

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA.
FACULTAT DE FILOSOFIA I CC. DE L'EDUCACIÓ.
DEPARTAMENT DE FILOSOFIA.

Una aproximació historiogràfica a
Giambattista Vico.
El debat italià: 1948 - 1968.

TESI DE DOCTORAT.
PRESENTADA PER: JOSEP MARTÍNEZ BISBAL.
DIRIGIDA PER: Dr. EN SERGIO SEVILLA SEGURA.



UMI Number: U607329

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607329

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

UNIVERSIDAD DE VALENCIA	
FACULTAD DE	Filosofía
Y CIENCIAS	DE LA LENGUA Y LINGÜÍSTICA
BIBLIOTECA	DE ECONOMÍA
Reg. de	23.309
Fecha:	12.2.91
Signatura	Ten /278

BID.T1148

D.473188

L.473193

Aquesta Tesi, com a treball de recerca, forma part del projecte d'investigació PB. 87-0982 de la CIC i T. del Departament de Filosofia de la Universitat de València. La seua realització ha estat facilitada per un sojorn a Nàpols, al *Centro di studi vichiani*, durant la primavera de 1989 gràcies a una beca de la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, de la Generalitat Valenciana.

Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre que sono tali, indi tali e non altre nascon le cose.

Giambattista Vico: *Scienza Nuova*, Dignità XIV.

TAULA DE CONTINGUT

I. NOTA PRELIMINAR	8
I.1. Projecte de recerca inicial	8
I.1.1. Dues propostes metodològiques	9
I.1.2. Primera hipòtesi interpretativa	16
I.2. Aproximació historiogràfica	24
II. INTRODUCCIÓ.	27
II.1. Vico: de parlar en el desert a interlocutor del present.	27
II.2. Un itinerari historiogràfic a G. B. Vico.	44
III. LA INTERPRETACIÓ CROCEANA DE VICO.	51
III.1. Croce com a punt de partida.	51
III.2. Croce en el neoidealisme italià.	55
III.3. Neoidealisme i filosofia italiana.	66
III.4. La monografia sobre Vico de B. Croce.	73
III.4.1. Dos períodes i dues gnoseologies. Vico idealista.	77
III.4.2. L'estructura interna de la <i>Scienza nuova</i> . Vico "genealogia confusional".	90
III.4.3. La raó teòrica. Les formes fantàstica i semifantàstica del conèixer. Vico filòsof de les formes inferiors de l'esperit.	95
III.4.4. Les doctrines de la raó pràctica. Moral i dret, pudor i força.	103
III.4.5. Teoria i pràctica. Vico apolític.	109
III.4.6. La providència i els <i>ricorsi</i> . Vico filòsof de la immanència sense progrés.	113
III.4.7. La historiografia viquiana.	119

III.4.8. Vico i el seu temps. L'incomprés germen del XIX.	122
III.4.9. Vico segons Croce: perfil i ombra.	127
III.5. La Bibliografia viquiana Croce/Nicolini.	130
III.5.1. Obres de Vico.	133
III.5.2. En vida de Vico (1686-1744).	134
III.5.3. De la mort de Vico a l'exili dels patriotes napolitans (1744-1799).	138
III.5.4. Vico i el segle XIX.	142
III.5.5. De l'exili dels patriotes napolitans al <i>discours</i> de Michelet (1799-1827).	143
III.5.6. De Michelet al positivisme: apogeu de la fortuna (1827-1860).	146
III.5.7. El declivi de la fortuna de Vico (1860-1900).	151
III.5.8. <i>Rinascita</i> del viquisme (1901-1914).	154
III.5.9. Apogeu del viquisme retornat (1915-1947).	158
III.5.10. Vico a Espanya segons la <i>Bibliografia vichiana</i>	163
III.5.11. Notes sobre la historia del viquisme segons l'historicisme absolut.	167
IV EL DEBAT POST-CROCE (1948-1968).	170
IV.1. El sentit d'una reconstrucció.	170
IV.2. Vico catòlic. La fi de la polèmica ideològica catolicisme-idealisme.	177
IV.3. Vers un Vico il·lustrat i un canvi metodològic.	186
IV.4. Moment filològic.	203
IV.4.1. Vico i el seu temps.	203
IV.4.2. Modernitat de Vico: pre-il·lustrat, materialista, polític.	237
IV.4.3. Les aigües s'agiten. Vico arcaic.	261
IV.4.4. Pietro Piovani: Vico historicista i moment reflexiu.	275
IV.5. El tricentenari de 1968. "Institucionalització" del viquisme i canvi en el diàleg internacional.	293

V. CONCLUSIÓ. PAISATGE DES DEL 1968.	299
VI. BIBLIOGRAFIA.	314
VI.1. Cronologia de les principals obres de Vico.	315
VI.2. Principals edicions de les obres de G. B. Vico.	317
VI.2.1. Obres.	317
VI.2.2. <i>Scienza nuova</i>	317
VI.3. Traduccions al castellà.	319
VI.4. Repertoris i catàlegs bibliogràfics.	321
VI.5. Revistes especialitzades.	322
VI.6. Bibliografia viquiana secundària utilitzada en aquesta tesi.	323

PRINCIPJ
DI
SCIENZA NUOVA
DI
GIAMBATTISTA VICO
D'INTORNO ALLA COMUNE NATURA
DELLE NAZIONI

IN QUESTA TERZA IMPRESSIONE

Dal medesimo Autore in un gran numero di luoghi
Corretta, Schiarita, e notabilmente Accreſciuta.

T O M O I.



IN NAPOLI MDCCXLIV.
NELLA STAMPERIA MUZIANA
A ſpeſe di Gaetano, e Stefano Elia.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.



I. NOTA PRELIMINAR

El projecte de recerca sobre Giambattista Vico, en el seu inici, tenia uns propòsits que ultrapassen la tesi que ara presentem. La tesi és resultat parcial de la recerca concreta feta per desenvolupar aquells propòsits i una part, per tant, d'un projecte global en procés de realització que és necessari explicitar per fer-la comprensible. És una part, a més, que en principi, en el disseny inicial del projecte, no préviem que assolira l'abast i la importància que la recerca mateixa ens ha fet reconèixer, fins al punt d'alterar el pla de treball en una mesura tal que ha convertit en tesi doctoral allò que pensavem que només seria introducció. El fet de ser una part i, sobretot, el fet que el projecte inicial s'haja vist alterat en les seues previsions, ens obliga a ressenyar breument en aquesta nota preliminar el projecte mateix en l'estat en què es trobava en el moment d'iniciar la recerca concreta que proposem com a tesi, a explicar els motius del canvi com a justificació de les parts de la tesi i guia per a la seua lectura, i a mostrar la coherència de les seues conclusions amb el projecte que volem desenvolupar en la seua totalitat una vegada que ens siga reconeguda, si és el cas, la nostra capacitat investigadora.

I.1. PROJECTE DE RECERCA INICIAL.

El propòsit és plantejar i analitzar en Vico alguns problemes teòrics relatius al pensament il·lustrat o, més en general, de la modernitat, en el context del debat actual de l'anomenada crisi de la raó. En concret, es tractaria de posar en qüestió el caràcter científista o no de la il·lustració, per una banda, i, per l'altra, d'intentar respondre a les següents preguntes: en quina mesura la modernitat ha pensat la substantivitat del nivell pràctico-polític o l'ha reduït a aplicació tècnica de la nova ciència?, si la raó

pràctica és substantiva i no reductible a tècnica, quin paper té la filosofia de la història en la tematització teòrica d'aquesta substantivitat?. En relació amb aquests problemes, partim del supòsit que Vico -com Rousseau i com Kant- presenta una de les teoritzacions culminants d'aquesta problemàtica en el moment de la seua gènesi, el segle XVIII.

I.1.1.DUES PROPOSTES METODOLÒGIQUES.

El text central en l'obra de Vico és la *Scienza nuova* en la seua última versió del 1744. La lectura i l'estudi d'aquest text, primer en les traduccions castellanques i, després, en la versió italiana, ens porta a formular les següents propostes metodològiques amb l'objectiu d'abordar els problemes teòrics que acabem d'assenyalar.

En primer lloc, proposem una anàlisi interna de la *Scienza nuova* (centrada en la versió del 1744) a l'objecte de fer una lectura de l'obra en els seus propis termes i valorar-la en funció dels objectius que es va proposar l'autor. És a dir, veure quines preguntes o qüestions volia resoldre Vico i avaluar les respostes que dona segons que resolguen o no els problemes que ell s'hi planteja. Aquesta anàlisi és coherent amb el propòsit teòric del projecte perquè entre els objectius explícits que Vico considera com a propis del seu treball en són palesos dos que, en terminologia "viquiana", formulen els problemes de la modernitat que volem analitzar: la pretensió d'obtenir un coneixement vertader (*scienza*) del món civil mitjançant la conjunció de la filosofia i la filologia, i la pretensió d'elaborar una teologia civil raonada, ço és, una ciència del món civil (en contraposició al món natural) que conté la demostració de la providència divina (juntament amb la llibertat humana) en el món de les nacions i, per tant, la refutació de l'atzar i la necessitat en la història. La peculiar terminologia que utilitza Vico obliga a realitzar un treball de clarificació conceptual que, tenint en compte tant les definicions explícites com els usos, mostre l'estructura conceptual que fa servir i en permeta una inter-

pretació que siga respectuosa amb els seus termes. En primer lloc, caldria analitzar les definicions i usos del terme '*scienza nuova*' (que arreplega també referències a 'aquesta obra', 'aquesta ciència', etc.), per delimitar els objectius que Vico mateix es planteja i tenir així una visió global de l'obra que faça possible contrastar les hipòtesis interpretatives i oriente les anàlisis posteriors. Els termes principals a considerar posteriorment són '*filosofia*' i '*filologia*', '*certo*' i '*vero*', '*epicuro (caos)*' i '*zenone (fato)*', i '*provvidenza*' i, finalment, el terme '*storia ideale eterna*'. L'anàlisi d'aquests termes considerats principals en l'arquitectura conceptual de l'obra porta a analitzar també uns altres termes com ara '*metafisica*', '*sapienza*', '*mondo civile*', '*utilità*' i '*principi*'. A l'hora de fer-ne l'anàlisi conceptual, l'*Autobiografia* té un valor excepcional per tal com va ser redactada (1725-28) immediatament després de la *Scienza nuova* del 1725 i amb una addenda del 1731 immediatament posterior a l'edició de la *Scienza nuova* del 1730; per tant, els usos que hi fa són semblants als que es troben en la *Scienza nuova* i també és necessària la seua anàlisi. Per altra part, ací exposa Vico resums i opinions sobre la seua obra així com hi dóna informacions sobre la història del text.

La segona proposta metodològica consisteix a realitzar l'anàlisi dels textos considerant l'estructura de l'obra i la gènesi de cadascuna de les seues parts. La contínua reescriptura de la *Scienza nuova* des del 1725 fins al pràcticament 1743 fa que siga una exigència de l'anàlisi conceptual tenir en compte l'origen (la gènesi) de cada part de l'obra del 1744 a l'hora d'adjudicar valor interpretatiu a cada text en funció del lloc de l'obra en què es troba. L'ordenació del llibre tal i com es presenta al lector d'avui no correspon a l'ordre de la seua escriptura: les primeres pàgines no foren meditades i escrites abans de les últimes, sinó tot just al contrari. Un exemple servirà per justificar la importància metodològica d'aquesta qüestió.

La voluntat de Vico d'amagar, dissimular, xifrar, el seu pensament, ha estat posada en relleu per Mario Papini basant-se en una anàlisi de la 'dipintura' -jeroglífic gravat en el frontispici per a la introducció de l'obra¹. En el mateix sentit usa Stephan Otto la *dipintura* així com el paràgraf 2 de la "Idea de l'obra" -explicació del jeroglífic². Tanmateix, i com conta Vico en l'*Autobiografia*³, la "Idea de l'obra", i, per tant, la *dipintura*, ja que l'una sense l'altra no tenen sentit, són afegits d'urgència no previstos i fets quan ja estava acabada la versió del 1730 (que amb retocs esdevindrà definitiva en la seua segona edició del 1744). La voluntat, doncs, de xifrar el seu pensament seria posterior a haver-lo exposat en l'obra i obligat per circumstàncies "editorials". Això no trau importància interpretativa a la Idea de l'obra i a la *dipintura*, però la tenen no per ser claus d'expressió del seu pensament prèvies al discurs filosòfic (conceptes universals, abstractes) sinó per ser posteriors i, en el cas de la *dipintura*, un intent de presentar en un dels llenguatges inventariats per Vico (el jeroglífic) allò que ja havia dit.

D'altra banda, Cesare Vasoli, en un article sobre l'estructura de la *Scienza nuova* del 1725⁴, defensa que una anàlisi d'aquest tipus permet d'establir la connexió de Vico amb el debat del XVII sobre el mètode científic, la possibilitat del coneixement ètico-polític i històric i, en última anàlisi, sobre l'estatut lògic del saber i la reconstrucció de la seua totalitat. Re-

1 En *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della Dipintura nella Scienza Nuova di G. B. Vico*, Bologna, Cappelli, 1984. Hi ha una ampla recensió en el *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII (1987-88), pp. 310-322. Del mateix autor una interpretació de la 'impresa' -el gravat que apareix baix del títol del llibre- en "'Ignota latebat'. L'impresa negletta della Scienza Nuova", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 179-214.

2 OTTO, Stphan: "Giambattista Vico: razionalità i fantasia", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII (1988-89), pp. 5-24.

3 Pàg. 125 en l'edició d'Aguilar, Buenos Aires, 1970. El número de les pàgines en les citacions correspon a aquesta edició, tot i que s'ha comparat i traduït de la versió italiana de Ricciardi.

4 VASOLI, Cesare: "Note sul 'metodo' e la 'struttura' della Scienza Nuova prima", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 21-37.

marca la vocació sistemàtica de Vico a través del seu efecte en l'estructura formal: les preocupacions d'ordre, mètode i sistema en la presentació de la seua obra serien una manifestació del debat de l'època i de la seriosa preocupació de Vico al respecte. Arriba a afirmar que aquesta anàlisi permet veure que Vico no refuta sinó que complementa la revolució científica del seu segle. En la mesura que Vasoli tinga raó, l'anàlisi de l'estructura de la *Scienza nuova* del 1744 ha de ser encara més profitosa, atés que en aquesta versió Vico mateix diu que corregeix fonamentalment errors d'ordre o mètode. I, en aquest sentit, té especial importància interpretativa el llibre primer que s'ocupa, precisament, del mètode.

És tractaria, aleshores, de fer una reconstrucció de la història de l'obra del 1744 que en delimita les possibles parts a distingir, i que en done la data de l'elaboració i de les diverses modificacions i combinacions assajades. Així, sobre l'ordre en què materialment es presenta el text podrem proposar-ne un altre segons l'ordre d'escriptura o de reestructuració. La genealogia dels pensaments exposats no és l'objectiu principal d'aquesta història, encara que al respecte se'n derivaran algunes conclusions limitades al període entre el 1725 i la versió del 1744. Entre altres línies d'investigació que proposava, la necessitat d'aquesta història la indicava P. Piovani amb les següents paraules: "...sobretot, caldria fer, sobre bases rigorosament filosòfiques, la història textual de la *Scienza nuova* des de la *Scienza nuova prima* fins a les últimes 'correzioni, aggiunte, miglioramenti': la història de les ciències noves"⁵. La investigació que ací es proposa no pretén ser la resposta a aquesta requisitòria però sí, d'una manera limitada, treballar en la direcció indicada.

En aquest sentit, en una primera comparació entre la *Scienza nuova* del 1725 i la *Scienza nuova* del 1744, tot i que ambdues tenen cinc llibres, destaquen algunes diferències: la novetat de la *dipintura* i de la *Idea* de

⁵ PIOVANI, Pietro: "Per gli studi vichiani", en el volum *Campanella e Vico* de l'*Archivio di filosofia*, Padova, Cedam, 1969, pp. 69-95; la citació en la p. 88.

l'obra, la reestructuració del llibre primer amb la incorporació d'una taula cronològica i una presentació sistemàtica de les qüestions metodològiques, la novetat del descobriment del "vertader Homer" i una sistematització de la "saviesa poètica" en els llibres segon i tercer, la dedicació del llibre quart al curs de les nacions i la novetat en el llibre cinqué del recurs de les nacions. Un altre canvi molt important és la desaparició en l'edició del 1744 de la '*pratica*' que sí que apareix, altrament, en la *Scienza nuova* del 1725, tot i que la va escriure de nou però que al final no la va incorporar.

Fruit d'aquesta primera comparació són les següents hipòtesis de treball. En l'estructura de l'obra del 1744 proposem de distingir les següents parts, exposades ara en l'ordre en què apareixen en el llibre: la '*impresa*' (dibuix amb el text "*ignota latebat*"), la dipintura i la idea de l'obra, el llibre primer (distingint entre la taula cronològica i la resta del llibre, distinció que Vico mateix anomena de '*matèria*' i '*forma*' al paràgraf 119⁶), els llibres segon al cinqué (distingint entre els llibres segon i tercer -saviesa poètica-, per una banda, i els quart i cinqué -curs i recurs de les nacions-, per l'altra) i la conclusió de l'obra (el final del llibre cinqué). Deixada fora de l'obra, però important, cal considerar la '*pratica*'⁷.

6 Citem els textos de la *Scienza nuova* amb la numeració en paràgrafs feta per Nicolini i que és l'habitual en la literatura viquiana.

7 El problema de la *pratica*, que apareix breument tractada en la *Scienza nuova* del 1725, que reescriu, també breument, per a la *Scienza nuova* del 1744 i que no publica, té importància en relació a la filosofia política de Vico en particular i a la seua concepció del saber (i per tant de la mateixa *Scienza nuova*) en general. Enrico Nuzzo ("Vico e l'Aristotele pratico: la meditazione sulle forme "civili" nelle "pratiche" della Scienza Nuova prima", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 63-129), assenyala que ací Vico es planteja el problema de com poden les nacions arribar o mantenir-se en l'estat perfecte (és a dir, la perfecció i duració de les formes polítiques) i, a més, la també antiga qüestió de l'estatut epistemològic del saber corresponent a la pràctica. A través d'aquest problema Nuzzo investiga les arrels de Vico en la tradició aristotèlica i en la filosofia política clàssico-humanista. Fisch i Pons (FISCH, M. H.: "Vico's Pratica", en AA. DD.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimor-London, 1976, pp. 422-430; PONS, Alain: "Prudence and Providence: the Pratica della Scienza Nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico", també en AA. DD.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, pp. 431-447) també assenyalen les arrels aristotèliques del problema però, mentre des de la perspectiva del primer, la nova ciència de la humanitat hauria de prendre el lloc d'aquella "filosofia relativa a les coses humanes" que la *Politica* d'Aristòtil maldava per completar i l'"art diagnòstica" viquiana correspondria a la *Politica* reconstruïda a la llum de la *Scienza Nuova*, el segon, Pons, conclou a

(Cont....)

En l'article ja citat, M. Papini assenyala la importància de considerar la *impresa* i la *dipintura* com a parts de l'obra i claus hermenèutiques d'ella⁸. Defensa que en la *Scienza nuova* es fa la història de l'escriptura i s'escriu tenint en compte aquesta història: la *dipintura* seria el jeroglífic, la *impresa* mescla de jeroglífic i escriptura, i la resta de l'obra l'escriptura en prosa. Si ens quedem ara amb la part de prosa (corresponent a l'edat humana, la de la filosofia), proposem com a hipòtesi que és possible trobar quatre seqüències d'exposició en cadascuna de les quals cap entendre que Vico pretén donar una visió global de la seua *Scienza*, bé que amb diferents matisos segons el lloc que ocupa en l'estructura:

- 1) El llibre primer, en què la intenció es presentar l'obra des del punt de vista del mètode, és a dir, com raona o com fa la ciència.
- 2) Els llibres segon al cinqué (excloent-hi la conclusió), en què raona o escriu la ciència.
- 3) La conclusió de l'obra, en què, explícitament i donant per llegides les parts anteriors, presenta una síntesi breu de tot el conjunt.
- 4) La idea de l'obra, en què condicionat per la *dipintura* i pel fet d'anar al principi de l'obra, fa l'última reflexió global.

Aquesta hipòtesi de seqüències pot reforçar-se amb dos fets: el primer és la sensació que té el lector que Vico es repeteix constantment, cosa que mena a alguns crítics a parlar de redacció embullada i dispersa. De fet, en molts casos les repeticions són literals i hi diu les mateixes coses gairebé amb les mateixes paraules. Açò pot observar-se menys subjectiva-

7(...Cont.)

atribuir al Vico "madur" una posició totalment contemplativa on la "*prudentia*" clàssica estaria absorbida per la providència i que per això en lloc de proposar una filosofia política proposa una filosofia de la història. Nuzzo crítica aquestes interpretacions, sobretot la de Pons, i acaba conclouent que el treball teòric de Vico intentava salvaguardar alhora l'antic ideal de la "*quiete*" i el valor modern de la necessària dinamicitat de la vida civil.

⁸ Sobre la *dipintura* cal veure també LANZA, "Sinossi allegorica della Scienza Nuova", en *Saggi di poetica vichiana*, Varese, 1961, cap. III. Gomez Liaño, en "El lenguaje de los dioses y la lengua filosófica en la Ciencia Nueva de Vico (en GOMEZ LIAÑO, L: *El idioma de la imaginación*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 369-412) també crida l'atenció sobre la *dipintura* i sobre les discussions en l'època de Vico sobre els jeroglífics i la recerca d'un llenguatge universal.

ment en els comentaris que F. Nicolini fa en el seu voluminós *Commento storico alla Scienza nuova*⁹, en què, en molts casos, les referències creuades remetent per a cada tema important a cada una de les parts acotades per nosaltres. Si hom considera cada part per separat, les repeticions estan justificades i, a més, s'observa que tot i que cada tema, si és fonamental, se repeteix, el seu tractament és diferent (si més no, en extensió) segons que corresponga més o menys als objectius 'estructurals' de cada seqüència.

En segon lloc, la lectura dels paràgrafs amb que finalitza cada una de les parts assenyalades mostra clarament com, per a l'autor, allí finalitza una línia de reflexió i, fins i tot, la caracteritza. El llibre primer acaba en el paràgraf 360, que comença dient: "Concloem tot allò que hem enunciat de manera general sobre l'establiment dels principis d'aquesta Ciència" i manifesta que els principis (providència, moderació de les passions i immortalitat de l'ànima) i el criteri (el sentit comú sobre el just) són els confins de la raó humana. El llibre cinqué, immediatament abans de la conclusió, acaba en el paràgraf 1096, en què diu que si hom reflexiona sobre tot el que en l'obra hi ha escrit al voltant dels temps primers i últims de les nacions antigues i modernes, s'haurà explicat tota la història, no soament la particular de les lleis i fets de grecs i romans (llibres segon i tercer), sinó de la història ideal de les lleis eternes sobre les quals corren els fets de totes les nacions (llibres quart i cinqué). El paràgraf final de la conclusió és el 1112, que tanca el relat de síntesi i l'obra dient: "En summa, de tot allò que hem raonat en aquesta obra cal concloure, per últim, que aquesta Ciència porta amb ella inseparablement l'estudi de la pietat, i que sense ser piatós hom no pot ser veritablement savi". Finalment, la idea de l'obra arriba fins al paràgraf 42 que dona la que podem considerar com a última visió global sintètica: "Per fi, per

⁹NICOLINI, Fausto: *Commento storico alla Scienza nuova*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1978, 2 vols.

reduir la idea de l'obra en un resum molt breu, tota la figura representa els tres mons segons l'ordre amb el qual les ments humanes de la gentilitat des de la terra s'han elevat al cel. Tots els jeroglífics que es veuen a terra denoten el món de les nacions, al qual primer que res s'aplicaren els homes. El globus que hi és al mig representa el món de la natura, que després observaren els físics. Els jeroglífics que es veuen dalt signifiquen el món de les ments i de déu, el qual finalment contemplaren els metafísics".

Dues consideracions finals sobre les seqüències. Al llibre primer, la distinció de la taula cronològica que hem assenyalat es manifesta també en el fet que té un paràgraf final, el 118, que conclou la presentació de la 'matèria' dient que tot allò que hi ha sobre els orígens és molt incert, d'aquí que no s'ofén ningú si hom pensa àdhuc el contrari d'allò pensat fins ara sobre els principis de la humanitat de les nacions, i que vol reduir-los a uns "...principis científics, mitjançant els quals els fets de la història certa trobaran llurs orígens primers pels quals es regeixen i es relacionen entre si i que fins ara no semblen tenir fonament comú, continuïtat ni coherència". La 'forma' científica ve donada per allò que s'exposa en la resta del llibre primer.

La segona consideració és que el llibre segon comença amb uns prolegòmens en què raona sobre la saviesa en general (capítol primer), torna a parlar dels errors dels filòsofs en la interpretació de les faules del passat i fa una presentació dels objectius de la *Scienza nuova* (capítol segon de la secció segona), la qual cosa fa que, tot plegat, semble un veritable començament de l'obra com si el lector no en coneguera les parts anteriors.

I.1.2. PRIMERA HIPÒTESI INTERPRETATIVA.

Com a resultat d'una primera lectura segons les propostes metodològiques assenyalades i com a guia per a continuar aplicant-les, formulem una primera hipòtesi interpretativa.

Caldria començar per analitzar els objectius explícits de la *Scienza nuova*. Quan Vico enuncia els aspectes de la *scienza nuova*, ho fa de manera diferent en les diferents parts de l'obra. La presentació més sistemàtica que enumera 7 aspectes es troba, sorprenentment, al capítol segon de la secció primera del llibre segon (corollaris) en què diu que la *Scienza nuova* conté: la demostració del fet històric de la providència mitjançant una teologia civil raonada de la providència, una filosofia de l'autoritat, una història de les idees humanes, una (art) crítica filosòfica, una història ideal eterna, un sistema del dret natural i els principis de la història universal. L'ordre d'importància d'aquesta enumeració no coincideix amb l'aparent ordre lògic amb què descriu els aspectes de la *Scienza* en el llibre primer, ni tampoc amb la descripció que en fa en la Idea de l'obra.

En qualsevol cas, la demostració del fet històric de la providència divina és un dels aspectes més rellevants i coincideix sempre en ser assenyalat com el primer i més important. En això, segons Vico, hi ha poca originalitat perquè explícitament l'índica com el vertader objectiu de tota Metafísica, inclosa la que parteix del món natural. L'originalitat rau en el fet de voler fer-ho a partir del món civil en lloc del món natural, cosa que es deriva del principi del *verumfactum* de la seua teoria del coneixement. Una altra pretesa originalitat consisteix a dirigir el saber obtingut cap als altres: forma convexa de l'espill on es reflecteix el raig que prové de Déu. Ací, però, se reclama hereu dels "filòsofs polítics": la millor filosofia. (La precedència del món civil serà tanta que, de fet, els primers conceptes del món físic -caos, cosmos- s'extrauran de conceptes previs del món civil).

L'objectiu principal, si fem cas de l'últim paràgraf amb què conclou l'obra i que lliga la saviesa i la pietat, és la contemplació de Déu: l'èxtasi de la metafísica que descriu al paràgraf 2. L'últim paràgraf de la Idea de l'obra també és explícit: hi ha tres móns, el de les nacions, el de la

natura i el de les ments i de Déu -Déu és allò ocult a l'home, l'avenir, allò ocult de l'home, la consciència (paràgraf 342)-, i el tercer món és el que per fi contemplen els metafísics.

La *Scienza nuova*, com a demostració del fet històric de la providència, rep el nom de 'teologia civil raonada de la providència'. Aquest terme és encunyat per Vico i li cal una clarificació que mostre la seua relació amb d'altres termes de l'obra.

Hi ha una relació entre les tres sèries de la Saviesa, la Metafísica i la Teologia: totes tres comencen sent "vulgars o poètiques" per acabar sent "reflexives [*riposte*] o filosòfiques".

La Metafísica filosòfica és teologia natural (per contraposició a "revelada") perquè és racional. Però també és "natural" perquè parteix del món físic (món natural, paràgrafs 2 i 342 sobretot): vol veure Déu (o assolir els principis) en el món no humà. Aquest intent està condemnat al fracàs: com a molt veurà una producció de Déu, però no coneixerà en veritat perquè és un món que l'home no fa.

Hom no ha intentat fer la Metafísica filosòfica des del món humà, des del món civil (paràgrafs 331, 332). La *Scienza nuova* pretén cobrir el buit, i, en aquest sentit, enfront de natural = món físic, serà teologia civil = món de les nacions. Com és un producte filosòfic, çò és, de la raó, recupera el sentit de natural = racional afegint el qualificatiu de raonada. Aleshores, i com que l'aspecte amb què es manifesta Déu és el de providència, tenim la 'teologia civil raonada de la providència'.

Així, hom pot entendre que aquest nou terme és el nou nom d'una metafísica del món civil: en rigor una Metafilologia com a concepte oposat a 'Metafísica = saber de Déu a partir de la física'. Dit d'una altra manera: per veure la providència de Déu, en lloc d'emprar l'escala de la física Vico utilitza la filologia -el saber cert del món civil que la filosofia fa vertader-, i així aconsegueix de fet una Metafilologia que té l'avantatge

d'obtenir un coneixement vertader: el món civil el fan els humans, en fer-lo podem conèixer-lo.

En una síntesi apressada i atapeïda, i des d'aquest aspecte de Metafilologia, la *Scienza nuova* raonaria de la següent manera. El món civil és un producte de la ment humana (del "moviment" del cos no pot crear-se el món civil). En conèixer aquest món coneixem un producte nostre (coneixement vertader) i la nostra ment que el produeix. Les modificacions al llarg del temps de la ment i de les seues objectivacions històriques en el món civil són l'objecte; la raó tota desplegada, ja en l'edat dels homes, és el subjecte que coneix. Contemplem Déu?, assolim l'objectiu pretés?: tenim un coneixement de tipus diví, sabem la nostra producció¹⁰; coneixem la ment, part del món de Déu. I coneixem el fet històric de la providència de Déu: les ordres universals i eternes posades per Déu en la història, és a dir, la Història Ideal Eterna.

Aquest plantejament, llegit en els seus termes mateixos, porta a la configuració d'uns dilemes, tant pel que fa al caràcter científic del coneixement que se n'obté, com pel que fa a la seua relació amb la pràctica.

El coneixement del món civil, pel principi del *verum/factum*, és vertader en la mesura que l'home produeix la història, en la mesura que conèixer i fer siguen una mateixa cosa. Però en aqueixa mateixa mesura debilita Déu. Com el coneixement absolut exigeix la producció d'allò que es coneix, si l'home és el productor absolut de la seua història hi ha coneixement absolut, però, aleshores, o bé l'home és Déu o bé Déu no té res a veure amb el món civil. I si l'home no és el productor, no pot conèixer en veritat.

D'altra banda, i seguint Aristòtil segons Vico, el coneixement científic és de l'universal i l'etern. Però l'universal i l'etern és necessari, no depèn de la voluntat de l'home. Doncs, si hi ha ordre necessari (imprescindible

10 L'altre coneixement "diví" a l'abast dels humans és la matemàtica, però no té la mateixa realitat que el món civil.

perquè hi haja ciència), no hi ha atzar i, o la necessitat és immanet, o és producte d'una transcendència. En optar per aquesta última possibilitat (com sembla que Vico fa en el paràgraf 1108, en la conclusió de l'obra), conèixer la veritat, allò que és necessari, és conèixer el pla de la transcendència, allò que ella fa, per tant identificar-se amb ella o contemplar-la. Si l'home, però, no és productor, no és possible conèixer la veritat en absolut. Si les lleis de la providència són producte de Déu, alienes a l'home, ací, en rigor, tan sols cap la contemplació d'una producció aliena, una cosa semblant a la metafísica des del món físic¹¹. No pot l'home tampoc saber el final (ni la finalitat) de la història de què és productor sota pena de fer-se autònom de Deu: és a dir, començar a parlar en veritat d'allò que encara no hem fet, fer i conèixer el futur.

Així, el coneixement vertader del món civil segons el *verum/factum* implica la llibertat, i conèixer alguna cosa com a veritat universal i eterna és descobrir una limitació de la llibertat. Paradoxalment, del món civil, unes coses, les que depenen de la llibertat -precisament allò producte de l'autonomia de l'home-, només podem saber-les com a certes, i d'altres coses, producte de Déu -precisament allò que no fem-, les coneixem com a veritat universal i eterna .

Cal combinar la certesa -allò que entre altres possibilitats igualment incertes de fet ha passat i hem fet- amb la veritat -el pla etern.

Açò situa en primer pla de l'anàlisi el problema de la llibertat i la providència. I en lloc de veure en Vico quasi exclusivament el filòsof enfrontat amb Descartes o iniciador de la distinció entre ciències socials i naturals, ens fa veure'l en relació amb Epicur i Zenó com a representants de l'atzar i la necessitat, respectivament, i negadors explícits de la providència. Epicur i Zenó, en el text viquià, també funcionen un poc com a "caràcters poètics", com el Polifem (la força i la solitud) de l'edat dels

11 Semblant, però no igual. En el món civil ens veiem "fent" i "fent-nos".

déus, com l'Hèrcules (fortalesa civilitzadora) i l'Ulisses (astúcia verbal) de l'edat dels herois. Amb Epicur -el "*caso*"- relaciona Locke, Hobbes, Maquiavel, Gassendi... i amb Zenó -el "*fato*"-, Spinoza.

Cal tenir en compte que dels tres principis que són alhora principis de la *Scienza* i orígens de la història certa, a saber: Déu (providència/font de l'autoritat i el poder), matrimoni (moderació de les passions/legitimitat de la descendència) i sepultures (immortalitat de l'ànima/establiment de llinatge i domini sobre la terra), dels dos últims diu molt poc. La tesi providencialista enfront de l'atzar i la necessitat és la tesi central de l'obra: una explicació de l'esdevenir humà que permeta la llibertat i el pla divi o, en altres termes, la certesa i la veritat. I encara que, Epicur i Zenó, també els considera negadors de la immortalitat de l'ànima, realment argumenta ben poc per defensar-se.

Es tracta, doncs, de partir ara del fet que l'objectiu de Giambattista Vico és defensar la providència que seria la mateixa cosa que defensar Déu¹². I diu que és necessari creure en la providència perquè sinó és impossible raonar sobre la jurisprudència: ni des de l'atzar ni des de la necessitat pot fonamentar-se el dret. La filosofia política que pretén Vico no pot

12 Aquest objectiu és tremendament explícit en el paràgraf 1122, que correspon a una advertència al "lettore" que, escrita després d'escriure tota l'obra, al final no publicà. El paràgraf, que pretén descriure la contrafigura, el negatiu del jeroglífic del frontespici, diu: "La falsa i per tant captiva metafísica tinga les ales de les temples clavades al globus per la part oposada coberta d'ombres, perquè no puga (i no pot), o perquè no vulga (ni sap per què no vol) alçar-se sobre el món de la natura; d'on, dins d'aquelles tenebres, ensenye o el cec atzar d'Epicur o la sorda necessitat dels estoics, i impiament opine que el món siga Déu, bé operant per necessitat (com, amb els estoics, el vol Spinoza) o bé operant al atzar (que se'n segueix de la metafísica que Locke fa d'Epicur), i (amb tots dos), havent tret a l'home tota elecció i consell, havent tret a Déu tota providència, ensenye que per tot arreu ha de regnar el caprici, per trobar o l'atzar o la necessitat que es desitja. Que ella (la metafísica [JMB]) amb la mà esquerra sostinga la bossa, perquè tals doctrines no s'ensenyen només que per homes desesperats, els quals o, vils, no tingueren mai part del Estat o, superbs, menyspreats i no promoguts als honors dels quals, per la seua vanitat, es creuen dignes, estan malcontents de l'Estat: com féu Spinoza, el qual per ser hebreu no tenia cap república, i trobà una metafísica per arruïnar totes les repúbliques del món. Que amb la mà dreta tinga la balança, perquè ella és la ciència que dóna el criteri de veritat [*vero*], o siga l'art de jutjar bé; per la qual, massa enutjosa i delicada, no aquietan-se en ninguna veritat, caiguda finalment en l'escepticisme, estima d'igual pes allò just i allò injust: ella, com els immanentíssims gals senons [*galli senoni*] feren amb els romans, carregant un plat amb l'espasa, la faça inclinar, preponderant sobre l'altra on estiga el caduceu de Mercuri, que és el símbol de les lleis; i així ensenye haver de servir les lleis a la força injusta de les armes".

basar-se en l'atzar, que porta a una actuació boja i sense sentit, ni en la necessitat immanent que no deixa espai per a la voluntat. Vico pretén combinar la saviesa d'allò que l'home ha de ser (i esmenta Plató com a mestre) amb la saviesa d'allò que l'home és (i anomena el seu segon "autor", Tàcit), el saber teòric dels filòsofs amb el pràctic dels legisladors. La saviesa global ha d'incloure filosofia i filologia, doctrina i pràctica (i en Bacon troba el filòsof i el ministre que domina el saber del seu temps i sap en què i com ha d'augmentar). I tot açò ha de posar-se en forma de sistema d'un dret natural (i el *De iure belli et pacis* de Grotius, l'enlluerna i li dóna el quart "autor").

Com la providència permet fonamentar el dret?. Un breu i parcial relat de la reconstrucció històrica de Vico serà aclaridor i ens menarà de nou a un dilema.

En l'edat dels déus, on els primers gegants que inicien la humanització funden les famílies i són reis, savis i sacerdots¹³, el poder és la paraula dels déus mitjançant signes. Predomina el llenguatge mut. Els caps de família, com a companys dels déus, interpreten els signes i s'expressen en signes. La llei -allò que s'ha de fer i com viure- s'estableix per endevinació. En l'edat dels herois, quan s'estableixen les repúbliques aristocràtiques, el poder és la força dels herois agrupats¹⁴. El llenguatge és metafòric. Exposada en paraules, fan i interpreten la llei els aristòcrats per la seua ascendència divina, pel seu llinatge cert que arriba fins als déus. En l'edat dels homes, quan apareixen les repúbliques populars i la monarquia, tots els homes es consideren iguals, el llenguatge ja és en conceptes abstractes intel·ligibles, i la justificació del poder, de la llei, rau en

13 Ací les famílies no són agrupacions pares-fills, sinó pares-fàmuls, d'on ve, segons Vico, el nom de 'família'. Els fàmuls són aquells que eixen de la bestialitat no pel propi esforç i por del déu Júpiter, sinó refugiant-se en els espais civilitzats pels gegants. Fugen de la selva primigènia per por, però no de déu

14 S'agrupen per a lluitar contra la rebel·lió dels fàmuls que reclamen drets, el primer dels quals és la possessió de la terra que treballen.

la raó. Però la república popular acaba en l'anarquia i la monarquia no pot mantenir-se¹⁵.

Fins arribar a l'edat dels homes la providència ha actuat per mitjançant la religió que posa en Déu l'origen del poder i la norma d'actuació. Quan la raó tota desplegada fa veure's els homes com a iguals i ser la pròpia font del poder, és quan es planteja de forma radical el problema: o ens estan fent o ens fem. Si ens fem, aquest és el moment per prendre les decisions perfectes per a un futur perfecte, per fer un pla humà. En principi Vico hauria de defensar que els humans es fan, si no la seua teoria del coneixement l'impedeix de conèixer el món civil. Tanmateix, el fracàs de la república popular i de la monarquia és el fracàs dels intents d'autonomia de l'home enfront de Déu, de la pretensió de substituir Déu com a futur. És la "barbàrie de la reflexió" que vol substituir la religió o, en altres termes, que ja no creu en una veritat sinó en moltes o en cap.

En posar Déu (providència) com a principi de la *scienza* i de la història certa, emancipar-se de Déu decidint els humans el seu futur és negar universalitat i eternitat -veritat- a la reconstrucció filosòfica/filològica de la història i eixir-se'n de la humanitat. Com diu en l'últim paràgraf del llibre primer, els tres principis i el criteri del sentit comú sobre el just (universal i, per tant, també posat per la providència) són els confins de la raó¹⁶.

Com a productes de Déu només ell, com a productor, és l'únic que sap el nostre futur. Quan coneixem la nostra consciència i el que fem, allò que

15 La monarquia final es produeix per una mescla de delegació del poder de tots en un i l'assumció per part d'un del poder mitjançant el domini de les armes, de l'exercit. Cèsar és l'exemple. En la *Scienza nuova* del 1725, la monarquia, tot el poder en un, era la forma més perfecta de govern i el final del procés.

16 La universalitat del sentit comú, el fet que tots els pobles, separadament, arriben a costums i lleis semblants, es deu al fet que tots actuen amb el mateix criteri de buscar allò útil i satisfer necessitats. Vico s'oposa al fet que la cultura tinga un únic origen espacial o temporal (ataca la vanitat dels egipcis i, en general, de tota nació que es crega la més antiga) i s'haja universalitzat per difusió: els intercanvis guerrers, comercials i de viatges més que no una transmissió donen un reconeixement. D'aquest criteri de la utilitat i les necessitats com a confí de la raó se'n ix la humanitat quan busca el luxe i el balafament.

veiem és com Déu actua en nosaltres: és la part que comparteix l'home amb Déu. Allò que podem conèixer, doncs, només és el passat, i a l'hora de predir el futur només queda callar o pronosticar la repetició del passat. Quan, com en el cas de Vico, la repetició és d'un esquema ideal, la repetició mai no és d'això mateix, sinó "variacions". Aquestes variacions són el camp de la llibertat humana i en la seua realització concreta -en el seu '*acertarsi*'- estarien fora del poder i la decisió divina: és el límit que Déu no pot transgredir i que garanteix la llibertat dels humans.

Tot açò fa veure la Història Ideal Eterna -l'esquema segons el qual s'ha desenvolupat, es desenvolupa i s'ha de desenvolupar la humanitat-, com la frontera entre Déu i l'home, límit per a tots dos i lloc de coincidència quan la raó la "contempla". Com un intent de fer compatibles la necessitat/veritat amb la llibertat/certesa, el coneixement vertader i la llibertat humana, l'existència d'un fil conductor en la història garant de la conservació de l'especie i la negació del destí. Seria el producte de la metafísica, com el producte de la metafísica seria una física ideal i eterna, que no és possible. Pretén ser la solució dels dilemes creats per la seua teoria del coneixement i la negació de l'autonomia de l'home. El preu que paga o el fruit que obté per mantenir aquestes dues coses alhora és que la veritat només podem contemplar-la i que, del futur, només cap esperar-ne "*ricorsi*".

I.2. APROXIMACIÓ HISTORIOGRÀFICA.

Alhora que dissenyavem el projecte de recerca, iniciarem també una aproximació bibliogràfica que aviat va fer palés que la nostra lectura no podia ser directa i immediata. El resultat d'aquesta primera aproximació exploratòria és la primera secció de la introducció: "Vico: de parlar en el desert a interlocutor del present", que mostra amb evidència que la història factual del viquisme i la seua actualitat són complexes i ineludibles, i

hom pot preveure que les línies de recerca actuals poden tenir un cert protagonisme en el debat sobre la crisi de la raó. Malgrat l'interés de la historiografia anglosaxona i alemanya, és sobretot la filosofia italiana la que crida l'atenció per la riquesa de les anàlisis, per la centralitat del "problema Vico" en els seus debats teòrics i metodològics i -aspecte aquest important des de la perspectiva dels propòsits de la nostra recerca- perquè aquest "problema" és, en una part important, la relació de Vico amb el pensament del XVIII. Aleshores, en coherència amb la recerca realitzada, acceptarem que el diàleg teòric amb els textos de Vico no pot rendir tota la seua riquesa teòrica potencial sinó s'assumeix en profunditat el viquisme italià del segle XX com una indicació teòrica necessària. La contundència d'aquest fet va canviar el tema de la tesi i va invertir l'ordre de les coses, ens ha fet ajornar al futur l'intent de lectura pròpia i ha donat preeminència exclusiva a l'estudi de la història factual del viquisme italià: el títol de la tesi emmarca cronològicament la seua temàtica.

Estudiar el viquisme italià de la segona meitat del segle XX suposa necessàriament estudiar la lectura croceana de Vico, i aquesta necessitat deriva del lloc central de Vico en el pensament de Croce i del protagonisme d'aquest últim en la cultura i la filosofia italiana de la primera meitat del segle. Sense un mínim coneixement d'aquests fets és molt difícil comprendre el debat italià i dialogar amb ell. El treball realitzat per obtenir aquest mínim constitueix el capítol tercer de la tesi. Del debat postCroce hem analitzat en profunditat el període del 1948 al 1968, en què tots els corrents filosòfics rellevants es confronten amb la filosofia de Vico i prenen forma les lectures viquianes en debat a hores d'ara. La importància d'aquest període, però, i la seua influència determinant en el viquisme actual és, precisament, la primera "tesi" de la Tesi que ara presentem, i la seua justificació es troba en el capítol quart.

L'aproximació historiogràfica que hem fet és, però, deutora dels propòsits finals del projecte de recerca global; de manera a vegades explícita i

sovint implícita, hem localitzat i contextualitzat els elements teòrics del debat directament connectats amb la qüestió de delimitar i precisar el projecte il·lustrat en els seus inicis, i amb les qüestions de la substantivitat de la raó pràctica i de la possibilitat de la seua teorització mitjançant una filosofia de la història. El resum esquemàtic que hem fet del projecte de recerca en aquesta nota preliminar està justificat també per això, perquè de la recerca historiogràfica que hem realitzat es deriva -la segona "tesi" de la nostra Tesi- que el Vico "polièdric" d'aquest final de segle i les tensions teòriques confrontades amb la seua filosofia com objecte confirmen la necessitat de recuperar Vico com a interlocutor de la modernitat present. Es tracta ara, després de l'anàlisi del context historiogràfic italià, de retornar a la lectura dels textos viquians.

II. INTRODUCCIÓ.

II.1. VICO: DE PARLAR EN EL DESERT A INTERLOCUTOR DEL PRESENT.

"*IL signor Giambattista Vico egli è nato in Napoli l'anno 1670 da onesti parenti, i quali lasciarono assai buona fama di sé. Il padre fu di umore allegro, la madre di tempra assai malinconica; e così, entrambi concorsero alla naturalezza di questo lor figliuolo*". Així comença l'*Autobiografia* escrita per Vico el 1725, l'any de la primera edició de la *Scienza nuova*¹⁷. En realitat, va nèixer el 23 de juny de 1668; son pare, Antonio Vico, era un emigrat del camp a la ciutat que des de l'analfabetisme va passar a aprenent de tipògraf i que, supervivent de la gran pesta de 1656, va posar una botigueta de llibres a la *via San Biagio dei librai* -un del tres *decumani* de l'original ciutat greco-romana- i es va casar amb Candida Masullo, filla d'un *lavoratore di carrozze*. D'aquest matrimoni, que vivia en una petita cambra dalt de la botiga, entre altres vuit fills, va nèixer Vico. I el *signor Vico* fou un professor de retòrica de la Universitat de Nàpols que visqué el drama personal de ser conscient de la novetat i genialitat de la seua obra i no trobar el reconeixement dels seus contemporanis. Si bé no fou totalment ignorat, en vida no assolí ni de lluny la fama que desitjava i que, com la posteritat ha fet palés a bastament, mereixia. De formació autodidacta, com li agradava de proclamar, només isqué de la Nàpols natal quan, de jove, durant uns set anys (nou segons els seus records) va fer de preceptor dels fills del marquès Domenico Rocca i acompanyava la família en els desplaçaments periòdics que feia

17 En general, citem les obres de Vico amb els títols abreuiats, com és costum en la literatura viquiana. Els títols complets es troben en el capítol de Bibliografia. Amb *Scienza Nuova* ens referim a l'obra en les seues diverses edicions; quan la previsió siga important indicarem si ens referim a la *prima* (1725), a la de 1730, o a la *seconda* (1744).

a Portici i Vatolla. Fracassat l'intent de guanyar una càtedra de Dret i fer carrera acadèmica, hagué de dedicar gran part del seu temps a completar l'escàs sou universitari (la seua càtedra era de les pitjors pagades) amb classes particulars i treballs literaris per encàrrec que se li encomanaven, bé per la fama de bon llatí o bé per ocupar la càtedra d'eloquència. Fill d'un pobre llibreter i amb un cert sentiment d'inferioritat social, mai no va aconseguir d'escapar a les estretors econòmiques ni disposar de tranquil·litat per portar a terme la gran obra -"un argomento e nuovo e grande"-, a la qual se sentia destinat i que, malgrat tot, va escriure. La desproporció entre la seua quotidianitat i l'obra que covava ha estat descrita amb paraules sentides per Fausto Nicolini, l'autor que més apassionadament ha estudiat la seua vida, de la següent manera: "*Chi lo avesse incontrato per le viuzze e i vicoli della vecchia Napoli, nei quali la miseria, compagna inseparabile della sua esistenza, lo costrinse a condurre, dalla nascita alla morte, vita da piccolissimo borghese e quasi da popolano, non avrebbe nemmeno sospettato che quel pover'uomo dalla statura piccoletta, dal corpicino esile e quasi evanescente, dalle vesti linde ma consunte per lungo uso, dall'andatura lenta, faticosa, anche affanosa quando la estrada si facesse erta, sarebbe stato salutato un giorno 'imperatore del pensiero'*"¹⁸.

Pensava, raonava i escrivia, com ell mateix conta, envoltat del seus nombrosos fills amb el soroll corresponent i, per l'escassa disposició de la seua dona analfabeta, atenent al mateix temps els assumptes domèstics. No se li estalviaren problemes familiars, amb un fill que li va donar greus disgusts, ni burles cruels com el sobrenom de *Maester Tisicuzus* -al·ludint al seu físic malaltís-, ni la consideració de ser un boig. Irritable amb reaccions colèriques, trist i malenconiós, el seu caràcter està marcat per un accident infantil -pel qual li pronosticaren la mort o l'anor-

18 NICOLINI, F.: "Introduzione", en VICO, G. B.: *Opere*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, p. VII.

malitat- i la necessitat de defendre's de la incomprensió dels seus contemporanis. Desventurat i, a voltes, patèticament recaptador d'elogis i reconeixements, fins a la mort l'acompanyà la mala fortuna i el seu soterrar va ser motiu de baralles per una disputa sobre privilegis corporatius entre la confraria que l'havia de sepultar i el claustre de professors que l'havia d'acompanyar¹⁹.

