española se suprimió el prólogo, redactado por von Uexküll, para la edición alemana y se añadió una tercera parte titulada *El problema de una filosofía de la naturaleza*, redactado en alemán por ambos autores para la edición española; texto en el que se recogen las disertaciones de ambos en el verano de 1950 en la Universidad de Munich. En breve aparecerá también publicado en la editorial Anthropos.

¹⁵ Ivi, p. 12.

propio Grassi publicara la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, en la que el filósofo alemán niega todo sentido a dicho vocablo¹⁶. En cambio, para nuestro autor,

El humanismo no tiene nada que ver con una educación occidental y refinada, ni es ningún florecimiento tardío de la civilización que sólo en el estado de saturación dispone de tiempo libre para ocuparse de cuestiones abstractas; y, finalmente, tampoco es la expresión cultural de una determinada clase social; humanismo, según su origen y su esencia – mientras no se oculten otros propósitos doctrinales –, más bien pertenece a la eterna esencia del hombre¹⁷.

De ahí que considere necesario un esclarecimiento del origen de las ciencias del espíritu. ¿Es aquí donde aparece Vico en la argumentación grassiana? ¿Qué tiene todo esto que ver con nuestra reflexión en torno al uso que Grassi pudiera hacer de su pensamiento en estas obras de los años cincuenta? La clave de la lectura grassiana de Vico en esta obra se halla en que ya el filósofo napolitano había criticado a principios del siglo XVIII al pensamiento científico moderno que en esos momentos estaba naciendo y que, en sus palabras, no hacía más que instruir a estudiantes en materias aisladas sin ningún sentido. Por consiguiente, de nuevo recurre Grassi a la tesis viquiana de la barbarie del conocimiento. En línea con los textos anteriores, el filósofo milanés va a aproximarse a Vico para, mediante sus textos, hacer una defensa de la formación humana en su sentido más originario, esto es, antes de que las academias o escuelas aparecieran. Es decir, a diferencia del racionalismo – que entendería la educación como un proceso formativo del hombre basado en la acumulación de conocimientos que han de enseñarse en centros especializados para ello –, la tradición humanista y latina en la que enraízan las ciencias del espíritu establece que la mejor formación humana es aquella que ayude al hombre a dar respuestas a las necesidades que cada situación concreta le presente. Desde esta perspectiva, Vico, al que Grassi caracteriza como «el último gran filósofo fuertemente enraizado aún en la tradición humanista»¹⁸, había afirmado aquello de que «primero fueron las selvas, después los campos cultivados y las chozas, a continuación las pequeñas casas y las villas, luego las ciudades, y finalmente las academias y los filósofos»¹⁹. Célebres palabras del napolitano en las que defiende el origen de la humanidad mucho antes de que los filósofos aparecieran y que no hacen más que reforzar la idea petrarquiana de que el mejor libro es la vida, en tanto que las experiencias humanas, realmente formativas, son aquellas que invitan al hombre a pensar en sí mismo²⁰.

Un lugar importante en esta utilización que hace nuestro pensador del pensamiento de Vico en estos primeros años de su investigación y que aparecen publicados en español son: 1) la extensa introducción que Grassi realiza a la obra de Heidegger *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo* aparecida en 1954 en la Colección “Tradición y Tarea” y 2) otra introducción, también publicada en dicha colección chilena, pero en esta

¹⁶ Véase M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2009. O bien la versión publicada, junto con el escrito *Doctrina de la verdad según Platón*, en M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*, Chile, Tradición y Tarea, 1954.

¹⁷ E. Grassi, *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza*, cit., pp. 12-13.

¹⁸ Ivi, p. 47. En línea con su consideración de Vico como «culminación» de la tradición humanista.

¹⁹ G. Vico, *Ciencia Nueva*, trad. y notas de Rocío de la Villa, Prólogo de J. M. Romay Beccaría e Introd. de Leon Pompa, Madrid, Tecnos, 2006, § 22, p. 25.

²⁰ No obstante, nuestro filósofo argumenta que Vico, en este contexto de formación de la historia humana – a través, como es sabido, del mito de Hércules –, habría errado en su deducción de la palabra «humanitas» de «humare». Cfr. E. Grassi, *Las ciencias del espíritu y de la naturaleza*, cit., p. 91.

ocasión de la obra de Vico *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*²¹.

En la Introducción al texto heideggeriano, Grassi, lejos de realizar una exposición de la concepción de Heidegger sobre el Humanismo, aborda los rasgos fundamentales del Humanismo italiano y el problema relacionado del origen del pensamiento moderno, en el que una vez más Vico va a estar en el centro de sus reflexiones. Dicha interpretación de la tradición humanista comienza en este texto meditando acerca de la situación actual de crisis de las ciencias del espíritu, esto es, de la tradición humanística latente en ellas. Y, como venimos exponiendo, la causa principal de tal circunstancia se encuentra en la actitud racionalista, motivo por el cual será necesario dirigir la mirada al pensamiento viquiano como intento de superación de semejante situación de crisis cultural. Lo cual obliga a su vez a retornar a la crítica cartesiana a la educación de su tiempo, cuyo modelo educativo – basado en el estudio de los autores clásicos – sólo tendrá para el filósofo francés un interés meramente histórico, erudito, pero nunca teórico.

Desde el punto de vista cartesiano, el estudio de las lenguas clásicas, de la poesía o de la retórica ya no contribuirían al desarrollo del espíritu humano, sino que más bien lo enturberían, impidiendo que los jóvenes puedan alcanzar la verdad. Surge así el modo de filosofar «moderno», alejado del filosofar humanista, que desde la lógica más estricta trata de establecer a la filosofía como una ciencia rigurosa y particular. De modo que ya no es concebida, como Petrarca creía que era el papel de los estudios humanísticos, como el fundamento que ayuda al hombre a hacerse *humano*.

Vico, en cambio, como nos va a mostrar Grassi aquí y en otros textos, trata de enseñarnos que el estudio de las disciplinas humanísticas no es sinónimo de erudición. De aquí que Grassi se empeñe en acabar con aquella mala interpretación del Humanismo, que comienza con la filosofía moderna cartesiana y que no hace más que verlo como mera literatura. Por eso, quiere diferenciar muy bien el verdadero humanismo, que tiene conciencia de los problemas filosóficos que realmente le preocupan al hombre de «la tradición erudita que destruirá y quitará todo sentido a la tradición humanística, y que permitirá la reacción racionalista y todas las críticas que conocemos contra el humanismo»²². En esta reflexión se centra el capítulo de esta introducción, que está dedicado a Vico bajo el título de «La crítica de Vico a la Preeminencia del Saber», en el que de nuevo leemos expresamente cómo para él la filosofía humanista culmina en Vico: «En Vico desemboca y alcanza su *significado filosófico* toda la tradición humanista»²³.

La tesis fundamental de Grassi en torno al origen del pensamiento moderno establece que éste no parte del problema de la verdad y del fundamento del saber (inicio clásico de la Modernidad en Descartes), sino del problema de la palabra como forma originaria del manifestarse del Ser (con el humanismo retórico renacentista). Y la defensa viquiana de lo verosímil viene, en este caso, a testimoniar esta preeminencia ontológica del problema de la

²¹ Véase E. Grassi, *El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno*, Introducción a M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón & Carta sobre el Humanismo*, cit., pp. 9-109; E. Grassi, *De lo verdadero y de lo verosímil en Vico*, Introducción a G. Vico, *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo (Selección) y Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones (Selección de la Segunda Ciencia Nueva de 1744)*, Chile, Tradición y Tarea, 1955, pp. 9-37. Se trata ésta última de la Introducción que Grassi realiza a la ed. alemana de 1943 del *De nostri temporis studiorum ratione* (Berlín, Küpper, 1943, pp. 7-34). Grassi se encarga de la Introducción a *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo*, mientras que el traductor R. Krebs añade una extensa introducción a *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*.

²² E. Grassi, *El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno*, cit., p. 39.

²³ Ivi, p. 78.

palabra, que no aparece como expresión del pensar sino que se manifiesta mucho más originariamente como algo que se “padece”. Quedando así patente que el problema del origen del pensamiento moderno no responde a una cuestión meramente histórica, sino fundamentalmente al problema teórico acerca del manifestarse de la realidad. Cuestión sobre la que nuestro autor va a profundizar en su Introducción a la edición española de la obra de Vico *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo*. «De lo verdadero y de lo verosímil en Vico» busca superar la interpretación cartesiana de los *studia humanitatis* mediante el análisis de esta valiosa obra del pensamiento viquiano. Y de nuevo ve Grassi en Vico la réplica perfecta para demostrar la validez filosófica del humanismo renacentista.

Dentro de esta prolífica reafirmación de la tradición humanista desarrollada por Grassi durante toda su vida, no hay que olvidar su afirmación de la actualidad de Vico, que estaría unida – como se ha tratado de explicar – a su oposición a todo filosofar antihumanista. En este sentido, es clave otro escrito de Grassi, también publicado en castellano, y en el que vuelve a considerar a Vico como pieza clave en el método de pensamiento de la retórica filosófica ingeniosa del Humanismo. Dicho texto posee el evocador título de *La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico hoy en día*²⁴ y en él Grassi interpreta el pensamiento del filósofo napolitano como una consolidación de la tradición humanística. Concluye Grassi:

Los principales temas del humanismo – a saber, la nueva interpretación y afirmación del *sensus communis* (que también encontramos en Lorenzo Valla y Nizolio), la defensa del hombre como un sujeto frente a la tarea de definir y transformar la realidad sobre la base de patrones que tienen que descubrirse (como sostenían Pico della Mirandola y Guarino Veronese), el rechazo a la prioridad de los procesos del pensamiento racional y su correspondiente lenguaje (Leonardo Bruni y Angelo Poliziano) – todos ellos alcanzan su máximo significado y expresión filosófica con Vico. Su defensa es la de una tradición a la que no se había prestado atención filosófica desde Descartes²⁵.

No quisieramos finalizar nuestro análisis de algunas de las primeras traducciones de Grassi que recogen su visión del pensamiento viquiano sin mencionar al menos *Humanismo y marxismo*²⁶ de 1977, de la que nos gustaría destacar el valioso apéndice final con comentarios de nuestro autor y textos de humanistas italianos, apareciendo Vico, como culminación de esta tradición, en último lugar.

3. La recepción de Vico en las recientes traducciones de Grassi

A pesar de que, como decíamos al comienzo de estas líneas, sólo una de todas las obras traducidas de Grassi y ya publicadas por la editorial Anthropos verse fundamentalmente sobre el pensamiento viquiano, sin embargo no hay ni una sola en la que no se mencione a

²⁴ E. Grassi, *La prioridad del sentido común y la imaginación: la importancia filosófica de Vico hoy en día*, en *Vico y el pensamiento contemporáneo*, G. Tagliacozzo (Dir.), México, FCE, 1987, pp. 158-177. Para una revisión de este texto grassiano, así como de otros textos en español de Grassi sobre Vico véase el arduo trabajo de J. M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La Città del Sole, 2007.

²⁵ Ivi, p. 177.

²⁶ E. Grassi, *Humanismo y marxismo. Crítica de la independización de la ciencia*, cit. Los párrafos dedicados a Vico son: «Rechazo de Vico al modelo matemático de la ciencia» y «Crítica de Vico al racionalismo de Descartes» (Cap. V) y «El hombre crea su propio mundo. La doctrina del ingenio y de la fantasía (Giambattista Vico, 1668-1744)» en «Las fuentes de la tradición humanística».

Vico. Una circunstancia que se debe – como se ha explicado – a la enorme trascendencia de su filosofía en la obra de Grassi.

No menos cierto es que el tratamiento que el filósofo italogermano hace de la filosofía viquiana en estas obras no resulta homogéneo. En la mayoría de ellas el recurso a las teorías viquianas es más o menos considerable, aunque en varias de ellas sólo se limita a una pequeña referencia en un par de páginas aisladas. Tal es el caso de obras como *Arte y mito*; *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo*; *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica* y *La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana*²⁷, en las que la temática aun no siendo ajena a Vico, le serían más bien periféricas.

Comenzaremos, pues, reseñando aquellas traducciones en las cuales Vico aparece de manera clara (es decir, en las que el uso que hace Grassi no se ciñe, como en las anteriores, a una simple referencia), para terminar así este breve estudio de la recepción de Vico en la filosofía grassiana en español, sin contar por supuesto con *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*.

Si nos acercamos, en primer lugar, a *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental* notaremos que la presencia de Vico en esta obra obedece a una cuestión fundamental: Grassi reflexiona en torno a la que, en su opinión, debe ser la nueva tarea de la filosofía, esto es, volver de nuevo la mirada a la realidad mediante una defensa de lo concreto, la valoración de las pasiones y del ser humano al completo. Y en este contexto, la fantasía, que – como decía el propio Vico – es el «ojo del ingenio», tiene la labor de descubrir las relaciones entre las cosas que nos permitan conocer de una manera integral el mundo que nos rodea. De modo que la recuperación del pensamiento viquiano se explica aquí en tanto que el napolitano se había propuesto descubrir cuál era ese ámbito originario donde la historicidad y el mundo humano pueden aparecer. Dicho en otros términos, Grassi va a recurrir a la reflexión de Vico porque con ella va a poder fundamentar la preeminencia ontológica de la palabra metafórica. ¿De qué forma? Según Vico, en el momento en el que los *bestioni* comienzan a sentirse extraños en la naturaleza, sienten la necesidad de transformarla (*humanizarla*) abriendo un *claro en el bosque*²⁸ en donde tenga lugar el mundo propiamente humano, algo que se consigue sólo a través de la palabra. Para abordar este problema fundamental Grassi dedica en esta obra una primera parte del capítulo final a Vico, que titula «Vico contra Freud» y en el que afronta cuestiones tan importantes como el surgimiento del mundo humano, el «claro» o la actualidad de Vico.

Una intención similar es la que mueve a nuestro autor a rescatar una vez más la filosofía viquiana, esta vez en *Heidegger y el problema del humanismo*, donde se analiza la ruptura de Vico con la metafísica tradicional. Al hilo de esta relación entre el humanismo italiano y la tesis de Heidegger sobre el fin de la filosofía, Grassi va a dedicar no pocas líneas a Vico,

²⁷ Por orden de aparición en *Anthropos*, que no por orden cronológico de los originales, véase: E. Grassi, *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*, Pres. de Emilio Hidalgo-Serna y José M. Sevilla, Introd. y trad. de Joaquín Barceló, Barcelona, Anthropos, 2008; *Arte y mito*, Introd. de Emilio Hidalgo-Serna, trad. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2012; *Arte como antiarte. Ensayo sobre la teoría de lo bello en el mundo antiguo*, Pres. de Emilio Hidalgo-Serna, trad. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2016; *La primacía del logos. El problema de la Antigüedad en la confrontación entre la filosofía italiana y la filosofía alemana*, Pres. de Massimo Marassi, trad. de Jorge Navarro Pérez, Barcelona, Anthropos, 2017.

²⁸ A Grassi no se le escapa, y así lo hace ver en sus obras, que a pesar de la declaración antihumanista de su maestro Heidegger, tanto el filósofo alemán como la tradición humanista retórica estaban afirmando lo mismo: esa preeminencia ontológica de la palabra. Véase, por ejemplo, E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona, Anthropos, 2006.

además de un apartado del primer capítulo bajo el sugerente título «El «claro» del bosque primordial: G. Vico (1668-1744)»²⁹. Desgraciadamente, no podemos detenernos en un análisis exhaustivo de las traducciones aparecidas en esta editorial, pero nos gustaría al menos señalar aquellas obras en las que Vico aparece de manera especial. En *El poder de la imagen. Rehabilitación de la retórica* encontraremos un párrafo titulado «La crítica de Vico a la filosofía racionalista de Descartes»; en *Retórica como filosofía. La tradición humanista* hay varios apartados dedicados al humanista napolitano: «El pensamiento de Vico como el nivel más alto de conocimiento filosófico en la tradición latina», «Descartes y Vico. El rechazo racionalista del saber humanista por parte de Descartes», «La crítica de Vico a la filosofía de Descartes» y «La afirmación viquiana de la esfera de las posibilidades puras». Y en la última de las obras aparecidas hasta el momento, *Defensa de la vida individual. Los studia humanitatis como tradición filosófica*, puede leerse «La experiencia de lo divino en la historia: Vico».

En conclusión, el lector español podrá observar a través de estas obras de Grassi la interpretación de este reconocido estudioso de Vico y del Humanismo renacentista, aportando, como otras traducciones sobre el pensamiento viquiano, una mayor difusión de la filosofía de Vico, que posibilita a su vez una mejor comprensión de su actualidad.

²⁹ Ivi, pp. 19-21.

GRAMMATICA E ARS LOQUENDI IN VICO LETTORE DI SANCHEZ

Manuela Sanna

Abstract: The Essay focuses on Vico's position in the debate of his time about the role of the Grammar in the process of knowledge. In this context, the figure of Francisco Sanchez and of his important work *Minerva* assumes a prominent position. In clarifying its theoretical position, Vico combines the theme of Eloquence with the Jurisprudence, discovering Bacon among its sources, and strongly differentiating itself from the Aristotelian currents.

Keywords: Vico, Sanchez, Grammar, Eloquence.

* * *

Giambattista Vico ricorda¹, nella sua autobiografia, di avere studiato da autodidatta sul *De institutione grammaticae libri tres*² dell'Alvarez (1526-1583), il gesuita portoghese il cui manuale veniva adottato canonicamente in tutti i collegi gesuitici. Così come sicuramente conobbe direttamente ed entrò in aperta polemica con due autori di grammatiche latine cinquecentesche che godevano del massimo della circolazione, quelle cioè di Giulio Cesare Scaligero e di Francisco Sanchez³. E che offrivano a Vico la possibilità di scagliarsi polemicamente contro l'aristotelismo e contro un'idea di grammatica come parte integrante della riflessione filosofica, tema sicuramente presente sia nel *De causis linguae latinae libri tredecim* pubblicato a Lione nel 1540, che nel *Minerva seu de causis linguae latinae commentarius*⁴ del 1587, ripubblicato a Padova da Gaspar Schoppe nel 1666. Ma soprattutto oggetto diretto di un attacco feroce da parte del filologo protestante Jacob Voorbroek, detto Perizonius⁵, – che nel 1687 pubblicò una nuova edizione di quest'opera, corredandola di una mole imponente di note, così da permetterne la circolazione sia in ambiente cattolico che in quello protestante –, con l'accusa di attenersi poco alla lettera evangelica. Accusa canonica che veniva sferrata dall'ambiente intellettuale luterano a quello cattolico, e che perorava l'esclusione dei grammatici dall'interpretazione delle Sacre scritture per il rischio che de-

¹ «Egli si uscì da quella scuola e, chiusosi in casa, da sé apprese sull'Alvarez ciò che rimaneva da' padri a insegnarsi nella scuola prima e in quella dell'umanità, e passò l'ottobre seguente a studiare la logica» (G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 6).

² E. Alvarez, *De institutione grammaticae libri tres*, Lisbona, Ioannes Barrerius, 1572.

³ Saggio serio e molto analitico sull'argomento è senza dubbio il lavoro di G.G. Visconti, *Il Vico e due grammatici latini del Cinquecento*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», IV (1974), pp. 51-82.

⁴ F. Sanchez, *Minerva seu de causis linguae latinae commentarius*, Salamanca, Renaut, 1587.

⁵ Sul rapporto di Vico con le opere di Perizonio si veda P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, pp. 53-57. Come ricorda P. Cristofolini in una nota sul Perizonius comparsa sul «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), pp. 256-258: Perizonio «non può non essergli noto, anche se non lo cita mai» (p. 257). Visconti, invece, nega che si possa «prospettare l'ipotesi assurda che il Vico abbia potuto attingere qualche motivo o qualche spunto dal Perizonio, né tanto meno l'ipotesi ancora più assurda di un Perizonio precursore del Vico; si vuole soltanto porre in luce che dal secolo XVI in poi le polemiche sulla origine del linguaggio furono vivacissime, e che almeno la impostazione vichiana di questo problema affonda le sue radici trova le sue scaturigini più profonde proprio in quelle polemiche alimentandosi di esse, e che quindi occorre stare sempre più attenti a non ricadere nell'errore di isolare il pensiero vichiano dal suo tempo e dalla cultura del suo tempo» (G.G. Visconti, *Il Vico...*, cit., p. 69).

formassero il vero significato delle parole allo scopo di accomodarle ai propri dogmi, favorendone la propaganda⁶:

si politice rem consideremus, Tridentini theologi, ut Scripturam S. suis arbitrii set decretis pñitus subiicerent, grammaticos a bea interpretando excludendos censebant, quum viderent eos, si admitterentur, longe aliter illam exposituros plerumque quam ipsi vellent, qui desiderabant non verum verbo rum sensum, sed unice suis dogmatibus accomodatum [...] ne, ut ipsi dicebant, grammatici aut quiqui ea methodo Scripturam explicabant facile confutarent teologo solis decretis ac versioni bus in Ecclesia receptis subnixos⁷.

Sia Scaligero che Sanchez, come peraltro anche Schoppe, furono asperissimi critici dei grammatici contemporanei, e tra questi sicuramente della grammatica latina dell'Alvarez sulla quale, abbiamo detto, Vico si formò; l'obiettivo era quello di reclamare un'interpretazione delle strutture della lingua latina che rispettasse esclusivamente la logica aristotelica. Così come ancora all'autorità di Aristotele si rivolgevano nell'indagine dell'origine del linguaggio, di forza nato da convenzione, e quindi respinto senza possibilità di appello dalla ricostruzione delle origini formulata da Vico⁸. Le radici etimologiche sono desunte, nella *Minerva*, dalla natura stessa delle cose, dopo l'osservazione della quale vengono conferiti nomi alle cose.

tanquam si linguae pleraeque sua vocabula ex se, non aliunde, habuerint, et antiquissimis temporibus, quando singulae sunt ortae, tanta fuerit copia virorum perito rum aut tanta cura formandorum vocabulorum naturae rerum convenientium⁹.

Per Sanchez la «grammatica est ars recte loquendi. Cum artem dico, disciplinam intelligo; est enim Disciplina scientia acquisita in discente. Addidi deinde; Cujus finis est congruens oratio»¹⁰, e l'ebraico costituisce l'unica lingua capace di portare ad espressione la natura delle cose, a differenza del latino e del greco¹¹. Perché le parole non si identificano con le cose se non in casi specifici:

quanto alle parole che si identificano con la cosa, si tratta di parole nate per significare esattamente quel che si ha nell'animo e vanno preferite quando si vuol esprimere ciò: per questa ragione Orazio le chiama elegantemente 'termini dominanti' e si dice che il loro è un significato nativo, originario¹².

Si sa dell'esistenza di uno scritto sotto forma epistolare composto da Vico – ma che non vide mai la luce in quanto tale – in occasione della stampa della *Grammatica filosofica* di Antonio d'Aronne, pubblicata all'interno della sua antigenovesiana *Dissertazione metafisi-*

⁶ Cfr. G. Vico, *Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori*, ed. crit. a cura di G.G. Visconti, Napoli, Guida, 1996, pp. 264-265.

⁷ F. Sanchez, *Minerva...*, cit., p. XVI. Nella edizione del *Minerva* del 1587, Sanchez inserisce nel Commentario le note aggiunte dall'umanista tedesco Caspar Schoppe, dopo la lettura delle note critiche avanzate dal Perizonio.

⁸ Visconti fa notare che il capitolo della «Scoverta de' principi comuni a tutte le lingua articolate» presente nella *Scienza nuova* del 1725 «è in buona parte esemplato sulle pagine iniziali della *Minerva* sanctiana [...] e risente di una lettura immediata o poco lontana nel tempo della grammatica del Sanchez. E lo si deduce, se questo ha un valore, anche dal fatto che l'ordine degli argomenti trattati è identico sia nel Sanchez che nel Vico» (G.G. Visconti, *Il Vico...*, cit., p. 70).

⁹ Nota del Perizonio alla *Minerva*, p. 742.

¹⁰ F. Sanchez, *Minerva...*, cit., p. 18.

¹¹ Ivi, p. 5.

¹² G. Vico, *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Napoli, Suor Orsola Benincasa, 1989, cit., p. 259.

ca¹³ con il titolo *Giudizio del Sig. D. Giambattista Vico intorno alla Grammatica d'Antonio d'Aronne*¹⁴. Vico dichiara di avere trovato nelle pagine di questo suo allievo un vero e proprio superamento dei tentativi fatti da Scaligero e Sanchez nella fondazione di una filosofia del linguaggio libera dall'astrazione aristotelica e in grado di recepire l'ipotesi di un processo di ragionamento che includesse regole ed eccezioni grammaticali. La metafisica, avente per oggetto la mente umana – secondo le parole di Vico –

che scende ad illuminare tutte le arti e le scienze che compiono il subbietto dell'umana sapienza. Le prime tra queste sono la Grammatica e la Logica: l'una che dà le regole del parlar dritto, l'altra del parlar vero¹⁵.

Nel proemio al *De antiquissima* Vico stabilisce le differenze fra l'intento cui muove la sua opera del 1710 – «rintracciare l'antichissima sapienza degli italici nelle origini della stessa lingua latina»¹⁶ – e l'operazione portata avanti di contro dai grammatici ed etimologisti da lui studiati:

è molto lontano dal nostro disegno quel che fecero Varrone nelle *Origines*, Giulio Scaligero nel *De caussis linguae latinae*, Francesco Sanzio nella *Minerva* e Gaspare Scioppio nelle *Note* a quello stesso libro¹⁷. Questi infatti si sforzarono di derivare, ciascuno dal proprio sistema filosofico, del quale erano esperti, le origini della lingua, e di ridurle in un sistema. Invece noi, non appartenendo ad alcuna scuola filosofica, ci prepariamo a indagare sulla sapienza degli antichi italici partendo dall'origine stessa dei vocaboli¹⁸.

L'obiettivo di Vico è quello di scegliere un percorso in grado di rinnovare con forza la *vis* metafisica nella ricerca delle origini della lingua latina, che rinvii quindi al sapere etimologico contro le astratte regole dei *grammatici*. In questo senso, la triade Scaligero, Schoppio e Sanchez – ai quali sovente si affianca anche Varrone – costituisce esattamente la direzione da evitare; quella cioè, di una maschera fittizia, costruita su principi culturali e filosofici degli autori stessi e da questi proiettati in tempi arcaici e diversi, che viene imposta alle origini della lingua latina¹⁹. In questo senso, pare giustificata e suggestiva la dichiarazione di un'avvenuta “fine dei grammatici”, derivata da una più matura riflessione – dopo la lettura

¹³ A. d'Aronne, *Dissertazione metafisica intorno ad alcune dottrine del signor don Antonio Genovese e del signor don Pasquale Magli*, Napoli, Raimondi, 1760. Cfr. F. Nicolini, *Uomini di spada, di Chiesa, di toga, di studio ai tempi di Giambattista Vico*, Milano, Hoepli, 1941-1942, pp. 387-391; B. Croce, *Bibliografia vichiana*, Napoli, Ricciardi, 1947, vol. I, pp. 259-260.

¹⁴ Si veda su questo tema l'imprescindibile saggio di P. Zambelli, *Tra Vico, la scolastica e l'illuminismo: Pasquale Magli*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», I (1971), pp. 20-52. Dapprima pubblicato in G. Vico, *Opuscoli di Giambattista Vico posti in ordine da G. Ferrari*, Napoli, Stamp. De' Classici latini, 1860, pp. 78-79, poi in Id., *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1940, VII, pp. 43-44.

¹⁵ G. Vico, *Opuscoli...*, cit., p. 78.

¹⁶ G. Vico, *De antiquissima italarum sapientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2009, pp. 5-7.

¹⁷ F. Sanchez, *Minerva sive de causis latinae linguae commentarius, cui accedunt animadversiones et notae Gasparis Scioppii*, Amsterdam, Judocum Pluyme, 1664.

¹⁸ G. Vico, *De antiquissima...*, cit., pp. 6-7. Stesso ragionamento in G. Vico, *Scienza nuova 1725*, in Id., *Opere*, cit., p. 1128.

¹⁹ «Vico decide di rinnovare *ab origine* il lessico metafisico, restando all'interno della lingua latina. Egli ha di fronte a sé due strade: o proseguire nell'invenzione onomasiologia in direzioni sempre più astrattive e forvianti, o risalire nel recupero arcaico della lingua verso un *prius*, in cui la parola – nell'originario della propria radice – non sia invischiata nei giochi senescenti e aporetici dell'astrazione» (M. Papini, *Uomini di sterco e di nitro. Appendice I. Riconversione lessicale e riconversione metafisica. Ciclicità e catastrofi*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XX (1990), pp. 57-70; p. 57).

delle opere di Gregorio Caloprese – intorno al tema della «*fantasia poetica* come attività mentale generatrice di ogni comunicazione»²⁰ e riguardo la scoperta di un nesso tra il corporeo e il non corporeo nel pensiero. L'interesse per la grammatica dei "grammatici" si depotenzia quando – come appare con evidenza nel capitolo sui tropi presente nell'edizione 1744 della *Scienza nuova* – Vico accoglie con vigore il collegamento dell'espressione linguistica ai sensi e alle passioni. Il monito all'apprendimento delle lingue e insieme un nuovo esame ricognitivo delle lingue greca e latina provocarono una forte pressione in direzione di un dibattito intorno a temi legati alla grammatica, prima di tutto, e insieme alla teorizzazione della disposizione del periodo, delle frasi e delle parti della struttura linguistica che rendessero conto degli stati corporali. Alle perturbazioni dell'animo corrispondono sistematicamente precise funzioni linguistiche²¹. La competenza linguistica serviva sì ad ampliare l'ambito della circolazione intellettuale, ma anche a superare la censura locale e perfezionare lo strumento filologico di comprensione dei testi antichi.

Il tema della grammatica è tema dell'*ordo* e della *dispositio*, anche e soprattutto affettiva. Un legame forte quello che Vico instaura tra funzione linguistica e disposizione del corpo, così come viene descritto già nella sesta orazione inaugurale²², dove Vico ci illustra quell'insufficienza espressiva che non soccorre il pensiero e che rappresenta l'effetto più evidente della corruzione dell'umana natura, quello che condiziona la variabilità linguistica, che a sua volta impedisce o rende complicata la comunicazione tra gli uomini. Quell'*inopia nominum* del *Teeteto* platonico, ripresa nel '700 per denunciare la limitatezza umana che non dispone di un vocabolario che pronunci le passioni, espresse solo dai movimenti del corpo. All'interno della sezione della *Logica poetica* del 1744, il V paragrafo del II capitolo viene dedicato ai Tropi, ai Mostri e alle Trasformazioni poetiche, dove viene esplicitato che queste modalità non sono affatto «ingegnosi ritrovati degli scrittori», quanto piuttosto veri e propri modi espressivi dei primi uomini, dai quali «s'incomincian a convellere que' due comuni errori de' grammatici: che'l parlare de' prosatori è proprio, improprio quel de' poeti; e che prima fu il parlare da prosa, dappoi del verso»²³.

Eugenio Garin, nel volume del «Bollettino del Centro di studi vichiani» dedicato al dibattito sull'edizione critica delle opere di Vico²⁴, sottolineava l'importanza del lavoro da spendere sulle fonti vichiane. Considerando Scaligero una di queste fonti, presentato quasi sempre insieme a Sanchez e Scioppio, a rappresentare quelli che «longo a nostro distat incoepito»²⁵. Soprattutto nella ricostruzione, che Vico articolerà nel dettaglio nel 1744, dove, parlando delle origini delle lingue e delle lettere, ragiona sulla nascita delle parti del discorso e sulle ragioni della sintassi²⁶.

²⁰ M. Rak, *La fine dei grammatici*, Roma, Bulzoni, 1874, p. 11.

²¹ Interessi che «costituirono assai per tempo uno degli strumenti conoscitivi più forieri di conseguenze per la cultura napoletana del tardo secolo XVII, innestando una tradizione tutt'altro che esaurita anche nel primo trentennio del secolo XVIII» (M. Rak, *La fine dei grammatici...*, cit., p. 167).

²² «In innumerevoli occasioni per la sua insufficienza espressiva il linguaggio non soccorre il pensiero» (G. Vico, *Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G.G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982, p. 193).

²³ G. Vico, *Scienza nuova 1744*, in Id., *Opere*, cit., p. 591. «Il punto di vista sotto il quale il discorso è stato qui articolato è quello del 'perché' dei tropi, in rapporto alla 'scoperta' della funzione prelogica della lingua» (G. Crifò, *Introduzione a G. Vico, Institutiones...*, cit., p. XXXVII).

²⁴ E. Garin, *Per l'edizione nazionale di Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», III (1973), pp. 24-28.

²⁵ Vico, *De antiquissima...*, cit., p. 6.

²⁶ «Le quali cose tutte sembrano più ragionevoli di quello che Giulio Cesare Scaligero e Francesco Sanzio ne han detto a proposito della lingua latina. Come se i popoli che si ritrovaron le lingue avessero prima dovuto andare a scuola d'Aristotele, coi cui principi ne hanno amendue ragionato» (G. Vico, *Scienza nuova 1744*, sez. II, cap. IV, cit., p. 620). In riferimento alla definizione fornita da Sanchez nel *Minerva* a proposito di Aristotele, definito: «sententiae nostrae praecipuum adsertorem» (p. 740).

Non è un caso che Scaligero, Sanchez e Schoppe vengano citati da Vico sempre insieme²⁷; anche nel *De Constantia*, dove viene ricordato il tentativo compiuto da questi intellettuali di studiare la filologia affiancandola con il metodo filosofico, pur nella difficoltà di liberarsi dall'errore di fare costante riferimento alla dottrina aristotelica, che «non può venir ritenuta neppure come la filosofia dell'intero genere umano»²⁸. Il loro tentativo – andato vano – era finalizzato all'indagine delle origini della lingua latina con metodo filosofico²⁹. E Vico li chiama in causa quando ragiona della nascita delle lingue, analizzando peraltro il rapporto tra concetto e parola e il settantaquattresimo tra i *Principi della filosofia* che regola per Cartesio questa relazione³⁰, dichiarando come sia ingannevole la teoria che ci spinge a legare i concetti alle parole, che non corrispondono esattamente alle cose con le quali siamo in relazione. Viene rispolverata la teoria aristotelica del *De interpretatione*, per la quale la parola non fornisce conoscenza diretta della cosa, ma funge da richiamo per riattivare una conoscenza già acquisita.

Vico mostra di aver letto la *Minerva*³¹, dal momento che in quello scritto andato disperso e denominato da Nicolini *Idea d'una grammatica filosofica*³², scrive – come sopra abbiamo già detto – che la grammatica fornisce all'uomo «le regole del parlar dritto», così come la logica quelle del «parlar vero» e che le due non possono stare l'una senza l'altra. In questo ambito, a valle della difficoltà incontrata dalla logica aristotelica di spiegare con principi

²⁷ Il gesuita ed erudito spagnolo Juan Andres, vissuto a cavallo tra la seconda metà del '700 e il primo decennio dell'800, socio della Reale Accademia di Scienze e Belle Lettere di Mantova, così descrive la figura di Francisco Sanchez de las Brozas, il grammatico spagnolo: «*Francesco Sanchez*, detto il *Brocense*, esaminò le vere ragioni ed i fondamenti della lingua latina, mostrò molti errori degli antichi grammatici, e si meritò, secondo il testimonio dello *Scioppio*, l'essere chiamato maestro e padre di tutti i letterati. Seguace e illustratore del *Sanchez* compose lo *Scioppio* la sua *Grammatica filosofica*, dove mostrossi non men rigoroso critico che sottile grammatico. Dopo il principio del passato secolo scrisse il *Vossio* la sua *Arte grammatica*, la più dotta e la più piena grammatica che siasi ancor veduta, che gli meritò giustamente il nome di *Aristarco*. L'*Alvaro*, lo *Scaligero*, il *Sanchez*, lo *Scioppio* ed il *Vossio* sono i veri maestri della grammatica; e quanti sono posteriormente venuti non hanno fatto che attingere ai loro fonti, e cercarvi soltanto qualche maggiore chiarezza, o più metodica facilità» (G. Andres, *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni letteratura*, Roma, Carlo Mordacchini e Compagno, 1809). Questa descrizione rispetta scrupolosamente una tradizione ferrea, che riporta in maniera quasi identica anche la sequenza di autori così come vengono citati da Vico, soprattutto nel quarto Varrone, Scaligero, Sanchez, Scioppio.

²⁸ G. Vico, *De constantia iurisprudentis*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 400, poi in Id., *Scienza nuova 1744*, cit., p. 620.

²⁹ Vedi F. Sanchez, *Minerva...*, cit., p.740.

³⁰ «Et denique, propter loquelaes usum, conceptus omnes nostros verbis, quibus eos exprimimus, alligamus, nec eos nisi simul cum istis verbis memoriae mandamus. Cumque facilius postea verborum quam rerum recordemur, vix unquam ullius rei conctum habemus tam distinctum, ut illum ab omni verborum conceptu separemus, cogitationesque hominum fere omnium circa verba magis quam circa res versantur: adeo ut persaepe vocibus non intellectis praebeant assensum, quia putant se illas olim intellexisse, vela b aliis qui eas recte intelligebant accepisse» («Per l'uso del linguaggio, leghiamo tutti i nostri concetti alle parole con le quali li esprimiamo, né li ricordiamo se non insieme a queste parole. E ricordandoci poi più facilmente le parole che le cose, a mala pena formiamo qualche volta un concetto distinto di una cosa in modo da separarlo da ogni concetto puramente verbale; e i pensieri di quasi tutti gli uomini vertono più sulle parole che sulle cose; così che spessissimo danno l'assenso ai termini e non alle cose capite, perché ritengono di averle capite una volta, o di averle apprese da altri che le avevano capite bene») (R. Descartes, *Principia philosophia*, I, LXXIV, in Id., *Oeuvres*, par Ch. Adam et P. Thannery, Paris, Vrin, 1964-1974, vol. VIII, pp. 37-38; trad. it. in R. Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1981, p. 635)

³¹ «Il Vico conobbe la *Minerva* del Sanchez, con o senza le note del Perizonio, e se ne valse nella stesura della *Scienza nuova*, proprio per quelle pagine in cui egli, liberatosi delle ultime scorie della teoria della convenzionalità del linguaggio, espone il suo pensiero sulla genesi della lingua e delle lettere» (G. Visconti, *Il Vico...*, cit., p. 70).

³² G. Vico, *Scritti vari e pagine sparse*, cit., pp. 43-44. Il brevissimo articolo recensisce e raccomanda l'uso della *Grammatica* di Antonio d'Aronne, discepolo di Vico divenuto poi sacerdote, che nel pubblicare una *Dissertazione metafisica* nel 1760 indicava lo scritto vichiano e il suo contenuto.

universali gli infiniti particolari della lingua, Vico ricorda che Sanchez³³ nella sua opera, tenendo dietro alla dottrina dello Scaligero,

si sforza colla sua famosa “ellissi” di spiegare gl’innumerabili particolari che osserva nella lingua latina, e con infelice successo, per salvare gli universali principi della logica di Aristotele, riesce sforzato e importuno in una quasi innumerabile copia di parlari latini, de’ quali crede supplire i leggiadri ed eleganti difetti che la lingua latina usa nello spiegarsi³⁴.

La discussione riguarda dunque il dibattito ancora aperto con Aristotele e la sua teoria della lingua. Ma non vada dimenticata un’altra fonte di Vico, che alla fine reintegra il discorso aristotelico, e che è senza ombra di dubbio il Bacone del *De dignitate et augmentis scientiarum*, nel quale, alla domanda su cosa siano le parole, si risponde, citando il *De interpretatione*, che «le parole sono immagini di pensieri e le lettere immagini di parole»³⁵. Anche se per comunicare con genti barbare, che parlano lingue diverse dalla nostra, possiamo utilizzare ugualmente bene i gesti; oppure, possiamo comunicare con caratteri reali, come nel caso delle genti orientali³⁶. Il linguaggio gestuale e quello tramite geroglifici appartengono alla categoria dei pensieri che mostrano «somiglianza o congruità con l’idea», mentre i caratteri reali e le parole si hanno *ad placitum*, scaturendo da «convenzione od accordo»³⁷. Perché i cosiddetti caratteri reali sono i caratteri costruiti tramite un artificio e vengono poi adoperati per consuetudine; soprattutto, non rappresentano elementi come lettere o parole, ma direttamente “cose e nozioni”. La critica baconiana all’uso improprio del linguaggio come ostacolo alla conoscenza propone come metodo riparatorio quello di rifiutare qualsivoglia nome che non corrisponda a cose reali³⁸. La scienza grammaticale, quella che si occupa di discorso e parole, offre una duplice funzione: una popolare, per la comunicazione e l’apprendimento in lingue diverse dalla propria, ed una filosofica, «che studia il potere e la natura delle parole, in quanto orme ed impronte della ragione»³⁹. Non a caso Vico, nel proemio del *De antiquissima* annovera tra gli obiettivi di Bacone questa «impresa mai tentata finora»⁴⁰ e per analoga via praticata dal Platone del *Cratilo*, Era Sanchez che aveva affermato che i nomi nascono *ad placitum*⁴¹, dichiarazione ripresa con veemenza dal Vico della *Scienza nuova 1744*:

³³ La citazione delle edizioni del Sanchez quasi sicuramente provengono a Vico dalla *Aegyptiarum originum et temporum antiquissimorum investigatio* (Leyda 1711) di Perizonius.

³⁴ Ivi, p. 43.

³⁵ Aristotele, *De interpretatione*, I, I, 16 A.

³⁶ F. Bacone, *De dignitate et augmentis scientiarum*, 24, V, 5, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, Utet, 1975, p. 270.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ «Bacone aveva polemizzato contro le scolastiche ‘dispute di parole’ e aveva contrapposto al linguaggio in uso nelle Scuole una lingua breve ed essenziale, precisa e cruda, capace di rimettere nuovamente l’uomo – dopo tanti secoli di ‘volontario accecamento’ – a contatto con il mondo» (P. Rossi, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, Il Mulino, 1983, p. 226).

³⁹ Ivi, p. 272.

⁴⁰ G. Vico, *De antiquissima...*, cit., p. 7.

⁴¹ F. Sanchez, *Minerva...*, cit., pp. 3 e 743. Visconti, nel saggio già citato, stabilisce una derivazione forte da Sanchez a Vico proprio nell’uso dell’espressione *ad placitum*, la cui ripresa vichiana costituirebbe un’adesione in un primo momento, all’altezza della *Scienza nuova 1725*, della tesi che voleva le lingue volgari nate da convenzione tra gli uomini. Nella stesura del 1744, invece, Vico rifiuta la tesi della convenzione e propende per il «principio del parlar naturale» (G. Vico, *Scienza nuova 1744*, cit., p. 517) secondo il dettato platonico, dal quale «vi trassero Aristotile con Galeno ed altri filosofi, e gli armarono contro Platone e Giamblico» (ivi, p. 613).

I gramatici, abbattutisi in gran numero di vocaboli che danno idee confuse e indistinte di cose, non sappiandone le origini, che le dovettero dapprima formare luminose e distinte, per dar pace alla loro ignoranza, stabilirono universalmente la massima che le voci umane articolate significano a placito⁴².

Vico, che preferì alla “via francese” dei cartesiani quella “inghilese” dei newtoniani, trovò senza ombra di dubbio in Bacone una sintetica soluzione alla collocazione del sapere poetico, intermedio tra conoscenza storica e conoscenza razionale, comprensivo anche della riflessione sull’evoluzione delle forme metriche e ritmiche della poesia⁴³.

Un’opera di commento erudito alla nascita della poesia ebraica e greca, con la quale sicuramente Vico si confronta, quelle *Considerazioni intorno alla poesia degli ebrei e dei greci* del 1707 che un suo amico e corrispondente, Biagio Garofalo, gli manda in omaggio nel 1722. Intellettuale della cerchia del circolo del Tamburo, conoscitore straordinario delle lingue, comprese quelle orientali, e attento al dibattito intorno al ruolo del protestantesimo, guarda a Vico come a un esponente di spicco della filosofia dell’epoca. Quando stabiliamo una relazione tra un’idea chiara e manifesta con un’idea sconosciuta – teorizza nell’opera in questione –, mettiamo in moto le passioni e ci serviamo più facilmente di figure retoriche; Inoltre stabiliamo inequivocabilmente – in linea con la letteratura barocca – uno stretto legame tra *ordo* e passioni⁴⁴. Perché chiarezza nasce da un parlare ordinato ottenuto non solo dalla posizione delle parole, ma dall’uso fondamentale delle particelle che legano fra di loro le parole, segni delle idee, e giungono così a fornire un’immagine completa della cosa che si vuole esprimere. Gli uomini di ingegno focoso parlano molto e causano oscurità del pensiero, perché hanno spiriti che in velocità scorrono nei nervi e producono moti sregolati nelle fibre e, premendole, comunicano le principali operazioni della mente, che sono moto e senso. Da moti sregolati nasce il pensiero oscuro, dal quale dipende il parlare, e questo è il motivo per il quale gli uomini malinconici concepiscono con più chiarezza.

Ma l’oscurità viene provocata anche dalla diversità linguistica, dalla confusione delle lingue, nata per aver gli uomini prestato attenzione non alla sostanza delle cose, bensì alla loro apparenza, generando un considerevole numero di attributi pari alla varietà dei nomi che diamo alle cose. Tutti problemi che non sorgono per la lingua ebraica, per eccellenza lingua ordinata, pura e unica adatta ad esprimere la natura delle cose⁴⁵, operazione per la quale

⁴² G. Vico, *Scienza nuova 1744*, cit., p. 613. Laddove Battistini aggiunge: «agli occhi di Vico il Sanchez pare colpevole di inserirsi nel filone del razionalismo logico impiegato per spiegare la genesi del fenomeno linguistico, dovuta al contrario alla fantasia e all’intuito» (G. Vico, *Opere*, cit., p. 1588).

⁴³ «Tutta la poesia, compresi i sottoprodotti scientifico-letterari e le arti ausiliarie del ritmo e del metro, appariva singolarmente efficace nel decifrare le epoche oscure, nel lumeggiare i primi barlumi dell’umano intendimento nascosti nei miti e nelle favole, nel caratterizzare e descrivere le iniziali manifestazioni del farsi umano del non ancora umano ma rozzo e barbaro modo di intendere e di volere dei primitivisemibestiali giganti, tutti senso e prorompenti passioni» (E. De Mas, *Vico e la cultura veneta*, in C. De Michelis, G. Pizzamiglio (a cura di), *Vico e Venezia*, Firenze, Olschki, 1982, p. 3).

⁴⁴ B. Garofalo, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, a cura di M. Sanna, Milano, F. Angeli, 2014, pp. 39-41.

⁴⁵ «Ora diremo, quanto la lingua ebraica sia ordinata, e pura, e come esprima la varietà dell’azione. E certamente se vi ha lingua, ove le parole meglio sieno collocate, ed ove meglio s’esprima l’azione, ella senza dubbio è l’ebraica, poiché in prima gli Ebrei spiegano da chi nasce l’azione, che è la sostanza, onde primamente pongono il nome. Indi, come si diffonda tal azione, che avviene per mezzo del verbo, e verso chi deriva, a differenza dei Latini, e dei Greci, i quali spesso fiate pongono prima il soggetto, ove cade, e termina l’azione, e poscia il verbo, ed assai volte il tralasciano. Il che nell’ebraica alcune volte accade sol per mancanza del verbo sostantivo. Oltre a ciò secondo il Sanzio, nei Greci, e Latini autori, tanto in un di due del quarto caso, quanto nell’infinitivo, vi si intende una di queste particelle εἰς, περὶ, κατά. Ma presso gli Ebrei scrittori le particelle rade volte mancano, perché tal lingua siegue la naturalezza del parlare, onde chiara diviene, e non amette il rivolgimento della giusta giacitura delle voci. Di più non usa le parole soverchie, perché l’idea netta con poche parole s’esprime. Onde non vi ha di peggio in una lingua, che quando vi si adoperano lunghi giri di parole, che riescono per lo più disutili» (Ivi, p. 44).

greco e latino non sono state deputate. La fonte più esplicita di Garofalo rimane senza dubbio Francisco Sanchez e il suo *Minerva* del 1587.

Egli è cosa indubitata, che 'l parlar sia regolato dal pensare, poiché noi abbiamo uopo di pensare, che senza questo ben far si puote, ma solo per ispiegare i nostri pensieri, i quali abbiamo uniti alle parole, onde segni delle nostre idee dirittamente si posson diffinire⁴⁶.

Nel *Quod nihil scitur*, Sanchez aveva affermato che la conoscenza sensoriale, la percezione, è l'unica fonte di conoscenza e aveva inoltre sostenuto che «ogni definizione è nominale»⁴⁷, cioè dal nome discende la definizione delle cose. Questa teoria è ripresa nella *Minerva*: «Nomen dici a Graeco ὄνομα omnes sentire videntur; mihi autem a nosco novi, notum, novimen, nomen; [...]. Est enim imago quaedam Nomen, qua quid noscitur»⁴⁸. Nelle pagine seguenti Garofalo citerà alcuni passi dalla *Minerva*, nella quale in effetti Sanchez applica alla grammatica latina il concetto di scienza che aveva elaborato nel *Quod nihil scitur*. Dietro la concezione di parlare ordinato di Garofalo sembra in realtà celarsi la definizione di “grammatica” proposta da Sanchez:

Ora il parlare ordinato consiste nella buona positura delle parole, acciòché i nostri pensieri intesi sieno da coloro, i quali ci ascoltano, essendo tale il fine del parlare, al quale se non poniam mente, forza è, che ne vegna grandissima confusione. Onde a parlare ordinato assai giova porre in prima da chi l'azione derivi, e verso chi operi, ed in qual guisa. Il che si esprime con quelle parole, che i gramatici chiamano *nome, verbo, e particelle*⁴⁹.

Per Vico la grammatica non corrisponde di certo a un'*ars loquendi*, arte che è invece strettamente legata alla giurisprudenza e alla vitalità del rapporto tra retorica e diritto. Perché le parole «sono caratteri delle cose, come dice il giurista, e in natura ci sono molte più cose che parole»⁵⁰, affermazione che precisa ancor meglio la vicinanza tra Bacone e Vico sul significato e il ruolo della retorica⁵¹. Che ha anche il dovere di condannare un attaccamento eccessivo e rigoroso alla lettera del dettato giuridico, perché «le parole servono alle leggi, non le leggi alle parole», come recita il commento vichiano alla massima ciceroniana *Summum ius summa iniura*⁵². E l'ordine normativo che impone la grammatica sminuisce l'eleganza e il fluire del discorso.

Nelle *Institutiones Oratoriae* del 1711 Vico definisce l'oggetto della retorica con il termine “fluentia” o “dicentia”, parole “che scorrono”, parole “che si dicono”. Non strettamente identificata con la *facondia*, strumento che però le è proprio e che racchiude nella sua radice il termine latino *facilitas*, a sua volta discendente da *facultas*, che poi diventa *facultas*⁵³. Prendendo a prestito una derivazione già usata da Cicerone nel *De inventione* e in ma-

⁴⁶ Ivi, p. 39.

⁴⁷ F. Sanchez, *Quod nihil scitur*, in Id., *Tutte le opere filosofiche*, a cura di C. Buccolini e E. Lojacono, Milano, Bompiani, 2011, p. 19.

⁴⁸ F. Sanchez, *Minerva*, cit., p. 17.

⁴⁹ B. Garofalo, *Considerazioni...*, cit., p. 40; anche questa argomentazione è attinta da Sanchez.

⁵⁰ G. Vico, *Institutiones oratoriae*, cit., p.311.

⁵¹ «Va sottolineata la comune attenzione dei due giuristi del diritto comune europeo – Bacone e Vico – per il binomio ‘retorica-procedura giudiziaria’: l'*ordo iudiciarius* appare agganciato alle tecniche di una ragione, la quale permette di distinguere il campo della mera persuasione rispetto a quello dell'autentico convincimento, che non è dissociato dalla verità» (A. Giuliani, *Retorica e filosofia in Giambattista Vico*, a cura di G. Crifò, Napoli, Guida, 1994, p. 96).

⁵² G. Vico, *Institutiones oratoriae*, cit., p. 129.

⁵³ G. Vico, *Institutiones Oratoriae*, cit., p. 5.

niera identica applicata nel *De antiquissima* alla spiegazione del concetto di *facoltà*. In questo caso collegata in maniera prioritaria alla facilità, alla rapidità caratterizzante soprattutto il processo di conoscenza dei primi uomini. Rapidità e versatilità dell'ingegno simile all'attività di un Proteo multiforme, carattere del cambiamento. La rapidità è un elemento di importanza fondamentale nella costruzione gnoseologica vichiana, perché sottintende la celerità con la quale l'ingegno deve muoversi per rispondere ai bisogni fisici e mentali dei primi uomini, per mettere in contatto la sfera mentale con quella corporea, rispondendo velocemente ai bisogni primordiali. L'ingegno aiuta l'animale uomo a rispondere alla richiesta della realtà esterna, a uno stimolo che spinge ad agire, e rapidamente; come una trottola, per dirla con una metafora usata da Vico nel *De antiquissima*. E Sanchez cosituisce di fatto una fonte vichiana⁵⁴ anche nello specifico rapporto tra *verum* e *factum*, se si risale all'affermazione contenuta nel *Quod nihil scitur*, secondo la quale «nessuno può conoscere perfettamente ciò che non ha creato»⁵⁵, che molto naturalmente si avvicina alla dinamica interna del rapporto tra filosofia e filologia⁵⁶. Anche se – è stato notato – il parallelo non è del tutto attendibile, dal momento che per Sanchez il processo di conoscenza non si identifica, come per Vico, nell'essere capaci di comporre tutti gli elementi di una cosa. La conoscenza della causa di una cosa e la possibilità di comprenderla per questo sono processi che Sanchez non può condividere con Vico⁵⁷.

