

INTRODUZIONE

PIDIENDO UN VICO DESDE DENTRO

Armando Mascolo

* * *

La data rituale scandita dal ricorrere dei trecentocinquant'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 Pagani 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 Santasilia; 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. Nájiz, 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.