Malgrat tants inconvenients per una vida dedicada a l'especulació filosòfica (com de diferent de l'estufa cartesiana!), o, com ell mateix deia aplicant-se la seua filosofia de la providència, gràcies a ells arribà a escriure una obra, els *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, les diverses reescriptures de la qual l'ocuparen més de vint anys i que, publicada per tercera vegada i en la seua forma definitiva el 1744, pocs mesos després de la seua mort, l'ha convertit en un clàssic. La importància de la *Scienza Nuova* dins del conjunt dels escrits viquians fou reconeguda pel mateix Vico i d'una manera molt explícita: segons ell, llevat d'excepcions molt puntuals, només calia que passara a la posteritat aquesta obra. El present sembla donar-li la raó. Si fem cas dels seus més fervients defensors actuals, la *Scienza Nuova* el situa a l'altura dels més grans filòsofs i com un interlocutor vàlid en els problemes de les acaballes del segle XX. Tot l'honor que se li negà en vida, se li dóna ara a mans plenes.

La imatge d'un Vico aïllat i incomprés en el seu temps és un mite recurrent en la historiografia viquiana que, com tots els mites segons la teoria viquiana, té un fons de veritat. Vico hi va contribuir amb la descripció que féu de si mateix i de la seua època en *l'Autobiografia*, i que expressà de forma rotunda quan, decebut per la indiferència amb què

19 Dades sobre la vida de Vico es troben, a més de en la imprescindible *Autobiografia*, en l'"Appendice" fet per Nicolini a aquesta en l'edició de les *Opere* citada, pp. 95-105, i en el capítol "Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico" del llibre de Benedetto Croce *La filosofia di G. B. Vico* Bari, Laterza, 1980, 4a. edi. de la de 1964 (edició original de 1911), pp. 253-281. Sobre la joventut de Vico i la seua formació NICOLINI, F.: *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, Bari, Laterza, 1932.

havia estat rebuda la primera versió de la *Scienza nuova* de 1725, es lamentava a un amic dient que es feia el compte d'haver enviat l'obra al desert²⁰. Aquest aïllament, assenyalat ja al principi del XIX, fou remarcat pels ideòlegs del *risorgimento* italià amb la finalitat de demostrar l'existència d'una tradició filosòfica autònoma italiana. I ha estat portat a la seua expressió màxima per la interpretació neoidealista de principis d'aquest segle que feia d'aquesta condició una conseqüència del seu caràcter de precursor del segle XIX: la genialitat de Vico arrossegava de forma inevitable que fora en el XVIII un anacronisme vivent; heroi de la vida filosòfica, com l'anomena Croce; heroi de la vida moral i del pensament, com el qualifica Nicolini; segons aquests intèrprets, Vico no podia ser comprés de cap de les maneres fins que el segle XIX no desenvolupara les idees que en ell genialment es trobaven en germen. I per a la seua comprensió total calia esperar el segle XX en el qual, per fi, se'l pot situar correctament en la història de la filosofia com a expressió d'una primera fase d'un moviment que, a través de Kant i Hegel, es clou, precisament, en l'historicisme absolut de Croce.

L'impuls donat als estudis viquians, entre altres raons per l'ampla repercussió de la interpretació idealista, així com la crítica realitzada arran la postguerra a l'idealisme i a l'hegemonia de Croce en la filosofia italiana, ha posat en qüestió quasibé tots els trets amb els quals Vico venia tan vigorosament definit i, entre ells, especialment la seua estranyesa respecte a l'època en què visqué. Si bé amb polèmiques encara en curs, amb força cobra cos la imatge d'un Vico arrelat al seu temps, producte d'una circumstància històrica -com no podia ser d'altra manera- que determinà la seua obra fins al punt que, per comprendre-la, allò que cal conèixer no és el XIX sinó el creuament de corrents de pensament i les lluites científiques i ideològiques dels segles XVII i XVIII, napolitans en particular i

20 Lletre al pare Giacco del 25 de Novembre de 1725.

europèus en general. Així, la metafísica viquiana dialoga amb el més alt pensament europeu, els seus referents són Descartes, Spinoza, Malebranche i Leibniz i suposa l'element de continuïtat amb l'humanisme del renaixement. La recerca d'una ciència nova és l'estensió al camp de la història dels plantejaments de l'escola galileana i un intent, conscient, de trobar la solució a la crisi del mètode científic amb què s'entra en el segle XVIII. La filosofia política viquiana és una resposta directa a les crisis i els canvis de la situació política napolitana en un moment crític de la seua història, com va ser el pas de vice-regne espanyol a regne independent amb un període intermedi de dominació austríaca, i una resposta, també, a la crisi política europea del XVIII. Tanmateix, i independentment de les crítiques i de les alternatives a les descripcions que a títol d'exemple s'acaben de ressenyar, fins i tot dins de l'acceptació d'aquesta pertinença al seu temps, gairebé tots acaben reconeixent algun tipus d'estranyesa: reflexiona des del passat, és un reaccionari; reflexiona des del futur, és un vident; o és una estranya mescla de totes dues coses. En qualsevol cas és un pensament format, sí, a cavall del XVII-XVIII napolità, però que té una figura certament peculiar i resistent a les classificacions simplistes, la qual cosa li dóna una certa especificitat que potser siga allò que fa interessant Vico.

De fet, la dificultat de classificar-lo es manifesta en la historiografia amb l'existència d'una varietat d'interpretacions contraposades que han anat succeïnt-se i provocant polèmiques gairebé des de la mort de Vico fins ara mateix. A més de la polèmica esmentada sobre la connexió de Vico amb el seu temps, són d'importància els debats sobre l'adscripció de la seua obra a la tradició del pensament catòlic, o si fou més aviat un heretge, siga a contracor i inconscientment, siga conscientment i d'amagat per por a la repressió. Com també ho són les discussions -en alguns moments, agres- sobre si cal interpretar-lo com a pre-romàntic o com a il·lustrat, com un pensador apolític o fortament condicionat per la política.

Tot açò ha portat com a conseqüència, en la recent historiografia, sobretot italiana, la configuració d'una tendència anomenada amb un criteri geogràfic per Battistini "escola italo-napolitana"²¹, i descrita amb criteri metodològic per Pietro Piovani com a "moment filològic" dels estudis viquians²². Té com a característiques definitòries la voluntat explícita d'inserir Vico en el seu temps i la renúncia, quasi com a norma metodològica, a les interpretacions globals i de perfils nítids en favor d'estudis històrics i filològics de detall, capaços de furnir elements de judici potser menys ambiciosos però molt més fonamentats. Curiosament, l'augment de recerques i coneixements sobre l'època i l'obra viquiana resultants d'aquesta orientació ha fet més difícil la composició global dels detalls i, a parer de Paolo Rossi, ha complicat el XVIII italo-napolità "i, amb ell, la nostra imatge de Giambattista Vico"²³.

Vico, doncs, problema historiogràfic. Però no sols historiogràfic. Els debats i les investigacions no pretenen simplement clarificar el pensament viquià per resoldre l'antic problema de la seua localització precisa en la història de la filosofia en particular o de les idees en general. De fet, no seria viquià fer només "filologia". Vico està de moda, a Itàlia i fora, almenys si en considerem el volum de publicacions: ja en el 1978, Battistini reconeixia que era una empresa impossible donar compte de la bibliografia viquiana dels darrers anys. Des d'aleshores, aquesta afirmació només ha fet que carregar-se de raó²⁴. Sembla que Vico ha adquirit en a-

21 BATTISTINI, A.: "Le tendenze attuali degli studi vichiani", en AA.DD., *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979, pp. 9-67, la citació a la p. 10

22 PIOVANI, P.: "Per gli studi vichiani", en el volum *Campanella e Vico* de l'"Archivio di filosofia", Padova, Cedam, 1969, pp.69-95. Hi ha traducció castellana: "Por los estudios viquianos", en: PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad central de Venezuela, 1987, pp. 167-199.

23 ROSSI, P.: "Gli studi vichiani" en AA.DD.: *Immagini del Settecento in Italia*, Bari, Laterza, 1980, pp. 98-107; el text citat en la p.107.

24 BATTISTINI, A.: *opus. cit.* p. 9.

quests moments el punt més alt que mai no havia tingut com a referent en el diàleg filosòfic, i per argumentar aquest diàleg es fan les arriscades afirmacions de que en ell es poden trobar, si no les solucions, sí els suggeriments i les intuïcions per abordar problemes actuals: "El 'nou curs' dels estudis vichians ha mostrat que, lluny de ser una etapa ja superada en el procés del pensament modern, Vico representa una concepció original i fecunda encara no exhaurida, i molt veïna als nostres problemes més tormentosos"²⁵.

Segurament ara seria exagerat dir, com feia Nicolini en el 1953, que Vico gaudeix d'una "veneració religiosa"²⁶, i és bona cosa que ja no la tinga, però l'interés i les polèmiques sobre la seua modernitat o actualitat han adquirit tal relleu que fins i tot s'ha alçat la veu crítica de P. Rossi que, al·ludint a un "dimoni familiar" de la filosofia italiana, adverteix si no s'estarà de nou intentant reivindicar a través de Vico una certa primacia de la filosofia italiana: "...siamo certi che forme di "devozione" (come le ha chiamate Isaiah Berlin) non se insinuino dentro il discorso storiografico?. Siamo certi che, in forme più sofisticate di un tempo, non stia rinascendo la tesi di un "primato" della filosofia italiana?"²⁷. El dubte de Rossi no és infundat, hi ha precedents històrics: en el segle passat, B. Spaventa utilitzà Vico, juntament amb Bruno i Campanella, per articular la seua 'circulació europea del pensament italià', i l'itinerari de l'historicisme absolut croceà (Vico-Kant-Hegel-Croce) apunta en el mateix sentit. No obstant aixó, ara, potser el dubte de Rossi siga un poc excessiu i producte del to polèmic que caracteritza tota la intervenció d'aquest

25 GARIN, E.: "Gli studi vichiani di Pietro Piovani", *Bolletino del Centro di studi vichiani*, XIV-XV (1984-85) pp. 7-19.

26 NICOLINI, F.: "Introduzione"...p. XI.

27 ROSSI, P.: "Giambattista Vico: arcaico e moderno", en AA. DD.: *Scienza e filosofia: studi in onore di L. Geymonat*, a cura de C. Mangione, Milano, Garzanti, 1985, pp.787-795, la citació a la p.

autor en el debat viquià. Potser ara, com diuen els seus defensors, la consciència occidental tinga necessitat d'incorporar Vico: el nou Vico, però, que està construint aqueixa mateixa consciència. Encara que la pregunta de P. Hazard és purament retòrica, sembla que ara es pren seriosament el lament i el desig que hi són implícits: si Itàlia i Europa hagueren fet cas a Vico en el segle XVIII "*¿no habría sido diferente nuestro destino intelectual?*"²⁸. En qualsevol cas, potser siga raó suficient el fet que es dialoga amb una veu poc coneguda fins ara fora d'Itàlia i amb plurals interpretacions des que es va pronunciar per primera vegada.

Per anar al material historiogràfic menys sospitós, en principi, d'estar implicat en operacions com les denunciades per Rossi, farem primer un recorregut -sense esgotar el tema- per diverses raons, que es manifesten fora d'Itàlia, per justificar la importància actual de Vico.

Als EE. UU., en la literatura generada al voltant de *The Institute for Vico Studies*, creat a New York el 1974, la manifestació més palesa de l'actualitat de Vico és un recurrent "Vico i...", on després de la 'i' pot trobar-se Marx, G. Eliot, Foucault, Derrida, Piaget, l'estructuralisme i el post-estructuralisme, la psiquiatria moderna, la psicologia humanista, la sociologia, l'antropologia... Així, s'estableixen connexions amb la *Scienza Nuova* des de camps tan diversos com la lingüística, la crítica literaria, la psicologia infantil, la historiografia... fins abraçar gairebé totes les ciències socials, trobant similituds o antecedents entre interessos i recerques actuals per una banda i, per l'altra, textos viquians. Com diu Edmund Leach, "Vico és tot per tothom"²⁹. A la confusió d'orientacions interpretatives que produeixen aquests estudis s'afegeixen reserves sobre la legiti-

28 HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985, p. 41.

29 LEACH, E.: "Vico and the Future of Anthropology", en el volum 43, ns. 3 i 4 de 1976 dedicat a Vico per la revista *Social Research*, pp. 807-817; la citació en la p. 807. Hi ha una traducció castellana de tot el volum: AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., 1987. Reimpresió anglesa de gran part dels treballs en AA. DD.: *Vico and Contemporary Thought*, New York, MacMillan, 1980.

mitat metodològica de buscar en Vico un "precursor" de ningú. Aquestes reserves han estat manifestades amb més relleu pels viquians de la tradició italiana que, després de l'era croceana, és especialment sensible enfront de les deformacions interpretatives del model "Vico precursor de"³⁰. Tanmateix, aquesta crítica no afecta del tot a les raons de l'actualitat de Vico que defensen uns altres autors també de l'àrea anglosaxona i que, en lloc de veure-la en les similituds de textos o teories, apunten a problemes més genèrics.

El 1976, en l'obertura d'un congrés sobre Vico i el pensament contemporani, Max H. Fisch, traductor de la *Scienza nuova* i de *l'Autobiografia* a l'anglès, es plantejava com a tema central de la seua intervenció la pregunta: que té a dir Vico als filòsofs d'avui?. La resposta, després d'analitzar la dispersió actual dels sabers que en la *Scienza nuova* formaven una unitat, l'expressava en aquests termes que, imaginàriament, posava en boca de Vico: "Pot ser que amb el temps em persuadesquen que tota aquesta fragmentació [de les ciències, J.M.B.] fou d'alguna manera necessària, i fins i tot que ha donat bons fruits que d'altra manera no haurien pogut madurar. A mi, però, m'agradaria persuadir-los que ja és temps que alguns entre vostés dels filòsofs, tornen de l'anàlisi a la síntesi, i es reunesquen amb científics d'idees afins per fonamentar de nou una nova ciència de la humanitat"³¹. Giorgio Tagliacozzo, fundador i principal animador de *The Institute for Vico Studies*, en la introducció a la publicació dels treballs de l'esmentat congrés, expressava la mateixa idea i considerava la possibilitat que el pensament viquià oferesca un marc filosòfic per un nou començament de les humanitats i les ciències socials,

30 El model interpretatiu de "Vico precursor de" ha estat utilitzat per la tradició catòlica, la neoidealista i pel positivisme. Totes tres són ressenyades i rebutjades per Fulvio Tessitore en "Vico e le science sociali", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, (a partir d'ara BCSV) XI (1981), pp. 149-162.

31 FISCH, M. H.: "What Has Vico to Say to Philosophers of Today?", *Social Research*, vol. 43, ns. 3 i 4, 1976, pp. 399-409; la citació en la p. 409.

ahora que assenyalava el valor de l'obra viquiana per fer front a la "...necessitat tan àmpliament sentida avui en dia de reconstruir el pensament social en termes humanístics i la necessitat del pensament humanístic per a una teoria global de l'home"³². I en la seua contribució ampliava aquesta idea de la unitat del coneixement defensant que amb un arbre del saber dissenyat sobre la reconstrucció de l'arbre viquià és possible també abordar els problemes pedagògics de la nostra època -considerats com el problema genèric de l'educació general- i aconseguir avui una de les aspiracions de Vico: que un mateix esperit regira tot el saber "humà i diví"³³. En la base de la crítica viquiana al cartesianisme, tal com es formula en l'oració del 1708 *De nostri temporis studiorum ratione*, es vol reconèixer la insatisfacció que produeix el científisme actual i trobar en la visió humanista i global viquiana, si més no, un correctiu terapèutic a la superespecialització científica americana. Harold Stone, fa servir la teoria de Toulmin sobre l'ús col·lectiu i l'evolució dels conceptes, i d'acord amb la mateixa opinió de Toulmin sobre Vico, analitza el possible futur de les idees viquianes i en justifica l'èxit actual a Nord-amèrica remarcant que l'obra viquiana, com a conjunció de filosofia i filologia, per una banda, és un exemple de com pot ser de fructífera l'orientació interdisciplinària i, per l'altra, pot jugar un paper de reforçadora de la tendència, que s'oposa al formalisme i a l'abstracció, que ha caracteritzat la investigació realitzada per la comunitat acadèmica anglo-americana en gran part de l'actual segle: el pensament de Vico és "una compilació de les aspiracions dels estudiosos contemporanis"³⁴.

32 TAGLIACOZZO, G.: "Introductory Remarks", *Social Research*, vol. 43, ns. 3 i 4, 1976, pp. 391-398; la citació en la p. 397.

33 TAGLIACOZZO, G.: "General Education as Unity of Knowledge: A Theory Based on Vichian Principles", *Social Research*, vol. 43, ns. 3 i 4, 1976, pp. 768-796.

34 STONE, H.: "A Note on Vico Studies Today: Toulmin and the Development of Academic Disciplines", en *New Vico Studies*, 1983, pp. 69-75.

De fet, en la literatura anglosaxona la utilització dels plantejaments viquians -sobretot la defensa de la història enfront del racionalisme cartesià- per formular i analitzar el problema del mètode en les ciències socials arran ja de Collingwood, traductor a l'anglès el 1913 de l'assaig de Croce, i continua amb Isaiah Berlin i Leon Pompa consolidant una tendència que, malgrat les diferències, es reconeix per l'interés comú epistemològic en fonamentar el caràcter científic peculiar de les ciències socials en general i de la història en particular. En el camp de l'epistemologia, i no sols en aquest, Vico és, en expressió de Berlin, més que no un "precursor", un "pioner"³⁵. En aquest sentit, l'actualitat de Vico vindria donada principalment per la reapropiació amb funcions gnoseològiques de les categories conceptuals d'"imaginació" i "fantasia". Donald P. Verene, que arriba a Vico a través de Cassirer, porta al límit aquesta tendència i situa Vico "fora de la tradició occidental del pensament filosòfic" basant-se en el fet que amb el concepte d'"universal fantàstic", amb la "fantasia" com estil de pensament i d'acció, "Vico descobreix un origen desconegut del pensament filosòfic"³⁶. Ací rau, per a Verene, l'originalitat viquiana i la seua actualitat.

També en la tensió establerta per Vico entre racionalitat i fantasia, com a solució al problema de fonamentar el saber i la ciència amb un únic principi, situa l'alemany Stephan Otto el motiu de la modernitat i actualitat de Vico³⁷. Com a pensador Vico ha esdevingut "de nou modern" perquè al gran tema de Kant i de l'idealisme alemany - la relació de l'esperit amb si mateix i amb el món- respon de manera que no li lleva a

35 BERLIN, Isaiah: *Vico and Herder. Two Studies in The History of Ideas*, London, Hogarth Press, 1976, p. 35.

36 VERENE, D.P.: *Vico, la scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, pp. 27 i ss. (Traducció italiana de *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981).

37 OTTO, S.: "Giambattista Vico: razionalità e fantasia", en BCSV, XVII-XVIII (1987-88), pp. 5-24, p.6.

l'esperit la "tendresa" [*tenerezza*] per les coses del món: la "memòria" que recorda i la "fantasia" que crea formen el pont entre l'esperit i el món. Davant el paper -en opinió de S. Otto- més aviat exemplificador de la fantasia en Kant, en Vico la fantasia és una força formativa cooperant en el coneixement de les coses: la imaginació intuïtiva no està sotmesa a la cognició intel·lectual i ambdues tenen els mateixos drets com a forces formadores del coneixement³⁸. I Vico és "sempre encara" modern pel principi de la convertibilitat del *verum* i del *factum*, és a dir, que tot allò que l'esperit produeix és per a ell mateix intel·ligible i vertader en tant en quant ell mateix ho ha produït: ací, segons S. Otto, es troba "una teodicea moderna, una moderna 'absolució' divina, juntament amb una moderna filosofia de l'autolegitimació de l'home davant la Providència" que és alhora il·lustrada i crítica de la il·lustració³⁹. La seua argumentació conclou de la següent manera: "Exceptuant Leibniz (...) no conec un pensador, *in the age of reason and sentiment*, que haja percebut d'una manera tan penetrant la crisi de les consciències d'aquesta època, l'haja reflexionada tan filosòficament i conduït al mateix temps a una solució *sempre ancora i di nuovo moderna*"⁴⁰.

Tornant ara als filòsofs italians, el seu recel davant precipitades i exagerades actualitzacions de Vico, la seua rigorosa tradició historiogràfica, no impedeix que formulen semblants raons de fons quan busquen justificacions per encoratjar els estudis viquians. Pietro Piovani, continuador crític de la passió viquiana de Croce i Nicolini, fundador del *Centro di studi vichiani* de Nàpols, un dels principals impulsors dels estudis viquians a Itàlia i de la tendència abans esmentada com a "filològica", respectat per totes les tendències pel seu talant moderat i obert, en un escrit

38 OTTO, S.: *op. cit.* p. 10 i 19-20.

39 OTTO, S.: *op. cit.*, p.10 i ss.

40 OTTO, S.: *op. cit.*, p.24.

elaborat amb motiu de la celebració el 1968 del tricentenari del naixement de Vico, es preguntava sobre l'interés dels estudis viquians més enllà dels aspectes erudits, filològics i històrics. Després d'observar el caràcter poc viquià d'una tal pregunta, ja que suposa, antiviquianament, una separació de filologia i filosofia, i després d'advertir el perill d'utilitzacions abusives i falsament actualitzadores de Vico -encara que acceptant-les com el preu que tot clàssic paga precisament pel fet de ser clàssic-, es respon manifestant un seguit de convenciments personals: "...estem convençuts que el marxisme teòric trobaria motius de satisfacció i alé en la utilització de les intuïcions viquianes sobre la lluita de classes (en plural), probable origen de l'interés d'homes com Karl Marx o Antonio Labriola en la meditació de Vico.

Estem convençuts, per exemple, que la Fenomenologia trobaria ajut en el seu debat entre Hegel i Husserl si sabera aprofitar una lliçó fenomenològica implícita en Vico.

Estem convençuts, per exemple, que la sociologia del coneixement eixiria finalment del seu baix nivell si aconseguira obtenir ràpidament el fàcil reconeixement de la paternitat viquiana.

Estem convençuts, sobretot, que les Ciències humanes reixirien a fundar definitivament la seua autonomia si saberen remuntar-se a la *Scienza nuova* com la seua característica fundació"⁴¹.

Relativament sorprès per l'èxit del tricentenari, manifestat en una enorme quantitat de treballs i d'actes commemoratius⁴², Piovani, en la presentació del primer número del *Bollettino del Centro di studi vichiani* -nascut, com el mateix Centro, al caliu de la commemoració-, intenta destriar allò superficial d'allò profund, allò que podia haver de conjuntural d'allò que

41 PIOVANI, P.: "Per gli studi..." p. 95.

42 CACCIATORE, G.: "Il tricentenario vichiano del 1968", en *Atti dell'Accademia Pontiniana*, XIX (1970), pp. 343-362. A més d'Italia, es ressenyen actes a França, Polònia, EE.UU., Argentina, Xile, Noruega, Brasil, Canadà, Alemanya,... En fer-ne el resum, se'n trau el denominador comú de l'interés en un nou humanisme i un nou criteri de fonamentació de les ciències socials.

podia ser durador en la pluralitat d'interessos que s'havien manifestat, i troba els motius del consens en un seguit de consideracions que, pel seu interès, citem malgrat la seua extensió: "La filosofia contemporània vol ser sempre menys filosofia del concepte, sempre més filosofia del concret; i Vico li assenyala aquesta direcció. La filosofia contemporània s'estima veure lligades idees i coses dins d'una realitat substancial que desconfie d'hipòtesis i d'ens; i Vico es delecta a buscar els 'nexes', en aquest sentit usant fins i tot l'estimat Plató com a guia indirecta per novíssims 'descobriments' en el camp obert de la 'història de les idees humanes'. La filosofia contemporània, encara que torna a parlar d'ontologia, sospita de tota 'essència' que no es justifique pragmàticament en les seues funcions i que no es conega en el seu verificar-se; i Vico ensenya a trobar la idealitat del ver en la realitat del fet, a buscar la 'naturalesa' en els 'naixements', segons una intuïció que encara espera ser completament explorada en tots els significats del seu interior genetisme. La filosofia contemporània és atreta de tot allò que és implícit en les estructures del llenguatge, observat com insubstituïble experiència de comunicació i comunitat; i Vico proposa una filosofia pròpia d'aquesta experiència així considerada. La reflexió contemporània, en molts dels seus aspectes, no polemiza contra la religió per negar-la en la seua especificitat o per reduir-la a racionalitat pura, però la descompon [*scorpora*] en les seues seccions històriques i socials per espiar les formes d'existència del sagrat; i Vico entreveu els camins a recórrer per la pacient recerca de les connotacions humanes del fenomen religió, estudiat ja en les seues característiques internes. 'Filosofia de l'home' dins d'una renovada antropologia, la *Scienza nuova* és, vol ser, 'ciència humana', de tal manera que Cassirer, en la seua *Filosofia de les formes simbòliques*, pot designar Vico com 'el primer pensador que ha gosat d'esbossar un disseny de conjunt i sistemàtic de les ciències de l'espirit'. Tal vocació *naturaliter* viquiana del

pensament contemporani quasi és el compendi de tots els aspectes assenyalats i assenyalables"⁴³.

Menys caut que Piovani i més entusiasta de l'èxit als EE.UU. de Vico, Antonio Verri defensa la tendència actualitzadora americana perquè les seues "recerques tenen la seua validesa des del novent que trauen a la llum afinitats i consonàncies entre pensadors luyais en el temps, però afins per mentalitat i operants en situacions històriques que sovint tenen evidents similituds", i perquè constaten "quins i quats insospitats lligams corren entre les doctrines de la *Scienza nuova* i les receres més vives de la cultura contemporània"⁴⁴. Cultura contemporània que presenta, a parer de Mario Agrimi, dues tendències que no són ni afins, ni convergents, però que poden trobar en Vico motius de referència i d'estímul. La primera és la difosa exigència d'una reunificació del saber, en el sentit d'un reclam de premisses epistemològiques comunes i de paradigmes teòrics comuns que valguen en els més diversos camps d'investigació. La segona comença en la constatació de la crisi del racionalisme per suggerir un accés a la realitat a través de la fantasia: "Les categories de la racionalitat 'clàssica' semblen haver perdut la força hermenèutica necessària a la penetració teòrica i pràctica de les situacions i s'imposa per tant una 'nova' racionalitat oberta a l'emocional i a l'imaginari, comprensiva de nivells de sensibilitat que escapen al càlcul científic i a la formalització lògica i que tanmateix resten punts de força reals del conèixer i de l'actuar"⁴⁵. Així, Battistini, en fer la síntesi de la bibliografia viquiana entre

43 PIOVANI, P.: "Il Centro di studi vichiani", en *BCSV*, I (1971), pp. 1-19, la citació a les pp. 7-8.

44 VERRI, A.: *G. B. Vico nella cultura contemporanea*, Lecce, Milila, 1979, p. 8 i pp. 216-217.

45 AGRIMI, M.: "Vico oggi", en *Itinerari*, 1-2 (1981), pp. 109-40, la citació a la p. 110.

els anys 1978-85, no troba altra explicació de la convergència internacional d'interessos en Vico que la "...crisi del racionalisme"⁴⁶

Just en el fet de ser un pensament capaç d'acollir la crisi, segons Riccardo Caporali, s'expliquen els arrels profunds i les bases teòriques de l'actual fortuna de l'obra de Vico. Caporali defensa la prioritat o, si més no, l'importància de la lectura política de Vico, i després d'una anàlisi dels conceptes viquians de providència i ciclicitat de la història, on accepta la seua ambigüitat interna, diu: "Si s'atén a la política o, com fan unes altres prestigioses lectures, a l'hermenèutica o l'ètica i la normativitat formal del dret, en la filosofia d'aquell que per tant de temps ha estat considerat el precursor de l'historicisme idealista, es distingeixen traces d'una perspectiva que sap acollir la crisi (la fractura d'una forta i finalística unitat metafísica de subjecte-raó-societat-història) a l'interior d'un nou i problemàtic context de llegibilitat i construïbilitat: la pluralista 'naturalesa-començament', sempre mediada, inevitablement diàdica i conflictiva"⁴⁷.

Totes aquestes raons de l'interés i la importància d'estudiar ara Vico, tal com han estat presentades ací, són potser només una mena d'arguments d'autoritat, recollits entre altres de possibles, i que només poden servir -i ho poden fer amb una certa convicció- per estimular la curiositat i justificar l'esforç d'entrar en l'obra viquiana i participar-ne en el debat. En certa manera tenen un "aire de família" amb aquells que Vico va qualificar i denunciar com a producte de la *boria dei dotti*, és a dir, la vanitat dels savis que volien justificar el seu saber pel fet de ser ja un saber antic, la qual cosa suposa un fort impediment per a la comprensió històrica, per tal com atribueix al passat categories que només pertanyen al

46 BATTISTINI, A.: "Momenti e tendenze degli studi vichiani dal 1978 al 1985", en AA. DD.: *Giambattista Vico: Poesia Logica Religione*, Brescia, Morcelliana, 1986, pp. 27-102, la citació a la p.35.

47 CAPORALI, R.: "Modernità di G. B. Vico", en *Il Centauro*, 16, (1986), pp. 49-65, p. 64.

present. Malgrat tot, l'advertiment, que cal tenir en compte, no és de total aplicació en aquest cas, perquè la distància entre els pensadors actuals i Vico no és tan gran com la que hi havia entre els savis que Vico denunciava i el saber dels orígens, el saber dels temps obscurs i fabulosos al qual es reclamaven (en termes viquians, les relacions que s'estableixen ara són entre categories que pertanyen a una mateixa fase històrica, la dels 'humans', que conté alhora Vico i els nostres contemporanis).

Valorar els arguments més enllà de la seua capacitat d'estímul, acceptant com a hipòtesi (o posant entre parèntesis) el diagnòstic que es fa del present, requereix necessàriament veure si en Vico hi ha tot allò que hom diu que hi ha. Tanmateix, l'anàlisi i valoració de l'obra viquiana i del seu èxit actual també requereix i obliga a una anàlisi historiogràfica que, com a tasca prèvia, contextualitze l'obra i les seues interpretacions. A hores d'ara, en la literatura italiana, i si més no en l'anglosaxona, hom disposa de treballs que, amb orientacions diverses, intenten donar compte de la llarga i conflictiva història de les interpretacions de Vico. A Espanya, però, amb una escassa tradició i "actualitat" viquianes i amb poca fortuna en les traduccions realitzades, encara que han aparegut recentment alguns treballs sobre Vico⁴⁸, no s'han fet anàlisis de la historiografia viquiana que facen comprensibles els debats viquians, faciliten la incorporació a aqueixos debats, i eviten repetir errors d'interpretació i valoració que l'estat actual de les recerques ja no consenteix⁴⁹.

48 Cfr. la nostra recensió de l'última traducció en castellà de la *Scienza nuova* de l'editorial Orbis, com també les nostres notes a alguns articles recents de la literatura viquiana espanyola, en el *BCSV*, XX (1990).

49 Amb aquest objectiu específic només hi ha la comunicació d'Amparo Zacaes Pamblanco "Panorama actual del pensamiento de Giambattista Vico" presentada al 3r. Congrés de Filosofia al País Valencià de 1989 i publicada en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 15/16 (1989), pp. 283-286. Fonamentalment és una divulgació del treball de Battistini de 1979.

II.2. UN ITINERARI HISTORIOGRÀFIC A G.B. VICO.

L'anàlisi historiogràfica suposa renunciar a l'anàlisi directa del text de Vico, en el sentit que l'objecte explícit de l'anàlisi són els textos sobre el text original i aquest desapareix o roman sepultat pels comentaris. Davant la proliferació a Itàlia d'anàlisis crítiques i historiogràfiques sobre Vico, Pietro Piovani, alarmat, va utilitzar una metàfora suggerent per advertir del perill de dificultar l'accés al text original i a la seua originalitat. Encerclat de murs, com una fortalesa, sembla que per arribar-hi, el curios que el vol conèixer els ha de fer caure i recórrer-ne els enderrocs, caminar per runes i escalar obstacles. Si hi arriba, certament hi arribarà tot cansat i el contemplarà sobre un paisatge devastat. El perill rau en el fet que els joves, en viatges escolars, sovint s'avorreixen de visitar les deixalles arqueològiques i prefereixen anar-se'n a córrer pels camps.

Tanmateix, els murs i les runes hi són, i en certa manera ja formen part de l'original. I en determinats moments crítics convé visitar-los. La consciència del perill no va impedir Piovani de crear un centre d'estudis per facilitar les tasques de recerca historiogràfica i el disseny de camins crítics per arribar a Vico. De fet, la metàfora de la fortalesa, en un altre lloc, Piovani la substitueix per la d'una guia de viatger. Fa servir la imatge per elogiar el treball historiogràfic de Fausto Nicolini. Amb ell com a guia molts estudiosos han començat el seu camí vers Vico. I, tot i que els viatgers no l'han respectada gaire, en eixir-se'n de les rutes recomanades, visitar coses no indicades i desconfiar dels senyals i de les explicacions, sense ella, diu Piovani, els viatgers no haurien descobert el que han descobert i, tal vegada, ni tan sols haurien iniciat el camí.

Les guies són útils sobretot en moments crítics en què, en el retorn al passat, hom vol anar més enllà d'establir simplistes perioditzacions històriques o fixar aproximacions escolars. I el viquisme italià, en els anys setanta, Piovani el reconeix en un moment crític i, per això, recomana i

encoratja les recerques destinades a perfeccionar un mapa del "viquisme", a explorar-ne noves rutes. No és solament ell qui qualifica el moment com a crític, com a moment en el qual està en acte la realització d'una *svolta* crítica d'importància. Precisament per ser un moment crític, són moltes i diverses les veus que hi opinen. Pràcticament, però, hi ha consens en el fet que, des de la postguerra de la segona guerra, el viquisme italià ha donat inici a un *nuovo corso* i han crescut en nombre i importància els estudis viquians internacionals.

L'objectiu de la tesi és, doncs, fer un assaig d'anàlisi historiogràfica del viquisme actual centrat en el debat italià. Per seguir una de les metàfores anteriors, l'objectiu és fer una guia per arribar a Vico a través de les actuals discussions italianes. El text original apareix fonamentalment en el context de crítiques i interpretacions. Són, tanmateix, "tendències interpretatives" que, amb divergències de matís, comparteixen el tret comú de basar-se en la recerca documental fins al punt que també s'accepten els qualificatius de "filològic" o "històrico-cultural" per definir el debat. A més, Vico fa temps que ocupa un lloc important dins de la tradició filosòfica italiana. Aleshores, una aproximació a Vico a través d'aquest debat se situa en un terreny de bons coneixedors del text i del seu context històric en un moment, a més, en què busquen conèixer-los millor i reinterpretar-los. L'aproximació al text, encara que densa, és, doncs, molt rica d'informació.

Del viquisme italià actual estudiem només un període, el comprés entre 1948 i 1968, en el qual es produeix el naixement del "nou curs" del debat perquè, si fem cas a Vico, la naturalesa de les coses cal descobrir-la en les condicions del seu naixement. En el període que considerem es troba el trencament amb les interpretacions clàssiques, sobretot amb la neoidealista, important i hegemònica aleshores, i es defineixen els punts de partida dels nous assaigs interpretatius i les zones de conflicte que provoquen discussió i que continuen vigents a hores d'ara. En aquest

sentit, es tracta d'un naixement que consideren com la gènesi i fonamentació del viquisme actual.

El debat és així mateix metodològic i l'adversari que es combat i es venç és, també, la filosofia neoidealista, predominant a Itàlia des de principis del segle. I al fons hi ha un debat ideològic que implica tota la cultura italiana en un moment de crisi cultural i social. El trencament amb el passat immediat inclou, a més, el rebuig d'un neoidealisme que, almenys en part, ha col.laborat amb el feixisme.

L'inici del debat, doncs, té un marcat caràcter de reacció general, d'enfrontament o ruptura en relació a la situació immediatament precedent. Aleshores, ens sembla necessari arribar a la reconstrucció del debat amb una prèvia descripció del Vico neoidealista, especialment del Vico "precursor" de l'historicisme absolut de Croce. Aquest Vico és el que ha rebut la filosofia italiana en el moment d'iniciar la seua renovació, i és amb ell que ha hagut de fer els comptes abans de poder prescindir-ne o d'usar-lo. És un Vico que inclou una interpretació sòlida i una historiografia que l'avalua. A través d'elles, principalment, es rep i es critica Vico a mitjan segle. Per tant, dediquem un capítol a exposar la interpretació croceana i les seues connexions amb el neoidealisme i amb la filosofia italiana, com també les característiques genèriques d'aquesta última, en la mesura i l'extensió que considerem imprescindible per comprendre els termes del debat. L'exposició de la monografia de Croce sobre Vico, atés que serà objecte central de la crítica en el període que estudiem en particular, l'hem feta sense expressar la nostra opinió, per presentar-la tal com és rebuda i no pre-anunciar o complicar amb els nostres comentaris les línies de crítica que després exposarem. La nostra intervenció consisteix en el context històric i filosòfic en què la situem (prenent com a base opinions de filòsofs i historiadors italians), i en la forma en què presentem el "perfil" del Vico de Croce, és a dir, els trets més característics que el defineixen i que, en allò que afirmen i en allò que neguen, en el

que trauen a la llum i en el que deixen en l'ombra, són indicacions precises dels punts objecte de discussió. L'exposició que fem de la *Bibliografia vichiana* està més biaixada perquè en la informació bibliogràfica i històrica que dóna, i que donem, busquem mostrar aquells aspectes que són més funcionals a la justificació de la interpretació de Vico que en fa l'historicisme absolut.

Com a element central de la reconstrucció del debat postCroce des del 1948 al 1968, hem triat la discussió que pren inici amb l'afirmació d'un "Vico il·lustrat" enfront del "precursor del XIX" i que, més globalment, posa en qüestió les relacions de Vico amb el seu temps amb la intenció de determinar el seu context històric i mostrar que la filosofia viquiana és comprensible en ell. Aquesta discussió concentra de manera especial tant la ruptura amb la interpretació croceana, que volia un Vico antiil·lustrat i aïllat genial, com la ruptura metodològica, perquè s'hi assagen les noves metodologies que no volen ser idealistes, i que, a més de Vico, volen recuperar el segle de les llums condemnat i rebutjat per l'idealisme per ser "intel·lectualista". I també reflecteix sensiblement el fons ideològic, en el sentit que el "retorn" a la il·lustració forma part d'un moviment polític-cultural que vol recompondre la identitat del nou ordre social amb una nova lectura de la tradició històrica i, en especial, de la modernitat i del lloc i paper que Itàlia hi juga. A través de Vico es reinterpreta la història de la filosofia italiana i el paper de la filosofia davant les necessitats del present.

Com a protagonistes hem considerat principalment aquells que, des d'una perspectiva filosòfica -sovint històrico-filosòfica-, participen en la discussió i configuren alhora clarament posicions definides i punts de referència destinats a durar fins al present i a ser estímulo de noves recerques i de la manera de fer-les. És a dir, pel fet de considerar-la la més rellevant, privilegiem la discussió que es dóna estrictament en la filosofia italiana en detriment d'altres de possibles -sobretot descurem, i volem fer-

ho notar, les discussions que es donen en la lingüística i en la història i filosofia del dret- i, dins d'aquesta, en considerem només els exponents més actius i representatius. I l'ordenació amb què els presentem vol reflectir la seqüència del període, que s'inicia amb enfrontaments radicals i genèrics, passa per un moment de recerca històrica i d'afirmació metodològica, i finalitza amb una nova delimitació dels termes del debat, amb la consciència compartida de la novetat i pluralitat de les posicions assolides, i amb la fundació i consolidació d'instruments de coordinació de la recerca i d'àmbits específics de discussió.

Els judicis amb què caracteritzem les posicions filosòfico-metodològiques d'aquests protagonistes, com també les connexions del debat estrictament viquià amb el metodològic i l'ideològic, són, a voltes, molt sumaris i esquemàtics. Açò pot deure's a la gosadia del nou vingut -ja no tant a la impunitat de la llunyania-, però té unes altres dues raons de més importants: la primera és que, en reconstruir el debat com una aproximació a Vico, ens ha preocupat més el seu procés d'articulació en conjunt, que no estudiar en particular i profunditat la posició de cada autor dins de la filosofia italiana i de la seua "escola" metodològica mateixa, o el seu paper en la política cultural italiana; són aspectes que no hi són absents, però que no han estat objectiu prioritari de la recerca més enllà de definir-los en el context del debat. La segona raó és que Vico ha estat el nostre motiu i instrument per conèixer la filosofia italiana i, per tant, és a través d'ell que ens ha interessat i que hem fet la descripció i la definició de les diverses metodologies o orientacions filosòfiques italianes.

Obviament, però, el "problema Vico" no és tota la filosofia italiana i veure-la a través d'ell comporta limitacions; tanmateix, les conclusions que hem tret de la nostra anàlisi historiogràfica ens confirma que n'és una part important i que el debat viquià no hi és un episodi anecdòtic, sinó un punt especialment sensible on detectar orientacions genèriques de la filosofia italiana, i on els canvis que es produeixen són resultat i afec-

ten a canvis profunds en tota ella. En aquest sentit, el debat i l'actualitat de Vico tenen un interès que afecta només la tradició filosòfica italiana; això no obstant, que el debat suposa un canvi important en la història del viquisme, canvi que està a la base del moment d'esplendor que la filosofia viquiana viu ara, ho considerem una conclusió ferma. Com també hem tret com a conclusió que el debat sobre la modernitat que, amb Vico com a motiu, ha realitzat i realitza la filosofia italiana, així com la filosofia de Vico mateix dirigida a fundar i fer una ciència nova, formen part -amb veu pròpia que cal escoltar- del procés de crítica i reapropiació de la modernitat que, a la fi del segle XX, ocupa i preocupa el pensament filosòfic occidental.

L'anàlisi historiogràfica que hem realitzat traça una ruta amb voluntat d'arribar a Vico mitjançant la contextualització de la seua actualitat des de la historiografia italiana. I amb voluntat que la lectura directa de Vico, que no es pot obviar, pugui fer-se en manera tal que, si hom vol, s'incorpore al debat col·lectiu en un moment, com el present, caracteritzat per la llibertat que suposa l'acceptada pluralitat metodològica i interpretativa. Així, podem fer servir la imatge de "guia del viatger" per descriure-la; i, alhora, podem intentar la recuperació de la imatge de la "fortalesa". Certament, conquerir una fortalesa es esgotador si hom ha d'enderrocar les defenses d'altri i construir-ne de pròpies. Tanmateix, malgrat que els murs puguen ser motiu de setge, també poden oferir un passeig que els recorregi i veure des de dalt el paisatge que ens ofereixen; les visites a les fortaleses no cal que siguin obligatòriament avorrides, i veure allò que serveix després d'haver vist com ho defensen pot ser tan excitant i suggerent com córrer lliurement pel camp. Els visitants, tot i que siguin joves, no tenen per què eixir d-ne sense interès en el fet històric que pretenen defensar. La "guia" pot ser feta servir per visitar "fortaleses" (és clar que no sempre les defenses es deixen visitar i que sempre són un punt de vista d'altri). Es tracta, però, d'intentar visitar-les abans d'atacar-

les, i de recórrer-les en el màxim de la seua extensió. El nostre propòsit, doncs, és fer una "guia" per visitar la "fortalesa" italiana, els nous murs i els enderrocs dels vells que el recent debat italià ha produït al voltant de Vico.

Fora ja de metàfores, en un sentit genèric, es tracta, com volia Vico, de fer la "tòpica" abans que la "crítica". Acceptem, així, dues recomanacions metodològiques viquianes: conèixer les coses parant atenció al seu naixement i descriure-les en tots els seus aspectes abans de criticar-les.

La "tòpica" de la historiografia viquiana, però, no pot substituir una "tòpica" de l'obra mateixa de Vico, ni, obviament, la crítica.

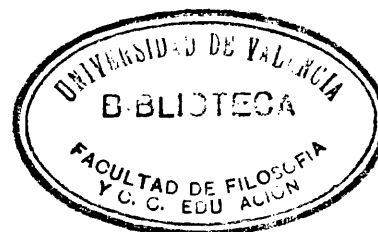
III.LA INTERPRETACIÓ CROCEANA DE VICO.

III.1. CROCE COM A PUNT DE PARTIDA.

Per comprendre el viquisme actual, especialment l'italià, és necessari prendre com a punt de partida la interpretació que de Vico fa Benedetto Croce, principalment tal com la va exposar el 1911 en la seua influent monografia *La filosofia di G. B. Vico*. Hi ha diverses raons que ho justifiquen.

En primer lloc perquè, a banda de les raons teòriques que hem vist que s'addueixen per justificar l'interés actual en Vico, el renaixement dels estudis viquians que comença amb l'inici del segle es deu en gran part a l'obra de Croce i al conscient i tenaç esforç amb què es dedicà a divulgar internacionalment el pensament de Vico. Després que en la primera meitat del XIX Vico fora reconegut i celebrat al si de les disputes ideològiques que culminaren amb la unitat italiana, les dècades finals del segle, amb predomini teòric del positivisme, van ser anys de silenci sobre el napolità, els quals fins i tot, s'han qualificat -des de l'òptica idealista- com la "mort de Vico". Serà el neoidealisme italià que naix amb el XX, sobretot sota l'aspecte de l'historicisme absolut que representa Croce, el moviment filosòfic i cultural que millor acollirà l'obra de Vico i la divulgarà amb un impuls tan fort que l'ha feta perdurar més enllà de la fi del neoidealisme mateix.

La reivindicació croceana de Vico, present en tota la seua obra filosòfica, té la seua manifestació concreta i emblemàtica en la monografia de 1911, molt eficaç pel que respecta a la finalitat pretesa de cridar l'atenció sobre un filòsof injustament marginat. Amb tota intenció la va dedicar a Windelband per assenyalar-li l'absència de Vico en la seua història de la filosofia moderna i manifestar-li que havia de fer justícia i omplir el buit,



cosa que Windelband va fer en la cinquena edició d'aquell any 1911. La repercussió internacional, però, va anar més enllà: el 1913 fou traduïda al francès i a l'anglès, i el 1927 a l'alemany. La traducció anglesa va influir de tal manera en el traductor, R. G. Collingwood, que, interessat per Vico amb motiu i a partir de la traducció, s'ha dit d'ell que "ha absorbit el pensament de Vico i l'ha fet propi"⁵⁰. I aquesta traducció i la "conversió" viquiana de Collingwood han estat la clau de l'interés anglosaxó per Vico, reforçat per les excel·lents traduccions de l'*Autobiografia* (1944) i de la *Scienza Nuova* del 1744 (1948) que amb estímulo i tutela de Croce i Nicolini van fer conjuntament Max H. Fisch i Thomas G. Bergin. Dins i fora d'Itàlia és general el reconeixement del punt d'inflexió que suposen Croce i 1911. La importància d'aquesta obra, a la qual dedicarem una secció d'aquest treball, pot expressar-se amb paraules de Nicolini: "des de 1911 fins ara [1948, J.M.B] no hi ha escrit sobre Vico que no esmenten Croce"⁵¹. L'èxit de Vico en la primera meitat del segle XX és l'èxit de Croce.

La segona raó és que qualsevol treball historiogràfic ha de partir necessàriament de la *Bibliografia viquiana* que, començada el 1904 per Croce, finalitzà el 1948 el seu col·laborador Nicolini. Aquesta bibliografia ressenya gairebé tot el que s'ha publicat sobre Vico fins a 1948 i és una font d'informació obligada. Ara bé, feta des d'una perspectiva que considera la filosofia de la història com a teoria historiogràfica, elaborada des d'una concepció general de la filosofia que la identifica amb la història -encara que només siga metodològicament-, la reconstrucció historiogràfica que presenten de Vico necessàriament està farcida de judicis de valor i d'interpretacions derivats de la creença que només l'historicisme absolut havia

50 FISCH, M. H.: "Introduction" en *The Autobiography of Giambattista Vico*, New York, Itaca, 1963 (primera edició en el 1944), p. 97.

51 CROCE, B.: *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini, Napoli, Ricciardi, 1r vol. 1947, 2n vol 1948, p. 776.

entés i sentit el vertader esperit viquià i que només era vertader esperit viquià aquell que anunciava l'historicisme absolut. La historiografia croceana de Vico és, doncs, per una banda, indestriable de la seua interpretació de Vico. Comprendre aquesta és per tant necessari per fer un ús crític d'aquella. De fet, les actuals revisions historiogràfiques són totes resultat d'altres interpretacions de Vico que, alhora que es confronten amb el Vico de Croce, han de donar compte també de la seua historiografia⁵².

D'altra banda, però, aquesta historiografia és també indestriable de la concepció filosòfica de Croce mateix, és a dir, és un producte concret de l'historicisme absolut com a metodologia de la història de la filosofia. Si bé només és una "bibliografia", és a dir, un treball amb pretensions fonamentalment filològiques, el punt de partida explícit és la concepció de la filosofia de Croce, com no podia ser altrament per tal com aquest (i amb ell Nicolini) participa de la tesi general del neoidelisme italià que identifica història i filosofia. En realitat, per a una comprensió total del Vico de Croce, la *Bibliografia* i la monografia són complementàries. I les dues són part de l'historicisme absolut. Aleshores, les confrontacions amb el Vico de Croce i amb la història que fa del viquisme són alhora confrontacions amb una concepció de la filosofia. Concepció que ha tingut un pes determinant en la cultura italiana del segle XX, la qual cosa ens porta a la tercera raó per triar Croce com a punt de partida i fil conductor en la selva del viquisme actual: Croce hegemonitza la cultura italiana des de principis del segle fins a la segona guerra mundial -representant en la seua última etapa l'idealisme no feixista-, i la cultura italiana de postguerra, alhora que del feixisme, busca també alliberar-se del neoidealisme en general i, també, en particular, del "croceanisme". Així, pot dir-se que una de les característiques del viquisme de la segona meitat del

52 P. Piovani, el 1969, conscient de la crisi de la metodologia neoidealista, afirmava la necessitat de re-estudiar en les fons directes el Vico del XVIII i el XIX com a conseqüència de la crítica a la bibliografia de Croce-Nicolini. Cf. "Per gli studi...", p. 91.

segle, del viquisme que arriba fins ara, és, precisament, el fet de ser un viquisme post-Croce, un viquisme que reacciona contra l'anomenat imperialisme croceà, no sols en el camp estricte del viquisme sinó en una confrontació molt més global al si de la filosofia i la cultura italianes.