L'oratore, che si avvale nella sua *ars loquendi* della facondia come aspetto ingegnoso, si avvicina esplicitamente, per Vico, al medico che guarisce con i medicinali, così come lui stesso fa con le parole. Un'arte sapiente che realizza la sintonia tra medicina e *paideia*, che custodisce con cura al suo interno un legame inattaccabile con un significato di *terapia* e di *educazione*.

⁵⁴ Nell'«Autobiografia», del resto, il filosofo napoletano, mentre indica quali propri 'auttori' Platone, Tacito, Bacone e Grozio, che – come Fassò dimostra – gli ispirano il principio della conversione del vero col certo, non menziona affatto colui (Ficino? Cardano? Sanchez?), dal quale potrebbe aver mutuato il principio *verum ipsum factum*» (E. Pattaro, *Gli studi vichiani di Guido Fassò*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», V (1975), pp. 87-121: p. 98).

⁵⁵ Cfr. su questo tema J.M. Sevilla Fernández, *L'argomentazione storica del criterio verum-factum. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XVI (1986), pp. 307-323: «per Sanchez, la possibilità di una qualche conoscenza da parte dell'uomo consiste nell'aver fatto' ciò che vuol conoscere, come deve fare Dio con il mondo» (p. 311). E ancora, J. Faur, *La teoria del conocimiento de F. Sanchez y el verum factum de Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», IV (1994), pp. 143 sgg. ed E. Bocardó Crespo, *Las dificultades de la noción de acción*, in *ivi*, pp. 27-38.

⁵⁶ «Lo scettico Sanchez, nel *Quod nihil scitur* (1581), ricordava che non può 'perfecte conoscere quis quae non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quae non perfecte praecognovisset, ipse ergo, solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus, omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intellegit, quia ipse omnia est et in omnibus, omniaque ipse sunt et in ipso» (B. Croce, *La filosofia di Vico*, Bari, Laterza, 1974, p. 4).

⁵⁷ Si veda Bocardó Crespo, *Las dificultades...*, cit., p. 31.

RÁFAGAS DE VICO EN LA PRENSA DIARIA ESPAÑOLA DEL SIGLO XIX (1840-1868)

José Manuel Sevilla Fernández

Abstract: This paper studies the reception of Vico in the Spanish daily press between 1840 and 1868. In the context of the dialectic between traditionalists and liberals, the *New Science* is synonymous with the Philosophy of History and Vico is seen a genius misunderstood in his time, but happily discovered for the projection of the “century of progress”. This work is another addendum to *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica*.

Keywords: Vico, Hispanism, 19th century, 1868 Revolution, daily press.

* * *

De ráfagas y otros aires

Según la definición en lengua española, una *ráfaga* es un viento fuerte, repentino y breve; mas también significa un destello luminoso y vivo, aunque efímero. Estos dos sentidos del término son los que asumo bajo el título de la presente contribución, añadible a la indagación de *El espejo de la época* (2007) junto a otros estudios posteriores sobre la recepción de Vico en revistas científicas y culturales españolas¹. Ahora pretendo relatar la dinámica de la imagen de Vico emergente como flashes desde las páginas de la prensa periódica, investigando su recepción en una mente civil dialéctica entre ideologías contrapuestas y enfrentadas. No en vano en alguna prensa del s. XIX se distinguía tipológicamente entre «periódicos democráticos» y «periódicos reaccionarios». Relumbra así el *nombre Vico* ante los ojos de ciudadanos de una nación en crisis, de una España entre convulsiones políticas y civiles, defensora de la tradición a la vez que amante del progreso; y, como una marca filosófico-histórica, brilla «la palabra Vico» por medio de instantáneas menciones o de brevísimas citas a ojos de muy diferentes ciudadanos lectores. *Ráfagas*, pues, porque los destellos de esas breves evocaciones pretenden eficacia en su función clarificadora dentro de las narraciones construidas, y demandan perennidad en la fugacidad de las páginas de un periódico diario: noticia hoy y olvido mañana; mas historia siempre. Si Vico aparece citado y recordado en esa prensa cotidiana, y no sólo en las publicaciones eruditas y revistas científicas, es porque sus principales doctrinas están integradas en el debate de la cultura española de la época, como así acreditan no pocos autores, en una España pugnante entre monarquismo tradicionalista y republicanismo democrático. Aquí recolectamos algunos, agavillados por el periodo comprendido entre el final de la I Guerra Carlista (1840) y la Revolución septembrina (1868).

1. 1840-1856. Del fin de la I Guerra Carlista al final del Bienio Progresista

El final de la primera guerra carlista (1840) refleja la apertura de la confrontación política entre los liberales partidarios del Nuevo Régimen y los absolutistas partidarios del Antiguo.

¹ Este estudio constituye la Adenda III a EEE. Adenda I: CSV; II: BCSV. Vid. *infra* «Abreviaturas y siglas usadas». Nota: En las citas se mantiene la ortografía original.

En los periódicos mejor que en ningún otro medio se reconoce esa difícil transición social, política y civil que define e ilustra el devenir histórico del siglo decimonono. Quizás pocos siglos se ofrezcan tan abiertos a una hermenéutica de la compleja interrelación entre política, ideología y filosofía. Ejemplo es Juan Donoso Cortés (1809-1853). El Marqués de Valdegamas había publicado en 1838 en el *Correo Nacional* (1831-1841) de Madrid su serie de once artículos *Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico*², con gran eco en otros periódicos y notable publicidad en la identificación de la *Ciencia nueva* con la Filosofía de la Historia³. Sin embargo, el Donoso que prevalece es el reaccionario, convertido al teologismo político tras el seísmo revolucionario que sacudió a toda Europa en 1848, y a tenor de ello defensor de la dictadura. Pero el Donoso *converso* que repudia aquel Vico descubierto y ensalzado por el otrora Donoso liberal y ecléctico, indirectamente también publicita el *nombre Vico* a partir de la polémica generada en la prensa por las dos cartas berlinesas del Marqués – en el mismo año de su *Discurso sobre la Dictadura* – al Conde Montalembert acerca del declive de la civilización católica⁴. Unos años antes se anunciaba en *El Correo Nacional*⁵ la inclusión del *primer* Donoso entre los redactores de la *Revista Andaluza*, cuyo Prospecto proyectaba «análisis críticos de las doctrinas de Vico [...]»⁶; y tres años después comparte en el *El Heraldo* de Madrid, en una reseña del *Curso de Historia* de Fermín Gonzalo Morón⁷, la consideración que al joven profesor le merece ese «Vico, que sujetó la historia á las leyes» y «de quien hablan hoy hasta los ignorantes»⁸.

Hurgando en la prensa de un siglo tan fideísta del progreso, y tan preocupado por las ocultas leyes de la historia que incluso hace de la *filosofía de la historia* una religión secular, no extrañará hallar elaborados elencos de sistematizadores de esa *nueva ciencia*. Da cuenta *El Corresponsal* de una sesión literaria del Ateneo en la que el ateneísta Cueto afirma que «el verdadero autor de la filosofía de la historia es Vico», el cual «dió origen con su libro á todas las teorías que sobre el método de escribir la historia han brotado en Alemania posteriormente»⁹. Percepción con la que coincide el ateneísta Galiano, que también incluye en su lista «ese gran fenómeno que no ha sido bien conocido hasta tiempos muy modernos, la ciencia nueva de Vico»¹⁰. Por contra, *El Católico* critica en una Bibliografía «la Escuela *filosófica* de Vico», al que «le llaman *filósofo fatalista*» y de quien hay «muchas noticias y muy malas»¹¹.

Hay ocasiones en que los periódicos vinculan el *nombre Vico* a la grandeza napolitana¹². Según el diario moderado *El Español*, a Nápoles se debió «que la filosofía saliese en Europa del yugo aristotélico», y ganaran sus filósofos «fama de hombres grandes»¹³. En cambio, en una «Carta» – en *El Heraldo* y *El Imparcial* – de Ramón Lozano¹⁴, Vico es criticado junto a

² Vid. edición de J.M. Sevilla, in «Cuadernos sobre Vico», 17-18 (2004-2005), pp. 489-526.

³ Cfr. EEE, pp. 74-82 y 181-201.

⁴ Las cartas de «L'Univers» aparecieron en diarios conservadores como *EC*, n. 3182, 7-8/7, pp. 49-50; *LES*, 29/06, p. 2; *LP*, n. 153, 30/06, p. 2; *LE*, n. 75, 28/06, p. 4; y liberales como *DCPM* (n. 9, 09/07, p. 3) y *ECP* (n. 1.746, 8/8/1850, p. 3). Cfr. CSV, pp. 354-356.

⁵ En, n. 938 (14/8/1840), p. 4.

⁶ Ivi, c. 3.

⁷ Cfr. EEE, pp. 144-146.

⁸ *EH*, n. 420 (29/10/1843), p. 3, c. 3. Vid. «Revista de Madrid», 2ª e., n. 1 (1843), pp. 190-264.

⁹ *ECO*, n. 308 (3/4/1840), p. 1, c. 2.

¹⁰ Ivi, p. 2, c. 2.

¹¹ *EC*, t. XV, a. IV, n. 1.341 (16/11/1843), pp. 370-371: 371, c. 1. Cfr. ivi, n. 1.342 (17/11/1843), p. 379, c. 1.

¹² Vid. *DCPM*, n. 37 (6/11/1845), p. 3.

¹³ *EE*, n. 440, 2ª e. (23/11/1845), p. 3, c. 5 (ref. Vico). Cfr. Hartz., p. 48.

¹⁴ *Víages - Italia. Carta segunda*, en *EH*, n. 164 (25/1/1843), pp. 3-4: 3, c. 4. *EIb*, a. II, n. 243 (1/5/1843), p. 155.

Wolf («el gefe de los incrédulos») por «innovadores» en sus tesis sobre *el verdadero Homero*. Quince años más tarde, Eduardo Mier mantendrá en *El Correo de Ultramar* una crítica semejante ante la consideración de Homero «como un mito ó como simbolo nacional»¹⁵.

En abril de 1846 aparece en *El Tiempo* una reseña crítica de la obra de Ramón de Campoamor (1817-1901) *Filosofía de las Leyes*. La afilada pluma del crítico desvela cómo el libro representa «en muchas ocasiones» sólo una ingeniosa recreación de ideas de otros autores, entre ellos Vico¹⁶. En un folletín de *La Patria*, el político e historiador Antonio Cánovas del Castillo (1828-1897) elogia efusivo al «célebre filósofo» que «nos ha dado la clave de la sucesion de las formas politicas en una de esas instituciones inmortales de la *ciencia nueva*, que la ciencia humana alcanza solo tras largos siglos de meditación y de estudio»¹⁷. En el meridiano del decenio moderado soplan también ráfagas viquianas en *El Clamor público*, periódico del partido liberal y látigo contra el tradicionalismo antidemocrático, que pone por testigo a Vico de que el progreso «es la condición esencial de la vida de los pueblos»¹⁸. A su vez, coetáneamente, la crítica política y social de *El Heraldo* a favor de reformas y progreso, pero no de súbitas transformaciones que pudieran conducir «el mundo civilizado á la barbarie», pretende evitar «la ley histórica de Vico»¹⁹. En septiembre del mismo año, el corresponsal desde París relata la escandalosa destitución docente de Giuseppe Ferrari (1811-1876), «ventajosamente conocido en el mundo científico como comentador de las obras de Vico»²⁰. Pocos días después, el polígrafo gaditano Tomás García Luna (1800-1880), que ya había otorgado la paternidad viquiana a la filosofía de la historia²¹, confirma ahora las exigencias de hermenéutica histórica, y no únicamente de mostración fenoménica, que impulsan a Vico. Sin especificarlo, G^a Luna está abogando por el método viquiano integrador de ‘filología’ y ‘filosofía’; aunque critique a «los que siguiendo las huellas de Vico» han buscado «las leyes del desarrollo de la humanidad»²². Un ejemplo de estos *seguidores* cruza a las pocas semanas un artículo que el moderado *El Balear* recoge – citándolo – del ultraconservador *La España*, ambos periódicos preocupados y críticos con los acontecimientos revolucionarios en Berlín:

Se están acumulando en nuestra historia contemporánea tantas lecciones, tantos escarmientos y tantos desengaños, y se suceden tan rápidamente unas á otras estas grandes vicisitudes, que en el espacio de pocos meses ha podido recoger el observador filosófico mayor número de hechos fecundos en saludables doctrinas, que los que sirvieron á Vico para escribir su *Ciencia Nueva*²³.

Las «revoluciones y catástrofes que actualmente presencia Europa» son analizadas en clave semejante por el redactor único del semanario *La Ilustración. Periódico Universal*, el cual advierte previamente al lector de «que no somos de aquellos que creen en el círculo de yerro histórico trazado por Vico»²⁴. Si bien, al reseñar la *Historia general de España* de

¹⁵ *Sobre los poemas de Homero*, in *ECU*, t. IX, a. XVII, n. 285 (16/12/1858), pp. 390-391: 391, c. 1-2.

¹⁶ *ET*, n. 630 (17/4/1846), p. 3, c. 5.

¹⁷ *LP*, n. 90 (17/4/1849), p. 2, c. 3. Cánovas, exponente del Partido Conservador, clave en la Restauración y siete veces presidente con Alfonso XII. Fue asesinado por un anarquista italiano.

¹⁸ *ECL*, n. 1.538 (30/6/1849), p. 1, c. 5.

¹⁹ *EH*, n. 2.165 (13/6/1849), p. 2, c. 1.

²⁰ *EH*, n. 2.241 (9/9/1849), p. 2, c. 2.

²¹ Cfr. *CSV*, pp. 356-357.

²² Cfr. *EH* (27/9/1849), p. 3, c. 3.

²³ *EB*, a. II, n. 423 (7/10/1849), p. 1, c. 1.

²⁴ *LI*, t. II, n. 8 (23/2/1850), p. 58, c. 2.

Modesto Lafuente (1806-1866), Ángel Fernández de los Ríos (1821-1880) sí cite de aquél la necesidad de desechar «el sombrío sistema del fatalismo» como modelo interpretativo y de optar por un providencialismo viquista²⁵. Es el mismo signo de los tiempos reflejado en el editorial de *La Esperanza* cuando – usando torcidamente a Lafuente para una apología del absolutismo – el antiliberal diario se refiere a cómo en épocas ‘tranquilas’ los estudiosos (p.e. Bacon, Montesquieu y Vico) se emplean en el análisis de los hechos históricos²⁶; pero «en tiempos como los nuestros», entre catástrofes y amenazas, sólo hay lugar para atar semánticamente los acontecimientos mediante una idea de verdad²⁷. Lafuente declara en su Prólogo que Vico y Bossuet son «los dos grandes y luminosos fanales que nos han guiado en nuestra historia»²⁸; cosa recordada por F.P. d’Almeida cuando reseña la misma obra en *La Nación*, caso de ‘filosofía práctica’: «el señor Lafuente adopta y abraza la luminosa teoría de Vico» y la aplica «a la vida social de la nación española»²⁹.

En el mismo periódico progresista resuena el nombre Vico junto a los de Beccaria, Filangieri, Montesquieu, Turgot y Francklin, en la carta de Victor Hugo contra la *Causa seguida a Carlos Hugo por haber escrito contra la pena de muerte*³⁰. Hugo recurre de nuevo a Vico y demás autores en el alegato abolicionista de la pena capital dirigido al pueblo de Guernsey³¹. Doce años más tarde, varios periódicos republicanos, progresistas y demócratas, publicarán íntegro este discurso de V. Hugo donde imagina a un “Vico estrañado”³². En otro «Discurso», también en *La Nación*³³, el diputado Antonio Ríos Rosas (1812-1873) coloca a Vico entre «aquellos genios inmortales» «padres y maestros» del método *a priori* de razonamiento propio de la «escuela dogmática» en Jurisprudencia, en la que la *Ciencia nueva* constituye un punto de inflexión al desentrañar «la oculta significación de las instituciones cardinales de la humanidad»³⁴. Ese mismo teorema, «sobre el que Bossuet y Vico trabajaron tan concienzudamente», un editorial de *La Esperanza* sigue planteándolo como «el teorema de la *unidad de las leyes de la humanidad*»³⁵.

De otro discurso de ingreso, por José de Zaragoza en la RAH³⁶, se hicieron eco dos importantes periódicos madrileños. Según el resumen de *La Época*, el recipiendario se mostró combativo con la moderna «escuela histórica», criticando «los delirios» proféticos de autores que – como el napolitano – «no querían aparecer como historiadores, sino como filósofos» y que, por vanidad, «se convirtieron en profetas». No obstante, no acusa de corrupción de la historia a tales «escritores eminentes», sino al «enjambre de imitadores» con sus imposturas vestidas de *filosofía de la historia*³⁷. En el texto original de Zaragoza, la

²⁵ Ivi, n. 31 (3/8/1950), p. 247, c. 2 y c. 3 (ref.).

²⁶ LES, a. VI, n. 1.669 (7/3/1850), p. 1, c. 2.

²⁷ LES, a. XVIII, n. 5.229 (29/10/1861), p. 3.

²⁸ LI, t. II, n. 8 (23/2/1850), p. 58, c. 3.

²⁹ LN, n. 497 (2/12/1850), p. 2, c. 4.

³⁰ LN, n. 683 (10/7/1851), p. 5, c. 4. También en EGL, n. 35 (9/2/1854), pp. 1-2: 2, c. 3.

³¹ DP, n. 41 (10/2/1854), p. 3, c. 3.

³² El *Discurso pronunciado contra la pena de muerte* reapareció en LN, a. III, n. 523 (6/2/1866), pp. 1-2: 2, c. 2-3; LI, a. XIV, n. 3.562 (8/2/1866), p. 2, c. 4; y LD, a. XI, n. 3.106 (9/2/1866), p. 2, c. 5.

³³ LN, a. IV, n. 1.014 (31/10/1852), pp. 1-2. Ríos Rosas, ministro liberal durante el Bienio, llegó a presidente del Congreso y del Consejo Real; miembro del Ateneo, de la AJL y de la RAE.

³⁴ Ivi, p. 2, c. 1. El 28/9 el mismo periódico (a. IV, n. 985, p. 2) copió de ECP, y éste de «un periódico extranjero», una defensa de la filosofía – que cita a Vico – frente a los reaccionarios.

³⁵ LES, a. IX, n. 2.458 (28/10/1852), p. 1, c. 1.

³⁶ J. de Zaragoza y Lechuga-Muñoz († 27/5/1869), abogado y diputado del Congreso, solicitó en 1848 la plaza vacante de la RAH, a la que optó A.A. Camus – autor de *Homero y la Ciencia Nueva* (vid. EEE, pp. 82-84) –. Zaragoza leyó su discurso sobre *Sistemas históricos* cuatro años después.

³⁷ LE, a. IV, n. 965 (13/4/1852), p. 2, c. 3.

atención prestada al napolitano ocupa una quinta parte del discurso completo, toda una columna de *El Herald*, que lo publicó íntegro. Dice acerca del «autor desconocido»: «Lo dificultoso y enmarañado de su estilo y la extraordinaria oscuridad y variedad infinita del pensamiento que en él venía a plantearse, fueron parte para que el libro anduviese por espacio de mas de cien años sin que nadie fijase en él la atención seriamente». Hasta que Weber y Michelet lo nombraron «el padre de la *Filosofía de la Historia*» y empezaron a “pulular” los sistemas históricos³⁸. A esa «manía filosófica de considerar la historia» es a la que se opone el nuevo académico; aunque sólo censure «a la turba de plagiarios»³⁹. Que el discurso de Zaragoza resulta de parte para los dos periódicos conservadores, bien lo refleja la reseña crítica de *El Clamor* al considerarlo «una triste prueba» del «espíritu reaccionario, que domina en toda Europa» y que rebasando la política «aspira a enseñorearse de la historia»⁴⁰. A juicio del periódico liberal, Zaragoza considera que «Vico, Weber, Schelegel, Michelét y sus secuaces son nombres funestos para la humanidad»⁴¹. La conclusión de esa posición reaccionaria, que usa la RAH «contra el espíritu revolucionario» de «la escuela liberal», proclama el alejamiento entre los dos elementos de la ‘filosofía de la historia’. Al año, emerge una contrapuesta posición a la de Zaragoza en el discurso de doctorado de Benito Gutiérrez Fernández (1826-1885)⁴², quien dedica a Vico una especial atención, como se aprecia al final de su oración en *El Faro nacional*⁴³. El jurista, que reconoce el favor de la «escuela histórica» en el desarrollo del Derecho, propone, sin más, el maridaje entre esta escuela y la filosófica, como cuerpo y alma de un «feliz consorcio»⁴⁴. Idea sancionada por Juan Ortiz Gallardo en su propio discurso de doctor y en el mismo periódico, cuando explica los «eminentes servicios» que ha prestado al Derecho «la escuela histórica»: «nacida de una revolución, confirmada con una reyerta, teniendo como precedentes á las obras de los célebres Vico y Montesquieu»⁴⁵.

Ráfagas viquianas soplan entre 1853 y 1854 en los isleños *El Balear* y *Diario de Palma*, sea respecto a los orígenes de la propiedad privada⁴⁶, sea en relación a un contexto histórico-jurídico de la esclavitud⁴⁷; bien por referencia a la crítica literaria⁴⁸ o bien en un artículo sobre política económica⁴⁹; sea en un enjuiciamiento del polémico *Ensayo* de Donoso⁵⁰, sea en un artículo copiado de *El Herald* sobre la guerra de Oriente. Siempre con perspectiva actual:

³⁸ *EH*, n. 3.047 (13/4/1852), pp. 2-3: p. 3, c. 3. En *LAE*, a. V, n. 1.239 (14/4/1852), p. 3, c. 3-4.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *ECP*, n. 2.393 (14/4/1852), p. 3, c. 4-5.

⁴¹ *Ivi*, c. 4. *LE* contestó (20/6/1852, p. 3, c. 2-5) el discurso de censura a Zaragoza; y al día siguiente *ECP* (p. 1, c. 2-5) replicó a cuatro columnas en portada.

⁴² Fue catedrático de Derecho; académico de la AJL y de Ciencias Morales y Políticas; diputado a Cortes y senador.

⁴³ Periódico oficial del Ilustre Colegio de Abogados de Madrid y órgano de la AJL, en 1854 se hizo diario.

⁴⁴ *Sobre el origen, desarrollo y estado actual de la ciencia del derecho*, in *FN*, a. III, n. 165 (3/2/1853), pp. 120-125: 125.

⁴⁵ *Necesidad de combinar el elemento filosófico con el histórico en el estudio y aplicacion del derecho*, en *FN*, e. 2ª, a. IV, n. 32 (12/8/1854), pp. 283-286: 284-285. Vid. su discurso de investidura (Md., J. Peña, 1854, cita p. 8; y cfr. p. 6).

⁴⁶ Cfr. *DP*, n. 80 (21/3/1853), p. 1, c. 1 (copia de *LAE*); y en *EB*, a. VI, n. 1.497 (22/3/1853), p. 1, c. 1.

⁴⁷ Cfr. *DP* (25/5/1853), p. 1, c. 3.

⁴⁸ Reseña el tomo I de las Obras de Quevedo el periodista e historiador venezolano Rafael M. Baralt (1810-60), en *DP*, n. 11 (11/10/1853), ref. p. 2, c. 3.

⁴⁹ Cfr. *EB*, a. VI, n. 1.522 (20/4/1853), p. 1, c. 2. Copiado de *LE*.

⁵⁰ *Discurso del señor Baralt* (continuación), en *DP*, n. 7 (7/1/1854), pp. 1-2: 2, c. 2. Reproducido en *EGL*, n. 8 (9/1/1854), ref. p. 2, c. 2. Baralt ingresó en 1853 en la RAE con el discurso *Juicio crítico al marqués de Valdegamas*.

Uno de los esfuerzos mas sublimes de la inteligencia del hombre ha sido la creación de la filosofía de la historia. Pero si es necesario poseer el genio de Vico ó de Bossuet, de Guizót ó de Balmes para explicar la ley que rige á los hechos pasados y conocidos, ¿quién podrá señalar su marcha á los que están entre las oscuridades de lo porvenir?⁵¹.

Aún en el Bienio Progresista, se mantiene la presencia de Vico en los dos periódicos baleares cuando toman del *Diario Español* el artículo contrario a la ley de libertad de cultos – propuesta por los demócratas – y su presunto beneficio para la economía⁵². Por contra, un defensor de esa libertad cultural fue Francisco M. Salmerón (1822-1878)⁵³, de quien *El Balear* se hizo eco de manera cínica, ante la respuesta a un discurso de éste dada por el ministro progresista sr. Escosura (1807-1878) comparando al orador con «los genios de la historiosofía»⁵⁴. El nombre del napolitano sale también de los tipos de *El genio de la libertad*, diario que polemiza con periódicos conservadores como los dos anteriores, publicando textos de *El Clamor* y de *La Nación*. V.g., el artículo del diario unionista en que se critica el abuso ideológico con que *La Esperanza* violentó la crónica de Lafuente, con objeto de minar el sistema parlamentario argumentando «la escelencia del gobierno absoluto»⁵⁵.

Destaca en *El Clamor* la presencia del filósofo introductor del krausismo en España, Julián Sanz del Río (1814-1869), el cual, dada su orientación germánica no se detiene en Vico, aunque al menos en este artículo sí lo menciona en pro de una presunta originalidad alemana al *aplicar* la filosofía a la historia⁵⁶. En la misma directriz norteña, *La Nación* recoge unas líneas de la *Ilustración* de París a propósito del hallazgo de una novela filosófica atribuida a un autor español por historiadores germanos: «Si conocemos al napolitano Vico, se lo debemos á ellos, que acaban de descubrir otro tesoro a España»⁵⁷. Del centro a la periferia, importantes *ráfagas* se hallarán en las transatlánticas páginas ilustradas de *El Correo de Ultramar*: así, las propiciadas por los *Apuntes de viaje de Nápoles a Roma* del marqués Cayo Quiñones de León (1818-1899); o por el recordatorio de F. de Madrazo de la interpretación viquiana de la *Ley Petelia*⁵⁸.

2. 1856-1868. Del final del Bienio Progresista a la Revolución de Septiembre

Durante este periodo histórico no merma la presencia de Vico en la prensa ni la importancia de sus citadores. El eminente orador, republicano demócrata y filósofo secular Emilio Castelar (1832-1899)⁵⁹, citador de Vico varias veces, lo hace en su discurso de investidura de doctor en 1857, sobre el poeta Lucano, que publica *La Época*. Hegeliano declarado y

⁵¹ Fernando Cos-Gayon, *La Guerra de Oriente*, en *DP*, n. 152 (1/6/1854), pp. 1-3: 1, c. 4. Copiado de *EH*, n. 3.674 (24/5/1854), pp. 1-2 (cfr. p. 1, c. 2). Cos-Gayon (1825-1898), periodista y diputado conservador; varias veces ministro desde 1890.

⁵² *DP*, n. 57 (26/2/1855), pp. 1-2: 1, c. 4; ref. Vico, p. 1, c. 3-4. Igual en *EB*, a. VIII, n. 2.113 (28/2/1855), pp. 1-2; ref. p. 2, c. 1.

⁵³ Hermano mayor del filósofo krausista, y político demócrata, Nicolás.

⁵⁴ *EB*, a. IX, n. 2.440 (29/3/1856), p. 2, c. 2. Vid. la ref. en *EM*, a. II, n. 92 (2/4/1857), p. 4, c. 1.

⁵⁵ *EGL*, n. 44 (21/2/1853), p. 2, c. 1. Tomado de *LN*. Cfr. nota 33 *supra*.

⁵⁶ Vid. *Sobre el estudio de la Filosofía de la Historia*, en *ECP*, n. 2.674 (6/4/1953), p. 3, c. 4. Luego en *EGL*, n. 91 (16/4/1853), pp. 2-3: 2, c. 4.

⁵⁷ *LN*, a. VII, n. 2.526 (29/8/1856), p. 3, c. 1.

⁵⁸ *ECU*, t. V, a. XIV, n. 120 (16/4/1855), pp. 250-252: p. 251, c. 3; y *ECU*, t. VI, a. XIV, n. 148 (29/10/1855), p. 274, c. 1.

⁵⁹ Catedrático de Universidad y académico de la RAH y de la RAE. Tras Pi i Margall y Salmerón fue el último de los “filósofos presidentes” de la I República.

pensador dialéctico, Castelar muestra un mundo histórico regido por la eterna ley de la contradicción, que «se manifiesta en Roma por la lucha de patricios y plebeyos, que, como ha dicho Vico, es el ideal de la historia de la humanidad»⁶⁰. Para Castelar, y de conformidad con la tesis de la *Scienza nuova*, los patricios representan «la concentración de los derechos», mientras que los plebeyos la «de todos los deberes», hasta alzarse la revolución romana⁶¹. El discurso lo dio por entregas también el matutino progresista *La Iberia*⁶², considerado «el auxiliar más eficaz que ha tenido en la prensa la revolución española»⁶³. El mismo periódico en que el periodista cordobés y prorrevolucionario liberal Carlos Rubio Collel (1832-1871) se hace eco de la idea viquiana de la edad teocrática⁶⁴; y en el que la mano de Ventura Ruiz Aguilera traduce en su folletín seriado la novela de Balzac *Un grande hombre de provincia en Paris*, con su conocida referencia a Vico en boca de Bixiou⁶⁵.

El diario madrileño moderado *El León Español* (1854-1866) publicó – y lo reprodujo *El Isleño*⁶⁶ – el *Viage á Italia* de Javier de Ramírez, el dramaturgo que en 1870 muere de locura⁶⁷. Ramírez dedica el cuarto artículo a una revisión crítica de César Cantú, reprochándole que sólo «ha amontonado los materiales para hacer el edificio», y exigiéndole la perspectiva de «un filósofo profundo» que «diseñe el plan de la obra», que «eleve» con esos materiales «el coloso» como en la modernidad levantaron Bossuet y Vico⁶⁸. A este último lo ubica «entre los modernos» el redactor de *El Iris* (1858)⁶⁹, un efímero semanario cultural. Incluso en clave irónica y cómica aparece en otras sedes el nombre Vico entre balbucientes modernos, como satiriza el escritor humorista Heliodoro del Busto⁷⁰.

«Esto es lo que sucede al cabo de cierto tiempo en virtud de la ley espresada por Vico: El imperio del mundo pertenece al mejor», argumentan en las postrimerías de 1859 *La Esperanza* y *La Época* para justificar la aristocracia del poder⁷¹. Por contra, M. López elogia las excelencias de las «instituciones monárquico-representativas», a cuya «gran conquista» moderna «dirigieron los esfuerzos de su privilegiado ingenio filósofos eminentes y estadistas distinguidos», entre ellos «Vico y Leiznibz [sic]»⁷². Elogios a la monarquía parlamentaria que el reaccionario *La Esperanza* reprocha a *La Época* y a *La Discusión*; tal que el director del diario carlista afirma que cuanto más se examina el escrito de López «menos podemos comprender la defensa que hace del régimen parlamentario»⁷³. Entre críticas a las ‘innecesarias’ concesiones otorgadas, copia el argumento de *La Época* que incluye a Vico entre los filósofos óptimos⁷⁴. Por su lado, el *Diario de Córdoba* inserta al

⁶⁰ *LE*, a. IX, n. 2.550 (10/6/1857), p. 4, c. 4.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *LIB*, a. IV, n. 910 (20/6/1857), p. 1 (p. 21).

⁶³ P.D. Montes, *Historia de la gloriosa revolución española en septiembre de 1868*, Md., Elizalde, 1868, p. 445.

⁶⁴ *LIB*, a. IV, n. 808 (15/3/1857), pp. 1-2: 1, c. 6.

⁶⁵ *LIB*, a. V, n. 1.228 (4/7/1858), p. 1, c. 3 (p. 288).

⁶⁶ *EIS*, a. II, n. 168 (6/2/1858), pp. 1-2. Progresista, sustituyó a *EGL*.

⁶⁷ Cfr. *Recuerdos de un siglo de teatro*, p. 201; Centro de Documentación Teatral.

⁶⁸ Cfr. *EIS*, *ivi*, p. 1, c. 3.

⁶⁹ R. Sierra, *Descartes III*, en «El Iris», a. I, n. 9, M. (27/6/1858), p. 2, c. 2.

⁷⁰ Vid. *DC*, a. IX, n. 2.349 (17/10/1858), folletín, p. 2, c. 4.

⁷¹ Cfr. *LES*, a. XVI, n. 4.652 (15/12/1859), p. 1, c. 5 (N. García Sierra); y *LE*, a. XI, n. 3.564 (19/12/1859), p. 4, c. 4. Copian el extracto de un libro en *L'Univers*.

⁷² *LE*, a. XI, n. 3.571 (27/12/1859), p. 2, c. 2.

⁷³ *LES*, a. XVI, n. 4.665 (30/12/1859), p. 1, c. 1.

⁷⁴ *Ivi*, c. 2.

napolitano como «primer filósofo historiador» en la lista de *Italianos célebres*⁷⁵; y al año siguiente, en la sección editorial, elogia a un «profundo Vico» incomprendido «hasta hoy»⁷⁶. La historia en sentido filosófico ha alcanzado ya, «en estos últimos tiempos», un elevado rango epistémico⁷⁷. Ahí radica la clave del éxito de Vico en el ámbito decimonónico de la opinión pública (y publicada): en la posibilidad, abierta frente al problematismo de los hechos históricos, de pensar la ‘historia como sistema’. Así nos lo confirma Tomás García Luna en su artículo en *El mundo pintoresco*, respuesta a la pregunta *¿Por qué es creación reciente la filosofía de la historia? (1860)*:

[...] Vico acertó con el calificativo, cuando impuso el de nueva á la ciencia, que á fuerza de erudicion y de constancia habia elaborado; y aunque errara al formular su teoria, habrá siempre de concedérsele la gloria de haber descubierto, que [...] es posible el hallazgo de un principio [...]⁷⁸.

Juicio similar al de López y al de Luna lo emite Ricardo de la Cámara al referirse a los trabajos de «nuestra generacion sobre la filosofía de la historia, siguiendo el camino trazado por Bossuet, Vico y Herder»⁷⁹. Más detenido y determinante resulta el análisis del krausista Eduardo Pérez Puyol (1830-1894)⁸⁰ en las páginas del semanario salmantino *Adelante*. En el artículo *Filosofía de la Historia. Sus sistemas*, Pérez Puyol parte de la idea de que la filosofía que inauguró la Modernidad fue ajena a la historia porque en ella «el individuo no tiene historia: apenas si tiene biografía». Un desierto en el que clamaron las voces de Bossuet, Vico y Montesquieu, «hombres de elevado talento» que, a pesar de inauditos por incomprendidos, «intentaron sucesivamente revelar á la ciencia el secreto de la historia»⁸¹. Quizás porque el napolitano «vivió y murió desconocido», el autor le dedica una sentida semblanza, a columna completa.

El genio sombrío de Juan Bautista Vico intentó [...] explicar á la Italia las evoluciones de la humanidad. Poeta y profeta de la historia conjetural como algunos le han llamado, precursor de todas las grandes ideas y de todos los grandes hombres de nuestro siglo, pero [...] desconocido [...], debió bajar á la tumba atormentado por una amarga pena⁸².

Siguen una referencia a “el círculo” de la historia, una exposición de las tres edades y un apunte sobre el alzamiento de la humanidad civil desde el salvajismo ferino; que explican el esquema hermenéutico viquiano del *corso-ricorso* y del ‘retorno’ de la sociedad a su comienzo: «lo que Vico llama *il ricorso* [sic]» de las cosas humanas⁸³. «Tardia justicia de la posteridad» para quien ha sido «el primero que concibió un sistema completo, y puede con razon gloriarse de ser el autor de la *scienza nuova*»⁸⁴.

⁷⁵ DC, a. X, n. 2.671 (19/7/1859), p. 3, c. 3. Elenco también en «La espingarda», a. I, n. 39 (Gerona 7/5/1861), p. 4; ENC, a. IV, n. 794 (5/8/1863), p. 4, c. 2; y «El Mundo Militar. Panorama Universal», a. V, n. 171 (15/2/1863), p. 56. Otra lista, en ET (17/4/1846).

⁷⁶ DC, a. XI, n. 2.990 (2/8/1860), p. 1, c. 3.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ EMP, a. III, n. 11 (11/3/1860), p. 83, c. 3.

⁷⁹ Ivi, n. 13 (25/3/1860), p. 104, c. 1.

⁸⁰ O Pujol; aunque firma Puyol. Jurista y sociólogo vinculado al krausismo; catedrático de Derecho, tras La Gloriosa fue rector de Valencia.

⁸¹ AD, n. 20 (3/6/1860), pp. 2-3: p. 2, c. 2.

⁸² Ivi, p. 2, c. 3. Cfr. p. 3, c. 1.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Ivi, pp. 2, c. 3 y p. 3, c. 1.

Un par de meses antes del artículo de Puyol, Víctor Oscáriz Lasaga (1831-?) había trazado en el fugaz semanario *La joven Navarra* (1860) un recorrido histórico de autores y aportaciones titulado *Estudio sobre la Filosofía de la Historia*, en que se apunta hacia una segunda «escuela filosófica» compuesta por «esos grandes sistemas que [...] se inauguraron en las obras del italiano»⁸⁵. Aunque Oscáriz critica la hipótesis del retorno, porque «aprisiona á la humanidad en un círculo de hierro»; concluye que Vico «fue el primero que presintió la existencia de una ley progresiva para la especie»⁸⁶.

En primera plana del periódico republicano y declaradamente democrático⁸⁷, *La Discusión* imprime a cinco columnas el artículo de Luis Pérez del Aya⁸⁸ *La sociedad y la democracia*. Creyente en el sumo progreso, postula que la *democracia* es la consecuente «realización política» del «último movimiento filosófico» en España:

Nadie que en el curso de la historia haya observado las transformaciones por las que ha pasado la humanidad; nadie que reconozca la ley del progreso como suprema, ya crea con Vico que tiene un término, ya con Herder que es indefinido; [...] podrá negar que la democracia sea la que corresponde á esta evolucion política y social⁸⁹.

Quizás se ejemplifique con la polémica de *La Discusión* y el arzobispo de Tarragona en torno a la independencia de Italia, que el periódico demócrata ve como una obra en la que «han puesto sus manos todos los hijos de este gran país», entre ellos Vico, que «la ha idealizado en sus escritos»⁹⁰. *La Discusión* lo mismo imprime el nombre Vico junto a otros que impulsan «la marcha del progreso»⁹¹, que lo destaca en la reseña del largo discurso, de más de dos horas, de Castelar en el Ateneo⁹², o lo rememora en el texto impreso⁹³, o bien lo vincula al proceso unificador de Italia⁹⁴. Tampoco está ausente del repertorio de Castelar de «sabios que con sus luces iluminaron el mundo», que un periódico reaccionario, *La Regeneración*⁹⁵, ofrece como burla al autor del discurso («*Castelarius longus, vita brevis*») y en polémica con *La Discusión*. A veces, al moverse por terrenos filosófico-históricos, algunos autores se ven obligados a declararse no «secuaces de las doctrinas de Vico»; como el anónimo joven oculto en *La Luz*⁹⁶. Los moralistas iluminados del semanario católico no lo aceptan. Lo hemos visto firmado por B.C. y, cuatro meses después, por A.G.: «la Teoría de Vico es inadmisibile»⁹⁷. El «renombrado autor de la *ciencia nueva*, quiso filosofar sobre la historia para presentar sintéticamente la marcha de la sociedad»⁹⁸, pero terminó por

⁸⁵ «La joven Navarra», n. 9 (16/4/1860), p. 68, c. 1. Catedrático de Instituto; Oscáriz fue un conocido espiritista.

⁸⁶ Ivi, c. 2. La metáfora del *círculo férreo* resulta recurrente; p.e., en *ECU*, t. XVII, a. XX, n. 423 (12/2/1861), p. 103, c. 1.

⁸⁷ Fundado y dirigido entonces por el presidente del Partido Democrático, Nicolás M. Rivero.

⁸⁸ Hombre descrito «amante caloroso de la libertad, muy bienquisto de los liberales madrileños y víctima temprana de la reaccion». Vid. *Prisiones de Europa*, t. II, Ba., L. Taso, 1863, pp. 1038-1043.

⁸⁹ *LD*, a. V, n. 1.398 (15/7/1860), p. 1, c. 4.

⁹⁰ Ivi, n. 1.520 (2/12/1860), p. 2, c. 1.

⁹¹ *LD*, a. VI, n. 1.651 (9/5/1861), p. 1, c. 1 (cita p. 146 del folletín).

⁹² *LD*, a. VI, n. 1.657 (17/5/1861), p. 2, c. 4. Copiado de *LAE*.

⁹³ Aunque no hemos tenido acceso al n. 1.658 para cotejar la publicación del discurso al día siguiente, sí lo hemos leído recogido en *Discursos políticos y literarios de D. Emilio Castelar*, Md., J.A. García, 1861, pp. 229-290; cfr. p. 250.

⁹⁴ *LD*, a. VI, n. 1.763 (18/9/1861), p. 2, c. 1.

⁹⁵ *Resumen del resumen del señor Castelar. Artículo I. Omniscibilidad*, en *LR*, a. VII, n. 147 (24/5/1861), pp. 1-2; 2, c. 1. *LES*, *LR* y *EPE* copan el espacio de la derecha más radical y antiliberal.

⁹⁶ B.C., *La Filosofía y la Moral. III*, en *LU*, n. 5 (1/12/1861), pp. 34-36; 34, c. 2.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ A.G., *Cuatro palabras sobre la razón humana. (Continuación)*, en *LU*, n. 22 (30/3/1862), pp. 172-173.

«sentar que la humanidad sigue un círculo fatal», afirma el siglado. Otro diario tradicionalista, *El pensamiento español*, fundado por Gabino Tejado, por estas fechas menciona un par de veces el nombre Vico: como colofón de un artículo sobre Napoleón III⁹⁹ y en un discurso de Thiers «juzgando la revolución italiana»¹⁰⁰. En este sentido, tampoco está ausente Vico en la crónica del corresponsal de *La Esperanza* en Nápoles, cuando relata el desplazamiento del general Enrico Cialdini «á la *Villa-Reale*, donde se inauguraba la estatua de Juan Bautista Vico», pues la escultura «no habia podido ser erigida á consecuencia de los acontecimientos»¹⁰¹. Estas noticias de la milicia nacional en Villa Reale también llegan al *Diario de Barcelona* y *La España*, que a la presencia del general añaden la nueva del discurso del profesor Ranieri «en que aseguraba que los Borbones persiguieron á los artistas y literatos; y al decir esto señalaba á la estatua de Vico»¹⁰². Por otro lado, *La Iberia* da cuenta de esa inauguración destacando el carácter festivo de las celebraciones¹⁰³.

En el ámbito liberal varias y significativas ráfagas tienen lugar en 1862, especialmente en *El Contemporáneo*, órgano del Partido Moderado, en que su redactor principal Juan Valera (1824-1905) publica su artículo contra la tesis central del discurso de ingreso de Campoamor en la RAE: que «la metafísica limpia, fija y da esplendor al idioma». Critica Valera que las grandes cabezas metafísicas no han tenido siempre buena pluma, como se demostraría con Vico, «acaso el mas eminente metafísico italiano» y sin embargo «era menos que mediano, por no decir mal escritor»; lo mismo que Kant¹⁰⁴. Esta crítica fue impugnada por Nicomedes Martín Mateos, y replicada por Valera en defensa de «nuestras doctrinas filosóficas»¹⁰⁵: «notamos que algunos metafísicos famosos como Vico, Kant, Balme y otros de otras escuelas, han escrito harto mal, con perdón sea dicho»¹⁰⁶. En 1870 coincidirá con la tesis del literato cordobés el escritor José Alcalá Galiano (1843-1919) al afirmar que «Vico, Beccaria, Verri, Filangieri, Genovesi, Pagano, Gioia Romagnosi, Gallupi, son, á no dudarlos, grandes inteligencias, filósofos notables, pero escritores medianos»¹⁰⁷.

Una reseña crítica del discurso en el Congreso del moderado José Posada Herrera (1815-1885), ministro de Gobernación del gabinete de O'Donnell, trae a colación un dato interesante para nuestra tesis: que «*todo hombre de mediana instrucción*» conoce los principios de la ciencia nueva de Vico. Según el cronista ilustrado, Posada habría considerado irresoluble el problema de «si los hechos preceden á las ideas ó estas á aquellos». Comenta *El Contemporáneo*:

Y esto lo dice un ministro, un hombre de Estado de primer orden que debiera ser, y que de seguro es la inteligencia y la palabra del gabinete, despues de haberse escrito tanto sobre la filosofía de la historia, y cuando ya nadie ignora, y todo hombre de mediana instrucción acepta y cree sobre estas materias los principios proclamados por Vico, Herder y Heghel [sic]¹⁰⁸.

⁹⁹ *EPE*, a. III, n. 772 (4/7/1862), p. 1, c. 5.

¹⁰⁰ *EPE*, a. VI, n. 1.628 (19/4/1865), pp. 1-2: 1, c. 2. Discurso publicado al día siguiente: *LLI*, p. 3, c. 4.

¹⁰¹ *LES*, a. XVIII, n. 5.229 (29/10/1861), p. 3, c. 3.

¹⁰² *LAE*, a. XIV, n. 4.675 (30/10/1861), p. 1, c. 5.

¹⁰³ *LIB*, a. VII, n. 2.234 (5/11/1861), p. 3, c. 4.

¹⁰⁴ *Sobre los discursos leídos ante la real Academia española...*, en *ECN*, a. III, n. 371 (11/3/1862), p. 4, c. 4.

¹⁰⁵ *Réplica al artículo comunicado por D. Nicomedes Martín Mateos...*, en *ECN*, a. III, n. 392 (4/4/1862), p. 4.

¹⁰⁶ *Ivi*, c. 4. Sin firma; pero está en las *Obras Completas* de Valera; cfr. *EEE*, p. 101 (vid. Vico-Valera-Campoamor, pp. 99-107).

¹⁰⁷ *Poetas líricos del siglo XIX (Conclusion)*, en *ECU*, t. XXXVI, a. XXIX, n. 919 (16/8/1870), p. 138, c. 1. De la «Revista de España», t. XIII, a. III, n. 49 (Md., 1870), pp. 29-77: p. 75.

¹⁰⁸ *ECN*, a. III, n. 392 (5/4/1862), p. 2, c. 5.

Un Vico y un Hegel asumidos por Castelar, según confirma éste mismo, mas también corrobora Fermín Gonzalo Morón¹⁰⁹ cuando atribuye al gaditano «su afición é inteligencia de la historia comprendida y esplicada segun la gran escuela de Vico, copiada por los alemanes». En el diario moderado *La Libertad* una reseña de Francisco Álvarez Ossorio sobre los *Estudios* del académico sevillano José Fernández-Espino (1810-1875)¹¹⁰, destaca cómo en juveniles épocas «de más sensibilidad, que frio juicio», la poesía «lo es todo» y hasta «el derecho en el sentir de Vico un drama, un serio poema»¹¹¹. Contemporáneamente, en el semanario ilustrado *El mundo militar* (1859-1865) el artillero Luis Vidart Schuch (1833-1897), a quien no es ajena la *Ciencia nueva*¹¹², dispara dos ráfagas viquianas: una sobre el criterio de verdad y el escepticismo¹¹³; y otra sobre la doctrina de las tres edades «en su célebre libro», e incluye a su autor en la «escuela filosófica»¹¹⁴.

Cuando en febrero de 1866 en *La Esperanza* se resumen las explicaciones de Chateaubriand acerca de la ‘escuela filosófica de la historia’, con tono polémicamente partidista se recalca que Vico encierra a la humanidad en un «círculo», «inflexible», y piensa que ésta cambia «de la grosería á la civilizacion, y vuelve á aquella pasado mucho tiempo. Esto cree el escritor aleman [sic]»¹¹⁵. En el mismo año, el neotomista y antikrausista Juan M. Ortí y Lara (1826-1904) recoge en *El pensamiento español* una extensa cita de Gioberti que inscribe a Vico entre los «ingenios vigorosos» y «los nombres más gloriosos de la edad moderna»¹¹⁶. *La Paz de Murcia*, por entonces diario independiente conservador, entrega unos *Ensayos Científicos* del abogado albaceteño José Marín Ordoñez, con una página dedicada a un criticado «Vico, investigador melancólico», que «en su *Ciencia nueva* establece el desenvolvimiento de la humanidad con sujecion á una ley [...], recorriendo así inevitablemente un círculo fatal [...]»¹¹⁷. En otro recopilatorio por entregas en el recién estrenado *El Imparcial* de Madrid, Manuel Silvela (1830-1892) admite no creer en la tesis viquiana de que la *Iliada* sea «obra de una sociedad en comandita de copleros de la lengua»¹¹⁸; si bien en unos artículos más adelante, al tratar del arte de la redacción periodística, dice burlón que «Para tantear el gusto del público me limitaré á aplicar los principios de la ciencia nueva [...]»¹¹⁹. Más al norte, en un periódico local montañés el filósofo cántabro Gumersindo Laverde Ruiz (1835-1890) se extraña, en 1867, de que en la edición de las *Obras de D. Juan Donoso Cortés* – a cargo de Tejado – no se encuentre el estudio «sobre la ciencia nueva de Vico»¹²⁰.

¹⁰⁹ *Discursos políticos y literarios de D. Emilio Castelar*, en *ECN*, a. III, n. 464 (3/7/1862), p. 4, c. 4.

¹¹⁰ Director de la RASBL y catedrático de Literatura de la Hispalense.

¹¹¹ *LLI*, n. 455 (6/5/1865), pp. 3-4: 4, c. 4.

¹¹² Cfr. *EEE*, pp. 125-127; y *CSV*, pp. 359-360. En 1867 ingresó en la RASBL.

¹¹³ *Estudios filosóficos, por el capitán de artillería D. Luis Vidart. (Continuacion.)*, en «El mundo militar. Panorama universal», a. VII, n. 286 (Md., 20/4/1865), pp. 140-141: 141, c. 1.

¹¹⁴ (*Conclusión*), *ivi*, n. 297 (16/7/1865), pp. 227-229: p. 228, c. 1-3.

¹¹⁵ *LES*, a. XXII, n. 6.566 (26/2/1866), p. 1, c. 3.

¹¹⁶ *EPE*, a. VII, n. 2.121 (27/11/1866), p. 1, c. 4.

¹¹⁷ *LPM*, a. X, n. 2.891 (21/5/1867), p. 4 (p. 85).

¹¹⁸ ‘Velisla’, *¡¡¡Sin nombre!!!*, en *EIm*, a. I, n. 95 (3/7/1867), p. 4, c. 3. Pseudónimo de Manuel Silvela y de Le Vielleuze (1830-92), presidente de la RAJL y miembro de la RAE; senador y diputado a Cortes; ministro de Estado con Prim en 1869.

¹¹⁹ *Ivi*, n. 99 (8/7/1867), p. 3, c. 2.

¹²⁰ *La Filosofía Española (IV)*, en *LAM*, a. XI, n. 2.324 (13/9/1867), p. 3, c. 3 (nota 2). El estudio crítico del maestro de Menéndez Pelayo es sobre las *Breves indicaciones* de Vidart.

El mismo verano en que acontece la Revolución septembrina, Victor Oscáriz publica en el principal diario santanderino un artículo por entregas sobre *Filosofía de la Historia*, que repite las conocidas opiniones ya vertidas ocho años atrás en *La Joven Navarra*¹²¹. Quizás el motivo para publicarlo ahora en *La Abeja montañesa* podría ser el del «lugar muy preferente» que Oscáriz otorga a la filosofía de la historia «iniciada por Vico», pues manifiesta «por sí misma la brillante elaboración científica que caracteriza la época moderna»¹²². Días después Oscáriz reitera la misma idea al concluir su *Bosquejo sobre la historia del derecho penal*, donde destaca cómo en el proceso del progreso filosófico y científico moderno, que «caracteriza nuestra época contemporánea», de entre «notables jurisconsultos» sobresale Vico con su aplicación al Derecho de la teoría histórica¹²³. Por las mismas fechas en que el periódico montañés hace guiños a Vico, los integristas de *El Pensamiento Español* abiertamente se declaran «enemigos mortales» de todo el linaje de autores que «corrompen el corazon y degradan la inteligencia», según reconocen tras el reproche regalado por *Las Novedades* (1850-1872). El diario progresista había escrito que: «Los neos son enemigos de Quintana, de Voltaire, del conde de Aranda, de Feijóo, de Llorente, de Vico, de Krause; etc. etc., difundidores de la luz, de la ciencia». A lo que responden los *neos*: «Salvo de Feijóo, de todos los demas que cita *Las Novedades* somos enemigos mortales»¹²⁴. Esta enemistad manifiesta se mantiene también en la novela por entregas del presbítero José Salamero y Martínez (1835-1895), titulada *Eberhardo o El pensador de la Germania*¹²⁵. Los ataques desde la prensa reaccionaria a «toda esa plaga de filósofos»¹²⁶ no finalizan al vencer la Revolución. Por ello Vico es referido también en críticas y ataques a La Gloriosa.