Açò ens obliga a fer, encara que siga a grans trets, una caracterització del neoidealisme italià de Gentile i Croce amb especial atenció, però, a aquest últim. Perquè si bé és cert que és major la influència de Gentile en la filosofia i que Croce influeix sobretot en la crítica literària i en la història, i si bé també és cert que tots dos s'ocuparen de Vico, ha estat Croce qui en major mesura ha identificat el seu plantejament com una continuació o superament de Vico. Així mateix, caldran unes breus notes generals sobre les orientacions de la filosofia italiana de postguerra i sobre les seues característiques genèriques per posar en relleu la importància i l'acoblament de Vico i Croce en la problemàtica persistent de la seua tradició nacional. Açò ens permetrà també anar presentant indicacions sobre els nuclis temàtics de Vico que privilegiarà l'interpretació croceana, encara que deixant-ne la presentació sistemàtica per a la secció sobre la monografia.

III.2. CROCE EN EL NEOIDEALISME ITALIÀ.

A la fi del XIX, segons Garin⁵³, el panorama filosòfic italià, després de la seua contribució a la unitat nacional, es caracteritzava per la crisi del positivisme, un espiritualisme lànguid i la incertesa del materialisme històric. Aleshores, els estudiosos de Marx, entre els quals hi havia Labriola i Croce, identifiquen el nucli important a discutir amb el problema de la praxi, de l'acció de l'home en la història en relació amb el coneixement racional, o siga "de l'home i del seu fer, de la llibertat i de la història"⁵⁴. Aquest serà el gran problema de la cultura italiana dels primers decennis del segle XX, que Croce farà seu i que, analitzant-lo, el portarà a allunyar-se de Labriola i acostar-se a Gentile. Serà el mateix problema de Gramsci i, en el fons, la traducció italiana d'un problema genèric present en les posicions més avançades del pensament europeu. La discussió es plantejava en els següents termes: si la realitat és una -tant se val si moviment natural o procés espiritual- amb un ritme rigorós que la "ciència" determina més enllà dels individus, si la natura i la història són les mestresses i senyores, quina possibilitat d'acció hi queda a l'home?, que li resta a l'individu ara i ací?. La "crisi de la raó", o siga, la liquidació de la ciència i, simètricament, de la filosofia de la història, és presentava així com a defensa de l'acció humana i del sentit de l'home, i com a rebuig de qualsevol concepció dialèctica del real encobridora de teologia. Sobre el fons de la crisi i del conflicte entre positivisme-filosofia de la natura per una banda i, per l'altra, idealisme-filosofia de la història, Croce vol eixir de l'antinòmia, sense sacrificar ni la ciència ni la raó, tractant

53 En línies generals seguirem en l'exposició d'aquest apartat, i només per al període fins a la segona guerra, fonamentalment el capítol "Rinascita e tramonto dell'idealismo" de la *Storia della filosofia italiana* d'Eugenio Garin, Torino, Einaudi, 1978, 3 v., pp. 1261-1351. Només de les citacions textuais o quan es tracte d'altres autors -amb els quals afegirem informació o farem el contrapunt-, n'explicitarem les referències.

54 GARIN, E.: *op. cit.*, p. 1279.

de nou el nexa teoria-praxi. Critica les formes del positivisme que prioritaven les ciències físico-matemàtiques i atacaven la literatura i la història. Combat la idea que la història siga l'expressió dels designis d'una Providència o de la Raó o la Idea, i afirma que la història la fan els homes mateixos. En aquest plantejament croceà ressonen ja temes viquians o, millor dit, alguns dels temes viquians que Croce ressaltarà i que ara només apuntem: anticartesianisme de Vico en defensa de la "filologia" en la seua diferència de les ciències físico-naturals, protagonisme dels homes en la història en connexió amb el principi gnoseològic del "*verumfactum*" (podem conèixer en veritat allò que fem i en la mesura que ho fem) i caràcter immanent disfressat de la Providència natural teoritzada per Vico. Croce mateix recorda que en els anys (entre 1886 i 1892) "en què em trobava conduït poc a poc al problema de la naturalesa de la història i de la ciència" va llegir molts llibres, entre els quals, "per primera vegada la *Scienza nuova*"⁵⁵.

El 1895, Croce es va obrir al marxisme de Labriola, amic i mestre, però la sospita d'un nou determinisme de la història el fa separar-se de Labriola i del marxisme el 1898 i acostar-se a l'idealisme de Gentile a través de la reivindicació de l'autonomia de l'art i de la lliure activitat humana. Amb Gentile mantenia correspondència des de juny de 1896, any en què, l'aleshores jove estudiant de la universitat de Pisa, li havia enviat el seu primer treball escolar, i ja a partir de gener de 1897 les lletres creuades indiquen un atac respectuós però insistent de Gentile a la posició de Croce respecte al materialisme històric, negant-lo com a filosofia de la història i com a fonament científic del socialisme, amb la qual cosa forçava així Croce cap al seu idealisme incipient⁵⁶. Però Croce, ja el

55 CROCE, B.: *Contributo alla critica di me stesso*, Milano, Adelphi, 1989, 2ª ed., p. 31.

56 JACOBELLI, Jader: *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 23 i ss. També Croce uneix el seu distanciament del marxisme i l'inici de l'amistat amb Gentile: Cfr. CROCE, B.: *Contributo...*, p. 35 i pp. 54-55.

1893, en una "crisi" personal que expressava un moviment d'abast europeu de retorn a l'idealisme, havia arribat al convenciment que la història no podia ser ciència sinó art, perquè la ciència ho és de l'abstracte mentre que la història, com l'art, ho és d'allò concret. I és en aquests mateixos anys que sent la necessitat de definir i col·locar entre les activitats i produccions humanes l'art, la crítica literària i el llenguatge, i comença una línia de reflexió que serà una contínua preocupació al llarg de la seua obra: clarificar el món de l'"esperit", les "ciències de l'esperit" i els seus mètodes com a distints dels de les ciències de la natura, amb una atenció constant pel món de l'art i de la història com a manifestacions autèntiques de la "vida". Fruits d'aquestes reflexions seran l'*Estetica* de 1902, i el 1903, quan agonitza Labriola, la fundació de la *Critica* -revista bimensual destinada a exercir una gran influència durant mig segle en la cultura italiana i en la qual Croce s'ocuparà de la història de la literatura i Gentile de la filosofia- on, en el programa, l'adhesió a l'idealisme ja és explícita encara que cauta. Amb l'objectiu de fer balanç de la cultura italiana mitjançant el ponderat retorn a tradicions de pensament interrompudes després de la realització de la revolució italiana (reclam implícit a De Sanctis i Spaventa), en les quals era present la idea de la síntesi espiritual, defineix el seu plantejament dient que, com que la filosofia no pot ser sinó idealisme, *egli è seguace dell'idealismo*. Tanmateix, anunciant ja el distanciament que després es produirà del radical idealisme de Gentile, manifesta cauteles en qualificar aquest idealisme com a crític, nou, antimetafísic, realista i contrari als corrents místico-reaccionaris. Aquestes cauteles, a més de marcar diferències amb Gentile, mitjançant la referència als corrents místics i reaccionaris manifesten l'intent de destacar-se del corrent d'irracionalisme que envaeix la filosofia italiana des de principis de segle fins a més enllà de la primera guerra mundial, que desemboca en el feixisme i que s'expressa sobretot en la revista florentina *Leonardo*. La distinció, però, no és neta i clara, perquè Croce mateix

encoratjarà la revista *Leonardo* i perquè contribuirà a l'expansió d'aquest irracionalisme amb la seua tesi general que les ciències físico-matemàtiques són "pseudo-conceptes". De fet, en la seua lluita contra el positivisme, que sempre va considerar com el seu enemic principal, es va servir com a aliats de l'irracionalisme i del materialisme històric, ambdós, però, també considerats com adversaris secundaris. Si del materialisme històric tragué arguments contra l'antihistoricisme dels positivistes, des de l'irracionalisme va arribar al seu descobriment de l'autonomia de l'art i als seus estudis d'estètica. Si enfront del materialisme històric li agradava de presentar-se com un "corrector" i contraposar-se com historicista, respecte a l'irracionalisme, amb el qual compartia l'actitud antiintel·lectualista i la revaloració del món de les passions i de les forces vitals i irracionals que mouen la història, només es distingia per una nova concepció de la raó immanent en la història que no era la cega irracionalitat dels nous adoradors de la força. I al costat del marxisme i l'irracionalisme va tenir sempre com a enemics el jusnaturalisme i la il·lustració⁵⁷.

Entre 1902 i 1909 Croce desenvolupa la seua coneguda "Filosofia de l'Esperit" que genealògicament lliga amb Vico, De Sanctis i Hegel. A través de la teoria de l'art de De Sanctis, sense adonar-se'n, diu Croce que havia incorporat "en la sang molt bon idealisme viquià i hegelianà"⁵⁸, i la relació de la seua filosofia amb els altres dos autors l'expressa en un text que per la seua virtut clarificadora reproduïm: "la *Filosofia come scienza dello spirito*, per mi dissenyada, no és la continuació, sinó la total subversió del hegelianisme. Perquè, de fet, ella nega la distinció de Fenomenologia i Lògica; nega no sols les construccions dialèctiques de la Filosofia de la natura i de la història, sinó també aquella de la Lògica

57 Per a aquesta ubicació de Croce en el panorama ideològic de l'època, cfr. BOBBIO, Norberto: *Profilo ideologico del novecento italiano*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 74-76.

58 CROCE, B.: *Contributo...*, p. 53.

mateixa; nega la tríade de Logos, Natura i Esperit, posant com a real només l'Esperit, en el qual la natura no és altra cosa que un aspecte de la dialèctica espiritual mateixa. Però si, en canvi, en Hegel es posa en relleu sobretot la vigorosa tendència vers la immanència i la concreció, i la concepció d'una lògica filosòfica intrínsecament diversa d'aquella del naturalisme, certament la *Filosofia come scienza dello spirito* reconeix Hegel, si no com el seu pare (perquè pare només en pot ser, és clar, el seu autor mateix), sí com el seu gran avantpassat, i, més remot i no menys venerat, Vico"⁵⁹. I la conclusió del sistema, convé assenyalar-ho, precedeix en dos anys a la publicació de la monografia sobre Vico (acabada d'escriure el 1910), que recull les reflexions fetes mentre elaborava la seua filosofia: és a dir, coincideixen en el temps la primera conclusió de la reflexió filosòfica i l'elaboració d'un treball històric concret, precisament sobre Vico. La relació, però, entre els plantejaments teòrics generals de Croce i les seues obres històriques és una relació conflictiva en la qual convé que ens detinguem atès el nostre interès en un treball històrico-filosòfic.

En termes generals, la historiografia filosòfica d'inspiració croceana manté la distinció hegeliana entre "història ideal de la filosofia" o, com diu Croce, història filosòfica de la filosofia, i "història cronològica", integrant-se aquesta última en la història "ideal" o "filosòfica". En la història filosòfica, que és la filosofia mateixa, aquesta última realitza la plena consciència de si mateixa i, per això, de la manera en què s'ha desenvolupat i s'ha format. Que tota filosofia és idealisme, serà en la pràctica la justificació del treball historiogràfic que busca retrobar en les filosofies del passat els principis de la filosofia de l'esperit i que, on no troba "precursors" o anticipacions, degrada el passat com a pseudofilosofia o "formes mentals". És una història de "superacions". Les categories són

eternes i fora del temps, tota la història està en l'esperit, en el seu etern present que no coneix passat ni futur ja que és la individualització de l'universal: escriure història, des d'aquest punt de vista, és fer història del present. Açò porta a un criteri de dissociació dels pensadors de la seua època històrica (Vico aïllat de la cultura del seu temps i exaltat en "l'època de l'historicisme") i a establir relacions ideals i suprahistòriques (Vico-Kant, Vico-Hegel) que substitueixen les continuïtats del procés temporal.

Precisament, en resposta a una crítica de la seua interpretació de Vico, el 1911 mateix, Croce diu que les raons d'aquest últim no s'han de buscar a Nàpols ni a Itàlia, sinó en el món del pensament, en Sòcrates i Platò, en Bacon i Descartes, en Spinoza i Leibniz, i per això el separa de la companyia del seus contemporanis, perquè ha volgut presentar al lector la "pura ment" de Vico. La història extrínseca d'un autor ha de ser apèndix o introducció, atés que en la història de la filosofia allò que val és la història intrínseca que implica una preliminar operació de distanciament de l'autor de la seua situació històrica determinada. Aquestes posicions, tanmateix, que seran portades a l'extrem per l'actualisme gentilià, s'atenuen en Croce per una certa ambigüïtat i diferència entre les seues posicions teòriques romàntiques i actualistes i el seu treball com a historiador, on es manifesta la influència de Marx i Labriola. Posteriors desenvolupaments de la seua posició teòrica, que el separen de l'actualisme, el portaran a entendre la contemporaneïtat de la història no com a conseqüència d'un present atemporal de l'esperit, sinó perquè els fets del passat encara "vibren" en el present i perquè es fa història del passat buscant resposta a problemes del present, acceptant així un compromís mundà o polític de la historiografia coherent amb la seua postura més general que el treball cultural no s'ha de resoldre en pura especulació i amb la seua oposició a la "neutralitat" del positivisme. I amb aquest nou concepte de contemporaneïtat introduirà un cert condicionament històric de tot pensador que el

farà fins i tot afirmar que una primera regla per interpretar una proposició filosòfica es preguntar-se contra qui o contra què va dirigida (regla que encara no aplica en el treball sobre Vico)⁶⁰.

No volem dir amb açò que en Croce es done una traducció directa de les posicions teòriques en els treballs històrics. Més aviat, acaben de fer esment a una atenuació o diferència entre ambdues activitats. Croce mateix, per principis teòrics de defensa de la llibertat i l'espontaneïtat de l'acció humana, és reaci i contrari a un esquematisme sociològic que estableca correspondències exactes entre els instruments conceptuals i els fets. No obstant això, segons Garin, ho aconsegueix en la pràctica per "una incongruència feliç i natural genialitat, a través d'observacions i d'anàlisis singulars que s'insereixen entre la multiplicitat dels fets i els quadres generalíssims oferts pels 'conceptes purs'"⁶¹. Conscient d'aquesta característica de Croce, Gentile, ja el 1899, descriu la seua admiració per l'amic en uns termes que repetim perquè semblen exemplificar l'ideal viquià de la conjunció de "filosofia" i "filologia": admira el feliç acord "de les facultats especulatives amb les històriques, de la necessitat que els principis visquen en els fets amb aquella que els fets es reunesquen i es componguen en organisme ideal", cosa que a Itàlia "és raríssim exemple d'aquell realisme tan fàcil de predicar i tan difícil d'entendre"⁶². Hi ha, tanmateix, una escissió entre el sistema i les anàlisis històriques concretes, escissió que s'ha vist com una conseqüència del límit teòric de Croce, producte de separar la història dels fets (polítics, econòmics) de la histò-

60 Per a tota aquesta descripció de la historiografia de Croce cfr. ROSSI, Paolo: "La storiografia dell'idealismo", en *Storia e filosofia*, Torino, Einaudi, 1975, 3ª. edi., pp. 17-69. (Publicat primerament amb el títol de "Sulla storiografia filosofica italiana" en *Rivista critica di storia della filosofia*, 1956).

61 GARIN, E.: *op. cit.*, p. 1290.

62 Citat per E. Garin, *op. cit.*, p. 1285.

ria de les idees (moral, religió i cultura)⁶³. Supera aquesta escissió vencent els límits de les afirmacions teòriques gràcies al seu sentit històric, "a la seua capacitat de col·locar homes i coses en un temps determinat i en una situació precisa"⁶⁴. De fet, la filosofia important de Croce és aquella que corre per les seues obres històriques: "és aquesta, i només aquesta, la 'filosofia' per la qual ha operat en profunditat sobre la cultura italiana, hegemonitzant-la per decennis"⁶⁵. Si l'afirmació és vàlida en termes generals, tant Garin com Rossi no dubten a destacar l'especial importància de l'assaig sobre Vico que juntament amb el de Hegel són "punts claus" o "apèndixs de caràcter teòric dels quatre volums de la filosofia de l'espirit"⁶⁶. Tornant ara a la descripció històrica, entre 1913 i 1914 es desenvolupa una polèmica entre Croce i Gentile en les pàgines de *La Voce* que posa de manifest la doble ànima del neoidealisme, les tensions entre "raó històrica" i tendències irracionalistes⁶⁷. Gentile, optimista i triomfant amb el seu "actualisme", s'abandona a l'ona dels esdeveniments convençut que l'Acte es converteix de continu en el fet i defensant un historicisme capaç de justificar-ho tot. La seua identificació de filosofia i història el porta a afirmar que no hi ha més filosofia que el desenvolupament i resolució "actual" de l'experiència, l'acte és el present que sembla negar tant el passat com el futur. Croce atura la seua identificació entre filosofia i història en un moment només metodològic, i adverteix del perill de l'indi-

63 Aquesta és la interpretació de Federico Chabod, citat en ROSSI, P.: *op. cit.*, p. 19.

64 ROSSI, P.: *op. cit.*, p. 19.

65 GARIN, E.: *op. cit.*, p. 1316.

66 GARIN, E.: *op. cit.*, p. 1316. ROSSI, P.: *op. cit.*, p. 22.

67 La polèmica la inicia Croce amb l'article "Intorno all'idealismo attuale" que comença amb una solemne "*Miei cari amici della Biblioteca filosofica di Palermo, e tu che sei primo fra tutti così nel valore come nell'amicizia*", dirigit a Gentile i els seus deixebles, per continuar amb una declaració oberta de guerra: "el vostre idealisme actual no em persuadeix. I he de dir-vos-ho en públic, perquè m'avergonyiria si ho digués només a mi mateix, o en conversacions privades, com faig des de fa algun temps". A continuació fa veure el caràcter místic de la posició filosòfica de l'actualisme. Citat en JACOBELLI, J.: *op. cit.*, p. 92.

ferentisme teòric i ètic del gentilianisme, cosa per la qual es queda cada volta més aïllat. La primera gran guerra tindrà l'adhesió patriòtica de Gentile i la neutralitat de Croce. L'idealisme teòricament sembla exhaurit, però no hi ha alternativa: fins i tot la revisió del marxisme per Rodolfo Mondolfo és realitzada sota la influència de Croce i Gentile, i el jove Togliatti veu en Gentile el mestre més insigne i escoltat de la filosofia italiana. La crisi de l'idealisme vindrà de l'interior i no de les ineficaces crítiques de l'exterior, on només hi ha una certa resistència per part del neoescolasticisme. El període d'entreguerres serà el període de crisi de l'idealisme amb l'adhesió de Gentile al feixisme i la seua participació en el govern com a ministre de la *Pubblica istruzione*⁶⁸, en un ambient on a la caiguda moral, a la instrumentalització de la cultura i a l'adaptació hàbil i ràpida a la nova situació política només s'oposa una escassa resistència feta de silenci, desconcert i aïllament per part de Croce i pocs més. La divisió de la intel·lectualitat italiana, entre uns que públicament donaran suport al feixisme i d'altres que se'n posaran al marge (i seran marginats i perseguits) es produeix a partir de 1925, any en el qual Gentile redacta i promou el *Manifesto degli intellettuali del fascismo* i Croce redacta un contra-manifest publicat el Primer de maig amb el títol *Una risposta di scrittori, professori e pubblicisti italiani al manifesto degli intellettuali fascisti* que inicia el seu enfrontament públic amb el feixisme, amb el qual fins aleshores havia contemporitzat⁶⁹. S'escriu amb por i en discurs xifrat. Alguns seguidors de Gentile se separen del mestre, desenvolupen teories pròpies i esbossen després del 29 (any de la Conciliació, del pacte de Mussolini amb el Vaticà, contra el qual va lluitar inútilment Gentile)

68 Càrrec que el 1920 havia ocupat Croce durant un any en el govern de Giolitti i que ara ocuparà Gentile de 1922 a 1925. Gentile va realitzar una política cultural d'inspiració croceana -amb el suport de Croce com a senador- i una reforma de l'ensenyament que, entre altres coses, inclogué Vico com a autor d'obligat estudi.

69 Sobre el to dels manifestos i la llista dels signants, cfr. JACOBELLI, J.: *op. cit.*, pp. 160-165.

dues tendències: accentuació de les posicions catòliques o de l'immanen-tisme i laïcisme.

Croce torna a ocupar-se de l'art i de la història, i prenent una posició de defensa de la tradició cultural italiana, interrompuda per la guerra mun-dial, desconeguda de les noves generacions i menyspreada pel nou poder polític, escriu entre 1926 i 1927 la *Storia d'Itàlia da 1871 a 1915*, llibre que va ser durament criticat per Gentile i fins i tot per Mussolini. I perquè "la crisi moral i política italiana de després de la guerra es lligava a la crisi general del món modern", en 1932 escriu la *Storia d'Europa nel secolo XIX* com una història "del sorgiment del mètode liberal", de les seues lluites, victòries i fracassos, per permetre la comprensió del món del seu temps en què la llibertat semblava absent quan, en realitat, és "premissa eterna i (...) únic criteri explicatiu i directiu"⁷⁰. Davant el feixisme i la irracionalitat torna a repensar el sentit, el curs i les forces de la història i, considerant també l'altre perill, pitjor per a ell, de la praxi revolucionària i del comunisme (perill aquest últim que havia justificat la seua indulgència davant el feixisme fins al 1925), pren com a interlocutor implícit el marxisme i escriu en el 1938 *La storia come pensiero e come azione*, on la tesi de la contemporaneïtat de la història, com hem apuntat abans, és matisada amb un compromís civil i polític en el context de la seua defensa de la llibertat. El 1939 republica textos de Labriola i el Manifest.

En aquests anys, de 1925 a 1940, Croce, en paraules de N. Bobbio, actua com a "despertador de consciències contra la dictadura" i va ser "consciència moral de l'antifeixisme italià (...) com a filòsof de la lliber-tat"⁷¹. Si abans de la dictadura havia insistit en l'autonomia de la política respecte a la moral (i, des d'aquesta posició, com veurem, defensarà

70 CROCE, B.: *Contributo...*, pp. 76-77.

71 BOBBIO, N.: *op. cit.*, p. 141.

l'apoliticitat de Vico), ara, després de 1925, insistirà en la llibertat com a força moral que dirigeix en última instància la política, fins a formular una teoria del liberalisme i una concepció de la història com a història de la llibertat. Són els mateixos anys en què Gramsci escriu a la presó els seus *Quaderni*, en un intent d'elaborar una interpretació de la història d'Itàlia i de l'acció humana alternativa a la de Croce.

L'agudització de la crisi poc abans de la segona guerra provoca una revolta contra les posicions dominants i comencen a tractar-se temes que després reprendrà l'existencialisme: valors de l'home, caràcter tràgic de la vida, llibertat i atzar, autenticitat contra objectivació, deshumanització i alienació... i es perfilen dues direccions, no sempre destriables, dirigida l'una cap a la necessitat del retorn a la raó il·lustrada i l'altra cap a l'exasperació de la destrucció de la raó. Així, amb l'enderrocament de l'idealisme i amb ell la dissolució de l'antic positivisme, el panorama a l'inici de la guerra és, segons Garin, d'un Gentile realment sol, malgrat l'aparent solidaritat del feixisme, i en polèmica amb quasi tots els seus escolars, i d'un Croce que "aparentment aïllat com un símbol, i com un mestre de moralitat no escoltat, en realitat estava profundament present en una amplíssima àrea de recerques específiques, i oferia instruments sempre vàlids a l'estètica, la història, la crítica literària. Tota la cultura italiana d'alguna importància li era deutora, si no estava directament impregnada del seus modes de pensar."⁷². Així doncs, el neoidealisme i el tens diàleg Croce-Gentile ocupa tota la primera meitat del segle i implicà tota la cultura italiana: fins i tot l'obra de Gramsci, madurada en aquests anys, cal entendre-la com un obra compromesa amb l'exigència de substituir l'hegemonia cultural de Croce i contribuir a una crítica de la cultura nacional en el marc d'una reconstrucció de tota la història italiana.

72 GARIN, E.: *op. cit.*, p. 1340.

III.3. NEOIDEALISME I FILOSOFIA ITALIANA.

Precisament l'exemple de Gramsci és un dels utilitzats per Valerio Verra amb la finalitat d'il·lustrar la seua tesi general que els motius idealistes i historicistes han complert del 1945 al 1980 la "funció de punt de referència respecte al qual s'ha desenvolupat gran part del 'pensament' italià"⁷³, que l'idealisme ha mantingut una presència de fons com a objectiu polèmic de la filosofia italiana. Polèmica que en la immediata postguerra fou un intent de doble alliberament: alliberament de l'actualisme gentilià directament implicat amb el feixisme i per això fàcilment identificat amb la cultura feixista, però també alliberament del croceanisme malgrat el seu aparent símbol personal d'antifeixista. Des d'un punt de vista políticocultural Croce representava la matriu de la cultura conservadora que porta al feixisme, i filosòficament era corresponsible, al costat de Gentile, del predomini neoidealista⁷⁴. A nivell més general es pretén el trencament de la "clausura" o "provincialisme" de la filosofia italiana amb l'obertura als corrents europeus marginats per no encaixar amb la visió de l'idealisme nacionalista.

Aquest neoidealisme que es lligava amb l'idealisme alemany i amb la tradició italiana que de l'humanisme arriba a Vico, reivindicant una primàcia de la filosofia italiana -ja que tota filosofia era idealisme i aquest havia reascut conscient i complet precisament a Itàlia-, tenia unes implicacions teòriques: negació del valor cognoscitiu de les ciències físiques i matemàtiques i atribució d'aquest valor a l'art, la història i la filosofia;

73 VERRA, V.: "Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea", en AA. DD. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida, 1988, 2ª ed., pp. 63-82, p. 65.

74 VIANO, Carlo A.: "Il carattere della filosofia italiana contemporanea", en AA. DD.: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, pp. 11-62, p. 13. De la mateixa opinió és N. Bobbio: "Croce fou, en el sentit més ample i menys restringit de la paraula, un conservador" (en *op. cit.*, p. 78). A més, la seua oposició pública i consentida creava consciència antifeixista però també legitimava el règim, cosa que reconeix implícitament Croce quan escriu que va gaudir d'una "certa llibertat que jo no havia demanat però que el règim estimava convenient per a ell" (en *Contributo...*, p.100).

reafirmació de l'autonomia de l'esperit i la cultura; resolució del subjecte humà real i empíric en un Absolut que en Croce era la Història i en Gentile l'Acte o el Jo universal..., però, a més d'aquestes implicacions teòriques, en tenia unes altres de polítiques. Des d'una perspectiva no bel.ligerant, la posició central de l'idealisme en la cultura italiana, fins i tot com a punt de referència dels desenvolupaments més recents de la seua filosofia, pot dir-se que ha acomplert el paper de donar cos a la idea de tradició nacional, una tradició capaç de contraposar-se com instrument laic a la cultura catòlica i donar així identitat a la classe dominant liberal⁷⁵. Des d'una altra perspectiva més crítica i bel.ligerant, tanmateix, la crítica al seu paper polític és més dura. La relació del neoidealisme amb el feixisme no és conjuntural o oportunista, sinó intrínseca i profundament teòrica: el neoidealisme era feixista abans que nasquera el feixisme. El naixement del neoidealisme té un motiu, com s'ha dit, d'atac al positivisme, però en té un altre de molt més important i definitori d'atac al marxisme tant des del punt de vista econòmic (Croce) com filosòfic (Gentile). La crítica al marxisme és clau per entendre l'èxit del neoidealisme, perquè representa la reacció des d'un punt de vista general de la classe burgesa per reafirmar el seu domini, mentre que la reacció al positivisme només representa un conflicte intern a la burgesia que contraposava la burgesia agrària del sud (tant Croce com Gentile són del sud) a la industrial del nord. El creixement del neoidealisme coincideix amb el creixement de la consciència dels dos problemes de conservació de l'hegemonia del poder burgès: n'és un la recomposició, a un nivell més alt d'organicitat, de la societat italiana assegurant el consens de les forces que en el procés d'unificació nacional del *Risorgimento* (gestat per grups minoritaris de l'alta i mitjana burgesia) havien restat passives o hostils: masses catòliques, petita burgesia, camperols i obrers; l'altre, restaurar

75 VIANO, C. A.: *op. cit.*, p. 58.

l'autoritat de l'Estat burgès sotragat per la crítica marxista i reestructurar-lo per tal d'afavorir l'absorció de les masses no previstes pel vell Estat liberal. Per tant, el neoidealisme es manifesta com la forma teòrica del projecte de recomposició unitària de la societat italiana sobre el fonament de l'hegemonia burgesa⁷⁶. En el cas de Croce, malgrat el seu distanciament en la fase final del feixisme, a la seua responsabilitat en el predomini de l'idealisme i, per tant, en el seu projecte polític, cal afegir l'acceptació del nou ordre feixista almenys fins al 1924 (Gentile el descriurà com un feixista sense camisa negra). I el retorn a Vico que proclama (com el retorn a Rosmini i Gioberti de Gentile) i la monografia *La filosofia di G. B. Vico* tenen la importància "d'indicar el camí a recórrer una volta rebutjat el marxisme, falsa ciència i mala filosofia"⁷⁷.

Excedeix en molt al propòsit d'aquestes notes generals, dirigides a una millor comprensió del Vico de Croce i del debat al seu voltant, el fet de seguir detalladament el curs de la filosofia italiana contemporània⁷⁸. N'assenyalarem, tanmateix, algunes característiques que poden ajudar al propòsit esmentat.

La primera és precisament el llarg debat sobre l'existència o no d'una filosofia italiana, d'una tradició filosòfica nacional, l'afirmació de la qual fou l'intent del neoidealisme com anteriorment ho fou dels primers hegelians, com Spaventa, i que deriva d'una certa tradició viquiana. Curiosament, l'intent de trencar la "clausura" filosòfica idealista a la qual abans

76 Per a tota aquesta crítica "bel.ligerant" al neoidealisme, cf. SEMERARI, Giuseppe, "Neoidealismo e fascismo", en el llibre del mateix autor *Novecento filosofico italiano*, Napoli, Guida, 1988, pp. 47-67 (article publicat primerament amb el títol de "Matrici culturali del fascismo" en AA.DD.: *Matrici culturali del fascismo*, Bari, 1977, pp. 1-15). Es interessant d'assenyalar que l'autor, per justificar-ne l'anàlisi, acudeix a una citació de Vico: "La naturalesa de les coses no és altra cosa que el seu naixement en un determinat temps i amb unes determinades formes".

77 SEMERARI, G.: *op. cit.*, p.56.

78 Per aquest propòsit, a més de les obres repetidament usades i citades en aquesta secció, pot ser útil la lectura del llibre *Dove va la filosofia italiana?* (a cura de Jader Jacobelli, Roma-Bari, Laterza, 1986) en què un grupat de filòsofs italians responen a la pregunta que dóna títol al llibre.

hem fet esment, la incorporació de filosofies externes per part de catòlics, marxistes i laics⁷⁹ es fa mitjançant el recurs a les tradicions locals que actuen com a filtre d'adaptació a Itàlia, donant lloc a una constant que és el caràcter sintètic o compaginador de diverses tendències que pretén la inserció d'allò extern en la cultura pròpia i que amaga ambicions, també constants, de domini o primacia. N. Bobbio, comentant aquest aspecte, assenyala la diferència entre les combinacions (per exemple, entre marxisme i fenomenologia en E. Paci, entre existencialisme i neo-positivisme en Abbagnano) de les operacions d'empelt [*innesto*] amb l'objectiu de legitimar el filòsof estranger empeltat i d'ennobrir la tradició filosòfica italiana: Croce empelta Hegel sobre Vico, Gramsci ho fa amb Marx sobre Machiavelli, amb la qual cosa s'inclou els pensadors italians en el pensament europeu⁸⁰.

En aquesta estratègia, l'eclecticisme i el retorn a la tradició constitueixen defenses filosòfiques de la identitat cultural i construeixen el concepte de tradició filosòfica italiana a partir del rebuig de la cultura moderna o la seua assumptió com a continguts ja preexistents. L'endarreriment de la cultura italiana es resol perquè troben en ella allò que ve després en els que van davant, amb la qual cosa la filosofia actua com a catalitzadora de la cultura nacional unitària. Viano apunta una possible explicació d'aquest comportament actual i antic: la filosofia ha jugat un paper important en la creació d'una cultura nacional en aquelles regions marginades del procés d'unificació política que es dona després del trencament de la unitat cristiana de l'Europa medieval, com ara Alemanya, Escòcia i Itàlia, amb la diferència entre aquesta última i les altres dues que a Itàlia el problema d'una cultura nacional uniforme no es plantejà fins a molt

79 Aquestes són les tres "àrees" filosòfiques que aïlla Viano a fi d'analitzar tant les tendències contemporànies de la filosofia italiana com les seues constants. A aquest autor seguirem principalment en l'exposició que segueix. Cf. VIANO, C. A.: *op. cit.*

80 BOBBIO, Norberto: "Bilancio di un convegno", en *La cultura filosofica italiana...* pp. 327-338, p. 334.

tard amb el *Risorgimento* del segle XIX. Així, després de la realització de la unificació política, el problema de fons de la cultura italiana, en el qual la filosofia es veu compromesa, fou la formació d'una consciència nacional adequada a la nova situació política madurada amb cert apressament per obra d'una *élite*. Després de la segona guerra el problema era la reconstrucció d'un país vençut militarment i amb l'herència del feixisme. I s'interpretà com un segon *risorgimento*, si bé ara el punt de referència no era la unitat nacional sinó un referent ideològic que tenia els dos punts essencials en la cultura catòlica de masses i en la ideologia comunista⁸¹.

Lligat amb açò es troba un altra peculiaritat de la filosofia italiana: el fet que ocupa un paper de relleu en la cultura italiana perquè continua realitzant una funció en l'elaboració d'ideologia, sobretot en els partits d'esquerra i, en particular, en el comunista. Constitueix un tret general la preocupació explícita per les conseqüències pràctiques de la filosofia, pel seu ressò operatiu i ideològic. El compromís civil preval sobre l'acumulació teòrica i és una reflexió central la relació entre filosofia i societat. Aquest plantejament s'accentua després de la guerra quan, segons N. Bobbio, la màxima croceana de principis de segle que "l'única manera de fer política per a un intel·lectual és fer cultura" ve capgirada per la màxima "l'única manera de fer cultura és fer política" i contribuir a la transformació de la societat⁸². Tanmateix, la cultura científica italiana ha tingut escassa relació amb la filosofia, en contrast amb la cultura històrico-literària que ha acceptat la primàcia de la filosofia i hi ha mantingut una relació privilegiada⁸³. Aquesta relació amb la història, convé remarcar-

81 VIANO, C. A.: *op. cit.*, pp. 35-38.

82 BOBBIO, N.: *Profilo...*, p. 172.

83 Les relacions entre filosofia i història en la cultura italiana des de la postguerra fins al 1980 és analitzada amb detall per F. TESSITORE en el seu treball "Filosofia e storiografia" (en *la cultura filosofica...*, pp. 83-112), i assenyala com en els darrers anys s'ha iniciat en la cultura (Cont....)

la perquè la cultura laica italiana ha estat sempre molt lligada al saber històric i perquè és ací on més forta ha estat la influència de Croce -amb la seua tesi de considerar la filosofia com a metodologia de la història- que ha configurat, per tant, el terreny historiogràfic com un lloc privilegiat del debat postidealista amb l'accentuació de l'aspecte erudito-filològic⁸⁴.

Amb aquestes característiques sumàriament descrites no sols creiem que queda justificada l'elecció de la monografia de Croce com a fil conductor en la historiografia viquiana per la importància de Croce en els estudis viquians i en el conjunt de la cultura italiana, sinó que també per diverses raons s'entreveu ja la importància de Vico mateix i el seu caràcter en certa manera emblemàtic en la filosofia italiana. En primer lloc, perquè ha estat un dels més importants referents en la construcció de la tradició filosòfica italiana, no tant pel seu escrit de títol directament relacionat amb el tema, el *De antiquissima italorum sapientia* (tot i que va jugar aquest paper fins a la primera meitat del XIX), com per ser l'element d'enllaç amb el Renaixement i peça clau en les reconstruccions de la història filosòfica italiana quan se l'ha volgut connectar amb el pensament europeu: com diu Croce en l'*avvertenza* que precedeix la monografia, caldrà sempre fer cap a Vico per "*sentire italianamente la moderna filosofia, pur pensandola cosmopoliticamente*". En segon lloc, perquè en la seua obra es reclama hereu dels filòsofs polítics i preocupat per la repercussió pràctica de la seua ciència nova: la meditació d'aquesta, en la

83(...Cont.)

italiana una via per un "nou encontre entre filosofia i historiografia sota l'ensenyament de la viquiana filologia com a ciència nova de la història" (p. 107).

84 Cf. VIANO, C. A.: *op. cit.* pp. 30, 51 i 61, i també VERRA, V.: *op. cit.* p. 63. Pot ser entre els italians siguen els napolitans els més inclinats a les meditacions que conjuguen filosofia i història: en un article anònim de la *Revue des deux mondes*, en 1843, es deia que "la filosofia de la història es troba a Nàpols en sa casa: allí ha nascut de la meditació solitària de Vico" (citada en CROCE, B.: *Bibliografia vichiana*, p. 548) i, en un sentit més general, Nicolini afirma que "és veritat que a Nàpols, segons Croce, no han estat pocs els homes" que tendeixen, "al mateix temps, a una filosofia que siga història i a una història que siga filosofia" (*ibid.*, p. 134).

primera edició de la *Scienza nuova* del 1725, la presentava com a necessària per descobrir les pràctiques mitjançant les quals la humanitat d'una nació pot arribar a un estat de perfecció i, una volta arribat, mantenir-s'hi. Finalment, perquè la *Scienza nuova* pretén la fundació i legitimació d'un nou saber històric fet de la conjunció de "filosofia", ciència d'allò que és vertader, i "filologia", consciència d'allò que és cert, de manera que el saber sobre el món civil, sobre la societat humana, es benefici de la "raó" i de l'"autoritat" que aquestes disciplines representen per separat.

III.4. LA MONOGRAFIA SOBRE VICO DE B. CROCE.

Acabem de descriure el lloc i la importància de Croce en els estudis viquians i, en general, en el neoidealisme i la filosofia italiana. Ara, només amb finalitat introductòria de l'exposició que farem de la seua monografia *La filosofia di G.B. Vico*, assenyalem ací que les actituds genèriques més influents del clima cultural-filosòfic dominat pel neoidealisme, en síntesi de Rossi⁸⁵, foren: 1) actitud de condemna de l'empirisme (que degenera en escepticisme) i de la il·lustració (simple moviment de cultura filosòfica); 2) exaltació del miracle "viquià" amb acostament de Vico a Kant i allunyament del pensament d'aquest últim de la cultura il·lustrada; i 3) insistència en una gran tradició filosòfica italiana. Aquest clima teòric implicava un treball historiogràfic segons les següents direccions fonamentals: 1) sobre la base d'una preliminar, unívoca i definitiva definició de la filosofia, aquesta gaudia del principi d'identitat i conservació, i la història de la filosofia es presentava com un procés homogeni, coherent i unitari tendent a la realització de la filosofia idealista italiana, reduint tota filosofia a un "moment" d'aquest procés i qualificant de "no-filosofia" tot discurs resistent a aquesta reducció; 2) l'historiador s'interessava per un problema considerant-lo independentment de la seua matriu lingüística i històrica; i 3) la història de la filosofia no era considerada com la història d'una activitat humana o d'una forma de cultura, sinó com la *storia dell'essenziale*. Finalment, d'aquestes direccions fonamentals derivava una predilecció pels vastos "panorames" de la història de la filosofia que seleccionaven el material segons la tesi a demostrar, un abandó del treball historiogràfic "verificable" i la substitució dels estudis que contribueixen amb noves dades o connexions a l'"estat" d'un problema

85 ROSSI, P.: "La storiografia dell'idealismo italiano", pp. 41 i 48-49.

per les monografies de conjunt presentades com interpretacions "noves" o "revolucionàries".

No cal repetir ara les matisacions ja fetes respecte a com el peculiar *sensu storico* de Croce fa que, malgrat tot, en els seus treballs històrics col·loque homes i coses en "un temps determinat i una situació precisa", matisacions perfectament aplicables en grau màxim al seu estudi sobre Vico, atés que la dedicació a aquest autor l'acompanyarà tota la vida, tornant una i altra vegada sobre ell, fins al punt de reconèixer la veritat de la descripció que el presentava com un home "apassionat de Vico" ("*patito di Vico*")⁸⁶. Tot i així, també es fàcil reconèixer en el seu treball que ara ens ocupa els trets definitoris de la historiografia neoidealista descrits per Rossi, com es farà palés amb la mateixa exposició del seu contingut.

Alguns trets són evidents des del principi. Ultra l'obvietat de ser un treball sobre Vico, responent així a una de les "actituds" generals del període (amb més rigor hauríem de dir que és un dels treballs que més responsabilitat tenen en la creació d'aquesta actitud), destaca de forma immediata l'opció per la "monografia" que, certament, es vol expressió d'una interpretació global nova i revolucionària, amb més preocupació per traçar netament els perfils de novetat de la lectura global que per mostrar en detall les referències historiogràfiques que l'avalen. Així, en l'exposició, pressuposant el coneixement per part del lector dels escrits de Vico, Croce avisa en l'"*avvertenza*" que farà ús de paraules textuais de l'autor però sense indicar-ho amb cometes ni assenyalar el lloc de procedència -excepte uns pocs casos especials- perquè "havent-les posades sovint juntes prenent-les de llocs diversos i ara abreujant-les, ara allargant-les, i sempre mesclades lliurement amb paraules i frases meues de comentari" les continues cometes, creu Croce, hagueren estat més aviat motiu

86 En la seua biografia intel·lectual Croce recorda la monografia de 1911 com "la monografia sobre el filòsof al qual em lligava major afinitat, sobre Vico" (CROCE, B.: *Contributo...*, pp. 43-44).

de fàstic que d'utilitat⁸⁷. Així mateix, la discussió amb altres interpretacions alternatives, tret d'alguna al·lusió, queda fora dels objectius del llibre encara que, no obstant això, es considera que és el fruit madur de les investigacions i controvèrsies que constitueixen "la millor literatura viquiana" (p. 8). Les referències a l'obra de Vico s'expliciten globalment per a cada capítol en un apèndix que acompanya l'assaig (pp. 229-252) i que fou considerablement ampliat i completat per Nicolini en edició posterior a la de 1911. Tanmateix, el fet de no distingir entre paraules de Vico i paraules del seu comentador, aquest aspecte del mètode que fou criticat perquè la interpretació de Vico estava així "compenetrada" del pensament filosòfic de Croce i mostrava una falta d'objectivitat, el reafirmà en 1921, amb motiu de la segona edició, rebutjant una "exposició objectiva" que considerava com un treball extrínsec i material (que mai podria substituir la lectura directa) i defenent, en canvi, que l'exposició "històrica i crítica d'un filòsof té una diversa i més alta objectivitat, i és necessàriament el diàleg entre un antic i un nou pensament, només en el qual l'antic pensament ve entès i comprés. I tal és, o procura ser, el meu llibre" (p. 9). Aquesta contemporaneïtat dels dos pensaments, separats per quasi dos segles, és immediatament justificada per la coincidència de problemes que fa possible el treball hermenèutic: "¿què hauria pogut entendre jo de Vico si no m'haguera turmentat amb problemes estretament relacionats amb els seus o derivats d'ells?" (p. 9). Açò tindrà com a contrapartida, com veurem, l'aparició de zones d'ombra o d'"error" en aquella part del discurs de l'interlocutor antic que no coincideix amb el problema o la forma d'enfocar-lo de l'interlocutor actual. De tota manera, aquest plantejament metodològic és explícit i, amb els fruits que dona, Croce romandrà tan satisfet que en les successives edicions de la mono-

87 CROCE, B.: *La filosofia de G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1980, 4ª edi. (de la de 1965), p. 7. El subratllat és nostre. A partir d'ara les referències a aquesta obra les farem indicant la pàgina o pàgines entre parèntesi en el mateix text d'exposició.

grafia fetes en vida seua (1922, 1932 i 1947) les modificacions seran molt escasses i l'única d'una certa importància, incorporada en forma de "*postilla*" a l'última edició del 47, deriva d'una investigació documental feta per Nicolini que afecta a l'ortodòxia catòlica de Vico i de la qual ens ocuparem en el seu moment.

L'exposició de la monografia la farem mostrant un conjunt de trets característics de la interpretació croceana de Vico, amb especial atenció en aquells que presenten Vico com un filòsof que pretén una filosofia de l'esperit. El perfil que dissenyen aquestes característiques és el perfil amb què la filosofia italiana d'aquest segle ha rebut Vico, com hem assenyalat abans, i per tant constitueixen els principals elements del debat en curs que convé conèixer per comprendre'l. A més, hi ha una altra raó molt important per exposar-lo. Aquest perfil és el resultat de la traducció-reducció als llenguatges filosòfics acadèmicament tramesos -neokantisme i neohegelianisme- de les principals tesis de Vico amb el fi i l'efecte de normalitzar-lo. D'aquesta manera, gràcies a la traducció de Croce, el pensament viquià, que era difícilment accessible, és converteix en una peça de la gran tradició moderna i en un interlocutor necessari de la filosofia contemporània. Açò suposa, necessàriament, la reducció de Vico als seus aspectes homologables -des de la tradició idealista- i el silenci o la negació dels altres.

Aleshores, l'exposició detinguda de les argumentacions d'aquesta monografia és inevitable: el pensament viquià de la segona meitat d'aquest segle és, en gran mesura, un pensament que s'ha vist obligat al moviment de pensar amb Croce i contra Croce, i en el debat es pot veure confrontacions en tres camps d'argumentació distints. En primer lloc, hi ha una discussió principalment historiogràfica sobre el contingut complet de les doctrines viquianes i sobre l'ambient cultural de la seua època. En segon lloc, hi ha una confrontació filosòfico-metodològica amb l'idealisme, la qual té importància principalment en relació amb la filosofia italiana, pel

fet del predomini en aquesta de l'idealisme durant la primera part del segle. Finalment, la discussió sobre el Vico modern de Croce suposa, en el fons, una discussió sobre el concepte mateix de modernitat que pren com a motiu els trets homologats i els altres que va negar o silenciar. El qüestionament dels trets viquians seleccionats per Croce, com veurem, en general no pretén negar la seua modernitat, sinó que vol situar-la en altres parts d'aquesta tradició. Però, sobretot, en aquest context de posada en qüestió de la modernitat, és important l'atenció a les dimensions del pensament viquià que escapen a la reducció del seu comentarista més important. Anàlogament amb un procedir de Croce, que dels atacs explícits de Vico al panteisme conclou l'immanència implícita del pensament viquià, potser aquells aspectes que Croce més negue siguen també pistes de la seua presència real. I potser aquests aspectes tinguen més virtualitat en el moment present del pensament filosòfic. Atendrem, doncs, al perfil de Vico que Croce dissenya però, també, a l'ombra que projecta.

III.4.1. DOS PERÍODES I DUES GNOSEOLOGIES. VICO IDEALISTA.

La primera operació que realitza la lectura croceana consisteix a distingir en l'obra dos períodes als quals corresponen dues gnoseologies, fixant la data frontissa en uns anys de transició entre el 1712 i el 1720. El primer període es caracteritzaria per un anticartesianisme explícit, manifestat en un nou criteri gnoseològic que rebaixa les pretensions de coneixement de l'home a un nivell més humil, i la formulació d'una metafísica original coherent amb aquest nou criteri. En el segon període, considerat sota l'interés genèric de la "*Scienza nuova*", Vico formularia -sense consciència clara d'allò que estava fent- una segona i nova gnoseologia, també anticartesiana, que trenca part dels límits imposats per la primera al coneixement humà i introdueix una nova relació entre filosofia i filologia, però que no va ser seguida de la metafísica que coherentment li corres-

pondria. La inconsciència de Vico o, almenys, la seua falta de claredat conceptual en relació amb la ruptura que produïa a partir de 1712, no sols el porta a la il·lusió de creure que tota la seua trajectòria intel·lectual, com dirà en l'*Autobiografia*, té un fil de continuïtat i coherència, sinó que l'impedeix de traure totes les conseqüències implícites en els seus plantejaments novedosos: sobre tot l'impedeix formular una nova metafísica que en la *Scienza nuova* estava implícita i que no haguera estat altra que una metafísica de caire idealista i immanentista. L'acceptació del caràcter immanent de la seua metafísica implícita estaria també obstaculitzat, a més de per l'apuntada deficient autoconsciència de Vico, per la seua qualitat d'home de fe, de creient, que el menava a una dramàtica lluita entre el catòlic i el filòsof al llarg de tota la seua obra.

Veiem amb detall, en primer lloc, la distinció de les dues gnoseologies. En els dos capítols inicials Croce distingeix entre una primera i una segona forma de la gnoseologia de Vico. La primera doctrina sobre el coneixement, elaborada entre 1708 i 1712, és a dir, principalment en el *De nostri temporis studiorum ratione* i el *De antiquissima italorum sapientia*, adopta la forma d'una crítica directa i antitètica del pensament cartesiana. La crítica va al cor de la qüestió, al criteri de veritat científica, al principi de l'evidència: aquest principi no satisfà l'exigència de ciència rigorosa a la qual pretenia donar resposta. L'escèptic, a l'evidència del *cogito*, continuarà responnent que la certesa del seu pensar i del seu ésser és consciència i no ciència, i consciència vulgar. Descartes ha volgut alçar-se des de la consciència vulgar a la ciència, però no ha assolit l'objectiu i ha recaigut en la consciència.

La ciència no és consciència immediata, però quin és el criteri o la condició que fa possible la ciència?. Amb la claredat i la distinció no s'avança, l'afirmació d'una veritat primera no resol el problema, que no concerneix a la veritat primera sinó a la forma que ha de tenir la veritat perquè pugui ser reconeguda com a veritat científica.

Vico justifica l'acusació d'insuficiència al criteri cartesià i respon a la pregunta a partir d'una afirmació de llarga tradició en el pensament cristià i que també havia circulat en el Renaixement: només Déu pot tenir ciència plena de les coses perquè només ell n'és l'autor. Entenent per primera vegada la fecunditat del concepte que expressa la proposició, formula "contra Descartes el principi gnoseològic universal de que la condició per conèixer una cosa és fer-la, i allò vertader és el fet mateix: "*verum ipsum factum*"(p. 14). Que és la mateixa cosa que 'conèixer per causes', perquè la causa és allò que per produir l'efecte no té necessitat de cap cosa estranya, és el gènere o mode d'una cosa: conèixer la causa és saber portar a efecte la cosa, provar per la causa és fer-la, és refer idealment allò que s'ha fet i es fa pràcticament. Cognició i operació s'han de convertir entre elles com intel·lecte i voluntat es converteixen en Déu.

La primera conclusió d'açò és la mateixa a la qual arribaren platònics i escèptics en el Renaixement: la impossibilitat de la ciència per a l'home. Si Déu ha creat les coses, només ell coneix les causes i només ell posseeix la ciència. A l'home, li resta la consciència, la veritat de consciència que és el costat humà del saber diví (amb el qual té una relació semblant a aquella que hi ha entre la superfície respecte al sòlid) i que més que veritat hauria de dir-se certesa. A Déu l'*intelligere* i a l'home només el *cogitare*, anar arplegant elements de les coses sense mai no poder arribar a tenir-les totes.

La certesa, la veritat de consciència, no és ciència però tampoc és falsa. Només degrada les doctrines cartesianes de veritat completa a fragmentària. El pensar, perquè no és causa del meu ésser, no dóna ciència del meu ésser, és un signe o traça del meu ésser, res més. La idea clara i distinta no pot ser criteri ni de la ment mateixa, perquè en aquest conèixer-se no es fa. No obstant, la idea clara i distinta és l'única riquesa de l'home i, per tant, preciosa. Com en Descartes, en Vico la metafísica

conserva el primat entre les ciències humanes, però ha d'aconter-se amb allò probable. L'existència de Déu és veritat però intentar demostrar-la és un signe d'impietat perquè per demostrar Déu hauríem de fer-lo. El mateix passa amb la veritat revelada: mai podrem comprendre-la. El fonament de les ciències dels humans és veritat de consciència i no de ciència.

Amb aquest plantejament, tant les ciències que Descartes havia privilegiat (metafísica, teologia i física) com les que havia degradat (història, observació naturalista, coneixement empíric de l'home i la societat, eloqüència, poesia) es troben a la mateixa altura. La distinció entre unes ciències basades en el raonament i unes altres sobre l'autoritat i la tradició és una distinció il·lusòria. Cal situar-se en el just terme mitjà: seguir el propi judici sense perdre de vista la tradició, l'autoritat, la consciència del gènere humà, conjugar la crítica amb la fe per ajudar a la mateixa fe, actuant d'acord amb el caràcter de probabilitat del saber i la ciència i en contra de la tendència de la Reforma a convertir en regla el propi esperit intern de cadascú (p. 17).

Les matemàtiques, tanmateix, igual que en Descartes i el Renaixement, ocupen en Vico un lloc privilegiat: no el lloc de la certesa sinó aquell de la veritat. Són coneixements posseïts per l'home de manera idèntica al saber diví. Açò, però, no és producte de cap evidència sinó del fet que en les matemàtiques nosaltres definim certs noms (per. ex. el punt indivisible o la unitat), creem els elements, formulem postulats i establim axiomes, i amb tot açò fem la veritat de la matemàtica, un coneixement realment provat per causes perquè nosaltres en som els autors. La força de la matemàtica no prové, doncs, del criteri cartesià sinó del de Vico, de la conversió del conèixer amb el fer.

Però en el fons de la veritat de la matemàtica, distingint-se també de Galileo, Vico situa l'arbitrarietat: el "punt" i la "unitat" d'on parteixen són ficcions des de les quals es procedeix fins a l'infinit. L'home, com

que no pot conèixer el món extern a ell, en crea un d'imaginari on les idees que produeix no admeteixen controvèrsia i, com fa allò que coneix, aquesta ciència és símil a la ciència divina. En certa manera, no obstant, la matemàtica naix d'un sentiment d'impotència i confereix a l'home matemàtic una "divinitat de burla" (p. 20).

Aquest saber ocupa un lloc molt singular, però no pot fonamentar ni regular els altres sabers perquè tan bon punt ix fora del seu cercle imaginari perd tota la seua virtut. No pot fonamentar la metafísica perquè és d'ella d'on pren les ficcions del punt i de la unitat, per la qual cosa, i en rigor, la matemàtica també descansa en allò probable. I com que no pot fonamentar la metafísica, tampoc pot fonamentar les altres ciències. Totes les matèries diverses dels números i les mesures no admeten en absolut el mètode geomètric. Aquest mètode no ajuda en res a la física, on cal encoratjar "la direcció experimental contra la matemàtica: la direcció anglesa contra la francesa, el caut ús que de les matemàtiques feren Galileo i la seua escola contra l'incaut i arrogant dels cartesians" (p. 22), i menys que enlloc no pot utilitzar-se en les ciències morals on només produeix un pur verbalisme. La defensa de l'experimentalisme i de la inducció, pròxima a Bacon, el separa també de l'aristotelisme (massa universal) i de l'escolasticisme. Si en Descartes lamenta la introducció de la física en la metafísica, en Aristòtil i l'escolàstica lamenta l'error contrari, la introducció de la metafísica en la física. Enfront dels universals aristotèlics, Vico exalta les idees platòniques, les formes metafísiques o gèneres.

Aquesta primera gnoseologia no és sensista ni intel·lectualista ni especulativa, però "conté les tres tendències (...) sotmeses a la reconeguda incompleció de la ciència humana". Fent front als dogmàtics (negant que es pugui saber tot) i als escèptics (negant que no es pugui saber res), Vico "reix en canvi en una afirmació d'escepticisme o agnosticisme, on ni tan sols falta algun aspecte místic. El saber diví és saber unitari, el saber

humà és la fragmentació de la unitat" (p. 24). I malgrat que les conclusions semblen fer de Vico un platònic o un seguidor de la tradició filosòfica cristiana, a parer de Croce "el platonisme, agnosticisme o misticisme de Vico és summament original perquè tot ell és format de doctrines que no sols no són inferiors al grau assolit per la filosofia contemporània sinó que el superen en molt" (p. 26). Resumint, aquestes doctrines són: la teoria de la conversió de *verum* i *factum*, la desvetlada naturalesa de les matemàtiques i la reivindicació del món de la intuïció, l'experiència, la probabilitat, l'autoritat. En les tres supera Descartes, i aquest supera Vico en l'intent d'assolir una ciència perfecta deduïda de la consciència interior. Si en Descartes hi havia excessiva supèrbia, en Vico sobrava humilitat. El progrés en aquesta actitud es manifestarà en la successiva forma del seu pensament.

La segona forma de la gnoseologia viquiana, segons Croce, portarà Vico a recórrer una nova via destinada a conduir l'esperit humà a la superació de la concepció platònica cristiana. L'arrelat catolicisme de Vico, que l'impedia desenvolupar totes les implicacions novedoses de la seua teoria, serà vençut per un engany que, no sense ironia, diu Croce que la Providència va utilitzar amb el napolità per menar-lo, a través d'un viatge llarg i tortuós, vers l'embocadura de la nova via "sense deixar-li sospitar on aquesta anava a parar" (p. 28).

Aquest segon orientament, que culminarà en la *Scienza Nuova* ve fortament marcat i estimulat per un intens contacte de Vico, a partir de 1712, amb els estudis filològics mitjançant contínues recerques sobre la història del dret i la civilització. Rellegint Grotius per escriure la vida d'Antonio Carafa entra en els debats sobre el dret natural; aprofundeix l'estudi del dret romà i del dret en general per concursar a la càtedra de jurisprudència; repensa els orígens de les llengües, les religions i els Estats com a conseqüència de les crítiques rebudes pel *De antiquissima* i, finalment, l'ensenyament de la retòrica li donava contínua ocasió de meditar sobre la

naturalesa i la història de la poesia i el llenguatge. I aquesta experiència i familiaritat amb els fets de la història el porten a resituar les ciències morals des del grau més ínfim de fonamentació al més elevat.

En estudiar i reconstruir la història, aquesta apareix a Vico com un producte de l'home mateix. La història la fan els homes amb les seues idees, sentiments, passions, voluntat, acció. I l'esperit humà que fa la història és el mateix que es dedica a pensar-la i conèixer-la. La veritat de la història no naix, doncs, de la idea clara i distinta, "sinó de la connexió indisoluble del subjecte amb l'objecte del coneixement" (p. 30).

La nova concepció és vista per Vico com un nou nexa del seu anterior principi gnoseològic del *verum-factum*. Per una banda és una confirmació amb un nou exemple: la ciència del món humà és possible perquè el món humà l'han fet els homes, i, per altra banda, és una extensió dels límits del camp cognoscitiu. La nova gnoseologia, mantenint la contraposició inicial a Descartes, dividia totes les coses en món de la natura i món humà, restringint l'agnosticisme al món físic (fet per Déu) i elevant a ciència perfecta el coneixement del món humà (obra dels humans). Des d'ella s'admira Vico que els filòsofs s'entesten a aconseguir una ciència del món físic, cosa impossible, i descuren el món humà o civil de les nacions, on la ciència sí que és possible.

Vico, revela Croce, no s'adona de les conseqüències revolucionàries del nou criteri (encara que en certs moments lúcids entreveurà que, amb el seu plantejament, en la història equipara l'home a Déu) i no veu, per tant, cap ruptura ni contradicció amb les seues conviccions religioses ni sent necessitat de modificar la seua metafísica. Llevat de la nova consideració, com a possible ciència perfecta, del saber que l'home pot tenir de si mateix, la resta de les seues idees resten immutables, inclosa la metafísica platònic-cristiana. Pot semblar, però, que hi ha més canvis: un, que afectaria l'aplicabilitat del mètode geomètric a les ciències morals, atés que ara Vico afirma que ha construït la ciència de les coses hu-

manes amb un estret mètode geomètric; i, un altre, que té a veure amb la relació Vico-Descartes, atés que ara sembla haver-hi un acostament a aquest últim en el fet d'admetre una ciència de l'home que s'ha d'investigar en les "modificacions mateixes de la ment humana", fet reforçat per l'afirmació que per pensar la *scienza nuova* convenia reduir-se a un estat d'ignorància i fer compte que no hi hagueren al món filòsofs, filòlegs ni llibres. Aquests possibles canvis són reinterpretats per Croce en termes d'ortodòxia viquiana.

Respecte al primer suposat canvi, a més que l'estructura de la *Scienza nuova* és oposada a la geomètrica, l'ús que afirma Vico fer del mètode geomètric va acompanyat d'advertències explícites contra l'ús del mètode matemàtic en les ciències morals i físiques. Aquesta palesa contradicció, per a Croce, només és explicable si s'entén que Vico defensa un ús analògic del mètode geomètric en les ciències morals coherent amb el seu principi. Reconegut en aquestes últimes el poder de convertir allò vertader en allò fet, justament el mateix poder de la geometria, podien i s'haurien de desenvolupar amb un mètode anàleg al sintètic de la geometria, és a dir, un mètode amb el qual d'allò vertader es passa a allò immediatament vertader. Per tant, les ciències morals haurien de, metòdicament, seguir pas a pas el món humà des dels seus inicis ideals fins a la seua perfecció, i l'estudiós només pot assolir la comprensió si procedeix per graus sense saltar-se l'ordre i sense prendre por de les conclusions inesperades, com succeeix en el procedir de la geometria. Açò és un ús especulatiu del mètode geomètric que Vico fa, però molt distint de l'aplicació de la matemàtica a les ciències morals que fan els cartesians i Spinoza, que és, precisament, l'ús que Vico rebutja i contra el qual fa advertències.

L'acostament a Descartes també és més aparent que real. Certament l'apel·lació a les modificacions de la ment fa entrar Vico en el subjectivisme característic de la filosofia moderna i, en aquest sentit general,

podria dir-se que Vico és cartesià. Des d'aquest punt de vista Vico seria inferior a Descartes perquè limita la validesa del subjectivisme a les ciències del món humà. Però el superaria perquè en ell la veritat del "món humà no és estàtica sinó dinàmica, no és trobada sinó produïda, és ciència i no consciència" (p. 33). I la necessària reducció a la ignorància dels llibres per enfrontar-se a la *Scienza nuova*, cal entendre-la com una apel·lació genèrica a l'alliberament de prejudicis i anticipacions per poder assolir l'estat de pura ment, tan necessari per arribar a qualsevol nova veritat. Per tant, una cosa molt distinta del rebuig de l'erudició i de l'autoritat que fan cartesians i malebranchians. De fet, una altra advertència de Vico diu que la *Scienza nuova* suposa tant una doctrina com una erudició grans i diverses des de les quals fa les seues propostes.

A la segona gnoseologia, doncs, Vico hi arriba aprofundint el seu criteri del *verum-factum* i sense cap acostament al cartesianisme, hi arriba connectant el seu criteri amb el material que li ofereixen els estudis històrics. I encara que, respecte a la divisió de la realitat en dos mons i a la preferència per les investigacions morals enfront de les naturals, puguen trobar-se els antecedents de Sòcrates i la partició aristotèlica de les ciències en físiques i pràctico-poètiques, l'originalitat de Vico sembla a Croce indiscutible: del principi de la cognoscibilitat del món humà, "la doctrina viquiana sobre les ciències morals és ni més ni menys que la *prima legittima attuazione*" (p. 34). Originalitat de la qual ni Vico no se n'adona totalment, perquè considera aquesta doctrina com un nou cas d'aplicació del seu criteri, que cal afegir a l'aplicació ja feta a les ciències matemàtiques.

Tanmateix, segons Croce, l'aplicació del *verum-factum* a les ciències morals i a les matemàtiques no és el mateix cas: l'aplicació a les primeres és legítima i a les segones anàloga o metafòrica. Si en el fons de les ciències matemàtiques es troba la ficció, l'arbitrarietat i la convenció, en rigor, malgrat Vico, no poden confrontar-se de igual a igual amb la

ciència divina, que ho és de la real realitat. En les ciències morals, en canvi, la coincidència és tal que pot dir-se que "el saber humà és, qualitativament, el mateix que el diví", si bé quantitativament no arriba al món de la natura. L'home crea el món humà, en pensar-lo el recrea i, per això, coneix amb veritable i plena ciència: "aquest és veritablement un món, i l'home és en veritat el Déu d'aquest món" (p. 35). Sense consciència clara de la diferència, cal pensar que Vico l'entreveu quan assenyala que els elements de la ciència del món humà tenen "més realitat" que els punts, línies, superfícies i figures de la geometria, o quan, en la *Scienza nuova*, adverteix al lector que les seues proves són d'"espècie divina" i li produiran un "plaer diví perquè en Déu el conèixer i el fer és una mateixa cosa".

Junt a la nova posició assolida per la ciència del món humà, i com a conseqüència de la conversió del *vero* en el *fatto* que s'hi dona, l'altre gran tret de la segona gnoseologia és la nova relació que Vico estableix entre filosofia i filologia. La primera s'ocupa de *necessaria naturae* i contempla la raó, d'on prové la ciència d'allò vertader, és a dir, considera l'universal. La segona s'ocupa de *placita humani arbitrii* i observa l'autoritat, d'on prové la consciència d'allò cert, és a dir, considera l'individual. Encara que amb zones confuses, la distinció en Vico és clara en termes generals i el significat de filologia comprén tant la història de les llengües i la literatura, com la història de les idees i dels fets, de la filosofia i de la política. I la pretensió de Vico en la nova relació filosofia-filologia és reduir la filologia (la història) a ciència (filosofia).

Croce adverteix que, en rigor, aquesta pretensió és impossible perquè "la història és ja intrínsecament filosofia" (p. 38). Però ignorat encara al seu temps aquest pressupòsit filosòfic, Vico havia d'adonar-se de la necessitat de reformar la historiografia en ús, la necessitat d'una més perfecta filologia com a conseqüència de la seua més perfecta filosofia. Havia de "traure a la història la seua condició d'inferioritat, la seua servitut al caprici,

la moral, la preceptística o altres fins extrínsecs, i reconéixer-li el fi propi i intrínsec de necessari complement de la veritat universal. Al mateix temps, la filosofia s'hauria reomplert d'història, s'hauria afinat amb la història; i d'aquest afinament hauria adquirit major amplitud i un sentit més viu de la realitat concreta a explicar" (pp. 38-39, la negreta és nostra, JMB).

Però, junt a aquest significat, en la *Scienza nuova* n'hi ha també un altre que Vico expressa amb un títol de Bacon: *Cogitata et visa*. Vindria a ser la construcció d'una història típica de la societat humana (*cogitare*) per contrastar-la després amb els fets (*videre*), fent certa amb els fets la construcció ideal i fent vertaders els fets amb la construcció ideal. Una ciència, doncs, que seria alhora filosofia de la humanitat i història universal de les nacions. Aquesta interpretació, aquest mixt de pensament i experiència, seria per a Croce una espècie de ciència empírica de l'home i la societat (ni exacta ni vertadera), cosa molt distinta de la interpretació filosòfica de les dades de fet que seria la història vivent.

D'aquests dos significats de la relació filosofia-filologia, el primer "especulatiu" i el segon "empíric", Croce reconeix que es troben exemples en l'obra de Vico i, fins i tot, que el segon ve privilegiat pel napolità quan diu que en la seua ciència es troba "la història ideal de les lleis eternes sobre les quals corren els fets de totes les nacions en els seus començaments, progressos, estats, decadències i finals". És més, Vico, diu Croce, no pot unificar els dos significats perquè no en veu les diferències. Aleshores és explicable que els intèrprets hagen privilegiat un o l'altre significat, la pretensió d'una filosofia de la humanitat o d'una sociologia. Segons Croce encerten més els primers. I si bé en Vico hi ha Bacon i empirisme, "quan hom penetra en l'íntimitat del seu esperit", malgrat l'opinió de Vico mateix, cal reconéixer que "és de la pasta d'un Platò i no d'un Bacon" i que la seua ciència era nova no perquè fora una cons-

trucció empírica baconiana, "sinó perquè estava tota prenyada d'una nova filosofia" (p. 40).

Aquesta nova filosofia, tanmateix, roman en l'estat d'embaràs perquè li serà necessària l'hermenèutica de Croce per a sortir a la llum. Operació que realitza aventurant, per una banda, les característiques que hauria tingut la nova metafísica i, per l'altra, acceptant de la primera metafísica només allò que pot entendre's com a embrió de la segona i en la mesura que confirme les projeccions croceanes. Vegem-ho.

Per metafísica Croce entén la concepció de Vico sobre la realitat en la seua totalitat i sobre la possibilitat o no de conèixer-la totalment o parcialment. I en aquest sentit hi ha un problema de coherència en la metafísica viquiana. La seua concepció de la realitat total, lligada a la primera gnoseologia i com a conseqüència d'aquesta, reté només un valor de conjectura probable però inverificable que té necessitat de la teologia revelada. Açò Vico no ho va rebutjar mai, fins i tot ho va reafirmar en l'*Autobiografia*. Tanmateix, la segona gnoseologia, aquella de la *Scienza Nuova*, pel fet d'establir una neta divisió entre el món humà i el natural i atribuir al primer la possibilitat de coneixement total i negar-la al segon, fa que la *nuova* ciència camine amb un mètode segur de veritat i prescindisca de la revelació. La contemporània - i, per tant, incongruent- afirmació de la segona gnoseologia i de la primera metafísica mai no rebutjada, segons Croce, s'explica perquè, aquesta metafísica, Vico "la va tenir com apartada en un racó de la seua ment" (p. 126).

A més de la justificació d'aquesta situació de fet, Croce intenta determinar la metafísica implícita en la *Scienza Nuova*, çò és, la metafísica corresponent a la segona gnoseologia. Com que la *Scienza Nuova* afirma la cognoscibilitat total de les coses humanes i arriba al coneixement de la Ment, que informa tot i que és Providència, "tendia necessàriament a la interpretació de tota la realitat, de la natura i de Déu, com a Ment" (p. 127, el subratllat és nostre). Aquesta tendència, Croce la veu com objec-

tiva, lògica i intrínseca al pensament viquià, però reprimida per Vico, que subjectivament, com a catòlic i cristià, ha d'acceptar la transcendència, el Déu personal i la substancialitat de l'ànima. Que la lluita entre la tendència objectiva i la consegüent repressió era forta, ho palesa el fet que la doctrina filosòfica que més fortament combat Vico és, precisament, el panteisme. Aquest combat amb el panteisme és la pista que permet a l'interpret copçar la tendència objectiva, perquè Vico va reeixir a reprimir-la, però no a suprimir-la.

La primera metafísica corresponent a la primera fase del pensament viquià també té la seua importància, perquè manifesta la mateixa aversió pel materialisme i el mateix amor per l'idealisme que després animarà la *Scienza nuova*. En aquella primera metafísica, Vico rebutja la filosofia d'Epicur, la física cartesiana i les filosofies de Gassendi, Spinoza i Locke; valora parcialment les físiques de Boyle i Galileo. En canvi, mostra simpatia pels filòsofs que eren allora geòmetres i, per això, per la física pitagòrica, per la metafísica platònica, per la doctrina dels punts metafísics i per la filosofia del Renaixement italià: Ficino, Pico della Mirandola, Mazzoni, etc. El concepte clau d'aquesta primera cosmologia és el dels "punts metafísics", i també és l'únic original. Encara que en un principi el va atribuir a un fantasiós Zenó que, segons una confusió comú a l'època, mesclava l'elèata amb l'estoic, forçat per una polèmica va acabar reconeixent que la doctrina dels "punts" era pròpia.

Vico construeix aquesta doctrina dels punts metafísics amb una analogia dels punts geomètrics i els situa com a mediadors entre Déu (que és quietud) i el cos (que és moviment). L'atribut del punt és el "conat", o siga la indefinida virtut i esforç de l'univers a exterioritzar i mantenir totes les coses particulars. Aquest esforç de l'univers és la ment de Déu la qual, pura de tota corporeïtat, agita i mou el tot. La doctrina, desenvolupada en la seua complexitat, és acceptada per Croce com a original de Vico, però la considera producte d'un pensar fantasiós i arbitrari, plena

d'obscuritats i contradiccions i sense eficàcia directa en les posteriors concepcions viquianes. El seu valor, en la lectura croceana, rau en el caràcter que té de dinamisme enfront del mecanicisme de la filosofia contemporània, és a dir, en la mesura que confirma la tendència idealista i el rebuig del materialisme: "l'excogitació dels punts metafísics, en la qual Déu apareix com el gran geòmetra que coneixent fa i fent coneix les coses de l'univers, és com el símbol de la necessitat de resoldre la natura en termes idealistes. Un Vico teologitzant, un Vico agnòstic, fins i tot un Vico inventor imaginatiu de novel·les cosmològiques i físiques, es troba ací i allà; però un Vico materialista no es troba enlloc de la seua obra"(p. 133).

Aquesta metafísica va ser també sospitosa de panteisme, la qual cosa va obligar Vico a defensar la seua ortodòxia i reafirmar la transcendència divina. Tanmateix, la transcendència limitava la ment de Vico i li impedia d'assolir la unitat del real i el coneixement complet del món humà i, per això, malgrat ser inconciliable amb el catolicisme, va pensar profundament el concepte de providència immanent. Aquest caràcter immanent de la Providència es fa palés en la utilització que Vico en fa per explicar el curs de les nacions, és a dir, l'evolució històrica i social. Però abans de determinar més aquesta característica que Croce veu en Vico, convé presentar una altra de les tesis claus d'aquesta lectura, que és la denuncia de la confusió viquiana entre l'evolució de l'esperit, la històrica i la social.

III.4.2. L'ESTRUCTURA INTERNA DE LA *SCIENZA NUOVA*. VICO "GENEALITAT CONFUSIONÀRIA".

Una volta distingits els dos períodes de la producció viquiana, l'interés de Croce es centra en el segon, en la producció madura que conclou en la *Scienza nuova*. Si la distinció de les dues gnoseologies, com hem vist, ja comportava per part de l'interpret l'afirmació que Vico no s'adonava

molt d'allò que feia ni de cap a on el portava el descobriment de la possibilitat d'un coneixement científic del món humà, la interpretació croceana de les altres doctrines substancials contingudes en l'obra mestra de Vico comporta l'assumpció de dues tesis hermenèutiques més fortes definitòries del caràcter intel·lectual de Vico i de la manifestació d'aquest caràcter en l'estructura interna de la *Scienza nuova*, tesis que són la clau per veure en l'"obscuritat" d'aquesta última la llum i l'ombra, la veritat i l'error. Amb *Scienza Nuova* es refereix fonamentalment a l'edició del 1744, però té en compte també les seues versions anteriors i els escrits posteriors a 1720, és a dir, les obres jurídiques que formen el *De uno universi iuris principio et fine uno* i que, tot plegat, formen la unitat del segon període. Les tesis hermenèutiques són dues. La primera és una tripartició de tots els continguts materials de l'obra en filosòfics, històrics i sociològics, distinció que, pel fet de no ser clara en l'obra mateixa, dóna peu a la segona tesi: Vico era un geni, però un geni confús. D'aquestes dues tesis deduirà Croce un "cànon hermenèutic": l'interpret ha de separar en allò interpretat l'error de la veritat, eliminant-hi o aïllant-hi la confusió. Anem al text.

En la *Scienza nuova*, com a conseqüència dels diversos significats dels termes i de la relació entre filosofia i filologia, diu Croce, hi ha "tres ordres de recerques: filosòfiques, històriques i empíriques; i conté tot plegat una filosofia de l'esperit, una història (o grup d'històries) i una ciència social. A la primera pertanyen les idees, enunciades en alguns axiomes o dignitats i així mateix escampades en el curs de l'obra, sobre la fantasia, l'universal fantàstic, l'intel·lecte i l'universal lògic, el mite, la religió, el judici moral, la força i el dret, allò cert i allò vertader, les passions, la providència, i totes les altres determinacions relatives al curs i desenvolupament necessari de la ment, és a dir, de l'esperit humà. A la segona, o siga a la història, l'esbós d'una història universal de les races primitives després del diluvi i de l'origen de les diverses civilitzacions; la

característica de la societat bàrbara o heroica antiga a Grècia i especialment a Roma sota l'aspecte de la religió, del costum, del dret, del llenguatge, de la constitució política; la investigació sobre la poesia primitiva, que després s'exemplifica amplament amb la determinació de la gènesi i el caràcter dels poemes homèrics; la història de les lluites socials entre el patriciat i la plebs i de l'origen de les democràcies, estudiada aquesta també principalment a Roma; la característica de la barbàrie retornada, o siga de l'edat mitjana, també estudiada en tots els aspectes de la vida i confrontada amb les societats bàrbares primitives. Finalment, a la ciència empírica es reclama l'intent d'establir un curs uniforme en les nacions, relatiu a la successió tant de les formes polítiques com de les altres i correlatives manifestacions teorètiques i pràctiques de la vida, i els tipus que Vico va delinear del patriciat, de la plebs, del feudalisme, de la pàtria potestat i de la família, del dret simbòlic, del llenguatge metafòric, de l'escriptura jeroglífica, etc." (pp. 41-42).

Si la confusió dels tres ordres fóra només literària i no lògica, l'obra seria fastigosa però no obscura i, de fet, reconeix Croce, el disseny de la versió del 1744 està ben concebut. Si el problema fóra només terminològic, l'obra seria tan sols difícil, però Vico usa poc termes escolàstics i privilegia les expressions vives i populars. La falta de consciència plena sobre els seus descobriments és una característica de tots els pensadors i, per tant, incapaç també d'explicar la confusió. Aleshores, la confusió de doctrines i la subsegüent obscuritat no naix de raons extrínseques "sinó que consisteix realment en obscuritat d'idees, en la deficient intel·ligència de certs nexes i en la substitució amb nexes fallaços, en l'element arbitrari que per això s'introdueix en el pensament o, per dir-ho breument, en vertaders i propis errors" (p. 43).

I la causa de l'obscuritat i de l'error és, per a Croce, la confusió gnoscològica respecte a la relació entre filosofia, història i ciència empírica, convertint-se cadascuna en les altres i perjudicant-se mútuament. Així, la

filosofia de la humanitat vol determinar les formes, categories o moments ideals de l'esperit en la seua successió necessària i, tanmateix, Vico la identifica amb el seguit empíric de les formes de la civilització, temporalitzant allò que era etern i atemporal inicialment; el moment ideal de la força oposat al de la justícia, quan Vico l'exemplifica amb la societat bàrbara com un cas concret, el presenta mesclat amb la justícia; i en definir la naturalesa de les coses com el seu "naixement en un determinat moment i amb unes determinades formes [*guise*]" barreja la gènesi empírica (moment) amb la ideal (formes). Així mateix, quan falta un document històric, ompli el buit amb conjectures fornides per l'esquema de la ciència empírica amb la creença que hi aporta "proves metafísiques", i, quan es troba davant fets històrics dubtosos, els resol per coherència amb l'esquema, la qual cosa és un procedir raonable si aquest fóra una hipòtesi, però en realitat és una "veritat meditada en idea", indubtable, filosòfica, i, per tant, en rigor la contrastació amb els fets que demana Vico és supèrflua i en cas de contradicció ha de considerar erronis els fets i fer-los violència.

El vici de la confusió i l'obscuritat de l'obra de Vico, el contrapesa Croce amb l'afirmació que també s'hi troben "recerques d'extraordinària novetat, veritat i importància" (p. 46). És a dir, Vico també té la virtut de ser profund, original i genial, la qual cosa permet a Croce parlar-ne com d'un enginy dotat d'una "genialitat confusionària" (p. 47), qualificació destinada a la polèmica. Confusió i genialitat són, doncs, dos punts claus (els *capisaldi*) de l'exposició croceana de Vico.

Llums i tenebres, veritat i error, s'entremesclen en la *Scienza nuova* i donen lloc a dos possibles interpretacions. Aquella que la considera una obra "tancada" i es dedica a criticar-la i enderrocar-la, mostrant-ne les contradiccions internes; i aquella que, impressionada pels llamps de veritat, li fa l'apologia. Entre aquestes dues actituds n'hi ha una tercera, justament aquella que vol adoptar Croce, segons la qual és un deure del

crític "arribar a l'esperit anant més enllà de la lletra, però sense descurar la lletra, és més, retornant-hi contínuament, procurant mantenir-se intèrpret lliure però no fantasiós, amant fervent però no cec" (p. 47). La genial confusió de la ment de Vico imposa un general "cànon hermenèutic d'anar separant per via d'anàlisi la genuïna filosofia que hi ha en ell de l'empíria i de la història amb les quals està mesclada i quasi incorporada (i així mateix anar separant aquestes d'aquella), i notar pas a pas els efectes i les causes de la barreja", és a dir, separar l'escòria de l'or perquè "la història no és tal sinó és intel.ligent" (p. 47).

Feta la tripartició, diagnosticat el caràcter de Vico i adoptat el cànon hermenèutic, Croce té el camp lliure per interpretar com a veritat filosòfica tot allò que en l'obra correspon al primer ordre de recerca, a la filosofia de l'esperit, i que fa palesa la nova filosofia, la nova metafísica que Vico no va reeixir a completar. Definida la filosofia de l'esperit com l'objectiu prioritari de la reflexió filosòfica viquiana, allà on Croce troba que no es porten els seus pressupòsits fins a les últimes conseqüències o que la reflexió teòrica ve perturbada per l'"empíria", la seua intervenció es dirigirà bé a reinterpretar confusions i errors en termes de filosofia de l'esperit, d'ortodòxia idealista, bé a qualificar-ho de confusió o d'error sense més. Aquesta intervenció en la confusió conceptual de Vico, la realitza Croce emprant la terminologia kantiana i analitzant la raó teòrica i la raó pràctica viquianes. Començarem per la primera on trobarem, en l'anàlisi que fa de l'universal fantàstic, un exemple clar de reinterpretació amb l'objectiu d'aïllar la poesia com la primera forma pura de la fantasia, moment ideal de l'esperit.

III.4.3. LA RAÓ TEORÈTICA. LES FORMES FANTÀSTICA I SEMIFANTÀSTICA DEL CONÉIXER. VICO FILÒSOF DE LES FORMES INFERIORS DE L'ESPERIT.

La crítica clarificadora que Croce realitza de l'afirmada confusió viquiana li permet d'establir en la seua interpretació netes distincions entre una forma fantàstica del conéixer, representada per la poesia i el llenguatge, i una forma semifantàstica, representada pel mite i la religió. Aquestes distincions descansen sobre una consideració més genèrica de la *Scienza nuova* com una obra centrada quasi exclusivament en l'estudi de les formes inferiors o individualitzadores de l'esperit -designades globalment amb el nom de *certo-* i que serien la fantasia en l'esperit teòric, la força o arbitri en l'esperit pràctic, i la civilització bàrbara o sapiència poètica en la corresponent ciència empírica. L'exposició de la gnoseologia dels primers escrits, ja feta, i la de les formes fantàstica i semifantàstica del coneixement, que ara farem, exhaureixen, per a Croce, les doctrines viquianes de "*ragione teoretica*" perquè la fase de la raó tota desplegada constitueix en la *Scienza nuova* el límit de la recerca de Vico i no és objecte de la seua investigació.

L'explicació principal del fort interès de Vico en les formes inferiors de l'esperit i les societats primitives es troba, segons Croce, en l'origen del Vico filòsof i en el caràcter de la seua ment "antitètica de l'esperit cartesià" (p. 48). El cartesianisme es dirigia a les formes universalitzadores i abstractes, fugia de la història i generalitzava la psicologia de les edats cultes a tots els temps i pobles; per contra, Vico era atret per les formes individualitzadores, s'internava en la història més llunyana de les edats cultes i investigava les profundes diferències i oposicions entre les diferents edats.

Amb aspres dificultats que duraren més de vint anys, com ben bé ho confessa, Vico arriba a través de l'intellectualisme modern a la consciència de la psicologia primitiva, a les naturaleses primitives ferines i inhu-

manes que de cap manera podem imaginar i amb gran dificultat podem entendre, ments diferents de les cultes perquè estan enfonsades en els sentits, en les passions, en els cossos. Aquest era un dels aspectes pels quals la seua ciència era nova, perquè evitava l'error en què havien caigut antics (Platò, per ex.) i moderns (com era Grotius, Selden, Pufendorf) que meditaven sobre una naturalesa humana ja culta i civilitzada, amb la qual cosa ignoraven una part de la història i s'ocupaven de l'intel·lecte i de la voluntat ja disciplinats, tot ignorant la fantasia i la passió salvatge. Açò justifica la definició que fa Croce de la filosofia de la *Scienza nuova* com una "filosofia de l'esperit amb particular atenció a la filosofia de la fantasia, és a dir, a l'Estètica" (p. 50), amb la qual cosa Vico en realitat hauria estat el vertader descobridor de l'Estètica abans que Baumgarten, encara que mai no va fer servir aquest nom sinó el de 'lògica poètica'.

Aquest primat es fa palés pel fet que Vico exposa una concepció de la poesia novedosa i revolucionària. En un ambient cultural del tot hostil a la poesia, critica les doctrines a l'ús sobre ella i la funció que realitza: la poesia no és el revestiment popular de conceptes filosòfics o teològics, no és medidora intel·lectual, ans al contrari és aliena a la lògica intel·lectual i no conté filosofemes; no ha nascut per caprici de plaer sinó per necessitat; no és un exercici enginyós superflu sinó absolutament imprescindible perquè nasca el pensament donat que és la primera operació de la ment humana. L'home abans de poder formar universals forma fantasmes, la poesia no sols no divulga la metafísica sinó que n'és distinta, oposada i, també prèvia a ella. Les sentències poètiques, productes de fortes fantasies, estan compostes de sentits i passions i la seua perfecció rau en el fet d'apropriar-se dels particulars, mentre les filosòfiques, que exclouen la fantasia, estan compostes de reflexions i busquen expressar els universals; per això no es pot ser al mateix temps gran metafísic i gran poeta. Els poetes són el sentit de la humanitat i els filòsofs l'intel·

lecte i, d'acord amb l'antiga dita, res no hi ha en l'intel·lecte que primer no siga en els sentits: sense el sentit no es dóna l'intel·lecte, sense poesia no es dóna cap filosofia ni civilització.

Amb una novetat tal, Vico entreveu la qualitat genuïna del llenguatge: ni es redueix a lògica, ni és producte de convenció ni d'origen diví, sinó que el llenguatge sorgeix naturalment. Comença amb actes muts mitjançant signes i cossos que tenen relacions naturals amb les idees que es volen significar, i arriba fins a les llengües vulgars articulades. Llengües vulgars on tampoc no hi ha convenció, i si sembla haver-ne és perquè s'ha perdut la memòria del seu origen primitiu natural. I la diversitat de llengües no és objecció a l'origen natural perquè s'explica per les diversitats de climes, temperaments i costums que han fet que cada poble veiéra les mateixes utilitats i necessitats de la vida sota aspectes diversos, com ho demostren els proverbis, que són màximes de vida substancialment idèntiques encara que expressades de forma diversa per cada poble o nació. L'afirmació viquiana que assegura trobar els orígens del llenguatge en els principis de la poesia reafirma l'origen espontani i fantàstic del llenguatge i, implícitament, suprimeix la dualitat de poesia i llenguatge.

En els principis mateixos de la poesia es troba també l'origen de les lletres o escriptura, que no pot separar-se de l'origen de les llengües, i en les quals només accepta convenció en les escriptures alfabètiques producte de pobles ja civilitzats però no en les escriptures jeroglífiques primitives, que no eren producte del desig d'amagar-hi sublim saviesa reflexiva [*riposta*]⁸⁸, sinó expressió directa i per això llenguatge, faula, poesia i pintura, on són inseparables forma i contingut. Característica aquesta dels jeroglífics que comparteixen amb les banderes, ensenyes, divises i emblemes de medalles i monedes.

88 Traduïm *sapienza riposta* per "saviesa reflexiva" en atenció al fet que quasi sempre funciona en oposició a saviesa espontània o vulgar, tot i que així es perd el sentit de "profunda" o "amagada" que també té el terme italià *riposta*.

Aquestes doctrines de les formes fantàstiques són "absolutament noves en la història de les idees" (p. 55) i oposades tant a l'escola cartesiana com a totes les altres tradicions. Dins de la genialitat, però, hi ha confusió. Croce no pot deixar de reconèixer que en l'última *Scienza nuova*, en l'exposició més acurada del pensament de Vico, també es troben afirmacions no totes conciliables amb la seua interpretació: la poesia hi representa allò vertader (*il vero*) en la seua idea òptima, té com a finalitat l'animació d'allò inanimat, no és altra cosa que imitació, la seua matèria és l'impossible creïble, naix de la indignència de l'esperit, forja gèneres fantàstics, universals o caràcters poètics, té per objectiu ensenyar al poble d'obrar virtuosament... Tanmateix són variacions i incoherències que no poden anul·lar la preponderància de la constant principal que per a Croce és la clau interpretativa: "la poesia és la primera forma de la ment, anterior a l'intel·lecte i lliure de reflexions i raciocinis" (p. 57).

Les incoherències i els errors, com la temptació a la qual Vico no escapa d'establir classificacions empíriques de la poesia i els parlars, de les llengües i les escriptures, tenen el seu origen fonamental en el vici de fons, estructural, d'intercanviar de fet el concepte filosòfic de forma poètica de l'esperit amb el concepte empíric de forma bàrbara de la civilització. La primera edat del món, considerada com l'edat de la fantasia, de la primera forma de la ment, en la mesura que es compon d'hommes de carn i ossos i no de categories filosòfiques, conté també al costat de la primacia de la fantasia la presència d'intel·lecte, d'abstracció i de moralitat. Vico va haver d'introduir el teòleg, el físic, l'astrònom, el pare de família, el guerrer, el polític, el legislador i qualificar les seues activitats com a poètiques i el conjunt com a sapiència poètica. Així, els productes de les arts mecàniques d'aquesta època per a Vico són "poesies en certa manera reals" i l'antic dret romà un "seriós poema dramàtic". L'edat històrica bàrbara es transfigura en l'edat ideal de la poesia i, ara, la poesia és també teològica, educadora, física, metafísica i amb la cate-

goria d'universal fantàstic o caràcter poètic admet junt a la fantasia individualitzadora la presència del concepte universalitzador. Per contra, els primers homes es transformen en sublims poetes, i poetes són els xiquets (que corresponen en l'ontogènesi als bàrbars en la filogènesi).

On aquesta confusió entre concepte filosòfic i concepte empíric es posa més en evidència és en les contradiccions que Croce veu en el concepte d'universal fantàstic o poètic. Aquesta categoria, que Vico atribueix a la poesia i que és central en el seu pensament, és la més inconciliable amb la interpretació croceana, que vol veure en la poesia només pura fantasia i individualització, i, per tant, per salvar la coherència de la interpretació, ha de ser mostrada com a error. L'universal fantàstic, com a previ de l'universal raonat, és contradictori perquè si conté un element d'universalitat aquest només pot venir de l'universal raonat i no de la fantasia, amb la qual cosa cau en una *petitio principii* perquè pressuposa la gènesi dels universals raonats que és precisament allò que volia explicar; i si no conté element d'universalitat s'adquireix coherència al preu de deixar la civilització bàrbara sense conceptes. Només es pot resoldre la contradicció, conclou Croce, dissociant poesia i sapiència poètica, reconeixent que la poesia és una categoria ideal i no un fet històric, però, malgrat alguns indicis en aquesta direcció que poden trobar-se, Vico "no era capaç de realitzar la dissociació entre poesia i sapiència poètica perquè li ho impedia l'hibridisme del concepte i del mètode mateix de la *scienza nuova*" (p. 61).

Cal deixar de banda els errors i dubtes de Vico i considerar la poesia com a pura fantasia perquè només així es pot comprendre la concepció capital de la seua filosofia de l'esperit, la concepció de l'esperit com a desenvolupament, com a curs i desplegament. La seua opció de considerar en l'origen de la civilització l'existència no d'homes savis sinó d'homes bestials [*bestioni*] adquireix la característica de radical diferència de les teories contemporànies precisament si s'afegeix la hipòtesi que el pensa-

ment es desenvolupa des de la fantasia a la raó, que l'organització social va de la força a l'equitat. D'altra manera no estaria molt lluny d'altres concepcions que acceptaven una evolució des de conceptes obscurs i confusos fins a clars i distints, però sempre conceptes amb tan sols diferències quantitatives. Vico està lluny d'aquesta tendència perquè el seu pensament "és advers a l'intellectualisme, tot dinàmic i evolutiu; l'esperit és, per a ell, un drama etern; i perquè el drama vol tesi i antítesi, la seua filosofia de la ment està tota implantada sobre l'antinòmia, çò és, sobre la real distinció i oposició de fantasia i pensament, poesia i metafísica, força i equitat, passió i moralitat" (p. 62), encara que, a voltes, ni el mateix Vico se n'adone.

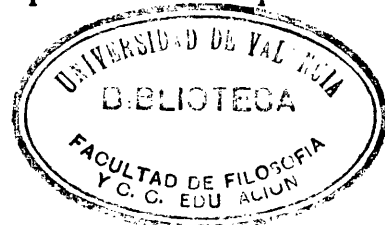
Un altre aspecte de la reivindicació viquiana de les formes cognoscitives al·lògiques contra l'intellectualisme, és la seua doctrina del mite, tan original com la de la poesia però que com aquesta, i per la seua interrelació, és vista per Croce creuada d'"ombres".

Quant a originalitat, de nou Vico s'oposa a les teories vigents: al mite com a al·legoria de veritats filosòfiques, al mite com a història de personatges que realment han existit i esdeveniments que realment han succeït, adornada per la imaginació (evemerisme), i al mite com un producte contingent d'un poble particular o d'un filòsof o poeta singular. L'oposició és radical a la primera i a la tercera. Els mites no contenen saviesa reflexiva, no hi ha conceptes raonats conscientment disfressats de faules, no poden escindir-se en un significat i un significat, els seus significats són unívocs: el mite "no és faula sinó història com poden formar-se-la els esperits primitius, i per aquests severament considerada com a relat de coses reals" (p. 65), i són els filòsofs posteriors els qui l'han convertit en al·legoria de les seues doctrines. Així mateix, perquè és part essencial de la sapiència poètica o bàrbara, el mite no pot considerar-se descobriment d'un poble particular des del qual s'ha transmés. Pel que fa a l'evemerisme, junt a algunes similituds, la doctrina de Vico se'n diferencia

perquè per a ell "les faules no són alteracions d'històries reals ni se refereixen per necessitat a individus reals, sinó que són intrínsecament veritat històrica, en la forma que la veritat històrica sol prendre en les ments primitives" (p. 65).

Quant a les ombres, els dubtes i les variacions respecte al concepte de poesia, impedeixen Vico de fer determinacions més precises de la naturalesa del mite i delimitar-lo de la poesia. Insuficiències que corregeix Croce amb l'operació de traslladar al mite tot allò que, atribuït per Vico a la poesia, no era conciliable amb aquesta, considerada com a pura fantasia. L'universal fantàstic, el caràcter poètic, que com a principi de la poesia era contradictori, troba ara el seu lloc com a "definició del mite, i com a tal forneix a la ciència de la mitologia el vertader principi que necessita" (p. 66), perquè el mite és, precisament "aquesta contradicció: un concepte que vol ser imatge i una imatge que vol ser concepte" (p. 67). Quan el concepte de fer treballs útils a la comunitat no se sap separar de l'individu que n'haja fet algun, surt el mite d'Hèrcules, individu i concepte, fantasma i universal: universal fantàstic. De la mateixa manera, al mite, li escauen les característiques erròniament atribuïdes a la poesia de donar vida a les coses inanimades i de ser producte de la indigència o feblesa de la ment. Com també és mite el conjunt d'idees i de creences dels pobles primitius que com a teologia, astronomia, física o geografia poètiques Vico havia denominat globalment com a sapiència poètica, i és mite per la raó adduïda per Vico mateix: que és la història d'aquests pobles "i la poesia és poesia i no és història, ni tan sols més o menys fantasiejada" (p. 67).

El problema de la relació del mite amb la filosofia i la història, segons Croce, Vico ni se'l planteja, i la seua afirmació que no hi ha filosofia en el mite cal interpretar-la formant part del seu rebuig de la interpretació al·legòrica del mite i del transferiment als pobles antics d'idees i costums moderns. En realitat, la seua teoria implícita és compatible amb "aquella



que acostava el mite a la filosofia, i amb l'altra que l'acosta a la història; amb l'eclèctica que admet tots dos elements, i amb l'especulativa, que així mateix admet tots dos però per la raó que filosofia i història, en si mateixes com en el mite, componen, en el fons, una cosa sola i indivisible" (p. 68). El curs, en Vico, va del mite a la filosofia. Cal superar el mite com a producte d'indigència i feblesa mental, i aquesta superació resol els gèneres fantàstics en gèneres intel·ligibles, els universals poètics en raonats. Les faules són l'embrió de la filosofia que vindrà després, i la clarificació conceptual de 'poesia' i 'mite' realitzada per Croce li permet transformar amb un nou sentit la relació establerta per Vico entre poesia i filosofia: els poetes (els creadors de mites) són els sentits (la filosofia rudimentària i imperfecta) i els filòsofs són l'intel·lecte (la filosofia més completa que naix de la precedent) de la humanitat. La connexió entre universals fantàstics i universals raonats, entre mite i filosofia, com la veu Croce, li revela un altre sentit de la relació entre filosofia i filologia: el sentit "d'una confirmació recíproca entre saviesa vulgar i saviesa reflexiva [*riposta*], conciliades totes dues en una filosofia perenne de la humanitat" (p. 69).

Amb la teoria del mite ve donada implícitament la teoria de la religió i de la seua relació amb la filosofia. En la *Scienza nuova*, a parer de Croce, hi ha dos orígens de la religió, un de teorètic, on aquesta naix de la necessitat mental de satisfer la curiositat i d'entendre coses de la natura (per ex. el llamp); i un altre de pràctic, on naix del terror (de qui llança llamps). Si l'home és, com ho és en Vico, intel·lecte i voluntat, no hi caben altres possibilitats. I en l'aspecte teòric, la religió no és altra cosa que l'universal fantàstic, l'animisme poètic, el mite. Més encara: Vico lliga la religió amb l'endevinació, és a dir, amb els mètodes d'interpretació del llenguatge de Júpiter, dels signes divins, i igual que del mite procedeix la ciència i la filosofia, de l'endevinació procedeix el coneixement de les raons i les causes, la previsió filosòfica i científica.

Lluny del prejudici contemporani que considera la religió una impostura, el sistema viquià defensa l'origen humà i natural de la religió mitjançant la seua identificació amb el mite, identificació considerada per Croce essencial al sistema.