ABREVIATURAS Y SIGLAS USADAS

AJL Academia de Jurisprudencia y Legislación
BCSV J.M. Sevilla, *¿Un Vico monarquista? Su recepción derechista en la prensa española (1902-1936)*, in «*Bollettino del Centro di Studi Vichiani*», a. XLVIII, 2018, pp. 115-127. [Adenda II]
BNE Biblioteca Nacional de España
CSV J.M. Sevilla, *Destellos de Vico en revistas culturales y literarias españolas. Nuevos capítulos viquianos en la cultura española entre 1841 y 1936*, in «Cuadernos sobre Vico», 30-31 (2016-2017), 2017, pp. 349-384. [Adenda I]
EEE J.M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico y la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La Città del Sole, 2007
Hart. E. Hartzensbuch, *Apuntes para un catálogo de periódicos madrileños desde el año 1661 al 1870*, Md., Sucesores de Rivadeneyra, 1894

HD Hemeroteca Digital
RAE Real Academia Española
RAH Real Academia de la Historia
RASBL Real Academia Sevillana de Buenas Letras

a.: año
 Ba.: Barcelona
 c.: columna
 e.: época
 ivi: Lo mismo
 Md.: Madrid
 n.: número
 p./pp.: página/páginas
 PM: Palma de Mallorca
 ref.: referencia
 v.: volumen
 vid.: Véase

PERIÓDICOS

AD *Adelante*. Semanario científico y literario (Salamanca, 1860-66)

PRINCIPALES RECURSOS DE FUENTES DIGITALIZADAS

BIBLIOTECA VIRTUAL DE PRENSA HISTÓRICA (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte)

¹²¹ Vid. *supra* notas 90 y 91. Cfr. *LAM*, 12-17/6/1868.

¹²² *LAM*, a. XII, n. 135 (12/6/1868), p. 2, c. 4. Cfr. *ivi*, n. 137, p. 3, c. 1.

¹²³ *Ivi*, n. 142 (20/6/1868), p. 2, c. 2.

¹²⁴ *EPE*, a. IX, n. 2.584 (13/6/1868), p. 2, c. 3.

¹²⁵ *EPE*, a. IX, n. 2.575 (2/6/1868), p. 2, c. 2; y n. 2.614 (20/7/1868), p. 2, c. 4.

¹²⁶ *Ivi*, n. 2.614, c. 2.

- DC** *Diario de Córdoba* (Córdoba, 1849-1938) <http://prensahistorica.mcu.es/>
DCPM *Diario Constitucionalista de Palma de Mallorca* (PM, 1836-52) [HEMEROTECA DIGITAL de la BNE](http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/)
DP *Diario de Palma* (PM, 1852-56) <http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/>
EB *El Balear* (PM, 1848-56) [ABC Hemeroteca](http://hemeroteca.abc.es/index.stm) <http://hemeroteca.abc.es/index.stm>
EC *El Católico* (Md., 1840-57) [La Vanguardia. Hemeroteca](http://www.lavanguardia.com/hemeroteca)
ECN *El Contemporáneo* (Md., 1860-65) <https://www.lavanguardia.com/hemeroteca>
ECO *El Corresponsal* (Md., 1839-44) [BIBLIOTECA VIRTUAL DE ANDALUCÍA \(Consejería de](https://www.lavanguardia.com/hemeroteca)
ECP *El clamor público, periódico del partido liberal* (Md., 1844-64) [Cultura de la Junta de Andalucía\)](http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/publicaciones/listar_numeros.cmd)
ECU *El Correo de Ultramar* (París, 1842-86). Semanario. [http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/pub](http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/publicaciones/listar_numeros.cmd)
EE *El Español* (Md., 1835-48) [licaciones/listar_numeros.cmd](http://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Home)
EGL *El Genio de la Libertad* (PM., 1839-57) [BIBLIOTECA DIGITAL MEMORIADEMADRID –](http://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Home)
EH *El Heraldo* (Md., 1842-54). «Periódico político, religioso, literario e industrial» [HEMEROTECA MUNICIPAL](http://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Home)
EIB *El Imparcial* (Ba., 1842-44) <http://www.memoriademadrid.es/home.php?accion=Home>
EIm *El Imparcial*. Diario político de la tarde (Md., 1867-1933) [HEMEROTECA HISTÓRICA](https://biblioteques.reus.cat/hemeroteca-historica)
EIS *El Isleño*. Periódico científico, industrial, comercial y literario (PM, 1858-67) <https://biblioteques.reus.cat/hemeroteca-historica>
EM *El Mallorquín* (PM, 1856-61) [HISPANA Hemerotecas](http://hispana.mcu.es/es/comunidades/directorio.cmd)
EMP *El Mundo pintoresco*, ilustración española (Md., 1858-60) <http://hispana.mcu.es/es/comunidades/directorio.cmd>
EPE *El Pensamiento Español*. Diario católico, apostólico, romano (Md., 1860-74) [EUROPEANA](https://www.europeana.eu/portal/es/) <https://www.europeana.eu/portal/es/>
ET *El Tiempo* (Md., 1844-47) [BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES](https://www.europeana.eu/portal/es/)
FN *El Faro Nacional* (Md., 1851-65) <http://www.cervantesvirtual.com/portales/hemeroteca/>
LAE *La España* (Md., 1848-68) [FONDO ANTIGUO DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA.](http://www.cervantesvirtual.com/portales/hemeroteca/)
LAM *La Abeja montañesa*, Periódico de intereses locales (Santander, 1857-70) [Biblioteca US](http://www.cervantesvirtual.com/portales/hemeroteca/)
LD *La Discusión*. Diario Democrático (Md., 1856-70) <https://archive.org/details/bibliotecauniversitariadesevilla>
LE *La Época* (Md., 1849-1936)
LES *La Esperanza*, Periódico Monárquico (Md., 1844-74)
LI *La Ilustración*. Periódico Universal (Md., 1849-57)
LIB *La Iberia* (1854-98)
LLI *La Libertad* (1863-65)
LN *La Nación* (Md., 1849-73)
LP *La Patria* (Md., 1849-51)
LPM *La Paz de Murcia* (Murcia, 1858-96)
LR *La Regeneración*. Diario católico (Md., 1860-73)
LU *La Luz*. Semanario filosófico-moral y literario (Ba., 1861-62)

PARTE SECONDA

VICO E LA CULTURA IBEROAMERICANA

POPOLI E TEMPI.
L'AMERICA PRECOLOMBIANA NELLA *SCIENZA NUOVA*

Antonio Allegra

Abstract: The rather frequent even if hasty remarks that in the *New Science* are dedicated to the Americans and to America itself as images of an ideal archaic history, are emblematic of a conscious and strategically motivated use of the theme. Even Vico, therefore, like many other authors, shows the depth of the rereading of American things in developing the conceptual frameworks of modernity. The essay examines some of the articulations of these hints, the ways of their use, some aspects of their relationship with the original sources. The goal is a reflection on how Vico stands in relation to the archetype of an original world, which offers him, among other things, a space of empirical assessment with respect to the ideal history that he proposes.

Keywords: America, Acosta, Ethnography, Religion, History.

* * *

Il ruolo delle scoperte americane è in tutta evidenza cruciale per un'ampia teorizzazione coeva e successiva da parte degli intellettuali europei, entro una complessiva, e determinante, vera e propria nuova metaforica della *terra incognita*, che modifica e anzi stravolge la tradizione del *non plus ultra*. L'apertura degli spazi concettuali non è da meno di quelli prettamente geografici, in maniera analoga al fenomeno parallelo, per quanto forse più evidente, della rivoluzione astronomica. È in particolare il grado zero dell'umanità ovvero della sua storia, reperito attraverso le recenti scoperte dei nuovi popoli, ad avere un ruolo per il blocco decisivo del pensiero moderno. Spazi concettuali inediti, dunque, in Hobbes come in Locke come in Vitoria oppure Grozio, o Rousseau, per citare alla rinfusa; ma spazi che per essere utilizzati devono essere anzitutto interpretati, talvolta anche nel senso della riluttanza a prendere atto della stessa novità, o almeno all'insegna di formazioni di compromesso a partire dal vasto patrimonio pregresso di nozioni ed idee europee. In realtà, è questa combinazione a fornire il senso della novità concettuale, che non potrebbe funzionare se fosse pura e semplice alterità. Le condizioni di intelligibilità hanno sempre bisogno dell'operazione che avvicina ciò che è diverso a ciò che è già noto.

Entro questo quadro ermeneutico generale, che numerosi studi hanno attestato ma che richiede ancora aggiustamenti più o meno di dettaglio su singoli autori e forse anche una reinterpretazione complessiva¹, anche per Vico l'esempio delle popolazioni americane e l'ampia letteratura che si era rapidamente formata su di esse non poteva non costituire un importante riferimento². La questione americana anzitutto gli è essenziale per la problematica, ai suoi

¹ Ricordo qui, in ordine discendente di rilevanza per il presente studio, i tre classici di S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Roma-Bari, Laterza, 1972 (che contiene un capitolo su Vico); G. Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; A. Gerbi, *La disputa del nuovo mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1955. Nel mio piccolo ho scritto, in parziale relazione al tema, *Lavoro e persona in Locke. Note su un problema classico*, in G. Faro (a cura di), *Pensando il lavoro. Contributi a carattere prevalentemente filosofico*, Roma, Edusc, 2018, pp. 77-85 (altri miei saggi attinenti sono in corso di pubblicazione).

² Importante ma per certi versi ancora da precisare: non quantitativamente numerosi, infatti, gli espliciti riferimenti vichiani, anche se sempre strategici; egualmente non numerosi inoltre i saggi specificamente dedicati al tema. Menziono qui: G. Kubler, *Vico e l'America precolombiana*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», VII (1977), pp. 58-66; G. Mazzotta, *La ciencia nueva. Etnografía del Nuevo Mundo y Escolástica*, in «Cuadernos sobre Vico», XIII-XIV (2001-

occhi centrale, della cronologia. Era tema scottante, in effetti, la collocazione dei nuovi popoli entro la scansione tradizionale delle epoche della storia. Ma all'interno del plesso cronologico emerge un loro ruolo speciale. Si tratta del tema "etnografico" più vichiano: la natura e la collocazione teorica delle popolazioni primitive. Già nella *Scienza Nuova* del 1725 Vico sente l'esigenza di collocare gli americani entro la propria tassonomia sociale³: tassonomia che, come si vedrà, ha un significato teorico per più di un verso cruciale e illuminante. Essi si collocano infatti in una fase iniziale, dunque fondamentale, della traiettoria di svolgimento delle vicende storiche tracciata dal pensatore napoletano. Ciò ne fa dei referenti cruciali in maniera ben diversa, ad esempio, della «nazione cinese»: a questa non può certo venire assegnato il passato che la «boria delle nazioni» le attribuisce, ma l'evoluzione e complessità dei costumi ne significa l'indiscutibile antichità. Diametralmente opposto il caso americano: proprio il primitivismo di quelle popolazioni ne implica il ruolo essenziale nell'antropologia vichiana.

Sono i costumi, dunque, che hanno un ruolo essenziale nel definire l'effettiva antichità dei popoli. Ora, in relazione alle notizie su di essi, e tendendo a diffidare dei racconti che gli sembrano postulare un eccesso di conformità al modello europeo ovvero la falsariga di una razionalità universale, Vico sfrutta in luoghi cruciali della sua costruzione teorica le analisi di Oviedo ed Acosta⁴. Ciò non si spiega solo, a mio avviso, con il semplice dato per cui tali opere sono tra le più note e influenti fonti di informazioni e interpretazioni sugli americani. Il fatto è che nei testi in questione l'alterità indiana si trova interpretata in maniera analoga a Vico. Per gli spagnoli come per l'autore napoletano, gli americani sono ad una precisa *distanza*, nella sostanza di tipo temporale pur se entro una contemporaneità meramente apparente e accidentale, dalla modernità europea. Detto altrimenti, essi rappresentano una finestra sulle origini. Ne segue che la distanza temporale così preservata rende possibile collocare gli americani in analogia ai popoli classici e dare dunque avvio alla procedura comparatistica.

Un corollario importante della "distanza" antropologica in questione è che Vico tende a schiacciare Aztechi o Inca entro la griglia primitivista. Non è operazione banale: gli europei avevano classificato i grandi imperi americani in maniera ben diversa dagli indigeni amazzonici, e soprattutto, la distinzione in questione aveva avuto per lo stesso Acosta un ruolo strategico. Com'è ben noto il gesuita fa molto affidamento sulla differenziazione tra i livelli di civiltà – o, detto inversamente, sulla differenziazione tra le forme della barbarie. Gli americani, invece, per Vico hanno una funzione esemplare in quanto indice collettivo di uno stadio determinato all'interno della sua griglia teorica, anziché essere oggetto di un'articolazione fine di tipo (anche) documentario (che non era tra i suoi obiettivi). Entro la cronologia tracciata per motivi teorici da Vico per l'America, i dati dello sviluppo culturale a cui i cronisti europei collocavano unanimemente i popoli più evoluti, non si lasciavano collocare. Detto altrimenti, se il tempo trascorso della fine dell'erramento è il dato evolutivamente cruciale ed è comune a tutti i popoli americani (con l'eccezione rilevante, come vedremo, dei giganti Pataconi), risulta pressoché impossibile collocare tali popoli a stadi così differenti di progresso. Ne seguiva che i costumi più barbari di Aztechi e Inca finivano per essere decisivi in quanto potevano certificarne la perdurante primitività, o meglio la perdurante collocazione entro un preciso stadio antico dell'evoluzione storico-politica, che nel quadro

2002), pp. 287-294; L. Durán Guerra, *Hércules rebasado. Montano y Vico ante el Nuevo Mundo*, in «Cuadernos sobre Vico», XXV-XXVI (2011-2012), pp. 95-124.

³ *SNP*, § 42, 211.

⁴ Per limitarsi alle menzioni esplicite: rispettivamente *SN*, § 517, 334.

teorico di Vico era pressoché inevitabile, e anzi, come vedremo rapidamente tra poco, era strutturalmente decisiva. Per così dire, si tratta di fare leva sui caratteri dall'apparenza più arcaica dei costumi americani e proprio soprattutto in relazione ai popoli che presentavano numerosi tratti dall'apparenza, invece, assai progredita: ad esempio, paradigmaticamente, in relazione ai sacrifici umani.

Ebbene, lo stadio arcaico che viene così identificato è teoricamente essenziale perché è quello della fondazione delle famiglie, dunque l'impresa iniziale e decisiva dei «giganti pii». Come mostrato da Sergio Landucci nel suo classico sul tema, qui la derivazione è probabilmente da Bodin: vale a dire un intellettuale che analogamente al napoletano utilizza l'America a precisi fini teorici⁵. È una conferma che, se da un lato Vico si preclude accertamenti più precisi, il suo utilizzo delle esemplificazioni americane è sempre strategicamente rilevante. Per certi versi, anche i problemi teorici di Bodin e Vico possono essere visti in analogia. Se quello di Bodin è ovviamente politico, anche Vico ha qui in mente una questione affine. Come noto, il passaggio da «figlioli» a «famoli» provvede a fornire un prototipo della divisione e del conflitto sociale entro il quale si determina l'avvento della politica in senso proprio⁶. Come già accennato, il peso della comparatistica appare determinante, in un gioco di rimandi e conferme⁷. In particolare, è importante la presenza degli schiavi in analogia alle attestazioni classiche; presenza che gioca una parte essenziale nella storia filosofica vichiana nella misura in cui è essenziale alla stessa nozione di «famiglie de' famoli».

Ma mentre le descrizioni di Omero e Tucidide riguardano epoche certamente decisive per l'immagine che ha il napoletano di tale avvento, ma ormai trascorse da lungo tempo, gli americani certificano in tempo reale il passaggio, ne sono la versione contemporanea e almeno potenzialmente ne potrebbero costituire (o ne avrebbero potuto costituire, date le trasformazioni che i poteri iberici vi hanno determinato) il luogo di un accertamento storico diretto. Ed è qui, dunque, che l'America rivela pienamente un ruolo di grande interesse: il fatto che il nuovo continente si sarebbe trovato entro quel preciso momento della storia della società determina, ritiene Vico, che esso, senza la conquista europea, avrebbe conosciuto l'avvento delle prime forme politiche. Sarebbe stato, per così dire, uno straordinario cortocircuito storico-politico: una attualizzazione, e verifica, delle descrizioni omeriche. Inutile dire come esistesse, sul punto, e proprio in relazione all'interrogativo che la presenza dei popoli appena scoperti poneva agli intellettuali europei, una significativa batteria di risposte, di cui Hobbes, Locke, Pufendorf e Grozio sono gli esponenti più rilevanti.

Ma dove l'originalità di Vico emerge, mi pare, in maniera più netta è in rapporto all'altro versante dello snodo costituito emblematicamente dai popoli americani: ovvero, non tanto in rapporto allo stadio che prende abbrivio da loro, ma a quello che li *precede*. Anzitutto, questa collocazione allo snodo della trasformazione sociale implica il *dinamismo* della visione vichiana: che presenta sempre un *passato* oltre che un *avvenire*. Ma soprattutto essa implica che tali popoli *non* siano “selvaggi”, in senso vichiano. Dato che, per motivi squisitamente teorici, solo i bestioni si collocano entro lo spazio originario, per quanto semplificati e modellati su un'immagine strategicamente di comodo gli americani rappresentano già uno stadio dell'evoluzione storica. Nella *Scienza Nuova* del 1725 la distinzione è posta esplicitamente:

⁵ S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 282.

⁶ *SN*, § 557, 582.

⁷ *SN*, § 557, 256; *SNP*, § 24.

De' quali [i primi uomini delle schiatte empie] non si può fare niuna comparazione [neanche] co' più barbari abitatori delle terre vicine a' poli e ne' deserti dell'Affrica e dell'America [...] perché costoro pur nascono in mezzo a lingue⁸.

Il fatto è che qualunque stato primitivo accertabile, in quanto storico si colloca, in Vico, in una necessaria ulteriorità rispetto all'erramento primordiale. Le famiglie sono già totalmente entro l'evoluzione storico-sociale e politica, anche senza tener conto dell'incombente passaggio degli americani alla tappa ulteriore, cui abbiamo accennato.

Ovvero: Vico è forse il primo pensatore europeo a tentare di pensare rigorosamente la ferinità: il che comportava che tutto ciò che fuoriuscisse da quella definizione esatta apparisse, per la prima volta, all'insegna di una valenza certo arcaica ma interna al percorso dell'evoluzione storica. Uno stato di tipo hobbesiano, detto altrimenti, riguarda espressamente una condizione assolutamente preliminare e che per definizione fuoriesce dalla possibilità della descrizione; uno stato, d'altronde, per quanto primordiale in certo senso "innaturale", in quanto derivato dall'empietà. Solo questa complessa combinazione permette di pensare la socialità dell'uomo e la sua (provvisoria, infralapsaria) ferinità; e permette di pensare il ritorno alla socialità, che gli americani attestano, nei termini di una reintegrazione.

Per tornare all'America, nessuna sorpresa dunque che Vico si appoggi sugli esempi più rilevanti della comparatistica coeva allo scopo di collocare nel luogo preciso che spetta loro, *ossia all'inizio e non prima* della storia, i popoli indigeni. Ma dato il metodo vichiano, tali origini hanno sempre un ruolo decisivo, ovvero il prepolitico contiene la gestazione del politico. L'immaturità, la potenzialità di uno sviluppo, è il nucleo decisivo della comprensione della realtà, in Vico: ed è ciò che egli riconosce agli indigeni. Ne segue che i popoli americani sono per così dire l'attestazione contemporanea dell'età degli dei, nei suoi caratteri anche più tremendi. Si tratterà dunque della menzione dei riti funerari e pertanto della credenza nell'immortalità dell'anima⁹; così come della tesi del popolamento ubiquo di divinità che riempiono ogni anfratto (ogni aspetto inspiegato) del mondo¹⁰. La religione, in questo senso ampio che parte dai riti funerari ovvero dall'immortalità dell'anima e che ne legittima senza esitare le origini animistiche, è dunque confermata nella sua *funzione* di struttura cruciale della *formazione* dinamica e storicamente esibita della società. Su un piano differente, svolge un ruolo analogo l'osservazione da parte del napoletano dell'importanza della scrittura geroglifica o fisiografica, propria di «tutte le nazioni nella loro prima barbarie»¹¹.

Il passo sulla matrice profonda della religione avvia la fondamentale descrizione della sapienza poetica, che poi concretamente è trattata attraverso modelli classici: il concorso di visione teorica, nozioni storiche, e informazioni vigenti, coopera nel precisare lo stadio primitivo a cui si è fatto riferimento. Il terrore numinoso originario è il modo del risveglio dell'umanità. D'altra parte, non è un caso che le età vichiane siano identificate anzitutto dal nome del loro rapporto con la matrice religiosa. L'età in questione è precisamente quella degli dei, ove le forme false in contenuto della religione hanno al contempo un ruolo provvidenziale essenziale.

Dunque le spiegazioni vichiane hanno a che fare, nei limiti del possibile, con la specifica natura dell'evoluzione religioso-sociale. Qui si tratta della religiosità «terribile» dei sacrifici umani. La natura barbarica e selvaggia della religiosità originaria, che costituisce in certo senso il principio pur inquietante della sua gravidanza ed efficacia, era stata intuita da

⁸ *SNP*, § 42 (nella *SN* questo riferimento cade).

⁹ *SN*, § 334, 337.

¹⁰ *SN*, § 375. Cfr. con J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, V, 5.

¹¹ *SN*, degnità LVII.

Bartolomé de las Casas, ma nel contesto strumentale della sua evidente intenzione apologetica: Vico la sviluppa in una chiave di volta della sua costruzione teorica¹². L'attitudine comparatistica qui sembra funzionare per così dire a rovescio. Ossia, piuttosto che sfruttare i dati classici per comprendere le culture americane, Vico opera al contrario: i dati americani sono in grado di rischiarare le origini arcaiche, rimosse, della civilizzazione classica. La «ciclopica paterna potestà» è l'espressione icastica di questo plesso di gigantismo terribile e origine del potere e della società¹³.

Nel caso, infine, della scrittura americana, il nesso è offerto dalla tesi che i geroglifici in questione fungano da referenti dell'identità delle famiglie o clan che definiscono tale tappa dell'evoluzione sociale. Il fatto che si governino per famiglie, come dice Vico, si sposa insomma adeguatamente con quel genere di evoluzione scritturale.

Famiglie e religione costituiscono il nesso sociale essenziale dal punto di vista arcaico che è geneticamente cruciale: tale nesso si ritrova in purezza nel quadro sinottico americano.

La comparatistica, per Vico, ha un valore teorico decisivo, o se si vuole viene integralmente collocata entro un ruolo teorico che ne detta le condizioni di possibilità ermeneutiche. È indubbio che l'alterità viene ricondotta all'analogia con fonti classiche o bibliche che hanno il compito di fornire la cornice, anzi un vero e proprio metronomo del movimento della storia. Certo, in questo senso, si può sostenere che l'alterità americana risulti in ultima analisi riportata alle coordinate del già noto: ma secondo una dinamica forse inevitabile, e che in ogni caso ricava fattori di schiarimento proprio dall'avvicinamento tra prossimo e remoto, presente e passato. Detto altrimenti, esotico e classico compiono un cortocircuito che ha il compito di fornire il ritmo della storia. Ma in questo quadro gli americani sono la nazione che è «appena» entrata nel proprio percorso storico-evolutivo: di grande significato per la luce conoscitiva gettata sul passato delle nazioni giunte più avanti, e ancor più per la luce gettata sulla natura dello stadio in cui si trovano¹⁴.

In questo quadro, i Pataconi (con perfetta consequenzialità, teoricamente dettata), avranno errato come bestie ancora più a lungo, cosicché la loro storia è iniziata davvero quasi ieri, come mostra tra l'altro il dettaglio, che tale non è, della loro altezza ancora gigantesca. In realtà l'altezza degli abitanti dello Stretto di Magellano è un dettaglio strategico, che ovviamente indica al meglio la collocazione all'interno della cronologia/tassonomia vichiana. Essi si trovano esattamente allo snodo tra età dei bestioni e (re)inizio dell'umanità. È per questo che i Pataconi vengono menzionati in numeri e modi comparativamente più consistenti e più espliciti: così «la gigantesca statura degli antichi Germani [...] oggi è quella de los patacones», come l'analogia similitudine coi «polifemi d'Omero»¹⁵.

Ogni nazione entro il proprio tempo, dunque; ma in modo da aprire nel presente una serie di squarci sul passato ovvero di avvicinamenti illuminanti tra presente e passato. Detto altrimenti, l'«etnografia» di Vico resta non relativistica nella misura in cui ogni popolo, pur entro la *propria* storia, corre su un binario temporale sostanzialmente obbligato. Questa chiave esegetica permette di utilizzare al meglio differenti popoli come indici di ogni stadio

¹² Cfr. sul punto A. Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo*, cit., pp. 811-812.

¹³ *SN*, § 517.

¹⁴ Anche sull'entità dell'antichità americana Vico dipende dall'autorità di Acosta – anche se, in coerenza con quanto finora osservato, ritengo piuttosto che si appoggi su di essa quale riscontro alla sua visione teoricamente motivata (cfr. anche S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 317 e sg.).

¹⁵ *SN*, § 369, che è il luogo ove Vico descrive la sua gigantogenesi, concludendola, quale convalida empirica, con gli abitanti dello stretto di Magellano; e §338 (anche §170). Sulla teoria vichiana dei giganti cfr. R. Mazzola, *I giganti in Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIV-XXV (1994-1995), pp. 49-78. La relazione tra i Germani e gli americani era stata già trovata da Giusto Lipsio nella sua lettura dell'opera di Tacito.

dell'evoluzione culturale. È l'unità del genere umano, naturalmente, a fare da presupposto della possibilità di effettuare la comparazione e di costruire una storia ideale eterna basata su dati di differente provenienza. E in questa luce il ruolo dei popoli americani, da un lato schiacciati entro una certa rigidità tassonomica obbligata, ma dall'altro valorizzati proprio da tale ruolo, al cui interno è esemplare l'anomalia dei Pataconi quale vero e proprio anello di congiunzione tra le due fasi essenziali della preistoria e della storia, risulta particolarmente rilevante.

ECHI VICHIANI NELLA TEORIA DELLA STORIA DI EDMUNDO O'GORMAN*

Giuseppe Bentivegna

Abstract: In this essay the author outlines E. O'Gorman's theory of history through the examination of his main works, highlighting the fundamental concepts of his "historiología". A picture is emerging of a new existentialist historicism, which develops through a critical and original interpretation of Dilthey, Ortega y Gasset and Heidegger. In this context, O'Gorman's reference to the Vichian theory of the imagination as cognitive means of the science of history appears to be of the utmost importance.

Keywords: Mexico, Historicism, Vichism, Imagination, Humanism.

* * *

1. Premessa

Uno dei meriti più importanti di O'Gorman consiste nella sua capacità di cogliere e mettere in pratica il legame tra l'attività intellettuale e le circostanze vitali presenti in ogni momento storico. Il suo proposito di legare l'esperienza intellettuale con le necessità vitali concrete trova, tra il 1930 e il 1950, appoggio teorico in una tendenza storicista derivata dalle filosofie di Dilthey, Ortega y Gasset e Heidegger. Il suo progetto prende le mosse anche dalla sua esperienza personale. Sin da giovane, O'Gorman comprende che la capacità umana di scegliere realizza le possibilità, che cambiano radicalmente il corso della vita. La libertà umana, infatti, è espressa in questa operazione di costruzione del futuro¹.

O'Gorman respinge tanto i postulati scientifici di una verità imparziale e disinteressata, quanto la mera storia narrativa, cioè, le esposizioni che privilegiano la descrizione e sacrificano il significato. Rendere intellegibile il significato di un processo storico giustifica un lavoro di ricerca, perché la vita si svolge ponendo, immaginando o inventando le risposte alle domande fondamentali dell'esistenza. In questo senso, porre il passato come processo significativo al servizio del presente suppone di realizzare il significato dell'autoriflessione e, in questo modo, è compito dello storico assumere una duplice responsabilità: *dinanzi* agli altri (i suoi contemporanei) e *per* gli altri (i predecessori)².

Krauze colloca O'Gorman tra gli storici della generazione del 1929 accanto, fra gli altri, a J. Fernández, G. Aguirre Beltrán, S. Zavala, L. Zea, J. Fuentes Mares e F. Benítez. La maggioranza di loro condivide l'ambiente delle istituzioni di alta cultura come la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México o pubblicano, insegnano e sviluppano le loro attività in altre Facoltà universitarie o nel Colegio de México³.

* Una versione di questo testo, con alcune modifiche e varianti, è apparsa come introduzione all'edizione italiana, da me curata (Acireale-Roma, Bonanno, 2017), dell'antologia di E. O'Gorman, *Historiología: teoría y práctica*, a cura di Á. Matute, México, UNAM, 1999.

¹ Cfr. E. O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947, pp. 87-88. Su quest'opera di O'Gorman si veda il commento di R. Fernández Castro, *Edmundo O'Gorman y la fundamentación fenomenológica de la ciencia de la historia en Crisis y porvenir*, in «Historia y Grafía», XXIV (2016), 47, pp. 217-250.

² Cfr. C. Hernández López, *El porvenir de la historia. Ensayos sobre la obra de Edmundo O'Gorman*, Miami/Santa Fe, El Cid Editor, 2005, p. 11.

³ Cfr. E. Krauze, *Caras de la historia*, México, Joaquín Mortiz, 1983, pp. 162-168.

Altro fatto significativo per la generazione di O’Gorman è l’arrivo degli esuli spagnoli, che propizia la diffusione delle nuove tendenze storiografiche maturate in Europa. I *transterrados* (il neologismo è di Gaos), che giungono tra il 1936 e il 1945 giocano un ruolo decisivo nella filosofia (J. Gaos, J. D. García Bacca, E. Nicol, J. Xirau e E. Ímaz), la storia (R. Iglesia, J. Miranda, W. Roces, R. Altamira), la letteratura (J. Bergamín, L. Felipe) e il diritto (N. Alcalá Zamora e L. Recasens Siches). Gaos, promuove la diffusione e lo studio delle correnti filosofiche europee, come lo storicismo e l’esistenzialismo, che aprono nuove prospettive per la comprensione della realtà storica messicana, ma anche un modo nuovo di intendere la storia e la cultura dell’America iberica, il cui frutto più maturo è probabilmente quello di L. Zea. Anche lo storicismo di Dilthey (la cui opera completa è tradotta da Ímaz a partire dal 1944) e il pensiero di Ortega y Gasset (diffuso soprattutto dalla *Revista de Occidente*, dalle *Meditaciones del Quijote* e dal *Espectador*) contribuiscono alla formazione di nuove prospettive nella interpretazione del passato nazionale ed universale. Intensa è anche l’attività di traduzione di storici come Vico, Meinecke, Croce, Huizinga e Ranke o di sociologi come Weber. Tutto ciò trasforma il panorama culturale in una maniera che sarebbe stata impensabile nei decenni precedenti⁴.

O’Gorman si inserisce nel solco di una tradizione storicista il cui *padre* più prestigioso è Vico⁵. Egli ha insistito sulla difesa dell’immaginazione creatrice, poiché, grazie ad essa, l’uomo può comprendere il passato sotto la premessa che è *il suo passato*. Ciò suppone, da un lato, l’esistenza di una certa *universalità potenziale* di tutto l’umano per gli esseri umani, e dall’altro, che la radice di questa universalità non sta nella razionalità ma nell’immaginazione, giacché è in essa che risiede la capacità di ogni società di creare immagini e di credere in esse⁶. Immaginando come vuole essere, l’uomo concepisce anche il progetto per realizzare questo obiettivo.

Per O’Gorman, Heidegger concepisce la storia come una proiezione nel passato del futuro, che l’uomo ha scelto. Ciò si deve al fatto che l’esistenza è qualcosa che inizialmente è imposta, ma della quale, in seguito, ci si fa carico. Da qui, che procede sempre in avanti, poiché non è mai, ma sta sempre *per essere*: con Ortega y Gasset, non è qualcosa di già fatto ma un da farsi istante dopo istante, giorno dopo giorno. L’uomo è un ente il cui essere non è statico ma dinamico; un essere proiettato verso il futuro, un processo di vita che si conclude con la morte. Dispiegandosi come un essere attivo, l’uomo incarna una perpetua vocazione trasformatrice e, come produttore di beni culturali, crea una stretta relazione tra il suo impulso dinamico e la resistenza della circostanza su cui agisce. Collocandosi nella

⁴ Su questi temi si veda il contributo di A. Moctezuma Franco, *El historicismo europeo y su influencia en el contexto mexicano*, in «Graffylia. Revista de la facultad de filosofía y letras», a. 3, n. 5, 2005, pp. 73-81.

⁵ La prima traduzione della *Scienza nuova* fu pubblicata nel 1941 dal Colegio de México tradotta da J. Carner. Su questo tema, si veda C. Hernández López, *Edmundo O’Gorman y Giambattista Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», 19-20, 2006-2007, pp. 123-135; in part. p. 128: per O’Gorman, Vico «forma parte de la estirpe de historiadores a quienes no interesa la historia comprobada sino la historia comprendida, no la constatación rigurosa de hechos, sino su articulación en la dinámica global del pensamiento».

⁶ «O’Gorman recupera los elementos de la imaginación y la inventiva creadora como esenciales para la historia. Con ello, puso al descubierto la profundidad de su pensamiento sobre el oficio de historiar y el compromiso que adquiere el historiador frente a los hechos. Se trataba, qué dudar, de reconocer la importancia de los datos, de las investigaciones acuciosas, pero también de asumir que la mera erudición farragosa y estéril, la ‘letra muerta’?, como él la llamaba, no son suficientes. Se requería de una tarea mucho más dinámica, más comprometida, de buscar y ahondar en las razones que mueven a los hombres. Hacía falta revisar los rastros del pasado, esas fuentes que daban motivo a un diálogo permanente entre el acontecer social y el individual, para luego construir una historia que se humanizara a partir de la propia inventiva del historiador»: E. Meyer, *Pensar la historia*, in A. del Carmen Montes Villalpando, M.Á. Flores Gutiérrez (coord.), *Edmundo O’Gorman. Una voz de la historia*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2010, pp. 41-42.

dinamicità, l'uomo riconosce la sua necessità più propria nel possibile, nella connessione dell'io e della sua circostanza e dentro una visione prospettica della verità. La storia, quindi, è per Ortega y Gasset un sistema, ma un sistema sempre aperto e sempre ricostruibile *ex novo* in base alle *urgenze* della vita presente e del futuro⁷.

2. Un nuovo storicismo esistenziale

Come scrive Manrique,

O'Gorman fue sin duda uno de los pensadores más lúcidos de México en filosofía de la historia. Realizó algunas de sus aportaciones mayores en el campo de la teoría histórica, y la influencia de su pensamiento produjo – no sin atravesar aguerridas polémicas – cambios sustanciales en la práctica de la historia. [...] El historicismo de O'Gorman se conforma a partir de posturas filosóficas coetáneas, como las de José Ortega y Gasset, José Gaos y Martin Heidegger; retoma temas de la filosofía de la Ilustración y el idealismo alemán, así como de Gian Battista Vico, y se nutre de su amplísimo conocimiento de la filosofía en general y de los historiadores desde la antigüedad (no olvidemos que fundó y atendió por muchos años la cátedra de historia de la historiografía en la Facultad de Filosofía y Letras). Cobra su sentido al asentar que no hay legítima tarea histórica que no se plantee y realice – en la práctica misma de historiar – una reflexión sobre los propios fundamentos de ese quehacer⁸.

La prospettiva di O'Gorman «puso en crisis la historia tradicional positivista y toda historia científicista que proponga verdades absolutas. Abrió, así, la posibilidad de una nueva historia, más modesta en sus pretensiones de verdad (pero no por ello menos rigurosa) y al mismo tiempo más consciente y más activa en su condición de rica expresión humana»⁹.

Le idee riflettono le esperienze vissute dall'uomo, quel che ha fatto, vissuto e supportato nel corso del divenire storico. Come sostiene Gaos, i fatti non sono indipendenti dalle idee, ma non si riducono ad esse. Per Gaos, la sua prima *salvación* circostanziale è quella di sentirsi un *transterrado*, con il quale vuole esprimere la sua identificazione con la nazione messicana (“patria de destino”) senza rinunciare alla propria (“patria de origen”). Motivo di sorpresa per Gaos è la coincidenza tematica dei grandi maestri ispanoamericani (Rodó, Martí, Vasconcelos, Ramos, Caso, ecc.), con i maestri spagnoli (Larra, Ganivet, Costa, Unamuno, Ortega, ecc.). Tutti questi autori si erano dedicati energicamente a rivendicare i valori nazionali. Si trattava di una presa di coscienza, di una drammatica “autognosi” con la quale cercavano di salvarsi salvando la circostanza storica nazionale. Il tema da chiarire, come affermato da Gaos, è quello della *salvación* mediante una terapeutica rigeneratrice per poter guarire dalla decadenza senza rifarsi ad un modello straniero, ma attraverso un modello nazionale, capace di comprendere la realtà viva e presente dell'*essere* americano.

⁷ Ch. A. Hale, *Edmundo O'Gorman y la historia nacional*, in «Signos Históricos», vol. 2 (2000), 3, p. 14: «Basándose en Ortega y Gasset, en Wilhelm Dilthey y en Martin Heidegger, O'Gorman afirmó que su obra constituía una historia “ontológica”, es decir, una historia que describía cómo el pasado había acontecido, ‘considerado como una forma de vida’. La historia es así, en último término, ‘conocimiento del ser del hombre’, pero no del ‘ser’ en un sentido absoluto o metafísico, sino como vida que siempre está cambiando y que es consciente de que es vida. Tal consciencia constituye la razón ‘vital’ o ‘histórica’, enraizada en la vida y no en la naturaleza física. O'Gorman y otros historicistas mexicanos citaron frecuentemente el famoso aforismo de Ortega acerca de que el hombre no tiene naturaleza, sino sólo historia. O'Gorman postuló la necesidad del involucramiento total del historiador en el pasado que está estudiando. El historiador busca en el pasado humano una verdad que ‘lo contenga y lo comprometa enteramente’».

⁸ J.A. Manrique, *Edmundo O'Gorman, 1906-1995*, in «Anales de investigaciones estéticas», XVII (1995), 67, pp. 195-196.

⁹ Ivi, p. 196.

In conclusione, si può affermare con Roig che negli anni posteriori al 1940,

un nuevo historicismo fue madurando, enriqueciéndose y clarificándose en América Latina, tarea en la que jugó un papel destacado en sus inicios el maestro Gaos. Este historicismo ha concluido en nuestros días en un diálogo fecundo con las filosofías de denuncia y, sin pretender ser una opción excluyente respecto de ninguna de ellas, ha alcanzado una sistematicidad a partir de una ontología del ente histórico en la que la meditación del ser humano, desde el punto de vista del hacerse y del gestarse, es posiblemente su tema central. [...] Es decir, no se trata de una filosofía de los objetos, y su paralelo, la filosofía de los valores, tal como la entendió el academicismo anterior al actual, sino del reencuentro de un sujeto histórico concreto con los objetos vistos desde aquel sujeto, rescatado desde la perspectiva de una ‘conciencia histórica’. Un sujeto en el que el ‘ser’ y el ‘tener’ no se dan escindidos, sino que son el uno para el otro¹⁰.

Analisi sostenuta anche da Matute quando scrive che a partire dagli anni Quaranta

se comenzó a dar una reflexión de tipo filosófico, por cuanto a que iba dirigida a problemas epistemológicos o a la conceptualización. A medida que pasa el tiempo, con el marxismo y la identificación con teorías políticas, se nota una vuelta a la socialización de la concepción de la Historia. De hecho en nuestros días coexisten las dos ideas y las prácticas que de ellas derivan. La cada vez más frecuente adopción de análisis cuantitativos en la historiografía remite a una historia sociológica frente a una historiografía autónoma y consciente de su deslinde frente a otras disciplinas¹¹.

3. L’irriducibilità della storia alla sociologia

La prospettiva di

O’Gorman estuvo orientada hacia la defensa y peculiaridad del conocimiento histórico, liberado del empeño de la cientificidad que acosa y limita el trabajo propiamente histórico. Creía que el propósito de incluir la historia en el ámbito de las ciencias sociales, por atender a una voluntad de orden, sólo se traducía en formas sutiles de propaganda a favor de la deshumanización del hombre y se corría el riesgo de convertirla en eficaz herramienta al servicio de ambiciones tecnocráticas y despóticas¹².

L’accusa dei positivisti contro la riflessione filosofica sulla storia mira a dimostrarne l’inutilità. Nel 1959 Villoro, quasi a fare il punto della discussione, esorta alla necessità della riflessione metodologica, intesa come discussione sui fondamenti *filosofici* della storiografia:

Creemos que los historiadores americanos necesitan plantearse con mayor gravedad el problema del objeto y de los métodos de su ciencia. Con ello no pedimos que hagan filosofía. Quien tal pensara sólo demostraría tener una pobre idea del historiador, al reducirlo al papel de simple técnico o ingenuo narrador. Al historiador compete reflexionar sobre los fundamentos y fines humanos de su ciencia. Sólo él puede formular nuevas hipótesis de trabajo y aplicarlas en procedimientos concretos; mientras no haga eso, todas las teorías filosóficas acerca de la Historia serán especulaciones. Por eso, las grandes reformas de la historiografía nunca fueron resultado de los filósofos de la Historia en cuanto tales, sino de los mismos historiadores. Sólo el historiador cobra cabal conciencia de la especificidad de su objeto y redescubre en él la vida creadora del hombre con toda su riqueza, sólo si se percata de la dignidad de su función humana, podrá recuperar el papel director en la sociedad que antaño le

¹⁰ A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 47.

¹¹ Á. Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, México, FCE, 2015, p. 30.

¹² E. Meyer, *El oficio de historiar*, studio preliminare a *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, ed. de E. Meyer, México, FFyL-UNAM/FCE, 2009, p. 23.

correspondiera¹³.

La verità e l’intellegibilità della storiografia si fondano sulla *omogeneità* della vita e della storia; infatti, la verità della storia indica una nuova forma di oggettività non naturalistica. Ci troviamo, scrive O’Gorman, riecheggiando Heidegger e Ortega y Gasset,

en presencia de un ser objetivo que, en diametral oposición al ser objetivo de la historiografía tradicional, resulta caracterizado constitutivamente por ser algo estructuralmente nuestro, algo que es de nuestro existir, algo homogéneo a nosotros mismos. La tarea del historiador deberá consistir, pues, en hacer inteligible científicamente ese ser objetivo tan singular que el descubrimiento de la realidad de la historia ha creado. Ahora bien, puesto que hacer inteligible el ser de algo es revelar su estructura, debe concluirse en definitiva que la *verdadera ciencia histórica, la historiología, consiste en mostrar y explicitar la estructura del ser con que dotamos al pasado al descubrirlo como nuestro*. Así se enuncia lo que es la historia como ciencia independiente, y adviértase que ante todo se trata de la *mostración* de una realidad, y no de la *de-mostración* de tal o cual idea o imagen¹⁴.

La conoscenza storica, quindi, non cambia il contenuto delle conoscenze, ma opera un radicale cambiamento di prospettiva, che è produzione della conoscenza di se stessi, cioè, autoriflessione. La libertà dello storico inizia con il riconoscimento delle condizioni della sua esistenza in un momento determinato. Condizioni che non debbono essere considerate come qualcosa di rigido, immutabile e predeterminato. Nessuno è obbligato

a escribir historia, pero quien la escribe, como quien pinta cuadros, compone poemas y música, idea sistemas metafísicos, inventa formas de gobiernos o funde religiones, es decir, como todo aquel que se siente avocado a expresar algo, hágalo de tal suerte que reconozca que de no hacerlo, verdaderamente, no vive, y que haciéndolo en ello le va la vida, y quítese de temas, fuentes, bibliografías y otros fantasmas y rituales que no son sino lindos subterfugios que sirven para usurpar el honor de haber cumplido con fidelidad la única tarea verdaderamente significativa que le es dable desempeñar al hombre: expresarse con autenticidad¹⁵.

Ma qual è il senso di questa autenticità all’interno della teorizzazione della scienza storica? Non è un tema secondario perché mette in luce i richiami e i debiti di O’Gorman verso Heidegger¹⁶.

4. Autonomia della scienza storica

Come ho già sostenuto, O’Gorman individua una crisi dei fondamenti nella teoria positivista della storia, riconducibile ad una sua caduta nell’interpretazione naturalistica della storicità.

¹³ L. Villoro, *La tarea del historiador desde la perspectiva mexicana*, in «Historia Mexicana», vol. IX (1960), 3, p. 339.

¹⁴ Ivi, pp. 268-269.

¹⁵ Ivi, pp. 276-278.

¹⁶ Su questo tema è di grande interesse il volume di P. Gilardi González, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 2015. La studiosa parte dal presupposto condivisibile, che gli studiosi «de la obra de Edmundo O’Gorman saben que su pensamiento puede situarse en la tradición hermenéutica, de la misma manera que dentro de la filosofía alemana es posible ubicar a Wilhem Dilthey y Martin Heidegger y que llega a España a través de José Ortega y Gasset, para posteriormente echar raíces en tierras mexicanas a través de José Gaos. Un detallado trabajo en términos de recepción deberá considerar el cruce en el que se encuentra Ortega y Gasset con el pensamiento de Heidegger y cómo esta comunión se lleva a cabo con el alumno del renombrado filósofo español, José Gaos». Com’è noto, Gaos è stato il traduttore di *Sein und Zeit* in spagnolo; traduzione corredata da un saggio introduttivo ricco e penetrante (cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. esp. de J. Gaos, México, FCE, 1951).

La scienza storica autentica, che O’Gorman, seguendo Ortega y Gasset, chiama *historiología*, ha un primato ontologico sopra tutte le altre scienze per la particolarità del suo oggetto. Esiste la possibilità di fondare indipendentemente e dalle sue basi una scienza storica vera, la cui missione consiste nel rivelare la struttura della storia, esaminando il passato sotto la forma di essere oggettivo relativo all’uomo. Essa è una conoscenza vera in quanto, mostrando la struttura umana, rivela la storicità costitutiva dell’uomo e allo storico non spetta andare oltre: «es a la filosofía a quien corresponde sacar consecuencias filosóficas y metafísicas de ese genuino conocimiento histórico que la ciencia le entrega»¹⁷. O’Gorman conserva l’indipendenza tra ontologia e storia, sebbene i loro risultati coincidano e si confermino reciprocamente¹⁸. La scienza storica, la *historiología*, è analitica delle esistenze passate e, quindi, deve rivelare la storicità già realizzata. La ontologia, invece, è conoscenza storica dell’esistenza e il suo compito è di mostrare la storicità come tale. In questo modo, dal momento in cui «se comprende que la verdadera ciencia histórica se constituye al objetivar el pasado como algo que pertenece a la estructura del hombre, se advertirá que complica un saber ontológico; pero a la inversa, la ontología necesariamente complica un saber histórico»¹⁹. La scienza storica, come ogni altra scienza, inizia con un’idea prescientifica del suo oggetto, che non è né può essere un postulato filosofico, perché la teoria della storia non è una filosofia della storia come affermato dagli idealisti, dai positivisti e, per certi versi, anche da Heidegger. O’Gorman, tuttavia, deve chiarire in che senso la scienza storica è vera solo quando è autentica e quali sono le conseguenze di questa tesi. Innanzitutto, argomenta O’Gorman, bisogna prendere le mosse dalla critica heideggeriana all’idea di sostanza, sottolineando che essa implica una *cosificazione* dell’esistenza umana²⁰. L’io umano, infatti, non è un io sostanziale realizzato ma una *possibilità*, un modo di essere. Autenticità e inautenticità sono, quindi, anche modi di conoscere. Chiedersi qual è la verità nella storia è domanda ineludibile per differenziare la nuova concezione della scienza storica da quella che si fonda sul modello delle scienze della natura.

5. La verità nella storia

Per la concezione naturalista non esiste alcuna differenza sostanziale tra conoscere il passato umano e il conoscere qualsiasi altra realtà²¹. Da questa impostazione, O’Gorman fa

¹⁷ E. O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, cit., p. 294.

¹⁸ Ivi, p. 294: «La independencia entre ontología y ciencia histórica debe mantenerse, aunque una y otra necesariamente se complican y sus resultados coincidan y se confirmen».

¹⁹ Ivi, p. 295.

²⁰ E a proposito di Heidegger conosciuto nei seminari tenuti da Gaos, O’Gorman ne evidenzia l’originale novità in questi termini: «El conocimiento de la vida humana depende ante todo de la manera en que el hombre la concibe, es decir, depende del modo en que se concibe a sí mismo. Ahora bien, el hombre se ha entendido a sí mismo de muy diversos modos como animal racional, como criatura de Dios, como substancia pensante, como máquina; pero al parecer no se ha concebido a sí mismo pura y simplemente como lo que es, como hombre. Las tradicionales formas de concepción del hombre tienen todas en su base la estructura de un ‘como esto o aquello’. Ninguna lo concibe en sí, en cuanto lo que *es*, en cuanto hombre. Martin Heidegger ha desenmascarado los profundos y escondidos motivos de esa manera de proceder y ha puesto en claro, mejor que nadie, ese hecho sobremanera curioso. Su ya celeberrimo libro [*Sein und Zeit*] representa el más importante esfuerzo en los tiempos modernos de cuantos se tiene noticia en los anales de nuestra cultura por decir lo que el hombre es; pero no ‘como’ tal o cual cosa, sino en sí, en su real y auténtica estructura» (E. O’Gorman, *El engaño de la historiografía*, in «Revista de México», vol. 1, 1946, 1; rist. in *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O’Gorman*, cit., p. 186).

²¹ Qui mi richiamo all’intervento di O’Gorman in una discussione con A. Caso, R. Iglesia e altri, organizzata dalla Sociedad Mexicana de Historia nel Colegio de México nel mese di giugno del 1945. Il dibattito è pubblicato nella

discendere delle conclusioni “assurde” che snaturano il senso autentico sia della storia sia della *historiología*.

Per lo storico positivista, il passato è qualcosa di indipendente ed estraneo all'essere dell'uomo e, pertanto, di esso si può avere una conoscenza oggettiva come se fosse una *cosa* sostanziale. Infatti, la pretesa imparzialità dello storico si fonda sopra una *cosificazione* della storia umana, verso la quale lo storico è indifferente. La seconda conseguenza è che, data la *cosificazione*, di essa si può avere una conoscenza totale, come un qualsiasi fenomeno naturale, svincolata dalle preoccupazioni e dalle circostanze vitali del presente. Di questa totalità, però, non si può avere mai una visione completa, la cui verità è sempre frammentaria e differita alla futura ma impossibile conoscenza della totalità dei fatti storici. Ne discende la conseguenza di separare il passato dal presente. Il passato, però, è qualcosa che è dell'uomo: è il suo passato. Ciò che è accaduto all'uomo è intimamente suo, in quanto coinvolge il suo essere vivente dinamico e non fisso o statico: orteghianamente, l'uomo non è, ma *vive*. Da cui un'ulteriore impossibilità e assurdità dell'imparzialità.

Il sapere storico, quindi, non consiste in una accumulazione di fatti che, una volta scoperti, si considerano conosciuti definitivamente (la storia cumulativa). Al contrario, essa consiste in una conoscenza limitata quantitativamente ma autentica, perché fondata sui fatti che hanno un significato per le loro relazioni con il presente e con la vita; il suo metodo è quello narrativo, l'unico veramente capace di dare ragione della vita umana. Da queste analisi, O'Gorman conclude che la storia non è altro che l'adeguazione del passato umano alle esigenze vitali del presente, che, mutando, spingono ogni generazione a scrivere la storia del *suo* passato dal suo punto di vista (dalla sua prospettiva), cioè, dalla sua circostanza. Si tratta, quindi, della nozione di verità storica affermata dallo storicismo, che, in questo saggio, è ancora soprattutto sotto l'influenza del circostanzialismo e del prospettivismo orteghiani nella versione insegnata da Gaos e condivisa dai suoi allievi come O'Gorman:

Del historicismo se ha dado esta definición: es la filosofía que sostiene que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Quiere esto decir que en el hombre no hay nada de naturaleza inmutable, sino que al hombre lo penetra toda la mutación histórica. Pero la imposibilidad de prescindir de todo elemento sustantivo en el lenguaje historiográfico significaría que por lo menos el *conocimiento* de un ente absolutamente así sería *imposible*. Si por historicismo se entiende exclusivamente la pluralidad de la realidad, la unidad de ésta tiene un límite. Por eso parece más fundado entender por historicismo una filosofía de la unidad y la *pluralidad* de la realidad, en contra de las filosofías tradicionales afirmadoras exclusivas de la unidad de la realidad, y el hombre, parte de la realidad, aunque sea el principal agente de la pluralidad de ésta, no dejaría de participar *de su unidad*. [...] La concepción historicista de la realidad, o el historicismo en general, y, en particular, la concepción historicista de la Historiografía pretenden ser una pura *descripción* de la realidad universal²².