Les observacions viquianes contràries a aquesta interpretació (com ara quan Vico afirma que la religió precedeix fins i tot al llenguatge) són considerades producte de la "perplexitat metòdica i del costum de poca claredat" (p. 71). Altres raons caldran per explicar l'admissió viquiana de l'existència de la religió revelada, però, en qualsevol cas, aquestes no seran teòriques perquè el dualisme religiós s'afirma simplement sense cap mediació que lligue totes dues religions a un mateix principi: la religió revelada se reserva al poble hebreu i no té res a veure amb la humanitat gentil, objecte de la nova ciència. Croce reté ferm, doncs, l'origen merament humà de la religió en Vico, producte de la necessitat teòrica de l'home caigut en condicions de relativa pobresa mental, concepció de la qual es troben escasses referències entre els seus contemporanis que insisteixen sobre "la religió com a ignorància i descuren la saviesa d'aquella ignorància, la religió com a veritat" (p. 72).

III.4.4. LES DOCTRINES DE LA RAÓ PRÀCTICA. MORAL I DRET, PUDOR I FORÇA.

Pel que fa a les doctrines de la raó pràctica, sembla que Vico no estiga en oposició a les idees del seu temps perquè confessa la seua connexió amb l'escola del dret natural. Grotius era un dels seus *quattro autori* (els altres eren Plató, Bacon i Tàcit) i, al costat de Selden i Pufendorf, reapareix contínuament en la seua obra. Tanmateix, per a Croce, la connexió és "dialèctica", donat que contradiu les tesis capitals del dret natural o les acull canviant-les profundament i trobant-hi més problemes que solucions, problemes alguns dels quals només va veure Vico. En contrast amb el jusnaturalisme, la inspiració de Vico era teòrica i no pràctica o reformista,

el seu mètode especulatiu i desdenyós de l'empirisme, el seu esperit idealista i, per tant, antimaterialista i antiutilitarista, i la seua gnoseologia historicista. Conseqüentment, conclou Croce, la doctrina viquiana de la raó pràctica, encara que comença amb el jusnaturalisme, és tota diversa i només coincideix amb ell en un dels seus punts capitals encara que hi arriba per un camí distint, coincidència que es dóna però "on menys l'autor hauria volgut: en el caràcter immanent i arreligiós" (p. 77).

En la interpretació croceana, Vico s'oposa sobretot a l'utilitarisme que troba representat principalment en Hobbes i Spinoza i, amb ells, en Locke i Bayle, en Machiavelli, en els estoics i en els epicuris. Les doctrines utilitaristes calumnien la naturalesa humana. La utilitat no és principi explicatiu de la moralitat perquè prové de la part corporal de l'home i, per tant, és canviable quan la moralitat és eterna. Derivar la moralitat de la utilitat és canviar l'ocasió per la causa. Cap dels principis utilitaristes pot donar compte de l'organisme social, ni el frau o la impostura, ni la força ni la necessitat. Perquè els homes es mantinguen units cal alguna cosa més ferma que la utilitat. Perquè la societat humana comence cal una fe i confiança mútua que cap llei ni força pot produir. La utilitat és tan sols l'ocasió que afavoreix l'acció de la causa i fa que els homes, socials per naturalesa, dèbils, indigents i dividits, arriben a celebrar la seua naturalesa social. L'única filosofia que porta a una vertadera ètica troba Vico que és la platònica, que se remunta a un principi metafísic, la idea eterna que d'ella mateixa crea la matèria.

A la pregunta sobre el principi de la societat "Vico respon reclamant el sentit humà [*sensu umano*], la consciència, la necessitat que l'home té de salvar-se de l'enemic intern que li rosega el pit. L'origen està certament en el temor, però en el temor de si mateix, no de la violència dels altres; està en la recansa que mossega, en el pudor que, tenyint de roig el rostre dels primers homes, fa resplendir per primera vegada la moralitat sobre la terra" (pp. 81-82). Del pudor naixen totes les virtuts. I la traducció del

pudor o consciència moral en la corresponent ciència empírica, dóna el sentit comú dels humans al voltant de les necessitats o utilitats humanes, que és la font del dret natural de les gents. Aquest sentit comú, privat de tota reflexió, no és un judici ni un sentiment, és "més bé una actitud pràctica que, aproximadament similar en tots els individus que viuen en condicions similars, produeix els costums similars dels diversos grups socials, des d'una classe particular fins a la humanitat sencera" (p. 82). Actitud absolutament espontània per la qual cosa els costums es generen des de l'intern i no de l'extern i són iguals en totes les nacions, sense que per això es copien les unes de les altres. A través del sentit comú la consciència moral s'incorpora en forma d'institucions que fan cert [*accertano*] l'arbitri humà que és per naturalesa incertíssim.

El temor intern, el pudor, la consciència moral, es desperta en l'home per la religió, és temor i vergonya davant Déu, davant el Júpiter imaginat pels primers humans, pels ferotges *bestioni*. Per aplacar Júpiter o rebre'n l'ajut, han de conformar-hi la seua vida, domar el seu orgull, deixar de fer unes coses i fer-ne d'altres. És del pensament de la divinitat, doncs, d'on prové la força del conat, çò és, de la llibertat pròpia de la voluntat humana de sotmetre els moviments impresos en la ment pel cos. Amb l'acte d'autodomini, de llibertat, naix la moralitat. El temor de Déu posa el fonament de la vida humana i d'ell naixen les primeres i fonamentals institucions ètiques: el culte religiós, els matrimonis i els soterraments.

La potència ètica i social de la idea de Déu es reafirma en el curs de la història i de la vida individual. No pot haver-hi ciència de les coses morals sense l'ajut de les veritats abstractes de la metafísica, sense la idea de Déu, i quan s'apaga o obscureix la consciència religiosa, aleshores s'apaga o obscureix el concepte de societat i d'estat. Si aquesta idea és imprescindible per comprendre la societat i l'estat, si hi ha un condicionament religiós de la moralitat, si l'absència de la idea de Déu és la

principal crítica que Vico mou contra Grotius i Pufendorf, ¿on hi ha la coincidència -afirmada per Croce- de Vico amb el jusnaturalisme en una concepció immanent de l'ètica?. La coincidència i l'oposició s'expliquen per les diferències en el concepte mateix de religió. En la confusió i l'obscuritat de l'exposició viquiana pot distingir-se el rebuig de la religió revelada a l'hora de construir la ciència de la societat humana -d'on ve la coincidència amb el jusnaturalisme- i l'afirmació de la religió natural com a concepció de la realitat, com a consciència de veritat i per tant imprescindible -d'on ve l'oposició- perquè dona als homes la idea d'alguna cosa superior a l'individu, és a dir, dona l'objecte del voler de la voluntat moral. I si en aquest significat teòric la religió és condició de la moralitat, en el significat pràctic, en el seu origen indicat per Vico en el terror i en el desig d'immortalitat, la religió és un fet pràctic, és la moralitat mateixa.

En la corresponent ciència empírica, atribuïda la religió (o metafísica poètica) a l'edat bàrbara i la filosofia a l'edat de la raó desplegada, és obvi que Vico hagué d'afirmar que només la religió és la fundadora de tota civilització i de la mateixa filosofia amb la qual cosa rebutjava, així, la dita atribuïda a Políbio segons la qual si hagueren filòsofs al món, no caldrien religions.

L'estat ferí, que en el jusnaturalisme servia d'hipòtesi o d'expedient didàctic, en Vico és "realitat ideal, per tal com representa en la dialèctica de la consciència pràctica un moment necessari per a la gènesi de la moralitat (el moment pre-moral); realitat històrica i empírica com aproximativa condició de fet dels períodes d'anarquia i fermentació que precedeixen el sorgiment de les civilitzacions o que segueixen les crisis d'aquestes" (p. 88). I d'aquest estat ferí, un estat sense moralitat però ple d'exigències morals, se n'ix naturalment i no per efecte de la gràcia divina: el feble lliure arbitri de l'home rep l'ajut de la providència divina però de manera natural. Vico estableix una distinció forta entre l'assistèn-

cia sobrenatural i extraordinària de la providència al poble elegit, al poble hebreu, i la seua acció natural en el desenvolupament de les nacions gentils; per això, la crítica a Selden, a diferència de la feta a Grotius i Pufendorf, serà el rebuig del fet que només sobre la base de la revelació pot haver-hi vida moral i civil. Vico, doncs, com els jusnaturalistes, deixa de banda la revelació i aprofundeix la doctrina immanentista alhora que, paradoxalment, es reclama fundador d'un sistema de dret natural divers del dels autors protestants i adaptat a l'església romana. Paradoxa que, donada la "càndida personalitat de Vico", Croce explica perquè "poc clar com sempre era en les seues idees" i "transportat per la seua fe ardent" es feia la il·lusió de veure's com a "*defensor ecclesiae* en l'acte mateix en què suplantava la religió de l'església amb aquella de la humanitat" (p. 92).

Mentre que en el *Diritto universale*, en l'anàlisi de Croce, Vico no distingeix entre dret i moral, la relació de l'un amb l'altra, encara que no es troba en les formulacions teòriques ni és tractada sistemàticament, està present "en les observacions particulars i circula per tota la *Scienza nuova*". I açò és així perquè és una relació l'anàlisi de la qual suposa la diferència entre la voluntat moral i les formes inferiors de la voluntat, però l'interés preferent de Vico s'orienta precisament vers "la regió inferior i obscura de l'esperit, tant cognoscitiva com pràctica, tant de la fantasia com de l'arbitri i de la passió" (p. 94). I el tractament que de les passions fan els epicuris, els estoics i els jansenistes no satisfà Vico, que no vol seguir els filòsofs "solitaris", sinó els "polítics" i, sobretot, els platònics que reconeixen que les passions humanes no s'han d'extirpar, sinó que cal moderar-les per fer-ne virtuts humanes.

La distinció dret-moral la troba Croce en el concepte de *certo*, d'allò cert, que, en els seus múltiples significats, l'interpreta vinculat a la forma espontània de l'esperit com oposada a la reflexiva. En la seua accepció pràctica és oposició al *vero*, a allò vertader, és a dir, "la força enfront de

l'equitat i la justícia, l'autoritat enfront de la raó, la mera voluntat enfront de la voluntat moral", encara que és una distinció que, reconeix Croce, "naix més aviat en les nostres ments que no en les paraules de Vico" (p. 95). Tanmateix, en aquest sentit cal interpretar la pretensió que en la *Scienza nuova* hi ha una filosofia de l'autoritat, font de la justícia externa (emprant ací una terminologia escolàstica), així com un significat afí cal veure en el reconegut valor de la lletra de la llei malgrat el seu contrast amb la raó o falta de valor ètic: sempre conserva el valor que li ve de l'imperi de la voluntat.

I en aquesta línia interpretativa, la societat primitiva viquiana és, en el seu aspecte jurídic, quasi el mite del mer dret, çò és, de la força pràctica. Forts i ferotges, els homes consideraren divina tota força superior a la d'ells, i aquest fou el seu dret: fora de l'imperi de la raó com estaven, la providència va fer que temeren la divinitat de la força perquè arribaren a estimar la raó. El mite de l'edat de la força, però, no té el rigor del concepte filosòfic, per la qual cosa Vico considera els primers "forts" també com els èticament millors: són els "*fortissimi*" i els "*optimi*", és a dir, una barreja de *certo* i de *vero*. Vico recrimina els jusnaturalistes, com Grotius, que no tenen en compte aquest moment de la força quan miren només la justícia, l'equitat, la moralitat, començant així la història des de la meitat. I reconeix implícitament el valor de Hobbes, Machiavelli o Epicur que si contemplen aquest moment encara que de forma inadecuada: de fet, l'estat ferí de Hobbes i el de Vico tenen la principal i quasi única diferència en el fet que del primer se n'ix per la utilitat i del segon per la consciència religiosa i moral. Però el contrapés a la filosofia platònica no ve a Vico d'aquests darrers autors ni d'Espinoza, sinó del seu "quart" autor: Tàcit, que amb ment metafísica incomparable contempla l'home tal com és -allí on Platò el contempla tal com ha de ser- i dóna tots els consells de la utilitat a fi que l'home savi de pràctica s'oriente en la canviant fortuna. A la unió del filòsof grec i de l'historiador romà va

atribuir Vico haver reeixit a esbossar una idea de la història eterna on es formara el savi al mateix temps en saviesa reflexiva, com el volia Platò, i en saviesa vulgar, com el volia Tàcit. És a dir, va rebre de Tàcit "l'esperenta per al seu gran treball, que va consistir a fer concret l'ideal i inserir (com deia adaptant una dita ciceroniana) la república de Platò en l'escòria [*feccia*] de Ròmul" (p. 98). L'objectiu d'aquest "gran treball" apunta, doncs, cap a la unitat de teoria i pràctica, però formulada aquesta tendència com "fer concret l'ideal". Però la relació teoria-pràctica mereix tractament a part.

III.4.5. TEORIA I PRÀCTICA. VICO APOLÍTIC.

La traducció kantiana del pensament viquià força Croce a plantejar-se en primer lloc la relació teoria-pràctica com la relació entre raó teorètica i raó pràctica, i, vista així, com la relació entre intel·lecte i voluntat, Croce reconeix que no es troba particularment desenvolupada en Vico. Només es suggereix que en l'home, per similitud amb Déu, la ment o esperit no està dividida en intel·lecte i voluntat sinó que l'un i l'altra es compenentren i formen un tot, concepció superior a la leibniziana on la persistència de l'arbitri diví suposa la persistència de la irracionalitat. Aparentment hi ha, també, una precedència de la pràctica sobre la teoria perquè Vico afirma que els filòsofs arriben als seus conceptes gràcies a l'experiència de les institucions socials i de les lleis on els homes es posen d'acord en alguna cosa semblant a l'universal, per la qual cosa Sòcrates i Plató pressuposen la democràcia i els tribunals d'Atenes. Tanmateix, Croce és tallant en defensa de la seua interpretació: el seguit de religions, repúbliques, lleis i idees filosòfiques que en Vico és una part de la història de la filosofia narrada filosòficament, en realitat és "una teoria de caràcter no filosòfic, sinó sociològic" (p. 74).

És a dir, com a filosofia de l'esperit Vico o no diu quasi res de la relació entre raons o apunta cap a la unitat, i quan en diu alguna cosa,

com ara la precedència de la pràctica, és una afirmació que pertany a la sociologia. Precisament a l'àmbit de la ciència social es torna a plantejar el problema en uns altres termes, com la relació entre teoria i pràctica social i la possibilitat o no que hi haja una pràctica derivada de la teoria, çò és, si la teoria viquiana permet la crítica i la reforma social. La resposta de Croce serà que només és possible la crítica cultural, que la pràctica és acció i que la pràctica teòrica és la teoria mateixa. Seguirem, però, tot el fil de l'argumentació.

Si en l'esperit cognoscitiu hom passa del sentir a l'advertir i d'ací al reflexionar, si en l'esperit volitiu hom passa de la bestialitat al *certo* pràctic i després al *vero*, en la correlativa ciència social la tripartició és: estat ferí, heroic o bàrbar i civil. Confusions i contradiccions de Vico a banda, per a Croce totes les manifestacions de la vida es conformen en aquests tres tipus socials. Les formes mixtes serien monstres i només se'n dóna alguna mescla perquè la forma social posterior arrossega algunes coses de l'anterior, encara que malda per eliminar-les. I no tindria sentit preguntar a Vico quin tipus és el fonament dels altres, o quin el criteri per mesurar i jutjar tots tres tipus socials, perquè cadascú té la pròpia mesura en si mateix, amb la qual cosa Vico rebutja també l'abstracció i l'antihistoricisme dels jusnaturalistes que portava a concebre un dret natural o codi etern que estava per damunt de tot dret positiu. Segons Croce, Vico afirma només en paraules l'existència d'un tal codi ideal etern i el nega de fet perquè el situa dins de la història: el '*ius naturale philosophorum*' és l'"extrema forma del desenvolupament històric del dret i no ja regla perpètua d'ell: resultat, no mesura" (p. 101). Aquesta interpretació vindria confirmada per l'actitut de Vico davant la utopia de la república de Plató: la vertadera república eterna, aquella on es realitza el dret ideal etern, no és per a Vico la platònica, sinó el curs històric en la seua diversitat que inclou els *bestioni* i Plató mateix, la "gran ciutat de

les nacions fundada i governada per Déu" no és altra cosa que la Història (p. 103).

La negació d'un codi fix o d'un model de societat no fa impossible una "pràctica" de la ciència viquiana. La *Scienza nuova* té conseqüències pràctiques perquè pensar la naturalesa i el desenvolupament de la humanitat d'una manera o d'una altra porta a actuar pràcticament d'un forma o d'una altra. Aquesta pràctica, però, ja no és teoria, sinó acció, i els intents de reduir-la a teoria porten al fracàs o a reobtenir "ni més ni menys que la teoria científica mateixa de la qual la pràctica derivava" (p. 104). Per a Croce, aquesta impossibilitat de teoritzar la pràctica que es deriva de la teoria ve exemplificada en les diverses redaccions de la *Scienza nuova*.

Vico volia continuar la seua *scienza* amb una *Pratica della Scienza nuova* i en la redacció de 1725 proposa dues pràctiques, una art crítica per distingir allò vertader en la història obscura i fabulosa, i una art diagnòstica per determinar els graus de necessitat o utilitat de les coses humanes i conèixer amb certesa l'estat de les nacions. Crítica i diagnòstica que, tot plegat, significaven que hom podia obtenir un coneixement millor del passat i del present de les nacions gràcies als principis establerts per Vico. La *Scienza nuova* vol contribuir al fet que es coneguen les pràctiques mitjançant les quals una nació puga arribar a l'estat perfecte i en la decadència puga redreçar-se. I l'estat perfecte consistiria en el fet que les nacions s'aturaren en certes màximes tant demostrades per raons constants com practicades pels costums humans, on es donaren la mà la saviesa reflexiva dels filòsofs i la vulgar de les nacions. Aquest programa, diu Croce, és tan sols "el resum o el duplicat de la ciència mateixa que posa en relleu els dos elements capitals: la saviesa espontània i la reflexiva, allò cert i allò vertader, i la necessitat de tenir compte de tots dos" (p. 105). En una reelaboració de la versió de 1731 preparatòria de la següent i última edició de 1744, Vico escriu un paràgraf conclu-

siu sobre la pràctica que després no publicarà. Aquest paràgraf assenyala el caràcter contemplatiu de l'obra i en quina mesura pot ella ajudar a la prudència humana en el govern de les nacions. Aquest ajut consisteix en el fet que de la contemplació del curs de les nacions quedaran advertits els homes d'estat i els prínceps per portar els pobles a l'estat perfecte amb bones ordres, lleis i exemples, i és resumit per Croce en el consell "home avisat, mig salvat". Vico no intenta determinar les ordres, lleis i exemples que calen perquè la pràctica que poden donar els filòsofs queda "dins de les acadèmies". La raó de la no publicació d'aquest paràgraf imagina Croce que podria ser la presa de consciència per part de Vico del fet que la pràctica que pretenia "o no es podia donar o havia estat ja donada amb la teoria mateixa" (p. 106).

El treball viquià, doncs, no podia acabar formulant propostes crítiques o de reforma de les institucions. D'acord amb aquesta visió, la política, entesa com a participació en els processos socials, està fora de les motivacions del pensament viquià. Croce ja havia diferenciat els jusnaturalistes de Vico assenyalant l'absència de desigs reformistes en aquest últim i, ara, aquesta absència la presenta com a coherència: la "pràctica", com correspon a un filòsof o a un historiador, resta "dins de les acadèmies", o siga, en el camp de la cultura, la qual cosa no deixa de ser, en un cert sentit, també política. És la crítica cultural l'única política permesa al filòsof i si Vico, segons Croce, fou apolític fins al punt de ni adonar-se de les intenses polèmiques religioses i polítiques de la Nàpols del seu temps, en aquest altre sentit "la vida política estava alta sobre el seu cap, com el cel i les estrelles" (p. 256). Alta política de l'esperit sí, però no política social concreta.

III.4.6. LA PROVIDÈNCIA I ELS RICORSI. VICO FILÒSOF DE LA IMMANÈNCIA SENSE PROGRÉS.

El caràcter immanent de la filosofia viquiana, el va apuntar ja Croce en derivar de la *Scienza nuova* una metafísica idealista, la lògica objectiva de la qual porta a la immanència inevitablement, malgrat les resistències del Vico catòlic, i, amb tanta força, que la repressió -la lluita contra el panteisme- és tan cridanera que fa palés allò que es volia ocultar. En la raó pràctica, la coincidència amb el jusnaturalisme, una altra volta contra els desigs de Vico, es donava en la immanència: la moralitat i la religió estan a l'inici de la societat, però ambdues són "naturals", tant el moviment moral a dominar el cos com l'objecte a voler que ofereix la religió. L'eixida de l'estat ferí es produeix per una consciència religiosa producte de l'home, de l'acció fantàstica de l'esperit. El problema es planteja ara en termes de providència -amb la divisió que en fa entre "revelada" i "natural"- i l'esdevenir humà.

En Vico, la vertadera i única realitat del món de les nacions és el seu curs, el seu esdevenir, i el principi que governa aquest és la Providència. En aquest sentit, la *Scienza nuova* és una Teologia civil raonada de la Providència divina que, en lloc de confirmar aquest atribut diví en l'ordre físic que s'observa en els moviments dels cossos, raona la Providència sobre l'"economia de les coses civils".

Croce admetem l'observació d'altres intèrprets del fet que en Vico el terme "providència" té un significat subjectiu (persuasió que tenen els homes d'una divinitat provident que regeix els seus destins) i un altre d'objectiu (l'eficàcia mateixa de la providència). Del primer significat no hi ha res més a dir que allò ja expressat a propòsit del mite i de les relacions entre moral i religió. Pel que fa al segon significat, i amb independència del plantejament viquià, Croce presenta com a superació de la visió individualista de la història (que creu les il·lusions que els homes es fan de les seues accions) i de la supraindividualista (on el destí o l'atzar

actuen d'esquena als individus) la idea de la racionalitat de la història on la individualitat és la concreció de l'universal: "no hi ha ni l'individu ni l'universal com dues coses distintes, sinó l'únic curs històric, els aspectes abstractes del qual són la individualitat privada d'universalitat i la universalitat privada d'individualitat" (p. 110). I no veu inconvenient a donar a aquesta racionalitat de la història el nom de Déu que tot ho governa o de Providència divina, en la mesura que aquest concepte religiós elimina el destí i l'atzar i que, purgat d'escòries mítiques, com a forma lògica, té el doble valor de ser una crítica de les il·lusions individuals i de la transcendència del diví. Aleshores, si hom pot parlar de providència sense transcendència, el reclam constant de Vico a l'acció de la providència en la història no entrebanca necessàriament una lectura immanentista.

En el significat objectiu de la Providència cal excloure en Vico el caràcter transcendent i miraculós que té en Bossuet, cosa en la qual, diu Croce, coincideixen tots els intèrprets. Aquesta coincidència troba justificació en la insistència viquiana que la seua providència, distinta de la revelada, actua per vies naturals o, en llenguatge escolàstic, per causes segones. Insistent és també a rebutjar el destí i l'atzar i a mostrar les il·lusions que els homes es fan respecte als fins de les accions que realitzen. Però, també és cert que Vico diu que el món de les nacions ix d'una ment sovint diversa, de vegades totalment contrària i sempre superior als fins particulars que els homes es proposen, fins que la Providència fa servir com a mitjans de fins més amplis per conservar la generació humana en la terra. Açò, al costat d'altres pàgines on descriu l'home tiranitzat per l'amor propi i buscant només la utilitat pròpia, pot fer suposar que Vico concebia els homes conscients dels propis fins utilitaris i inconscients dels fins morals. L'utilitarisme, però, -objecta Croce-, no encaixa en la concepció ètica de Vico, basada en la consciència moral i el pudor, i, per tant, les afirmacions aparentment utilitaristes cal explicar-les com efecte

del torbament que a vegades li produïa "la supervivència del concepte transcendent i teològic de Providència, i també de la poca claredat de pensament" que no li permetien distingir el concepte d'il·lusions individuals del de fins individuals (p. 114). En realitat, en la concepció viquiana de la providència que informa tot el món de les nacions, l'home és alhora utilitari i moral, siguen quines siguen les seues il·lusions.

El caràcter immanent té una zona d'ombra però és profund i clar, i l'ombra no impedeix una història racional. La presència de l'arbitri diví, però també de les petites causes i de les explicacions anecdòtiques, fa que, a parer de Croce, la concepció de la història esdevinga en Vico vertaderament objectiva i adquireasca consciència "del seu fi intrínsec, que és entendre el nexce dels fets, la lògica dels esdeveniments, ser *rifacimento* racional d'un fet racional" (p. 115), plantejament divers de la concepció pragmàtica dels estudis històrics vigent en els seus temps (exemple de la qual és la *Storia civile del regno di Napoli* de P. Giannone) que es restringia als aspectes personals dels esdeveniments units a reflexions político-morals.

La doctrina viquiana que descriu la racionalitat en la història és la dels *corsi* i *ricorsi*, çò és, el curs de l'esdevenir de les nacions que, finalitzat, torna a recomençar en un recurs. Vico presenta el "recurs" quasi exclusivament com un "recurs de les coses humanes civils", és a dir, considerat en els fets de la història. La civilització va cap a la "barbàrie de la reflexió", pitjor que la inicial dels sentits, des d'on caurà en un nou estat ferí necessari per purgar els enginys subtils i maliciosos i reiniciar el curs històric. Dels fets històrics i de l'esquema sociològic cal, segons Croce, abstraure el concepte, arribar a la filosofia de l'esperit, que és on es troba el seu significat filosòfic: el recurs, ho és de les formes de l'esperit que van de la sensació a l'universal intel·ligible i de la violència a l'equitat, i per la seua naturalesa eterna, caigut l'esperit en la violència i els sentits, reprén contínuament el mateix moviment.

No valen com a antecedents ni Plató ni Polibi, ni Machiavelli ni Campanella, perquè les lleis del curs i recurs viquianes tenen com objecte les formes de cultura on aquells consideren només les formes polítiques. De fet, Vico només reconeix com a precedent del seu esquema l'antiquíssima tradició egípcia de la successió de les tres edats: la dels déus, la dels herois i la dels humans.

Vico exemplifica la seua llei amb la història de Roma com una història típica o normal. Com a efecte d'açò, el material històric introdueix debilitats en l'esquema perquè porta a admetre excepcions que contrasten amb el suposat caràcter etern de la llei ideal de l'esperit. En són excepcions Cartago, Càpua i Numància, com ho són els "americans" alterats en el seu curs pels europeus. L'edat mitjana és un retorn peculiar perquè conté el Déu vertader, el cristianisme. El recurs, així mateix, no sembla l'únic camí perquè considera també la dominació d'un poble per un altre i la possibilitat que filòsofs i homes d'estat amb prudència aturen el procés destructiu d'una nació. De fet és difícil respondre a la pregunta de si Vico considera que els seus temps, l'Europa que veu plena d'una "humanitat" garantida pel cristianisme, caminen cap a un nou estat ferí, en el qual cas seria difícil d'explicar l'existència mateixa de la *Scienza Nuova* que feia possible el diagnòstic i el guariment. Sense la pertorbació de l'esquema de la història romana, la teoria empírica dels recursos hauria estat molt més simple i, per a Croce, hauria consistit tan sols en "la determinació i la il·lustració del nexa entre èpoques de prevalença fantàstica i èpoques de prevalença intel·lectual, entre espontànies i reflexes, on de les primeres ixen les segones per potenciament i de les segones, a través de la degeneració i la descomposició, es torna a les primeres", perquè, en el fons, "el ritme de l'esperit" es troba "fora del temps, o siga, en cada instant del temps" (p. 122) i en tota època, individu o fet, hom pot constatar els seus diversos moments, per la qual cosa perden eficàcia

les crítiques que assenyalen excepcions al recurs i no cal, tampoc, ser rígids en la seua defensa.

Els recursos viquians no s'oposen necessàriament al concepte de progrés social perquè Vico parla d'uniformitat i no d'identitat i "el cercle etern de l'esperit, pot i ha de pensar-se (si bé Vico no ho diu) no sols divers en el moviment uniforme, sinó contínuament enriquint-se i creixent sobre si mateix (p. 124). No obstant això, segons Croce, encara que Vico no nega el progrés, no té el concepte de progrés perquè deixa fora el caràcter individual dels homes i dels esdeveniments, mentre que el progrés suposa considerar l'aportació privilegiada i particular de cada fet i cada individu. Aquesta absència del concepte de progrés cal explicar-la perquè el progrés ve exigit per la mateixa lògica idealista que demanava pensar la immanència.

L'explicació la troba Croce en la metafísica viquiana en el següent sentit. Allí, en la metafísica, com hem dit, Vico lluita contra el panteisme en defensa de la seua ortodòxia catòlica però, malgrat ella, pensa la immanència situant-se en la frontera de la seua fe. Des d'aquesta frontera, afegir el concepte de progrés hauria estat una transgressió excessiva. Segons Croce, ací rau l'explicació del fet que Vico no negue el progrés però que no en tinga el concepte. El concepte de progrés té el seu origen en la reforma protestant i és estrany al catolicisme, i si Vico, a més de concebir la providència immanent en la *Scienza nuova*, hagués introduït com una derivació seua el concepte de progrés, la seua fe hauria estat massa clarament en perill, perquè aquest concepte "hauria canviat la història des d'un resignat córrer i recórrer el solc traçat per Déu sota l'ull de Déu, en un drama que té en si mateix la pròpia raó de ser" (p. 134). Vico no podia anar més enllà d'un cert punt i, aleshores, quan s'aboca en aquesta visió de la història "es retrau emporuguit, s'atura obstinat, i el filòsof és substituït en ell pel creient" (p. 134).

La fidelitat catòlica de Vico, així, explica l'obscuritat i les contradiccions aparents del concepte d'immanència i, també, l'absència del concepte de progrés.

Precisament l'opinió de Croce pel que fa a l'honestedat de la professió de fe catòlica viquiana és l'única que en el 1946 es veu obligat a matisar en una "postil·la" afegida al capítol on parla de la vida i el caràcter de Vico (pp. 277-281). Fins aleshores, Croce havia descartat la hipòtesi que Vico fingira una concòrdia entre les seues teories i l'ortodòxia catòlica, acceptant la seua candidesa religiosa o el seu autoengany per falses il·lusions. Ara, en canvi, diu que tendeix "cada volta més a pensar que Vico era conscient d'allò que portaven en el seu si les seues teories filosòfiques i històriques", però que procurava fer-les passar com fóra (p. 277). És a dir, dóna crèdit a la hipòtesi d'un Vico que conscientment emmascara la seua heterodòxia. A favor d'aquesta hipòtesi hom disposava ja de dades des de feia temps: acusacions dels contemporanis que veien el perill dels seus escrits per a la religió catòlica i que recordaven l'amistat del jove Vico amb alguns dels intel·lectuals condemnats per la inquisició el 1693, en el procés dit dels "ateistes"; la coincidència d'arguments d'aquests últims amb algunes idees de la *Scienza nuova* i l'interés de Vico a exagerar l'aïllament que va suposar el seu sojorn a Vatolla (tot just en els anys de la persecució); i una llarga tradició que es remunta a un deixeble directe de Vico, A. Genovese, que atribueix l'obscuritat dels textos viquians a intents conscients de defugir les persecucions eclesiàstiques. A tot açò, que no havia arribat a convèncer Croce, s'afegeix ara un descobriment de F. Nicolini que canviarà les coses: un exemplar de la *Scienza nuova* de 1730 apostil·lat sota indicacions de Vico on hi ha quatre anotacions que indiquen afegits fets pel seu censor eclesiàstic, el canonge Giulio N. Torno. Són tots afegitons, s'apressa a dir Croce, que "introdueixen afirmacions ortodoxes en contrast amb conceptes expressats per Vico, i es diria que quasi sense cura dels contrasentits i de les in-

comprensions que així s'amuntegaven" (p. 280), la qual cosa indicaria una acomodació de Vico a la censura que li permetia d'expressar el seu pensament al preu "d'algun afegitó contradictori o ridícul" (p. 281). Sembla que açò no va enganyar D. Romano, el crític catòlic napolità que va acusar d'irreligiositat les doctrines viquianes, però Croce va necessitar la prova documental per canviar la seua opinió sobre l'autoconsciència de Vico en relació a la seua coherència catòlica.

Aquest canvi de actitud, Croce, com hem vist, l'afegeix a la monografia sense integrar-lo en el text ni reformular les seues afirmacions anteriors. Per la seua evidència, només assenyalem que aquest canvi reafirmaria la seua interpretació immanentista perquè aquesta seria llegible en Vico només eliminant la disfressa ortodoxa que la cautela li fa adoptar. Tanmateix, debilitaria l'explicació de l'absència del concepte de progrés perquè, conscient Vico del seu fingiment, la religió no l'impedia de pensar-lo i, encara que fóra amb obscuritats, podria haver intentat emmascarar-lo. Tal vegada, l'obscuritat del concepte d'immanència i l'absència del concepte de progrés no responen a la mateixa lògica.

III.4.7. LA HISTORIOGRAFIA VIQUIANA.

En coherència amb la lectura croceana, la part històrica de la *Scienza nuova* no podia ser una història del gènere humà, una història universal. Per arribar a ser-ho reconeixent a cada poble i individu el seu paper particular, per arribar a una visió de la individualitat en el procés dels esdeveniments, el sistema viquià, que quedava obert per la seua concepció religiosa, hauria d'haver fet una de dues coses: o passar d'una divinitat provident a una divinitat de progrés i convertir els cursos i recursos en el ritme intern del progrés, o abandonar la filosofia idealista germinal i la divisió entre les dues providències tot acceptant la tradició religiosa i la història de la humanitat com una història tota feta sota el disseny de Déu. Com a creient no podia fer la primera cosa i com a filòsof no

podia fer la segona. Així doncs, la història reconstruïda per Vico "no podia ser, ni va ser, una història universal" (p. 135).

Tampoc no va ser una filosofia de la història, és a dir, una història universal narrada filosòficament. Entesa així equivocadament per influència de Michelet, "no ha deixat veure la *Scienza nuova* com una nova filosofia de l'esperit i inicial metafísica de la ment" (p. 136), i ha donat a Vico l'indegut honor d'iniciador de la filosofia de la història. Aquest honor, dubtós en opinió de Croce que no considera possible una part de la filosofia amb tal denominació, correspondria en tot cas a Herder.

El conflicte entre ciència i creença, que es troba en la concepció general, reapareix en la historiografia de Vico en la divisió entre història dels hebreus i història profana. Les dues històries haurien d'haver-se mantingut separades i fins i tot no haver-ne parlat de l'hebrea, de la mateixa manera que en la part filosòfica de la *Scienza nuova* no apareixen els seus principis explicatius. En alguns moments, però, intenta l'harmonia entre totes dues històries i, de vegades, l'apologia de la sagrada amb els arguments científics de la profana. Açò porta a coses estranyes i extravagàncies, com el relat que narra la conversió dels fills de Noé, després del diluvi, en gegants salvatges habitants d'una selva humida i inici ferí de la gentilitat. Per a Croce, ací es manifesta la consciència turmentada del creient que lluita contra el pensador i es refugia en extravagàncies. Però també li va permetre de definir la "ferinitat" com el primer punt de la filosofia de l'esperit. De tota manera, Croce considera els intents viquians d'harmonització i d'apologia com a "episodis dels quals hom pot prescindir" (p. 140) perquè el seu sentit històric va impedir que caiguera en els excessos apologètics de Selden o Bossuet.

Com no podia fer una filosofia i una història del tot profanes i representar el moviment històric en conjunt com el desenvolupament del concepte de progrés, "no li restava sinó mirar els fets des de l'aspecte que la seua filosofia li concedia lliure: aquell dels cursos i recursos, de l'etern

procés i de les eternes fases de l'esperit" (p. 140). Aleshores, més que no narrar la història, Vico busca els aspectes comuns de certs grups de fets pertanyents a temps i nacions diverses, i a la part filosòfica de la *Scienza nuova* allò que afegeix és una descripció empírica, històricament exemplificada, on "els romans no estan com a romans, sinó en allò que tenen en comú amb els grecs o, fins i tot, amb els japonesos" (p. 141). Vico més que no narrar classifica, encara que substitueix les classificacions superficials per classificacions profundes.

Les deficiències i errors de la part històrica de l'obra de Vico són, per a Croce, conseqüència de l'error principal ja esmentat: la forma mental de Vico, que mesclava la filosofia amb les determinacions de la ciència empírica i les dades històriques, ara barreja la recerca històrica amb totes altres dues. "Vico estava en un estat com d'embriaguesa: confonent categories i fets, es sentia molt sovint segur a priori d'allò que els fets li haurien dit i no els deixava parlar" (p. 142) i llegia en els autors allò que volia llegir i no allò que hi havia escrit. No era un enginy crític. Però si no tenia sentit crític per a les coses petites, sí que en tenia per a les grans: negligent en els particulars, era lògic i penetrant en els punts essencials.

Assenyalades aquestes característiques generals de la historiografia viquiana, Croce vol fer una revisió amb l'objectiu "d'indicar només els principals problemes històrics que es va proposar, resumir les solucions que hi va donar" i, tenint en compte l'estat de la ciència al seu temps, "determinar quins progressos es deuen a Vico en la història dels estudis històrics" (p. 143). Aquesta revisió de Croce segueix pas a pas el pla de l'obra viquiana a partir del seu llibre segon i, per quedar fora del nostre interès prioritari, no la resumirem. Només n'assenyalarem que afirma la novetat absoluta (que ja reclamava Vico mateix) dels nous criteris per interpretar els temps "obscur o fabulosos"; que considera que s'ofereix una novedosa i més realista concepció de les societats heroiques; que

reconeix l'ús innovador dels textos homèrics com a clau hermenèutica de les societats primitives i l'efecte d'aquesta interpretació en la renovació de la crítica literària; que mostra el valor de la història de Roma reconstruïda per Vico en el fet d'exemplificar un curs complet d'una nació des de l'edat primitiva o dels déus fins a l'establiment de les formes democràtiques de la república popular i de la monarquia que precedeixen el retorn a la barbàrie; i, finalment, que atribueix a Vico, amb la seua consideració de l'edat mitjana com el retorn de la barbàrie (consideració conflictiva per un home de fe com Vico, donat el predomini en aquesta edat del cristianisme), l'inici de la comprensió de l'esperit medieval.

III.4.8. VICO I EL SEU TEMPS. L'INCOMPRES GERMEN DEL XIX.

Un efecte colpidor de la traducció moderna de Vico en els termes de la lectura croceana és l'estranyesa de l'autor en la seua època, estranyesa que pot resumir-se breument de la següent manera: les doctrines viquianes són contradictòries amb la filosofia del segle XVIII i haurien estat coherents amb el pensament filosòfic del segle XIX. Vico no fou -no podia ser-ho- comprés en el seu temps i, crític radical de la cultura intel·lectualista a ell contemporània, tampoc no va comprendre aquesta última en els seus aspectes renovadors. Igual que no va ser conscient de les implicacions novadores de la seua filosofia, tampoc no va ser conscient de les tendències revolucionàries que covava el seu segle. I el segle XIX, quasi sense saber-ho, va repetir tot allò que un napolità solitari va pensar cent anys abans.

L'actitud i el pensament de Vico respecte al seu temps difícilment poden obtenir-se de la lectura de la *Scienza nuova* perquè ací, si l'edat de la raó tota desplegada i l'edat de l'equitat i la justícia constitueixen horitzons i límits de la seua investigació teòrica i pràctica, sobre l'edat dels humans que correspondria històricament a la seua època diu ben poca cosa. El

seu silenci -apunta Croce- potser manifeste satisfacció, incertesa o prudència. L'absència de motivacions polítiques en l'origen de la seua obra, segons la lectura croceana, continua coherentment amb l'absència de propostes crítiques o de reforma fora de "les acadèmies". Com hem dit abans, només queda la crítica cultural com a acció coherent del filòsof i és en ella on troba Croce la font d'informació per a delinear la relació de Vico amb el seu entorn cultural. La crítica cultural, sí que la va exercir Vico i va tenir la seua primera manifestació en 1708, a l'edat de quaranta anys, quan va comparar els mètodes d'estudi dels antics i dels moderns en la seua oració inaugural *De nostri temporis studiorum ratione*. I explícitament va continuar la polèmica en lletres privades i en l'*Autobiografia*.

La polèmica, la va moure en dos camps corresponents als dos principals aspectes que Croce distingeix en la *Scienza nuova*: com a filosofia de l'esperit i com a ciència generalitzadora. Sota el primer aspecte, Vico reivindica els drets "de la fantasia, de l'universal fantàstic, del probable, d'allò cert, de l'experiència, de l'autoritat i, per tant, de la poesia, de la religió, de la història, de l'observació naturalista, de l'erudició, de la tradició. Sota el segon, havia dissenyat un esquema del desenvolupament natural de l'esperit, tant en la història del gènere humà com en la vida individual, en contínua referència a les fases de la història. Per això, el seu examen havia de dirigir-se per necessitat, d'una part, a les disposicions espirituals del seu temps i, de l'altra, al mode amb el qual s'entenia i s'impartia aleshores l'educació dels xiquets i dels joves" (p. 211). En els dos camps l'enemic era el mateix: "l'àrid intel·lectualisme que havia fet inintel·ligible el procés de la ment i mutilat i falsejat la veritat de la història humana" (p. 211).

Vico critica la prematura educació lògico-crítica dels xiquets que es feia amb la lògica escolàstica o, més freqüentment, amb la lògica de "Port Royal". Contra el curs natural de les idees que vol que primer s'aprenega, després es jutge i, finalment, es raone, aquest orientament educatiu mo-

dem vol fer directament crítics sense fornir primer la matèria sobre la qual exercitar la crítica. Produeix crítics estèrils. Volent purgar la ment de tot allò que no siga la veritat, fa els individus inhàbils per a la vida pràctica, on l'eloquència civil es regula per la versemblança i per allò que és probable, i segons la psicologia dels interlocutors. A la infància, l'edat de la fantasia i la memòria, li correspon, en canvi, la lectura de poetes, d'historiadors i d'oradors, i l'ensenyament de les llengües. En lloc de l'art de la crítica, s'ha d'ensenyar l'art de la tòpica, és a dir, l'art de l'enginy, de la facultat d'inventar. La crítica ha d'anar precedida de la tòpica perquè no es jutja bé allò que no es coneix bé i aquesta última ajuda a trobar en cada cosa tot allò que hi ha dins de la cosa. Igualment critica l'ensenyament prematur de l'àlgebra per semblants raons. Tota l'educació patia d'un excés de matemàtiques i d'un defecte de concreció. Malament es preparava així a una joventut que en eixir de l'acadèmia no trobaria un món humà fet de línies, de nombres i d'espècies algebraïques i que funcionara per demostracions o evidències.

Aquest orientament educatiu es corresponia amb l'ambient general de la cultura: la poesia havia mort, es menyspreava l'ensenyament de les llengües, es descurava la doctrina civil i política en favor de la física i aquesta en favor de la matemàtica, no s'exercia l'experiència, s'apagava l'esperit inventiu i, com a conseqüència del mètode cartesià, l'escepticisme envaïa tot el camp del saber. Només creixien els "resums", les "biblioteques" i els "diccionaris de les ciències", com els de Bayle, Hofmann i Moreri, però això evidenciava una manera casual d'aprendre i un saber desconnectat en conflicte amb l'ideal de savi i de saviesa viquians. Vico reivindica un savi orientat a donar unitat, vida i eficàcia a tot el saber. La saviesa no són coneixements dispersos o una suma de coneixements, sinó la facultat que mana en totes les disciplines i des de la qual s'aprenen totes les ciències i les arts que componen la humanitat,

abraçant tant l'intel·lecte com la voluntat. El savi és l'home en la seua totalitat i centralitat, l'home complet.

Croce reconeix l'alt ideal del plantejament viquià i està d'acord amb les crítiques que Vico dirigeix al seu temps. Tot i així, no deixa de reconèixer que en el Vico pedagog i crític se sent "*qualcosa di retrivo*", que es nota un matís retrògrad o reaccionari que fa que Vico no entenga el valor revolucionari de les tendències del seu temps. Pesa el catòlic sobre el filòsof i el pessimista cristià sobre el dialèctic de la immanència. Vico no sap reconèixer el progrés dels seus adversaris i no els veu com, segons Croce, eren: "graons que cal pujar per arribar a ell [a Vico], i que ell mateix hauria d'haver pujat per entendre's i posseir-se millor a si mateix" (p. 218). El judici de Vico sobre el seu temps tindria, així, les mateixes virtuts i els mateixos defectes que Croce ja havia assenyalat a la seua filosofia. I Croce pot formular el seu judici sobre l'obra de Vico: "és una obra de reacció i alhora de revolució: reacció al present per enllaçar-se amb la tradició de l'antiguitat i del renaixement; revolució contra el present i el passat per fundar aquell avenir, que després es dirà, cronològicament, segle dinou" (p. 262).

I, efectivament, si els contemporanis són graons per arribar a ell, els seus iguals s'han de buscar en la posteritat. Reticent a analitzar l'eficàcia posterior de les idees d'un autor (que, en cas de fer-ho bé, no seria altra cosa que la història de la filosofia posterior), Croce troba, tanmateix, necessari fer una revisió general de les similituds i analogies entre el pensament viquià i el pensament del segle posterior. Aquesta necessitat la sent perquè "Vico al seu temps passà per un extravagant i va romandre un solitari; perquè el desenvolupament successiu del pensament se realitzà tot fora de la seua eficàcia directa; perquè també avui, conegut suficientment en alguns cercles restringits, encara no ha tingut el lloc que mereix en la història general del pensament" (p. 220).

Croce, amb la terminologia viquiana, afirma que el pensament posterior a Vico és un "recurs" de les seues idees. Amb un ràpid recorregut pel pensament filosòfic, mostra com "gairebé totes les idees capitals de la filosofia idealista del segle dinou" poden "considerar-se recursos de doctrines viquianes" (p. 223). El "gairebé" es justifica perquè algunes idees es troben en Vico en forma d'exigència, en forma d'un buit que el XIX va reomplir i que són, precisament, el progrés sobre Vico del nou segle. I també es justifica perquè del pensament posterior li va sorgir una crítica: la distinció entre món de l'esperit i món de la natura i l'afirmació que el primer era totalment cognoscible a l'home però no el segon, "no fou acceptada per la nova filosofia que, més viquiana que Vico, de l'home semidéu va fer Déu, va elevar la ment humana a esperit universal o Idea, espiritualitzà i idealitzà la natura i, com a producte també ella de l'esperit, va intentar d'entendre-la especulativament en la 'Filosofia de la natura'" (p. 224). Eliminat així aquest residu de transcendència, va refulgir el concepte de progrés que Vico no havia copsat.

La coincidència entre els descobriments històrics viquians i la crítica i historiografia del segle dinou encara li sembla, a Croce, més aclaparadora. Coincidència que es dóna tant en els criteris metodològics, com en les solucions efectives dels problemes històrics, i que portaria, si hom volia recordar tots els noms dels autors posteriors on es donen aquestes coincidències, a "escriure la història completa del pensament europeu en la seua fase més moderna" (p. 225).

Aquesta coincidència de l'obra d'un individu amb l'obra de les generacions posteriors, justifica Croce a donar una definició de Vico que resumeix admirablement la lectura croceana i que ha servit als crítics posteriors per caracteritzar-la: Vico, diu Croce, "fou ni més ni menys que el segle dinou en germen" (p. 226). Cal, continua Croce, col·locar Vico al costat de Leibniz, però distingint-los: la filosofia de Leibniz és l'expressió més perfecta de la vella metafísica que calia superar, mentre que la

filosofia de Vico és l'esbós de la nova metafísica que calia desenvolupar i determinar. El primer es dirigia al seu segle i la multitud el va aclamar, el segon es dirigia al segle següent i en el seu tingué el desert i el silenci. "Però la multitud o el desert -sentencia Croce- no afegeixen ni lleven res al caràcter intrínsec d'un pensament" (p. 226).

III.4.9. VICO SEGONS CROCE: PERFIL I OMBRA.

Coherentment amb la seua concepció de la filosofia i de la història, Croce no dóna cap judici final ni valoració global de l'obra de Vico. El judici s'ha manifestat ja en la mateixa exposició, i història i crítica fan un tot indestriable. Tanmateix, finalitzada l'exposició i com a conclusió coherent amb l'objectiu que ens ha mogut a fer-la, podem traçar ara el perfil del Vico de Croce amb els següents termes: anticartesià, antiintellectualista (és a dir, antiil.lustrat), idealista amb dues etapes separades per una crisi, on en la segona accentua l'idealisme amb l'historicisme; confusionari genial que pensa una filosofia de l'esperit dinàmica, amb especial atenció a les seues primeres fases (el moment ideal de la fantasia i la passió) mesclant-la amb la història i la sociologia i apuntant sense assolir-ho a la unitat de filosofia i història; defensor de la unitat de la saviesa i apolític; immanentista inconscient, impossibilitat de pensar el concepte de progrés, amb un drama personal pel conflicte entre el creient i el filòsof; historiador descurat en els detalls però gran en la concepció de la racionalitat de la història; i, finalment, solitari i estrany en el seu temps Vico és, en canvi, germen del segle XIX. Tot i que la interpretació de Croce és complexa i articulada, són expressions com aquestes les que es fan servir emblemàticament per referir-se a ella, tan per defensar-la com amb ànim polèmic, però convé retenir els dubtes croceans pel que fa a la catolicitat de Vico i l'afirmació que en ell hi ha *qualcosa* de retrògrad, que és, alhora, reaccionari i revolucionari.

L'ombra és fàcil de traçar, tot i que la figura de Vico que conforma no és tan coherent: continuador de la modernitat iniciada per Descartes, il·lustrat, amb una única gnoseologia no idealista sense crisi -o amb ruptures però no per motius epistemològics-, filòsof de la història i no de l'esperit, coherent i lúcid, polític conscient dels problemes socials de la seua època, catòlic i transcendentalista, teoritzador del progrés històric, historiador crític, i integrat o comprensible en el seu temps. Ningú no defensarà alhora tots aquests aspectes, però gairebé tots ells, per separat o amb matisos i combinacions diverses, trobaran el seu moment d'expressió.

Els trets i la seua ombra inicien el debat contemporani. La clau interpretativa que els dóna una poderosa coherència és la consideració de Vico com un filòsof que intenta una filosofia de l'esperit. Filosofia de l'esperit que poc a poc serà reconeguda cada volta més com a historicisme absolut i que, integrada com a tal en la concepció filosòfica de Croce, gaudirà d'una forta resistència a la crítica. En paraules de Croce de 1940: "Propugnador, com sóc, de la filosofia entesa en el sentit d'un 'historicisme absolut', Vico m'atreia i parlava a la meua ment per una raó que se m'ha aclarit després i que he pogut definir: perquè en ell es presenta la primera forma, la 'forma arcaica', de l'historicisme absolut. Sé bé que aquest judici meu ha estat contradit, però contradit o bé per motius absolutament estranys a la crítica i la filosofia o bé per dificultat d'entendre el grau al qual la filosofia a hores d'ara s'ha alçat i del qual no pot ja descendir⁸⁹. Aquesta desqualificació tan sumària de les crítiques, per una banda mirava a la reacció catòlica, neoescolàstica, i, per altra banda, es basava en la convicció del rigor teòric de les pròpies posicions filosòfiques. Independentment de la seua validesa com a posició defensiva, aquesta desqualificació mostra implícitament dues característiques que ja hem apuntat: les

89 CROCE, B.: *Settimo supplemento alla "Bibliografia vichiana"*, Napoli, 1940, p. 30 (citat en CROCE, B.: *Bibliografia vichiana*, p. 742).

controvèrsies viquianes, en el context italià, són ideològiques i de contraposició de concepcions filosòfiques en una mesura més radical i més palesa de com ho solen ser les disputes sobre les interpretacions del pensament filosòfic del passat⁹⁰.

90 Amb claredat ho expressa Giuseppe Semerari: "Entre els filòsofs occidentals Vico és amb seguretat un dels més violentats pel joc de les interpretacions, fins al punt que hom podria reconstruir la història de la filosofia italiana des del set-cents fins a avui a través de la història de les lectures i de les interpretacions de la filosofia viquiana" ("Sulla metafisica di Vico", en *Quaderni contemporani*, II (1969), pp. 37-62. La citació a la p. 38).

III.5. LA BIBLIOGRAFIA VIQUIANA CROCE/NICOLINI.

A més de la monografia, que pretén tornar a donar vida al pensament de Vico, els treballs de Croce també s'encaminaren a fornir els estudiosos de material filològic per estudiar el napolità, propiciant edicions de les seues obres, estudis biogràfics i recerques sobre les referències històriques del seu pensament. Aquest aspecte filològic del seu viquisme, el va començar molt prompte amb la publicació el 1904 d'una *Bibliografia vichiana* que va ser augmentada amb suplementos que s'editaren el 1911, 1917-21, 1927, 1932, 1936 i 1940, i reagrupada, completada i ordenada definitivament en 1947-48. És a dir, va començar la seua recerca filològica abans de la monografia i la va continuar després, acompanyant la divulgació i defensa del Vico neoidealista amb la publicació de les fonts bibliogràfiques, o d'informació sobre elles, que permetien un accés directe a Vico i a la literatura generada al voltant d'ell des del segle XVIII. L'enorme informació acumulada i portada a la llum pública, a més de revelar el compromís seriós de Croce en posar de nou en circulació el pensament viquià, dóna solidesa històrica a la seua interpretació per dues raons. Primera, per la quantitat i la qualitat de la documentació històrica amb què s'avalua. Segona, perquè la reconstrucció històrico-bibliogràfica que hi ofereix, en coherència amb els postulats historiogràfics de l'historicisme absolut que ja hem assenyalat, considera i valora els documents històrics en funció de la seua coincidència amb la interpretació mateixa.

Per la primera raó, el debat amb el Vico de Croce requeria també, a part de perspectives hermenèutiques diverses, un rigorós treball filològic capaç d'oferir una reconstrucció històrica alternativa. I per la segona raó, l'accés al material filològic per fer aquest treball, en la mesura que havia -i ha- d'usar la informació croceana, es trobava condicionat perquè aquesta està inevitablement esbiaixada. De nou, però ara en el camp històric i bibliogràfic, cal pensar contra Croce amb Croce. Cal dir, en honor del

neoidealisme croceà, que les recerques filològiques realitzades pels seus seguidors han estat una de les principals causes de la crisi d'alguns aspectes del perfil que defensava de Vico.

En la seua passió viquiana, el principal col.laborador de Croce en l'aspecte filològic va ser Fausto Nicolini. Amb un treball d'arxiu constant i sistemàtic, Nicolini va tenir cura de l'edició de les obres completes de Vico, va fer un colossal *Commento storico della Scienza nuova*, i va completar i reelaborar la *Bibliografia vichiana* a més d'una enorme quantitat de treballs d'orientació preferentment històrica i biogràfica sobre Vico i el seu temps i de defensa fidel i abnegada de l'ortodòxia de la interpretació del seu mestre. Pel que fa a la *Bibliografia vichiana* que ara ens ocupa, l'última publicada que assumeix i complementa les anteriors⁹¹, malgrat que en figura com a autor Croce i com a col.laborador Nicolini, és en realitat obra d'aquest últim que utilitza en part, certament, material del primer. De fet, els comentaris, judicis i valoracions que acompanyen cada referència bibliogràfica estan escrits en primera persona per Nicolini. I Croce mateix, en veure l'obra de reelaboració que aquest havia realitzat per encàrrec seu, li va escriure una lletra reconeixent que les "mil espesses pàgines" que havia imprés, producte del seu entusiasme i amor per Vico, ultrapassaven en molt les seues aspiracions inicials i que, per tant, l'ordre d'autors que hi figurava -i que Croce mateix havia proposat per no desorientar els lectors ja habituats a les seues anteriors bibliografies-hauria de ser l'invers, per la qual cosa, i davant la impossibilitat de modificar-ne l'edició, volia deixar-ho per escrit "perquè siguem ben clars la gènesi i el caràcter del teu treball: teu ja, no meu"⁹². En conseqüència, tot i acceptant la doble paternitat original de l'obra que ara analitzarem, la

91 L'edició de 1947-48, ja citada diverses vegades.

92 CROCE, B.: *Bibliografia vichiana*, p. 979. A partir d'ara i en aquesta secció les referències corresponents a aquest llibre les posarem indicant en el text el número de pàgina entre parèntesis.

considerarem, en ordre a valorar judicis i interpretacions, com a obra material de F. Nicolini, encara que, com veurem, aquest hi aplica la més estricta interpretació croceana i sovint fa servir arguments i textos de Croce.

L'obra és una bibliografia raonada que acompanya la majoria de les referències bibliogràfiques amb resums i interpretacions dels principals arguments de l'autor i afegeix judicis de valor sobre la seua "correcció". Presentada en ordre cronològic, l'obra dóna compte de la "fortuna" de Vico, és a dir, de la recepció del seu pensament durant tot el procés històric que va des del primer reconeixement públic del jove Vico fins a 1948, data en la qual va ser editada. Aleshores, hi ha també judicis i interpretacions sobre el canviant èxit de Vico en cada una de les diverses etapes en què està perioditzada la història de la seua fortuna i sobre les peculiaritats amb què fou conegut fora d'Itàlia. L'anàlisi crítica que farem no va dirigida a corregir o mostrar deficiències en les dades bibliogràfiques (en aquest sentit l'obra, encara que no és exhaustiva, és de gran valor i de consulta necessària per a qualsevol investigació) ni, de bon tros, a donar compte de totes aquestes dades, sinó que utilitzarem el conjunt de judicis i d'interpretacions, sobre autors i èpoques històriques, amb l'objectiu de trobar-hi l'espessor històrica del perfil de Vico traçat per Croce i, en certa mesura i implícitament, presentar una mostra d'historiografia neoidealista. Buscarem, per tant, l'aplicació a la reconstrucció històrica dels trets definitoris amb els quals hem caracteritzat la interpretació croceana. Al mateix temps, i encara que no siga aquest l'objectiu principal, seguint l'ordenació cronològica del material, anirem presentant els més destacats protagonistes del debat històric viquià en els papers que els hi assigna Nicolini⁹³. Seguirem l'esquema mateix de la *Bibliografia*⁹⁴.

93 De la història neoidealista del viquisme hi ha una breu i excel·lent exposició de Croce en el capítol "La fortuna de Vico" contingut en la seua monografia (pp. 282-294). Un resum de la *Bibliografia vichiana* l'ofereix Nicolini en el capítol de bibliografia introductori de l'edició ja citada de les *Opere* de Vico (pp. XVII-XLVI), on les úniques dades noves d'interès són les
(Cont....)

III.5.1. OBRES DE VICO.

Dels escrits de Vico, i en forma d'història "externa", se'n dóna informació sobre el seu contingut, circumstàncies de la seua escriptura i, en el seu cas, publicació, edicions i traduccions posteriors. (pp. 7-162). La història externa, però, és substituïda explícitament per història "interna" quan, en el relat descriptiu, s'arriba a 1713 (p. 20). Aleshores, Nicolini creu necessari justificar un canvi produït en Vico entre 1713, data en què considera que Vico llegeix Grotius, i 1720, data en què inicia la publicació del *Diritto universale* (considerat per Vico com un *abbozzo* de la *Scienza nuova*. El sentit del canviament el fa palés posant en relleu la diferència que hi ha entre els "primitius" que Vico descriu en el *De Antiquissima* de 1710, entre els quals hi ha savis de saviesa reflexiva, i els primitius totalment salvatges, *bestioni*, que apareixen en el *Diritto*; és un canvi, diu Nicolini, en direcció cap a un decidit antiintellectualisme que des de la lectura de Grotius, i a través d'una dotzena de redaccions no totes publicades, acabarà en la *Scienza nuova* de 1744.

Obviament, la transgressió de la norma de fer una història externa apareix tot just en el moment en el qual és útil per confirmar els dos períodes en què Croce divideix el pensament viquià.

Convé notar també l'exemple utilitzat com a signe d'antiintellectualisme: el canvi d'opinió de Vico sobre les característiques dels individus originaris de la humanitat gentil, que estan reduïts a sentits i passió.

93(...Cont.)

referències a E. Paci, N. Abbagnano, R. Franchini i la traducció anglesa de la *Scienza nuova*, és a dir, la producció entre 1948 i 1953, i algunes consideracions valoratives noves que en nota ressenyarem en el seu moment.

- 94 Per impossibilitat material i en raó de l'objectiu principal d'aquesta revisió, no donarem compte de tots els autors que hi comenta Nicolini. Advertim també, que les poques referències al viquisme espanyol, atés que els comentaris al respecte de Nicolini no tenen molta rellevància pel que fa a caracteritzar la historiografia viquiana neoidealista en cadascun dels períodes en què l'estructura, i per facilitar una visió de conjunt, les agrupem totes en un apartat.

III.5.2. EN VIDA DE VICO (1686-1744).

El començament de la vida "pública" de Vico, el situa Nicolini en el primer èxit d'oratòria que aquest obtingué el 1686 en defensar i guanyar una causa del seu pare davant el *Sacro Real Consiglio di Napoli*. Des d'aquesta data fins a la mort, perioditza la vida de Vico en quatre etapes.

Durant la primera etapa, fins al 1719, Vico adquireix fama de llatinista, s'integra en els cercles dels puristes i petrarquistes i del Vice-rei Medina-celi, accedeix a una càtedra de retòrica de la Universitat (1698), té un cert èxit amb el *De rationem* -del qual arriben notícies fins a França- i amb motiu de la publicació del *De Antiquissima* manté una polèmica en el *Giornale de' letterati* (1711-12) que el força a reconèixer com a pròpia la teoria dels "punts metafísics". Nicolini considera molt possible que en els anys 1717-1718 Vico mantinguer a Nàpols alguna conversa amb Berkeley, que hi sojornava, i que fora el seu amic Paolo Mattia Doria qui facilitara l'encontre. Són els anys, apunta Nicolini, en què Vico "madurava la seua definitiva filosofia idealista" (p. 178). Una sàtira de l'època, probablement del seu company de claustre Capasso, el presenta com un *pedantazzo* (p. 179).

La segona etapa, de 1719 a 1725, és l'etapa del trencament de la sintonia de Vico amb els seus contemporanis, els quals es mantenien en "l'intellectualisme aleshores imperant" mentre ell "alçava el vol cap aquella concepció històrico-filosòfica decididament adversa a l'intellectualisme que caracteritzarà el seu pensament definitiu" (p. 182). Ens trobem de nou, és clar, en el canvi de període defensat per Croce, i a una citació d'ell recorre Nicolini per reafirmar l'escissió: a partir d'aquest moment, segons Croce, Vico queda fora "del moviment mental i pràctic del seu temps i del seu país, en el qual, en canvi, foren protagonistes aquells qui ell censurava o hauria censurat, els fills i nets de Descartes" (pp. 182-183). La publicació del *De uno*, un dels escrits que compondran el *Diritto universale*, provocarà dues reaccions en contra, la dels cartesians anti-

curialistes (entre els quals, l'historiador Pietro Giannone) i la d'un grup de catòlics. Els primers qualificaran Vico com un escriptor "fantasiós i visionari" (p. 184) i a la fama de pedant s'afegirà la de boig. Els segons l'acusaran d'irreligiositat, recordant a més el seu pecat de joventut: la seua amistat amb el grup de joves (lectors apassionats de Lucreci) que provocaren el procés de la Inquisició de 1693 dit "dels ateistes". L'ortodòxia de Vico va ser defensada pel seu revisor eclesiàstic G. N. Torno (bisbe, curialista intransigent i antiregalista), però, s'apressa a dir Nicolini ultrapassant els límits temporals que ell mateix s'havia imposat, aquest revisor, s'adonaria a partir del 1730 de l'heterodòxia dels plantejaments de Vico (sobretot de la seua tesi sobre l'origen natural i espontani del llenguatge) i obligaria Vico a introduir afegits contradictoris que més tard, en l'edició de 1744, Vico, canviant de revisor, eliminaria (p. 188). Aquest fet, descobert per Nicolini, és la raó de la *postilla* que ja hem vist que Croce introdueix en la seua monografia el 1946. Fins i tot, els comentaris elogiosos dels amics el qualifiquen d'"obscur". L'únic elogi d'importància als seus treballs de dret va ser el de Leclerc que, el 1722, li va adreçar una lletra d'encoratjament i li va dedicar 17 pàgines en la *Bibliothèque ancienne et moderne* (p. 191). Vico, ingènuament, va divulgar la lletra i no va faltar qui li recordara la condició d'herètic del seu valedor. El 1723, a més, en una altra mostra d'ingenuïtat i de la seua incapacitat en "assumptes pràctics", va concursar a la càtedra matutina de Dret i no va obtenir ni un sol vot; la càtedra fou guanyada pel candidat que comptava amb el suport del vice-rei austríac cardenal von Althann (p. 193). El període, inici de canvi d'orientació filosòfica, d'aïllament i d'heterodòxia, es tanca amb la publicació de la primera *Scienza nuova* del 1725.

La tercera etapa, des de la versió de la *Scienza nuova* del 1725 fins a la versió del 1730, es un període de desil·lusió. Vico esperava una explosió de reconeixements del valor de la *Scienza nuova* (tramesa fins i tot a Newton) que no es va produir perquè -matisa Nicolini i convé subratllar-

ho- no podia produir-se. Va trobar el desert (p. 197). L'obra va tenir una mala recensió en les *Acta eruditorum* de Leipzig (octubre de 1727) que, per informacions sembla que rebudes de Nàpols, la descriu com una obra feta per un abat napolità que conté un fantasiós sistema de dret natural adaptat a l'església romana i que havia estat rebuda a Itàlia amb fàstic (p. 200). La còlera de Vico davant aquest fet és l'origen del seu escrit anomenat *Vindiciae*. Només a Venècia va obtenir un cert èxit i un grup de seguidors (entre els quals, l'abat Conti, que va intentar la divulgació de l'obra fins i tot a França) que s'esforçaren, sense èxit, a aconseguir una edició veneciana de l'obra i que aconseguiren, en canvi, que Vico escriguera l'*Autobiografia* (p. 201). Al gran renovador de la historiografia italiana del XVIII, Muratori, li van arribar notícies de l'obra de Vico, però són notícies que apunten sobretot a remarcar la bogeria del seu autor. I del conjunt d'idees novedoses tan sols hi va haver debat al voltant de la tesi viquiana de l'origen italià (i no grec) de les XII Taules, inici del dret romà. Els amics i admiradors, quasi tots frares i rectors, tant el qualifiquen de "diví" com, segons Nicolini, el malentenen.

La quarta i última etapa, des de l'edició de la *Scienza nuova* del 1730 fins a la seua mort el 1744, suposa per a Vico l'únic moment en què els vents de la fortuna li son favorables, tot just quan arriba al final del seu fatigós camí. L'opinió pública canvia i Vico deixa de portar el pes de ser fantasiós, visionari i boig. Aquest reconeixement, adverteix tot seguit Nicolini, "naturalment, no significa que des d'aleshores, i no només seixanta o setanta anys després, es començaren a comprendre" les concepcions revolucionàries de la *Scienza nuova* (p. 222, el subratllat és nostre, J.M.B.). El reconeixement no ve de la comprensió, les raons són unes altres: l'elevat caràcter moral que no poden deixar de reconèixer-li tots els que el tracten, la fascinació que produeix en els seus deixebles -especialment els que acudeixen al seu estudi privat- que cada volta en són més i una conjuntura política (la instauració del regne borbó el 1734)

que col·loca en llocs de poder els seus amics B. Tanucci i C. Galiani. Aquestes amistats poderoses aconseguiran que el jove rei Carles de Borbó nomeni Vico el 1735 historiador seu, i que el fill Gennaro herete la càtedra en la qual ja substituïa a vegades Vico. (pp. 223-24). Però el tímid florir de la glòria porta algunes espines: les crítiques dels catòlics es fan escrites i públiques. Damiano Romano, advocat napolità, en el temps el primer crític catòlic de Vico i, segons Nicolini, l'últim en intel·ligència, critica la tesi viquiana de les XII Taules el 1736 i més tard, el 1749, criticarà també la tesi de l'origen del llenguatge (pp. 232-235). Des de Florència, l'erudit catòlic Giovanni Lami, director del periòdic *Novelle letterarie*, el 1740 comença a denunciar la implícita irreligiositat del sistema viquià i a atacar els seus descobriments d'història romana (pp. 245-46). També el 1740 es produeix un fet important: Iacopo Stellini, titular de filosofia moral a la universitat de Pàdua, publica *De ortu et progressu morum*, un llibre ple d'idees viquianes però que no cita mai Vico. El llibre té un gran èxit i coneix successives reedicions en llatí i en italià. Les idees viquianes, diu Nicolini, hi son, i certament copiades (Stellini és amic de Conti, l'admirador venecià de Vico), però "contaminades amb d'altres a elles repugnants, de naturalesa intel·lectualística-utilitarista-sensista" (p. 242). Però la mescla fou celebrada i va provocar l'explosió desitjada per Vico el 1725.

El quadre traçat en la selecció que hem fet, ens mostra el següent: un canvi filosòfic a partir del *Diritto universale*, desconexió des d'aleshores del pensament de Vico amb el seu temps, incomprensió o silenci inevitable de les novetats revolucionàries idealistes de la *Scienza nuova*, tendències irreligioses implícites en l'obra reconegudes pels catòlics contemporanis i fins i tot per Vico mateix.

III.5.3. DE LA MORT DE VICO A L'EXILI DELS PATRIOTES NAPOLITANS (1744-1799).

El reconeixement, bé que precari, que Vico havia gaudit els últims anys de la seua vida, comença ara, de mica en mica, a ser més general i conscient, i arriba fora de Nàpols i d'Itàlia. Fins al 1765, el coneixement de la seua fama serà lent i degut als deixebles més o menys directes que havien sentit les paraules del mestre. Després, amb més rapidesa, serà obra sobretot de deixebles de deixebles, entre els quals hi ha gran part dels joves revolucionaris napolitans, futurs màrtirs del noranta-nou, és a dir, els caps de la breu revolta que va intentar instaurar a Nàpols una còpia de la revolució francesa i que, fracassada, alguns d'ells pagaren amb la vida la seua gosadia. A la fama de Vico també van contribuir els viatgers, sobretot alemanys, que en fer la visita a Nàpols, aleshores obligada, trobaren entre alguns estudiosos locals un culte quasi religiós a Vico.

No s'ha de creure, per açò, que es donava en aquest temps una comprensió més o menys plena de la *Scienza nuova*. Nicolini argumenta la impossibilitat d'aquest fet: la *Scienza nuova* plena d'idees precursoras que fins i tot el segle XX encara no comprén, no podia de cap manera ser compresa en la segona meitat del XVIII, quan encara faltaven els "pressupostos culturals" necessaris i imperava en els estudis "l'herència il·lustrada cartesiana" (p. 252). Només es pot parlar d'alguna visió parcial correcta, en la qual, assenyala Nicolini, destaquen els crítics catòlics que, pel que fa a l'origen del llenguatge i de la religió, entraven en el fons de la filosofia viquiana i afirmaven que la *Scienza nuova* portava directament a l'ateisme o al panteisme. Altres parcials comprensions es donen en algunes teories viquianes de dret públic, en la teoria sobre Homer i en la seua visió de la història romana. Però les idees fonamentals no foren compreses, ni es va entendre que "l'esperit animador de la filosofia viquiana era l'ardor combatiu contra tota forma, palesa o amagada, d'inte-

l.lectualisme, d'utilitarisme, de materialisme i, en fi, d'antiidealisme i d'antihistoricisme", i aquesta incomprensió fonamental explica el judici global de Nicolini: els viquians d'aquest període creuen perfeccionar i desenvolupar idees viquianes quan en realitat el que fan es contaminar-les "d'il.lustració, de sensisme, de materialisme i, en els últims anys del segle, fins i tot de jacobinisme" (p. 253). Vegem la concreció d'aquest judici.

Durant el temps de la primera generació de deixebles, fins al 1765, en Antonio Genovese troba Nicolini l'origen de la tradició que atribueix l'obscuritat de la *Scienza nuova* a l'intent conscient de Vico de passar la censura eclesiàstica sense que s'adonaren de les heterodòxies, però és aquest un deixeble que no comprén Vico en raó del seu "empirisme lockià" (p. 255). En canvi, Ferdinando Galiani, que descrivia la *Scienza nuova* com "*un libro fatto all'oscuro da un uomo che avea gran lumi*", pel fet de ser l'únic que mai va contaminar el viquisme amb "l'il.lustració de procedència francesa", va ser també l'únic que va tenir una "visió suficientment nítida dels tresors" de la *Scienza nuova* i utilitzà el viquisme contra la il.lustració (p. 262). Curiosament, malgrat l'actitut antiil.lustració francesa d'aquest abat Galiani, va ser l'introductor de Vico en els salons de París i causa de la divulgació de les seues idees entre els escriptors francesos, gens idealistes, de finals de segle. Un altre deixeble directe de Vico, Emmanuele Duni, en escrits apologètics de les doctrines del mestre, defensa entre altres coses l'obscuritat viquiana per la fatalitat d'haver volgut Vico unir tot el saber en pocs folis, defensa que rebutja Nicolini perquè l'obscuritat cal explicar-la com "un real aspecte negatiu de la ment" de Vico (p. 264). I en la polèmica que Duni va mantenir contra el friulià Gianfrancesco Finetti, Nicolini es posa decididament al costat d'aquest últim. La polèmica tracta de *l'erramento ferino*, çò és, de l'etapa salvatge originària de la humanitat gentil, i en el fons és un debat sobre la catolicitat de la *Scienza nuova*. Mentre Duni defensa

l'ortodòxia, Finetti defensa el caràcter antirreligiós i antitrascendent de la *Scienza nuova* i Nicolini defensa Finetti qualificant el seu llibre com "el millor estudi crític realitzat al llarg del segle XVIII al voltant de la *Scienza nuova* (p. 266)⁹⁵.

Pel que fa a la possible influència de Vico en pensadors francesos de l'època (Condillac, Montesquieu, La Mettrie, Turgot, Helvetius, Rousseau, Boulanger) i, fins i tot, a les acusacions que alguns d'ells havien plagiat Vico, Nicolini analitza els llargs debats que s'han produït al respecte i, tot i admetent coincidències en alguns casos, nega una influència directa en Condillac, en Montesquieu (que coneix la *Scienza nuova* però la seua "mentalitat antihistoricista il·lustrada" era el contrari de l'idealisme historicista de Vico), en La Mettrie i Turgot (formes de pensar en les antípodes de Vico) i en Helvetius. Rousseau potser coneguera la *Scienza nuova* el 1762. I en Boulanger, materialista i autor de llibres irreligiosos, accepta la possibilitat d'una influència viquiana que, a més, li serveix per confirmar la tesi de Finetti: la *Scienza nuova* pot ser utilitzada per arribar a conclusions irreligioses sempre que la forma de raonar que s'aplica a la història profana, s'aplique també a la història sagrada (pp. 279-308).

Durant l'etapa de la segona generació de deixebles, del 1765 al 1799, destaquen sobretot dos grans divulgadors de Vico, Gaetano Filangieri i Francesco Mario Pagano. Els dos tingueren molt d'èxit i el segon, amb un paper molt actiu en la fracassada república napolitana del 1799, que el va portar a la mort, va ser considerat a principis del XIX com el "superador" de Vico. Els dos, però, mereixen un judici molt dur de Nicolini pel que fa a la seua comprensió de Vico. Filangieri, repetidor d'idees viquianes en el seu llibre *Scienza della legislazione* que tingué una di-

95 El llibre de Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G.B.V.* va ser reeditat per Croce el 1936 (Bari, Laterza) com a arma de batalla del neoidealisme contra els catòlics que pretenien la incorporació de Vico a la tradició catòlica. L'ús freqüent que el neoidealisme farà de Finetti pretén dir als catòlics del segle XX que ells no comprenen allò que era evident als catòlics intel·ligents contemporanis de Vico.

fusió internacional, va unir el seu mon i el de Vico amb el culte il·lustrat dels homes del noranta-nou, però, pel fet de contaminar Vico amb la seua mentalitat "il·lustrada-humanista-reformista i, per tant, profundament antihistòrica, no podia comprendre a fons" el pensament viquià i no va descobrir l'anticartesià que hi havia (pp. 333-334). L'èxit del seu llibre i el fracàs de la *Scienza nuova* s'expliquen perquè ell parlava al seu segle mentre que Vico, "home del passat i, ahora, de l'esdevenidor", parlava un llenguatge del futur (p. 334). I Pagano, autor dels *Saggi politici* i divulgador de Vico, no va entendre l'antiintel·lectualisme del seu autor preferit i el va contaminar de sensisme (p. 340).

Pel que fa als escriptors francesos, en D'Holbach reconeix Nicolini la influència de Vico (a través de l'abat Galiani), la qual cosa torna a confirmar-li la tesi de Finetti. En Condorcet no en reconeix influència, a més que la diferent concepció del progrés els fa inconciliables: en Condorcet sempre està present i falta en Vico. En canvi, De Maistre coneix l'obra viquiana i en fa ús, però hi ha una diferència capital: no és historicista (pp. 349-364).

El cas d'Alemanya és un poc més complicat. El 1787 Goethe visita Nàpols i per boca de Filangieri coneix Vico; en trau la impressió que els juristes italians moderns preferien Vico a Montesquieu i que consideraven la *Scienza nuova* com a cosa sagrada i Vico com un patriarca. A continuació, expressa el desig que una cosa semblant s'esdevinga en el futur amb Hamann per als alemanys. Goethe va enviar el 1792 a Jacobi el llibre del "polític napolità", és a dir, un exemplar de la *Scienza nuova* (p. 321).

Respecte a Hamann, Nicolini reconeix una "afinitat mental", però escassa o nul·la influència de Vico. En Herder, que coneix superficialment la *Scienza nuova*, troba similitud de problemes i solucions, però afirma la "gran superioritat del filòsof napolità" (p. 367). Jacobi, que sí que coneix Vico, el presenta com un antecedent de Kant, però aquest no va conèixer

l'obra ni el nom de Vico. Tanmateix l'acostament de Vico a Kant és un punt fort de la lectura idealista (Spaventa, Gentile, Croce) i Nicolini afirmarà que la coincidència és evident en la segona gnoseologia viquiana (la de la *Scienza nuova*) i en l'estètica on, a més, Vico estaria molt per davant de la *Crítica del judici*, (p. 373). El problema que comença a plantejar-se ara, i que creixerà amb Hegel, és el reconeixement de les coincidències de Vico amb el pensament romàntic i idealista alemany i, al mateix temps, l'absència de Vico en la construcció d'aquest pensament. A més, es donen resistències a reconèixer els *precorrimenti* viquians, com és el cas del descobriment de Vico del vertader Homer i las teories homèriques de Wolf.

III.5.4. VICO I EL SEGLE XIX.

En arribar el començament del segle XIX, Nicolini interromp l'exposició per introduir una *intramessa* que justifica la qualificació croceana de Vico com el germen del segle XIX. L'iniciador d'aquesta interpretació és Spaventa, que considerava l'últim grau assolit per la filosofia alemanya com l'acompliment i potenciament d'un moviment de pensament iniciat a Itàlia amb el Renaixement i del qual la *Scienza nuova* representava el punt d'arribada i un punt de partida (p. 401). Els estudis posteriors, segons Nicolini, han conformat la *communis opinio* que "tot allò de més elevat que el segle XIX, no sols a Alemanya sinó a tota Europa, ha produït en els camps de la filosofia, de la historiografia i de la crítica literària, apareix, a qui ho considere en línies generals o, si més no, en el mètode, un recurs, a voltes conscientment, més sovint inconscientment, de les idees fonamentals de la *Scienza nuova*" (p. 402). Com a confirmació del seu judici i per obviar repeticions en l'exposició dels autors, Nicolini transcriu les pàgines de la monografia de Croce que contenen el llistat de coincidències del segle amb Vico. (pp. 402-405).

III.5.5. DE L'EXILI DELS PATRIOTES NAPOLITANS AL DISCOURS DE MICHELET (1799-1827).

El fracàs de la revolució napolitana va ser el punt de partida de l'èxit de Vico: els exiliats, fugits a Milà, fan esdevenir aquesta ciutat la segona posició forta del viquisme italià (la primera, és clar, continua essent Nàpols). Comença, també, la fama europea.

L'apòstol viquià que més va contribuir al coneixement de Vico a l'Itàlia del nord fou Vincenzo Cuoco. La bona recepció de Vico, l'explica Cuoco -i Nicolini ho subratlla- pel fet que conforme progressava la cultura europea les idees de Vico anaven apareguint en altres ments. Tanmateix, Nicolini observa que Cuoco, com altres del seu temps amb "passió política", apreciaven més el *De Antiquissima* pel seu caire nacionalista, que no la *Scienza nuova*. Cuoco es va fer famós molt prompte perquè va escriure en calent, el 1801, un *Saggio storico sulla rivoluzione napolitana* en què analitzava les causes del fracàs. La teoria que hi ha al fons de l'anàlisi, diu Nicolini, mostra l'eficàcia del "millor Vico" i convé, doncs, que la comentem un poc. En polèmica amb un altre revolucionari, V. Russo, i contra la constitució que Pagano havia escrit per a la breu república, Cuoco es situa en una posició antijacobina i utilitza tres axiomes viquians que vénen a dir el següent: que la filosofia, per ajudar el gènere humà, ha d'elevat i regir l'home caigut i dèbil, sense violentar la seua naturalesa ni abandonar-lo a la corrupció; que la filosofia considera l'home tal com ha de ser i, per tant, només pot servir a poquíssims; i que la legislació considera l'home tal com és i per mantenir la societat humana i arribar a la felicitat civil ha de partir dels vicis per convertir-los en virtuts. La conclusió, que Nicolini i Croce comparteixen, és que les idees polítiques italianes (Machiavelli i Vico) eren millors que les estrangeres i que la revolució francesa depenia de condicions particulars ben diverses de les d'Itàlia. La constitució proposta era abstracta i intel·lectual i va fracassar per no partir de la concreció napolitana (pp. 407-410). En canvi, un altre

exiliat, Francesco Lomonaco, divulga un Vico jacobí i anticlerical (amb la qual cosa es guanya la desaprovació de Nicolini) i fa un bon judici del Vico filòsof i, el que és novedós, del Vico escriptor (pp. 421-422). Per contra, Vincenzo Monti, un milanés convertit al viquisme, encunya l'expressió que "Vico pensa com a semidéu i escriu com a ostrogot". La disparitat d'opinions sobre l'estil del napolità no va impedir que tant Foscolo com Manzoni reberen profitosament la seua influència. Un altre lombard, G. D. Romagnosi (filòsof influent, mestre de Cattaneo i Ferrari, que trobarem més endavant entre els positivistes), també esdevé viquià, però la incomprensió que assoleix del pensament de Vico la fa palesa Nicolini, el qual indica que Romagnosi considerava Stellini superior a Vico i defensava la difusió dels processos civilitzatoris a partir d'un origen únic (i no el seu origen espontani en cada nació) (pp. 435-445).

Entre els molts viquians que continuen a la Itàlia meridional, en destacarem només dos perquè les actituds que enfront d'ells adopta Nicolini són molt representatives de la seua línia interpretativa. El viquisme de Melchiorre Delfico és desqualificat perquè, home com és del segle de les llums, està contaminat amb la il·lustració de procedència francesa (p. 458). En canvi, Cataldo Janelli, catòlic, fa una lectura intel·ligent perquè s'adona de l'heterodòxia de la filosofia del llenguatge, del mite i de la religió de Vico, confirmant de nou Finetti. L'obra de Janelli *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* és valorada com la "primera obra vertaderament important sobre el pensament de Vico" (p. 466), i, considerant la *Scienza nuova* com una obra filològica, s'hi aconsegueix, segons Croce, unir els problemes de metodologia històrica de principis de segle al pensament animador de la *Scienza nuova* (p. 470).

A França comença a consagrar-se un cert culte a Vico per obra d'un fervent admirador, P. Simon Ballanche, que incansablement el divulga no sense exageracions, com quan diu que si França haguera conegut abans Vico s'hauria pogut evitar el 1789, ni sense reticències catòliques: com

Romagnosi, no accepta el naixement espontani de la civilització en tots els pobles (pp. 487-490). La moda viquiana és tal que Vico apareix citat en les novel·les de Balzac.

El postkantisme alemany és vist com a repetició d'idees viquianes, encara que s'accepta el desconeixement de Vico per part de Fichte i Schelling. És en Hegel, tanmateix, on es troben les màximes coincidències, com ara la concepció dialèctica de la història o l'astúcia de la raó, fins al punt que a l'Itàlia meridional l'èxit de l'un va sempre unit al de l'altre i Croce arriba a afirmar que "quasi sembla que l'ànima del filòsof italià i catòlic haja transmigrat en l'alemany i reaparega més madura i conscient en la distància d'un segle" (pp. 498-499). Entre les diferències, que les hi ha, Nicolini en destaca l'absència en Vico de cap traça de servilisme al seu poble o al seu Estat (p. 500). Però són les coincidències allò que cal explicar quan es reconeix la nul·la eficàcia, ni directa ni indirecta, de Vico en l'obra de Hegel malgrat l'alta probabilitat del fet que l'alemany coneguera l'obra del napolità al voltant de 1816. Per a Nicolini, com per a l'historicisme absolut, açò no és cap problema, ans al contrari és una confirmació dels seus pressupostos teòrics: "una mateixa veritat -diu Croce- descoberta dues voltes de manera independent, d'aquesta duplicació i superfluitat aparent rep com el crisma de la seua necessitat ineluctable"⁹⁶. Les "afinitats mentals" i els *reeccheggiamenti* d'idees viquianes que tantes vegades apareixen en considerar, sobretot, autors del XIX, són producte d'altra raó distinta a la transmissió cultural de les idees, són producte de la lògica de l'esperit. Aleshores, els llargs debats històrics sobre la possibilitat de plagi de les idees viquianes, que primer s'han donat, entre d'altres, en el cas de Montesquieu (la historicitat del dret) i Wolf (les teories sobre Homer) i que ara, deixant de banda l'idealisme filosòfic, es donen en Humboldt (teories lingüístiques) i, so-

96 CROCE, B.: *La filosofia di G.B.Vico* p.282.

bretot, en Niebuhr (història de Roma), són resolts per Nicolini quasi sempre amb dades filològiques que desfan la possibilitat del plagi sense que açò traga valor a l'obra de Vico, ans al contrari l'augmenta. Allò que realment es considera problema és si les reaparicions de determinades idees o teories van més enllà o no arriben (com és el cas de Humboldt) al grau de desenvolupament assolit en Vico i, marginalment, explicar les resistències a admetre la prioritat temporal, si més no, de Vico (com és el cas de Niebuhr) (pp. 500-514).

III.5.6. DE MICHELET AL POSITIVISME: APOGEU DE LA FORTUNA (1827-1860).

En la periodització de la història del viquisme és aquest l'únic cas en què la fita ve marcada per un fet extraitalià: la traducció francesa el 1827 d'una selecció de textos de la *Scienza nuova* feta per Michelet i acompanyada d'un *Discours sur la système et la vie de Vico*. L'èxit europeu que açò va suposar per al pensament de Vico va influir en un augment de l'interés dels italians en el seu filòsof, que s'afegia al moviment ja en marxa iniciat pels exiliats napolitans i que ara prenia cos en els ideòlegs del *Risorgimento*.

La incitació a Michelet perquè s'ocupara de Vico sembla que es deu a Victor Cousin, que s'havia ocupat de Vico com a pensador polític (error greu, segons Nicolini), però l'ajut fonamental ell l'agraeix a De Angelis, un altre exiliat napolità que, després d'aquest apostolat viquià a França, també portarà el viquisme a Argentina. Nicolini reconeix l'agraïment degut a Michelet per la seua important contribució al coneixement europeu de Vico, però negador amb Croce de la possibilitat d'una filosofia de la història, a més de criticar la traducció perquè traeix l'original, posa en el compte de Michelet el greu error interpretatiu -de llarga repercussió històrica- de considerar Vico com l'iniciador de la filosofia de la història. De fet, el títol de la traducció revela aquesta lectura de Michelet: *Prin-*

cipes de la philosophie de l'histoire. Aleshores, tot i reconeixent que el francès comprén bé la genialitat del napolità, adverteix Nicolini que no s'adona de les vertaderes llums i ombres del seu pensament. Al seu favor, segons Nicolini, encara cal anotar dues coses: primer que veu en Vico un precursor de la història moderna, perquè la *Scienza nuova* és un *pandemoniun* on es troba tot; i, segon, que en la seua maduresa (1833) canvia l'opinió inicial d'un Vico defensor de la fe per un Vico que no ho és tant atés que ensenya com es fan els déus (és a dir, dóna la raó als crítics catòlics). De tota manera, és indubtable la devoció viquiana de Michelet que fins al final de la seua obra reconeixerà que "*Je n'eus de maître que Vico* (pp. 525-538).

La "moda" francesa, iniciada ja per Ballanche, creix per efecte de Michelet i Vico és citat en periòdics polítics, es crea fins i tot una "escola d'alta filosofia" amb el nom de *Scienza nuova* dirigida pel sant-simonià F. Buchez, hi ha un debat entre catòlics antiviquians (que, aprova Nicolini, "justament ensumen l'enemic") que defensen Bossuet i catòlics vicòfils ("poc lògics" condemna Nicolini). Comte s'ocupa de Vico en una lletra adreçada a Stuart Mill on valora positivament l'esbós d'evolució social i la filosofia del llenguatge (pp. 541-557). Aquesta moda, però, no podia ser més que moda perquè, en sentència de Croce, l'eficàcia del pensament de Vico "no podia ser ni profunda ni duradora en el tenaç intel·lectualisme i espiritualisme francès" (p. 536), encara que el 1939 també afirmarà que l'èxit o el declivi de la historiografia francesa va lligat a l'interés o no per Vico (p. 768).

A Alemanya, E. Gans, deixeble de Hegel, reconeix en Vico un dels precursors del seu mestre, i E. Caner en una monografia nega que la *Scienza nuova* siga una filosofia de la història i que continga el concepte de progrés. En Mommsen i Bachofen apareixen similituds amb l'obra de Vico (pp. 558-570).

És a Itàlia, però, on la fama de Vico adquireix una importància especial. A part que al voltant de 1830 és citat per quasi tots, a la Itàlia del sud comença a ser estudiat amb coneixement de la filosofia idealista alemanya i açò, diu Nicolini, és com dir que Vico comença a ser comprés. I comença a ser comprés com un precursor de Herder i Hegel que opta per una racionalitat de la història amb un desenvolupament circular (cosa que era contrària a la mentalitat posterior a la revolució francesa) i sense doctrina de progrés. El millor coneixement italià de Vico fa que no tots els estudiosos s'abandonen a la interpretació propugnada per Michelet de la *Scienza nuova* com una filosofia de la història, sinó que alguns, més profundament, hi veuen la filosofia sobre la història (i intenten una filosofia de la historiografia) i la filosofia en la història (i intenten la unitat dialèctica de filosofia i filologia). Ensem a la fama europea i a l'idealisme alemany, l'altra raó de l'apogeu viquià a Itàlia rau en el fet que la imatge d'un Vico nacionalista que els joves revolucionaris exiliats napolitans havien forjat, prenent com a base sobretot el *De Antiquissima*, és arreplegada pels intel·lectuals del *Risorgimento*, que busquen donar consciència als italians del seu passat. El seté congrés dels científics italians celebrat a Nàpols el 1845 -que va jugar un paper important en fer quallar les aspiracions a la unitat nacional italiana i en l'inici del moviment que va portar a l'esclat revolucionari de 1848- fou inaugurat amb el nom, precisament, de Vico. En el moviment polític del *Risorgimento*, en interpretació de Croce que Nicolini resumeix, hi ha dos corrents, el *neoguelfo* i el radical, que en filosofia es tradueixen en la tendència idealista-catòlica (Rosmini, Gioberti, Tommaseo) i la tendència idealista-racional (Spaventa, De Sanctis). La doble imatge de Vico, com a catòlic i com a lliure filòsof, permetia que totes dues escoles en feren bandera, cadascuna amb interpretacions oposades i històricament fundades. La catòlica va defensar el Vico dels "punts metafísics", platònic, místic i tradicionalista contraposat a l'herència de la Reforma (segons Croce, allò que Vico

"volia ser") mentre l'escola racional defensava el Vico heretge descobridor de la *Scienza nuova* i filòsof europeu que cal posar en companyia de Descartes, Spinoza, Kant i Hegel (segons Croce, allò que Vico "realment va ser")⁹⁷. Els idealistes catòlics, liberals, van contribuir molt a incitar l'estudi de Vico, però Nicolini, repetint Croce, adverteix que les seues posicions eren indefensables i aporta com a prova que entre els catòlics no liberals els "més intel·ligents i coherents" mantenen la desconfiança enfront de Vico que ja va representar Finetti al XVIII, mentre els "menys intel·ligents i incoherents" insisteixen en la falsa imatge d'un Vico repetidor de filosofia escolàstica al servei de l'església romana⁹⁸. Els idealistes-racionals, per contra, en el bon camí interpretatiu, amb la seua formació sobretot hegeliana, tendien a una interpretació panteista i a veure Vico com a part de la tradició filosòfica italiana formada per Bruno, Campanella i Galileo. I aquesta tradició la veien com els primers i més primitius inicis de la filosofia moderna reprimits per l'església romana que ara, lliure ja d'aquesta opressió, reprenia el vol reconeixent el pensament estranger i heterodox com un germà més jove que havia crescut en condicions més favorables (pp. 584-588).

De la valoració global d'aquest període que acabem d'exposar, pot deduir-se ja els judicis particulars que segons Nicolini mereix cada autor.

97 Convé recordar ara que Croce es considerava continuador de la tradició ací anomenada idealista-racional (De Sanctis sobretot), i que valorava en molt l'obra dels homes del *Risorgimento* la defensa de la memòria dels quals va ser un dels motius que l'impulsaren a escriure la seua *Storia d'Itàlia da 1871 a 1915*. En opinió de N. Bobbio: "El vell món al qual Croce es lligava era aquell, idealitzat, del nostre *Risorgimento* que s'havia desenvolupat -en paraules de Croce- 'com a reacció a la direcció de pensament francesa, jacobina, masònica'. Aquest món estava com a edat positiva entre dos moments negatius, il·lustració (o jacobinisme, enciclopedisme, igualitarisme, tots termes igualment menyspreables i els uns amb els altres intercanviables) i positivisme, amb totes les seues insensateses filosòfiques i els consegüents errors [storture] polítics i morals. En llenguatge crocè el terme corrent per indicar la quintaessència de tots dos moviments negatius és 'mentalitat masònica'", mentalitat caracteritzada per l'abstracció i el simplisme i que té com a aspecte pràctic el democratisme, compendi d'aquests dos errors. (*Profilo ideologico...* p. 80).

98 En la introducció bibliogràfica a les *Opere* (p. XXVIII) Nicolini afegeix dues proves més: que hagueren de considerar errors una bona meitat de la *Scienza nuova* (l'origen espontani en cada poble del llenguatge, la religió i la civilització) i que caigueren en contradiccions, com ara dir, després d'assenyalar els errors anteriors, que la *Scienza nuova* confirmava la Bíblia.

En ressenyarem alguns dels més explícits tant en sentit positiu com negatiu. Giuseppe Ferrari i Carlo Cattaneo, deixebles de Romagnosi, no poden comprendre Vico, el primer pel seu enginy antihistòric (p. 592) i el segon perquè com a positivista era impossible que dominara els conceptes especulatius de la *Scienza nuova* encara que, per un *intuito storico* va ser profundament viquià i va captar l'originalitat i solitud de Vico (pp. 646-647). Ni Antonio Rosmini ni Vincenzo Gioberti, admiradors i divulgadors de Vico, arriben al fons del pensament viquià perquè desconeixen (Rosmini) o no comprenen (Gioberti) la *Scienza nuova* (pp. 612-617). Michele Parma no pot comprendre ni l'estètica ni la lingüística viquiana perquè és una ment intel·lectualista (p. 596). Giuseppe Mazzini no és pròpiament un viquià perquè les seues idees són les de Voltaire, Condillac, Rousseau..., és a dir, per les mateixes raons, diu Nicolini, que no són viquians genuïns Filangieri, Pagano i els patriotes napolitans del noranta-nou: perquè és un viquisme *gallicizzato o intellettualizzato* (p. 617). Nicola Tommaseo és autor del millor estudi crític sobre Vico que s'haja publicat a Europa fins al 1860 (*G.B. Vico e il suo secolo*), però el seu catolicisme el porta a veure com a errors allò que són els descobriments més genials de Vico (pp. 599-603). L'historiador catòlic Cesare Balbo és el *più acuto* perquè condemna Vico com a molt perillós, i igualment crític és l'altre historiador catòlic Cesare Cantú.

El bon viquisme és el de Bertrando Spaventa i Francesco De Sanctis. Tots dos, repetint la història del 1799, exiliats napolitans després del fracàs de la revolució del 1848. Ara, però, el lloc de l'exili és Torí i porten un viquisme depurat del "materialisme i l'abstracció del segle XVIII", un Vico modernitzat amb Hegel. L'encert d'Spaventa és veure Vico com a precursor de Kant: la filosofia de la ment implícita en la *Scienza nuova* prendrà cos en la síntesi *a priori* kantiana. Negant el caràcter de nacionalitat a la filosofia, enquadra la filosofia italiana en el marc del pensament europeu: els vertaders deixebles de Bruno, Campa-

nella i Vico són Spinoza, Kant, Fichte, Schelling i Hegel. Vico és *il vero precursore di tutta l'Alemagna*. El *De Antiquissima* és la primera forma de la metafísica de Vico i aquest, junt a Kant, són els assassins del vell Déu de la vella metafísica teològica, (pp. 618-623). Judicis tots aquests dels quals Nicolini no té res que objectar. De la mateixa manera que només pot celebrar que en l'obra de l'historiador de la literatura De Sanctis es trobe implícita i fragmentària una estètica fundada en la prioritat de la fantasia sobre l'intel·lecte (estètica que després Croce farà explícita i sistemàtica i que trobarà en Vico), es convertesca en realitat la tesi de la reducció de la filologia a filosofia i es manifeste l'opinió que la major glòria del segle XIX és haver realitzat la unió de la idea amb el fet, de la filosofia amb la història (pp. 666-669). Sens dubte, l'historicisme absolut i la seua interpretació de Vico tenen en aquests dos autors uns avantpassats. I, com a tals, els veneren.

III.5.7. EL DECLIVI DE LA FORTUNA DE VICO (1860-1900).

I, després de l'esplendor idealista i *resorgimentale*, la misèria. Així podria resumir-se la valoració d'aquest període feta per Croce/Nicolini. La causa: el triomf del positivisme en el pensament europeu, positivisme que, com sabem, serà l'enemic principal de Croce des dels inicis del seu treball intel·lectual. El crit "*Keine Metaphysik Mehr*", "mai més metafísica", té com a resposta l'atenció preferent a les ciències físico-matemàtiques en detriment de les ciències morals i polítiques que, a més, pateixen la dictadura del groller (i, a vegades, ignorant) empirisme sociològic. El merescut atac a la metafísica teològica, a la filosofia de la natura i de la història, ultrapassa els límits tolerables i es converteix en un atac contra "la filosofia de l'esperit, que és com dir contra la filosofia sense altra especificació". El "*Kein Hegel mehr*" té la seua traducció italiana en el "*Non più Vico*". Almenys mai més el "gran Vico", sinó el Vico menor precursor de Comte i Spencer, considerat fundador de la sociologia,

prenent com a base la "part caduca" de la seua filosofia: les generalitzacions empíriques. La *Scienza nuova* no se reedita en tot el període, encara que, per la inèrcia de l'etapa anterior, Vico continua apareixent en moltes citacions però sense ser llegit ni entés. Vico esdevé una glòria "municipal" i la comprensió de la seua obra s'atura, si més no (pp. 673-676). Poques coses, doncs, a posar en relleu en la producció italiana d'aquest període i les referències són, gairebé totes, només dades bibliogràfiques, encara que la llista és llarga. Fora d'Itàlia les coses són d'una altra manera i, de fet, Nicolini considera que les dues millors monografies sobre Vico d'aquest període són una d'alemanya i una d'anglesa.