6. La vita come storia

Più ampia e analitica è la prospettiva di O'Gorman nel saggio del 1956 dedicato al rapporto

rivista «Filosofía y Letras», tomo X, 1945, n. 20, pp. 245-272. Cito dalla ristampa, già citata, curata da Á. Matute in *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, alle pp. 94-102 con il titolo di *Consideraciones sobre la verdad en historia*.

²² J. Gaos, *Notas sobre la historiografía*, in «Historia Mexicana», vol. IX, 1960, 4, pp. 481-508; rist. in Á. Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, cit., pp. 230-262. La citazione si legge alle pp. 260-261.

tra storia e vita²³, nel quale sono più marcati i tratti del suo storicismo e l'allargamento della prospettiva orteghiana verso Heidegger ed altri autori della filosofia europea, come Dilthey e la fenomenologia. Innanzitutto, O'Gorman si propone di risolvere l'aporia dentro la quale si dibattono le teorie della storia, sia quelle causalistiche sia quelle positiviste. L'aporia fondamentale consiste nella pretesa di comprendere la molteplicità come un tutto, ossia la conoscenza della totalità dei fatti storici che formano il passato dalla quale trarre la struttura reale del divenire storico. L'aporia, dunque, sarebbe formata dalla pretesa della conoscenza della *totalità*, dell'*imparzialità* dello storico nella rappresentazione oggettiva delle leggi reali della storia. La soluzione del problema comporta l'abbandono delle teorie dominanti per aprirsi alle nuove prospettive offerte dallo storicismo, che O'Gorman realizza assumendo l'aporia senza insistere nell'impossibilità di scioglierla. Si tratta di una posizione preliminare che mira, soprattutto, a cogliere il significato vero dell'antinomia. Questa posizione ha un doppio vantaggio

de, por una parte, fincar la reflexión en una circunstancia históricamente dada, es decir, garantizar el punto de partida y, por otra parte, provocar una nueva problemática, puesto que se presenta así al espíritu la necesidad del preguntar por la razón de ser de esa antinomia en cuanto tal, es decir, se ofrece la posibilidad de examinarla desde sus premisas, las cuales, de otro modo, permanecen necesariamente ocultas a nuestra mirada²⁴.

Non si tratta, quindi, soltanto di una chiarificazione concettuale dell'antinomia, ma di un programma di rinnovamento della teoria della storia; della fondazione, cioè, di una rinnovata *historiología*.

L'esigenza della conoscenza della totalità del divenire storico, presente nelle teorie finalistiche, porta con sé l'idea sbagliata di considerare il passato fatto da errori che via via si vanno correggendo con l'approssimarsi al presente, che sarebbe una conoscenza più completa della storia. L'idealismo e il positivismo negano la singolarità per realizzare una pretesa conoscenza assoluta. In fondo, questo è il limite di ogni filosofia della storia, che equivoca il significato autentico di cosa intendere per fatto storico nella sua singolarità, se esso è storico in sé o se lo è perché il ricercatore gli attribuisce un'intenzionalità. La prima conclusione di O'Gorman è che un fatto (ideale o materiale) non è «sino el modo de ser con que dotamos a un acontecimiento al otorgarle sentido. Segundo, que lo específico de ese modo de ser que llamamos *hecho histórico* consiste en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue al acontecimiento de que se trate»²⁵. La necessità umana di attribuire un'intenzionalità al fatto, che si ritiene storico, è legata alle esigenze della vita: l'uomo si appropria di tutto o una parte del divenire cosmico convertendolo in divenire storico, se lo richiede la necessità della sua vita. In questo senso, il fatto storico è un fatto umano e in esso l'attribuzione dell'intenzionalità è una necessità del soggetto e non una sollecitazione proveniente dall'oggetto. Questa impostazione non elude il problema della *verità* storica, poiché la necessità che il fatto storico sia vero è soddisfatta per mezzo di un'operazione ermeneutica, che non si attiene alla mera *testimonianza* delle fonti, per la quale l'attribuzione e il significato dell'intenzionalità non è determinato dal fatto storico in sé e, a rigore, nella storia non esistono prove, ma condizioni alle quali l'interpretazione deve fare fronte. Infatti, uno stesso documento può essere assunto a sostegno di interpretazioni tra

²³ In «Diánoia», vol. 2, 1956, pp. 233-253; rist. in Á. Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1968)*, cit., pp. 147-182.

²⁴ Ivi, p. 149.

²⁵ Ivi, p. 155.

loro diverse, che, però, debbono dar conto della testimonianza offerta dal documento. Tuttavia, l'affermazione che un fatto storico è un fatto umano va storicizzata, perché in epoche diverse e in culture con prospettive interpretative teleologiche o teologiche o magiche della realtà naturale e storica, per fatto storico possono intendersi anche attribuzioni di intenzionalità non umane. In un'epoca come il medioevo, ad esempio, in cui la fede in un Dio onnipotente e provvidente, che non è indifferente al destino dell'uomo, domina la visione del mondo, non è strano che i fatti storici siano dotati di un'intenzionalità extraumana. Lo stesso si può dire quando la fede in Dio è sostituita da quella nella natura. Ma anche in questo caso l'attribuzione di intenzionalità a Dio o alla natura è un fatto esclusivamente umano, che risponde alla necessità di comprendere i fatti storici in base alle necessità della vita. In fondo, la conoscenza storica è comprensione di noi stessi, dei nostri modi di vivere, cioè, della vita, la realtà radicale entro cui si sviluppa e si conosce qualunque accadimento umano. Ragione storica e ragion vitale nella conoscenza storiografica svolgono un ruolo ermeneutico fondamentale senza il quale la storiografia non sarebbe una scienza. La coscienza, che è inquisitiva, sa di essere vita anche se non sa cos'è la vita. I fatti storici non sono il prodotto della natura presunta dell'uomo, ma ogni accadimento è tale in quanto l'uomo è, detto con Ortega y Gasset, storia. Ma, riprendendo una domanda già posta, qual è il rapporto tra la singolarità di ogni fatto storico con la totalità dei fatti storici (la storia)? In sostanza, si pone la domanda se la storia, come susseguirsi o accumulazione dei fatti singolari, sia un fatto storico e sia, quindi, dotata di intenzionalità. Se si attribuisce un'intenzionalità alla totalità (la storia) nasce il conflitto tra essa e l'intenzionalità dei fatti singolari e, quindi, si resta all'interno dell'antinomia irrisolvibile. Ma questo è un modo errato di porre il problema dell'antinomia, perché si tratta di due forme diverse di attribuzione dell'intenzionalità.

7. La storia come vita

Diviene, allora, ineludibile l'analisi di cosa si intende per successione storica. Secondo O'Gorman, prima di affrontare il problema di cos'è la storia, è necessario un chiarimento:

Pensar que la sucesión de los hechos históricos es, ella, un hecho histórico, únicamente porque es la sucesión de esos hechos, es una idea que sólo tiene a su favor la apariencia de verdad: descansa en el supuesto de que la sucesión de algo tiene que ser idéntico en índole a lo que se sucede, o, dicho de otro modo, que la sucesión no es sino la acumulación o suma de lo sucedido, lo cual es obviamente gratuito. Con toda evidencia la sucesión es un acontecer distinto al acontecer de los hechos que se suceden, y cuanto debemos decidir es, primero, si ese acontecer distinto es o no es, en el caso de la Historia, un hecho histórico; pero, segundo, si ese hecho histórico, en caso de que lo sea, constituye o no la Historia²⁶.

La successione non è un fatto storico. Essa viene costituita cedendo ad un'esigenza estranea alla necessità creatrice del fatto storico; si tratta, di un'esigenza gnoseologica di intellegibilità del fare storico, che, però, non è necessaria costitutivamente. In questo modo, O'Gorman liquida come falso problema quello di attribuire un'intenzionalità reale ed essenziale alla storia: «Podemos concebir la temporalidad sin finalidad»²⁷, che è, a mio avviso, fondamento di uno storicismo deontologizzato e sempre pronto a mettere in

²⁶ Ivi, p. 170.

²⁷ Ivi, p. 171.

discussione le interpretazioni acquisite dalla ricerca storiografica.

Nella scienza storiografica deve vedersi il modo proprio e unico in cui la vita cosciente rende intellegibile il passato. In questo senso, la storiografia è politica, perché conoscere il passato è strumento per agire nel futuro, ed è profetica, perché prevede il futuro. La storia, quindi, «es vida; pero una especificación singular de la vida, un modo de ella, el modo peculiarísimo que llamamos la vida consciente, y del que sólo podemos decir que entraña la posibilidad efectiva de hacer inteligible para sí misma su propia actividad en la manera de ser del hecho histórico, posibilidad en que ese modo de vida se vive»²⁸. La vita intesa, seguendo Ortega y Gasset, come la realtà umana radicale. La storiografia, dunque, si configura come un'attività interpretativa del passato, che è sempre contemporaneo. A mio avviso si tratta di una storia della cultura nella quale lo sforzo di O'Gorman è quello di ricostruire l'umano storicamente realizzato del suo farsi deontologizzato e non finalisticamente determinato. La storia, come scrive O'Gorman nel 1976 nel saggio *La historia: apocalipsis y evangelio*, non è una scienza e il suo compito è quello di

ofrecer una *visión* de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla, y que debe entender al cuerpo social como una organización al servicio del bienestar personal – no un organismo de programa vital predeterminado – en un proceso temporal de acontecimientos concretos y singulares, sólo plenamente comprensible si se concede su valor y eficacia a los pensamientos, decisiones y acciones de los individuos concretos y singulares. Un proceso, por lo tanto, cuya realidad primaria es la rica variedad de los individuos y, por eso, un proceso en el cual el tiempo de duración de la vida humana ofrezca la posibilidad real de la plenaria realización de sí misma [...] Un libro de historia, cualquiera que sea su finalidad inmediata, debe dar testimonio de la natural y riquísima variedad de lo individual humano y, de ese modo, romper una lanza por la causa de la libertad²⁹.

Diversamente, la storiografia scienziata, *cosificando* la vita umana dentro le leggi della natura o dello sviluppo deterministico del divenire storico, è lo strumento dei sistemi autoritari.

In O'Gorman, raziovitalismo e prospettivismo, analitica esistenziale e metodo fenomenologico sono gli strumenti attraverso cui avviene l'elaborazione di una teoria della storia, nella quale il passato è *intenzionato* dallo storico in funzione della comprensione del presente e della progettazione del futuro. Insomma, O'Gorman vuole

una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad; una historia sólo inteligible con el concurso de la luz de la imaginación; una historia-arte, cercana a su prima hermana la narrativa literaria; una historia de atrevidos vuelos y siempre en vilo como nuestros amores; una historia espejo de las mudanzas, en la manera de ser del hombre, reflejo, pues, de la impronta de su libre albedrío para que en el foco de la comprensión del pasado no se opere la degradante metamorfosis del hombre en mero juguete de un destino inexorable³⁰.

²⁸ Ivi, pp. 178-179.

²⁹ E. O'Gorman, *La historia: Apocalipsis y Evangelio (Meditaciones sobre la tarea y responsabilidad del historiador)*, in «Diálogos», vol. 12, 1976, 4 (70), p. 230.

³⁰ E. O'Gorman, *Fantasmas en la narrativa historiográfica*, alocución leída en el Salón de Actos de la Universidad Iberoamericana en la ceremonia de recepción del doctorado *honoris causa* en Humanidades, ciudad de México, 1991, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México, México, Condumex, 1992; rist. in *Imprevisibles historias. En torno a la obra y el legado de Edmundo O'Gorman*, cit., pp. 958-959.

INSTITUCIONES, PODER Y LENGUAJE. SOBRE LA RECIENTE RECEPCIÓN DE VICO EN ARGENTINA

Alberto Mario Damiani

Abstract: The paper aims to show an overview about the historical philosophical research on Giambattista Vico, in Argentina from 2003 to 2018. The thesis I support is that this research is focused on three topics: institutions, power and language. The paper begins with a reconstruction of Argentineans works about Vico's historical conception of social and political institutions. After that, I present Argentineans works about Vico's theory of political power and about the connection between the tradition of rhetoric and Vico's theory of language and poetic wisdom.

Keywords: Vico, Argentina, Institutions, Power, Language.

* * *

La recepción de la filosofía de Vico en Argentina se inicia en la segunda década del siglo XIX, cuando pensadores de la talla de Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Pedro De Ángelis se nutren de las ideas del pensador napolitano, a fin de elaborar las categorías que les permiten intervenir en los debates políticos y sociales que acompañan la fundación del joven Estado latinoamericano¹. Esta recepción ha continuado durante el siglo XX, tanto en el contexto de discusiones ideológicas y culturales, como en el marco más estricto de investigaciones histórico filosóficas, desarrolladas en el ámbito universitario². En este trabajo me propongo presentar un panorama de la recepción de Vico en Argentina durante los últimos quince años (2003-2018). Sin pretensión de ser exhaustivo en la reconstrucción del mismo, intento mostrar que, en el período mencionado, las investigaciones argentinas sobre el filósofo napolitano se centraron en tres núcleos conceptuales. El primero se refiere al interés que la concepción histórica de las instituciones, desarrollada por nuestro autor, despertó entre los investigadores argentinos de su obra (1). En segundo lugar, me detengo a presentar algunos trabajos que se concentran en la teoría viquiana del poder en general y del poder político en particular (2). Por último, me refiero a un grupo de trabajos dedicados a estudiar la concepción lingüístico-retórica de nuestro autor (3).

1. En el período indicado, se han producido en Argentina una serie de trabajos dedicados a la concepción viquiana de las instituciones. El primero es un libro de mi autoría, dedicado a la relación entre sentido y praxis en la obra del napolitano³. A diferencia de la usual identificación de la *Scienza nuova* con el primer sistema moderno de filosofía de la historia, este trabajo apunta a destacar el carácter eminentemente político del pensamiento viquiano.

¹ Cfr. J.I. Sazbón, *De Angelis difusor de Vico: examen de un paradigma indiciario*, en «Cuadernos sobre Vico», (1993), III, pp. 157-186; C.A. Lértora de Méndoz, *Vico y Sarmiento: un caso para el tema de las influencias*, en «Cuadernos sobre Vico», III (1993), pp. 143-155.

² Cfr. J.M. Sevilla Fernández, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Nápoles, La città del Sole, 2007.

³ A.M. Damiani, *Domesticar a los gigantes. Sentido y praxis en Vico*, Rosario, UNR Editora, 2005.

Intento mostrar que la investigación acerca de los principios que rigen la naturaleza común de las naciones no surge, en la obra de Vico, de un interés puramente teórico –esto es: un interés por determinar el sentido de la historia de las naciones pasadas– sino, fundamentalmente, de un interés práctico, puntualmente vinculado a la necesidad de orientar el gobierno de las naciones presentes. El objetivo principal de la *Scienza Nuova* sería, entonces, proporcionar un conocimiento racional que permita orientar el gobierno del mundo civil, atendiendo a los aspectos que pueden hacer peligrar las instituciones propias de la edad humana. El trabajo comienza reconstruyendo la concepción histórica de la naturaleza humana sobre la cual se funda la filosofía política de Vico; continúa presentando al lenguaje como instancia de articulación entre el mundo civil y la naturaleza humana; luego trata sobre las condiciones institucionales, lingüísticas y antropológicas del mundo civil y, por último, examina el interés práctico que anima a la *Scienza Nuova*⁴.

Años más tarde, la concepción histórica de las instituciones humanas la examiné en un trabajo dedicado al concepto de historia en Vico⁵. En este trabajo sostengo que hay tres cuestiones que delimitan la concepción viquiana sobre el sentido de la historia en la obra de nuestro autor. La primera se refiere a la posibilidad del conocimiento histórico, justificada mediante el célebre principio *verum ipsum factum*. La segunda se refiere a la estructura institucional del mundo civil, consistente en que el mismo no solo es una obra humana, sino también una realidad regida por principios y regularidades universales, en las que reside “la naturaleza común de las naciones”, objeto de la *Scienza nuova*. Por último, examino la cuestión de la compatibilidad entre la autoría humana de las instituciones del mundo civil y la estructura ideal y eterna de esa obra, cuestión resuelta mediante la conexión entre libre albedrío, sentido común y providencia divina.

Durante 2010 son publicados tres trabajos sobre la concepción viquiana de las instituciones del mundo civil. En el primero, Luciano Córscico se propone establecer un examen comparativo de Vico y Fichte sobre el problema de la validez universal del derecho⁶. Para ello presenta a la *Scienza nuova* y a la *Wissenschaftslehre* como dos modelos alternativos de fundamentación teórica, orientados ambos al objetivo de justificar racionalmente la validez universal del derecho. Según el autor, la ciencia viquiana ofrece una auténtica filosofía del derecho, en la que el modelo de la historia ideal eterna se realiza en la historia efectiva del género humano y de sus instituciones civiles. Esta filosofía combina un fuerte compromiso metafísico con premisas y datos históricos, antropológicos y sociológicos, no siempre examinados críticamente. Por otra parte, la fundamentación fichteana del derecho elude dicho compromiso mediante el método deductivo, propio de la filosofía trascendental, que excluye sistemáticamente presupuestos fácticos, ontológicos, históricos y sociológicos. Este método parte del concepto puro de la racionalidad y de sus posibles usos.

En un trabajo del mismo año José Luis Fliguer estudia la concepción viquiana de las instituciones identificando a la *Scienza Nuova* con una sabiduría evolutiva dedicada a reconstruir el carácter histórico de la naturaleza humana⁷. En este trabajo, el autor sostiene que la posición de Vico con relación a la tradición ilustrada le permitió desarrollar un

⁴ Cfr. I. Beade, *El sentido de la praxis*, en «Cuadernos sobre Vico», XXI/XXII (2008), pp. 289-299.

⁵ A.M. Damiani, *Pasado histórico y presente político en Giambattista Vico*, en «Cuadernos filosóficos», VI (2009), pp. 81-109.

⁶ L. Córscico, *Vico y Fichte: la validez universal del Derecho*, en «Cuadernos sobre Vico», XXIII/XXIV (2009/2010), pp. 113-132.

⁷ J.L. Fliguer, *La Scienza nuova como sabiduría evolutiva*, en «Cuadernos sobre Vico», XXIII/XXIV (2009/2010), pp. 151-175.

singular concepto de naturaleza humana. El mismo permite superar la ruptura entre las interpretaciones naturalistas-evolucionistas del fenómeno ético-político humano y el pensamiento dominante en las ciencias sociales y humanas, que le niegan estatuto científico al concepto mencionado. Basada en la comparación realizada por Augusto Blasi entre la psicología del desarrollo de Kohlberg y la concepción de Vico, la argumentación pretende mostrar que la *Scienza nuova* propone una idea de hombre que se despliega en su historia natural. Esta idea generaría un espacio conceptual en el que la antropología filosófica, cultural y evolucionista pueden converger. De este modo, la filosofía de Vico ofrecería una matriz conceptual que permitiría localizar el aporte del discurso evolucionista a la comprensión de la justificación de los juicios morales, como también la relación entre la naturaleza humana y el desarrollo de las instituciones político-culturales. Asimilando el proyecto filosófico de Vico con las investigaciones del biólogo Conrad H. Waddington se propone, finalmente, la vigencia del proyecto de la *Scienza nuova* como sabiduría evolutiva.

Por último, en el mismo año, Gustavo Salerno publica un trabajo dedicado a examinar la problemática de la creación y modificación de las instituciones según la *Scienza nuova*⁸. Para ello, reconstruye, por un lado, los argumentos que permiten afirmar, siguiendo a la *Scienza Nuova*, que el lenguaje y la política se hallan fuertemente interrelacionados. Posteriormente, de manera crítica, examina algunas interpretaciones que aproximan el pensamiento de Vico a la filosofía del lenguaje contemporánea. La tesis defendida por el autor es que el lenguaje no expresa meramente una peculiar visión del mundo, sino que es el medio indispensable para la creación y modificación de las instituciones del mundo civil.

Tres años más tarde, Gonzalo Carrión examina la base gnoseológico-antropológica de las instituciones mediante una comparación de las críticas de Vico y Adam Smith al racionalismo y sus concepciones sobre el ingenio y la imaginación⁹. Este trabajo tiene por objeto identificar algunas coincidencias entre las ideas de Vico y Smith sobre los principios gnoseológico-antropológicos en los que asientan sus concepciones acerca del conocimiento científico-filosófico. El autor muestra que ambos autores elaboraron sus posiciones filosóficas en diálogo crítico con el racionalismo, lo que les permitió reestructurar la manera de comprender y caracterizar el conocimiento humano destacando la acción de las facultades del ingenio en Vico y la imaginación en Smith.

Durante los años siguientes, publico dos trabajos sobre la concepción histórica de las instituciones del mundo civil formulada por nuestro autor. En el primero, me propongo aclarar la convergencia de la sociabilidad natural del hombre y la artificialidad del mundo civil en la concepción política del filósofo napolitano¹⁰. Para ello comienzo reconstruyendo brevemente su posición dentro de la polémica que mantiene con la Escuela Moderna del derecho natural respecto del problema de la sociabilidad natural del ser humano. Luego me ocupo de examinar la cuestión de la compatibilidad de las concepciones viquianas de estado salvaje y de sociabilidad natural y examino el desarrollo histórico institucional de dicha sociabilidad en conexión con la teoría viaquiana de las formas de gobierno. En el segundo, intento aclarar el modo en que Vico examina el problema del porvenir de la humanidad

⁸ G. Salerno, *La creación y modificación de las instituciones según la Scienza nuova*, en «Cuadernos sobre Vico», XXIII/XXIV (2009/2010), pp.177-184.

⁹ G. Carrión, *Ingenio e imaginación crítica al racionalismo y propuestas gnoseológico-antropológicas en Giambattista Vico y Adam Smith*, en «Philosophia. Anuario de Filosofía», LXIII (2013), 2, pp. 39-59.

¹⁰ A.M. Damiani, *Instituciones artificiales y sociabilidad natural en Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», XXVIII/XXIX (2014/2015), pp. 15-30.

desde una perspectiva filosófico-política¹¹. Para ello comienzo presentando brevemente la necesaria ambigüedad que contiene la noción de “humanidad” en la *Scienza Nuova*. Luego me detengo a examinar el modo en que esta ciencia puede estudiar el futuro de la humanidad y las respuestas que ofrece al respecto. Estas respuestas pueden ser formuladas en el marco de la “filosofía política”, en el peculiar sentido que Vico le asigna a esta expresión. El trabajo concluye indicando las razones por las que la ciencia viquiana puede ser considerada una filosofía de este tipo, interesada por el futuro de las instituciones humanas y el desarrollo de una “mente heroica”.

2. En segundo lugar, durante el período estudiado, diversos investigadores argentinos se han dedicado a la teoría viquiana del poder en general y del poder político en particular. Un primer trabajo ha sido publicado por Gabriel Livov sobre la relación entre poder y corporalidad. El autor se propone analizar las formas de pensar la relación entre las instituciones sociales y la corporalidad en la última edición de la *Scienza nuova*¹². El tema de la gigantología viquiana es examinado atendiendo a las siguientes cuestiones: la relación entre el cuerpo normal y el cuerpo gigantesco, los modos de producción del cuerpo de correctas proporciones, los modos de habitar del cuerpo en el espacio, la conexión con el problema de la barbarie, el método viquiano para investigar el mundo de los gigantes e incluirlos en su teoría del mundo civil. El trabajo presenta esta cuestión desde una perspectiva cronológica y una perspectiva problemática. Cronológicamente, el trabajo sigue el desarrollo del cuerpo múltiple de la *Scienza nuova* en su normalidad originaria, en su devenir gigantesco y en su relación con las instituciones básicas de la civilización: cuerpo religioso; cuerpo púdico-matrimonial; cuerpo higiénico; cuerpo comunicado. También cronológicamente analiza los modos de acondicionamiento del territorio, desde el espacio liso e indómito del nómada hasta la domesticación producto de la sedentariedad, condición que genera una frontera y de allí un conflicto que se resuelve en la república. El abordaje problemático considera, como cuestiones centrales, la barbarie y el descenso metodológico, y concluye planteando el problema sobre la politicidad del cuerpo.

Durante los años siguientes publico tres trabajos sobre la teoría política de Vico. En el primero intento mostrar que Vico comparte con Grocio el objetivo de refutar el escepticismo político, pero discrepa en la estrategia para realizar ese objetivo¹³. A diferencia de Grocio, Vico concede a Carnéades que los móviles de la acción humana son egoístas y que la idea de un derecho natural racional no puede orientar el establecimiento del mundo civil. Estas concesiones le permiten ofrecer una mejor estrategia contra el escepticismo. En el segundo, intento mostrar que la teoría política de Vico presupone una concepción histórica de la naturaleza humana¹⁴. Esta concepción es inescindible de la teoría viquiana de las formas de gobierno y de su sucesión en el curso que recorren todas las naciones según la idea de una historia ideal eterna. En el tercero, intento examinar la conexión viquiana entre

¹¹ A.M. Damiani, *El futuro de la humanidad en la filosofía política de Giambattista Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», XXX/XXXI (2016/2017), pp. 105-119.

¹² G. Livov, *Corporalidad y poder en la Scienza nuova de 1744*, en «Cuadernos sobre Vico», XV/XVI (2003), pp. 65-100.

¹³ A.M. Damiani, *¿Cómo enfrentar el escepticismo político? Vico vs. Grocio*, en «Cuadernos de historia de la filosofía», VIII (2004), pp. 26-32.

¹⁴ A.M. Damiani, *Il governo degli animi. I presupposti antropologici della politica in Giambattista Vico*, en M. Martirano, G. Cacciatore (eds.), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Nápoles, Guida, 2004, pp. 185-202.

el pasado histórico, estudiado por la “parte teórica” de su *Scienza nuova* y el presente político, estudiado por la “parte práctica” de la misma¹⁵.

Para ese entonces, Patricio Alarcón publica un trabajo sobre la función del temor reverencial en las filosofías políticas de Hobbes y Vico¹⁶. Partiendo de un análisis de Carlo Ginzburg sobre la convergencia del temor y la reverencia en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, el autor se propone analizar el papel cumplido por el temor y la reverencia en Vico, y el origen religioso del mundo civil. El temor, por intermedio de la imaginación, cumple una función coercitiva en los hombres gentiles; pero también una función inspiradora en ambos autores. El terror a lo desconocido, por la ignorancia de las causas, hizo que los hombres se unieran, bien por el pacto, bien por la intervención providencial, constituyendo las instituciones humanas. La mayor coincidencia encontrada por el autor entre ambos filósofos es el profundo temor a la disolución de los gobiernos civiles de su época. Hobbes y Vico están pensando en la acción política y establecen modelos de intervención real sobre la vida política de su tiempo. El móvil que los motiva a escribir, y que alimenta su creatividad, no es el temor reverencial a Dios que atemorizaba a sus gentiles, sino, por el contrario, el profundo temor a los hombres.

Al año siguiente, David A. Roldán publica un trabajo referente a la recepción filosófica y filológica de Vico en el marxismo occidental¹⁷. El autor parte de la reaparición en la filosofía contemporánea de temas introducidos por el napolitano, tales como la constitución de un anti-cartesianismo que introduce a la historia como elemento del filosofar; el énfasis en la comprensión de la historia como una «totalidad», que alberga partes o «cursos y recursos»; la recuperación de la palabra retórica como legítima para el sostenimiento de las instituciones y, en definitiva, la continuidad de la vida humana; el valor de los mitos en cierta etapa de la humanidad; la importancia de la acción humana, inmortalizada en su famoso principio *verum ipsum factum*. En el marco de este reconocimiento, el autor analiza la cuestión examinando una referencia que Marx hace de Vico, para después exponer dos de las principales recepciones del pensamiento del napolitano en el denominado «marxismo occidental», con el objetivo de sacar a la luz las aporías que dichas recepciones enfrentan y destacar la tensión entre el acercamiento filológico-histórico y el filosófico.

En el mismo año, Graciela Brunet examina la relación entre *theoría*, *poíesis* y *praxis* en la filosofía política de Vico y de Hannah Arendt¹⁸. En este trabajo, la autora analiza la interpretación de Arendt sobre la aplicación viquiana de los principios universales de la *Scienza nuova* al mundo civil. Para ello defiende las siguientes tesis: a) existe cierta afinidad entre la finalidad “práctica” de la poesía en Vico y la categoría de narratividad en Arendt; b) existe una marcada diferencia en cómo ambos autores conciben la posibilidad de intervención sobre el mundo civil. Vico propone la función de la prudencia basada en el sentido común para evitar la ruina de las naciones; Arendt apuesta al juicio reflexivo y al pensamiento como medios de conjurar las catástrofes políticas. El trabajo explora las articulaciones existentes entre los conceptos de *theoría*, *praxis* y *poíesis* en la concepción viquiana de la ciencia social, y entre las categorías arendtianas de labor, trabajo y acción;

¹⁵ A.M. Damiani, *Pasado histórico y presente político en Giambattista Vico*, en «Cuadernos filosóficos», VI (2009), pp. 81-109.

¹⁶ P. Alarcón, *El temor reverencial: un principio político en Hobbes y Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», XXIII/XXIV (2009/2010), pp. 91-111.

¹⁷ D. Roldán, *La recepción filosófica de Vico y sus aporías filológicas. El caso del marxismo occidental*, en «Pensamiento», LVII (2011), pp. 407-426.

¹⁸ G. Brunet, *Theoría, poíesis y praxis en la filosofía política de Vico y Arendt*, en «Revista de filosofía y teoría política», XLII (2011), pp. 11-31.

comparando el rol de la prudencia viquiana y el del juicio reflexivo arendtiano. La autora sostiene cierta afinidad entre la finalidad práctica de la poesía en Vico y la categoría de narratividad (*storytelling*) en Arendt; no obstante, afirma una marcada diferencia en la manera cómo ambos autores conciben la posibilidad de intervención sobre el mundo civil y sus instituciones. Vico propone la función de la prudencia basada en el sentido común para evitar la ruina de las naciones, mientras Arendt apuesta al juicio reflexivo y a la facultad del pensamiento como medios de conjurar las catástrofes políticas.

Por último, a comienzos de la segunda década del siglo XXI, publico cuatro trabajos sobre la teoría viquiana del poder político. El primero se refiere a la relación entre reflexión y política en la filosofía de Vico¹⁹. En él examino el modo en que Vico presenta el conocimiento de sí mismo desde una perspectiva novedosa en el marco del giro reflexivo propio de la filosofía moderna. La novedad de la perspectiva viquiana reside en que permite indagar el origen histórico-político del mismo. Comienzo examinando este problema en la *Primera Oración Inaugural* y el *De Antiquissima*. Luego considero el origen histórico político de la autoconciencia, tal como aparece presentado en la última edición de la *Scienza nuova*. A continuación, analizo el sentido de la máxima “*nosce te ipsum*” como un precepto dirigido por Solón a los plebeyos de la Atenas aristocrática, a fin de que estos reconozcan la naturaleza humana común, que los iguala con los patricios. De esta manera ubico dicha máxima como expresión de un momento del desarrollo histórico de la racionalidad humana, que se expresa antes mediante las fábulas de Esopo y después mediante la filosofía griega del período clásico. Por último, conecto el conocimiento de sí mismo, prescrito por la máxima de Solón, con la reflexión necesaria para fundamentar epistemológicamente la propia *scienza* viquiana.

En el segundo trabajo, presento las mencionadas tesis viquianas sobre las fábulas de Esopo y la máxima de Solón como un modelo de crítica social, que comparo con las de Rousseau y Marx²⁰. En el tercero, explico la función del emperador Augusto en la teoría política de Vico sobre la naturaleza común de las naciones²¹. El trabajo comienza con una breve presentación de los principios filosóficos de esa teoría. Luego, relaciono esos principios con las tesis sobre el imperio de Augusto, que Vico sostiene en el *Diritto universale* y en la *Scienza nuova* y concluyo que para la concepción cíclica de la historia, formulada por Vico, el emperador Augusto tiene una relevancia contemporánea como paradigma de las modernas monarquías europeas del siglo XVIII. Por último, examino la relación que nuestro autor establece entre política y secularización²². Para ello, parto de que Vico combina dos elementos aparentemente contrarios. Por un lado, eleva a "principio incuestionado" de su *scienza* la convicción secularizada de que el ser humano es el autor del mundo civil y, por el otro, rechaza el intento de pensar el derecho prescindiendo de la idea de providencia divina. Intento mostrar que esta aparente paradoja, inscripta en la concepción viquiana de la secularización política, no entraña contradicción alguna. Para cumplir con este propósito comienzo reconstruyendo la concepción viquiana de la secularización política

¹⁹ A.M. Damiani, *Nosce te ipsum. Reflexión y política en Vico*, en «Cuadernos sobre Vico», XXIII/XXIV (2009/2010), pp. 133-150.

²⁰ A.M. Damiani, *Crítica y acción*, en L. Misseri, J. Brando (eds.), *La crítica en la filosofía contemporánea. Su función, sus límites y sus antecedentes*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2011, pp. 91-105.

²¹ A.M. Damiani, *Augusto y la naturaleza común de las naciones en la filosofía política de Giambattista Vico*, en «Actas y comunicaciones del Instituto de historia antigua y medieval», X (2014), pp. 53-62.

²² A.M. Damiani, *Política y secularización en Giambattista Vico*, en E. Román, L. Catoggio (eds.), *El fenómeno de la secularización*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2015, pp. 112-128.

en términos de una transformación histórica del modo de legitimar la relación mandato-obediencia. Luego considero las consecuencias de esta transformación sobre la sucesión de los principios del mundo civil y presento las críticas de Vico al iusnaturalismo moderno como un corolario de su concepción del proceso histórico de secularización política. Por último, presento a esa concepción como el marco para examinar el difícil tópico del providencialismo viquiano.

3. Durante el período 2003-2018, además de los mencionados trabajos centrados en las concepciones viquinas de las instituciones y del poder, investigadores argentinos se han interesado por la filosofía del lenguaje retórico del napolitano. Un primer trabajo es el de María José Rossi dedicado a una consideración hermenéutico-filosófica sobre la antinomia viquiana tópica /crítica²³. La autora examina esta antinomia en el marco de la teoría retórica viquiana y la contrapone políticamente al uso gadameriano del recurso a la tradición y al *sensus communis*. En ese sentido, presenta a la retórica viquiana como el punto de partida de otro tipo de hermenéutica filosófica fundada en la diferencia y en el conflicto social.

En un segundo trabajo Sandra Visokolskis y Gonzalo Carrión examinan la cuestión de la fertilidad del ingenio en la ciencia, mediante una comparación de las teorías de Vico y Charles Sanders Peirce²⁴. En este trabajo, la concepción retórica sobre la función del ingenio en el proceso de descubrimiento de argumentos es conectada con el proceso creativo de descubrimiento científico para mostrar sus relaciones y potencialidades, en el marco de las discusiones actuales en filosofía de la ciencia. Para ello recurren tanto a la noción viquiana de ingenio como a la de abducción peirceana. Sostienen que, dadas las caracterizaciones de la facultad del ingenio que Vico expone a lo largo de sus obras, es posible establecer una sistematización metodológica de dicha facultad en términos de razonamiento abductivo. Asimismo, al relacionar estas dos concepciones, señalan que es posible lograr una perspectiva revisada de la abducción en Peirce a través de la noción de semejanza. Esta reformulación de la noción de abducción permite, según los autores, ubicar al napolitano como un precursor en la superación de la tesis de una rígida delimitación entre los contextos de descubrimiento y justificación en la investigación científica, idea tematizada posteriormente por la filosofía de la ciencia.

En un tercer trabajo, el mismo Gonzalo Carrión, examina la relación entre conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en las obras de Vico y Adam Smith²⁵. Para ello examina la función del lenguaje persuasivo en ambos autores, sobre el fondo del contexto más general de una comparación entre la ilustración napolitana y la ilustración escocesa del siglo XVIII. En ese marco, el autor analiza la función del lenguaje persuasivo en la formación de los vínculos sociales. Por último, Milagros del Pilar Chain, se encarga de destacar la preeminencia de la sabiduría poética en la filosofía de Vico²⁶. Partiendo de las críticas de Vico al cartesianismo de su época y de la consecuente rehabilitación de la tradición retórica-

²³ M.J. Rossi, *Ars topica vs. crítica. Hacia una hermenéutica en perspectiva*, en L. Misseri, J. Brando (eds.), *La crítica en la filosofía contemporánea. Su función, sus límites y sus antecedentes*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011, pp. 203-219.

²⁴ S. Visokolskis, G. Carrión, *Charles Sanders Peirce y Giambattista Vico. Acerca de la fertilidad del ingenio en la ciencia*, en «Revista de filosofía. Conceptos», III (2013), 4, pp. 162-192.

²⁵ G. Carrión, *Conocimiento, lenguaje persuasivo y sociedad en Giambattista Vico y Adam Smith*, en «Cuadernos sobre Vico», XXVII (2013), pp. 99-112.

²⁶ M.P. Chain, *La preeminencia de la sabiduría poética en la filosofía de Vico*, en «Síntesis», V (2014), pp. 58-73.

renacentista, la autora estudia la defensa viquiana de la tradición filológica y de la retórica y del lenguaje poético-metafórico en oposición al lenguaje lógico-racional, tanto en las primeras obras como en la *Scienza nuova*.

4. Como señalé al comienzo de este trabajo, el mismo no pretende ser exhaustivo, sino solo presentar un panorama de la reciente recepción de Vico en Argentina durante los últimos quince años (2003-2018). En el mismo intenté mostrar que, en este período, los historiadores argentinos de la filosofía, que se ocuparon de la obra del filósofo napolitano, se interesaron en tres núcleos conceptuales: la concepción histórica de las instituciones, la teoría viquiana del poder político en particular y la concepción lingüístico-retórica de nuestro autor. El hecho de haber sido protagonista de la recepción argentina de la filosofía de Vico durante el período aquí examinado no me ubica en el mejor lugar para evaluarla científicamente y para explicarla en el marco de la historia cultural de mi país. Seguramente, dicha evaluación podrá ser realizada por otros colegas que se ocupan de la obra de Vico y dicha explicación podrá ser llevada adelante por historiadores especializados en la historia de las ideas de la Argentina reciente.

A “NATUREZA COMUM DAS NAÇÕES” E O CASO BRASILEIRO. CORRELAÇÕES E INFLUÊNCIAS INEXPLÍCITAS DA *SCIENZA NUOVA* DE VICO

Sertório de Amorim e Silva Neto

Abstract: For the assiduous reader of *Scienza nuova* (1744), *Raízes do Brasil* (1936) by Sérgio Buarque de Holanda can certainly give the impression of serving the vichian ideal eternal history. But for Buarque, the course of the Brazilian nation would not follow the succession of ages, but the overlap or confusion of phases; it seemed to be a case of nation that hastened its natural course, reaching immaturity to the more advanced stages of its history, just as Vico admitted to having been the cases of ancient Greece and France during the barbarismo returned. Buarque’s descriptions of the antiquated facets of Brazilian society seem to consider the *Scienza nuova* exhibitions relating to earlier times, prior to the agrarian disputes and the formation of the heroic senates, times marked by families formed also by famulus; the most primitive and impolite possible period, before the appearance of the first *polis*, yet remarkable for the benignity emanating from the virtuous protection of the weakest by the heroes, making their homes asylums.

Keywords: Vico, Buarque de Holanda, Brazilian nation, Science of the nations, Patriarchal family.

* * *

1. *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda tornou-se, logo imediatamente à sua publicação, em 1936, uma obra indispensável a compreensão do processo de formação da nação brasileira, «um clássico de nascença»¹. Redigido em boa parte no exterior, em Berlim, nos anos em que atuou como jornalista correspondente, as análises do livro se beneficiariam sobretudo desse distanciamento do objeto. Numa conferência proferida trinta anos depois, o autor responsabilizaria a «residência [...] em terra estrangeira» por aguçar nele «certa sensibilidade a contrastes entre indivíduos de formação e culturas distintas»², quase numa reminiscência de outro notório viajante, Descartes. Deslocar-se entrando em contato com costumes e instituições de povos diferentes, ensejava ao viajante, segundo Descartes, apreciar «mais sãmente» os próprios costumes, relativizá-los precisamente, evitando os vícios do chamado etnocentrismo. Totalmente à margem do seu projeto filosófico, as errâncias do grande racionalista o predispuseram a uma sorte de *epoché* etnocêntrica: jamais pensar «que tudo quanto é contra os nossos modos é ridículo e contrário à razão» e «que todos os que possuem sentimentos muito contrários aos nossos [...] por isso são bárbaros ou selvagens»³.

Não me parece que a «sensibilidade a contrastes» a que se referiu Buarque fosse de outro tipo. Mas um detalhe faria a diferença: as coordenadas culturais de origem, contrastantes pelo ponto de vista da consciência histórica ocidental. Com efeito, do alto da civilizada e iluminada França do dezessete, o ganho do viajante Descartes foi o de não menosprezar as culturas contrárias à sua, já Buarque, invertendo as cifras, de baixo do atraso e subdesenvolvimento brasileiros, aprenderia no estrangeiro a não supervalorizar as culturas contrárias à sua. A *epoché*, neste caso, consistiria, parafraseando, em jamais pensar que

¹ A. Candido, *O significado de “Raízes do Brasil”*, in S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, pp. 9-21, p. 10.

² S.B. de Holanda, *Elementos básicos da nacionalidade: o Homem*, in P.M. Monteiro e J.K. Eugênio (orgs.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, Campinas, Editora da Unicamp, 2011, pp. 617-637, p. 617.

³ R. Descartes, *Discurso do Método*, trad. J. Guinsburg e B.P. Júnior, São Paulo, Nova cultural, 1996, pp. 68, 76.

«tudo quanto é contra os nossos modos é sensato e razoável» e «que os que possuem sentimentos contrários são por isso mais educados, civilizados».

Vivendo num país de dimensões continentais e separado da Europa por um oceano, o brasileiro só dificilmente viaja e raramente se relaciona com culturas diferentes da sua, também por isso, pode-se concluir, excepcionalmente julga sãmente os próprios costumes. Permaneceria, em geral, refém de um tipo de eurocentrismo às avessas ou não-europeísmo nacional: identidade formada pela negação absoluta de tudo aquilo que o Velho Mundo representou de admirável e venerável. Daí ter se tornado uma tônica o desprezo do brasileiro por si mesmo, a opinião de que seria melhor e maior só quando deixasse de ser ele mesmo. Jamais foi o orgulho nacional o motor dos movimentos progressistas em solo brasileiro, mas «um incitamento negador», como aquele que animou a luta republicana:

o Brasil devia entrar em novo rumo, porque “se envergonhava” de si mesmo, de sua realidade biológica. Aqueles que pugnaram por uma vida nova, representavam [...] a ideia de que o país não pode crescer pelas suas forças naturais: deve formar-se de fora para dentro, deve merecer a aprovação dos outros⁴.

Oriundo de uma terra de bárbaros, ou que, pelo menos, assim se compreendia sob o olhar alheio, Buarque perseguiu um viés historiográfico incontaminado pelas recorrentes adjetivações depreciativas, que retratavam a defasagem da sua cultura. Relativizando-a, pôde ele evitar a lógica do subdesenvolvimento e deixar emergir, de suas páginas, aquilo que era mais típico, sem rótulos, no caso brasileiro.

No estrangeiro, lemos naquele artigo, o prisma pessoal «enlaça-se naturalmente no outro, nacional», isto é, fica patente para o forasteiro a presença de algo como uma «segunda natureza», formada nele cedo, desde que das mãos da natureza foi entregue àquelas do corpo social. Em Berlim, o tema da nacionalidade tornou-se assim candente para Buarque, desafiando-o a ir escavá-la «das nossas mesmas origens [...] a partir do que [...] pareciam representar as suas nascentes ou as suas raízes»⁵. Não parece irrelevante essa associação entre os termos «raízes» e «nascentes»; permite ao autor, pelo contrário, precisar o gênero de investigação operada no livro e, até certo ponto, contextualizá-lo nos estudos históricos. *Raízes do Brasil* empreenderia, então, uma ciência da “nação”, na acepção mais culta, adequada à etimologia do termo, concebendo “nação” em sua origem latina remota: *natus*, nascimento, geração; empreenderia, portanto, uma ciência sobre o nascimento ou gênese histórica do Brasil. Um entrelaçamento (nação-nascimento) que poderia enredar as investigações de Buarque às de Vico, autor de uma *nuova scienza*, que propunha investigar a *comune natura delle nazioni*, admitindo, como axioma, que a «Natureza das coisas não é senão o nascimento delas em certos tempos e de certos modos»⁶.

Residindo no principal berço do historicismo, Buarque não pôde deixar aquela «sensibilidade a contrastes» se converter em ceticismo e relativismo absoluto, de jeito nenhum; o contato com outros povos também exerceria sobre ele uma atração, de causar alguma perplexidade, pelos «movimentos que os fazem antes solidários do que solitários ou antagônicos entre si»⁷. Talvez sob a influência do historicismo, *Raízes do Brasil* entremeou a aludida sensibilidade pela diversidade cultural e, então, pela singularidade daquela brasileira, com o prisma abrangente, típico do historiador, de «que deva existir nas

⁴ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 166.

⁵ S.B. de Holanda, *Elementos básicos da nacionalidade...*, cit., p. 618.

⁶ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Milano, Mondadori, 1992, § 147.

⁷ S.B. de Holanda, *Elementos básicos da nacionalidade...*, cit., pp. 617-618.

sociedades humanas algum fundo comum e permanente»⁸. Edificado sobre uma metodologia que, em diferentes níveis, explora «conceitos polares», do início ao fim das suas interpretações, esse livro alberga a contradição, oscilando permanentemente entre um polo e outro: entre a pesquisa daquilo que é próprio e do que é comum, entre a exploração “de uma” natureza e “da” natureza, enfim, entre a investigação da «nação brasileira» e da «natureza comum das nações»⁹.

2. Comedido ao expor suas influências, o período em Berlim marcaria Buarque profundamente¹⁰. Lá começou a «ganhar forma definida» o seu projeto de uma «Teoria da América» e de lá chegaria trazendo «um calhamaço de suas 400 páginas»¹¹, de onde tirou, em boa parte, *Raízes do Brasil*. Berlim deu-lhe a ocasião para uma *epoché*, mas permitiu-lhe ainda a «revisão de ideias velhas» e, o principal, a «busca de novos conhecimentos». «Recomecei a ler»¹², disse ele com tom autobiográfico. Um filósofo alemão teria importância decisiva, ainda que seu teor fosse difícil de precisar. Parte dos «novos conhecimentos» procurados por Buarque teriam sido encontrados nas lições de Friedrich Meinecke, seguidas durante sua estadia. «Os livros de Weber e um pouco das lições de Meinecke, em Berlim, indicando-me novos caminhos, deixarão sua marca na minha Teoria da América»¹³.

Lemos em *Tentativas de Mitologia* (1979) e na entrevista a Graham (1982) que Meinecke lhe teria proporcionado «novos caminhos», mas quais? Isso ele deixou em aberto, querendo decerto largar uma rota livre à especulação dos interpretes, ou simplesmente para evitar injustiças com a gama de autores que lhe deixariam marcas. Dificultando mais ainda a identificação das indicações de Meinecke a Buarque estava sua preocupação «de não sobrecarregar meus textos com nomes e citações de autores mal conhecidos da maioria dos leitores», razão pela qual «procurava alijar de meus escritos tudo quanto tivesse um ar de coisa postiça, e dar [...] um aspecto de razoável espontaneidade»¹⁴. Assim, declarava a omissão intencional de parte das suas fontes, das menos conhecidas certamente, abrindo espaço para a investigação que nos propomos aqui, de caráter ensaístico, das correlações, descontinuidades e influências implícitas – intencionalmente implícitas – da *nuova scienza* de Vico.

Não serei o primeiro a inserir Vico no rol das indicações de Meinecke a Buarque. Maria Odila da Silva Dias diz textualmente que Meinecke o teria incentivado a ler Herder, Dilthey, Simmel e, também, o filósofo italiano Vico¹⁵. Não seria de estranhar se, de fato, o tivesse feito, ainda que se diga que Maria Odila, ao incluir Vico e Herder naquele rol, forçasse «nas

⁸ Ivi, p. 619.

⁹ A. Candido, *O significado de “Raízes do Brasil”*, cit., p. 12. Segundo ele, os contrários, naquela obra, não são meramente dicotômicos, mas o «enfoque simultâneo dos dois» resulta antes de uma decisão metodológica de tipo dialética; a alternância de conceitos explicativos polares desempenha sim função heurística, visa a obtenção, no sentido forte do termo, da «visão de um aspecto da realidade histórica» e «possui uma grande força de esclarecimento» (Ivi, p. 13).

¹⁰ R. Graham, *An Interview with Sérgio Buarque de Holanda*, in «The Hispanic American Historical Review», LXII (1982), 1, pp. 3-17, p. 5.

¹¹ S.B. de Holanda, *Tentativas de Mitologia*, São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 30.

¹² Ivi, p. 29.

¹³ Ivi, p. 30.

¹⁴ Ivi, p. 16.

¹⁵ M.O.L. da Silva Dias, *Sérgio Buarque de Holanda, historiador*, in S.B de Holanda, *História*, org. F. Fernandes, São Paulo, Editora Ática, 1985, pp. 7-64, pp. 18, 29.

tintas para pintar um Sérgio Buarque excessivamente hermeneuta, historicista»¹⁶. Na verdade, Vico vinha sendo lido pelos historicistas alemães há décadas e Meinecke, no ano exato em que era publicado *Raízes do Brasil*, dava ao público seu livro sobre as origens do historicismo, *Die Entstehung des Historismus*¹⁷, no qual dedicou um importante capítulo a Vico, situando a *Scienza nuova* como obra precursora do pensamento histórico; por isso mesmo, é bastante verossímil que, na época em que Buarque seguia suas aulas, Meinecke se ocupasse, inclusive, de Vico e sugerisse a leitura do filósofo napolitano para os seus alunos. Nesta direção, é digno de nota o estudo de Guido que registra na biblioteca privada de Buarque a presença de quase duas dezenas de obras de comentadores de Vico, além da edição de Nicolini das suas obras completas e da *Scienza nuova* de Michelet, a totalidade desse acervo repleto de grifos de leitura e anotações, comprovando mais que curiosidade erudita, pesquisa¹⁸.

Um fato curioso foi a publicação, logo que voltou de Berlim, do conto, de sugestivo título, *Viagem a Nápoles*¹⁹. Nápoles é ali um velho casarão abandonado, cheirando a podridão e coberto de trepadeiras: uma espécie de metáfora dos Ventres de Nápoles descritos na prosa de Matilde Serao²⁰. Sua atmosfera onírica parece pôr em cena a pobreza e penúria dos imigrantes napolitanos na São Paulo de Buarque: retrato de uma Europa decadente, com traços de subdesenvolvimento, surpreendente para o imaginário; objetivamente, o conto demonstrava a sensibilidade e o olhar atento de Buarque para a cidade de Vico, cidade que, através de Croce, mas também de Spaventa e Nicolini, o havia eleito o antecipador da filosofia idealista da história de Hegel.

3. Uma pergunta latente em *Raízes do Brasil*, que poderia ocupar o posto de *leitmotiv* da narrativa, era aquela sobre as razões do abismo que, em pleno dezenove, ainda afastava o Brasil da modernidade europeia. Mesmo antes da instauração do Regime Republicano no Brasil, no início dos anos cinquenta do dezenove, estiveram em curso reformas sociais importantes, sinalizando, à primeira vista, a marcha a passos largos do país rumo à modernização da sociedade. Tornou-se regular a constituição das sociedades anônimas, o *Banco do Brasil* ressurgiu como instituição de crédito, seriam inauguradas a primeira linha telegráfica no Rio de Janeiro e a primeira estrada de ferro, facilitando a circulação das notícias e brindando a nação com meios de transporte modernos, tudo isso imprimindo marcha sem igual à empresa capitalista. As forças produtivas se desenvolviam; a promessa era que decorreria disso, aos poucos, a mudança igualmente drástica da superestrutura brasileira: com a centralização do poder e uma maior participação política, com a eminência de formas de vida urbanas e secularizadas.

¹⁶ J. Malerba, *Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda*, in «ArtCultura», XIV (2012), 25, pp. 9-20, p. 16.

¹⁷ F. Meinecke, *El historicismo y su genesis*, trad. esp. de J.M. y San Martín y T.M. Molina, México, Fondo de cultura económica, 1943.