Per influència d'Spaventa, Francesco Fiorentino manté el culte a Vico i l'escola jurídica napolitana manté la llarga tradició del seu viquisme, però un grup de catòlics napolitans també manté la lluita contra el Vico dels idealistes-racionals. La importància de Baldassarre Labanca rau sobretot en el fet que dóna a conèixer Finetti, és a dir, les crítiques catòliques del XVIII. Pietro Siciliani, erròniament, veu en Vico la correcció, l'acompliment i la legítima unió de les recerques empírico-històriques de Comte i de les psicològico-lògiques de Stuart Mill. També erròniament, Carlo Cantoni creu que Vico és millor com menys metafísic i més psicòleg i historiador és. (pp. 667-695).

Fora d'Itàlia, a la llista de plagiaris de Vico s'afegeix el nom del francès N.D. Fustel de Coulanges que, sense citar Vico, el repeteix, però "sense assolir les posicions més avançades del vell filòsof napolità" (pp. 708-709). I, donant compte de la polèmica sobre el fet que les teories historiogràfiques de Marx estaven ja en Vico, Nicolini exposa la principal dificultat per una tal interpretació: la divisió marxista de les activitats humanes en primàries (econòmiques) i secundàries (valors espirituals) i la determinació de les primeres sobre les segones. Només els valors espirituals, objecta Nicolini, "oferiren arguments a les meditacions de Vico" i només arbitrarietats fantasioses es produeixen quan es vol interpretar en

clau marxista "el pensament antimaterialista de Vico". A més, el marxisme -afegeix Nicolini-, tant en la seua teoria de la historiografia com en el seu conjunt doctrinal "està ja mort i soterrat" des de fa mig segle a causa, entre d'altres, dels escrits de Croce. De tota manera, Nicolini ressenya les referències a Vico de Marx, que sembla que va llegir el 1850 la *Scienza nuova* en una traducció francesa feta per Cristina de Belgioso: una possible referència implícita en *El divuit Brumari de Lluís Bonapart*, una lletra sobre Vico escrita a F. Lassalle i una altra a Engels, i una nota a peu de pàgina en el *Capital* (sobre la distinció entre la història de la natura i la història de l'home). Aquesta nota farà que immediatament Sorel i Lafargue s'interessen per Vico (pp. 713-715). De més relleu són les similituds que es troben entre l'obra de Vico i les obres de D. F. Strauss i L. Feuerbach: en totes dues, segons Nicolini, es porten a les últimes conseqüències les heterodòxies i l'ateisme implícits en Vico, confirmant, una vegada més, la lucidesa de Finetti (pp. 715-717).

I l'alemany C. Werner, malgrat ser catòlic i pertànyer a un país que és dels més resistents a "assignar a la *Scienza nuova* el lloc que li correspon en la història de la filosofia-historiografia", (clam que Nicolini repeteix molt sovint), escriu una de les monografies més importants del seu temps que, a més de fer justícia a la *Scienza nuova*, té el gran valor -en opinió de Nicolini- de presentar el sistema filosòfic viquià com un "semipanteisme" (pp. 718-719).

L'altra millor monografia és anglesa i es deu a R. Flint. Ja al voltant del 1825 T. S. Coleridge havia conegut l'obra de Vico i el va divulgar com un "revolucionari del pensament" (p. 518), però entre els anglesos és Flint dels primers a llegir Vico directament (no a través de Michelet) i l'autor de la primera monografia, publicada en 1884. Tres punts destaca Nicolini en l'obra: l'afirmació del fet que els "punts metafísics" no deriven de les mònades de Leibniz, la demostració de l'error d'interpretar la

filosofia de Vico com la filosofia de l'església romana o de l'escolàstica i la gosadia de dir que Wolf i Niebuhr estan molt per sota de Vico (pp. 725-727). Quant a M. Spencer, amb el qual els positivistes lliguen Vico, a les afinitats indubtables Nicolini objecta l'abisme que hi ha entre un empirista i un idealista-historicista. Les afinitats són explicables, diu Nicolini amb arguments de Croce, perquè els positivistes heretaren coses del romanticisme (i, per tant, del viquisme), entre les quals destaca la introducció en el curs històric del concepte de "desenvolupament" (descobert per primera vegada per Vico), encara que, en transvestir el seu espiritualisme de naturalisme, donaren a aquest concepte el *brutto nome* d'"evolució" (pp. 727-728). De tota manera, l'apropiació de Vico per part del positivisme anglosaxó, porta l'*American Social Science Association* a considerar la *Scienza nuova* com una obra de Sociologia i a Vico, al costat de Comte i A. Smith, fundador del nou saber (p. 733). I, malgrat el "*non più Vico*" amb què ve caracteritzat aquest període pel neoidealisme, cal dir que a partir d'ara també s'ocupen de Vico a Polònia i Rússia (pp. 730-733).

III.5.8. RINASCITA DEL VIQUISME (1901-1914).

La *rinascita* del viquisme, com és obvi, va unida a la mort del positivisme i al naixement de l'historicisme absolut. Per a Nicolini, aquest *ricorso* "per la lògica interna de les coses", és obra de qui "amb major intel·ligència, major cultura, major tenacitat i consegüentment major fortuna, ha treballat des de fa ja mig segle per al triomf de l'historicisme absolut" (p.741). És a dir, Benedetto Croce. No sols la monografia del 1911, sinó tota l'obra de Croce està plena de Vico com correspon a qui ha portat a acompliment allò que en Vico era "forma arcaica". En conseqüència, aquest període, en la seua part italiana, està fonamentalment dedicat a Croce i només dos noms apareixen amb un cert relleu al seu costat: Gentile i Nicolini mateix.

De Croce, havent-hi dedicat un capítol a exposar la seua monografia, no caldria de dir-ne ací res més. Però Nicolini, trencant el límit temporal de l'esquema, presenta ara tota la producció croceana fins al 1948 i, a partir d'ella, precisarem alguns punts del perfil de Vico sobre els quals va tornar Croce després del 1911. Pel que fa a la il·lustració, el 1915 se remarca que Vico només la va poder criticar en els seus inicis, quan era encara "simplement jusnaturalisme i cartesianisme", però, millor que ningú dels posteriors, "va penetrar els motius profunds d'aquell moviment i va avaluar-ne les conseqüències lògiques i pràctiques" (p. 755). El 1941 afirma que sense Descartes (inici de la il·lustració), "per contrast o per estímul, l'humanisme de Vico no s'hauria alçat, com es va alçar, tan alt com per ser precursor de la filosofia i la historiografia del segle XIX" (p. 770). Com a precursor: Vico és l'únic precursor de l'historicisme que es troba en el segle XVIII i el seu historicisme cal entendre'l lligat al pensament històric del Renaixement (any 1937, p. 767); un segle abans de Kant, Vico es va plantejar el problema de la *Crítica de la raó pura* i el va resoldre situant l'esfera del conéixer pur i vertader en la història (any 1946, p. 774); mentre que en Hegel la història s'atura en la humanitat germànica, en la teoria de Vico pot recomençar el seu cicle (any 1942, p. 771); Vico, amb la teoria dels *ricorsi* cau en el mateix error que Hegel d'historitzar les categories de la filosofia de l'esperit, però almenys les seues categories mentals prenen cos en la realitat històrica i no en esquemes abstractes (any 1943, p. 771); si la configuració *cuspidale* de l'esperit o de la història es troba en quasi tota la filosofia idealista encara teològica, la configuració circular, en el camp filosòfic, només es troba en Vico, i en ella l'absència del concepte de progrés està compensada per la lògica del cercle que fa que cada forma en cada moment tinga davant seu tot el treball de l'esperit, amb la qual cosa cada nou treball és un progrés (any 1946, p. 774). Respecte a l'ortodòxia catòlica de Vico, el 1915, amb més contundència, assenyala que Vico va posar en marxa "els més peri-

llosos conceptes enderrocadors de la fe catòlica" i arriba el 1936 al convenciment que Vico era sabedor de la seua heterodòxia, com després va escriure en la *postilla* del 1946 (pp. 756-766). I precisament en la concepció de la religió supera Vico a Machiavelli, perquè aquest va veure la religió com a instrument de govern però va cometre l'error de no veure, com sí ho va veure Vico, "el diví en la història humana" (any 1946, p. 774). Vico és un digne successor de Machiavelli perquè entre tots dos simbolitzen "tota la filosofia política en la seua idea mare" (any 1924, p. 760) i les diferències entre ells només són graduals i quantitatives (any 1945, p. 773). La *Scienza nuova*, però, no conté res de políticament contingent, no hi ha cap ideal que posar en pràctica perquè pretén "donar el criteri per entendre tots els ideals", i, per tant, no té res a veure amb la política i la història napolitana (any 1923, p. 760). L'exposició de les obres de Croce es clou amb la transcripció d'unes sentides pàgines de Mario Fubini, del 1944, on compara les afinitats i divergències entre Croce i Vico considerats com els "dos majors pensadors que Itàlia haja donat al món" (pp. 776-778).

De Gentile, amb un estil sec (efecte, possiblement, del 'drama' amb què finalitza l'amistat Croce/Gentile) i amb escassos comentaris per part de Nicolini, es dóna la relació escueta dels seus treballs viquians, els més importants dels quals es publicaren junts per primera vegada en 1915 en el volum *Studi vichiani*. Només es planteja un punt de conflicte perquè Gentile considera que la "primera fase" del pensament de Vico es clou abans del *De Antiquissima*, corresponent aquest escrit a una segona fase. Nicolini, en defensa de la periodització croceana, nega aquesta primera fase perquè en realitat només representa "l'adhesió de Vico a l'escepticisme en voga a Nàpols" en la seua joventut. El problema, però, és més de fons perquè, si bé Gentile comparteix la interpretació del Vico precursor de Kant i Hegel, va prestar molta més atenció que Croce a les "oracions

inaugurals" (de les quals Croce considera fonamentalment l'última, el *De rationem*) mostrant en elles un Vico neoplatònic i cartesià (pp. 779-783)⁹⁹.

Nicolini, de si mateix només en dóna el llarguíssim llistat dels seus treballs, de la seua *fatica* viquiana, l'orientació de la qual l'hem descrita ja a l'inici d'aquesta secció quan hem caracteritzat la col·laboració de Nicolini amb Croce. Només tornem a deixar constància de l'enorme valor de la quantitat d'informació encara útil que ha llegat a la posteritat aquest autor, no tan brillant com el seu mestre, però infatigable, meticulós i apassionat viquià (pp. 784-792). L'edició de les obres de Vico a cura d'ell han estat, fins a fa poc, el text base de totes les lectures i traduccions de Vico.

De la resta de treballs italians de l'època es dóna una relació en lletra menuda, de la qual val la pena destacar el fet que la polèmica contra l'assaig de Croce és portada endavant fonamentalment per autors catòlics (E. Chiocchetti i D. Lanna, entre d'altres) i sobre l'aspecte de la religiositat de Vico. D'aquí la insistència de Croce i de Nicolini, com hem vist, a mostrar l'heterodòxia de fons de Vico i, per aquest mateix motiu, la reedició que Croce farà del llibre de Finetti (pp. 792-804).

A França hi ha dos autors importants. Vicòfil declarat, G. Sorel reviu el nom de Vico, esmorteït en la literatura francesa després de la moda romàntica, i escriu *Reflexions sur la violence* el 1906 inspirant-se a la teoria viquiana dels *corsi* i *ricorsi*, llibre immediatament (1909) traduït a l'italià amb introducció de Croce. I P. Hazard, un dels poquíssims francesos que llegeix Vico en italià, s'ocupa de Vico (i de Cuoco) el 1910, encara que el seu treball centrat en Vico, *La pensée de Vico*, és del 1931. Són diverses les recensions franceses a la monografia de Croce (pp. 805-808).

⁹⁹ La diferència de les dues interpretacions augmenta perquè Gentile llegeix el *De Antiquissima*, en oposició a Croce, com la continuació de la tradició platònica del Renaixement, la qual cosa justifica que hàgem dit que el problema és més de fons: en la diversa interpretació de Vico, Croce i Gentile confronten dues lectures diverses de la tradició filosòfica italiana.

A diferència d'alguns compatriotes seus, l'alemany F. Mauthner reconeix públicament que, a punt d'acabar la seua teoria sobre la naturalesa estètica de la metàfora, la va trobar substancialment ja exposada en la *Scienza nuova*. A ell es deu la primera qualificació de Vico com a "confusionari genial", però atribuïa la confusió a l'"opressió papal" del pensament filosòfic italià de l'època. Nicolini insisteix en el fet que la confusió en Vico és una "disposició natural" i no és producte de l'opressió eclesiàstica. També a Alemanya, C. Burdach esdevé un divulgador fervent de la *Scienza nuova* i, com ja hem dit, Windelband afegeix dues pàgines sobre Vico en la quinta edició de la seua història de la filosofia com a conseqüència de la monografia que Croce li va dedicar. La tradicional resistència germànica a Vico té una nova manifestació en la publicació de només una recensió a la monografia croceana. Sembla -es lamenta Nicolini- que "un mur espès de gel separa Vico de la immensa majoria dels estudiosos alemanys" (pp. 809-818).

I a l'àrea anglosaxona, J. Joyce utilitza explícitament Vico i les seues teories en l'*Ulisses* i, sobretot, més endavant, en *Finnegan's Wake*. Des d'una perspectiva filosòfica té molta més importància la conversió a l'historicisme absolut de R. G. Collingwood a conseqüència de la seua traducció anglesa de la monografia de Croce, encara que l'obra on més s'ocupa de Vico, *The idea of history*, és del 1946 (pp. 818-824). Hi ha diverses recensions de la traducció de Collingwood.

III.5.9. APOGEU DEL VIQUISME RETORNAT (1915-1947).

L'últim període que ressenya la *Bibliografia* és de "fervor d'estudis viquians" producte de la monografia de Croce, una *rinascita* semblant però més potent que la del període romàntic. Fervor cada volta més intens que, a més d'estudis seriosos, porta a omnipresents citacions, a tort i a dret, de la *Scienza nuova*. I si, a la fi, Vico ocupa ara el lloc que es mereix als tractats d'història de la filosofia, d'història ètico-política i de

crítica literària, també a trobat un lloc en tres tipus de literatura deteriorada: als llibres escolars, als escrits de propaganda política i, també, entre aquells "cuinats als convents, a les sagristies i d'altres ambients afins".

La transmissió escolar de Vico, producte de la reforma de l'ensenyament iniciada pel ministre Croce i acabada pel ministre Gentile, porta, segons l'experiència personal de Nicolini, a un munt de despropòsits. Més greu és el despropòsit de convertir Vico en una anella de la cadena que porta al feixisme. Mussolini mai no va citar Vico, li agradaven més com avantpassats Machiavelli i Mazzini, però uns altres ideòlegs van fer esdevenir un cànon de la "mística feixista" el principi viquià de la prevalència de la força en els períodes heròics o bàrbars, transformat-lo en apologia de la violència liberticida, així com també el falsejaren presentant Vico com un nacionalista i exaltador de Roma i el seu imperi. Després de la caiguda del règim feixista, Nicolini s'alegra del fet que els comunistes italians, "hereus i perfeccionadors del feixisme tant en els seus fins totalitaris com en els seus mètodes de propaganda", en la seua ignorància, desconeguen Vico i la transformació que els "companys" moscovites hi han realitzat per convertir-lo en un "ultramaterialista precursor de Carles Marx"¹⁰⁰. Però uns altres enemics de la llibertat i la civilització, tan perillosos com els feixistes i els comunistes, sí que s'han ocupat i s'ocupen d'ofendre Vico i la veritat: són els "capellans, frares i els seus acòlits". Enfront del Vico de Croce, els neoescolàstics intenten reivindicar Vico com un dels seus, com un catòlic tant en la seua vida com en la seua filosofia. I per fer aquesta operació, que ja Finetti en el XVIII i ara Croce demostren impossible, falsegen la *Scienza nuova* i, el que és pitjor tractant-se de persones amb hàbit, proposen interpretacions errònies dels textos sagrats per defensar la coherència catòlica de Vico.

100 En la introducció a les *Opere* de 1953 ja lamenta que, malauradament, comencen a donar-se'n interpretacions marxistes italianes (p. XLI).

Un període aquest, doncs, que presenta algunes deixalles entre altres molt bons estudis de Vico com a home, filòsof, historiador, crític literari, erudit, jurista, escriptor, etc. (pp. 825-829). Del llarg llistat de treballs italians sobre Vico que un moment d'"apogeu" com aquest comporta, ressenyarem, com fins ara, aquells sobre els quals els judicis de Nicolini, positius o negatius, són rellevants per a la caracterització de la interpretació croceana de Vico, tot i advertint que alguns autors d'ara ens tornaran a aparèixer en les següents seccions d'aquest treball.

L'oposició catòlica a la interpretació de Croce té representants importants en Emilio Chiochetti, que defensa un Vico catòlic repetidor del platonisme agustinà, és a dir, membre de la tradició platònica cristiana (pp. 834-837); en Agustino Gemelli, rector de la universitat catòlica del *Sacro Cuore* de Milà, que va promoure un volum en commemoració del segon centenari de la primera edició de la *Scienza nuova* fent una crida a mostrar la catolicitat de Vico en contra dels catòlics de "poca fe", que no interpreten bé Vico, i en contra de Croce i l'historicisme absolut, és a dir, contra la interpretació immanentista de Vico (pp. 852-854); i en Franco Amerio, que el 1947 publica *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, llibre en gran part dedicat a refutar Croce i a fer una "presentació fidel" del pensament de Vico que consisteix, en paraules de Nicolini, en l'accentuació de "les sofisticacions exegetiques dels Gemelli, dels Chiochetti i dels altres pseudoviquistes de la *Rivista di filosofia neoscolastica* i de la universitat catòlica del *Sacro Cuore* (pp. 874-875).

Crítiques distintes a les catòliques són les que apunta Guido de Ruggiero quan assenyala que Vico no pot escapar a la llei a què estan sotmesos tots els filòsofs de plantejar-se problemes històricament determinats, i que l'intent de Croce de resoldre tota la filosofia de Vico en una filosofia de l'esperit no satisfà el sentit històric. La resposta de Nicolini és que Croce no amaga les escòries i les concepcions filosòfiques contrastants que es troben en Vico, sinó que "simplement no dóna a aquestes escòries la im-

portància indeguda que li assigna De Ruggiero" (pp. 849-842). I en resposta a una crítica apareguda el 1943 a *Il Giornale critico della filosofia italiana* (fundat per Gentile), en la qual s'indica que Croce confon el pensament de Vico amb el propi, Nicolini addueix que Croce clarifica Vico tenint en compte les ombres que s'hi se troben per fer més vives les llums i, per tant, no hi ha adaptament de les doctrines viquianes a les croceanes, sinó que és una qüestió "d'exquisits criteris interpretatius, d'una encertada perspectiva històrica i d'una gran capacitat didàctica" que mancava en Vico (p. 905).

En la mateixa línia interpretativa de Croce, però amb aspectes crítics, estan els estudis d'Antonio Corsano, centrats sobretot en l'anàlisi de les oracions inaugurals i del paper de la religió en les doctrines de Vico, entre els quals el llibre de 1935 *Umanesimo e religione in Giambattista Vico* considera Nicolini que es troba entre els millors escrits viquians dels últims anys. Tot i així, davant la tesi de Corsano, que com a conseqüència del procés dels ateïstes, al voltant del 1692, Vico sofreix una crisi religiosa que el porta als estudis humanístics, cosa que es manifesta en el fet que a les oracions inaugurals -en contra de l'opinió de Gentile- el que hi ha és ciceronisme, Nicolini fa d'advocat del diable aportant dades per negar aquesta tesi i insistint en la crisi, en absolut religiosa, que més o menys el 1715 portarà Vico de l'intel.lectualisme a l'antiintel.lectualisme (pp. 848-849). Però, el llibre "més pensat, per tant més original" sobre la filosofia viquiana, és el de Manlio Ciardo *Le quattro epoche dello storicismo* que són Vico, Kant, Hegel i Croce (pp. 876-878). Sobre Vico com a escriptor destaquen els estudis de Mario Fubini, reunits en el volum de 1946 *Stile e umanità di Giambattista Vico*, en els quals, entre d'altres coses de tipus erudit, destaca l'orientació a documentar "la potent i originalíssima personalitat artística" de Vico tant si es considera l'estil com la llengua mateixa dels seus escrits (pp. 865-870). I, finalment, pel que fa al problema de la recepció de Vico a Alemanya, Nicolini resumeix i

comenta una intervenció d'Alfredo Parente a un curs de filosofia viquiana de l'*Istituto italiano di studi storici* de Nàpols (fundat per Croce): malgrat les indubtables coincidències entre la filosofia de Vico i aquelles de Kant, Fichte, Schelling i Hegel, encara que aquests autors hagueren llegit la *Scienza nuova*, "la gran diferència de *forma mentis* entre ells i Vico" hauria impedit que copsaren la necessitat de desentranyar els molts problemes nous que planteja aquesta obra i que només Croce ha aprofundit; perquè, encara que aquests quatre filòsof combateren la metafísica, en realitat hi quedaren atrapats, mentre que Vico, "amb la seua original gnoseologia, amb el seu vigorós historicisme i antirracionalisme, amb la seua precisa visió de l'autonomia de l'art i de les altres formes de l'esperit, va ser, després del seu parèntesi metafísic juvenil, el primer filòsof vertaderament antimetafísic", tan antimetafísic com per desinteressar-se del tot dels problemes de la filosofia tradicional de procedència medieval i escolàstica (pp. 906-907).

A França només el catòlic J. Chaix-Ruy es dedica "ex profeso" a Vico (pp. 908-912). A la sempre reticent Alemanya, O. Spengler, que no coneix Vico, diu coses ja millor dites per aquest últim. E. Cassirer, tot i reconeixent la importància de Vico, entre altres coses per la seua aportació a la constitució de les ciències de l'esperit o quan mostra que l'objectiu del nostre saber és l'autoconsciència humana, cau en errors que Nicolini li recrimina i dels quals destaquen el fet de considerar la *Scienza nuova* com un esbós de filosofia de la història, que no veu que hi ha una filosofia de l'esperit completa ("ni més ni menys que les tres crítiques kantianes") i que no l'estudia entre els filòsofs del XVIII perquè no va influir en la il·lustració. Encara menys justícia fa E. Troeltsch, que critica l'acostament croceà de Vico a Hegel i al romanticisme en general i que presenta la *Scienza nuova* com una barreja de platonisme, baconisme i catolicisme. Més informat està Meinecke però, tanmateix, no nomina Vico entre els precursors setcentistes de l'historicisme, rebent en conse-

qüència la crítica de Croce que assenyala que cap dels autors considerats per l'alemany arriben a l'altura de Vico. Els dos autors que més han estudiat la vida i el pensament de Vico són E. Auerbach i R. Peters, però el primer, erròniament, fa de Vico "l'expressió de l'edat barroca" en lloc d'un pre-romàntic, i el segon valora sobretot la teoria de les lleis històriques, aspecte aquest empíric i secundari, en lloc d'allò que filosòficament és important: les doctrines de la conversió d'allò vertader en allò cert, de la unitat de filosofia i història i el nou concepte de l'esperit humà. Finalment, E. Grassi, italià deixeble de Heidegger, comença a divulgar Vico a Alemanya reivindicant la importància filosòfica de les formes fantàstiques i pràctiques de l'esperit que cultivaren l'humanisme i el Renaixement (pp. 913-926).

A les Illes Britàniques, el coneixement de la monografia de Croce impulsa estudis viquians diversos, i als EE. UU. comencen els treballs de traducció i divulgació de M.H. Fisch i T. G. Bergin amb la publicació de *l'Autobiografia* sota l'encoratjament personal de Croce i Nicolini (pp. 940-942).

A Rússia es publica una versió de la *Scienza nuova* de la qual es diu que fou escrita en "dialecte napolità" per Vico, que és presentat com a precursor de Marx, del materialisme històric i del comunisme, afirmacions que, entre d'altres raons, porten Nicolini a la desqualificació de la traducció (pp. 935-937).

Altres llocs on es ressenyen treballs sobre Vico són Hongria, Romania, L'Índia, Polònia, Bulgària, El Líban, El Japó, Mèxic, Perú i L'Argentina.

III.5.10. VICO A ESPANYA SEGONS LA BIBLIOGRAFIA VI- CHIANA.

Segons una tradició oral que Menendez y Pelayo va contar a Croce, Ignacio de Luzán hauria estat deixeble de Vico. De fet va estudiar a

Scilia i, entre els anys 1729 i 1733, va residir a Nàpols, la qual cosa fa suposar a Nicolini que almenys coneixia la *Scienza nuova* de 1730. En el capítol "Del Héroe" del quart llibre de l'obra de Luzán *Poética o reglas de la poesía en general y sus principios especiales*, es trobaria exposada la corresponent doctrina de Vico (p. 236).

Per una informació transmesa per José María Chacón y Calvo, Nicolini entra en coneixement de l'existència de l'italià Lorenzo Boturini-Benaducci, viatger que en la segona meitat del XVIII viu a Espanya i a Mèxic i que, en la seua obra *Historia general de la América septentrional* (que suposa publicada entre 1745 i 1759), citaria Vico i la *Scienza Nuova*. Per un article de la *Enciclopedia italiana* del Treccani, Nicolini obté més informació biogràfica sobre Boturini i sobre l'altre llibre seu *Idea general de una nueva historia de la América septentrional, fundada sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres y geroglíficos, cantares y manuscritos de autores indios últimamente descubiertos*, obra publicada a Madrid el 1746 i reeditada a Mèxic el 1871 i el 1877. En aquesta obra, però, no troba referències a Vico i suposa que és una "idea general" prèvia a l'altra obra citada en primer lloc. Tanmateix, en parlar Boturini de figures, símbols i jeroglífics, no sembla estrany a Nicolini que fera esment a la *Scienza nuova* (pp. 308 i 735-736).

De Juan Donoso Cortés, "liberal, després ultracatòlic i anticomunista", cita 10 articles sobre la *Scienza nuova* treballats sobre la traducció de Michelet i publicats, diu, en el *Diario de la tarde* de Buenos Aires el 1838, en el *Correo nacional* de Madrid el 1840 i republicats el 1882 en la *Revista de Madrid*. Per tal com na va poder llegir els articles, Nicolini no en diu res més (pp. 578 i 736).

En un poema (el LXXII de *Doloras y poemas*) de D. Ramón de Campoamor publicat el 1846, Nicolini troba una altra citació de Vico que no comenta (pp. 579 i 736). Un mestre de poble explica als xiquets la teoria dels *corsi* i *ricorsi*, i un sagristà li contesta:

*O vuestro Vico es un tonto
O yo no sé que pensar.*

.....

*No es gran mérito el zurcir
La historia de esta manera:
Nacer, crecer y morir.
Eso lo sabe cualquiera.
Pese a vuestros pareceres,
¿Y no valdrá mucho más
Decir a todos: - Polvo eres
Y en polvo te volverás?*

I conclou D. Ramón:

*Mucho más sabia que Vico
El sacristan de una aldea.*

Altra cosa és, pels mateixos anys, l'atenció que presta a Vico J. Balmes, *sacerdote, e dotto e acuto tomista*, en les seues *Filosofia fundamental* (Barcelona 1846) i *Filosofia elemental* (Barcelona 1847), traduïdes a l'italià el 1851 i el 1857, respectivament. Balmes s'adona de la novetat del criteri del *verum/factum* i el combat fortament amb arguments tomistes (pp. 579-580). Croce reproduceix les objeccions de Balmes a Vico en el seu *Saggio sullo Hegel* (pp. 236, 239 i 240 del *Saggio*), i en la monografia sobre Vico fa servir Balmes com a exemple d'interpretació catòlica ortodoxa i correcta que veu l'heretgia de Vico (p. 291 de la monografia).

En la primera meitat del segle XX, Nicolini només troba un article en català de Miquel Poy, "La filosofia de la història i J. B. Vico el seu fundador", en *Criterion*, IX, 32 (Barcelona 1933), i una referència d'Eugeni D'Ors en *Del Barroco* (que cita d'una traducció francesa) que qualifica de "barroca" la filosofia viquiana (p. 934).

Pel que fa a les traduccions al castellà de l'obra de Vico, cita (p. 17) la traducció del *De antiquissima* feta el 1939 a l'Argentina per J. J. Cúccaro sota el títol: *Juan Bautista Vico, Sabiduría primitiva de los italianos desentrañada de los orígenes de la lengua latina* (Buenos Aires, Instituto de filosofía). En el capítol de Bibliografia de l'edició de les *Opere* de 1953 (p. XLVI), Nicolini esmenta la traducció de la *Scienza Nuova* de 1725 feta per Josep Carner (México, El Colegio de México, 1941). I açò és tot el "viquisme espanyol" que es troba a la *Bibliografia vichiana*¹⁰¹.

101 Les notícies que s'hi donen no són gaires, i era el nostre propòsit, en iniciar aquest treball, presentar en un apèndix un primer assaig d'història del viquisme espanyol per cobrir, almenys, l'absència d'una exposició sistemàtica de les fons. A mesura que creixia aquest treball, creixia també el material arplegat per fer la història del viquisme espanyol fins a fer evidents les dificultats de presentar les dues coses alhora i la necessitat de fer de la "història" un treball autònom amb el tractament en profunditat que el tema requereix. Al mateix temps, el professor J. Manuel Sevilla Fernández ha publicat recentment una "Bibliografia viquiàna (I)" (*Thémata*, 5, 1988, pp. 233-264), un "Contributo alla bibliografia vichiana in lingua spagnola" i l'assaig "Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)" (*BCSV*, XIX (1989), pp. 159-168 i 169-192, respectivament), treballs que, si bé no compartim totalment en la seua orientació metodològica ni en alguns dels seus judicis, ens semblen valuosos pel que fa a cobrir el buit d'informació bibliogràfica i trau, per tant, la urgència que ens podia haver impulsat a presentar massa apressadament els resultats de la nostra recerca històrica. No obstant, volem des d'ara mateix manifestar el nostre dissens del judici que sobre les relacions de Boturini amb Josep Borull, Andrés Marcos Burriel i Gregori Mayans, expressa el professor Sevilla Fernández quan diu que la "*palese invidia che le idee di Vico producevano*" en aquests erudits seria el motiu pel qual volien allunyar-lo del seu projecte inicial d'orientació més viquiàna ("Giambattista Vico nella...", p. 175). Precisament la recerca que hem iniciat sobre les relacions de Boturini amb els erudits espanyols del XVIII, i en especial amb Mayans (en la qual hem d'agrair molt al professor Antoni Mestre), ha estat una de les causes que ens han convençut de la necessitat de realitzar un treball en profunditat sobre el viquisme espanyol, en especial sobre els seus inicis (pràcticament en vida de Vico), perquè ens porta al nucli d'un interessant debat sobre la metodologia històrica. El sojorn espanyol de Botturini va ser certament molt desventurat i, sense voler-ho, es va trobar al bell mig de conspiracions i baralles polítiques, però l'italià distingeix la "*casa de la Sabiduria*" dels Mayans de la "*Torre de Babel*" de Madrid. La llarga correspondència, gairebé setmanal, creuada entre Boturini i Mayans des del 1846 fins a la mort del primer el 1855 i que hem llegit en l'arxiu mayansià, fa palés tant la pregonia amistat que els unia, com l'honestetat de Mayans en les seues discussions metodològiques amb Boturini i en els consells i recomanacions que li dona. Tota una altra cosa que "enveja". Mayans no recomana la teoria viquiàna, i ho diu, però el problema de fons és metodològic i un estudi més acurat pot servir per mostrar aspectes interessants de la il·lustració espanyola i valenciana, de les relacions de la il·lustració valenciana amb la cultura italiana (com ho demostren els treballs d'Antoni Mestre), així com d'un canal poc conegut de difusió del viquisme a Espanya, a Europa i a Mèxic. Per altra part, la clara influència de Mayans en Boturini durant la redacció de la *Historia general de la América septentrional* -una gran part de la qual va redactar a Oliva i que va ser totalment corregida pel valencià-, reconeguda i agraiada per Boturini mateix, creiem que, ben estudiada, portarà a reconèixer que si Boturini és acceptat com un dels pares de la historiografia mexicana, caldrà acceptar almenys una paternitat compartida amb Mayans.

III.5.11. NOTES SOBRE LA HISTÒRIA DEL VIQUISME SEGONS L'HISTORICISME ABSOLUT.

De l'exposició feta són evidents dues coses. En primer lloc, dels autors que durant més de dos-cents anys s'han ocupat de Vico, se'n valoren positivament les interpretacions i crítiques que assenyalen: l'aïllament i la incomprensió en el seu temps; l'obscuritat de la seua obra per poca claredat mental; l'originalitat i l'anticipació de les seues idees -causa principal de la incomprensió-, malgrat la seua autocomprensió i expressió confusa; el caràcter heterodox des d'un punt de vista religiós -pel pecat d'immanentisme- de les seues doctrines; l'antiintel·lectualisme i l'antimaterialisme en defensa d'un historicisme filosòfic, és a dir, de l'historicisme de l'esperit; l'absència del concepte de progrés per mancances teòriques o en defensa d'una circularitat peculiar que permet el canvi històric i la seua comprensió racional com a circularitat de les formes de l'esperit; la apoliticitat "contingent" de la seua reflexió. I es condemnen les interpretacions il·lustrades, intel·lectualistes, transcendentalistes, materialistes, catòliques, polítiques. Els textos en què es basen aquestes interpretacions rebutjades són precisament l'escòria, allò que d'antic, confús i erroni es troba mesclat i entreteixit amb l'autèntic i originalíssim pensament filosòfic que apareix quan prescindim d'aquesta escòria o llegim l'original dibuix que sobre ella s'ha brodat. L'obra de Vico són llampecs de futur retallats sobre obscuritats del passat, i la figura que formen aquests llampecs, la seua lògica, és allò que compta. Les interpretacions errònies o parcials s'aturen en els elements antics amb què Vico es valia per crear pensament nou, o no veuen totes les novetats en la seua totalitat i coherència interna, cosa, aquesta última, de la qual certament no són culpables per mala fe la majoria dels intèrprets, atés que ni Vico mateix, en la seua genialitat, ho va assolir. La glòria i el preu que paga el precursor és ser entés només per la posteritat i, quan més llunyana és aquesta posteri-

tat, major és la glòria i la solitud o estranyament. Amb aquesta mesura filosòfica Vico és un gran precursor.

En segon lloc, i històricament, la comprensió global i profunda del vell napolità comença en la primera meitat del XIX, quan Itàlia rep l'idealisme alemany, i, després d'una mort positivista, és assumida i completada en la primera meitat del XX, quan es supera l'idealisme alemany mateix i Vico resplendeix com el major filòsof italià del passat. Fora d'açò hi ha, com a molt, comprensions parcials d'algun aspecte, com ara la irreligiositat que ja en el XVIII es denuncia de les tesis sobre l'origen del llenguatge, el caràcter espontani de les cultures i l'origen de la religió, o bé, a principis del XIX, l'antiintel·lectualisme i antijacobinisme que Cuoco hi descobreix i la perspectiva de metodologia històrica amb què Janelli llegeix Vico. Açò comporta paradoxes: el final del XVIII, quan Vico té una eficàcia directa en la cultura napolitana, és una època de escassa "fortuna" perquè és una eficàcia que naix d'una mala comprensió (sensista, intel·lectualista, política), i l'Alemanya romàntica i idealista del XIX que hauria de comprendre Vico l'ignora o no el reconeix. Al clam per l'escassa eficàcia del pensament de Vico a Alemanya s'afegeix el lament per l'eficàcia a França: la primera lectura francesa en clau materialista només és valorada en la mesura que confirma el potencial herètic de la *Scienza nuova*, i la influent lectura de Michelet difon Vico àmpliament, però amb l'equívoca figura de filòsof de la història. Les lectures catòliques i materialistes només són acceptades quan denunciïn heretgia religiosa o la porten a les seues conseqüències últimes, les lectures polítiques són del "millor Vico" quan són antijacobines: tots són lúcids quan llegeixen açò, però obtusos pel que fa als altres aspectes. I aquesta panoràmica històrica també comporta a una curiosa lògica de l'esperit: el solitari de Nàpols del XVIII ha hagut d'esperar un altre napolità gens solitari del XX per rebre justícia històrica; la filosofia historicista de l'esperit comença a Nàpols analitzant principalment les seues primeres formes i

culmina, després d'un recorregut "ideal" per Alemanya, amb la formulació, també a Nàpols, de l'historicisme complet i rigorós.

Hi ha, tanmateix, alguns trets que, tot just per la insistència a remarcar-los, comencen a presentar algunes escletxes. El mateix treball filològic per confirmar-los ofereix materials per al seu replantejament. L'obscuritat de l'obra de Vico, atribuïda a confusió mental i barreja espúria de reflexió teòrica i dades empíriques, es ressent de la defensa aferrissada de la implícita heterodòxia catòlica de l'obra quan s'accepta que aquesta és conscientment amagada per Vico. Inevitablement s'acaba reconeixent una certa obscuritat producte d'imposicions externes. La confusió estilística, a mesura que Vico adquireix el prestigi de gran filòsof, decau per transformar-se en un ús poètic del llenguatge. L'aïllament i estranyament, a tall que es coneix millor el XVIII napolità, només es pot mantenir desqualificant l'eficàcia cultural de les lectures immediates de l'obra i considerant menors les discussions sobre jurisprudència, història de Roma o els orígens històrics de la gentilitat, és a dir, considerant producte de confusió la part empírica de la *Scienza nuova* que justament entra en polèmiques del seu temps i rebutjant les traduccions polítiques i sensistes de la segona generació de deixebles.

Les escletxes, però, estan en una poderosa fortalesa que té la intel·ligent estructura arquitectònica de la monografia i la pregona fonamentació filològica de la *Bibliografia*. El Vico així construït per l'historicisme absolut -la forma croceana del neoidealisme italià- ocupa un lloc precís en el panorama de la filosofia moderna, resituar-lo exigeix l'assalt a la fortalesa i minar els seus fonaments. En qualsevol cas, la fortalesa no pot passar desapercibuda.

IV. EL DEBAT POST-CROCE (1948-1968).

IV.1. EL SENTIT D'UNA RECONSTRUCCIÓ.

En un dels seus últims escrits sobre Vico, amb la contundència de la brevetat, Croce critica N. Abbagnano, el qual, en un article per a una revista estrangera, havia deixat entendre que dues interpretacions viquianes es trobaven en lluita a Itàlia, la idealista i la catòlica, i, avançant una protesta contra el qualificatiu croceà d'antiil.lustrat, havia demanat una rigorosa anàlisi històrica de les fonamentals tesis viquianes¹⁰².

Croce nega l'existència d'una interpretació catòlica i només admet que, pel fet com Vico ha esdevingut "mestre de la nova generació filosòfica italiana", alguns catòlics volen convertir-lo en repetidor de conceptes escolàstics, però "quan una crítica no és de bona fe, és inútil ocupar-se'n; i de bona fe no és la present crítica, no diré ja catòlica, sinó clerical"¹⁰³. Tota una altra cosa és la interpretació idealista, la qual, en el seu acostament a Hegel, fa justícia històrica a Vico. Pel que fa a l'afirmació que Vico pertany a la il.lustració, almenys a aquella que segons Abbagnano representen Locke i Newton i l'intent de determinar críticament els poders de l'home, Croce en demana proves i demostracions i, mentre aquestes no es manifesten, reafirma l'oposició total i de principi de Vico al pensament il.lustrat i manté que el napolità va ser "el vertader fundador de l'historicisme modern i tal característica és l'única que convinga a la seua obra", la qual cosa justifica que el seu fóra un "historicisme arcaic"¹⁰⁴.

102 L'escrit de Croce és "Stato odierno degli studi sul Vico", en *Quaderni della critica* XVII-XVIII (1950), pp. 104-107. L'article d'Abbagnano és "Philosophy in Italy", en *Philosophy*, Abril 1950, pp. 172-173.

103 CROCE, B.: "Stato odierno...", p. 104.

104 CROCE, B.: *Ibid.*, p. 107.

Ací trobem esmentats els dos fronts de batalla que marquen amb més radicalitat l'inici de la reacció postcroceana. L'un, el catòlic, s'havia obert ja feia temps i arriba ara a la seua expressió més completa i gairebé final. És una crítica que rebutjava l'immanentisme i l'heterodòxia catòlica del Vico idealista i proposava una col·locació ben distinta de Vico en la història de la filosofia. Si bé potser siga exagerat i explicable per l'ardor polèmic dir que era una crítica de mala fe, el cert és que, després de la mort de Croce i de l'enderrocament de l'historicisme absolut, les crítiques catòliques decauen fins a un esmoreïment que les fa quasi irrelevantes a hores d'ara i, particularment, pot dir-se que han mort pel que fa a la reivindicació de l'ortodòxia catòlica de la filosofia del napolità. El Vico catòlic és un efecte de la confrontació ideològica entre el catolicisme i l'idealisme en competència per l'hegemonia cultural italiana en el període d'entreguerres i, per tant, deixa de ser important quan aquesta confrontació perd part del seu sentit com a conseqüència de la nova configuració de corrents ideològics que segueix el final de la segona guerra. El catolicisme italià, en la immediata postguerra, a més de la necessitat de demarcar-se de l'època feixista, té uns altres enemics a combatre que no el moribund idealisme, que també té un passat que revisar políticament.

L'altre front, en canvi, naix ara i assenyala una direcció d'atac que serà fructífera i seguida amb variacions distintes fins a l'actualitat. Però el debat que s'enceta com a confrontació entre un Vico pre-romàntic i un Vico il·lustrat va molt més enllà dels límits de recerca erudita en què volia situar-lo Croce i mostra immediatament el seu caràcter de debat metodològic. El Vico precursor del segle XIX és una peça clau de l'urdid de l'historicisme absolut, i la defensa d'interpretacions diverses de la filosofia viquiana significa convertir Vico en pedra de toc de les concepcions historiogràfiques que se situen al marge de l'idealisme o que emergeixen de la crisi mateixa d'aquest. En el fons, a través de Vico, es debat una nova relació entre filosofia i història, una nova concepció de la

història de la filosofia i una nova reconstrucció de la tradició filosòfica italiana i de la seua connexió amb el pensament europeu. La reivindicació del caràcter il·lustrat de la filosofia viquiana toca, en aquest sentit, un punt especialment sensible perquè l'avversió de Croce a la il·lustració el porta a menysprear el segle de les llums i a reconstruir la tradició filosòfica italiana de manera que, alhora que l'exaltava en la seua originalitat, la marginava del pensament europeu i la clausurava; i és una aversió que depén fortament del nucli teòric de l'historicisme absolut. Croce concep la il·lustració com una "categoria ideal" que representa el moment pur de racionalisme abstracte de l'esperit i que, com a tal categoria, és independent de la seua concreta articulació empírica. En rigor, no correspon a cap època històrica, o és en totes. Aleshores, la defensa d'un Vico il·lustrat es transforma aviat en un intent de reconstrucció del temps històric en què va viure i de la complexa relació del seu pensament amb els problemes teòrics i pràctics que l'envoltaven com a part d'un canvi metodològic anti-idealista que ha estat definit com a "moment filològic", tant de la historiografia italiana en general, com del viquisme en particular. El "retorn" a la il·lustració ha de llegir-se també sobre un fons polític. En un moment de crisi i recomposició de l'ordre social i polític, les relectures de la il·lustració són funcionals a la necessitat de trobar una legitimació de les orientacions político-culturals no conservadores. Fins i tot el catolicisme, en la seua transformació en democràcia cristiana, intentarà recuperar part de la modernitat.

Del viquisme que no dubten a qualificar de postcroceà, volem reconstruir les línies generals d'aquest debat centrat en el problema d'entendre Vico en el seu temps, però sense perdre mai el motiu de fons inicial de situar la filosofia viquiana en relació a la il·lustració o, més en general, en relació a la modernitat. És aquesta part del postcroceanisme la que ens mostra una major persistència i un major interès historiogràfic. Volem donar compte d'aquesta discussió fent paleses les diverses interpretacions

que emergeixen i les orientacions metodològiques des de les quals es fan. Apareixen representades les tres àrees amb què, esquemàticament, podem orientar-nos en la cultura política italiana: la catòlica, la marxista i la laica. En termes de major orientació filosòfica, hi participen principalment l'idealisme cristià, l'existencialisme, el marxisme, el neopositivisme i l'historicisme crític. A més de la filosofia, també hi són representades totes les ciències socials, des de la història a la lingüística, passant per l'antropologia, la sociologia o la ciència jurídica. No debades hom continua parlant de Vico com del "màxim filòsof italià" i, almenys com a cohesionador d'esforços teòrics i de recerques, el títol no li desmereix.

El fil conductor de la reconstrucció que farem del debat, per entendre i contextualitzar les interpretacions italianes actuals de Vico, és, aleshores, la interconnexió de dues "ombres" del perfil croceà: la immersió de Vico en el seu temps que projecta l'anacrònic "solitari genial", vista a través del pensament viquià modern i il·lustrat que projecta l'anticartesià radical. Inevitablement cobraran contorns més clars altres ombres i, així, emergirà un Vico materialista, polític, coherent i lúcid. Tanmateix, alguns trets croceans també adquiriran nova llum, com l'immanentisme laic i, sobretot, l'historicisme ara ja no hegelian. I certes ambigüitats continuen manifestant la difícil reductibilitat de Vico a una figura en blanc i negre: el peculiar "progrés" de la història viquiana, el caràcter religiós del seu objectiu. Un ball d'ombres, doncs, un joc de llums i de claroscurs difícil de fixar en el seu moviment i que assajarem de presentar en el seu inicial procés d'articulació durant el període 1948-1968. L'objectiu, més que no pas fer una fotografia de la situació, vol ser la descripció del seu procés de revelatge, així s'acosta més, doncs, a un relat d'orígens.

La producció bibliogràfica del viquisme d'aquest període, que tot seguit justificarem en els seus extrems temporals, és molt abundant i diversa, i el criteri de reconstrucció que acabem d'assenyalar, per tal com apunta a un nucli central de la discussió, usat com a criteri de selecció bibliogràfi-

ca no deixa en principi molt de material fora del nostre centre d'interés. Hem decidit, doncs, de reseguir la polèmica en la seua vessant filosòficament més rellevant, és a dir, a través dels autors i les posicions que protagonitzen el debat en la filosofia italiana. I, encara dins d'aquest àmbit, hem prescindit, en general, de les aportacions puntuals de caire erudit fora d'aquelles significatives per a la configuració de les posicions globals. Atés que un aspecte del debat, gens descurable, atany la història, hem incorporat aportacions dels historiadors explícitament referides a Vico i el seu temps; i, en relació a d'altres àmbits de discussió o aspectes d'ella que queden fora del nostre criteri principal, procurem donar-ne en notes referències bibliogràfiques. I atés que és en aquest període quan es formulen les principals posicions que l'etapa posterior debatrà, a fi de veure clarament el seu naixement considerem només bibliografia produïda dins dels límits cronològics fixats, encara que, de vegades i també en notes, farem ús d'informació posterior, quan considerem que pot clarificar el marc històric general¹⁰⁵; així mateix, a la fi donarem les referències bibliogràfiques que mostren com, després del 1968, continuen les polèmiques que veurem nàixer. I procurem exposar aquesta bibliografia en una seqüència que, si bé no respecta l'estricta cronologia dels treballs només que dins de cada autor, respecta en un sentit genèric -quasi dramàtic- l'ordre d'aparició dels diversos elements i protagonistes del debat.

No obstant això, o gràcies a aquestes restriccions que condicionen la reconstrucció (i que són una limitació que no volem que passe desapercibuda), la selecció de textos que exposarem i els nuclis temàtics que gradualment posarem en relleu mostren molt bé el clima general del període: crisi d'un paradigma metodològic neokantià i neohegelià amb formulació de tesis -inicialment genèriques i esquemàtiques- contraposades a les vigents i realització immediata d'investigacions amb llibertat de

105 Cal tenir en compte que alguns textos que citarem editats el 1969 o més tard són producte del gran nombre de seminaris o de conferències realitzades el 1968 i publicades amb posterioritat.

mètode i de perspectiva. Així mateix, amb un debat polític de fons, es fan paleses les principals línies d'interpretació que donen forma a les noves lectures de Vico i del seu temps que, si bé parcials i difícils d'articular, són encara avui en dia els pols de referència del debat viquià. De fet, el 1968 no s'acaba el debat, sinó que creix, perquè els punts en qüestió se resoldran a la fi en matisacions enfrontades de les tesis inicials -que mantenen la tensió teòrica-, i en nombroses recerques particulars, -que aquestes mateixes tesis inspiraran en gran part- i fetes, des de les diverses orientacions metodològiques, sobre l'obra viquiana, sobre el seu context històric immediat i sobre la història del viquisme. El viquisme de després del 1968 és certament molt més complex en quantitat i qualitat de producció, molt més reflexiu, plural i erudit i té també en compte la crisi cultural i política que hom acostuma datar al voltant, precisament, del 68, però les línies de fons més vives i que donen coherència a la recerca gairebé es formulen totes durant aquesta època i és ací i en el seu naixement i concreció, en la seua gènesi i fonamentació, on, viquianament, cal comprendre-les. És aquesta la raó de fons per la qual hem volgut centrar la reconstrucció al període 1948-1968, perquè el considerem el moment de naixement del "nou curs" del viquisme i punt de referència obligat per comprendre l'actualitat de Vico.