¹⁸ H.A. de Oliveira Guido, *Nuovi contributi per gli studi vichiani in Brasile: il progetto razionalista di Vico per le scienze umane*, in G. Cacciatori e M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Guida, 1981, pp. 169-184, p. 170. Pelo menos a metade do acervo viquiano de Sérgio Buarque são de edições posteriores a 1936 e, portanto, ao período de escrita do livro *Raízes do Brasil*, possivelmente obtido no início dos anos cinquenta, quando atuou como professor da cátedra de Estudos Brasileiros na *Università de Roma*, mas suficientes para demonstrar o seu grande interesse, desde muito cedo, quicá, pelo filósofo napolitano.

¹⁹ S.B. de Holanda, *Viagem a Nápoles*, in P.M. Monteiro e J.K. Eugênio (orgs.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, cit., pp. 565-582.

²⁰ M. Serao, *Il ventre di Napoli*, a cura di P. Bianchi, Roma, Avagliano Editore, 2002.

O curso das coisas humanas contrariaria, porém, as expectativas. Um episódio atuaria na origem dessa modernização brasileira: a proibição do tráfico negreiro em 1850 pela lei Eusébio de Queirós. Os capitais engajados na importação de escravos africanos, as maiores e mais sólidas fortunas brasileiras da época, ficariam disponíveis, acessíveis ao crédito, o que em pouco tempo fez dos antigos traficantes «verdadeiros magnatas das finanças do Império»²¹. Situar esse fato na origem da modernização brasileira significava denunciar seu fracasso, atestar seu caráter extrínseco, artificial. Com efeito, a lei Eusébio de Queirós não exprimiu a autonomia da nação que acertava as contas com seu passado escravocrata, mas a falta dela: teria sido ela promulgada a fim exclusivamente de preservar a soberania do Brasil perante as intimidações da Inglaterra, autorizada pelo seu Parlamento a deter navios negreiros que se dirigissem ao Brasil (o *Aberdeen Act*). Propriamente falando, não foi o Brasil quem proibiu o tráfico negreiro em seus portos, teria sido sim o Brasil proibido, por uma potência forasteira, de traficar escravos: a heteronomia desse auspicioso processo (abolicionista) indicaria a heteronomia de outro processo, dele decorrente, o da modernização do país. Aquelas teriam sido transformações superficiais, «mudanças [...] entre nós epidérmicas»²², não afetariam a substância da nação, acometendo pouco ou quase nada «o patriarcalismo e personalismo fixados entre nós»²³.

Para boa parte da Europa, ingressar na modernidade representou meter em crise as formas de consciência tradicionais, pôr-se em querela com o antigo²⁴, o Brasil, em vez disso, seguindo uma estrada toda sua, adentrou os limiares da modernidade carregando consigo «sobrevivências arcaicas»²⁵. O país progredia, aboliu a escravidão e viu nascer a economia de mercado, na intimidade, contudo, permanecia nação de escravocratas, governados por modos de vida caducos e obsoletos.

Nessas terras, os ideais da burguesia revolucionária revelaram sua essência abstrata. A introdução deles na vida nacional significou simplesmente a introdução de um discurso inaudito – que seduzia «pelas palavras [...] de virtude quase sobrenatural [...] que tudo resolvem de um gesto, como as varas mágicas»²⁶ – e não de costumes novos, mais racionais e laicos. Na prática, seguiam atuantes modos de vida rústicos, caracterizados pela preeminência de uma de organização social de tipo familiar, centrada no poder irresistível dos pater-famílias e reproduzida por uma *forma mentis* ainda poética, fortemente ligada ao corpo e mais propensa a sentir do que a entender. Em pleno dezoito, no Brasil, era ainda a família patriarcal «o modelo obrigatório de qualquer composição social»²⁷; do ambiente doméstico, passando pelas relações de produção até a política, ela «fornecia a ideia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens»²⁸. Ao mesmo tempo, atuava diretamente na configuração dessa sociabilidade «uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras»²⁹, portanto, uma sorte de mentalidade ainda rude, pueril, gravada pela prerrogativa do corpo e do emocional, a despeito dos dons do espírito puramente racionais.

²¹ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 76.

²² S.B. de Holanda, *Elementos básicos da nacionalidade...*, cit., p. 624.

²³ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 79.

²⁴ Cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1994.

²⁵ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 180.

²⁶ Ivi, p. 165.

²⁷ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 146.

²⁸ Ivi, p. 82.

²⁹ Ivi, p. 61.

Não espero aqui fazer de Buarque um viquiano *avant la lettre*. Meu propósito é sim testar o potencial de certas elaborações de Vico no âmbito das teses de Buarque sobre a nacionalidade ou natureza do brasileiro. Para o leitor mais ou menos assíduo da obra de Vico, *Raízes do Brasil* pode decerto dar a impressão de agenciar a viquiana «história ideal eterna», aquela «sobre a qual transcorrem, no tempo, as histórias de todas as nações»³⁰. De fato, a inquirição do caso brasileiro na condição de acontecimento único, irrepitível, se beneficia do cotejo com um modelo geral do curso histórico. Sobrecarregada em Vico de implicações metafísicas, a «história ideal» teria ali sua valência abreviada, exercendo o papel estrito de esquema racional, encima do qual dispor ordenadamente as circunstâncias históricas de um povo. É o que parece indicar aquele uso da preposição «sobre» instaurando a subordinação entre as orações e, assim, entre «a história ideal eterna» e «as histórias de todas as nações», como se o caso fosse o de uma sobreposição, de algo sendo posto encima de algo, e não o da simples conformação das duas histórias. Nada diferente do que vemos, por exemplo, na *Tábua Cronológica* da *Scienza nuova*. Por meio dela, Vico espacializa o curso ideal da história, seu “dever ser”, tal como medita a filosofia, e «sobre» ela, como num quadro sinótico, organiza os episódios específicos da vida dos povos³¹, o “homem como ele é”, infundindo-lhes constância e inteligibilidade, pois a mente – ele explica – «é naturalmente levada a deleitar-se com o que é uniforme»³².

Tal esquema racional ofereceria ao historiador, ainda, os parâmetros para a comparação das histórias dos diferentes povos e os seus ritmos próprios: os avanços ou atrasos de umas em relação ao curso das outras, permitindo, assim, mensurar seus progressos e retrocessos. Poderia ser essa uma lição da *Scienza nuova* para a Teoria da América de Buarque, *scienza* que o memorável Meinecke classificou de o «novo organon»³³ do pensamento histórico. A uniformidade da «história ideal eterna» permitiria a Buarque elucidar as «condições especiais do nosso desenvolvimento histórico»³⁴ e representar um curso histórico anômalo e instável, como o brasileiro. Ainda que se pudesse, por desvio do padrão de normalidade, diagnosticá-lo um caso de patologia histórica – reduzindo a uma doença nacional o problema do subdesenvolvimento do país –, o caso parece ser mais o da imprevisibilidade histórica ou da «defasagem»³⁵.

Interrompendo o ímpeto da mente pela constância e uniformidade, Buarque verificaria na evolução do Brasil não a sucessão de idades, mas uma sobreposição ou confusão de fases da história. Ímpetos de naturezas diversas, dirigidos em direções opostas, marcariam a vida nacional desde a proibição do tráfico negreiro até, pelo menos, a época em que Buarque escrevia seu livro. De um lado, o ímpeto geral da civilização europeia rumo à empresa capitalista, na direção do liberalismo político e da secularização da sociedade; do outro, uma intrínseca apatia, inclinada à conservação do patriarcalismo e do personalismo típicos de um estado de família pré-político:

Eram dois mundos distintos que se hostilizavam com rancor crescente, duas mentalidades que se opunham como ao racional se opõe o tradicional, ao abstrato o corpóreo e o sensível, o cidadão e

³⁰ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 348, § 6.

³¹ Resultantes do estudo «das línguas e dos feitos dos povos [...] os costumes e as leis», que Vico chamou de «filologia» (Ivi, § 139).

³² Ivi, § 204.

³³ F. Meinecke, *El historicismo y su genesis*, cit., p. 53.

³⁴ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 182.

³⁵ Cfr. V. Flusser, *Defasagem*, in Id., *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 1998, pp. 75-92.

cosmopolita ao regional ou paroquial. A presença de tais conflitos já parece denunciar a imaturidade do Brasil escravocrata para transformações que lhe alterassem profundamente a fisionomia³⁶.

Tudo o que representaria sucessão de idades pela ótica da história ideal, aparece na do Brasil confusamente misturado; fases da vida dos povos, que idealmente constituiriam uma série ou sequência, compõem ali sobrepostas. O Brasil parece se apresentar nas páginas de Buarque, às vezes, como um caso de nação que apressou seu curso natural, não caminhou «com justo passo», alcançando imaturamente etapas avançadas de sua história, tal como Vico admitiu ter sido o caso da nação grega após a chegada dos «filósofos» e da França na época em que Pedro Lombardo ensinava «a sutilíssima filosofia escolástica»³⁷, temperando, de certo modo, o rígido modelo das três idades.

4. O modo como Buarque expõe essa faceta antiquada da sociedade brasileira reforça, em muito, a hipótese de uma influência viquiana. Suas descrições parecem, do início ao fim, levar em consideração atentamente as exposições da *Scienza nuova* relativas aos primeiros tempos da Idade dos Heróis e dos últimos da Idade dos Deuses, isto é, antes das «contendas agrárias» e da formação dos «senados heroicos», tempos marcados pelas famílias formadas também por fâmulos; um período da história o mais primitivo e impolido possível, anterior ao surgimento das primeiras *polis*, ainda assim notável pela benignidade emanada da «proteção» virtuosa dos mais débeis pelos heróis, fazendo dos seus “lares”, com o tempo e graças ao costume de irem ali os desafortunados encontrar abrigo e salvamento, «asilos».

Uma evidência da presença de Vico nas páginas de Buarque encontramos no detalhamento do que seria «a base e o centro» da clássica organização social desde a época do Brasil colônia, linhas que se poderiam dizer tiradas do Livro Segundo da *Scienza nuova*:

Os escravos das plantações e das casas, e não somente os escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico em tudo se comporta como seu modelo da Antiguidade, em que a própria palavra “família”, derivada de *famulus*, se acha estritamente vinculada à ideia de escravidão, em que mesmo os filhos são membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca, os *liberi*³⁸.

Como nos faz ver a etimologia, também no Brasil de Buarque a nota definidora da família é a presença nela dos *famulus*. O efeito imediato dessa associação em *Raízes do Brasil* foi estender a ideia do «círculo familiar», introduzindo, junto aos filhos, a figura do fâmulos, que reúne indistintamente tanto os escravos quanto os agregados.

A escravidão abordada por Buarque havia sido certamente bem distinta da encontrada por Vico no alvorecer dos tempos heroicos: foi um negócio, um comércio lucrativo. Os africanos principalmente foram lá vendidos e comprados, portanto, negociados com base no dinheiro e nos pactos comerciais, situação, vale dizer, inimaginável no contexto do heroísmo primitivo dissertado na *Scienza nuova*. De acordo com Vico, porque os homens daquela Idade «não cuidavam senão das coisas necessárias à vida, não colhendo outros frutos senão os naturais» e porque eram «quase totalmente corpo», o que quer dizer que

³⁶ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 78.

³⁷ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 158, § 159.

³⁸ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 81.

nada abstraíam, também não podiam entender «a utilidade do dinheiro» e nem conhecer «os contratos que hoje dizem cumprir-se somente com o consenso»³⁹.

As origens humanas, não heroicas (por isso perversas, da escravidão) no Brasil produziram, em tese, um fenômeno bem diverso, irreduzível ao das antigas «clientelas», ou da «escravidão heroica» nascida da comunicação das utilidades: daquela dos débeis, que encontravam nos pais a proteção de suas vidas, e da dos heróis, que recebiam em troca o cultivo dos campos. Mas, pelo que tudo indica, é jogando com essa irreduzibilidade e distinção de princípios que Buarque elabora a sua hipótese sobre a singularidade do fenômeno brasileiro. Lemos naquela passagem que os escravizados (da lavoura ou de casa) viriam acolhidos pelos pater-famílias na condição mesma de «*famulus*», efetivamente partes constitutivas do «círculo familiar». Nessa exata medida, viriam tragados para dentro de uma atmosfera de virtude e cordialidade heroicas, e acolhidos, assim, numa condição de protegidos, «esboços dos escravos que em seguida se fizeram nas guerras, nascidos depois das cidades»⁴⁰. Não obstante sua natureza humana e cruelmente deliberada, nascida muitíssimo depois das cidades e em nada semelhante àquela piedosa e espontânea dos primeiros tempos, a escravidão no Brasil restituiria inusitadamente padrões de sociabilidade específicos do primeiro heroísmo, identificados por uma sorte de generosidade, ou *fides* heroica, e pela fixação de laços afetivos, de amizade – «amizade nobre e senhoril [...] vil e servil»⁴¹ –, entre pais e fâmulos, ainda que fossem eles escravos comprados.

Isso teria dado contornos únicos à nossa escravidão, aptos a sugerir a controvertida tese da democracia racial. Tratava-se de inserir o escravizado na esfera afetiva das relações domésticas, da intimidade. Das páginas de Buarque emerge a ideia de que o africano e o índio escravizados padeceriam, numa parte considerável das vezes, daquela generosidade, o que tenderia, não sem polêmicas, a temperar a desumanidade da escravidão com certa, ainda que arcaica, magnanimidade dos escravocratas brasileiros. «Com frequência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim»⁴².

Era tal a intimidade com o gentio que viria publicado em 1726 uma ordem de Portugal, que proibia mulatos (descendentes de africanos e europeus) e a «brancos casados com mulheres de cor» de assumirem cargos públicos em Minas Gerais. Porém, viu Vico no apêndice à *dignidade* LXIX: «a escola pública dos princípios é a moral dos povos»; daí, porque a discriminação e a segregação institucionais iam exatamente contra «a natureza das coisas humanas civis»⁴³, não correspondendo aos costumes da época, «estavam condenadas a ficar no papel e não perturbavam seriamente a tendência da população para um abandono de todas as barreiras [...] entre brancos e homens de cor, livres e escravos»⁴⁴. Os imperativos dessa «tendência» se fizeram sentir muitas vezes – em coincidência com aquela viquiana «escola pública dos princípios» – na própria estrutura político-jurídica do país, desdizendo a essência daquela ordem régia. Um contraexemplo foi o do Governador de Pernambuco, que decretou em 1731, denegando os dispositivos legais contrários, que fosse dado posse ao bacharel Antônio Ferreira Castro, um «mulato», como «procurador», sob a alegação de que «este acidente, [...] o defeito de ser pardo» não representaria obstáculo para «este

³⁹ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 570.

⁴⁰ Ivi, § 556.

⁴¹ Ivi, § 555.

⁴² S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 55.

⁴³ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 247.

⁴⁴ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 55.

ministério», tendo em vista se tratar de «bacharel formado»; erro seria, alega o governador, por causa desse «acidente», empossar «um homem que não é formado, o qual nunca poderia ser por lei, havendo bacharel formado»⁴⁵. O ato do governador não só confirmaria a suposta existência de um direito natural, revelando-se mera posituação jurídica dos costumes, mas demonstrava que a miscigenação – a mistura do europeu com o gentio –, reflexo da efetiva intimidade e familiaridade entre eles, foi regra no Brasil e não exceção, havendo «mulatos» nos mais elevados cargos públicos.

A ideia de família na raiz da vida brasileira é aquela própria ao início das coisas civis e permeada pela autoridade irresistível dos pater-famílias: o «rei» ao qual o «círculo familiar», inclusive os filhos que «se disseram *liberi*»⁴⁶, se submete absolutamente. O paternalismo à brasileira equivaleria, sobre vários aspectos, àquele dos «impérios paternos ciclópicos» de Vico, dentro dos quais tinham os pais o «direito sobre as pessoas» e, portanto, «o direito de vida e de morte [...] sobre os próprios filhos»⁴⁷, como Agamenon, lembrado por sacrificar a «filha Efigênia», e Brutus «que decapita dois dos seus filhos»⁴⁸. Também em solo brasileiro, os pais exerciam um poder ilimitado, observou Buarque, e aos exemplos viquianos de Agamenon e Brutus compara aquele de Bernardo Vieira de Melo. Cavaleiro da Casa Real, neto de Antônio Vieira de Melo, primeiro nobre português a chegar ao Brasil, e famoso pela bravura guerreira com a qual enfrentou índios amotinados e negros aquilombados, Bernardo – conta Buarque – «suspeitando a nora de adultério, condena-a à morte em conselho de família e manda executar a sentença»⁴⁹, e o crime acontece sem que qualquer autoridade civil tentasse impedi-lo ou mesmo punir o assassinio, apesar da publicidade dada aos fatos pelo fidalgo. Outro exemplo dos impérios ciclópicos tropicais encontramos nas páginas de Gilberto Freyre⁵⁰. Colocando também o pátrio poder ilimitado no íntimo da formação nacional brasileira, Freyre diz que, não raro, os próprios senhores mandavam matar os filhos. Ele narra a história de um desses patriarcas, Pedro Vieira, que após «descobrir que o filho mantinha relações com a mucama de sua predileção, mandou matá-lo pelo irmão mais velho»⁵¹. Essas descrições retratam exemplarmente a bárbara incivilidade desses costumes brasileiros, ao mesmo tempo, elucidam sua filiação aos valores da nobreza e de heroísmo, que nos tempos primitivos magistralmente narrados por Vico, não estiveram jamais dissociados nem da força física, nem da violência.

Emerge destas descrições das coisas brasileiras uma imagem ambivalente dos pater-famílias, igualmente violento e generoso, ambivalência associada também ao heroísmo dos primeiros tempos e exemplarmente capturada por Aristóteles que, segundo Vico, «alçou a preceito da arte poética que os heróis, que se tomam como sujeitos das tragédias, não sejam eles nem ótimos nem péssimos, mas de grandes vícios e grandes virtudes entremeados»⁵². Essa benignidade muito contribuiria para a feição também ambivalente da cordialidade peculiar ao brasileiro, sintetizada no tipo ideal do «homem cordial» de Buarque. Caracterizado pela «lhaneza no trato, hospitalidade, generosidade», comportamentos,

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 556.

⁴⁷ *Ivi*, § 582.

⁴⁸ *Ivi*, § 517.

⁴⁹ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 82.

⁵⁰ G. Freyre, *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Recife, Global editora, 2003.

⁵¹ *Ivi*, p. 41.

⁵² G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 708. Também neste sentido se pode falar da representação oximórica do herói. Cfr. E. Nuzzo, *Gli “Eroi ossimorici” di Vico*, in Id. (a cura di), *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, p. 211.

poderíamos dizer, equivalentes à virtude protetiva de que fala Vico, o cordial, ademais, é um tipo humano egoísta e autoritário, insensato, se portando, em boa parte das vezes, guiado por paixões fortes e robustos sentidos. Já por isso, cordialidade nada teria a ver aqui, como se poderia supor, com «boas maneiras» ou «civilidade», seria sim a expressão legítima «de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante»⁵³.

O afamado «homem cordial» de Sérgio parecia ser, neste sentido, de «heroica natureza», tal como a definiu o Corolário, *De' costumi eroici*, da *Scienza nuova*, um homem, portanto, de «violentíssimas paixões» e, inversamente, de «curtíssimo entendimento» e nenhuma «reflexão». Porque naturalmente dados às paixões, que são uma passividade da alma e uma dependência dela daquilo que a afeta de fora, foram ainda os heróis «acessíveis, ressentidos, magnânimos e generosos»⁵⁴. As interações sociais e as formas de associação entre os indivíduos não viriam nunca modeladas tomando por base ou interesses em comum ou ideias e convicções compartilhadas, mas unicamente por «vinculação de sentimentos», através de «vínculos biológicos e afetivos»⁵⁵, como geralmente ocorre no «recinto doméstico» ou «entre amigos».

Analogamente à «primeira nobreza das nações», aquela brasileira teria sido, também, *contadina*, dando contornos a uma civilização rústica, quase feudal, espacialmente disposta em torno dos «campos de cultivo», da «agricultura»⁵⁶. O engenho, isto é, o latifúndio açucareiro, funcionava como «um organismo completo [...] se bastava a si mesmo»⁵⁷. Como nas casas da Roma antiga, também aqueles eram lugares religiosos. Em meio às paisagens bucólicas dos engenhos de açúcar, tais como altares incrustados na mata, se destacavam as Capelas onde vinham rezadas as missas e a subordinação dos capelães aos pater-famílias era tal que em muito fazia lembrar a concepção viquiana dos pais também sacerdotes e líderes da religião doméstica, a despeito ali da hierarquia da Igreja, dos Bispos e do Papa. Essa atmosfera de religiosidade permeava também o sepultamento dos mortos, dando vida a um culto, segundo Freyre, «que lembra o dos antigos gregos e romanos»⁵⁸, e que bem se adequaria às teses de Vico sobre aquele «outro grande princípio da humanidade [...] as sepulturas»⁵⁹. Os mortos vinham sepultados, em geral, dentro das próprias casas, ou nas Capelas anexas, «continuavam sob o mesmo teto que os vivos», mantendo a coesão da família com a presença do parente morto e reforçando a crença milenar na imortalidade das almas. Os mortos, observa Freyre, simplesmente mudavam de posto na hierarquia familiar, achavam-se, então, «Abaixo dos santos e acima dos vivos»⁶⁰.

Os engenhos eram lugares de cultura, por oposição aos lugares naturais, não-cultivados. Buarque o confirma ao notar neles a presença da «escola de primeiras letras», onde, segundo ele, «o padre-mestre desasnava meninos»⁶¹. Não se buscava com essas escolas, por certo, formar homens doutos, mas sim, como se lê, desasná-los. Verbo incomum, desasnar expressa a ação de instruir e o faz evocando uma imagem bem sugestiva: a da saída ou subtração de uma condição, aquela do asno, animal frequentemente associado no imaginário brasileiro à estupidez, à rudeza e impolidez dos modos, ao bruto. A ideia era a de que as

⁵³ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 147.

⁵⁴ G. Vico, *Princìpi di Scienza nuova*, cit., § 708.

⁵⁵ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 79.

⁵⁶ G. Vico, *Princìpi di Scienza nuova*, cit., § 563.

⁵⁷ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 80.

⁵⁸ G. Freyre, *Casa-grande & Senzala...*, cit., p. 40.

⁵⁹ G. Vico, *Princìpi di Scienza nuova*, cit., § 337.

⁶⁰ G. Freyre, *Casa-grande & Senzala...*, cit., p. 38.

⁶¹ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 80.

«primeiras letras» agraciavam os pequenos com uma sabedoria essencialmente civil. Por força mesmo das «letras», da linguagem, e das faculdades da mente ligadas a ela (poéticas e retóricas), neles vinha formado o «senso comum», semeador de costumes humanos, consumando uma educação, por isso mesmo, «humana», contrastante àquela «ferina», em que as crianças, abandonadas pelas mães, cresciam sozinhas e sem ouvir nem aprender vozes humanas, assim transformando-se em gigantes *bestioni*. Façanha idêntica àquela ancestral de Orfeu e Anfione, que, segundo suas fábulas, moviam animais ferozes, árvores e pedras só com a palavra: «tornava mansas e tolerantes [...] as almas de homens violentos e ferozes, semelhantes [...] a bestas»⁶².

Não faltam finalmente indicações que conferem aos engenhos o mister dos asilos. Ainda segundo Buarque, esses eram espaços também de cultura, no sentido do cultivo dos campos, das plantações e das criações, garantia de alimento para a família, mas, ainda, do alimento «com que se recebiam os hóspedes, frequentemente agasalhados»⁶³. Tal como os feudos dos primeiros tempos, os engenhos formavam aquelas “clareiras” de que fala Grassi: certos lugares sobressaídos da densa floresta pela labuta do «engenho» (aqui em sentido viquiiano, de faculdade poética ou criativa da mente), dentro dos quais os vagabundos sem família, sujeitos aos infortúnios da selvática errância, encontram proteção e, compartilhando das comodidades da *humanitas*, ao mesmo tempo ingressam na «história»⁶⁴. Freyre insistiria nessa importância dos engenhos do final do dezoito: funcionavam como «um convento português» da Idade Média, com funções tanto «de hospedaria» quanto «de santa casa». A construção mesma das casas em único pavimento rodeado de alpendres funcionava como convite aos estranhos, signo de uma «hospitalidade fácil, derramada» dos «senhores de Engenho»⁶⁵. Freyre reforça suas impressões evocando oportunamente os relatos de viagem de Nicolau Dreys, que narram a presença nas fazendas do Rio Grande de inícios do dezenove do costume de soar o sino na hora da comida, do mesmo jeito que se fazia nos «conventos medievais», para chamar à mesa os «viajantes vagando pelo campo» e os «desvalidos da vizinhança»⁶⁶, e surpreendeu bastante Dreys a magnificência dos senhores ao asilar a todos indistintamente, nunca enxotando da mesa quem quer que fosse. Oriundos de famílias nobres europeias, a benevolência desses pater-famílias em terra estrangeira e selvagem faria deles vetustamente nobres, ou naquele “antiquíssimo” sentido, muito anterior ao surgimento das primeiras cidades, «dos heróis políticos» que vieram antes «dos heróis das guerras»⁶⁷, fundadores da *humanitas*, como Hércules, o desmatador da selva Nemeia e primeiro anfitrião do Peloponeso.

⁶² F. Petrarca, *Ao mesmo Tommaso da Messina, sobre o estudo da eloquência*, trad. N. Bignotto, in N. Bignotto, *Origens do Republicanismo moderno*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001, pp. 223-236, p. 225.

⁶³ S.B. de Holanda, *Raízes do Brasil*, cit., p. 80.

⁶⁴ E. Grassi, *Vico y el humanismo: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, trad. esp. de J.N. Pérez, Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 156-157.

⁶⁵ G. Freyre, *Casa-grande & Senzala...*, cit., p. 37.

⁶⁶ *Ibidem* (N. Dreys, *Notícia Descritiva da Província do Rio Grande de São Pedro do Sul*, Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1961).

⁶⁷ G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, cit., § 3.

GLI AMERICANI NELLA STORIA DELLA CIVILTÀ DI VICO.
IL POPOLAMENTO DEL NUOVO MONDO
E I «PROGRESSI» DEI POPOLI AMERICANI

Enrico Nuzzo

Abstract: The paper examines Vico's treatment of the question of the settlement of America, in the context of his elaboration of an original model of the history of civilization. This model required an organic comparison of all nations, which in turn entailed an examination of the character and history of the American peoples, and therefore of their origins. In Vico's time this was still a delicate and controversial question, the subject of a variety of innovative solutions. Vico, however, showed little interest in it, limiting himself to adopting one of several theses supported by Grotius, namely that settlement had occurred by peoples of Germanic origin, taking the sea route from Greenland. While respectful of orthodoxy, this thesis served to confirm the paradigm of the Vichian science of the nations, according to which all nations will, unless prevented, pass through a common process of development. Vico's over-riding interest in confirming the coherence of his theoretical and "narrative" system, as well as its extraordinary openness and universal character, induced him to deny or overlook important differences in degrees of civilization between the various American nations.

Keywords: Vico, History of civilization, The settlement of America, The "progresses" of the American peoples.

* * *

In significativa misura la ricerca vichiana di una scienza del mondo delle nazioni si venne configurando come un peculiare modello di storia della civiltà umana, che implicava un interesse alla più ampia estensione dello sguardo sulle cose "civili", fino alla disamina comparativa delle più diverse esperienze delle genti.

Non è questo il luogo per soffermarsi in una discussione sull'appropriatezza del ritrovamento di una "storia della civiltà" in senso proprio in Vico, e nemmeno per riassumere l'indicazione dei caratteri peculiari che è dato individuare in una tale storia dell'umanità¹. Occorre invece subito segnalare come alla necessità della più ampia estensione dello sguardo all'avvio di una comparazione organica delle nazioni, doveva corrispondere urgentemente anche la disamina dei popoli americani.

Ad attestazione che però quella configurata da Vico non era propriamente una storia della civiltà che rispondeva ad un disegno sistematico, la considerazione dei popoli americani risultava però relativamente esigua nel complesso dell'opera vichiana nella quale si venne formando un abbozzo di storia della civiltà (cioè a partire dal *Diritto Universale*): natural-

¹ Quella discussione sarà luogo di una ricognizione sistematica in un lavoro di assieme intrapreso sul pensiero di Vico proprio nella prospettiva del configurarsi in esso di una storia della civiltà umana, ma essa è già stata da me avviata in svariati contributi, che qui per brevità non cito. Segnalo soltanto che due essenziali sezioni della storia vichiana della civiltà – relative alle "nazioni" rispettivamente propagatesi fino all'estrema Asia o all'Europa settentrionale, o stanziatesi sul Mediterraneo – hanno avuto già una consistente trattazione in miei saggi: E. Nuzzo, *Gli «Sciti» e i «Chinesi» di Vico*, in D. Armando, F. Masini, M. Sanna (a cura di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, Tiellemmedia, 2008, pp. 301-335, e *Spazi e tempi del Mediterraneo nella storia vichiana della civiltà. Il "Diritto Universale"*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXXIX (2009), pp. 7-69 (poi pubblicato anche in altra sede). Non richiamo qui neppure i principali tra i miei numerosi contributi sui fondamenti epistemici, le premesse teoriche, teologiche e metodiche, i tratti e significati del profondo universalismo "antropologico-etico", l'incidenza delle concezioni del tempo o del clima, etc., che caratterizzano il modello vichiano di storia della civiltà.

mente incomparabile con quella relativa alla storia romana, ed in genere alla storia dei popoli gravitanti sul mare mediterraneo in età antica.

Tuttavia per le materie sulle quali interveniva quella considerazione risultò comunque indispensabile per la conferma di una serie di tesi vitali: della presenza delle religioni in tutte le società umane; della propagazione monogenetica dei popoli (che chiamava in causa pure la questione ancora assai controversa del popolamento dell'America); dell'insorgere e del declino dei giganti; del procedere di tutte le nazioni – punto cruciale della meditazione vichiana – secondo un corso uniforme di «progressi», e dunque della condizione barbarica comune in origine ad esse tutte; e quindi del nodale plesso di vedute relative all'originaria dimensione “mitopoietica” attraverso la quale tutte dovevano essere passate; dei fattori causali (strutturali, climatici, etc.) dei caratteri individuali dei singoli popoli; dell'instaurarsi di una serie di forme di linguaggio a partire da quelle più elementari primigenie; etc.

Così il complesso di riflessioni che il pensatore napoletano venne conducendo attorno agli Americani risulta sicuramente tale da meritare la stesura di una “sezione” a parte in una ricostruzione organica della delineazione vichiana della storia della civiltà umana².

La completezza di una tale indagine richiede anche che la riflessione vichiana sulla materia: sia esaminata nel contesto dei dibattiti ancora vivacissimi nella cultura del tempo, nella quale spicca un intervento di un contemporaneo di Vico, Feijoo³; con attenzione, naturalmente, anche alle discussioni e posizioni che emergevano nella cultura napoletana (ad es. in Giannone, Ferdinando Galiani, Genovesi); e non trascurando infine l'argomento della recezione di momenti importanti della meditazione vichiana nella cultura latinoamericana (ben noto il caso della recezione di Vico nella *Ilustración mexicana*, in Boturini, e forse per tramite di questi anche in Mariano Veytia, etc.). Ma in questo contributo mi limiterò a presentare soltanto le linee principali di un “capitolo” di tale sezione, relativo al tema del popolamento dell'America: un ambito tematico che risulta preliminare sul piano di una ricostruzione sistematica dei dibattiti sugli Americani nella cultura moderna e delle relative posizioni di Vico.

Testi come quello di Feijoo è difficile (ma non impossibile) che siano stati conosciuti da Vico, il quale peraltro venne configurando gli esigui elementi della sua veduta sulla materia già nel *Diritto Universale*. Ma valgono a richiamare l'urgenza che ancora la questione rivestiva ai tempi nei quali il pensatore napoletano si inoltrava nella sua riflessione più matura; e ad evidenziare per converso lo scarso interesse suo per una controversia nella quale per lui non era vitale immergersi, ma sulla quale non poteva non prendere partito, ed

² Una prima presentazione organica di una traccia di questa “sezione” è affidata in ispecie ad un mio saggio: E. Nuzzo, *Vico y los caracteres de las naciones del Nuevo Mundo*, in S.F. de la Campa, A. Gutiérrez Robles, J. Vélazquez Delgado (coord.), *Vico y el Mundo Moderno*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, pp. 217-240.

³ Dal padre Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro venne la risposta più ingegnosa formulata da una rinnovata prospettiva cristiana, contro le vedute poligeniste, “preadamitiche”, di La Peyrère, com'è noto avanzate proprio per spiegare il popolamento e l'inafaunamento dell'America, con l'introduzione, altrimenti inesplicabile, di tante specie disutili e nocive. Feijoo in risposta ricorreva acutamente – non senza qualche insidia di eterodossia – all'insorgente visuale di una “storia della terra” per spiegare l'accesso di genti, e delle più diverse specie animali, al Nuovo Mondo, in uno scritto sollecitato dalla pubblicazione, nel 1729, della seconda edizione di una voluminosa opera di Gregorio García edita nel 1609 sul popolamento del Nuovo Mondo. La *Solución del Gran Problema Histórico sobre la Población de América, y las revoluciones del Orbe Terráqueo* apparve nel tomo V, edito nel 1733, dell'opera più grande e fortunata di Feijoo, vale a dire il *Theatro critico universal*. Attorno a questo testo di Feijoo cito il mio contributo più recente e ampio: E. Nuzzo, *Una insidiosa defensa del preadamitismo en la ilustración cristiana. Razón crítica e historia de la terra en la Solución de Feijoo sobre la cuestión del poblamiento del nuevo mundo*, in A. Scocozza, G. D'Angelo (eds.), *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*, Bogotá, Penguin Random House Grupo Editorial, 2016, t. II, pp. 255-278.

era essenziale comunque non soltanto assumere una posizione non imprudente, ma pure idonea a non contraddire la sua concezione dei modi e tempi dei «progressi» delle nazioni.

Il tema del popolamento dell'America appare significativamente nel *Diritto Universale*, ed in particolare del *De constantia*, dove tra le tante proposte esplicative avanzate in proposito veniva fatta propria quella della derivazione delle popolazioni degli americani dalla Norvegia attraverso la Groenlandia, con la dichiarazione che da Grozio era accolta tale ipotesi. «Et americanos borealiores ex Norvegia ortos ac per Groenlandiam terrestri itinere in Americam venisse ex Grotio accipimus». Poi probabilmente si erano stanziati fino allo stretto magellanico: «inde ad fretum usque magellanicum hos ipsos eam orbis partem postea humano genere frequentasse credibilis est»⁴.

Facendo sua questa tesi, Vico per un verso presceglieva l'ipotesi del tragitto marino, rispetto a quella del tragitto terrestre della quale era stato ascoltato interprete Acosta, e che aveva continuato a ricevere supporto in particolare da parte di quanti avevano sostenuto l'opinione che il popolamento dell'America era stato opera di migrazioni di genti di origine scitica. Per altro verso, Vico assumeva soltanto una delle tesi avanzate da Grozio circa le migrazioni verso l'America per via di mare, e ne correggeva diversi assunti, sia pure con un cenno obliquo («credibilis est»).

Infatti Grozio – sia nella sua breve *De origine Gentium Americanorum dissertatio* del 1642, sia in quella che era seguita l'anno successivo in irritata replica alle copiose *Notae* critiche a lui rivolte dal de Laet – aveva creduto di individuare una duplice origine degli Americani, relativa all'America settentrionale e a quella meridionale, articolata in effetti in ben quattro fonti migratorie. La prima riguardava «omnes ferme populos qui cis isthmum sunt Panamae», appunto «ex Norvegia ortos» tramite la Groenlandia, ed era sostenuta – dopo il diniego della validità dell'ipotesi del transito terrestre – soprattutto sulla base del riscontro di numerose affinità linguistiche tra Norvegesi di origine germanica e Messicani (non senza numerosi riferimenti al Tacito tanto caro a Vico)⁵.

Riprendendo a suo modo una direttrice ancora diffusa in modo ragguardevole, che sosteneva una presenza di tracce della religione ebraica e/o cristiana presso le genti americane⁶, Grozio indicava in aggiunta un'altra via migratoria marina per spiegare culti di asserita impronta ebraico-cristiana presso le popolazioni più vicine all'istmo di Panama: l'arrivo per via di mare di Etiopi cristiani⁷.

⁴ G. Vico, *De constantia*, II, XVII, 13, in Id., *Opere giuridiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 503.

⁵ H. Grotius, *De origine Gentium Americanorum dissertatio*, s.l., s. i e., 1642, pp. 6 sg. Innanzitutto era assai poco convincente che gli Americani «venisse [...] ex ea Scythia quam Tartariam magnam nunc vocamus», per la non comprovata esistenza di un «sinus» o di un «fretus» tali da consentire il passaggio dalla Tartaria all'America (obiezione già rivolta ad Acosta), e anche per l'argomento che in America non erano stati trovati cavalli, tanto in uso tra gli Sciti. Invece la tesi della provenienza della maggior parte dei popoli dell'America settentrionale dai Norvegesi tramite l'Islanda e poi la Groenlandia poteva essere sostenuta da forti argomenti. Il principale è quello delle affinità di lingua dei «Mexicani & eorum vicini» con la «lingua Germanorum», della quale fa parte la norvegese. Ma consistente argomento era anche quello dei costumi. «Non leve originis indicium etiam in moribus»: costumi molto simili a quelli dei Germani descritti da Tacito, e ben diversi invece da quelli degli Sciti.

⁶ Direttrice che conteneva conseguenze insidiose, come il deterioramento del messaggio biblico, la contiguità tra vera religione ed idolatria, etc., alle quali Vico invece si sottraeva.

⁷ Grozio accettava testimonianze secondo le quali presso i popoli posti più a sud, prima dell'istmo di Panama, gli «Iucatanenses», sarebbero state osservate pratiche come quella della circoncisione. Per costoro va accettata la congettura che «Christianos Aethiopas» ne siano stati all'origine, con una datazione maggiormente vicina della deduzione della loro colonia rispetto all'arrivo dei popoli dalla Groenlandia. «Non est autem vetus ista ex Aethiopia in illas terras deducta colonia» (p. 12). Essa è comunque attestata dalla piena affinità di credenze e riti religiosi. Che poi, «in illo tractu a Septemtrione ad isthmum Panamae» non si sia reperito l'uso né della lingua etiopica né di quella norvegese è da spiegare con il dato evolutivo (in effetti genericamente definito) che in quell'area «primum permixti fuerint diversae originis

Questo discorso largamente “diffusionista” era reiterato in relazione «ad alteram partem, quae ab isthmo Panamae ad fretum Magallanicum excurrit», dell’America, per la quale era proposta una comune origine “australe”, ancora per via di mare, dall’Asia: con una marcata distinzione, però – di lingue, costumi, presenza di civiltà – tra i selvaggi popoli «qui prope sunt fretum Magallanicum» e i ben più civili «Peruani», provenienti invece dai «Sinenses»⁸.

Facile rilevare già da adesso l’estrema distanza di Vico dal razionalismo che sorreggeva e accompagnava il discorso di Grozio (come peraltro quello dei suoi interlocutori e critici), con l’alimento che forniva a miti storici (specie il mito peruviano) peraltro ancora in crescita (come quello cinese) o largamente diffusi ai tempi del pensatore napoletano⁹. Laddove questi, nello stesso *De constantia*, assumeva dalla testimonianza di Acosta esempi che attestavano che i Peruviani fossero una «stupidissima gens», partecipando massimamente di una condizione mentale infantile, pur produttiva della «fabularum sublimitas»¹⁰. Idea che era ribadita nelle *Dissertationes*, dove ancora la testimonianza di Acosta era richiamata per riaffermare che quella gente era immersa nella condizione della debolissima natura di un’umanità superstiziosamente ignorante, indotta a produrre ciò che potremmo dire una “onnidivinizzazione del reale”, sulla base di una proiezione immaginativa della propria confusa conoscenza del reale. «Igitur qui stupidorum homines principio a fulmine excitati sunt, tanta eos divini numinis religio pervasit, ut ea aspergentes omnia [...], quicquid viderent, audirent, memorarent, crederent Iovem [...] Non aliter ac peruenses, ut, cum Acosta, in eorum historia [...] omnia nova, magna, mira, qualia iis omnia videri necesse fuit, crederent deos»¹¹.

homines: deinde quod ex iis plurimi sine communi imperio vixerunt Cyclopum more; ut nunc quoque sit in Florida; & ante sexcentos annos in Mexicana aliisque regionibus factum est» (p. 13). Come si vede, già in relazione a questa area, ed in genere all’America settentrionale, Grozio si poneva nella direttrice che accompagnava alla prospettiva di una molteplicità di apporti migratori la prospettiva di una varietà di costumi (prospettiva che in Acosta aveva assunto un carattere classificatorio nella forma di una tripartizione). Costumi che contemplano al grado più inferiore (come quello testimoniato in Florida) pratiche di vita selvaggia («Cyclopum more») accompagnate dall’assenza di forme di governo («sine communi imperio»): una condizione dei “governo per famiglie”, che Vico avrebbe allargato a tutta l’esperienza americana. Non mi soffermo su antecedenti di queste posizioni (in Bodin, Botero, etc.).

⁸ Ivi, p. 13. «Peruanorum ingenia multo elegantiora, iustique ac magni imperii capacia, aliam testantur originem: quae, si quid video, non aliunde quam a Sinensibus, paris elegantiae, parisque imperij gente» (ivi, p. 14). Ciò viene confermato dalle elevate capacità navigatorie dei cinesi, da resti di loro navigli, dai comuni culti del Sole, dalla lingua senza l’uso di caratteri. L’impianto razionalistico del discorso di Grozio trovava espressione anche nell’individuazione di precise figure storiche: «Sinensem quoque Mancacapacum fuisse arbitror, qui cum esset admirandi vir & ingenii & animi...» (ivi, pp. 14-15).

⁹ Nella stessa Napoli il mito peruviano trovava in quegli anni adesione in diversi autori (come in Doria), così come la tesi della derivazione dai Cinesi dei Peruviani era poco più tardi riproposta tra gli altri da Genovesi. Ma su ciò in altra sede.

¹⁰ Rispetto ad altri esempi, «et illud sublimius – Olympum sentire numinum pondera – quasi numina mole aestimarentur, referunt peruenses, stupidissima gens, qui quicquid iustum excederet modum, ut ingens flumen, mons, arbor, ut Acosta in eorum *Historia* refert, deos credebant» (G. Vico, *De constantia*, II, XII, 35, in Id., *Opere giuridiche*, cit., p. 463). Della *Historia natural y moral de las Indias* di José De Acosta (Sevilla, en casa de Juan de Leon, 1590), Vico con tutta probabilità consultò la traduzione italiana, ad opera di Giovan Paolo Galucci, cioè Gallucci: *Historia naturale e morale delle Indie*, scritta dal R. P. Gioseffo di Acosta, In Venetia, presso Bernardo Basa, 1596. Per il luogo considerato cfr. J. Acosta, *Historia*, IV, 7 nella cit. versione italiana cfr. p. 107r.

¹¹ G. Vico, *Dissertationes*, XII, in Id., *Opere giuridiche*, cit., pp. 899-901. Acosta fu tra le fonti più tenute presenti da Vico per la sua trattazione degli Americani. Egli ritornerà esplicitamente come fonte («Acosta de indicis») del dato che anche i popoli del Perù e del Messico convenissero nella credenza comune, nel «placito», che «le anime [...] sien immortali»: si veda la sezione “De’ Principj” del I. I, della versione del 1730 della *Scienza nuova*. Che cito utilizzando (e servendomi della sigla SN30) l’ed. critica, G. Vico, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Alfredo Guida, 2004: il luogo richiamato a p. 125. Per la prima e terza versione della *Scienza nuova* mi servo delle sigle SN25 e SN44, in riferimento rispettivamente al testo originale della prima edizione (*Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni...*, Napoli, per Felice Mosca, 1725) e all’ed. critica de *La scienza nuova 1744*, a cura di P. Cristofolini e M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013. Per

Ritornando a Grozio, questi aveva poi difeso le tesi sostenute nella *Dissertatio*, irrigidendo in effetti quelle che aveva presentato come delle congetture, dopo le aspre critiche, in verità più volte pertinenti, mosse da de Laet in un copioso volume di *Notae*¹². Così, nell'aspra replica rivolta al critico confermava la validità dell'impianto della sua «Bipertita disceptatio»: aggiungendo a conforto della tesi dell'origine etiopica degli «Iucatanenses» l'argomento che sarebbero pervenuti nella lontanissima America Settentrionale «vi tempestatum» (argomento assai usato, e ripreso poi da Vico nella *Scienza nuova* del 1725 a conforto dell'ipotesi nordica); e, a sostegno della tesi della provenienza dalla «India Asiatica» – su di un tema che sarebbe stato caro a Vico – aggiungendo che in questa erano stati trovati uomini di gigantesca statura quali quelli viventi in prossimità dello stretto di Magellano¹³.

Assumendo soltanto l'ipotesi che si fosse data attraverso un'unica via marittima la propagazione nel Nuovo Mondo di una soltanto delle discendenze di Noè, ma nello stato semiferino dal quale da non molto erano riemersi gli ancora giganteschi «Pataconi», Vico si teneva fuori da una complicatissima questione, che poco l'interessava, e il cui

comodità del lettore offro anche l'indicazione dei passi relativi alla prima e terza edizione dell'opera vichiana quali si leggono nella raccolta delle *Opere* a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990 (richiamata tra parentesi con la sigla *Batt.*). In *SN44* (p. 90; *Batt.*, § 337, p. 545) il passo che si è appena richiamato è ripresentato con poche modifiche (ma non insignificanti, come quella che non ripropone il riferimento ai «Chinesi, gente umanissima»). Ma ovviamente sono diversi i luoghi nei quali è possibile intravedere tracce della lettura di Acosta. Porto ora l'attenzione su un particolare passo dell'ultima versione della *Scienza nuova*, dove Vico tratta un tema a lui caro, quello del carattere “barbaro” del gusto (naturalmente rinvenibile presso gli Egizi) della «sformatissima altezza» nella quale vien riposta «la magnificenza de' templi». «De' Peruani si è trovato Iddio dirsi assolutamente *Il Sublime*; i cui templi sono a Ciel'aperto, poggi, ove si sale da due lati per *altissime scale*; nella qual'altezza ripongono tutta la loro magnificenza. Onde dappertutto la magnificenza de' templi or'è riposta in una loro sformatissima altezza»: cfr. *SN44*, pp. 141-142). Ho qui corretto il testo di tale edizione, che reca «*Persiani*» e non «*Peruani*», secondo la lezione che reca il manoscritto, e che gli editori hanno ritenuto piuttosto di segnalare in apparato. Battistini, nel suo ricco commento (cfr. p. 1601), indica la fonte precisa nella cit. trad. italiana della *Historia*: pp. 99r e 107r e v.

Ritornando un momento ancora sulle *Dissertationes*, è opportuno rammentare un luogo, poco tenuto presente, nel quale si fa riferimento alle scoperte del nuovo mondo, effettuate «lucris caussa», da Colombo, Vespucci, Magellano, De Gama, le quali erano portate come un esempio di un terzo tipo di colonie, cioè di quelle esperienze, pratiche, concepibili soltanto dopo il discendere degli uomini dai boschi e dalle radure sulle cime dei monti prima alle loro pendici e poi alle pianure. Cfr. G. Vico, *Dissertationes*, VII, 12, cit., p. 879.

¹² Jean de Laet (o Iohannes van Laet) era stato già autore dell'importante sistematica opera *Novus Orbis, seu descriptionis Indiae Occidentalis libri XVIII*, Lugduni Batavorum, apud Elzevirios, 1633, che Vico tenne presente, come più avanti si richiamerà. Ora interveniva in modo fortemente critico appunto sulle tesi sostenute da Grozio nelle *Notae ad dissertationem Hugonis Grotii De origine Gentium americanarum et Observationes aliquot ad meliorem indaginem difficillimae illius quaestionis*, Parisiis, apud Viduam Guilielmi Pelé, 1643. In piccata replica alle voluminose critiche (di circa duecento pagine) delle *Notae* Grozio scrisse una seconda *Dissertatio*, di circa il doppio di pagine rispetto alla prima: *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio altera adversus Obtrectatorem*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy, 1643. A tale risposta de Laet a sua volta replicò con una *Responsio ad dissertationem secundam Hugonis Grotii, de Origine Gentium Americanarum*, Amstelodami, apud L. Elsevirium, 1644.

Non c'è qui spazio per presentare ravvicinatamente le critiche mosse dal de Laet a Grozio, o per riassumere le sue vedute alternative (o in alcuni casi affini), né di richiamare un minimo di letteratura critica sull'argomento, ed in genere su tutti i dibattiti sul popolamento dell'America (Lee Eldridge Huddleston, Sergio Landucci, Giuliano Gliozzi, etc.), anche a proposito di ragioni ideologico-pragmatiche dello scontro tra Grozio e de Laet (l'impostazione dei documentatissimi lavori di Gliozzi è acutamente, ma anche pervasivamente “ideologizzante”).

¹³ Non v'era dunque nessuna ragione di mettere in dubbio le proprie vedute. Nel *De Origine Gentium Americanarum Dissertatio altera...*, cit., sul transito marittimo dalla Groenlandia si vedano le pp. 7-18 (con citazioni interessanti di fonti moderne); sull'origine etiopica degli Iucatanensi cfr. pp. 18-23. Per la risposta all'obiezione circa le difficoltà che gli etiopi cristiani giungessero fino alle terre degli Iucatanensi con l'argomento che «iactationes tam longinquas evenisse vi tempestatum», cfr. pp. 20-21. Sull'origine asiatica dei popoli nell'America meridionale e su testimonianze di corporature gigantesche «in India Asiatica» il tanto erudito Grozio non mancava di apporre recenti fonti documentali, come quelle dell'Argensola (Bartholomeus Leonardus Argenzola) o del portoghese Fernão Mendes Pinto. Sulla tesi dell'origine cinese dei Peruviani cfr. ancora pp. 25-29.

approfondimento avrebbe richiesto di disperdersi tra resoconti di viaggiatori e minuziosi contributi eruditi. L'essenziale era fare propria una veduta che al carattere della semplicità e maggiore plausibilità univa il dato fondamentale di dare una spiegazione unitaria delle origini e sviluppi delle nazioni americane, in primo luogo respingendo consuete tesi che contenevano l'idea di un propagazionismo per così dire "culturale": l'idea che le più diverse genti che era stato ipotizzato fossero pervenute nel Nuovo Mondo (ebrei, fenici, cartaginesi, etiopi cristiani, sciti, norvegesi, indiani orientali, cinesi, e così via) avessero portato con sé elementi di credenze religiose, costumi, esperienze di governo politico, tali da spiegare poi caratteri distintivi di questo o quel popolo americano.

Bastava dunque a Vico correggere il "suo" Grozio, in primo luogo restringendo al solo itinerario marittimo dalla Groenlandia l'uniforme afflusso di uomini nell'America settentrionale, e in secondo luogo indicando come «più credibile» l'ipotesi che le stesse genti avessero potuto proseguire oltre l'istmo di Panama, abbandonando l'idea groziana della bipartizione che effettivamente si era prestata a ben facili critiche¹⁴. Era così possibile invece sostenere l'idea che si desse uno sviluppo autonomo di nazioni che seguissero per loro conto i «progressi» propri della «storia ideale eterna»: anche se la fedeltà al "sistema" che stava cominciando a costruire conduceva a negare, più che sottacere, la chiara marcata differenza culturale dei Messicani e Peruviani rispetto alle altre popolazioni americane, e più in genere a sottacere le ricostruzioni delle differenze di "civiltà" tra le popolazioni americane, che si andavano configurando (già in Acosta, nello stesso de Laet, in Horn, e svariati autori ancora) in forme di classificazione che cominciavano a prevedere partizioni tra lo stato dei "selvaggi", viventi con le parole di Grozio «Cyclopus more», quello dei "barbari", e quello di popoli già più "civili".

Ma Vico era poco propenso ad articolare e complicare il suo modello di storia della civiltà. Egli si andava muovendo fermamente lungo la sua originalissima, e coerentissima via: coerente al punto di trascurare (secondo un sapere che si deve riconoscere poco "individualizzante") molti fenomeni peculiari che avrebbero contraddetto o complicato il suo disegno teorico generale; e quindi non aveva bisogno di attingere molto da testi che pur conosceva, come quelli di de Laet e di Horn.

In proposito Sergio Landucci – in pagine di un eccellente lavoro che si legge ancora con grande profitto – ha proposto che Vico abbia operato una «commistione» di Grozio e Horn, il quale «aveva sostenuto invece la tesi accettata dal Vico, del popolamento di quella del Sud attraverso migrazioni dal Nord del medesimo continente», pur se, aggiunge l'attento studioso, «aveva sostenuto anche altre ipotesi, oltre quella di Grozio»¹⁵.

Ma in realtà Vico non sembra proprio avere attinto alle vedute di Horn, espresse in particolare nel citato libro del 1652, ma anche in altre opere della sua copiosissima produzione. In effetti Horn aveva sostenuto anch'egli la veduta di una molteplice fonte del popolamento dell'America, triplice nelle sue vie generali, ma escludendo (in ragione innanzitutto della differenza eclatante dei caratteri somatici) proprio l'unica congettura groziana accettata da Vico, del popolamento da parte di genti nordiche europee. V'era stata infatti una migrazione marittima di provenienza fenicia alle origini pure di talune testimonianze delle civiltà "alte" americane, e poi una seconda, più tarda, di matrice "scita",

¹⁴ Tra le più perspicue si vedano le critiche mosse da Georg Horn, nel suo *De originibus Americanis libri quatuor*, Hagae Comitum, A. Vlacq, 1652, specie nel cap. V del l. I. «Quin impedit totas gentes per Isthmum nullis montibus vel inviis claustris obstructum [...] migrare?»: cfr. p. 38.

¹⁵ S. Landucci., *I filosofi e i selvaggi. 1580 - 1780*, Bari, Laterza, 1972, p. 276. L'ampia sezione del libro dedicata a Vico (pp. 273-332) risulta assai documentata ed ermeneuticamente acuta.

attraverso Unni, Tartari, che era passata attraverso i ghiacci tra il continente asiatico e quello americano, e ancora una migrazione da parte dei Cinesi. I popoli “sciti” sarebbero stati poi all’origine di quelli americani più barbari, mentre i colti Cinesi (su ciò analogamente a Grozio) avrebbero alimentato le esperienze delle più avanzate forme di vita messicane e peruviane¹⁶.

Era un quadro che metteva all’opera una visione “ipermigrazionista” congiunta ad una metodologia “meccanicistico-storica”, si potrebbe dire, secondo la quale tutta la storia universale era vista come un concatenamento di migrazioni, scambi (una «perpetua series» di connessioni rispondente ad un ordine provvidenziale). Si trattava di una posizione che interessa tra l’altro per l’oggettiva più forte valutazione degli elementi “culturali” rispetto a quelli “geografico-climatici”. Vico si sarebbe posto su di una posizione opposta: difendendo in ultimo il “monopropagazionismo”, ma quindi anche l’importanza – specie per le nazioni sviluppatesi poi isolatamente (come al massimo quella cinese) – dei fattori materiali e climatici per spiegare i loro caratteri individuali. Né a tal fine potevano essere a lui di aiuto altri autori che pure conosceva, come l’eruditissimo ma teoricamente tanto povero Bochart, il quale peraltro, pur se aveva avuto il merito di confutare sistematicamente l’ipotesi fenicia, aveva riproposto anche lui come più probabile la tesi del popolamento dell’America da parte degli Sciti per la via asiatica¹⁷.

Dalle pagine del *Diritto universale*, l’ipotesi della derivazione degli Americani attraverso la Groenlandia trascorse senza sostanziali ripensamenti nella prima stesura della *Scienza nuova*; ma anche inserita in un discorso che aspirava a raccogliere in un più organico quadro unitario dati relativi ai più estesi scenari spaziali e temporali.

Infatti, in un passo di sicuro rilievo, Vico: in primo luogo, per un verso non nascondeva i tratti di congetturalità che caratterizzavano il suo discorso sull’argomento, per altro verso in qualche modo li attenuava, li conduceva entro il suo quadro esplicativo e narrativo, intrecciando quel discorso con quello sui giganti Pataconi; in secondo luogo introduceva il punto, vitale per la conferma del suo paradigma, della datazione comparata di nazioni americane ed orientali, con l’affermazione che le popolazioni provenienti dalla Groenlandia nelle Americhe, si erano stanziate in queste in tempi ben più recenti rispetto a quelli di cinesi e giapponesi.

¹⁶ Si veda la chiara presentazione del disegno nel cap. V del l. I (dal titolo «Phenices, Scythae, Sinenses in America venerunt», p. 43). «In Septentrionalis Americam triplici via perventum ad totidem populos. Ex Occidente Phoenixe; Ex Septentrionalibus Scythae; ex Oriente Sinenses (p. 43), quindi «accesserunt per intervalla et aliae gentes» p. 44). All’impostazione di Vico poteva al più contribuire l’argomento, già su richiamato, della facile valicabilità dell’istmo di Panama, e l’asserto che «igitur primo Septentrionalis America culta fuit. Inde in meridiem gentes migrarunt» (p. 43). Per la ferma esclusione dell’ipotesi del popolamento da genti celtiche (novegesi, danesi, svedesi, etc.) cfr. p. 26. Dopo il testo di García l’opera di Horn presentava comunque uno dei repertori più completi a cui attingere per la conoscenza della varietà di trattazioni e vedute sulla materia: si veda l’impressionante titolo del cap. II del l. I, che annuncia tutte le opinioni considerate sull’argomento in ben due pagine (pp. 5-6). Per l’ipotesi della colonizzazione fenicia, asserita vigorosamente in tutto il l. II – Horn teneva presente anche la recente dissertazione (però limitatamente citata) del Comtaeus: *Roberti Comtaei Nortmanni De origine gentium Americanarum dissertatio, Amstelodami, Typis Nicolai Ravesteirii, 1644*.

¹⁷ S. Bochart, nella sua opera *Geographiae sacrae pars altera. Chanaan seu de coloniis et sermone Phoenicum...*, Cadoni, Typis Petri Cardonell, 1666, non aveva mancato di efficacia nel contrastare la tesi del popolamento dell’America da parte dei Fenici. Nell’ampia indagine sulle colonie dei Fenici, che precede l’esame della loro lingua, Bochart respinge l’ipotesi che i Fenici si fossero spinti oltre la circumnavigazione dei continenti (cfr. l. I, cap. XXXVI): «Interim Phoenices orbem circumnavigavisse non constat. Tantum Oceani littora pleraque per partes exploraverunt»: p. 709. Precedentemente aveva dato per verosimile il popolamento del nuovo mondo da parte degli Sciti: «ut de novo orbe taceam, quem per fretum Anianis migrasse Scythas vero non est absimile» (l. III, c. I, p. 170).

Il riferimento alla verosimile provenienza delle genti americane dalla «Groellanda» chiude un lungo brano che copre quasi per intero il “paragrafo” LVIII del «Capo» II. Ora, se si viene «fino alle Nazioni presenti d’ultima scoperta», si deve ritenere che

da un quattro mila anni, non più innanzi abbia cominciato la *Nazione Chinese*, che penuria ancora di *voci articolate*», delle quali non hà più, che da un *trecento*, e scrive per *geroglifici*:[...] ma da un tre mila anni la *Giapponese*, gente anco feroce, e che nell’ *aria di parlare famiglia tutta alla Latina*: da un mille e cinquecento quella degli *Americani*, nel tempo della loro scoperta ritruovati governarsi *con terribili Religioni nello Stato ancora delle Famiglie*: e quivi da un mille anni incominciata quella de’ *Giganti nel piè dell’America*; i quali approvano che dal Settentrione di Europa vi fossero portati per tempesta huomini con donne, e verisimilmente dalla *Groellanda*, come pur dicono¹⁸.

A veder bene, il carattere di verisimiglianza ora investe piuttosto la provenienza degli Americani dalla Groenlandia, ma nella ricostruzione che tende a farsi il più possibile organica della storia delle nazioni sono i giganti patagonici ad «approvare» la periodizzazione degli stanziamenti in America. Perché? Perché potevano essere fatte convergere in un’organica ricostruzione sia le vedute vichiane circa le testimonianze di Tacito sui giganti, sia quelle circa le diramazioni degli Sciti in nazioni delle quali le più barbare si erano attestate piuttosto verso il Settentrione d’Europa, mentre altre avrebbero dato origine in alcune aree dell’Oriente a forme di civiltà più evolute. Una simile ricostruzione – a volerla in verità disporre in modo più sistematico di quanto facesse Vico – era idonea allora a prevedere lo stanziamento in America, provenienti dal barbarico Settentrione d’Europa, di popolazioni assai selvagge (e restate ancora di statura smisurata), per lungo tempo ferme nello stato delle famiglie; nel mentre collocava il cominciamento delle nazioni orientali cinese e giapponese, da tempo comunque lontane dallo stato delle famiglie, in tempi molto più remoti. Era la permanenza in tale stato delle nazioni americane che invece impediva di farle cominciare più indietro di un massimo di millecinquecento anni, già molto oltre i consueti «novecento anni» che lui avrebbe più volte indicato come la «durata» dell’«Età degli Dei».

D’altra parte il governarsi «ancora per famiglie», insieme con l’affermazione che anche gli Americani osservavano credenze religiose, escludeva la visuale di una partizione dei popoli che prevedesse una distinzione tra una prima forma umana, liminalmente umana, di esseri selvaggi senza religione e forme di governo politico, ed una seconda forma, già propriamente umana, per quanto barbara, nella quale appunto si davano e culti religiosi e forme di consociazione politica. Si riveda il luogo bellissimo concernente i «più barbari abitatori delle terre vicine a’ Poli e ne’ diserti dell’Affrica, e dell’America: de’ quali i *Viaggiatori* pur ci narran costumi cotanto esorbitanti dalle nostre ingentilite nature, che fanci orrore: perchè costoro pur nascono in mezzo a Lingue, quantunque barbare; e sapran qualche cosa di conti, e di ragione»¹⁹.

Immessi come tutti i popoli nella comune storia della civiltà, «*los Patacones*» costituiscono la più eloquente esemplificazione dell’affermazione straordinaria che si legge in una pagina mirabile della *Scienza nuova* del 1730, un’affermazione il cui universalismo ha pochi riscontri anche nella successiva cultura illuministica più aperta alla messa in questione del suo eurocentrismo. «Finalmente, valicando per l’Oceano nel Nuovo Mondo, gli *Americani* correrebbon’ ora tal corso di cose umane, se non fossero stati scoperti dagli Europei: e

¹⁸ SN25, p. 136 (*Batt.*, § 211, p. 1085).

¹⁹ SN25, p. 37 (*Batt.*, § 42, p. 1003).

los Patacones verranno a queste nostre giuste stature, ed umani costumi, se gli si lasceranno fare il *naturale lor corso*»²⁰.

Proprio subito dopo questo brano straordinario, Vico ritornava sulla questione delle origini dei popoli americani con un inusitato riferimento ad una nuova fonte, il Lafitau, le cui tesi sulla loro provenienza asiatica affermava con sicurezza di avere confutato sulla base dei principi della sua scienza.

Ci vien riferito, perché non l'abbiam veduto, che 'l *Padre Lafitò*, Gesuita, Missionario nell'America ha scritto un'Opera assai erudita *de' Costumi de' Selvaggi Americani*; i quali osserva, essere quasi gli stessi, che gli *antichissimi dell'Asia*; onde vuol provare che dall'Asia fossero huomini, e donne trasportate in *America*. Ma è troppo *duro* il poterlo *persuadere*; e forse egli l'avrebbe lavorato con *più verità*, se noi l'avessimo *prevenuto con questa Scienza*: perciò il *Leggitore* il rincontri con questi *nostri Principj*, ch'auguriamo, ch'esso gli troverà con tal *rincontro* felicemente averati²¹.

Ai tempi dell'elaborazione delle prime due versioni della *Scienza Nuova* l'opera di Lafiteau si distingueva per il ritornare sull'argomento in modo organico, in un intero capitolo dedicato ad esso nel primo suo volume: ma con materiali e soprattutto proposte che in verità non si distaccavano da linee tradizionali sulla materia²². E dunque Vico era indotto facilmente a reiterare le sue vedute, sulla base dell'ormai compatta sua "dimostrazione" della storia del genere umano.

Ma un punto importante che richiede attenzione è quello del cospicuo taglio al quale Vico sottopose questa pagina, non ripresentando nell'ultima versione sia il riferimento in essa compiuto ai «*Los Patacones*», sia la successiva parte relativa al «*Padre Lafitò*». Come spiegare questo duplice taglio?

Sul piano più ristretto della questione del popolamento, Vico forse ritenne di avere dato una risposta sicura di sé troppo semplice in considerazione della complessità enorme della materia, che continuava ad essere arricchita di nuovi interventi: talora fortemente innovativi, come – si è detto – nel caso della "Soluzione" offerta da Feijoo, della quale il pensatore napoletano poteva avere avuto qualche eco, se non una diretta conoscenza²³. Si trattava di una questione che non doveva mai averlo interessato fino al punto di inoltrarsi in una vasta messe di studi, e sulla quale probabilmente era più prudente pure non esporsi soverchiamente nella Repubblica delle Lettere esibendo con sicurezza una tesi poco documentata sul piano

²⁰ SN30, p. 369.

²¹ Cfr. ancora SN30, p. 369.

²² Per le tesi del popolamento nell'opera di J.F. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Amériquains comparées aux mœurs des premiers tems*, Paris, chez Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, voll. 2, si veda il cap. II del tome I: *De l'Origine des peuples de l'Amérique*, pp. 25-94: *Comme et par où l'Amérique a pû être peuplée* (pp. 30-32); *Epoque du temps où l'Amérique a pû être peuplée* (pp. 32-38), *Des peuples qui ont passé en Amérique* (pp. 38-9), etc. Sulla serie di temi sui quali l'opera di Lafitau interveniva e che Vico affrontava nella sua meditazione rinvio ad altra occasione un'analisi più ravvicinata.

²³ Conoscenza possibile anche sulla base delle traduzioni in italiano del *Teatro*, tra le quali una fu pubblicata proprio a Napoli nel 1744, l'anno della morte di Vico (ma attorno alla quale notizie, se non materiali, potevano avere circolato in ambienti della cultura napoletana): *Teatro critico universale per disinganno del pubblico su i comuni errori di Don Benedetto Girolamo Feijoo... tradotto dallo spagnuolo nell'idioma italiano dal Dottor Francesco Maria Bisogni*, Napoli, Nella Stamperia di Angelo Vocola, 1744 (sotto il nome di Francesco Maria Bisogni scrisse il medico Gaetano Marcucci, autore di diversi testi). Quanto alla presenza del tema del popolamento nella cultura napoletana coeva, mi limito a ricordare qui che sui tempi successivi al diluvio Giannone nel *Triregno* (le cui prime due parti furono elaborate tra il 1731 e il 1733) scriveva pagine – nel *Del regno terreno* – piuttosto informate, e lucide, irridenti, crudamente critiche verso i vari discorsi dei teologi cristiani e degli eruditi, tra i quali Grozio, Hornio, Laezio, Bochart (P. Giannone, *Il Triregno*, a cura di A. Parente, Bari, Laterza, 1940; in part. cfr. sull'America le pp. 87-95 del vol. I.) D'altra parte Giannone – proprio tramite Horn (e il Comtaeus) – sosteneva l'alta plausibilità dell'ipotesi della colonizzazione fenicia.

del dibattito erudito, ma neppure a sufficienza argomentata ricorrendo ai «*Principj*» della propria scienza. Questi infatti erano idonei a spiegare i «progressi» uniformi delle nazioni, ma non a favorire la determinazione di una tesi precisa sul popolamento.

Nell'ultima versione del suo *opus magnum* Vico si limitava così piuttosto a qualche cenno che obliquamente implicava un diniego di tutte le vedute secondo le quali l'America era stata scoperta in tempi lontani da Ebrei, Fenici, Etiopi, Cinesi, o da altre genti europee. In un luogo che aveva seguito un tragitto complicato tra testo del 1730, successive correzioni e aggiunte ad esso e quindi stesura dell'ultima edizione, in questa – trattando della paradigmatica «autorità di *due Nazioni*», quella dei Germani antichi degli Americani – in ordine al concepire «*in versi i Principj della loro Storia*» – Vico affermava che «la seconda fu scoperta due secoli fa da' nostri Europei»²⁴. Il che era un modo appunto di ribadire un diniego di tutte quelle vedute, all'interno di un passo che comunque affermava con grande forza la comune funzione paradigmatica di Germani antichi e Americani.

Quel che importa qui evidenziare, verso la conclusione di queste pagine, è appunto la funzione paradigmatica delle «*due Nazioni*», la germanica e l'americana, in ordine a tutta la condizione “poetica” e “mitopoietica” dell'umanità fanciullesca. Perché esse «ne danno un forte argomento di congetturare lo stesso di tutte l'altre *barbare Nazioni*, così *Antiche*, come *Moderne*»²⁵. Per difendere i suoi assunti irrinunciabili (in primo luogo la diffusione della religione presso ogni popolo) Vico era indotto a denunziare già nella seconda versione della sua opera (e probabilmente a rafforzare nell'ultima versione, nella quale indeboliva anche il riferimento ai *Patacones*) in generale il sospetto di inattendibilità in ordine ai contenuti delle relazioni di molti libri di viaggio, spesso «*Novelle di Viaggiatori*, che procurano *smaltimento* a' loro libri con *mostruosi ragguagli*»²⁶. Ma per il resto le testimonianze che venivano dal Nuovo Mondo, debitamente interpretate, erano essenziali per rafforzare la costruzione del modello epistemico-genetico della scienza vichiana, il paradigma vichiano della genesi fanciullesca del mondo delle nazioni, ed esprimere vedute di uno straordinario tenore di universalismo, sia pure – è chiaro – non esente da incertezze e contraddizioni. Quale fosse stata la genesi precisa delle genti americane rispetto a tutto ciò risultava in fondo secondario.

²⁴ SN44, p. 139 (*Batt.*, § 470, p. 627). Nella stesura del 1730, discorrendo delle numerose testimonianze dell'impiego dei geroglifici presso le più diverse nazioni, Vico aveva recato il caso delle Indie Occidentali, con riferimento particolare all'opera del de Laet del 1633 *Novus Orbis*: «nell'*Indie Occidentali* fin' a tre secoli fa nascoste a tutto l'antico Mondo, i *Messicani* scrivevano per *geroglifici*; e *Giovanni di Laet* nella sua *Descrizione della Nuova India* descrive i *geroglifici degl'Indiani* essere *diversi capi d'animali, piante, frutta, fiori*» (SN30, p. 165). Nell'ultima *Scienza nuova* il luogo («fin' a tre secoli fa nascoste a tutto l'antico Mondo») cade (SN44, p. 126, dove va corretto un evidente *lapsus* vichiano («*Indie Orientali*»); *Batt.*, § 435, pp. 606-607); ma esso – già ricomparso rivisto nelle *CMA4*, in SN30, p. 576, nel quadro del brano che indica l'altissima funzione paradigmatica delle due «*Nazioni*» – ritorna nella pagina richiamata di SN44. Il riferimento di Vico al de Laet era alla su citata opera *Novus Orbis, seu descriptio Indiae occidentalis*, in ispecie p. 241.

²⁵ SN30, p. 576; SN44, p. 139 (*Batt.*, § 470, p. 627).

²⁶ Già SN30, p. 123; SN44, p. 88 (*Batt.*, § 334, p. 543). Esempi di ciò si rinvenivano largamente in un testo che Vico conosceva: de Laet aveva affermato che nelle regioni della «*Terrae Australis*» americana v'erano popolazioni dedite al cannibalismo, prive di ogni senso del pudore come della pur minima credenza religiosa e di governo politico. In quelle terre «gens [...] admodum barbara est, nam praeterquam quod crudis, etiam humanis carnibus, nescantur, ne scintillam quidem religionis aut politici regiminis obtineant, ita penitus omni pudore vacui sunt»: cfr. J. de Laet, *Novus Orbis*, cit., l. XIII, cap. XIV, p. 518.

LORENZO BOTURINI Y GIAMBATTISTA VICO: UN MISMO IDEAL

Angélica Ovando Figeroa

Abstract: The following work aims to show the approach of two authors: Giambattista Vico and Lorenzo Boturini; two thinkers who seek a common goal: to make an evaluation of history. Vico reaches systematic conclusions in relation to historical truths, Boturini intends to put into practice the viquian method making use of his thesis on the succession of stages in a system, to order the history of the indigenous peoples of New Spain. Vico states that men believed themselves children of the gods. The nobility and virtue of man lie in heroism and bravery. In this nature the hero is given, an existing figure between myth and reality, between the divine and the human. With this material we intend to make an analysis that allows us to compare both methods and determine the points of reference and encounter between both.

Keywords: Method, Vico, Boturini

* * *

Nombre: Cavallero milanés Lorenzo Boturini Benaduci, Señor de la Torre y de Hono, Cronista Real de las Indias¹.

Nombre: Giambattista Vico, filósofo napolitano, precursor de varias ramas de estudios: Metafísica, Estética, Pedagogía, Sociología, jurídica y, principalmente, en el de la filosofía de la historia. Descubrió el método de la nueva ciencia, la unión de filología (historia) y filosofía; él configura el prototipo del historiador filosófico y del filósofo histórico².

Tenemos frente a nosotros dos pensadores que buscan un fin común: hacer una evaluación de la historia, por un lado, Vico a quien le tomó la mayor parte de su vida llegar a conclusiones sistemáticas en relación a las verdades históricas, la importancia de la Divina Providencia y la interacción del hombre en su propio quehacer histórico, por otro lado, un joven pensador que sigue los pasos de Vico y que pretende llevar a la práctica el método viquiano. La obra de Boturini iba a ser concebida a la luz de las ideas de un contemporáneo suyo, siendo el primero en hacer de los célebres *Principi di una Scienza Nuova* un instrumento para comprender la diferente realidad histórica de las antiguas culturas americanas³.

A diferencia de lo que un historiador normal pudiera hacer al recopilar datos, hilar acontecimientos en base a lo que le daban las fuentes, Boturini, busca con empeño una “razón de ser”. Por ello incorpora lo más reciente de los conocimientos científicos de su tiempo. La

¹ M. Ballesteros-Gaibrois, *El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini*, in «Saitabi», 33-34 (1949), p. 3. Boturini nació en la Villa de Sondrio, en la Valltelina, en el obispado de Como, en la heredad de la familia, fue criado en Milán y realizó allí sus estudios hasta 1725. Es decir, con 23 o 24 años de edad dejó atrás su patria para nunca más regresar a ella. Pero este tiempo de estudios, especialmente clásicos, fue muy importante para su vida posterior y para su obra como escritor. Manejaba el latín correctamente y conocía muy bien los autores clásicos los que sabía citar muchas veces. En este sentido era un hombre muy bien educado. Cfr. U. Thiemer-Sachse, *El “Museo histórico indiano” de Lorenzo Boturini Benaduci y los esfuerzos del erudito alemán Alejandro de Humboldt para preservar sus restos para una interpretación científica*, en «HiN», 6 (2003) (https://www.uni-potsdam.de/romanistik/hin/hin6/inh_ts_5.htm).

² A. Ovando, *Giambattista Vico en el contexto contemporáneo y su relación con la Divina Providencia*, Tesis de Maestría, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2017, p. 21.

³ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, México, Porrúa, 2007³, p. 10.

pregunta sería ¿de dónde obtuvo esta manera de hacer historia? y la respuesta sin lugar a dudas es: en el método, el cual lo halló en Giambattista Vico y su *Scienza Nuova*⁴.

Podemos apreciar cómo está estructurado el pensamiento de Lorenzo Boturini y cómo es que basado en los estudios de la *Scienza Nuova* existe una relación similar entre ambos, además dicha inspiración se puede rastrear en varios puntos de su obra, al grado tal de que en algún momento se le acusó de plagiar la obra del napolitano. Con palabras no exentas de gracia, notó entre otras cosas: «éste es el farol que he seguido; pero, como es cosa enteramente distinta el farol que manifiesta el camino, y el camino mismo, así ruego [...] que, cuando salga al público mi primer tomo de la Cronología Indiana, para hacer el cotejo, (se vea), si es o puede ser copia de la obra de Vico»⁵.

Boturini pide disculpas⁶ pero a la vez afirma que se orientó conforme a sus doctrinas y así lo dice: «[...] de lo dicho se infiere que el sistema de Vico no es ideal, sino fundado sobre cimientos reales y verdaderos que recopila y reduce a axiomas o dignidades filosóficas»⁷. Además afirma que Vico es el único que abre camino para penetrar el espeso bosque de la gentilidad, enseñando cómo el orden de las ideas de los hombres fue correspondiente al que tenían las cosas humanas. Estos generales presupuestos, que se observan en todos los tiempos y se extienden sin distinción alguna a todas las naciones, por cuanto los gradúa la misma naturaleza, no sólo dan a conocer las costumbres que tuvieron nuestros indios, sino que también manifiestan los principios y perfecciones de sus ciencias⁸. Vico, partió de la idea de que las realidades humanas, precisamente en cuanto tales, constituyen el campo verdaderamente adecuado del conocimiento también humano. Por esto las creaciones de la “gentilidad”, lo que llamamos las culturas, son aquello en que mejor puede ejercitarse el afán de comprensión tan propio de la mente filosófica⁹.

⁴ M. Ballesteros-Gaibrois, *El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini*, cit., p. 4. Probablemente conocía ya la *Scienza Nuova*, recordemos que Vico hizo tres ediciones de su obra a la cual le dedicó poco más de treinta años: dejándonos tres diferentes ediciones, en 1724, la redacta “en forma negativa”, es decir, condenando las posiciones de otros pensadores, señalando sus errores o, en otras palabras, mostrando su verdad a fuerza de destacar los equívocos y errores de otros. Para 1725, compone y publica la *Scienza Nuova Prima*. Entre la *Scienza Nuova Prima* de ese año y la de 1744 no está sólo la edición impresa de 1730, hay agregados, correcciones y apostillas marginales introducidas por el autor y sucesivamente corregidas, como apunta Roberto Mazzola, podemos marcar dos diferencias importantes tanto en la edición de 1725 y la de 1744, en la primera propone un sistema de derecho natural opuesto al modelo iusnaturalista, mientras que en la última apuesta por una “filosofía de la humanidad”, una filosofía que hace énfasis en las creaciones del hombre. Cfr. A. Ovando, *Giambattista Vico en el contexto contemporáneo y su relación con la Divina Providencia*, cit., pp. 26-28; por lo que pensamos que cuando Boturini llegó a la Nueva España, el saber que había encontrado en la obra de Vico se encontraba en las dos ediciones que había realizado antes de la última, ya que Boturini llegó a estas tierras aproximadamente en 1736 con lo cual ya estaba influenciado en esa nueva filosofía de la historia de las culturas que muy pronto lo determinarían a asomarse a este Nuevo Mundo.

⁵ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., pp. 56-57.

⁶ Don José Borrull había discutido con el caballero milanés la acusación de que muchas de sus explicaciones eran idénticas a las que Vico dio de las fábulas e historias de los griegos. El mismo don Lorenzo, en respuesta, le prestó los dos tomos de la *Scienza Nuova* y así pudo certificarse de que éste se había valido únicamente del método y la filosofía del autor napolitano para enmarcar con un nuevo criterio el mundo de las antigüedades indianas. Cfr. L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., p. 33. La campaña de acusación contra Boturini tenía como base el decir que se había inspirado totalmente en la obra de Vico y que casi la había copiado. La exculpación de Boturini no hubiera cobrado cuerpo escrito, si éste no se hubiera enterado y se hubiera dirigido por escrito al Marqués de la Ensenada, pidiéndole que se hiciera una confrontación de su obra con la de Vico «por sugetos sabios, timoratos y desnudos de pasión». Cfr. M. Ballesteros- Gaibrois, *El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini*, cit., p. 5.

⁷ *Ibidem*.

⁸ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., pp. 34-35.

⁹ *Ivi*, pp. 54-55.

El incansable buscador de documentos, fue ciertamente el primero en adoptar como instrumento el método viquiano. Con ello, sin género de duda, intentó presentar, de manera consciente, el cuadro de estas culturas a la luz de una filosofía de la historia que permitiera percibir su posible significación universal¹⁰.

Boturini señaló a Vico como un ejemplo, pues «meditó en la común naturaleza de las naciones gentilicias, labrando un nuevo sistema del derecho natural de las gentes» donde señala:

Si se habla de la primera edad, toda la sabiduría vulgar de los primeros padres gentilicos no respira otra cosa que idolatría, nupcias solemnes, crianza de niños, cultivo de tierras y sepultura de cadáveres, siendo dicha sabiduría propia no sólo de los indios, sino también de todas las demás naciones, como fundada en el derecho natural de las gentes mayores, por lo que el gobierno de esta edad se llamó divino, en cuanto dichos fundadores de la humanidad gentilica exploraban en todas sus cosas, por medio de los auspicios, el grado de los dioses y le autenticaban con los sacrificios, y hasta aquí todo es común a todos; ni quita ni pone respeto al origen de los indios¹¹.

Flores Salinas tiene la impresión de que Boturini adoptara la idea sobre *corsi e recorsi* y los principios filosóficos y sociales de Vico para “estar a la moda”. Claro que transmitir esto a los autóctonos de México llevó a Boturini también a cometer errores (como, por ejemplo, queriendo enlazar la dispersión de los toltecas con la confusión de las lenguas de la construcción de la Torre de Babel): «El caballero Boturini creyó que los toltecas fabricaron la pirámide de Cholula por remedar la torre de Babel»¹². Además, glorificando las costumbres antiguas mexicanas – salvo lo sangriento, seguramente – cayó, si bien un poco con anticipación, en el futuro mito del “buen salvaje”, elaborado por el representante de la ilustración Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en los años sesenta del mismo siglo¹³.

La forma de escribir para Boturini era como él mismo explicó:

Siguiendo la idea de la célebre división de los tiempos, que enseñaron los Egipcios, he repartido la Historia Indiana en tres Edades: La primera, la de los Dioses: La segunda, la de los Héroeos: la tercera, la de los Hombres, para baxar por grados sucesivos hasta quando nuestros Indios se hallaron constituidos en sus Gobiernos Humanos, y dilataron en la America sus Imperios, Reynos, y Señorios, y por fin conquistados por las Armas Españolas se apartaron de sus antiguas Idolatrias, abrazando la Fè catolica, en la que viven constantes, baxo el justo, y suave dominio de V. Mag. y desta suerte determinè

¹⁰ Ivi, p. 57.

¹¹ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., pp. 97-98.

¹² El siguiente fragmento está tomado del libro de Boturini, amplía y explica mejor esta parte del trabajo: «Celebraron asimismo los indios su dicho origen en antiguos cantares, y tuvieron tan viva la memoria de la Torre de Babel, que la quisieron imitar en América con varios monstruosos edificios. Uno de ellos es el famoso cerro que todavía se ve (aunque maltratado del tiempo) en la ciudad de *Tollan Chollollan*, fabricado a mano de los indios tultecos, por la mayor parte con adobes y lodo, dividido en cuatro altos que en la antigüedad eran hermoeados de unos encalados y argamasa de durísima composición, dejando en cada plana de las cuatro amplio espacio para rodearla. Subíase a su cumbre por un camino culebreado muy pulido, en el que de un lado representa el castigo que hizo don Fernando Cortés en los cholultecos; la toma de la ciudad espada en mano; su pacificación y sosiego; el bautismo de la reina doña María *Ilamanteuctli* por mano de don Gerónimo de Aguilar, en 6 de agosto de 1521, en que fue padrino el mismo don Fernando Cortés; y del otro lado dibuja la hechura de dicho cerro, el que se llamaba antiguamente *Tultecatl Chalchihuatl on azia Ecatepetl*, que significa *monumento o piedra preciosa de la nación tulteca, que anda con su cerviz buscando a la región del aire*, y el historiador Indio al pie de la pintura de dicho cerro puso unas notas en lengua nacional, como que habla a sus compatriotas cholultecos» (L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., pp. 103-104).

¹³ U. Thiemer-Sachse, *El “Museo histórico indiano” de Lorenzo Boturini Benaduci y los esfuerzos del erudito alemán Alejandro de Humboldt para preservar sus restos para una interpretación científica*, cit., apartado 7.

tratar de sus cosas en dichos tres tiempos, Divino, Heroico, y Humano, que es lo mismo, que el doctissimo varron¹⁴.

En esto se puede ver la originalidad del trabajo de Boturini que hizo uso de la tesis de Vico sobre la sucesión de etapas o edades en un sistema, para ordenar la historia de los pueblos indígenas de la Nueva España¹⁵.

Entre 1744 y 1745 Boturini escribió y posteriormente publicó su *Idea de una nueva historia general de la América septentrional, fundado sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres y jeroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios, últimamente descubiertos*, ensayo dividido en dos grandes secciones. Para 1746 a 1749 escribe el tomo I de su *Historia de la América Septentrional*, aunque sean dos obras aparte, en realidad ambas no forman más que un todo único y orgánico. Las fechas indican que la labor no se interrumpe entre una y otra. Si a esto se puede agregar que el tomo I (único que escribió) sólo abarca la *cronología indiana* y que por el contrario, la *Idea* hace un esquema de la propia historia de México y de sus naciones añadiendo al final el *Catálogo* del portentoso Museo, queda claro que tenemos, aunque sea incompleta, la totalidad de la obra de Boturini, tal como la concibió, es decir, las fuentes (*Catálogo* publicado con la *Idea*), la *Cronología* (tomo I) y la *Historia Mexicana* (esquema dado de su *Idea*)¹⁶.

Por lo que respecta a la *Idea* dividida en dos partes, la primera era el prospecto de la enorme obra que planeaba escribir sobre la historia, religión, lengua, costumbres y calendario de los indios de la Nueva España en tiempos de su gentilidad. En cuanto al método, Boturini propuso seguir la obra de Vico.

Dedica la primera sección de su *Idea* a establecer una analogía entre la cosmogonía y la mitología clásicas, y la de los antiguos nahuas. En el celo con que durante dos siglos se conservaron los testimonios documentales del saber antiguo, el caballero italiano sin duda debió percibir una muestra de la continuidad histórica y providencial que Vico halló en el desarrollo común de las naciones¹⁷.

Boturini reelabora los datos que le proporcionan las fuentes conforme al sistema a priori que le brinda su propio concepto de los ciclos históricos¹⁸. Veremos a continuación cómo es que transforma su propio sistema, dividiendo a la historia en cinco etapas, bueno en realidad son cuatro ya que la primera y la última, Boturini les da un título o símbolo: el fuego, con lo cual las identifica, principio es igual a final, quedando en realidad solo cuatro:

a. Primera Edad: de los Toltecas, destruida por el agua.

En todo el discurso de la edad heroica en que estaba repartido el mundo entre los padres de familias y solo se atendía con gran frugalidad a procurar las cosas necesarias al sustento de la vida, floreció por lo general una vejez de 104 años. En esto el ciclo doble de la nación Tulteca; la edad de los viejos y sabios; el genio en que los Héroes llevando tras sí un triunfo, vencidas las pasiones y abrazadas de un verdadero amor por la constante felicidad de la patria, vertían continuos raudales de sabiduría¹⁹.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ M.E. Venier, F. Villanueva, A. Frappe, *Documentos de la Conquista*, San Luis Potosí (México), UASLP, 2014, pp. 42-43.

¹⁷ I. Escamilla, *Lorenzo Boturini y la comprensión de lo americano. Notas para un estudio*, in «Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos», 2006-2007, pp. 6, 7 y 10.

¹⁸ M. Ballesteros-Gaibrois, *El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini*, cit., p. 5.

¹⁹ *Ivi*, p. 6.

De acuerdo con Boturini, en esta etapa el hombre crece en conocimiento haciendo crecer los campos, a pesar de los temores que los humanos experimentan con los truenos y rayos, su vida social no se reduce y esto les permite observar su entorno y poco a poco ir comprendiendo lo que sucede a su alrededor, así como a defender el producto de su trabajo con sus armas. Es interesante esta acotación que hace Boturini porque toma la lectura de Vico y la coloca en este contexto.

b. Segunda Edad: de los gigantes, destruida por los movimientos de la tierra, por terremotos.

En la segunda edad en la que los héroes ostentan en todo una cólera marcial, también experimentan superioridad de virtud y esfuerzo. Las deidades siguen siendo temidas, eran objeto de ofrendas, sacrificios e incluso se colocaban sus símbolos entre los signos celestes, pero el hombre se empieza a dar cuenta de quién es²⁰.

c. Tercera Edad: edad de los Olmecas y Xicalancos, destruida por el huracán.

Fue la edad de los gobiernos humanos, una edad excesivamente sangrienta, pero además llena de solemnes fiestas que los mexicanos realizaban con intervención del emperador, de los príncipes señores y del pueblo²¹.

d. Cuarta Edad: edad presente, que se teme sea destruida por el fuego²².

1. Clasificación de Edades de acuerdo con Boturini

Primera Edad, fuego: «La primera y más insigne época fue la de la creación del mundo, que colocaron en el carácter del año uno, *Tecpatl, un pedernal*, cabeza de los cuatro años primitivos, guía de su trecenario de años, señor de los símbolos de la noche, gobernador de los ciclos, senos y periodos máximos»²³.

Segunda Edad, agua: «La segunda época es la del diluvio universal a cuyo propósito es preciso aclarar con la Sagrada Escritura no solo el año también el mes y día en que acaeció para buscar después con toda seguridad en las tablas»²⁴.

Tercera Edad, tierra:

Siguese la tercera época, de la destrucción de los gigantes que habitaron en la América Septentrional [...] siendo igualmente cierto que muchos de ellos, después de haber andado largas tierras llegaron a las dos Américas Meridional y Septentrional, y fueron los primeros pobladores de la Nueva España, por cuanto su deforme estatura y prodigiosas fuerzas les facilitaron adelantar sus viajes. A estos monstruos, que excedían los límites de la naturaleza, llamaron nuestros Indios septentrionales *quinameten hueitlacame*, esto es Gigantes Hombres Grandes y dicen que fueron destruidos el año *Ce Tecpatl, un pedernal*, por grandes y extraordinarios temblores de tierra (Castigo que también experimentaron los gigantes del Perú, cuando en otro tiempo llovió fuego sobre ellos) no habiendo quedado sino unas pocas reliquias las que se fueron conservando hasta los tiempos de los indios *Ulmecos* y *Xicalancos*, que no pudiendo

²⁰ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., p. 49.

²¹ *Ibidem*.

²² M. Ballesteros-Gaibrois, *El concepto cíclico de los mejicanos según Boturini*, cit., p. 10.

²³ *Ivi*, p. 7.

²⁴ *Ibidem*.

sufrir el grave tributo de viandas que continuamente les pedían se vieron precisados a buscar el ardid de embriagarlos, para acabar con ellos²⁵.

Cuarta Edad, aire:

La cuarta época es la del gran huracán que en el año *Ce Tecpatl*, son soplos ardientes y violentos, pero sin ser acompañados de fuego alguno, arruinó o, como acostumbramos decir, quemó los sembrados y derrocó los mas fuertes edificios, precipitando al mismo tiempo las peas mas sobresalientes, de cuya calamidad cuentan las memorias antiguas se escaparon los hombres en cuevas y otros lugares subterráneos. Y como este tercer estrago, que fue otro linde lastimoso de la tercera edad llamada *Ecatonatiuh*, *sol de aire*, o tercer curso solar aniquilado por el aire, aconteció en tiempo de los indios *Ulmecos* y *Xicalancos*, segundos pobladores de las tierras y riberas del rio Atoyac en la Nueva España, algunos años antes que el glorioso apóstol Santo Tomás, que metafóricamente nombraron Quetzalcouatl, esto es *culebra de plumas ricas*, les predicase la ley de gracia [...] ²⁶.

Quinta Edad, fuego:

La quinta y ultima época es la de *Ce Tecpatl*, *un pedernal*, así mismo inicial del ciclo, en que según la opinion de los indios se había de acabar el mundo con el fuego, por cuyo motivo, asi los *Tultecos*, que empezaban sus ciclos en *Tecpatl*, *pedernal*, como los mejicanos, que los empezaban en *Tochtli*, *conejo*, por hallarse en los términos de esta cuarta edad, llamada *Tletonatiuh*, *sol de fuego*, temerosos unos y otros de que por el fin de sus ciclos pudiese averiguarse el del mundo guardaban con mucho susto la ceremonia del fuego nuevo, y creían que amaneciendo el primer día del ciclo nuevo, ya estaban seguros de que no se acabaría el mundo por espacio de 52 años que traía consigo, cuya tradición del fin del mundo con el fuego aunque mezclada con muchos errores, tuvieron por cierta muchos filósofos antiguos, y se halla también confirmada de los poetas. Y esta edad es la que ha subsistido y subsiste hasta el día de hoy²⁷.

En función del esquema de Vico, Boturini estableció tres grandes edades o periodos de la evolución de esas culturas. La “Edad de los dioses” nos da el elenco de las más importantes figuras del viejo panteón nativo con sus rasgos y sus atributos. La “Edad de los héroes” es el momento dentro del cual situó Boturini las grandes creaciones del calendario, la simbología y la llegada de las primeras naciones pobladoras a esta porción del Nuevo Mundo. Finalmente, la “Edad de los hombres”, es ya la elucidación histórica de lo que fueron las formas de vida de pueblos más recientes como los chichimecas, los tepanecas y los mexicas²⁸.

Así podemos apreciar lo que Álvaro Matute ha definido de la obra de Boturini como una “historia de la cultura”, donde cobra sentido la relación entre el libre albedrío y la Providencia, la inmanencia y la trascendencia, lo particular y lo universal, que es lo que determina al género humano como tal. Independientemente de las dificultades de Boturini en la adopción del esquema, sobresale la «existencia de la naturaleza común de las naciones, identificada con la experiencia vital humana, individual»²⁹.

Las crónicas para Boturini eran: «uno de los modos de los indios “de encomendar a la pública memoria sus cosas notables”. [...] El cuarto y último, después de la conquista

²⁵ Ivi, pp. 8-9.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 9.

²⁸ M. E. Venier, F. Villanueva y A. Frappe, *Documentos de la Conquista*, cit., p. 42.

²⁹ C. Hernández López, *Giambattista Vico en la historiografía mexicana del siglo XX*, in «Iztapalapa», 51 (2001), p. 13.

española, en manuscritos y otros en el europeo, por cuyo medio se viene en conocimiento de las particularidades de la vida civil»³⁰.

2. Clasificación de Edades de acuerdo con Vico

Vico postula tres edades del hombre en una historia universal de la humanidad, cada una con su propio idioma:

I. Época divina. – Que corresponde a un gobierno aristocrático. Aquí, puede advertirse la acertada reflexión de Vico sobre la sabiduría poética-teológica y su conocimiento de la psicología humana primitiva de los pueblos que vivieron en esta primera etapa; la idea de lo divino dio lugar a un universo fantástico en todas las naciones. La sabiduría poética se caracteriza por ser, esencialmente, una poética metafísica que se da en todos los pueblos a pesar de sus naturales y particulares distinciones³¹.

II. Época heroica. – En la edad de los héroes, se marca el curso de la historia no sólo a través de la realización de grandes hechos, sino también a través de la palabra. Los héroes homéricos son héroes que obran y que hablan, y organizan su poder entorno a su dominio de la palabra. La lucha de los siervos por la igualdad pretende también arrancar de las manos de los héroes ese dominio, para disponer de una lengua propia, evitando así la arbitrariedad en la interpretación de las leyes. Este hablar propio de la vida racional habría de convertirse en el sustento de la vida política al poderse constituir sobre él nuevas fórmulas de sociabilidad³². La edad heroica se desarrolla bajo la forma de gobierno aristocrático. Comienza con la fundación del estado político por parte de los padres de familia (para sofocar la sublevación de los fámulos) y culmina con la victoria de los plebeyos en las “contendias heroicas” y con el establecimiento de una república popular. Los fundadores de instituciones de edad heroica se caracterizan por su barbarie, por su incapacidad de pensar en términos conceptuales³³:

Pero estos duros escollos de la mitología se esquivan con los principios de esta ciencia, la cual demostrará que tales leyes fueron todas en sus orígenes verdaderas, severas y dignas de los fundadores de las naciones, y después, con el largo transcurrir de los años, por una parte oscureciéndose los significados y por otra con el cambiar de las costumbres que de severas devinieron disolutas, pues los hombres para consolar su conciencia querían pecar con la autoridad de los dioses, llegaron a tener los oscuros significados con los que nos han llegado. La agitada tempestad cronológica recobrará su calma con el descubrimiento de los caracteres poéticos uno de los cuales fue Orfeo, mirado bajo el aspecto de poeta teólogo, quien, según la leyenda, en el primero de sus significados, primeramente instauró y después consolidó la humanidad de Grecia. Carácter poético que destacó más que nunca en las contendias heroicas con los plebeyos de las ciudades griegas; de ahí que en tal edad se distinguieran los poetas teólogos, como Orfeo, Lino, Museo, Anfión, el cual elevó la muralla de Tebas que Cadmo había

³⁰ E. Roulet, *Los cronistas indígenas y mestizos como fuentes históricas en la Historiografía del Siglo XVIII. El caso Veitia*, in «Nuevas de Indias. Anuario del CEAC», 2 (2017), p. 2.

³¹ M. del C. Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia Nueva. Giambattista Vico y América*, in «Revista Valenciana», 15 (2015), p. 11.

³² M. González García, *De la Racionalidad a la Barbarie de la Reflexión en Giambattista Vico* en E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos, (Editores), *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Napoli, La Città del Sole, 2001, p. 1051.

³³ A. M. Damiani, *La dimensión política de la Scienza Nuova y otros estudios sobre Giambattista Vico*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998, p. 66.

fundado trescientos años antes con piedras móviles (palurdos plebeyos); igual que Apio nieto del de-cenviro, a una distancia semejante de la fundación de Roma, que contando a la plebe la fuerza de los dioses en los auspicios, cuya ciencia la poseían los patricios, establece el estado heroico entre los romanos. De cuyas contiendas heroicas recibe su nombre el siglo heroico³⁴.

Con la explotación de la lucha entre la plebe y la lucha defensiva de la nobleza contra la plebe, que ha despertado, queda superada la edad divina y comienza la época heroica. La divina comenzó con el matrimonio monogámico de los gigantes y, pasando por la patria potestad, llegó hasta el imperio sobre los *famuli*. La época heroica comienza con la concentración de los héroes, como clase nobiliaria, y la unión de los *famuli*, como plebe, y la lucha de clases que de aquí brota.

En cuanto a la Naturaleza heroica de los pueblos, Vico afirma que en ella los hombres se creyeron hijos de los dioses. La nobleza y la virtud del hombre radicaban en el heroísmo y la valentía. En esta naturaleza se da el héroe, figura existente entre el mito y la realidad, entre lo divino y lo humano: «Con justo sentido ponían la nobleza natural en éste heroísmo, y, en cuanto pertenecientes a la especie humana, fueron los príncipes de la humana generación»³⁵. Tenían gobiernos heroicos o aristocráticos, gobernaban los mejores en sentido de los más fuertes. El carácter predominante fue el heroico, fantástico³⁶.

El tiempo heroico llevaba en sí mismo el germen de su hundimiento y superación, en cuanto que tenía que conducir regularmente a las luchas de clase heroicas. El resultado final de estas luchas de clase fue la época humana, en la que termina la historia universal, tal como Vico la estructura³⁷:

III. Época humana. – Se trata de una época que amplifica las posibilidades de acción de los hombres, encierra un potencial de destrucción igualmente poderoso³⁸. Establece el gobierno del hombre, donde la igualdad y la dignidad de la naturaleza humana están consignadas en las leyes, siendo ante ellas y por ellas todos los ciudadanos iguales y libres³⁹. Esta serie comienza con la autoridad por la que los gigantes solitarios gobiernan el movimiento de sus propios cuerpos, frenando las reacciones inmediatas a los estímulos externos. Continúa con el gobierno familiar de los padres y la cruel educación ciclópea de los hijos. Esta educación expande la mente común en la medida en que multiplica la cantidad de gigantes “fuertes y píos”. Con el surgimiento del estado político, la mente común vuelve a expandirse porque los padres dejan de estar aislados y forman una re-pública aristocrática. Por último, en la edad humana, la mente común alcanza el mayor grado de expansión posible, cuando todos los hombres son reconocidos como capaces de gobernarse mediante la ley de una república popular⁴⁰.

³⁴ G. Vico, *Principios de ciencia nueva I*, Barcelona, Folio, 2002, pp. 85-86.

³⁵ G. Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Vol. IV, Aguilar, Buenos Aires, 1975 p. 75 (citado por M. del C. Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia Nueva. Giambattista Vico y América*, cit., p.11).

³⁶ Cfr. M. del C. Rovira Gaspar, *La idea del derecho natural en la Ciencia Nueva. Giambattista Vico y América*, cit., p. 11.

³⁷ R. Peters, *La Estructura de la Historia Universal en Juan Bautista Vico*, Madrid, Revista de Occidente, 1930, pp. 104 y 121.

³⁸ M. González García, *De la Racionalidad a la Barbarie de la Reflexión en Giambattista Vico*, cit., p. 1052.

³⁹ J. Donoso Cortés, *Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico*, in «Cuadernos sobre Vico», 17-18 (2004-2005), pp. 15 y 35.

⁴⁰ A. M. Damiani, *La dimensión política de la Scienza Nuova*, cit., pp. 64 y 65.

De este modelo, Vico determinó que era posible una historia civil con cada nación escribiendo su propia historia usando el “idioma” del período.

En cualquier caso, Vico creía que la escritura se desarrollaba antes del lenguaje. Sobre la base de Vico, Lorenzo Boturini Benaduci amplió un nuevo concepto de historia y escritura historiográfica en 1749 después de un prolongado viaje a México Boturini concluyó que los amerindios tenían sus propias formas de escritura antes de la invasión europea, y que la utilización de estos escritos registró sus historias anteriores a 1492. Con base en las tres edades establecidas por Vico, Boturini determinó que cada comunidad humana tiene su propia forma de registrar el pasado con su escritura alfabética y que escribir en relación con la historia de la grabación fue una invención de Occidente:

Cada lengua nació por necesidad de naturaleza en sus respectivas familias, de modo que en la primera edad no se practicó entre todas las naciones gentílicas otra lengua que la de los dioses; la cual fue casi toda muda y mental, esto es, por actos mudos y religiosos, o ceremonias divinas muy propia de este tiempo sencillo, en el cual por hallarse los hombres todavía escasos del habla articulada, más importaba a la religión el ser respetada que racionada; y así la mayor parte de dicha lengua muda se explicaba con jeroglíficos y caracteres divinos⁴¹.

Incluso con todo este trabajo en el desarrollo de este concepto y la comprensión de los diversos métodos utilizados en el “Nuevo Mundo” para registrar la historia, Boturini todavía tenía dificultades para evitar la incorporación a sus propias experiencias, cosmovisión y pasado cultural en su análisis. Todavía existían en él superposiciones del sistema de creencias cristianas para poder escribir el pasado amerindio en un universal⁴².

3. Puntos de Encuentro

La posibilidad que tiene Boturini de “percibir” la importancia y la dimensión de la escritura azteca (allí donde Acosta y Tovar no podían sino reducirla negativamente a la propia) proviene de Vico. El concepto de la lengua de las tres edades de Vico no pudo sino concebirse en un siglo donde el “debate sobre las escrituras” había cambiado el concepto basado sobre las lenguas fonéticas. Vico, al buscar el origen de las *lingue* y de las *lettere* observa que la dificultad con que se encontraron los doctos para analizarlas fue el hecho de considerarlas por separado y no, como es natural, conjuntamente. Pasaron sin advertir, continua Vico, que el vocablo gramática se define por “arte de hablar” en tanto que el vocablo *lettere* se define como “arte de escribir”. Y uno de los objetivos fundamentales de Vico es el de demostrar

⁴¹ L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., p. 96.

⁴² A continuación señalaré el texto en su idioma original, (la traducción es una interpretación propia para darle mejor sentido al párrafo): «Building on Vico, Lorenzo Boturini Benaduci developed a new concept of history and historiographical writing in 1749 following a protracted journey to Mexico. Boturini concluded that the Amerindians had their own forms of writing prior to European invasion, and that utilization of these writings recorded their histories prior to 1492. Based on the three ages set forth by Vico, Boturini determined that every human community had its own way of recording the past and that alphabetic writing in relationship to recording history was an invention of the West. Even with all of his work in developing this concept and understanding the various methods used in the ‘New World’ for recording history, Boturini still had difficulties avoiding incorporating his own experiences, worldview, and cultural past into his analysis. There still existed overlays of the Christian belief system and writing the Amerindian past into a universal» (D. L. Moody, *Intersecting Symbols in Indigenous American and African Material Culture: Diffusion or Independent Invention and Who Decides?*, University of Massachusetts, Master Thesis, 2013, p. 72).

que todas las naciones “hablaron primero escribiendo”, puesto que todas las naciones fueron, al comienzo, mudas⁴³.

Boturini interpreta las lenguas de las distintas edades del pueblo mexicano y las concibe como la correspondiente manera de “historiar” de acuerdo a las edades:

Y porque no quedassen las primeras cosas con descuido olvidadas componían los Indios, y referían al pueblo la historia antigua con unas Fábulas Divinas, que separaré de las demás de otros tiempos, llamándolas en su lugar adecuado, y explicándolas en el propio sentido de sus Autores que fueron Poetas Theologos, y baxo del simulacro de las varias Deidades, pretendieron historiar las cosas de la Religión, y costumbres de sus tiempos⁴⁴.

Las implicaciones de la “nueva idea” de Boturini más que en sus propias páginas se encuentran en la lectura de su “fuente”: la *Scienza Nuova* de J. B. Vico. La preocupación de Vico está dirigida hacia la organización del dominio de objetos de la formación discursiva historiográfica y sus resultados, en este sentido, son opuestos a las líneas más generales del pensamiento historiográfico precedente mientras que la retórica ofrece las bases para una “filosofía de la historiografía” (donde la preocupación fundamental reside en cómo escribir la historia); Vico se orienta hacia la organización del dominio de objetos y la filología⁴⁵ le ofrece las bases para pensar una “filosofía de la historia”.

Boturini toma sin lugar a dudas este aspecto de Vico y puede así organizar la cronología y el desarrollo del pueblo mexicano de acuerdo a las tres edades. Pero Boturini no solo hace esto sino que llega también a escribir la “historia de la historiografía” del pueblo azteca. Al hacerlo no solo nos encontramos con que la historia de la escritura se ha modificado, puesto que se consideran las formas de conservar la memoria de los hechos pasados por medio de jeroglíficos, nudos, cantares, etc., una legítima manera de historiar; sino que el concepto de la escritura de la historia se modifica también⁴⁶.

4. Conclusión

En este recorrido hemos podido observar cómo es que dos autores pueden llegar a un mismo punto. Vico y Boturini encuentran que en el orden de las ideas, los hombres (de cualquier época y lugar) tienen en común aquello que solo la naturaleza humana permite. No sólo hablamos de los ritos, las costumbres, la lengua, etc., lo que hace posible que las naciones de gentiles tengan su grado de humanización, va más allá de ello, por cuanto nos gradúa la misma naturaleza.

Es por esta razón que Boturini a través del método viquiano intenta presentar un panorama de las culturas americanas haciendo analogías entre la cosmogonía y la mitología de las

⁴³ Cfr. W. Mignolo, *El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana*, «MLN», 96 (1981), p. 44.

⁴⁴ Ivi, p. 45.

⁴⁵ A su modo Boturini hace una referencia de lo que para él significa ser “filólogo”: «[...] los filólogos componían unos cantares de júbilo o de lamentación, celebrando o llorando, al son de sus instrumentos músicos *teponaztli* y *tlapahuehuetl*, las más menudas circunstancias de su buena o mala fortuna. Podía tanto en ellos el amor a la verdad, que al mentiroso se le cortaba el labio inferior para que fuese conocido en la república, y el embustero pagaba su delito con la vida. Y no por esto dejan los referidos cantares de traer consigo tan sublimes metáforas y continuadas alegorías, que dan mucho que entender para llegar a su verdadero sentido» (L. Boturini Benaduci, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, cit., p. 33).

⁴⁶ W. Mignolo, *El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana*, cit., pp. 45-46.

culturas clásicas con las civilizaciones de estas tierras. En función al esquema de Vico establece tres edades: la “Edad de los dioses” y su relación con los acontecimientos registrados en la historia prehispánica; la “Edad de los héroes” conectando con el calendario los saberes antiguos y la “Edad de los hombres” cuyo vínculo lo establece con las vidas de los últimos pueblos tanto chichimecas, tepanecas y mexicas.

Como puntos de encuentro se aprecia la visión de que cada cultura “habla primero escribiendo” utilizando con ello el recurso de la fantasía a través de jeroglíficos, cantos, símbolos o nudos lo que demuestra una forma legítima de hacer historia.

EL VICO POLÍTICO DESDE UNA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA

Miguel Antonio Pastor Pérez

Abstract: What are the most original and specific elements with which Spanish-American thought has contributed to the interpretation of the politics of Vico? Does this interpretation of Vico's thoughts stand in continuity with European, the Enlightenment and pre-Romantic conceptions? Ultimately, is it in line with the interpretation of Vico's political philosophy that has historically been adopted in Spanish America? Generalising the critique that arises around the hypothesis taken into consideration here, and which presupposes a metaphorical shift from the sphere of natural science to that of social science, the great Mexican author Alfonso Reyes (1889-1959) already revealed the confusion produced by the mechanical transmission or camouflaging of category and specifically European political terminology to the vital context of American political reality. Although the true theme under discussion was none other than the old, but always contemporary, *Disputa sobre el nuevo Mundo*.

Keywords: Vico's political philosophy, Spanish America, Dispute over the New World.

* * *

1. Punto de partida

En este trabajo tratamos de revisar el acercamiento hecho a la teoría política de Vico desde el ámbito hispanoamericano. ¿Son, realmente, tan poco conocidos el pensamiento, la obra y la filosofía política del napolitano en América latina, que necesitan ser rescatados del silencio?

Se trata de estudiar y resaltar el interés que institucionalmente y a lo largo de mucho tiempo ha generado la política, en un sentido amplio y en cuanto determina las formas de organización social y la convivencia que se dan los humanos a partir de valores compartidos, pero también «aquellos órdenes que normaron e hicieron posible que otros hombres en tiempos y espacios diferentes al nuestro, otorgaran sentido y posibilidad a su acción»¹.

Se trata de prestar atención a los trabajos que del Vico político se han podido ir generando institucionalmente en el ámbito latino-americano, pues hacer política con Vico y desde Vico en Hispanoamérica es hacer política en la modernidad, aun cuando al hacerla estén ausentes los elementos indigenistas que supondrían llevar la política a la más intensa, última y vigente actualidad, no tratándose solo de afrontar las realidades políticas y sociales que conllevan un planteamiento moderno. Es decir, la modernidad y originalidad presente en el pensamiento de Vico y en consecuencia su propia actualidad hoy, inherentes en su método y pensamiento, está presente en las reflexiones, los esbozos, las intuiciones sobre América de su obra principal y las influencias, la forma de ver el mundo y las naciones, la gente, que modelaran otros autores a partir de la obra del napolitano, y pensamos en Galiani o en Boturi.

Vamos a utilizar como elemento de mediación y análisis dos perspectivas fundamentales desde el punto de vista de la generación y difusión cultural hispanoamericana, si bien,

¹ Palabras del Dr. Luís Mies y Terán, Rector general de la Universidad Autónoma Metropolitana en la ceremonia de inauguración del II Seminario Internacional de Filosofía Política: Giambattista Vico y el Mundo moderno, en «Cuadernos sobre Vico», XVII-XVIII (2004/2005), p. 17.

cuantitativamente más que cualitativamente, las aproximaciones van a ser diferentes. Vamos a analizar dos planteamientos institucionales provenientes de Argentina uno, centrándonos en los trabajos y en la sistematización realizada por Alberto Mario Damiani en su diversa obra sobre el Vico político y canalizada no solo en *La dimensión política de la Scienza Nuova*². Y el otro acercamiento mucho más variado y poliédrico proveniente de México y recogido a lo largo de un periodo de tiempo también prolongado, y como producto de muchos y variados autores agrupados en el *II Seminario Internacional de Filosofía política: Giambattista Vico y el mundo moderno*, celebrado entre los días 22 y 25 de Septiembre en la Universidad Autónoma Metropolitana, cuyos trabajos fueron editados por el *Centro de Investigaciones sobre Vico* en su órgano «Cuadernos sobre Vico», números 17 y 18 correspondientes a los años 2004-2005, y agrupados como se indica en la «Presentación», debido, políticamente diríamos nosotros y que no deja de sorprendernos, «a la extensa obra viquiana»³, en seis ámbitos epistemológicos determinados que se corresponden con la Historia, la Filosofía, la Política, la Cultura, la Religión y un último correspondiente a la presencia de Giambattista Vico en Latinoamérica.

Si bien el título de *Seminario* remite a la Filosofía Política, esto hay que entenderlo en sentido amplio, pues apenas un tercio de las contribuciones tienen una orientación política en sentido estricto o, considerando además que de las veintiséis aportaciones solo veintiuna son, en rigor, hispanoamericanas, mayoritariamente mexicanas.

De cualquier forma suponen una profunda y exhaustiva aproximación al pensamiento del napolitano, con ánimo de perdurar y continuar abriéndose al resto de Latinoamérica y que se concretaría y se revisaría cuatro años después en el *III Seminario Internacional de Filosofía política: Giambattista Vico y el mundo moderno* acontecido entre los días 29 y 31 de Octubre de 2007 y publicados sus resultados en Febrero de 2014 en la obra colectiva coordinada por varios autores bajo el título de *Vico y el Mundo Moderno*, en la Biblioteca de Signos de la Universidad Metropolitana de México, y en donde a través de 24 planteamientos teóricos, 19 de ellos estrictamente hispanoamericanos y muy interesantes algunos⁴, deberíamos poder llegar a interpretar la «visión», la «perspectiva» sobre el Vico político o sobre la filosofía política de nuestro autor, o al menos «comprender su obra desde la filosofía política y la historiografía»⁵ que se produce y debate desde América latina y que a pesar del «“revival” de Vico en las últimas décadas ha demostrado que el pensamiento de este excéntrico filósofo italiano está lleno de sorpresas»⁶.

2. La Política de Vico o El Vico de la política

Partiendo del reconocimiento de que probablemente la vertiente política, epistémicamente hablando, sea la menos expuesta, la menos abordada explícitamente por nuestro autor

² Buenos Aires, Eudeba, 1998.

³ *Presentación*, en «Cuadernos sobre Vico», XVII-XVIII (2004/2005), p. 18.

⁴ Resaltamos solo dos artículos de esta excelente recopilación porque centran en términos precisos lo que constituye la tesis de este trabajo, la relación política posible entre Vico y América y su relación con la *Ciencia Nueva* a través de las tesis enfrentadas sobre la disputa del Nuevo Mundo. D.E. García, *La posibilidad de pensar la política en Giambattista Vico a partir del sentido común y la prudencia*, pp. 131-153 y de M.C. Rovira Gaspar, *Giambattista Vico y América*, pp. 207-216.

⁵ L. Ramos-Alarcón Marcín, *Introducción* a S. Florencia de la Campa, A. Gutiérrez Robles, J. Velázquez Delgado (coord.), *Vico y el Mundo Moderno*, México, UAM, 2014, p. 11.

⁶ C. González, *Vico y Bacon: La historia de una reconciliación entre los antiguos y los modernos*, en «Cuadernos sobre Vico», XVII-XVIII (2004/2005), pp. 89-98, p. 97.

napolitano, el acceso al pensamiento político de Vico se ha desarrollado dentro de los parámetros tradicionales de configuración y desarrollo de un conocimiento, relativamente nuevo también, aún en su tiempo, que podemos inicializar con los desarrollos teóricos de Maquiavelo del que es, sin duda, en palabras de Croce, «verdadero y digno sucesor»⁷.

En la *Ciencia nueva* Vico presenta los principios del mundo civil como propios de la naturaleza común de las naciones. Ellos se concretan en las tres instituciones comunes a todas las nacionalidades sean bárbaras o humanas: religión, matrimonio y sepultura. De la naturaleza y sus cosas poco podemos saber los humanos, pues es una creación de Dios, pero el mundo civil de las naciones es producto de la acción del hombre. No hay que olvidar que para Vico, frente al mundo civilizado de las naciones, la barbarie remite a los espacios sin comunicación, sin leyes, sin lengua. Supone el actuar dejándose llevar por los sentidos, es la tradición conservada en el lenguaje poético, de ahí también su importancia, en otro contexto, para el napolitano.

La *Ciencia nueva* quiere ser una «filosofía política»⁸ y en cuanto filosofía presupone necesariamente una serie de condiciones determinadas de carácter cultural y antrópicas, en su doble vertiente -mórfica y -lógica, secularizadas, condiciones que justifican la génesis, la naturaleza y la aplicación práctica, lo que permitiría caracterizar dicha «ciencia» como *Nueva Ciencia Política* como considerará Voegelin⁹. Por tanto, la *Ciencia nueva*, como “filosofía política” presupone condiciones modernas de secularización a nivel institucional y epistemológico postulando al mismo tiempo la idea de providencia divina. Así, la aparente paradoja que podría considerarse inserta en esta doble exigencia viene resuelta con la única función atribuida por el filósofo a la Providencia, la voluntad de Dios que tutela a los hombres hacia fines inescrutables que ellos no pueden entender, y esa función es la de conservar al género humano, donde “humano” en sentido preciso significa ser racional, igualitario y civil.

Hemos visto que Vico distingue en dos categorías a los filósofos, «políticos» y «monásticos»¹⁰. Los filósofos políticos convienen con los legisladores de todas las naciones en tres principios: que existe «providencia divina», que se deben controlar las pasiones y que el alma es inmortal. En cuanto filosofía política, y a diferencia de la filosofía monástica, la *Ciencia nueva* admite la idea de providencia divina como uno de los tres principios del mundo civil y de su acceso al conocimiento. Aquí entra en juego el principio del *verum ipsum factum*, que en política se rizaría en *factum ipsum verum*, como criterio lógico-ontopolítico sobre el cual crear y conocer la realidad total, que implica que lo producido por unos determinados seres humanos puede ser concebido y participado por otros determinados seres humanos diversos y alejados en el tiempo y en el espacio y a pesar de las dificultades culturales, conductuales e idiomáticas, inherentes a este aspecto. En definitiva, principios regulativos del modo como trabaja la inteligencia humana.

Aparentemente, en la interpretación de variados críticos, Vico no siente especial interés por la política como ciencia autónoma, si bien esta incrementa su funcionalidad, observada exteriormente, dentro del plan ideal proyectado por el napolitano, donde el recurso al “sentido común” y la “prudencia” son esenciales como elementos básicos de la actuación

⁷ B. Croce, *Maquiavelo y Vico. La política y la ética*, en Id., *Ética y política*, Buenos Aires, Imán, 1952, pp. 217-221, p. 218.

⁸ Cfr. G.B. Vico, *Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995, § 130. De ahora en adelante abreviado con la sigla CN.

⁹ Cfr. E. Voegelin, *La “Scienza Nuova” nella storia del pensiero politico*, Nápoles, Guida, 1996.

¹⁰ Cfr. A. Damiani, *La secolarizzazione politica nella Scienza Nuova*, en «Bollettino del Centro di Studi vichiani», XXX (2000), pp. 216-229, p. 228; G.B. Vico, CN44, § 130.

política. Esos elementos determinan el ámbito compartido por la humanidad y dotan de universalidad a la mente humana, que se manifiesta de forma coincidente a lo largo del curso histórico de los pueblos y naciones, en sus realizaciones culturales expuestas a través de la religión, de la ciencia, de la política como organización y desarrollo social, del arte¹¹. Una ciencia humana que será verdadera porque, al componer sus conocimientos, está creando sus objetos.

Su punto de partida, más allá del recurso al cartesianismo de la época, era el establecimiento de una «historia ideal eterna» capaz de asumir las historias concretas de los pueblos, de las naciones, de las culturas, en las que el mito es el origen, en su discurrir temporal sometido al *corso* y *ricorso*¹² y que denota su universalidad en las concomitancias de las formas de ordenación y progreso de todos esos mismos pueblos y sus culturas. Aunque Vico divide la evolución intelectual de la humanidad en dos grandes etapas – la prehistoria y la historia – separadas por la aparición de las ciudades, la agricultura y la escritura, algunos autores, tomando la concepción característica de Vico del eterno retorno como fundamental, han llegado a

pensar, que, para él, la historia estaba constituida por una serie de grandes ciclos que se repetían incesantemente. Sin embargo, nada está más lejos del verdadero pensamiento de Vico, para quien la historia es verdadero progreso y la repetición de los ciclos se produce cada vez en un nivel superior al anterior. En otras palabras, para Vico el desarrollo no se manifiesta en forma de círculo sino más bien en forma de espiral. Esto es lo que da la extraña impresión de que la historia se está repitiendo a sí misma¹³.

Vico estableció tres etapas en la evolución de las sociedades humanas, la de los dioses, héroes y hombres, y todo ello lo presenta en el marco de una *ciencia* a la que califica de *nueva*, que

describe una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus orígenes, progresos, equilibrios, decadencias y fines. Afirmamos también que aquel que medita esta ciencia se relata a sí mismo esta historia ideal eterna [...] Así esta ciencia procede igual que la geometría, la cual, mientras construye o medita sobre sus elementos, se construye el mundo de las dimensiones; pero con tanta más realidad cuanto es mayor la que tienen las acciones humanas en relación con los puntos, líneas, superficies y volúmenes¹⁴.

La evolución de la civilización, tanto en sentido físico como psicológico, es un concepto característicamente viquiano, para quien la mayor parte de los pueblos han decaído de niveles más altos de ilustración. Vico expone esa evolución de las culturas en la *Dignidad LIII*, § 218, donde manifiestamente los caracteres individuales suponen la base del desarrollo de la dimensión colectiva o social: «Primeramente los hombres sienten sin percibir, después perciben con ánimo perturbado y conmovido, finalmente reflexionan con mente pura»¹⁵. Sobre este sentir sin advertir levanta Vico su filosofía de la historia y lo considera el órgano de la sociabilidad humana.

¹¹ Cfr. I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de la historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992, p. 75.

¹² Cfr. G.B. Vico, *CN*, § 915.

¹³ J. Alcina, *El descubrimiento científico de América*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 213-214.

¹⁴ G.B. Vico, *CN*, § 349.

¹⁵ G.B. Vico, *CN*, § 134.

Una civilización evoluciona, y luego esa humanidad vuelve al estado de barbarie inicial, y la historia comienza un nuevo ciclo. El regreso cíclico de Vico no es tan ciego como el de los griegos, pero en la historia el hombre aporta algo nuevo que no estaba antes, el progreso a pesar de que arriba está la Providencia, pues el hombre es el creador de su mundo. O cocreador al menos.

El progreso, entendido en un sentido amplio, no es tan solo creación de nueva tecnología y nueva ciencia, adviene en concomitancia con fases de alta fertilidad. Ello a pesar de que las tesis, sobre todo de Humboldt y Malthus, sobre la extrema prolificidad de los seres humanos ínfimos «fue adoptada por una docena de sociólogos y filosofantes y demógrafos racistas»¹⁶.

Las ideas y comentarios de carácter histórico sobre las civilizaciones evolucionan y el progreso, o el retroceso, provienen de una lectura de la historia que vista a través de los ojos de Giambattista Vico lo difícil es determinar la relación ideal entre vida civilizada y vida salvaje, que implica un juicio sobre el progreso y la historia toda del género humano.

Y ello a través de la intuición imaginativa o “fantasía” que mediante la empatía permitiría comprender la mentalidad de culturas y sociedades separados en el tiempo y en el espacio, y explicaría porque se repite la historia aunque la conozcamos, aunque sea una ciencia, que iguala las culturas o los pueblos, considerando sus propias tendencias y conectándolas mediante leyes universales que narran las carencias y los problemas humanos en la vida social. Vico asocia esa fantasía con el ingenio, que es la habilidad de establecer y considerar relaciones esenciales entre los distintos ámbitos de la realidad, pero que no puede estar desprovisto de sentido común en cuanto juicio sin reflexión, que es poseído y compartido por toda una clase, un pueblo, una nación, o la especie humana¹⁷, quedando la razón sofocada por la elocuencia, por la vivacidad de la fantasía, por la magia del estilo.

Esta com-participación posibilita una historia acomunada a partir de relaciones originarias y la observación de costumbres universales que denotan analogías entre las instituciones civiles y humanas. En definitiva, el obrar humano produce la creación del mundo civil y ligado a esto, y a su vez, su conocimiento objetivo como ciencia, «una ciencia a través de la cual se intenta conocer teóricamente los resultados de la praxis humana»¹⁸, que supone la otra gran categoría sugerida, que es que el hombre es el creador de su mundo y en cuanto tal crea sus herramientas de trabajo, sus armas y crea leyes de acuerdo con el período evolutivo; crea poesía, idiomas, artes, religiones, mitos, y en un momento posterior crea matemáticas y ciencia.

Existe, por tanto, una naturaleza común de las naciones, antiguas y modernas, que se ajusta a una ciencia de principios universales y eternos que organizan el mundo civil, y esta es la *Ciencia Nueva*, una ciencia humana que genera su propio objeto de estudio que es el mundo civil. Y así los principios de la ciencia y del sentido común, que es un modo de certeza política, suponen una tarea civil inherente de esa *Ciencia Nueva* que permite a «los sabios y los príncipes de las repúblicas al estudiarla contemplar el curso necesario que siguen las naciones según los principios universales, y, así, identifican el momento ideal con el que se corresponde la situación histórica y particular en que se ha de actuar»¹⁹ y cuya

¹⁶ A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, trad. esp. de A. Alatorre, México, F.C.E., 1988, p. 18.

¹⁷ Cfr. G.B. Vico, *CN*, §§ 142 y 144.

¹⁸ D.E. García, *La posibilidad de pensar la política en Giambattista Vico a partir del sentido común y la prudencia*, en S. Florencia de la Campa, A. Gutiérrez Robles, J. Velázquez Delgado (coord.), *Vico y el Mundo Moderno*, cit., p. 146.

¹⁹ Ivi, p. 150.

misión es dar fuerza a las instituciones correspondientes a la edad humana de la razón, así como coadyuvar al fin último de la Providencia viquiana, que, al igual que en Maquiavelo aunque desde otra fundamentación radicalmente distinta, es preservar la conservación de mundo de las naciones y su vivir en libertad.

La teoría viquiana de las formas de gobierno establece, en consecuencia, los criterios que luego permiten distinguir las diversas edades de la historia ideal eterna, por los cuales se habría sucedido en el tiempo la historia de todas las naciones, antiguas y modernas. Y en ese estado determinado de la humanidad que es el político se puede adoptar dos formas civiles de gobernar: la república popular y la monarquía, forma esta última que Vico utiliza como clave de seguridad providencial frente a la decadencia absoluta o destrucción del mundo que pueden traer las repúblicas en su deriva anárquica y bestial.

Generalizando la crítica, que surge y se desarrolla en torno a la hipótesis que manejamos, y que supone el carácter traslaticio desde el ámbito de la ciencia natural al de la ciencia social, el gran autor mexicano Alfonso Reyes (1889-1959) se dolía razonadamente de la confusión que suponía y se generaba por la transmisión mecánica o mimética de términos y categorías políticas específicamente europeas al entorno vital de la realidad política americana.

Lo que planteamos aquí como problema es el de considerar la forma de conjuntar las relaciones “ideales” de carácter y ámbito viquiano con lo que serían las relaciones ideales, sin más comillas, entre los dos mundos, y cuyas reflexiones, en el ámbito antropológico histórico y político, sin embargo, a lo largo del tiempo parecen haberse desarrollado y centrado más en América que en Europa, aunque en unas lenguas, las europeas, cuya función fue y sigue siendo determinante para ese diálogo entre Mundos.

De aquí también la importancia del lenguaje – poético – para Vico como principio generador del mundo civil y las instituciones creadoras del orden social²⁰. Y como corolario el mito que expresa la síntesis de ambas dimensiones a través de la instauración de la religión, los matrimonios y los enterramientos²¹.

Vico percibe que la lengua refleja directamente las imágenes de los dioses y de los mitos, y la concomitancia casi completa entre la creación de los mitos y las religiones con la poesía.

Y no obstante, en el Nuevo Mundo escasean los mitos identitarios nacionales y abundan menos los monumentos literarios como referentes participados o lo que los europeos concientian como tal, situándose el nuevo continente más allá de los efectos de las grandes geogonías culturales y las religiones del Viejo Mundo. «Es América, no es Europa ni Asia»²².

3. La disputa sobre América y su influencia política en Vico

El mismo descubrimiento de esa nueva realidad que es el continente Americano supone un acontecimiento que va a configurar al hombre y su mundo, es decir determinará la propia estructura mental y cultural del Renacimiento.

Sus condiciones existenciales, su carácter original y el papel desempeñado por España dentro del marco institucional y geopolítico europeo conformaban los elementos de una

²⁰ Cfr. G.B. Vico, *CN*, § 224.

²¹ *Ivi*, § 333.

²² A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, cit., p. 495.

“leyenda negra” antiespañola en la que para demostrar la insignificancia de la conquista hispana se reducía y menospreciaba el valor de las culturas indígenas sometidas, suponiendo que los españoles, en sus relatos, los habían exagerado tremendamente para engrandecer de este modo sus conquistas.

Por eso, la *Disputa sobre el Nuevo Mundo* es, en cierta medida al menos, la versión internacional de discusiones y polémicas intrahispanas anteriores, y aparentemente se va a desarrollar, sobre todo, entre filósofos franceses e intelectuales españoles y americanos, siendo esta concepción de la naturaleza americana considerada inferior a la europea, en realidad, un eco tardío de disputas anteriores.

Vico representa el equilibrio del espíritu renacentista de la época moderna con toda la ciencia y la filosofía moderna. Si bien la Italia meridional y su Nápoles del siglo XVIII no están en el centro cultural de la Europa del tiempo, no obstante, su filosofía anticipa y resume toda la filosofía alemana y europea de los siglos siguientes.

¿Qué piensa Vico de América, «ese continente que carece de una verdadera razón de ser» según concluirá Hegel²³, y cómo participa del impacto que produce en la opinión europea e hispana el nuevo continente y sus moradores, los nativos americanos? ¿Cómo determina – si lo hace – el descubrimiento de esa nueva realidad antropológica, cultural y política las elaboraciones y concepciones científicas, filosóficas y políticas de la época, y especialmente para la configuración conceptual de la *Ciencia Nueva*, en Vico?

La cuestión que queremos asumir es si, de alguna forma aunque sea elemental o accidental, Vico tiene en cuenta la *Disputa* sobre el Nuevo Mundo, los elementos antropológicos, históricos y políticos del Mundo Nuevo en la construcción de su teoría de la historia o de su Filosofía de la Historia con la que explica la *Ciencia Nueva* como medio, como instrumento, como conocimiento que da cuenta del discurrir universal eterno de las culturas y de los pueblos, es decir, de las naciones, convirtiéndose así en ciencia política. O también, hasta qué punto la aparición de una realidad antropológica como América se rige o sigue la argumentación legiforme desarrollada en la *Ciencia Nueva*.

Lo primero que habría que plantear es que la ignorancia y las pasiones de los primeros descubridores no permitieron ningún estudio serio de los indios. Debían pasar casi dos siglos para que por fin se concentrara en ellos «la atención de los filósofos». Solo que estos filósofos, impacientes por llegar a conclusiones, habían confundido o descuidado los hechos faltándoles en muchos casos toda simpatía por el objeto de sus investigaciones²⁴.

4. La Tesis

Si bien el presupuesto antropológico que sostiene el carácter lábil, precario, deficiente, inmaduro o incompleto del Nuevo Mundo, de América, procede de Buffon (1707-1788) y sus colaboradores a mediados del siglo ilustrado, *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749), y está referido esencialmente a la naturaleza, al ámbito físico y biológico, y ya veremos si social también, vamos a considerar «a Cornelis De Pauw, el héroe/villano número uno de la *Disputa*»²⁵, y mucho más radical que Buffon, que sin llegar al feroz pero merecido retrato de De Pauw que muchos de sus contemporáneos plantean por su

²³ Ivi, p. 545.

²⁴ Ivi, p. 208.

²⁵ A. Alatorre, *Cuatro palabras del traductor*, en A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, cit., p. XII.

ignorancia de la realidad sobre la que especula, por sus delirios y exageraciones, nosotros vamos a caracterizar sintéticamente como: «Egli è filosofo alla moda»²⁶.

El punto de partida de Buffon habla de una especie humana diferente sometida individualmente a la sujeción de la naturaleza, una naturaleza que ejerce su control en todos los ámbitos desde el geológico hasta el antropológico, pasando por el zoológico, el biológico y, finalmente, el social. El hombre americano, así, muestra una frigidez sexual acorde con esa especie de frialdad constitutiva, impotencia genésica de todo lo americano. «Frío es el salvaje. Fría es la serpiente»²⁷. ¿Pero cuál es la verdadera proyección histórica, los límites epistemológicos de las propuestas teóricas buffonianas?

Así como los filósofos y los escritores reivindicaban para Europa la primacía de las artes civilizadas y el origen de los inventos técnicos y de los organismos sociales superiores, y justamente del descubrimiento de América hacían datar el principio de su nueva y casi nunca antes vista potencia y riqueza, así Buffon sentencia que todos los animales, sin género de duda, fueron creados en el Viejo Mundo, del cual emigraron al Nuevo, donde habrían de degenerar casi siempre²⁸.

La cuestión es, pues, considerar la proyección real y el sentido histórico de los planteamientos teóricos de Buffon. Aquí tomando la referencia anterior de Alfonso Reyes cabe plantear también el origen de las tesis buffonianas a partir del rechazo provocado por la aplicación de conceptos y clases zoológicas de la Vieja Europa a las realidades naturales del Nuevo continente americano. Supone, sin duda, la consideración del eurocentrismo en la nueva ciencia de la naturaleza aplicada a América, que establece relaciones deterministas entre las costumbres e instituciones y los climas que padecen los pueblos, entre la naturaleza del espacio vital e histórico y las leyes políticas, estableciendo casi sobre un mismo plano el análisis de las leyes civiles y políticas y las determinaciones naturales que modelan el desarrollo de las leyes de la naturaleza y la biología, sirviendo el clima para solventar la diferencia lógica que mediaba entre la fragilidad física del continente americano y su inferioridad civil y política.

«Las diferencias de clima, de tierra, de alimento y de crianza pueden influir sobre las dimensiones de los individuos, pero siempre dentro de los límites fijos de la especie»²⁹.

Es cierto que también él había considerado el clima como causa de las diferencias entre los pueblos, pero solo como una causa entre otras, la alimentación y las costumbres por ejemplo³⁰. No son conscientes todavía – por ejemplo De Pauw al sostener el papel subordinado e inferior de la naturaleza americana – del papel determinante que van a desempeñar en la alimentación europea productos como la patata y el maíz. Finalmente, Buffon rechaza rotundamente la teoría de la degeneración de la naturaleza y del hombre americanos.

En la década de los setenta del siglo XVIII se habían publicado en Londres y en Berlín dos obras que provocarían diferentes y encontradas reacciones tanto en América como en las metrópolis. Estamos hablando del libro sobre los “americanos”, las *Recherches philosophiques sur les Américains* (1768-1769) de Cornelis de Pauw, el autor «menos

²⁶ Clavijero citado por Gerbi, Ivi, p. 250.

²⁷ Ivi, p. 11.

²⁸ Ivi, p. 43.

²⁹ Ivi, p. 319.

³⁰ Cfr. K. Kohut, *Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América*, en L. von der Walde Moheno, M. Reinoso Ingliso (eds.), *Dossier Virreinos*, «Revista destiempos.com», III (2008), 14, pp. 52-81, p. 61, n. 22.

juicioso de los que han escrito sobre los indios»³¹ y la *Historia de América* (1777) de William P. Robertson cuya profunda ignorancia le lleva a sostener que «ni los mexicanos ni los peruanos merecían incluirse dentro del grupo de naciones civilizadas» en cuanto eran «gentes bárbaras que no poseen la idea y el progreso en arte e ingenio»³².

Tal vez por ello, cuatro vicios imputa De Pauw a los indios de América, a los que considera bestias o poco más: glotonería, embriaguez, ingratitud y pederastia, ahondando en una imagen que presenta a los nativos americanos como salvajes que ignoran la necesidad de renunciar a una parte de su libertad para cultivar su genio, continuando la tesis clásica que establecía una firme conexión entre clima y genio; y el continente descubierto en un mundo degenerado y monstruoso, en terrible contraste con una Europa privilegiada por la naturaleza y por el grado de civilización de sus habitantes.

En suma la obra de De Pauw no es sino la manifestación de un eurocentrismo extremo, combinado con un rechazo de la experiencia en el nombre de la razón pura. Así, Peterson considera el libro de De Pauw como «a pseudo-scientific manifesto against the land and peoples of the New World of “breathhtaking impudence and ignorance”»³³, y a la que muchos autores “americanos” oponen la experiencia Americana a la pretendida razón de los autores europeos que carecería de fundamento, por no haber conocido directamente aquello sobre lo que especulan y escriben.

No es de extrañar por tanto que incluso Vico acepte como hecho firme establecido que «dalla terra nascono, piovento l'està, le ranocchie»³⁴ remitiendo a una Providencia capaz de mantener el difícil equilibrio de la naturaleza. Así históricamente desde Tales que, según dice Vico, «cominciò da un principio troppo sciapito, dall'acqua; forse perchè aveva osservato con l'acqua crescer le zucche»³⁵ se había planteado adelantadamente conjeturas según las cuales la vida al completo había nacido del océano y consecuentemente todas las especies, incluida la humana, provenían de los correspondientes géneros marinos.

5. La influencia de Vico

Es conveniente recordar que las referencias de Vico a América no abundan en demasía en su obra o no están muy presentes. Si las llamadas al Nuevo Mundo, por parte del napolitano en la *Ciencia Nueva* de 1730 se reducen a veintiséis, son todavía menos numerosas y de menor rigor las expuestas en la *Ciencia Nueva* de 1725 que se quedan en diez³⁶.

Los diversos temas que plantea a través de estas referencias remiten en general a los títulos correspondientes de los cinco libros que constituyen su gran obra. Así, en el libro primero aparece la controversia de los gigantes patagones, tema que reaparece también en los libros dos y tres y en el quinto. El argumento de la inmortalidad del alma y la creencia entre los nativos americanos en un dios se trata en el libro dos. El problema de la lengua de los jeroglíficos americanos lo trata en los libros dos y cuatro. Las cuestiones concernientes a

³¹ E. Luque Alcaide, *La sociedad económica de amigos del país de Guatemala*, Sevilla, CSIC, 1962, p. 148.

³² Robertson citado por J. Alcina, *El descubrimiento científico de América*, cit., p. 270.

³³ A.A. Peterson, *Satyrs of the New World: Clavijero's Rebuttal to the Old World-New World Polemic*, en «Colonial Latin American Review», III (1994), 1-2, pp. 139-158, p. 146.

³⁴ G.B. Vico, *La Scienza nuova*, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730, e di due redazioni intermedie inedite, e corredata di note storiche, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1911-1916, 3 vols., p. 279, citado por A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, cit., p. 15.

³⁵ Ivi, p. 19.

³⁶ Cfr. G. Kubler, *Vico e l'America precolombiana*, en «Bollettino del Centro di Studi vichiani», VII (1977), pp. 58-66.

las formas de manifestación de la antigua sociedad americana aparecen también en el libro cuatro. Y por último en el libro quinto alude a la tesis del *corso* y *ricorso* en la antigua historia de las tribus americanas³⁷.

La información sobre América Vico la extrae de unos pocos autores, Justo Lipsio y las comparaciones de Tácito entre los antiguos americanos y las tribus germánicas, por un lado. Por otro, Oviedo, el más grande naturalista antiguo del mundo nuevo³⁸, cuya formación mental es esencialmente humanista y cuyo interés va dirigido ante todo y sobre todo hacia las «naciones», los pueblos, la gente, aportando el conocimiento delimitado de los indios centroamericanos. El napolitano conoce también los planteamientos de Antoine Arnauld³⁹, y la *Historia natural y moral de las Indias* del P. José de Acosta, pues como comenta José Alcina «de una parte Vico, que nació y creció en Nápoles que entonces formaba parte de la Corona española, había leído a Lucrecio y otros clásicos de los que, sin duda, arrancó su interés por el “evolucionismo”, pero además fue educado por jesuitas españoles y portugueses y no podemos olvidar que Acosta no solamente era jesuita sino que su obra principal, la *Historia natural y moral de las Indias*, se había traducido a la mayor parte de los idiomas cultos extranjeros, entre ellos el italiano». No es extraño por tanto que Vico leyese a Acosta y le influyesen las ideas de aquel y otros autores españoles contemporáneos. Y sigue Alcina citando a Palerm, «abundantes evidencias de estas influencias se encuentran en la *Ciencia Nueva*, incluyendo referencias, por ejemplo, al Padre Acosta»⁴⁰. Y en definitiva, para el conocimiento de la América canadiense utiliza a Joseph-François Lafitau. También a Marc Lescarbot de Vervins, Jean Chassagnon de Monistrol, Thomas Harriot y Richard Whitbourne⁴¹.

Y es sobre el testimonio de esos relatos de viajeros modernos y de las fuentes que usa el napolitano, sobre los que se levanta «un verdadero y particular paradigma explicativo, para la construcción del modelo epistémico-genético de la nueva ciencia»⁴².

6. Conclusiones

Si bien, curiosamente, las derivaciones tangenciales de la *Disputa* se pueden detectar en la investigación actual, y la crítica moderna muestra un amplio abanico de interpretaciones en las que siguen asomando, hasta cierto punto, las posiciones euro y américo-centristas, pocos autores han planteado la inversión completa de esa ideología dieciochesca que veía en lo primitivo, únicamente, lo imperfecto, lo inmaduro, lo degenerado.

Y así como la disputa no era sino una variante polémica del naciente historicismo contra el racionalismo, la relación entre naturaleza e historia, entre lo civilizado y lo innato, entre artificiosidad y espontaneidad, o también la prolongación de la *querelle* entre antiguos y modernos, la cuestión fundamental era decidirse por la superioridad de la Naturaleza sobre la Sociedad civilizada o viceversa.

³⁷ Cfr. Ivi p. 60.

³⁸ Cfr. A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, cit., p. 274.

³⁹ Ver G.B. Vico, *CN*, § 334.

⁴⁰ A. Palerm, *Introducción a la teoría etnológica*, México, ICS-Universidad Iberoamericana, 1967, p. 79, citado por J. Alcina, *El descubrimiento científico de América*, cit., p. 213.

⁴¹ Cfr. G. Kubler, *Vico e l'America precolombiana*, cit., pp. 58-66.

⁴² E. Nuzzo, *Vico y los caracteres de las naciones del Nuevo Mundo*, en S. Florencia de la Campa, A. Gutiérrez Robles, J. Velázquez Delgado (coord.), *Vico y el Mundo Moderno*, cit., pp. 217-240, p. 229.

Podemos considerar, en definitiva, la teoría de Vico como más humana y al mismo tiempo más filosófica, y por tanto más política, que la de aquellos autores que se escandalizan o se quejan sin más intención, ya sean autores americanos o europeos. Por otra parte, esa teoría tan amarga y serena es muy superior a las especulaciones apologéticas que sobre el tema de los sacrificios humanos, por ejemplo, desarrollará J. de Maistre cien años después.

«“Les sauvages de l’Amerique ne sont pas tout à fait hommes, précisément parce qu’ils sont suvages...” – dirá todavía De Maistre reduciendo a nada la famosa bula papal de Paulo III, que reconocía en forma plena su humanidad»⁴³.

Gerbi está convencido de que en la tesis de la inferioridad del nativo americano, sostenida por De Pauw pero de asentados orígenes, confluían, incluso sin saberlo el autor, «teorías políticas, prejuicios raciales, hipótesis geogónicas, leyes zoológicas y fragmentos de historia»⁴⁴. Pero no estamos seguros de que esto pueda servir de excusa o sirva de legitimación o justificación para el comportamiento social y político desarrollado por la Europa del momento o para cualquier desarrollo posterior, sea europeo o incluso, paradójicamente, americano.

«En suma, ya entonces recaía sobre el colonialismo europeo la sospecha de haber mantenido deliberadamente a los indios en la ignorancia y de haber descuidado los recursos naturales de los países administrados»⁴⁵.

Empieza el tiempo de la política.

⁴³ De Maistre citado por A. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, cit., p. 493.

⁴⁴ Ivi, p. 161.

⁴⁵ Ivi, p. 258.

VICO NEL PENSIERO LATINOAMERICANO DEL SECOLO XX: LA LETTURA DI LEOPOLDO ZEA

Stefano Santasilia

Abstract: The presence of the Vichian reflection in the Latin American culture can be recognized from the Colonial Period. However, it is not a simple historiographical reconstruction. What characterizes the reception of the thought of the Italian philosopher is rather the use that has been made of its reflection starting from the different interpretations. In this short essay, analysing above all the works of Leopoldo Zea, it is shown how the reflection developed in the Mexican cultural scene witnesses the presence, thanks to the work of Leopoldo Zea, of the Vichian thought in the same structure of the constitution of philosophy of Latin American history.

Keywords: Vico, History, Zea, America, Meta-history.

* * *

1. Vico e il Messico contemporaneo

L'esistenza di una *huella viquiana* nell'ambito del pensiero ispanico è un tema oramai fuori discussione, soprattutto grazie al solerte lavoro di quegli autori che hanno saputo non solo ricostruire lo strutturarsi di una presenza visibile – attraverso citazioni e riferimenti diretti – ma anche individuare l'invisibile trama del pensiero vichiano che innerva lo stesso dipanarsi della storia della filosofia spagnola e latinoamericana¹. Tra i differenti autori che potrebbero essere menzionati a mo' di specifica testimonianza della "vichiana traccia" presente nella storia culturale messicana, spicca la figura dello scrittore – nonché storico – Agustín Yañez che, nel 1939, in un articolo, afferma senza mezzi termini² il valore del contributo vichiano ai fini di una corretta comprensione delle umane vicende. Non si tratta semplicemente di rintracciare una presenza tra le altre. La scelta di analizzare il valore della speculazione vichiana in relazione allo svilupparsi del panorama intellettuale messicano nasce, piuttosto, dalla possibilità di una "differente" concezione della storia. Come ben ravvisa José Manuel Sevilla Fernández, la scelta di Yañez si manifesta in un contesto di carattere positivista³ e

¹ In questo caso la più importante opera di riferimento è il testo di J.M. Sevilla, *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1737-2005)*, Napoli, La Città del Sole, 2007. A tal volume, nel caso specifico del panorama culturale messicano, vale la pena affiancare l'articolo di C. Hernández López, *Giambattista Vico en la historiografía mexicana del siglo XX*, in «Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades», 51 (2001), pp. 257-276. Per quanto riguarda l'influenza di Vico nel pensiero latinoamericano contemporaneo risulta estremamente interessante la collocazione che al filosofo italiano dà M. Magallón Anaya nel suo *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007, nello specifico le pp. 211-215. Qui, il pensiero vichiano diviene uno degli elementi fondamentali nell'ambito della costituzione della filosofia latinoamericana (cfr. anche M. Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL/UNAM, 1991). La cosa non stupisce se, a titolo di esempio, si ricorda che Augusto Salazar Bondy – uno dei massimi protagonisti del dibattito relativo alla possibilità, o meno, di un'autentica filosofia latinoamericana – ravvisa la presenza del pensiero vichiano nel panorama culturale d'oltreoceano già a partire dall'epoca della colonia (cfr. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1988, p. 25).

² Cfr. A. Yañez, *Actualidad de Juan Bautista Vico*, in «Crisol», 69 (1934), pp. 158-166. A tale interpretazione J.M. Sevilla dedica un interessante articolo intitolato *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas de Vico en el siglo XX*, in «Cuadernos sobre Vico», 19-20 (2006-2007), pp. 137-148.

³ Riguardo alla diffusione del positivismo in Messico, dal punto di vista filosofico ma più in generale come fenomeno culturale utilizzato dal potere politico ai fini di orientare un determinato sviluppo sociale e tecnologico, cfr. L. Zea,

con una specifica attenzione nei confronti della “teoria della storia” sviluppata dal pensatore napoletano⁴. Ciò che rende Vico “attuale” – così come dichiarato nello stesso titolo dell’articolo – è precisamente la sua proposta alternativa, ovvero la possibilità di un’interpretazione della storia che non anneghi le preoccupazioni sociali dentro l’asfittica costituzione di formule assolute, ma che fornisca un criterio di intelligibilità che scaturisce dall’umano, inteso come dimensione stessa della storia, alla quale la storia ritorna. Non va, però, dimenticato che l’obiettivo di Yañez è anche quello di ridonare vigore, attraverso tale recupero del pensiero vichiano, a una certa forma di positivismo, quella che secondo lo scrittore messicano trova espressione nella proposta di Jacques Turgot⁵. Di fatto, secondo Yañez, l’idea di progresso che si va configurando nell’opera del pensatore francese è completamente debitrice della speculazione vichiana, e non può essere realmente compresa se non alla luce di quell’idea di provvidenza così ben descritta e nella quale si dà a vedere come il filosofo napoletano, «riuscì a cogliere vasti orizzonti nonostante la sua lontana posizione nel tempo»⁶.

L’analisi di Yañez permise alla riflessione vichiana sulla storia di assumere un’ampia risonanza, opponendosi alla *vulgata* che, come sottolinea Hernández López, eccetto l’isolato caso di Francisco Bulnes⁷, associava la figura di Vico ad una lettura di carattere positivista dedita alla ricerca delle leggi definitive dello sviluppo della storia⁸, una posizione che presentava differenti sostenitori. Tra questi, Emeterio Valverde che, nella prima metà dell’Ottocento, affermava che «Vico e la sua scuola insegnano leggi di carattere universale e positivista, che costituiscono una sorta di anticipazione dei tre stadi empirici di Comte»⁹.

Bisognerà attendere gli anni ’40 affinché sia possibile rintracciare analisi della riflessione vichiana non segnate dalla necessità di giustificare, o screditare, l’impianto positivista. Proprio la ricerca di una nuova forma di interpretazione della storia latinoamericana, ovvero la possibilità di individuare una peculiarità a partire dalla quale fosse possibile costituire una riflessione autonoma, determina il dirigere di nuovo lo sguardo all’opera vichiana. Non va sottovalutato, in tal caso, l’apporto costituito dalla produzione dei cosiddetti *desterrados*¹⁰.

El positivismo en México, México, El Colegio de México, 1943. Per uno sguardo più ampio, cfr. anche C. Beorlegui, *Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004 (capitolo 5) e S. Santasilia, *Introduzione alla filosofia latinoamericana*, Milano, Mimesis, 2017 (capitolo V).

⁴ Cfr. J.M. Sevilla, *Apuntes sobre algunas recepciones latinoamericanas de Vico en el siglo XX*, cit., p. 138.

⁵ Cfr. a tal proposito anche J.M. Sevilla, *La radicalidad de las ideas de Providencia y de Progreso en la historia. (Sus estructuras de creencias en relación al proceso de secularización en la modernidad)*, J. Villalobos (ed.), *Radicalidad y Episteme*, Sevilla, ORP, 1991, pp. 39-105.

⁶ A. Yañez, *Actualidad de Juan Bautista Vico*, cit., p. 163.

⁷ Cfr. F. Bulnes, *Juarez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, México, H. T. Milenario, 1967. Si tratta di un testo in cui l’autore utilizza la tripartizione vichiana delle età al fine di interpretare il dipanarsi della storia messicana, identificando l’età eroica con quella delle oligarchie e dei *caciques*,

⁸ Cfr. C. Hernández López, *Giambattista Vico en la historiografía mexicana del siglo XX*, cit. p. 262. Secondo Juan Murero de Guíjarro, lo stesso Comte si sarebbe lamentato di non aver letto Vico prima della formulazione delle sue tesi e, per tale ragione, di non averlo riconosciuto come antesignano (cfr. J. Murero de Guíjarro, *Revisión del concepto de filosofía en Comte*, in M. González García (ed.), *Filosofía y cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1992, p. 334).

⁹ E. Valverde, *Alocución pronunciada en la distribución de premios del Seminario Conciliar de la Diócesis de León*, in A. Matute, *Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)*, México, FCE/UNAM, 1999, p. 101.

¹⁰ Riguardo all’esilio degli intellettuali spagnoli a causa della sconfitta repubblicana del ’39 già è possibile ravvisare l’esistenza di una vasta letteratura, ancora in crescita. In questo caso, ci si limita a segnalare alcuni testi, riguardanti per lo più l’ambito degli studi filosofici: J.L. Abellán, *Filosofía española en América (1936-1955)*, Madrid, Guadarrama, 1966; J.L. Abellán, *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*, México, FCE, 1998; J. Izquierdo Ortega, *Pensadores españoles fuera de España*, in «Cuadernos Americanos», enero-febrero (1965); J.L. Abellán, *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978; AA. VV., *El exilio español en México 1932-1982*, México, FCE, 1983; J.L. Abellán, A. Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de*

Tra questi, chi più sottolineò il valore dell'opera vichiana è Eugenio Ímaz. Il pensatore di origini basche, all'indomani dell'inizio del suo "esilio messicano" pubblica un'introduzione a Vico¹¹ che assumerà un'importanza profonda nell'ambito della diffusione di una corretta interpretazione del suo pensiero nel panorama spagnolo e latinoamericano. Come ravvisa l'attento Sevilla, sicuramente, Ímaz non è estraneo al nascente interesse generale, in ambito ispanoamericano, nei confronti dell'opera vichiana ma v'è un motivo più profondo: «Vico, indubbiamente, è tra quegli autori che segnano una possibile via d'uscita dalla crisi»¹². Il massimo insegnamento che Ímaz trae dall'opera vichiana, soprattutto all'indomani della *derrota* repubblicana che lo aveva costretto ad espatriare, consiste nell'impossibilità di distogliere lo sguardo dalla realtà storica cercando rifugio in astratte concettualizzazioni. L'unica maniera di mantenere attivo il contatto con l'autentica verità: «Perché il mondo dell'uomo è la storia. Mondo come l'altro, che non si ferma e, più dell'altro, in perpetua creazione»¹³. Una verità che poteva permettere di non soccombere alla sconfitta:

Noi, gli intellettuali, per lo meno quelli che portano dentro l'esperienza vivida della guerra spagnola, non crediamo che il mondo se ne stia lì come una straordinaria sfera da contemplare con meraviglia o ribrezzo. Il mondo, il nostro mondo, quello storico, [...] è qualcosa che sta prendendo forma, che ci fa e disfa, che facciamo e disfiamo. Non c'è via d'uscita, ecco la tragedia e la grandezza del nostro destino. [...] Quando il mondo è sottosopra, alterato, sofferente come una partoriente, è allora che bisogna collocarsi in esso per conoscerlo, e conoscendolo, costituirlo. È necessario prendere posizione: o con le forze creatrici, la conoscenza, o contro di esse, contro la conoscenza. Se c'è uno che non ha scelta, quello è l'intellettuale. [...] Se non recuperiamo il filo della verità, siamo perduti [...]. Raccogliamo questo filo, quello di una verità che ci costituisce se siamo noi a farla, ci disfa se la disfiamo. [...] Comprendiamo molto bene che la verità non sorge, ma va realizzata¹⁴.

Ímaz riscontra in Vico la possibilità di una nuova comprensione capace di fornire il metodo per affrontare una delusione personale che, allo stesso tempo, è delusione di un'intera generazione e, per questo, crisi di una concezione del mondo, e della storia. Il fallimento di una visione improntata all'idea di inarrestabile progresso e la necessità di una nuova forma di verità, capace di assumere il peso delle umane passioni e di trasportarlo all'interno dello stesso tessuto del farsi storico rappresenta per il pensatore esiliato quella svolta che sola può ri-donare senso e parvenza di continuità alla frattura interiore che affliggeva qualsiasi nuovo tentativo di fare filosofia. Vico aveva modificato il filosofare e, in tal modo, aveva reso pos-

America, 2 voll., Barcelona, Anthropos, 1985; G. Vargas Lozano (ed.), *Cincuenta años de exilio español en México*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1991; L. De Llera, I. Buonafalce, *L'esilio repubblicano del 1936 in Messico: filosofia e identità del pensiero in lingua spagnola*, in «Cultura Latinoamericana» Annali dell'ISLA, 1-2 (1999-2000), pp. 399-437. Per uno sguardo più ampio sulla questione dell'esilio "repubblicano" rinviamo a L. De Llera, *El último exilio español en América*, Madrid, Mapfre, 1996 e A. Sánchez Cuervo, *Las huellas del exilio*, Madrid, Tebar, 2008.

¹¹ Cfr. E. Ímaz, *Introducción a Vico*, in «Letras de México», 16 (1942), p. 8, ora in E. Ímaz, *Topía y utopía*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 1988, p. 82.

¹² J.M. Sevilla, *Vico en Eugenio Ímaz*, in «Cuadernos sobre Vico», 15-16 (2003), p. 237. Cfr. anche J.M. Sevilla, *Giambattista Vico nella cultura spagnola*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani (1735-1985)», XIX (1989), pp. 69-92; J.M. Sevilla, *Vico e l'umanesimo storicista di Eugenio Ímaz*, in G. Cacciatore, M. Martirano (a cura di), *Vico nelle culture iberiche e lusitane*, Napoli, Guida, 2004, pp. 31-62. Per uno sguardo generale sulla formazione di Ímaz in relazione alla sua interpretazione di Vico, Dilthey e dell'esilio spagnolo come fenomeno politico-culturale cfr. P. Colonnello, *La filosofia di Eugenio Ímaz, desterrado in America Latina*, in P. Colonnello (a cura di), *Filosofia e politica in America Latina*, Roma, Armando, 2005, pp. 69-80; P. Colonnello, *Itinerari di filosofia ispanoamericana. Gaos, Ímaz, Nicol, Ortega*, Roma, Armando, 2007 e J.A. Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz. Historia de un exilio*, Barcelona, Anthropos, 1991.

¹³ E. Ímaz, *Topía y utopía*, cit., p. 20.

¹⁴ Ivi, pp. 20-21.

sibile l'integrarsi nell'umano anche di quell'esperienza che si manifestava come lacerazione:

Effettivamente, con Vico fa capolino per la prima volta, e con piena coscienza, ciò che potremmo chiamare considerazione storicista della problematica filosofica. [...] È il giro di 90 gradi che impone alla filosofia. Al posto della metafisica bisogna sviluppare una meta-storia. La verità ultima, quella che la filosofia cerca, non può essere invenuta riflettendo sul mondo fisico, che non è conoscibile in maniera radicale, ma sul mondo umano, quello storico. La prima versione storicista del *conosci te stesso*¹⁵. [...] Uno storicismo che, finalmente, possa conciliare filosofia e storia, filosofi e storici, l'universale con il concreto: uno storicismo che possa curare la nostra coscienza lacerata¹⁶.

Per Ímaz, il grande contributo vichiano consiste nell'aver aperto, per la prima volta nella storia del pensiero, lo spazio della meta-storia. Si tratta di un riconoscimento condiviso pubblicamente da un altro autore, discepolo di un altro esiliato spagnolo – José Gaos – e protagonista di quello che sarà il dibattito relativo alla possibilità, o meno, di una autentica filosofia latinoamericana: Leopoldo Zea.

2. Zea e l'avventura della metastoria

Secondo José Luis Gómez Martínez, «esporre il pensiero di Zea corrisponde a stabilire la biografia intellettuale del processo latinoamericano»¹⁷. Tale affermazione costituisce un diretto riferimento allo stesso obiettivo, peraltro dichiarato, delle ricerche del pensatore messicano: elaborare una proposta che si potesse caratterizzare come un'autentica filosofia latinoamericana¹⁸. Il primo passo, necessario alla realizzazione di tale progetto, è il recupero del proprio passato dal punto di vista della storia delle idee. Secondo Zea, il panorama culturale latinoamericano del suo tempo già aveva raggiunto quello stato di “normalizzazione” agognata da Francisco Romero¹⁹ e, per tale ragione, si rendeva più che mai necessaria una riflessione che partisse dalla propria “circostanza”. Il metodo che gli sembra più opportuno per la realizzazione di tale impresa è quello storicista. Tale scelta non è casuale, e si fonda sul fatto che attraverso questo metodo sarebbe stato possibile, sin da subito, mettere in dub-

¹⁵ E. Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, FCE, 1945, p. 15.

¹⁶ Ivi, p. 345.

¹⁷ J. Gómez Martínez, *Leopoldo Zea*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, p. 12.

¹⁸ «Zea, del resto, dedicherà tutta la sua vita all'America Latina. Le sue indagini si caratterizzeranno per un approccio – piuttosto innovativo per l'epoca, e per certi aspetti gerbiano – non finalizzato a una miope esaltazione o a una sterile critica di questo continente. [...] Zea si dimostra convinto che l'America Latina non possa creare una cultura originale completamente scissa dalla cultura europea e nordamericana, poiché molti degli aspetti importanti o imposti in modo traumatico dall'Occidente, fanno oramai parte a pieno titolo della cultura latinoamericana. Ciò che deve essere originale, secondo Zea, è la partecipazione 'individuale' a quel fenomeno universale che egli definisce cultura “mondiale”: affinché questo avvenga è però necessario che l'americano sia in grado di utilizzare tutti gli elementi che ha a disposizione, anche quelli acquisiti ma comunque capaci di rispondere alle esigenze, specifiche, del contesto socio-culturale dell'America Latina» (R. Colonna, *Leopoldo Zea, il filosofo del nuovo mondo*, in «Rocinante», IX, 2015-2016, 9, pp. 121-122). Riguardo a ciò, cfr. anche R. Colonna, *Filosofía sin más. Leopoldo Zea e i «Cuadernos Americanos»*, Firenze, Le Cariti, 2008.

¹⁹ Attraverso tale definizione, il filosofo argentino indica l'esercizio della filosofia come funzione ordinaria della cultura: l'esercizio del pensiero che assume il ruolo di coscienza critica della società. Perché ciò si possa realizzare, Romero sostiene la necessità di attendere il momento adatto all'elaborazione di un pensiero originale, momento che deve necessariamente essere preceduto da un profondo studio del pensiero europeo. Il pensatore argentino sviluppa tale riflessione nelle opere *Papeles para una filosofía* Buenos Aires, Losada, 1945, e *Filosofía de ayer y de hoy*, Buenos Aires, Argos, 1947. Riguardo a tale questione cfr. anche J. Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila, 1998 e J. Torchia Estrada, *El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero*, Buenos Aires, Losada, 1967.

bio la presunta validità universale delle categorie elaborate dal pensiero europeo. Di fatto, si tratta di rispondere alla domanda riguardo all'essere dell'uomo latinoamericano²⁰. Fare luce sul passato al fine di appropriarsi, metabolizzandole, delle categorie della grande storia della filosofia impone, però, una riflessione proprio sul senso e sulla costituzione della conoscenza storica. Ed è proprio in riferimento a ciò che vale la pena, nell'orizzonte di una ricerca che ha a cuore il rintracciare la presenza del pensiero vichiano nello svilupparsi del pensiero latinoamericano, rivolgere l'attenzione ad un breve testo pubblicato da Zea nel 1942 e che reca il titolo di *Una aventura en la metahistoria*²¹.

Il filosofo messicano dà avvio alla sua riflessione assumendo come inizio dell'epoca moderna la *decepción* – delusione, ma in questo caso anche disorientamento – di un uomo che non riesce più ad auto-collocarsi, in maniera naturale, nel mondo che lo circonda: «Ciò che era familiare è divenuto estraneo, ciò che era chiaro è ora oscuro, la luce si è convertita in tenebra. Ecco perché l'uomo si è dato il compito di far chiarezza lì dove c'è solo oscurità; il compito di individuare *idee chiare e distinte*»²². L'uomo moderno assume su di sé l'immane compito di ordinare e distinguere, e questo non secondo una sorta di *hybris* teoretica bensì per far fronte al suo “sentirsi perso” in un mondo che già non riconosce come casa e dimora. La necessità di “ricostruire” il proprio ambiente, perduto a causa del venir meno di una stabile concezione della realtà, spinge l'uomo moderno a generare un ordine stabile al fine di riconoscervisi. Eppure, tale processo, secondo Zea, non può eludere lo scontrarsi con «quel qualcosa [*algo*] che si oppone a qualsiasi ordine e definizione; questo qualcosa è la Storia»²³. Il disperato desiderio di ordine, l'affannosa ricerca – che, in realtà, è costruzione – di una nuova “stabile” dimora di carattere gnoseologico è destinata ad essere frustrata dalla storia come origine di un “fecondo disordine”. Si tratta di un *desencuentro* che provoca la condanna della storia, questa infatti non rappresentava che la perdizione stessa. Attraverso un sagace riferimento al dettato cartesiano, le parole di Zea descrivono in maniera precisa tale contrapposizione: «il male si trovava nel passato, in ciò che l'uomo aveva ricevuto. Se l'uomo si fosse formato da solo fin dall'inizio, in accordo con la sua stessa ragione, il risultato sarebbe stato la chiarezza e, con essa, la sicurezza. Non ci sarebbe che un cammino sicuro, quello segnalato e indicato dalla ragione»²⁴. La storia non poteva donare tale sicurezza perché si presentava come contraddittoria, oscura, senza un orientamento previamente definito. La ragione, nella sua trasparente potenza, poteva offrire all'uomo moderno un disegno chiaro grazie al quale orientare la propria esistenza e l'ordine scaturiva precisamente da tale disegno, da tale progetto. Pertanto, ciò che non trovava collocazione in tale disegno, produ-

²⁰ Cfr. a tal proposito G. Cacciatore, *Una filosofia per l'America Latina: Leopoldo Zea*, in P. Colonnello, *Filosofia e politica in America Latina*, cit., pp. 51-67. Come sottolinea lo stesso Cacciatore: «Anche se lo schema di Zea può apparire non esente da semplificazioni e tautologie, esso però si affida ad una idea sperimentata e classica del sapere filosofico, nella sua costitutiva duplicità di universalità (cioè la sua capacità di interrogarsi su problemi che toccano ogni realtà storica del mondo umano) e particolarità (cioè il modo storicamente determinato in cui si definisce il rapporto con la natura data e la socialità data in una specifica contingenza). [...] Da questo punto di vista, allora, la condizione di possibilità di una originalità del pensiero latinoamericano non può più affidarsi alla mera riproduzione dell'eredità culturale europea. Di essa il filosofo e l'uomo latinoamericano può e deve perpetuare soltanto lo spirito di libertà critica e di intelligenza analitica che è proprio, ancora una volta, di quel modello universale di *filosofía sin más*, di filosofia dell'uomo e per l'uomo» (ivi, p. 59). A tal proposito cfr. anche G. Cacciatore, *El buho y el condor*, Bogotá, Planeta, 2011.

²¹ Cfr. L. Zea, *Una aventura en la metahistoria*, in «Cuadernos Americanos», 2 (1942), pp. 114-118.

²² Ivi, p. 114.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

ceva caos e instabilità e andava eliminato: «Dunque», conclude Zea, «la prima cosa che bisognava eliminare era proprio la Storia»²⁵.

Un'impresa impossibile, sottolinea l'autore, a causa di un principio basilare: legata alla stessa natura umana, la storia non poteva essere neutralizzata in nessuna maniera. La filosofia, insomma, cercava di raggiungere il suo obiettivo lasciando ai margini della propria ricerca – quando non la eliminava del tutto dal proprio orizzonte – quella forma di conoscenza che, unica, poteva concederle l'accesso al territorio che desiderava conquistare. Secondo Zea, si trattava di una pretesa tanto solenne quanto fallace, e «dinanzi a tale pretesa si erge la figura di Giambattista Vico»²⁶. In tale affermazione, e nel chiarire gli interessi principali della speculazione vichiana, il filosofo messicano sembra descrivere l'assunzione di una posizione personale, funzionale agli obiettivi della propria ricerca. Per Zea, Vico mostra l'inutilità di una filosofia che ha dimenticato il campo d'azione dell'uomo per perdersi nella ricerca di una stabilità che non le appartiene, soprattutto perché non ne è artefice. Non solo era necessario rivolgere di nuovo l'attenzione filosofica alla storia ma bisognava riconoscere la necessità di una scienza della storia stessa. Ecco il senso della “chiamata alle armi” di ispirazione vichiana: Vico è il primo a proporre una sistematizzazione degli eventi storici secondo un criterio interpretativo. Paradossalmente, proprio la scienza delle “umane vicende” veste i panni dello straniero nel momento in cui vuole piantare la propria bandiera nei territori della ragione. Si tratta, secondo Zea, di una vera e propria avventura, una “spedizione alla conquista del mondo storico”.

Vico viene descritto come il navigatore che esamina bene le sue navi e studia profondamente le rotte, onde potersi imbarcare riducendo al minimo il potere dell'imprevisto: «Effettua un esame dei due strumenti utilizzati per individuare quelli che potrebbero essere i principi dell'Umanità delle Nazioni: la Filosofia e la Filologia. Ma entrambi si mostrano insufficienti. La filosofia studia la natura umana ma nulla conosce riguardo alle sue origini. La filologia conosce le vicende umane, ma nulla sa della loro origine»²⁷. L'immagine proposta è quella del navigatore che, al fine di inventare il corretto equipaggio per portare a termine la propria missione, è costretto a bruciare le navi che già possiede. In tal senso, il filosofo messicano ravvisa una certa prossimità tra l'impresa vichiana e quella cartesiana, una prossimità che, probabilmente costituisce propriamente la causa principale della contrapposizione. Per Zea, entrambi i pensatori hanno deciso di partire da zero, mettendo in discussione tutte le conoscenze precedenti e, così, giungono entrambi dinanzi alla manifestazione del soggetto: del pensiero, nel caso di Descartes, della storia, nel caso di Vico. «Descartes, dal suo dubitare, fa scaturire il punto di partenza di qualsiasi idealismo; Vico, quello di qualsiasi teoria della storia»²⁸. La prossimità non esclude la differenza, anzi la accentua in maniera radicale: anche nel caso di Vico si tratta della ricerca di un metodo, ma applicabile all'unico autentico campo del conoscere, ovvero la storia. Afferma Zea: «Vico propone contro Descartes una Scienza della Storia al posto di una Scienza della Natura. Una Metastoria in luogo di una Metafisica»²⁹. Risulta evidente, in questo caso, come Zea sia in completa sintonia con l'interpretazione di Ímaz: infatti entrambi considerano l'elaborazione del concetto di “storia ideale eterna” come il frutto dell'abbandono della dimensione metafisica a favore di un criterio d'intelligibilità della storia che non corrisponde affatto a una legge univoca e determi-

²⁵ Ivi, p. 115.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 116.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 117.

nata una volta per tutte. Zea la definisce come una “ipotesi storica”, perché permette di dar ragione degli eventi a partire da un piano ideale. In tale livello di comprensione è possibile, finalmente, recuperare le due discipline che, nel loro isolamento, non avevano portato i frutti previsti. La nuova condizione le vede, però, vincolate attraverso un’opera di collaborazione che le rende oramai indivisibili: «la filosofia dona senso alla filologia; la metafisica alla storiografia. La filosofia sveste i panni della meta-fisica e si converte in meta-storia»³⁰. Ecco l’origine della svolta: «È questa la forma in cui Vico dà inizio a una nuova tappa della storia della filosofia. In questa avventura scopre un nuovo territorio che la filosofia non aveva visitato, un territorio che si converte in uno dei temi fondamentali della filosofia, quello della Storia»³¹.

Questa la conclusione, una sorta di celebrazione della grande innovazione vichiana che Zea non può non riconoscere, sia dal punto di vista della mera storia delle idee, sia come riconoscimento di una profonda prossimità metodologica. E sebbene i riferimenti diretti all’opera vichiana cessino di farsi visibili nella successiva produzione di Zea, ciò non accade per ciò che concerne l’uso del concetto di meta-storia. La problematica di un criterio di intelligibilità capace di donare senso alla storia, attraverso la contestualizzazione degli eventi continua a occupare un posto centrale nel pensiero del filosofo messicano: «Noi che, in America Latina, facciamo ricerca nell’ambito della storia delle idee, ciascuno della sua nazione, o dell’America Latina stessa come un tutto, ci ritroviamo dinanzi, ci piaccia o meno, il senso della sua storia e, al costituirlo, lo interpretiamo»³². Ecco l’idea centrale che muove quella che lo stesso Zea riconosce come *Filosofía de la historia latinoamericana*³³: «assimilazione e assunzione cosciente della propria realtà saranno i due concetti basilari di questa filosofia della storia»³⁴. Una filosofia della storia scelta con decisione e assunta con piena coscienza di tutti i pericoli che possono scaturire dalla degenerazione cristallizzante di interpretazioni o contesti. Ciò che, secondo Zea, sempre salverà una filosofia capace di assumere autenticamente il compito di confrontarsi con la storia è proprio l’interiorizzazione di quel criterio di intelligibilità che non è frutto di un artificio concettuale, bensì dell’osservazione degli avvenimenti alla luce di un senso unitario. Si tratta di ciò che alle affermazioni che William Raat rivolge a Zea, accusandolo di non produrre storia intellettuale ma, precisamente, metastoria³⁵, permette al filosofo di rispondere senza alcun dubbio: «Metastoria? Filosofia della storia? Perché no? José Gaos, nelle sue lezioni sulla storia della filosofia, quella chiamata universale, mostrava come la preoccupazione di ogni filosofo affondava le radici nella realtà di cui era espressione [...]. Una storia della filosofia nella quale preoccupazioni e soluzioni si intrecciavano in maniera vitale. Una storia carica di senso, quello prodotto dagli stessi filosofi impegnati a salvare la circostanza»³⁶.

L’opera di Zea, nonostante la povertà di riferimenti diretti, si connota, allora, nella scia della discendenza vichiana, per quel che riguarda una concezione della storia sì legata ad una ricerca del senso ma, allo stesso tempo, capace di cogliere quello stesso senso a partire dal conformarsi degli eventi senza “violentare” il dato storico in nome del vuoto concetto.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 118.

³² L. Zea, *Historia de las ideas e identidad latinoamericana*, México, UNAM, 1980, p. 109.

³³ Cfr. L. Zea, *José Gaos en el recuerdo*, in «Thesis», 3 (1979), p. 18.

³⁴ G. Hernández Flores, *Del “circunstacialismo” de Ortega y Gasset a la “filosofía mexicana” de Leopoldo Zea*, México, UNAM, 2004, p. 267.

³⁵ Cfr. W. Raat, *Ideas e historia en México. Un ensayo sobre metodología*, in «Latinoamérica», 3 (1970), p. 180.

³⁶ L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, UNAM, 2015, pp. 55-56.

GIAMBATTISTA VICO: SITUACIONES, MOMENTOS Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Jorge Velázquez Delgado

Abstract: I will start narrating my personal experience about my approach of the political philosophy of Giambattista Vico. I found that his categories and concepts contribute in the comprehension about the historic condition of the Latin American reality. In this way they constitute a substantive part of the way in which happens, through critic history, the historic re-construction of this reality. In fact, Latin American history presents itself in the form of a continuous reconfiguration of utopian ideals aimed to recognize dignity of human being through the possible exercise of a *paideia* that we can define as “liberating”.

Keywords: Barbarism, Heroic mind, Baroque, Crisis, Heroic wisdom.

* * *

Si no me falla la memoria, recuerdo que hacia el año de 1977 leí por vez primera buena parte de la *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico, en la edición de 1973 de la casa editorial Aguilar y presentada en cuatro volúmenes. Le experiencia fue – d evidentemente – verme envuelto, al igual que José Ortega y Gasset, en los laberintos de un caos; por no estar acostumbrado a un tipo de discurso que en el fondo nos sonaba arcaico e incomprensible dado que en nosotros predominaba el marxismo, la filosofía analítica y las inquietudes de la filosofía latinoamericana, entre otras que trataban de imponerse en ese pequeño universo que era nuestra entrañable Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pero desde ese entonces a esta fecha la filosofía de Giambattista Vico nunca dejó de ser un vivo aguijón presente en mi memoria.

Posteriormente y al paso del tiempo debo decir que he tenido la enorme fortuna de conocer a los más inquietos representantes vivos de una filosofía que ha dejado enorme huella en mi existencia y a quienes debo, entre otras tantas cosas, la imborrable huella de la amistad y profundo interés por difundir una filosofía que a pesar de los siglos de alguna manera continúa ocupando un lugar marginal en las producciones filosóficas del presente siglo. Mismo que contiene resabios de un tiempo que se niega a ser simple y olvidable pretérito. Esto es, de inquietudes y propuestas de la inconquistable y rebelde modernidad de la cual – por cierto, y a mi entender –, la filosofía de Vico pretendió ser parte de ella, a pesar de haberse adelantado con mucho a las más brillantes ideas de Voltaire, Rousseau, Condorcet, Kant, Hegel y Marx, entre otros insuperables titanes de la Ilustración.

Pero tal vez desde aquel año en el que cursaba las últimas duras y atormentadas enseñanzas de la filosofía como un simple estudiante, algo quedo en mí al preguntarme si era posible aplicar o incorporar un sistema de reflexión como el de Vico o de cualquier otro filósofo más o menos reconocido o marginal, a una realidad como es la latinoamericana. Introduciendo de esta manera los cuestionamientos de su mundo, así como sus sistemas o redes conceptuales en una realidad tan –aparentemente– distante y ajena a los duros esquemas y sistemas de las filosofías occidentales: desde Platón a Habermas. Pasando, evidentemente, por Marx y todo el marxismo.

Desde cualquier punto de vista la tarea se antoja desmesurada. Pero, por lo que entiendo esta ha sido – desde Fray Bartolomé de Las Casas a nuestros días – la condición “tópica” de

la filosofía latinoamericana. Es decir, es nuestra más radical “certeza política” al estar entrampados en una sucesión de tiempos “ferinos”: del Descubrimiento y la Conquista a las interminables incursiones de las potencias imperialistas y al papel que jugamos en el sistema global de reproducción capitalista. Tiempos en los que ha predominado y predomina el «barbarismo de la reflexión» de las naciones del Norte europeo.

A diferencia de las ideas y sistemas filosóficos que van de los presocráticos a este nuevo siglo que continúa siendo – paradójicamente – parte del dramáticamente largo siglo XIX, la llamada condición “básica” de toda esta metafísica es, de acuerdo con lo que plantea Vico, parte de la reconocida triada a partir de la cual el hombre se constituye como el ser de la historia que es. Dicha triada consiste en los mitos originarios que parten de la relación entre Dioses-Héroes-Hombres. En el caso de la tradición judeo cristiana tal condición básica y, por lo mismo, posibilitante para pensar las cosas del hombre, parten de la idea que de Dios se ha forjado el hombre europeo en particular. Idea a través de la cual se habla del hombre humanizado¹. Los “acontecimientos” que guían y definen el desarrollo histórico de todas estas filosofías, son ampliamente conocidos y constantemente referidos a través de sus respectivos sistemas; o por los diversos modos de representación de las ideas filosóficas que han llegado a nosotros con el invaluable legado humano que contienen.

Por lo que respecta a la filosofía latinoamericana su origen es radicalmente diverso y comprensible exclusivamente en términos de lo que reconocemos como un tremendo acontecimiento consistente en la llamada «violencia originaria». Es decir, el proceso histórico que parte del Descubrimiento de América, la Conquista y Colonización por los imperios europeos que se han disputado y continúan disputando las riquezas de estas tierras. Es verdad que al igual que cualquier otra forma de pensar las cosas de la historia, las cosas del mundo han cambiado mucho y radicalmente. Sin embargo, lo que se tiene es una larga experiencia en la cual en estas tierras se ha gestado una enorme experiencia cultural y filosófica que no ha sido objeto de un merecido y fuerte reconocimiento. Cuestión que, por diversas razones y motivos, no debe preocuparnos. Pues a fin de cuentas el reconocimiento no depende de gracia o concesión alguna, sino de la lucha que por el mismo se emprenda.

Y si hoy la filosofía de Giambattista Vico tiene notable presencia para la comprensión de las cosas de este mundo, ello se debe al trabajo y esfuerzo de sus más notables promotores. Tanto los que habitan en las penínsulas itálica e ibérica como entre los que de este lado del Atlántico nos hemos sumado a dicho esfuerzo. Mismo que sólo puede ser comprendido de acuerdo con el lenguaje viquiano, como una caterva de hombres que pretenden establecer los nuevos términos para la configuración de la «mente heroica» de estos tiempos de crisis civilizatoria. O menguante de la cultura occidental o del lado Norte del Atlántico europeo.

¹ En su sentido más amplio lo que se entiende por filosofía básica es – con base a lo que Romei Capdevila escribe al respecto de la filosofía de Heinrich Rombach –, el hecho que: «Cada época y cada pueblo tiene su filosofía básica, esto es, posee unas estructuras fundamentales propias, y esta filosofía básica no sólo se expresa en los conceptos y palabras, sino en los modos de vida creativos y en las estructuras básicas» (H. Rombach, *El presente de la filosofía. Los problemas fundamentales de la filosofía occidental y el estado actual de las cuestiones filosóficas*, Barcelona, Herder, 2007, p. 18). Por su cuenta Rombach afirma que la filosofía: «no depende de una concordancia directa con la realidad, como sucede en el conocimiento científico. En relación con la totalidad no existe “realidad inmediata”, sino que ésta depende siempre de la interpretación del hombre y de su época. Su interpretación de la realidad está íntimamente ligada con la interpretación de sí mismo y del origen [...]. La filosofía básica no proviene de plumas y tinteros sino de la vida. Ella comprende las “experiencias básicas” que son comunes a una comunidad vital histórica y que son más profundas que las experiencias individuales [...]. La filosofía básica se elabora a partir de las circunstancias vitales, de las situaciones de emergencia y de los descubrimientos salvadores de un pueblo; y se expresa en su forma de vida fundamental, en su modo de trabajar, en sus herramientas y en sus gestos elementales» (Ivi, pp. 23-24).

Cultura que hoy muestra su «profunda infecundidad» en la medida en que ha sido subsumida por el americanismo como la verdadera civilización del siglo XX.

Ahora bien, parafraseando a José Ortega y Gasset quien al pretender develar al ser español y su cultura, irónicamente habló del supuesto «logos del Manzanares». En tierras latinoamericanas sus pretensiones filosóficas en general han recaído, de acuerdo con su indeclinable derecho a desplegar espacios y tiempos de identidad propia, en el interés de develar los arcanos de su laberíntico logos y el misterio profundo de su incomprensible e impenetrable soledad histórica que jamás adquiere sello de reconocimiento universal. Al estar entrampada en los caprichos civilizatorios y narcisistas de las potencias europeas. Si se quiere decir las cosas de otro modo y ampliando esto a la cuestión de la filosofía hispánica, lo que se observa es el hecho que al ser lanzados a la melancólica hazaña de buscar nuevos mediterráneos, hemos quedado encallados en playas que no logran ver los puentes del Támesis, del Rin, del Sena o de New York. Es decir, que hemos estado en medio de una danza de desarrollos modernizadores que – olímpicamente – terminan en rotundos fracasos. Mostrando siempre lo que se sostiene es la más impenetrable e incomprensible realidad latinoamericana. Misma que la barbarie de la reflexión occidental somete a través de diversos modos de dominio. Entre los cuales las tareas y empresas del pensamiento no han sido ajenas.

Así, a través de los siglos la especificidad de la filosofía latinoamericana ha radicado en múltiples intentos por modificar nuestra propia mente humana. Estableciendo para tal fin criterios para pensar cómo hemos llegado a ser lo que somos. En tal sentido en general las filosofías que aquí se han generado y promovido – en su amplia y compleja variedad – a duras penas, entre propios y extraños, participan de la irrenunciable lucha por emancipar a los pueblos localizados en este lado del planeta. Lo que se advierte a través del despliegue de dichas filosofías es algo más que una desbordante imaginación, al ser a la vez el nítido reclamo de métodos que tienden a establecer los términos y fines para la comprensión y reconstrucción de una realidad histórica que al parecer es ajena a los famosos caprichos de Occidente.

Es claro que el mayor problema que se tiene para formular un proyecto para el reconocimiento del conjunto de filosofías de habla hispana es, en primera instancia: el denso y espinoso asunto del reconocimiento de nosotros mismos más allá de la existencia de una lengua común. La cuestión de los límites geográficos y líneas imaginarias de la historia de lo político entre nuestras respectivas naciones tiene su propio peso; al igual que la memoria y la mezquindad de los nacionalismos y tradiciones intelectuales y académicas. Por ello, lo único que exportamos y admiramos en «nuestra propia barbarie reflexiva», es el mar de la impresionante variedad de imaginarios. Que en general se remontan a lo que valoramos como nuestras más profundas raíces o entidades imaginarias que – supuestamente – han templado y modelado nuestro carácter e irrevocable y trágico espíritu utópico, como es la de la triste figura de aquel inmortal personaje de la Mancha.

O bien, que en nuestra caterva de infaltables e invaluablees hombres de “ingenio”, que no se entiende como el sustento de una racionalidad optimista y triunfante, motivada por los afanes del conocimiento humano traducido en infinidad de logros científicos y tecnológicos; pero sobre todo por el lucro y la codicia característica en los procesos de acumulación capitalista; sino como parte de un duro e indomesticable espíritu de resistencia más avocado a la sobrevivencia y al barroquismo como expresión y experiencia crítica a dichos logros y a tales procesos de acumulación capitalista.

Si el referente central de toda crisis civilizatoria es la “confusión” y su preclara proyección en irracionalismo, montada en este caso en un insípido cinismo motivado por sus propios excesos y límites en el cada vez más amenazante narcicismo de las naciones y sus desplantes fascistoides, lo que se ven son desesperadas fuerzas recurrentes que en este caso – tal y como ocurrió con la efímera globalización y la desdichada posmodernidad que trataban de echar mano al impulso de unidad global de temperamento unipolar –, su inocultable nihilismo quiere ser el motor de un despiadado irracionalismo en el cual las cosas del mundo que nos rodea, pierden su sentido. En esto radica la infecundidad de un pensamiento que trata de reducir todo a su más radical relativismo.

Sin embargo y de acuerdo con esto último, en el referido pensamiento hispanoamericano las cosas necesariamente no han ocurrido de tal modo. Esto se explica por una simple razón: que tal crisis civilizatoria lo primero que ha puesto en cuestión es a la propia identidad del ser europeo. Más concretamente: la identidad del “buen europeo”. Lo que es puesto de este modo en la palestra de la historia reciente es la identidad – aparentemente – insuperable desde sus más extremos radicalismos nacionalistas a sus más cuestionables desplantes narcisistas. Lo que lleva a pensar que la “desglobalización” es la nota desesperada que al abrir una nueva coyuntura histórica en la cual se ha pasado de la lucha de clases a la lucha de identidades. O nacimiento de una nueva etapa histórica de barbarie civilizatoria. En la que los cuestionables valores distintivos y “perennes” del autonómado “buen europeo”, simplemente tienden a derrumbarse como lo que han sido: una quimera. Particularmente cuando eran referidos a la “superioridad” de las razas y civilizaciones que han estado apiñadas al lado Nortatlántico del continente europeo. Que asumían por derecho propio el “derecho de conquista” y derecho a “civilizar” a las demás naciones.

La amenaza de fragmentación es hoy la línea tenue que muestra la pérdida de un referente central para la unidad e identidad nacional y convivencia civilizada en una pequeña parcela de este mundo. Pues el Estado nación ha dejado de ser lo que fue más allá de encarnizada barbarie cargada de violencia y crueldad fratricida. Se ha perdido de esta manera un poder que se pensó intransferible y una centralidad que ha sido trasladada a las grandes mega corporaciones del planeta. Por no hacer mención por enésima vez de las poderosas instituciones globales que controlan realmente la hacienda y vida de millones de individuos que habitamos este mundo. Lo que se tiene es un lamentable cuadro histórico en el que se diluye la autonomía y soberanía del poder político del Estado al ser transferida a dichos poderes fácticos que por hoy gobiernan al mundo.

De este modo y una vez que la filosofía política ha cedido sus privilegios al pensar las cosas del Estado reduciendo todo al impecable imperio de lo político, es decir, el abandono de pesar las contradicciones históricas del capitalismo condensadas en el poder y centralidad de la política; dejando hoy todo en conjuntos de simples relaciones de conflicto que en particular no afectan a los intensos procesos de acumulación capitalismo de estos tiempos.

Si se ven las cosas de acuerdo con la valiosa tradición humanista que parte de Fray Bartolomé de las Casas a nuestros días, se tiene que reconocer que el ejercicio del pensamiento filosófico en Latinoamérica no es sólo “derivado” o simple y burda imitación. Por ser la experiencia del válido reclamo crítico a las formas de explotación y enajenación a partir de las cuales se ha desplegado el capitalismo a sus anchas por todo este mundo. Pues desde aquella ignominiosa esclavitud a la actual guerra global del narcotráfico y la estela de corrupción global que requiere al capitalismo para los fines de su reproducción en la que el crimen organizado resulta ser parte sustantiva de la violencia orgánica implícita en dicha reproducción, se advierte que el mundo no ha cambiado sustancialmente nada más allá de

haber trasladado dicha violencia de lo público a lo privado. Pero en la cual todo ello no deja de ser una masa de escándalos públicos en la que los medios de comunicación, como lo que son: parte de la dominación global, cumplen cabalmente su intolerable función al ser magnificada, naturalizada y sublimada violencia de la que han sido objeto miles y miles de víctimas.

Sin dejar de ser de suma relevancia la tradición humanista que marca una profunda línea de continuidad histórica que partiendo del viejo Mundo Antiguo encuentra a su último gran representante en la filosofía de Giambattista Vico, el Humanismo entendido y definido como la inquietud de promover las condiciones históricas para el embellecimiento y la armonía de la vida civil a través de la «presencia de la palabra» como base y fundamento radical de la sabiduría y conocimiento humano, es imposible hablar de la presencia de una lamentable ruptura en la transición que va de ese Mundo Antiguo a la civilización del Barroco, pasando, evidentemente por la medievalidad y el Renacimiento, es el “humanismo moral” lo que mejor identifica a la cada vez más añeja tradición filosófica hispanoamericana. Entendiendo por Humanismo Moral hispanoamericano en primera instancia, la indeclinable lucha por la emancipación de los pueblos marginados y excluidos de la Modernidad. Los famosos pueblos sin historia. O simples conglomerados humanos en los que priva, supuestamente, lo salvaje, la deplorable barbarie o el irracionalismo. Nunca el reconocimiento de una humanidad que contiene en su ser la profunda y radical dignidad al igual que cualquier otro ser humano que ha llegado a formar parte de este planeta.

En tal sentido lo que dicho humanismo implica es la negación de toda forma posible de dominación identificada como vileza humana. En otras palabras: la consistencia de ese humanismo radica en primer lugar en la lucha como resistencia, confrontación y oposición a las formas y métodos vigentes de dominación capitalista que entre otras cosas incluyen la intolerable presencia de la violencia ejercida a través del crimen organizado y su relación con los caprichos del dinero. Pues, como afirman los propios neoliberales, lo que la gente quiere es dinero. Y en esto los fines justifican los medios. En segundo lugar, se entiende como una relación de identidad en la que el marxismo afirmado como movimiento crítico del capitalismo y de las más deplorables tesis eurocentristas, desempeña un papel central. Recordemos que en este lado del mundo estamos arraigados en una periferia aparentemente lejana y ajena de las cosas realmente importantes y trascendentes que ocurren en este mundo.

Si la búsqueda de una identidad propia, auténtica y original que llegue a ser reconocida como todo lo que es y ha sido todo lo que comprende la historia hispanoamericana a partir de una supuesta esencia, tal forma de reflexión no deja de ser parte de una nueva barbarie en cuanto que, siguiendo de este modo lo que presupone la manera de pensar de acuerdo con la filosofía de Giambattista Vico, lo que entendemos y afirmamos es el hecho que el hombre no tiene esencia. Lo que tiene es historia y nada más. Y a través de ésta se hace y deshace. El modo de afectación de todo es despliegue universal de la historia es lo que únicamente debe interesar a tal modo de pensar las cosas de la historia. En dicho sentido no existe, por ejemplo, una filosofía mexicana, francesa, alemana o inglesa. Lo que existe realmente son problemas filosóficos que son abordados desde diversas perspectivas y circunstancias históricas concretas. Generando, en efecto, verdaderos movimientos filosóficos y semilleros de filósofos que responde de este modo a las exigencias de su tiempo.

La historia de la filosofía es así la historia de los movimientos y corrientes filosóficas representadas por enormes personalidades quienes, bajo un determinado momento histórico sobre todo de temple coyuntural, han dado respuesta a los problemas de su tiempo. Hayan

sido estos relativos a las formas específicas del desarrollo del conocimiento humano, desplazamientos teológicos y antropológicos o simplemente a un conjunto de cuestionamientos de orden político referidos a la forma de comportamiento de cierta anomia social. Pero en ningún caso tales respuestas han sido absolutas o deben pasar por tales. Razón por la cual merecen ser categorizadas y sobre todo contextualizadas desde otros horizontes filosóficos.

En el caso de la llamada filosofía latinoamericana, por las condiciones de su especificidad y por la forma en cómo se formulan propuestas y argumentos a sus propios planteamientos problemáticos, las referencias e invitación a ser estudiada, comentada, analizada y discutida debe hacerse con base a el replanteamiento crítico de sus diversos contextos históricos. Que es esto lo que la hace posible, independientemente del reconocimiento del que eventualmente llegue a ser objeto. Es esto lo verdaderamente relevante y significativo en cuanto que, a diferencia de las filosofías occidentales, el pensamiento filosófico latinoamericano, más que vivir parasitariamente a expensas de lo que hacen o dicen los filósofos de esa región europea, o de depender de la nostalgia de un ambicionado e idealizado pretérito que nunca llega a ser futuro, simplemente sigue siendo la experiencia de un pensamiento que asume con la crítica del tiempo, lo que considera es el reclamo del sentido que más que nada tiene que ver con su arraigado deseo e ideal de emancipación.

Sin embargo, el pensamiento latinoamericano – desde su nacimiento, es decir, desde aquel acontecimiento presentado históricamente como violencia fundadora – no ha dejado de ser un pensamiento crítico el cual, entre propios y extraños, no ha tenido el reconocimiento que merece. Pero si la cuestión de la cual depende este pensamiento es el “reconocimiento”, lo mejor que debe hacer es olvidar tales pretensiones en las que lo universal emerge como aquello que realmente ha sido: estrategia fundadora de las potencias dominantes o naciones imperialistas y sus puntos de reproducción periférica². Es decir, los centros en los que las prácticas colonialistas en sus diversas modalidades que incluye al colonialismo mental, es mayor. Convirtiendo al referido narcicismo en la soberbia de un puñado de naciones cuya influencia en la vida intelectual, universidades, centros académicos en los cuales supuestamente se reúne lo mejor del pensamiento científico, artístico y filosófico. Fuera de todo esto, todo es simple periferia y objeto del más deplorable ninguneo.

Pero si los filósofos latinoamericanos e incluso España viven y piensan por y para el reconocimiento y no para la emancipación de nuestras sociedades, dicho pensamiento deviene fracaso en la medida que pierde el sentido de esa larga lucha de la que aquí se habla. Cabe decir que esto no sugiere que el prestigio o reconocimiento intelectual, artístico, científico o filosófico esté en contra de la lucha por el reconocimiento de la dignidad humana de los hombres y mujeres que habitamos este planeta. En tal sentido – insisto – el humanismo latinoamericanista como expresión de la “filosofía del Sur”, continúa siendo el “problema” central de nuestras actitudes y actividades filosóficas.

La cuestión aquí es si la historia tiene hoy otro sentido en esa supuesta marcha hacia su devenir ya no como el camino de la libertad humana que va de Oriente a Occidente. Después de todo se entiende que la tierra es redonda. La paradoja en este andar humano anuncia que la caprichosa astucia de la razón entiende que, al cumplirse y cerrarse prácticamente un largo y penoso ciclo en el cual la humanidad entera en toda esta historia

² Cfr. I. Wallerstein, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI, 2007.

no está próxima a reiniciar todo de nueva cuenta. Elevándose de esta manera hacia el feliz reencuentro con la certeza sensible; pues lo que se anuncia es el moderno y poderoso imperio chino.

O bien, que el destino, si es que tal cosa existe, entre pueblos del Norte y del Sur vivirán nuevos tiempos de tensión y confrontación histórica, es decir, el drama de una dialéctica de la historia configurada ahora por las cada vez más marcadas tendencias de una multipolaridad en la que lo fundamental será, más allá de los bloques políticos que se establezcan, la generación de identidades multinacionales. En las que lo mexicano, lo italiano, lo chino, lo cubano, lo español, etc., deja de ser la famosa caja de prejuicios de una racionalidad que continua montada en las cortas premisas de un reduccionismo nacionalista. Simple suma de “perfiles” anacrónicos que no dejan de ser reductos en la de por sí compleja realidad de este siglo.

Desde otra perspectiva la comprensión de la filosofía latinoamericana nunca ha dejado de ser lo que es: modo específico de narrar la historia de los oprimidos, vencidos, derrotados, explotados por estos lares; y a quienes nunca se les ha reconocido cabalmente dado el supuesto derecho que, en sus pretensiones de universalidad, las naciones imperialistas consideran que es “su” derecho a civilizar o a dominar. Por ello, la reconstrucción de la historia de las ideas en Latinoamérica, al ser parte de la crítica de la razón histórica y de la contra-historia, se asume como una contienda humana de más elevados vuelos. Y, en particular: en contra de tal derecho. Por lo mismo, esta filosofía no se refleja ni comparte la leyenda dorada de los pueblos civilizados de Occidente. Pero no niega que, para los fines de su propia reconstrucción histórica, se empleen e instrumentalicen las mismas armas que han dado gloria y fama a esos pueblos a partir de dicha leyenda dorada. No se niega que, para lograr tales fines emancipatorios, se recurra a métodos y categorías de raíz occidental. Razón que lleva a decir que carecemos de verdadera autenticidad y originalidad. Pero bien revisada la historia de la filosofía a través de la problematización de esta, importa decir que ni en la Grecia Antigua y ni en la antigua Roma, así como en el cristianismo como en las más célebres y discutidas filosofías de la Modernidad, han sido «absolutamente auténticas y originales». Es decir, que nacen y se hacen de la nada. Por responder a marcadas e inocultables tradiciones las cuales, a través de sus múltiples modos de narración, enriquecen a la propia filosofía en cada nueva generación. Es esto lo que nos lleva a reconocer que la filosofía participa de este modo del problema de la continuidad histórica. En la cual encontramos desplazamientos y transiciones en los modos de dominación y procesos civilizatorios en los que la filosofía desempeña y ha desempeñado un papel central.

La cuestión aquí no es que esta filosofía pretenda desplazar a todas aquellas que hasta hoy son parte de nuestro invaluable legado histórico. Menos aún es desarrollar o reproducir modelos de dominación. Lo que se quiere es establecer formas de diálogo en los que se superen las tendencias parroquiales de la filosofía o al simple turismo académico intensificado por la globalización. Aquí las lecciones de la historia son de claridad meridiana. Consistentes en observar que hasta ahora más allá de la industria del reclamo, la denuncia y la resistencia no existen bases sólidas y firmes sobre las cuales dialogar y dar continuidad a una inquietud de tal dimensión. De otro modo quedaríamos atrapados en la noria de la historia de la que será muy difícil salir.

Sin la pretensión de exagerar las cosas de este mundo “des-globalizado”, la referida crisis civilizatoria y a casi un siglo de lo afirmado por Spengler, la cuestionada decadencia de Occidente presupone una condición histórica en la cual lo único que es posible afirmar de ella es su insoportable ilegitimidad. En la cual en hoy la barbarie fascista asoma por todos

lados. En Latinoamérica las cosas llevan a suponer que no ocurren de este modo. Pero bien sabemos que esto no es así. Recordemos que para Nuestra América el “malestar” de su historia es y ha sido el Imperialismo en sus diferentes modalidades. Y el “problema” de este tiempo es algo que no sólo nos atañe a nosotros sino a la humanidad entera al ser el fascismo la modalidad de un tipo específico de barbarie para la cual lo único que cuenta es, más allá del maravilloso mundo de las mercancías y de sus exquisitos y reparadores contenidos, la dominación total de un Imperio que hoy vive de la reproducción de sus propios excesos. Es esto lo que se define y entiende por Totalitarismo invertido.³

Si la barbarie es – invariablemente – la condición límite de la experiencia humana, de acuerdo con esta crisis civilizatoria pasamos por otra condición límite en la cual el fascismo muestra nuevamente sus inconfundibles fauces. Esto es reconocido ya por propios y extraños como totalitarismo enmascarado; que es y ha sido lo que básicamente ha permitido el desarrollo de las criticables políticas económicas de corte neoliberal o neoconservadores. Que por cierto abrieron amplios espacios a las filosofías políticas identificadas por el movimiento liberal conservador que fue el hecho tal vez más influyente entre intelectuales y la academia durante las últimas décadas del siglo XX y principios de este siglo XXI. O bien y como ya se menciona es esto lo que se entiende por totalitarismo invertido. Pero: ¿será esta la nueva condición histórica de la humanidad? O estamos en la antesala de un movimiento que definirá de nueva cuenta la condición irredenta e indomesticable del ser humana; en la cual mediante la crítica y la acción buscará redefinir los términos de lo mejor de la tradición liberal y de la experiencia de las diversas filosofías emparentadas con la lucha por el socialismo.

Se piensa por lo mismo que la filosofía latinoamericana es también profesión de fe de un irremediable utopismo de facturación quijotesca e invariablemente circunscrito a las circunstancias y al fracaso o abominable derrota. Que como tal no ha sido nunca más que la suma de ideales e ideas descabelladas propias de la barbarie del llamado buen salvaje, que ha hecho de este mundo el espacio de la desmesura, del barroquismo o de fatal resignación estoica, una vez que ha sido sometido por la barbarie reflexiva de la razón colonizadora de la civilización occidental. Lo que ha fin de cuentas caracteriza a dicha filosofía es, como tanto se ha dicho ya, que no pierde la noción del humanismo en sus diferentes manifestaciones histórico-culturales. Razón por la cual se afirma que el Humanismo es y merece seguir siendo el *programa* cultural y educativo para la convivencia civilizada de individuos y pueblos. Y motivo que por el cual no se reconoce como parte de algún sistema de dominación montado en la barbarie. Por muy reflexiva que sea.

Importa mucho entender que con base a la tradición intelectual y filosófica a la que se adhiere este humanismo, no se le asignan duras pretensiones “objetivistas”, por pensarlas como excesos y producto de cuestionables modas “epistemológicas”. Algo que, contradiciendo a nuestro admirado Miguel de Unamuno, no quiere decir que se deje a la ciencia y la tecnología en manos de las potencias imperialistas. En su «sociedad civil realmente existente», en sus grandes y deplorables oligopolios a los que principalmente sólo les interesa obtener mayores ganancias. La labor y rol de la periferia se entiende aquí como la transferencia de recursos naturales y venta de fuerza de trabajo altamente especializada, formada en este caso en nuestras instituciones educativas. Lo que aquí se reivindica es el

³ Cfr. M. Berman, *Edad oscura americana. La fase final del Imperio*, México, Sextopiso, 2007 y S. Amin, *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

derecho a desarrollar la ciencia y la tecnología por fuera e independientemente de los caprichos de las naciones imperialistas.

El reto aquí es superar esquemas de explotación identificados con el sistema de reproducción capitalista. Que, a través de las humanidades, pero sobre todo del Humanismo, se fomente el espíritu crítico, cooperativo y solidario entre los individuos. Esto es como bien lo sabemos una vieja utopía pero que nunca ha sido ajena a las inquietudes de nuestra realidad. En particular cuando lo que se quiere es el reconocimiento de la dignidad de hombres y mujeres. Es esto lo que la historia ha enseñado a nuestros pueblos; pero es sobre todo lo que reclama la actual pedagogía orientada sobre un paisaje histórico cargado de tinieblas e incertidumbre. Pedagogía que rechace los criterios de un sistema educativo basado en competencias o en simple apéndice cognitivo para la reproducción capitalista bajo nuevas y sofisticados esquemas de alienación entre las clases trabajadoras o en todo el conjunto social. De otro modo de no ocurrir esto incluso como un mínimo intento, podemos pensar que entonces sí quedaremos eternamente condenados a reproducir la barbarie en sus más diversas y deplorables posibilidades. O bien, que no existe vacuna para erradicar y remediar definitivamente el supuesto “mal” del que somos portadores.

Pero a todo esto: ¿qué se entiende aquí por “mal”? Tal vez lo inmensurablemente incomprensible de la condición humana: La perenne y cruel violencia que, como menciona Nicolás Maquiavelo, responde a las oscilaciones de la historia. Por ello la encontramos unas veces más acentuada en algún lugar del mundo que en otro. Pero si la violencia es irremediamente un medio, lo que cabe preguntar es: ¿a quién beneficia? En particular cuando vivimos bajo el yugo e imperio absoluto del interés y del dinero. O en la obediencia ciega como fatal imperativo categórico impuesto desde los mismos infiernos de la dominación totalitaria de las naciones imperialistas de Occidente. Es frente a un paisaje tan rico humanamente, pero a la vez tan cargado de múltiples paradojas en las que no es posible sólo decir que todo es blanco o negro y sin matices. Vulgar maniqueísmo que parte incluso de pensar a la “sociedad abierta” en simples relaciones amigo-enemigo. Es aquí cuando se deben entender las diversas y complejas variaciones tanto de la barbarie reflexiva de esos imperios, como de la reflexión crítica. Pues lo que importa es comprender los términos de la dialéctica de una realidad histórica en la intimidad de sus múltiples variaciones. En las que – impecablemente – quien se levanta con todo su señorío y poder, es el “tiempo”. El cual puede tener o no signos inocultables de la forma en cómo interviene la Providencia en los asuntos humanos. Lo grave del asunto es evitar quedar subsumidos en impresentables referentes aleatorios que terminan por hacer imposible a la fuerza y proyección de sentido de las cosas a partir de la dialéctica entre los hechos y los acontecimientos en la historia.

En tal sentido no cabe más que aceptar que lo que al parecer tiende a ser un drama inevitable consistente en el enfrentamiento entre el Norte y el Sur, Latinoamérica y, si se quiere toda Hispanoamérica aglutinada en las “Lógicas del Sur”, vive y al parecer prefiere vivir en el drama de la proyección de su propia conciencia. Mientras que Europa, en particular en su lado Nortatlántico, se nos presenta soportando el drama de su anunciado vacío. Hay que mencionar que de nuestro lado nunca quedamos irremediamente atrapados en el drama de la Contrarreforma. Pero sí tal vez en sus invaluables inquietudes culturales. Ni quedamos atrapados en ese anguloso lado europeo del cual lo que se puede decir: que no ha explicado cabalmente en qué consiste vivir en ese laberinto carcelario representado por la escenificación histórica de la Reforma Protestante. Entendido todo esto sobre la base inaceptable de ser la esperada sustitución de los autonombrados pueblos

elegidos de la historia. Que participan del cuestionable don de la “Gracia”. O vulgar ideología de gruesas anteojeras y pretensiones salvíficas.

Al igual como ocurre en el campo educativo y sus complejos aparatos formales para la difusión y reproducción del conocimiento humano bajo la era del capitalismo, la filosofía se abre como un minado campo de batalla. En el que todo pasa a depender del modo de despliegue de lo que es y ha sido la inquieta y desbordante reflexión reconstructiva del pensamiento filosófico latinoamericano. Pasión y vocación reconstructiva en la que la centralidad del humanismo se ve como la invaluable propuesta no sólo de cambiar el orden de las cosas, sino sobre todo a la mente humana más allá de toda esfera de dominación, marginación o exclusión. Es decir, más allá de las formas de dominación, alienación y enajenación que han sido característicos de la historia de los últimos cinco siglos. Lo que se quiere es llevar a efecto nuestro propio compromiso histórico con una realidad en la cual se asume como propio las pretensiones de la más radical «sabiduría heroica». De este modo la “tópica” de la filosofía latinoamericana no es otra más que – en su «respectivo campo de certeza política» –, despliegue de sus inquietudes civilizatorias sobre las referidas condiciones de los modos en cómo se exponen los diferentes momentos del «estado ferino de la modernidad». Procesos históricos que, partiendo de la Conquista y la Colonia, no se deja de pensar sobre la condición de los “fámulos” que han habitan y han habitado en esta tierra.

Aquí el capitalismo es considerado en sus impecables logros y conquistas; pero también en sus crueles miserias. Por ello no deja de ser pensado como la era de la razón despiadada. Un tiempo histórico en el cual esta filosofía no deja de ser y reconocerse como parte de la ejercitación de un pensamiento que valora la función ingeniosa de la mente humana. E incluso el “humor” o, para decirlo con un fuerte mexicanismo, con el “relajo”⁴. Es con base a esto último que este humanismo abre también el poder de la palabra y sobre sus bases retóricas, asume el necesario cuestionamiento crítico de una realidad en la cual al parecer emergemos como simples entes marginales.

Es en las entrañas de nuestro profundo barroquismo que se cuestiona a una sociedad que en su dinámica es más dependiente de la voluntad técnica como modo de alienación de este tiempo. En el cual los «tecnócratas o verdaderos bestiones» afirman que no tiene ningún caso hacer filosofía. Que ella, al igual que los poetas de la República de Platón, deben ser expulsados de la lógica de la sociedad de mercado total o totalitarismo invertido. La defensa de la filosofía es, de este modo, parte de lo que se ha dicho, esto es, «sabiduría heroica» que debe insistir en, por un lado, recuperar su irrenunciable vocación crítica pensando para tal fin qué papel cumple hoy el Estado frente a tales condiciones de reproducción capitalista en la que todo es subsumido por la impecable lógica del mercado total. O nueva condición de la barbarie reflexiva que ha hecho del egoísmo y de la competencia sus principales coordenadas de y para la acción humana. Y, por otro, no renunciar a seguir luchando en contra de esa barbarie.

Cuestión que implica reconocernos en la trayectoria histórica de nuestros pueblos. Pero, por último, si bien para Giambattista Vico la relación entre armas y letras es necesaria e imprescindible en sus circunstancias históricas, hoy sabemos que tenemos que romper dicha relación otorgando a las letras un lugar privilegiado al interior de nuestro mundo civil. Se tiene que seguir trabajando en el sentido de hacer verdaderamente de las letras, el fundamento de una sólida convivencia civilizatoria, haciendo de las armas las cosas más

⁴ Cfr. J. Portilla, *Fenomenología del relajo*, México, FCE, 1984.

inútiles del mundo. Sabemos que esto es algo más que una simple idea e ingenua utopía quijotesca. De acuerdo. Pero en gran parte esto ha sido y es hasta hoy la historia de la filosofía latinoamericana: una verdadera montaña de ideas e ideales referidos a los múltiples desplantes utópicos a través de los cuales se descubre y redescubre la dignidad de todo ser humano mediante el ejercicio de una *paideia* “liberadora”. Pero para todo esto debemos entender que nuestra realidad y sus oscilaciones son parte constitutiva de un juego dialéctico de complementaridades en la que creemos que en última instancia serán los «verdaderos fámulos de nuestro tiempo» quienes, al dotar al mundo de nuevas certezas, contribuyan a despejar las tinieblas de esta crisis civilizatoria.

ISSN 2531-6451