La convencionalitat de considerar un període els anys entre 1948 i 1968 es basa en el fet que en la primera data, com ja sabem, es publica la *Bibliografia vichiana*, última gran aportació del viquisme neoidealista, i que en la segona data se celebra el tercer centenari del naixement de Vico. Aquest últim fet, a més de fer créixer els treballs viquians amb un impuls nou i afegit per raons de calendari, va servir també -en donar compliment a una de les exigències obligades de tota commemoració- per reflexionar sobre el camí recorregut i prendre acta de les posicions assolides. És a dir, 1968 representa una fita perquè va estimular la recerca, va donar ocasions i àmbits de diàleg i, conseqüentment, va afavorir una

presa de consciència d'allò que s'estava fent i d'allò que calia fer. Aquesta presa de consciència ha produït l'efecte important d'iniciar la institucionalització del viquisme dins i fora d'Itàlia, la qual cosa pot servir també per reforçar el caràcter demarcador del 68. En acceptar aquesta periodització, d'altra part, seguim un criteri que gaudeix d'un cert consens entre el viquisme italià¹⁰⁶. Hi farem valdre, però, el caràcter convencional de tota periodització per transgredir formalment el límit inicial i considerar-hi la monografia de F. Amerio que, publicada el 1947, en puritat és anterior. La transgressió només és formal perquè aquesta monografia representa molt bé el resultat més sistemàtic de la posició catòlica que, amb el seu declivi, serà una de les característiques d'aquesta primera etapa de l'actualitat de Vico.

106 Cfr. CORSANO, Antonio: "Vent'anni di studi italiani sul Vico", en *Cultura e scuola* IX (1970) 35, pp. 84-108.

IV.2. VICO CATÒLIC. LA FI DE LA POLÈMICA IDEOLÒGICA CATOLICISME-IDEALISME.

La crítica catòlica, encara que tan antiga com el viquisme, té ara un cert relleu perquè reviu alhora que es basteix el Vico neoidealista i gairebé com a únic interlocutor cridaner d'aquest en el període d'entre-guerres. L'ús de Vico com a bandera ideològica és evident, però les recerques catòliques, eliminant-ne el fanatisme, no deixen d'aportar raons contra lleugereses filològiques de Croce i contra el Vico laic conscientment mascarats en què a la fi va ser transformat el piadós napolità. Aquesta crítica adopta ara una forma insòlita pel fet de reivindicar la més completa i sense clevills ortodòxia catòlica de Vico i la consegüent condemna a l'error de gran part de la tradició viquiana catòlica que, com recorda la historiografia idealista, en general no fou tan permissiva envers Vico. Però, açò no és per revisió autònoma d'aquesta tradició, sinó conseqüència secundària del seu enfrontament agressiu amb l'idealisme. Aquest, ho hem vist en els judicis de Croce i Nicolini, respon amb el menyspreu i la desqualificació, però també es veu forçat a donar importància a aquest problema fins a reconèixer, almenys en part, que els crítics catòlics més intransigents eren també els més lúcids i "precursors" d'aspectes de la interpretació croceana¹⁰⁷. La polèmica de l'idealisme contra el catolicisme va suposar una brillant i meritòria defensa del laïcisme en la catòlica Itàlia pre-feixista i feixista¹⁰⁸, però ara, amb el canvi de context polític i la crisi neoidealista, s'arriba a la fi d'un dels debats ideològics de la primera meitat del segle. L'obra d'Amerio, que tot seguit comentarem, és un dels seus darrers estertors.

107 A. Corsano, bon coneixedor del problema religiós en Vico, ofereix una visió global d'aquesta crítica catòlica, amb especial referència a l'obra d'Amerio, en "Interpretazione catoliche del Vico", *Rivista di filosofia*, XL (1949), pp. 288-314.

108 Recordem la crisi que va suposar per al neoidealiste, especialment aquell d'inspiració gentiliana, el triomf polític dels catòlics quan aconseguiren, el 1929, els pactes de Mussolini amb el Vaticà.

L'extensa *Introduzione allo studio di G. B. Vico* de Franco Amerio¹⁰⁹ és especialment representativa perquè porta fins a l'extrem la defensa de la catolicitat de Vico que havia reclamat el pare Gemelli. Des de les pàgines de presentació manifesta el seu motiu i propòsit d'enfrontar-se amb el Vico idealista en particular: "estant el terreny de la crítica viquiana preocupat per la mola imponent de la interpretació idealista, hem hagut de fer una obra llarga i acurada per desocupar-lo abans de poder posar els fonaments d'una interpretació diversa". A causa d'aquest plantejament polèmic antiidealista, hi dedica especial atenció i extensió a la gnoseologia, a la demostració de la transcendència de la providència i a l'ortodòxia del concepte de Déu. I en la presentació mateixa afirma allò que considera resultat ferm: "cap excepció podrà alçar-se, però, sobre la demostrada arbitrietat de la imatge idealista i sobre la reivindicada pertinència de la filosofia viquiana al pensament cristià".

Considera Amerio l'esquema crocè com "l'esquema habitual de les interpretacions", li sembla obligat reaccionar perquè el veu com una "autèntica mistificació del pensament viquià" i, amb la seua obra, creu "haver mostrat definitivament la inconsistència del Vico idealista"¹¹⁰. Tot el llibre està determinat per aquest objectiu, i la seua estructura respon als tòpics de la interpretació idealista que es vol rebutjar: cada capítol conté l'exposició de la corresponent interpretació idealista en general, o bé croceana o gentiliana en particular, i la demostració de la seua falsedat. Excedeix els límits d'aquest treball resseguir-ne pas a pas totes les argumentacions, però farem una ressenya dels resultats que s'obtenen que són fàcilment comprensibles perquè tenen com a fons les tesis que ja coneixem.

109 Torino, Società editrice internazionale, 1947.

110 AMERIO, F.: *Introduzione...*, pp. 78-79.

En coincidència aparent amb els idealistes, s'afirma l'anticartesianisme de Vico, que en un primer moment és una contraposició genèrica i cultural per arribar en el *De antiquissima* a una contraposició estrictament filosòfica. Tot i reconeixent una ambigüitat en la doctrina de la ciència física de Vico, que es mou entre les aspiracions a una física filosòfica, segons la tendència de la tradició, i el reconeixement de la possibilitat d'una física experimental, segons el nou corrent baconià i galileà, el significat últim de la concepció viquiana sobre el coneixement del món físic cal buscar-lo en la reproposició d'una tesi tradicional: la imperfecció i dificultat del nostre coneixement sobre l'essència de les coses físiques. Així, enfront de la "posició cartesiana que procedeix impertèrrita a la descripció de les essències físiques en base al principi de la matèria-extensió, (...) Vico reafirma (...) el seu parcial i fatigós coneixement"¹¹¹. La final dedicació exclusiva de Vico al món de la història li fa veure la científicitat de la recerca històrica perquè pot aplicar-hi el *verum factum*. El *verum factum*, lluny de representar la naturalesa del coneixement com la identitat de pensar i ésser, és interpretat com una reconstrucció mental que no té res a veure amb la realitat extra-subjectiva: "el *verum factum* posa com a criteri la reconstrucció mental de l'objecte, no la seua creació efectiva (...) el fer és mental i no existencial". Per tant, no hi ha una diversa aplicació del criteri a la matemàtica i a la història i no hi ha dues gnoseologies, sinó una solament, de la qual cosa és completament conscient Vico i no cal suposar-ne inconsciències ni ignoràncies de canvis gnoseològics. La suposada segona gnoseologia croceana, que faria a l'home autònom de Déu pel que fa a la veritat històrica, es contradiu amb la convicció que es troba pertot arreu de l'obra viquiana que

111 *Ibid.*, pp. 2 i 62-63.

"l'home és de Déu, de Déu li venen els elements, de Déu la mesura de la veritat"¹¹².

La distinció entre una forma fantàstica del conèixer (poesia) i una forma semi-fantàstica (mite) és una distinció arbitrària que vol veure un Vico preocupat per qüestions estètiques, interessat per entendre el problema de l'art quan, en realitat, Vico es mou pel problema de la història i pretén entendre el fenomen de la civilització¹¹³. És aquest un error de perspectiva típic de Croce i de l'idealisme, i semblant al fet de considerar la *Scienza nuova* com una filosofia de l'esperit, quan és una filosofia de la història: "l'esperit de Vico és la naturalesa humana espiritual, segons el concepte realista, i no l'esperit absolut segons el concepte idealista, la naturalesa creada i no l'esperit creador"¹¹⁴.

La centralitat de la història en una correcta interpretació de Vico ha d'unir-se a l'anàlisi del paper que hi juga la Providència. Amerio vol desfer el fals dilema de l'idealisme, "o Vico no és filòsof o és immanentista"¹¹⁵, i defensa la transcendència de la providència en la filosofia viquiana a l'ensem que l'home és causa material i eficient de la història. L'actuació de la providència per vies naturals és l'actuació adequada a la naturalesa humana racional i lliure, però és també una actuació que molts textos viquians presenten com a transcendent i col.laboradora: la providència "intervé en el fet humà mateix col.laborant i fent amb la seua presència que aquest supere les seues finalitats limitades". Aleshores, Vico denomina providència no a la lògica o racionalitat de la història, sinó a la **causa o raó** d'aquesta lògica o racionalitat¹¹⁶. Déu és transcendent.

112 *Ibid.*, pp. 84, 99-101, 107.

113 *Ibid.*, pp. 194-195

114 *Ibid.*, pp. 196-197.

115 *Ibid.*, p. 81.

116 *Ibid.*, pp. 255-263.

Els problemes i les solucions viquianes només poden entendre's considerant que el problema de Vico és el problema de la història i que, per tant, la seua és una filosofia de la història entesa com el "natural, necessari, ineliminable acompliment i perfeccionament de la investigació historiogràfica" i que és, doncs, interpretativa i no profètica. És la conjunció de filologia i filosofia, la continuació lògica i inevitable de la recerca històrica. El concepte fonamental d'aquesta filosofia és el principi que la història és "obra divina i humana, col.laboració de l'home i de Déu". Aquest Déu que participa en la història és la providència. I els caràcters essencials de la història són la seua humanitat i la seua religiositat. Humanitat perquè la història és la celebració, la realització de la naturalesa humana. La història de Vico és, però, espiritual, no és materialista, "és l'esdevenir de les ànimes i de les coses només com a reveladores de la ment". L'home necessita l'ajut diví i que aquest esdevinga llum de l'intel·lecte i força de voluntat, i la consciència d'aquest fet és la religiositat de la història humana: "Vico ha mostrat com cap altre la naturalesa essencialment religiosa de l'home, no solament com a individu, sinó també, especialment, com a societat"¹¹⁷.

Per què la història, obra de l'home (raó) i de Déu (omnipotència), és la història de la impotència humana de salvar-se, de persistir pacíficament i progressiva en la civilització?. Segons Amerio l'única resposta de Vico és la dada bíblica de l'Adam caigut i, així, "la filosofia de la història s'obre a la revelació: la filosofia s'harmonitza amb la teologia". És una "utopia l'home natural dels il.lustrats, l'home bo de Rousseau, la natura pura i feliç dels romàntics. L'home real, l'home històric, qui vertaderament ha construït i construeix la història, és l'home que ha trencat l'harmonia de naturalesa i de gràcia en la qual havia estat creat". Per tant, continua Amerio, "s'estimem més de reconnectar el món filosòfic de Vico amb

117 *Ibid.*, pp. 524-527.

aquell de medieval i tomístic, que no pas amb aquell de modern i cartesiana".

En l'evolució de la civilització en realitat només hi ha dues etapes: l'edat de l'espontaneïtat sensitivo-fantàstica i l'edat de la raó completament desplegada. Amb aquesta interpretació dual de les triparticions esquemàtiques viquianes -que vol fugir de la tripartició hegeliana però que s'apropa a una dualitat que, per altres raons, també s'apunta en algun passatge crocè¹¹⁸-, Amerio veu la causa de la decadència en la reflexió maliciosa, i la raó del progrés en l'espontaneïtat sincera. Així pot utilitzar Vico contra tota la modernitat, pot fer-lo servir com un desafiament a "l'ídol de la *Raison*: i no només a la *Raison* de la il·lustració racionalista, sinó també a aquella del romanticisme idealista; i, en general, és el gran desafiament als divinitzadors del Jo, als vaticinadors de l'emancipació de l'home, als projectadors de la felicitat humana racional, als profetes del renovat segle d'or". A tots Vico anuncia el perill de la barbàrie de la reflexió i la veritat que "l'home no és la raó, sinó l'Adam caigut". La solució, la salvació, està en el retorn als principis, a l'espontaneïtat, perquè la crisi de la societat és la crisi de la consciència humana que és, en el fons, crisi de la consciència religiosa. La fonamental intuïció sobre la humanitat i la religiositat de la història constitueix "l'ànima profunda de la doctrina viquiana" que pertany, per tant, a l'ambient espiritual del més pur pensament cristià¹¹⁹.

A partir d'ací l'argumentació s'atropella i els interessos claus ideològics són més evidents. Hi ha una línia de pensament modern que és cristiana - a la qual pertany Vico - que considera que "...la filosofia cristiana s'identifica amb la filosofia humana, o siga, amb la filosofia sense més". A aquesta filosofia cristiana que rep la seua forma amb el missatge evangè-

118 Cfr. CROCE, B.: *La filosofia di G.B. Vico*, p.122.

119 *Ibid.*, pp. 527-531.

lic, Amerio incorpora Sòcrates, Platò i Aristòtil, i la caracteritza fortament per l'acceptació religiosa de la providència. El rebuig de la revelació és un fenomen nou de la modernitat que ha provocat "una ruptura, un cisma" en la història del pensament, però, malgrat tot, aquesta filosofia cristiana ha continuat i a ella pertanyen Ficino, Campanella, Malebranche, Pascal, Leibniz, Vico, Galluppi, Rosmini, Gioberti,... Tots han lluitat contra les "aberracions" de l'immanentisme, i Vico, fins i tot, avisa explícitament contra les seues conseqüències deshumanitzadores de la filosofia i de la vida. Vico és "l'antítesi del segle dinou", i si cap relació cal trobar de Vico amb aquest segle és la d'haver "combatut en germen" les seues desviacions. Aquestes desviacions són moltes: laïcisme, liberalisme, materialisme, abstractisme il·lustrat, emancipació per la raó, positivisme, idealisme, progrés tècnic, autonomia moral, especialització de la cultura, aïllament de la filosofia, etc., i totes les combat Vico i aquest és el seu mèrit. Davant l'angoixa i el perill contemporanis, el valor de Vico i la seua actualitat rau en el fet de ser l'antítesi dels errors i desviacions que els provoquen. És útil, com a exponent lúcid del pensament cristià, contra la mala modernitat de la qual, literalment, ens hem de salvar¹²⁰.

Els últims paràgrafs del llibre, després de l'anterior identificació de filosofia cristiana i filosofia *tout court*, són un digne final d'un *crescendo*. Vico també es presenta "de manera resplendent com a típic representant de la filosofia italiana: definida com el corrent més constant i més constantment equilibrat de la filosofia cristiana". Sobre la base metafísica del realisme i de la transcendència, Vico, amb anticipada sensibilitat moderna, és el primer a tractar a fons el problema de la història, i la veu com a "unitat humano-divina" alhora que il·lumina ombres que mai més no ho seran. "I així, la reivindicació de la filosofia de la història viquiana

120 *Ibid.*, pp. 532-534.

en el patrimoni del pensament cristià i nacional és condició necessària per entendre el significat i la posició que vertaderament li corresponen"¹²¹.

La monografia viquiana antiidealista d'Amerio és l'última monografia sistemàtica catòlica i la més rigorosament fonamentada. Aporta elements valuosos i proves suficients per posar en dubte punt claus de l'ordit teixit per Croce, com ara una segona gnoseologia viquiana tan radicalment diferent de la primera que obre la porta a l'historicisme idealista i a l'immanentisme, la qual fa oscil·lar Vico entre el catòlic que inconscientment treballa per l'enemic i l'heretge que, amb fundats motius, s'amaga. La seua limitació és ser una obra feta massa exclusivament en funció de Croce i contra el seu pes hegemònic en la filosofia italiana. El Vico que presenta és quasi la contrafigura del de Croce, però, en el fons, és semblant l'intent de donar-ne una interpretació global i definitiva. Com Croce, veu en Vico un genial crític dels inicis de la modernitat, però en aquesta última inclou, a més de l'intel·lectualisme il·lustrat, l'historicisme immanentista i idealista. Com Croce, incorpora Vico a una llarga tradició filosòfica, però aquesta és el pensament cristià i catòlic i, específicament, la seua tradició italiana. I com Croce, a la fi, presenta un Vico antihistòric, aïllat del seu temps.

La crítica catòlica posterior és menys arrogant i pretensiosa, escassa i amb poc pes relatiu en el conjunt dels estudis viquians a mesura que aquests s'han fet més plurals. La crítica a Amerio, com és lògic, ha vingut dels idealistes, però també dels catòlics mateixos¹²². En l'àrea catòlica, fins al 1968, només destaquen els estudis iniciats per A. Del Noce que, significativament menys antimodern que Amerio, amb una nova interpretació del cartesianisme, vol connectar Vico amb Malebranche

121 *Ibid.*, pp. 534-535.

122 La crítica des de l'idealisme en NICOLINI, N.: *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1949.

i presentar tots dos com un intent de recuperar cartesianament i cristiana el platonisme del Renaixement; al mateix temps, M. F. Sciacca defensa un Vico filòsof clàssic i autènticament platònic¹²³. I la participació d'Amerio a la commemoració del 1968 no representa cap aportació nova, sinó que torna a insistir amb més dades en una de les seues tesis interpretatives: el dualisme espontaneïtat-reflexió com a ritme de la ment i de la història¹²⁴. L'ortodòxia catòlica de Vico, però, deixa de ser centre d'atenció polèmic i, tot i reconèixer la seua sincera vocació d'home piadós i el seu pessimisme cristià, s'accepta tant la seua relació i simpatia amb el moviment napolità ateïsta de fons lucrecià de la fi del XVII, com l'escàs relleu que el fet històric del cristianisme té en el seu sistema¹²⁵. Les exageracions interpretatives idealistes són assenyalades per uns altres crítics que no cauen en les simètriques exageracions catòliques i que reconeixen honestament el deute amb Croce al mateix temps que l'ataquen amb més radicalitat en els seus fonaments metodològics. La qüestió realment en debat ara serà una altra que afecta tant Croce com Amerio: historitzar Vico, situar-lo en el seu temps. I s'hi arriba, però, amb una primera escaramussa motivada per la pretensió d'un Vico il·lustrat en el context d'un canvi metodològic.

123 Cfr. CORSANO, A.: "Vent'anni d'estudi italiani sul Vico", pp. 87-88 i 105. L'acostament a Malebranche l'havia intentat ja L. GIUSSO en *Giambattista Vico tra l'umanesimo e l'occasionalismo* (Roma, Perrella, 1940) i *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca* (Roma, Perrella, 1943). D'aquesta última obra hi ha una traducció castellana incompleta: *Vico en la filosofia del Barroco*, Murcia, Aula, 1955.

124 AMERIO, F.: "Sulla vichiana dialettica della storia", en el volum col·lectiu *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 113-140.

125 Per aquest últim aspecte, cfr. per exemple l'article del catòlic Edmondo CIONE: "Cinquant'anni di studi vichiani", en *Rassegna di scienze filosofiche*, XIV (1961), pp. 283-304.

IV.3. VERS UN VICO IL·LUSTRAT I UN CANVI METODOLÒGIC.

Junt a les interpretacions catòlica i idealista apareix ara també una interpretació existencialista, el llibre d'Enzo Paci *Ingens sylva*¹²⁶, un assaig molt suggeridor que reinterpreta les obres menors de Vico i argumenta que el nucli de la *Scienza nuova* és una filosofia del mite, reduint el curs total de la història al domini de la mentalitat mítica com a única expressió de la vida concreta de l'home. Però, malgrat les diferències amb Croce, l'operació de Paci és semblant metodològicament: actualitzar la filosofia de Vico mitjançant la seua traducció en termes de filosofia contemporània, en aquest cas l'existencialisme i, en connexió amb ell, la filosofia de les formes simbòliques i la fenomenologia¹²⁷. La necessitat d'un canvi metodològic està formulada per Nicola Abbagnano, un filòsof, també existencialista en els seus orígens, que, criticant Croce i el seu Vico antiil·lustrat, fa una crida a estudiar Vico en el seu temps i a repensar el concepte d'il·lustració¹²⁸. La proposta l'exposa el 1952 en les pàgi-

126 Milano, Mondadori, 1949.

127 Segons Paci, Croce reescriu la *Scienza nuova* i escriu la filosofia de l'esperit, malgrat que la finitud de l'home i de la natura que apareixen en el *De ratione* impedeixen en Vico l'orientament vers una tesi rigorosament idealista (*Ingens sylva*, pp. 37 i 58). Però, és una operació legítima perquè "comprendre Vico (...) no és possible sinó plantejant-se de nou i des del principi tot el problema de la filosofia. Renyar Croce perquè ha vist en Vico a si mateix és absurd, ja que Vico és, en un cert sentit, l'espill i la prova d'una filosofia. (...) Substancialment Croce ha desenvolupat una visió filosòfica coherent que romanica implícita en el mite viquíà". Aleshores, "una expressió objectiva del pensament viquíà per contraposar-la a la croceana ens sembla naturalment impossible i és una petició que deriva d'un problema mal formulat. Una interpretació 'històrica' de Vico és un diàleg amb Vico i, necessàriament, amb Croce. És natural, doncs, que es busque per part nostra traduir en termes de filosofia contemporània conceptes que en Vico romanen encara confusos i mitològics" (*Ibid.* pp. 180-181). Per tant, Paci, en el seu diàleg-interpretació, utilitza Freud, Jung, Adler (per exemp. *Ibid.* pp. 24-27, 106-107 i 165-166) i considera Vico el pare del romanticisme però també de Kierkegaard i Nietzsche i dels "nous poetes tan saturats de mite: Thomas Mann, Rilke, T. S. Elliot, Valéry, Proust" (*Ibid.* p.177).

128 Abbagnano va ser deixeble a Nàpols d'Antonio Aliotta, el mestre més important a la Universitat napolitana fora de la influència de Croce. Format a Firenze va ocupar a Nàpols la càtedra de Filosofia teòrica i fou el representant més important d'un "experimentalisme" italià que buscava un nou equilibri entre realisme i idealisme. Sobre Aliotta esperem que aviat es publiqui el treball encara inèdit de Daniela Sciarelli.

nes introductòries a una edició antològica d'obres de Vico¹²⁹ i reprén i explicita l'anunci fet a la revista *Philosophy* que, com ja hem vist, fou contestat per Croce. La necessitat i les repercussions del canvi les exemplifica amb una esquemàtica interpretació de Vico que segueix -per criticar-los- els principals trets del perfil heretat de Croce.

Abbagnano defensa la unitat de llengua i pensament en l'estil de Vico i rebutja les qualificacions idealistes d'obscuritat i confusió mental. La complicació de l'obra naix de la preocupació erudita de Vico i de l'exigència del seu principi filosòfic de convalidar la veritat amb els fets filològicament confirmats. Cal véncer, però, la impaciència que provoquen les proves filològiques i "cal acceptar Vico en la unitat i en la totalitat dels seus aspectes i adonar-se que és impossible entendre'l i jutjar-lo si en prenem només un a consideració i n'eliminen els altres com a accessoris i inútils". A la claredat, com ideal lingüístic cartesià que vol expressar la universalitat de la raó i fa genèrics i impersonals tots els seus termes, es contraposa "la precisió del llenguatge viquíà que pretén expressar la realitat de la condició humana i que, per tant, posa en relleu la singularitat de cada terme". L'apassionament que apareix en el llenguatge de Vico no indica insuficient reflexió filosòfica, sinó que "és un element fonamental de l'home, al qual Vico pretén deliberadament mantenir-se fidel tant en el pensament com en l'estil"¹³⁰.

Tot i reconèixer que en la monografia de Croce és "un dels millors treballs de la historiografia filosòfica moderna", considera lícit preguntar-se "si ella dóna compte de tot Vico" i si entre les coses que deixa fora no s'ha perdut l'essencial. Davant els errors, confusions i il·lusions que

129 *La Scienza nuova e Opere scelte*, a cura de N. Abbagnano, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1952. La introducció en les pp. 9-23. La importància historiogràfica d'aquesta introducció ha obligat Abbagnano a conservar-la en la reedició de l'antologia del 1976 (pp. 41-45), encara que precedida d'una altra introducció que reflecteix el nou estat de la qüestió i que posa en relleu la importància en Vico de la perspectiva jurídica.

130 "Introduzione", pp. 9-11.

Croce atribueix a Vico, considera "oportuna una lectura més pacient i, diria, més humil de l'obra viquiana" que no elimine els aspectes més estimats per Vico mateix¹³¹. Entre aquests destaquen la religió i el caràcter transcendent de la providència.

La religió, en Vico, no és un residu tradicionalista, sinó un element lliure i vital de la seua personalitat filosòfica i de la seua doctrina. El seu principi és l'home "caigut" i l'intent de redreçar-lo connectant-lo amb la transcendència. L'apassionament primitiu, l'estat ferí, no és, doncs, un moment necessari de la vida espiritual, sinó aquest estat de l'home caigut, inici de la història ideal eterna. Aquesta última és el significat total de la història, un cànon per jutjar-la però que no és la història mateixa, és la transcendència d'una norma que mai no s'acompleix perfectament. La transcendència és la condició fonamental de la llibertat de l'home en la història, perquè si el cànon, la norma, fóra immanent, l'ordre de la història seria necessari i quedaria sense explicació l'afirmació que l'home fa la història. Vico nega la transcendència com intervenció miraculosa de la providència en la història, però l'afirma en el seu sentit filosòfico-religiós autèntic. La transcendència de la providència vol dir que el significat de la història està sempre més enllà dels esdeveniments particulars, i com a norma de la història garanteix la contingència i la llibertat: els *ricorsi* no són inevitables, són conseqüència de la feblesa humana però els homes poden evitar-los. L'absència de la idea de progrés, lluny de ser falta d'atreuiment de Vico, és una conseqüència coherent de la seua doctrina, perquè "progrés" suposa un procés continu d'enriquiment de la història en què l'error i el mal troben a la fi el seu lloc i la seua funció positiva, és a dir, implica una història "justificadora", mentre que en Vico la història és i ha de ser "justiciera": "per a Vico, la història és el camp d'una lluita terriblement seriosa, en la qual l'home no pot confiar en l'acció infal·lible

131 *Ibid.*, pp.11-13.

d'una llei necessària, sinó només en el seu propi compromís moral"¹³². Amb l'acceptació del caràcter transcendent de la providència "tots els elements de la doctrina viquiana retroben el seu lloc" i "cap d'ells no ha de ser degradat com a error o com a producte de la confusió"¹³³.

La *Scienza nuova*, quan considera la providència com a transcendent és "teologia civil raonada"; quan la considera com a presència en la història, com a norma del seu curs ordenat, és "història de les idees humanes" i metafísica de la ment. Aquesta història comença quan els *bestioni* comencen a pensar humanament, comença amb la saviesa poètica, fantàstica. Cada edat de la història té "present" la transcendència en un mode determinat, i la poesia, la fantasia, és el primer mode de relació amb la transcendència. La poesia no és una facultat o forma de l'esperit, sinó que expressa la naturalesa del món humà primitiu, és l'home total que es relaciona amb si mateix, amb la realitat i amb Déu tal com ho permet el seu primitivisme groller. La filosofia és una forma humana de pensar que substitueix la poesia quan apareix la saviesa reflexiva i està, per tant, connectada a una època determinada i a unes condicions particulars. Però, és la religió la condició de la història i del seu curs ordenat, i aquest privilegi de la religió com a fundadora de la humanitat el té perquè ella constitueix i funda la relació de l'home amb la transcendència: és la saviesa originària, la consciència humana de l'ordre transcendent. La filosofia és la intel·lectualització i immanentització d'aquest ordre -amb la qual cosa perd part del poder directiu sobre les accions humanes-, i presuposa i és subordinada a la religió. Per traure-la d'aquests límits caldria identificar-la amb la saviesa originària, amb la consciència de la substància transcendent de la història¹³⁴.

132 *Ibid.*, pp. 13-18, la citació a la p. 18.

133 *Ibid.*, p. 19.

134 *Ibid.*, pp. 19-22.

D'altra part, i pel que fa al principi del *verum factum*, Abbagnano considera que Vico el pren complet de Hobbes (de *De homine*, 10) amb la diferència que aquest l'aplicava a la matemàtica i al món ètico-polític, mentre Vico en la *Scienza nuova* l'aplica a aquest últim considerant-lo -i aquesta és la diferència- en el seu desenvolupament històric. Amb aquest principi aplicat a la història no s'inicia la divinització de l'home, sinó que Vico posa límits al coneixement humà i garanteix la seua validesa dins d'aquests límits. És un principi limitatiu, Vico no oblida la naturalesa feble i corrupta de l'home¹³⁵.

Abbagnano, amb la brevetat que correspon a una introducció¹³⁶, aconsegueix de qüestionar punts claus de la interpretació neoidealista i d'oferir noves perspectives de lectura que no cauran en el buit. Però, el significat historiogràfic del seu escrit, al qual hem al·ludit abans, rau gairebé tot en els paràgrafs conclusius. Vico, conclou Abbagnano, ofereix una via per entendre l'home, el seu món, la seua comunitat i la seua història, una via, però, que compromet directament l'home davant la història: "Negant que la història siga obra de l'atzar o d'una necessitat immanent, ha volgut fer-lo conscient de la seua llibertat; però, al mateix temps, li ha carregat tota la responsabilitat que li espera en el curs dels esdeveniments i l'ha elegit com a custodi del significat transcendent de la història". Açò fa de Vico "una manifestació integrant de la il·lustració setcentesca" i "una guia preciosa per a tot retorn conscient a l'exigència il·lustrada". Vico ha estat exclós de la il·lustració i avaluat en funció del romanticisme en raó del seu anticartesianisme i de la suposició afegida que la il·lustració és essencialment cartesianisme, "però ja hauria de ser clar que la il·lustració està mes aviat animada de l'esperit de Locke i de Newton i tendeix a deter-

135 *Ibid.*, pp. 14-15.

136 Abbagnano torna sobre aquesta interpretació de Vico en la seua *Storia della filosofia* (pp. 270-283 del volum II de la traducció castellana, Barcelona, Montaner y Simón, 1973, 2ª ed.). P. Piovani lamentarà més tard que Abbagnano no haja escrit el llibre que la introducció esbossava ("Per gli studi..." p. 78).

minar críticament, çò és a limitar, els poders de l'home en qualsevol camp: precisament com ho fa Vico". D'aquesta valoració, se'n deriven dues exigències historiogràfiques fonamentals i coincidents. La primera és la necessitat d'elaborar "un quadre de la il·lustració prou extens i aprofundit per tal de comprendre l'obra de Vico de manera que se la col·loque al costat de l'obra de Leibniz (que ha estat la primera gran manifestació de la raó problemàtica en la filosofia moderna)". La segona és la necessitat "d'una comprensió de Vico autènticament històrica, és a dir, respecte al seu temps i a les seues pròpies exigències, sense descurar o negar aspectes fonamentals de la seua obra"¹³⁷.

La relació de Vico amb la il·lustració era i és un problema vell, i afirmar que l'obra de Vico forma part del pensament il·lustrat fou un repte formal i radical a les dues interpretacions vigents, però no sols a elles. La qüestió també havia estat plantejada des d'una posició filosòfica marxista aquell mateix any 1952 per Giuseppe Semerari, i l'havia resolt negant, com Croce i Amerio, la pertinença de Vico a la il·lustració, però amb matisacions importants que exalten el cartesianisme de la il·lustració i que només salven de Vico la metafísica de la fantasia¹³⁸. Segons aquest autor, Descartes és el numen de la il·lustració i Vico està enfrontat amb la il·lustració com el passat al present perquè és un testimoni de l'humanisme en el segle de la raó, però és també un pont entre el naturalisme de la primera edat moderna i el neohumanisme de la segona edat moderna. És enganyós creure que Vico pertany a la il·lustració i que estén aquesta al món humà: això seria fer entrar el món humà en el mecanicisme de la física, mentre que Vico arriba a la defensa del món humà des de la poesia i la història, els dos pilars de l'humanisme. El mèrit i la victòria

137 Totes les citacions en *Ibid.*, p. 23.

138 SEMERARI, Giuseppe: "Vico e l'il·luminismo", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXIX (1952), pp. 213-235). Aquest article i la introducció d'Abbagnano són contemporanis i escrits, sembla, sense tenir coneixement un de l'altre.

de Vico sobre la il·lustració està en la reivindicació de la concreció de la fantasia respecte a la raó, de la poesia davant la filosofia i la ciència. El límit a la seua originalitat, però, es troba en l'ambient il·lustrat mateix que també influeix en ell, el persuadeix de la força de la raó i l'impedeix de portar fins al fons la crítica del dogma de la inferioritat del sentit i de la fantasia: "La conquesta històrica de Vico és, doncs, el descobriment del valor metafísic de la fantasia i de l'art, de la paraula poètica, la invenció del mite com a logos, d'ençà l'intel·lecte, si bé aquests descobriment i invenció resten presoners, en certa manera, de les conseqüències de l'intel·lectualisme imperant"¹³⁹. La fantasia dóna lloc, no menys que l'intel·lecte, a una forma de saviesa, i aquesta saviesa és una saviesa metafísica: "Tal vegada la solució menys llunyana a la veritat de la vella qüestió que ocupa a la historiografia filosòfica, quin siga el sentit exacte, viquià, de la filosofia de Vico, pot venir de la consideració del descobriment de la Poesia com a expressió metafísica", a la qual cosa, però, arriba com "l'últim dels Humanistes clàssics"¹⁴⁰.

Des de l'inici, doncs, no es veu fàcil la recuperació de Vico per al pensament il·lustrat: des de dos plantejaments no idealistes que coincideixen en la defensa de la il·lustració, però no en la manera d'entendre-la, s'arriba a dues qualificacions esquemàticament enfrontades.

La polèmica contra Abbagnano, però, es mou principalment des del camp idealista i la protagonitza F. Nicolini¹⁴¹. Si prescindim dels atacs i les desqualificacions personals i deixem de banda la discussió sobre el text de l'antologia on, certament, Nicolini té raó quan assenyala l'ús que

139 SEMERARI, G.: *Opus cit.*, p. 231.

140 *Ibid.*, p. 233.

141 En absència de Croce, mort el 1952, Nicolini assumeix la defensa del mestre en uns articles apareguts en el *Spettatore Italiano* (Maig del 1953, pp. 230-232) i en el *Mondo* (6 de Juny de 1953) després ampliat en un opuscle editat a Nàpols també el 1953: *Di una recente antologia viquiana, Dialoghetto semi serio, ovvero sogno di un pomeriggio di mezza primavera*.

s'hi fa, no sempre correctament, de les seues edicions de l'obra de Vico, la polèmica es centra en el concepte d'il·lustració i en la defensa aferrissada per part de Nicolini de tot el perfil del Vico croceà, del Vico romàntic. Per a Nicolini la il·lustració és una mentalitat intel·lectualista, matematitzant, antihistòrica, irreligiosa, materialista, volteriana, enciclopedista i potencialment jacobina. I Vico és un enamorat d'allò que és arracional o irracional, exalta el dolor i la poesia heroicament passional, exalta el coneixement sense límits de l'home, enderroca els fonaments teològics i històrics del cristianisme i és un confusionari genial.

En la seua resposta¹⁴², Abbagnano vol limitar la qüestió a la determinació històrica dels conceptes d'il·lustració i romanticisme, problema que considera que està i ha de continuar obert. La il·lustració, diu, és un moviment ric i complex, distint de la caracterització que d'ella ha fet el romanticisme "amb la finalitat d'una política reaccionària". En la "mentalitat il·lustrada" definida per Nicolini és difícil encaixar Voltaire, Montesquieu, Turgot, Diderot, Condillac, Rousseau,... i no pot reduir-se la il·lustració a l'enciclopedisme francès. Caracteritzada positivament, la il·lustració troba en el *sapere aude* de Kant la representació emblemàtica del seu aspecte antiautoritari, antitradicional i de compromís crític radical, però també troba en Kant mateix la limitació del camp del coneixement al món pròpiament humà i, en aquest últim sentit, la il·lustració té a Locke com el filòsof per excel·lència. D'una banda "la il·lustració reivindica per a l'home el dret d'usar els seus poders intel·lectuals sense límits ni restriccions (...); de l'altra, nega, o atribueix a una hipotètica saviesa divina, el domini d'aquells problemes que no són accessibles a l'home", dos aspectes "d'una actitud fonamental que és la determinació crítica dels poders de l'home i la resolució de servir-se sense restriccions d'aquells de

142 ABBAGNANO, N.: "Vico e l'illuminismo. Risposta a Fausto Nicolini", en *Rivista di filosofia*, XLIV (1953), pp. 338-343.

reconeguts com a efectius"¹⁴³. En aquesta actitud, amb independència que Vico cite o no Locke, s'inscriu l'obra viquiana, i des d'aquesta perspectiva cobren sentit l'acostament de Vico a Leibniz, la polèmica contra l'optimisme racionalista de Descartes i l'objectiu de la raó (explícit en la *Scienza nuova*) d'il·luminar i guiar l'existència de l'home. En Vico les passions han de dominar-se (amb l'inici d'aquest domini per part dels *bestioni* comença la societat) i això és característic de la il·lustració. La poesia no pertany totalment a la passió perquè naix essent "divina": advertiment de la transcendència. La qüestió de si Vico és o no catòlic no té cap interès en opinió d'Abbagnano mentre que, en canvi, insisteix en el fet que Vico fou i va voler ser cristià, entenent per cristianisme una doctrina de llibertat, per la qual cosa i en defensa de la llibertat de l'home en el món va elaborar "una raó inventiva i creativa adaptada a entendre la història que és el domini de la llibertat". I per açò Vico és inconciliable amb l'horitzó romàntic (que no és exaltació del dolor i la poesia), perquè en aquest horitzó "la categoria fonamental és aquella de la Raó infinita que és el vertader subjecte de la història i enfront del qual els homes, com qualsevol altra realitat finita, són un pur no res". Però, per a Vico, "no és l'Esperit del món, la Idea o el Tot qui fa la història, sinó els homes amb les seues accions i reaccions incessants; així com la providència mateixa no és més que el prolongament ideal d'aquestes accions i reaccions, el seu efecte llunyà i imprevisible"¹⁴⁴.

El neopositivisme que Abbagnano combina sobre el seu existencialisme inicial no té problemes, doncs, per acceptar un Vico il·lustrat i cristià. La reivindicació viquiana de la passió enfront de la raó i el caràcter transcendent de la providència són elements que s'integren sense conflicte aparent en una concepció del marc teòric il·lustrat que fa insistència, sobre-

143 ABBAGNANO, N.: *Opus cit.*, p.339.

144 *Ibid.*, p. 341.

tot, en la seua vessant de limitació de les possibilitats del coneixement humà i d'acceptació de la responsabilitat de l'home sobre la història. La reivindicació d'aquesta específica il·lustració i d'un Vico il·lustrat, suposa explícitament un rebuig de Croce, però també un rebuig del Romanticisme que, tal com l'exposa, inclouria Hegel.

I amb independència del resultat del debat sobre el concepte d'il·lustració, Abbagnano destaca els avantatges crítics de la seua interpretació, basada en una proposta tan simple i "modesta" com dir que "abans de fer de Vico un quasi hegel·lià, un quasi comt·lià, un semi-tomista, busquem de veure si és possible entendre'l en el moviment de pensament del seu temps". Els avantatges en són dos: que s'evita tallar Vico en dues parts i "llançar la més gran al femer", i que açò no traïa importància a Vico sinó que evita considerar-lo un confusionari i apreciar-lo només perquè quadra amb Hegel. És a dir, la nova perspectiva metodològica és millor perquè dóna compte de "més" Vico i l'avalua amb independència del desenvolupament posterior de la filosofia. Seguir aquest suggeriment metodològic és possible precisament ara per l'enderrocament de "les concepcions historiogràfiques del Romanticisme i del concepte mateix d'història que el Romanticisme ens oferia"¹⁴⁵.

La "modestia" del plantejament d'Abbagnano és clar que només és retòrica. Suposa prendre Vico com a centre d'interés per investigar de nou a fons la cultura napolitana i italiana del XVII i el XVIII i les seues relacions amb la cultura europea, en el marc d'una revisió global de la història de la filosofia neoidealista i dels seus pressupostos historiogràfics.

La rèplica de Nicolini no es va fer esperar¹⁴⁶. Més agra i irritada, hi fa valdre al seu favor la *communis opinio*, formada des de l'idealisme del

145 *Ibid.*, pp. 341-342.

146 NICOLINI, F.: "Vico e l'illuminismo. Replica a una 'risposta' del professor Nicola Abbagnano", en l'opuscle de Nicolini mateix *Schermaglie vichiane*, Napoli, Banco di Napoli, 1954, pp. 31-59.

XIX fins a B. Croce i ell mateix, i dissenya el programa de treball que hauria de seguir Abbagnano per demostrar les seues afirmacions: examinar detalladament i comparativa la *Scienza nuova* i les obres més significatives del període il·lustrat, i mostrar amb textos que en totes les qüestions singulars tractades per Vico s'arriba a conclusions coherents amb els il·lustrats i incoherents amb els autors del XIX. A més, hauria d'explicar per què Vico està convençut que la seua ciència és "nova", distinta de les obres del seu temps, per què polemilitza continuament contra la cultura del seu temps, per què els il·lustrats contemporanis el qualificaren de boig i per què els autors del XIX van veure en ell un precursor. Pel que fa a la complexitat del moviment il·lustrat, Nicolini se remet als seus treballs d'erudit (que són per a ell el resultat del pla de treball que ara recomana) sobre gairebé tots els autors europeus importants de l'època i fa una matisació per distingir dos moments de la il·lustració: un primer de rígidament intel·lectualista i matematitzant i un segon de progressivament enriquit d'elements pre-romàntics i pre-historicistes. Precisament l'any 1732, data de l'últim escrit de Vico (el *De mente heroica*), seria l'inici de la segona etapa il·lustrada, i per tant conclou que "quan es discorre d'antiil·lustració viquiana', hom s'ha de referir sempre a la il·lustració anterior al 1732 o a tot allò que, en aquella posterior, no divergesca dels punts fermes de la il·lustració rígidament intel·lectualista dels orígens", i no a la posterior il·lustració pre-historicista que, com a tal, seria ja viquiana¹⁴⁷. És a dir, Vico coincideix amb la il·lustració quan aquesta comença a deixar de ser il·lustrada, i està oposat a la il·lustració en el seu estadi original. L'operació teòrica realitzada per Nicolini en parlar de "dues" il·lustracions no és molt brillant i està afectada pel caràcter més filològic i erudit que no teòric del seu viquisme: situa l'antiil·lustració de Vico no en relació a la corresponent categoria ideal, sinó al seu desenvolupament

147 NICOLINI, F.: *Opus cit.*, pp. 38-39.

empíric i, a més, situa cridanerament el moment del canvi en l'última data de producció teòrica de Vico. Afebleix així la posició teòrica del seu mestre i fa una simplista periodització que no amaga gens la seua intenció apologètica. En relació a la proposta d'enquadrar Vico en el seu ambient històric, Nicolini no té cap dubte: "puc anunciar-li el *gaudium magnum* que el seu desig ha estat exhaurit des de fa més de quaranta anys", òbviament per Croce¹⁴⁸. Finalment, denuncia que l'operació que pretén Abbagnano és similar a la catòlica, però ara en relació a la il·lustració: ampliar artificialment el concepte d'il·lustració i restringir miserablement el significat de la *Scienza nuova*.

No deixa, doncs, Nicolini cap eixida al plantejament d'Abbagnano, perquè fins i tot la proposta del treball filològic a realitzar per dirimir la disputa en els textos és una proposta retòrica, atés que considera que el treball ha estat ja fet. El Vico neoidealista, en opinió de Nicolini, és el Vico definitiu i la polèmica està acabada¹⁴⁹. Només són possibles perfeccionaments o lleus correccions, i açò per exigència metodològica, perquè Croce ensenya a rebutjar els sistemes tancats i a acceptar la recerca erudita com a camp de prova¹⁵⁰.

El temps, tanmateix, no ha donat la raó a Nicolini, almenys pel que fa a la necessitat d'estudiar la relació de Vico amb el seu temps. El debat, des del punt de vista general d'enfrontament entre un Vico il·lustrat i un Vico

148 *Ibid.*, p. 43.

149 En les pàgines finals de la seua rèplica (pp. 56-60) Nicolini contesta també Luigi Russo que, en la Revista *Belfegor* (VIII (1953) 6), comentant el seu debat amb Abbagnano, l'havia qualificat de "rígid i dogmàtic" defensor de la interpretació croceana. Aquest aspecte de la polèmica, com l'altre que hem eludit sobre la correcció textual de l'antologia, té escàs interès pel que fa a la qüestió historiogràfica. Sense continuar explícitament la polèmica, Abbagnano continua situant sempre Vico en la il·lustració italiana. Així ho fa en la seua *Storia della filosofia* (pp. 379 i ss. de la traducció castellana) i també en l'article "Il concetto della storia nell'illumunismo italiano" (*Rivista di filosofia* LVI (1965), pp. 283-296) en què Vico, junt a Muratori, és considerat com a iniciador de la historiografia filosòfica il·lustrada italiana.

150 Precisament de la investigació historicista, o propera als seus postulats, procedeixen els primers treballs que assenyalen per via de l'erudició punts dèbils del perfil croceà, com, per exemple, *Stile e umanità di Giambattista Vico* de Mario Fubini i els escrits de Corsano.

romàntic o, des del més general encara, de quin és el concepte històric correcte d'il·lustració, es trasllada ara a un nivell molt més concret i analític, que pren com a objectiu el tret exaltat per Croce d'un Vico aïllat en el seu temps. S'abandona de moment el debat teòric i les pretensions d'elaborar interpretacions globals i sistemàtiques, no s'accepta l'opinió de Nicolini que tot està dit sobre Vico i el seu temps i s'accepta l'orientament metodològic indicat per Abbagnano en els seus termes genèrics d'estudiar més a fons el segle XVIII i precisar la col·locació de Vico en relació a la il·lustració.

Les investigacions sobre la cultura il·lustrada del XVIII són, de fet, una de les característiques de la historiografia italiana de postguerra que busca en aquestes recerques una eixida a la crisi cultural i política, és a dir, el nou radicalisme italià es dirigeix cap a la il·lustració com a alternativa constructiva de signe anticonservador. Abbagnano no és l'única veu que parla de Vico i del segle de les llums. Per exemple, una de les raons del desinterés previ per aquest segle -o de la seua mala comprensió- és, segons G. Giarrizzo, el problema de Vico i la seua filosofia tal com havia estat exposada per Croce: "L'exaltació croceana de Vico com una 'època de l'historicisme' havia acabat posant-lo contra i per damunt del seu segle: com més creixia Vico, amb un ritme tal vegada sense precedents en la història de les rehabilitacions, en la consideració d'historiadors i de filòsofs, més minúsculs es feien el seus contemporanis, especialment aquells als quals no els era concedida l'assumpció al cel del segle XIX, mentre a les seues espatlles el paisatge cultural del seu temps era descolorit o, directament, borrarat amb violentes pincel·lades polèmiques"¹⁵¹. Aleshores, qualsevol revalorització de la il·lustració sembla requerir una presa de posició respecte a la interpretació croceana de la filosofia de

151 GIARRIZZO, Giuseppe: "Cultura illuminista e mondo settecentesco", en *Itinerari*, IV (1956) 28-24, pp. 514-533, ara republicat com apèndix al llibre del mateix autor: *Vico la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, pp. 242-264. Citem per aquesta última edició, i la citació ara transcrita es troba a la p. 245.

Vico dissenyant-se dues possibles estratègies: considerar previ el necessari rebuig del Vico de Croce o realitzar moltes recerques sobre l'Europa setcentesca i ajornar per més endavant el reexamen de la filosofia viquiana. Giarrizzo, com a historiador format en el corrent historiogràfic meridional, tan deutor de Croce, opta per la segona alternativa i critica el plantejament apriorístic i global del filòsof neopositivista Abbagnano que, a més, en caracteritzar unilateralment la il·lustració amb Locke i Newton, tria la cultura anglesa del XVIII, la menys cartesiana, tornant a desenfocar el problema i marginant la interessant crítica de Vico a Descartes que potser avisa de riscos reals presents ja als inicis de la il·lustració¹⁵². La il·lustració és molt més complexa i exigeix estudis ben detallats per no tornar a caure "en l'error romàntic de voler superar primer d'haver comprés"¹⁵³, conclusió que, malgrat la crítica a Abbagnano, obre encara més la possibilitat de recerques sobre el temps de Vico i que, si bé no defensa que s'haja de fer des de la perspectiva de comprendre Vico, tampoc no impedeix que aquest siga un dels punts de vista des del qual abordar la recuperació del segle maltractat per l'idealisme.

Així mateix, l'enfrontament d'Abbagnano amb el Vico de Croce i amb la identificació idealista d'il·lustració i racionalisme abstracte forma part de la confrontació d'aquest autor amb el mètode historiogràfic idealista, del qual rebutja la identificació del procés històric amb un progrés necessari i la pretensió d'una història de la filosofia com una història *dell'essenziale*, de "moments ideals", per tal de recuperar un nou significat de la dimensió del temps i de l'alteritat de les filosofies del passat respecte a

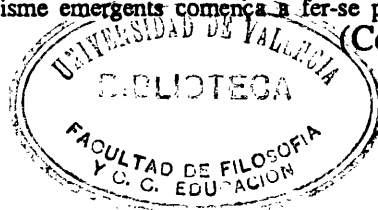
152 GIARIZZO, G.: *op. cit.*, pp. 246-247. L'anàlisi de la producció historiogràfica de caire més d'història de la cultura que d'història filosòfica del decenni 1945-1955, revela, segons Giarrizzo, que les aportacions històriques més interessants sobre la il·lustració provenen no dels neopositivistes o marxistes, sinó dels historicistes. Proposa, a més, que el programa de recerca hauria de ser, fora del problema Vico, investigar tota la problemàtica europea del segle de les llums. Nosaltres no seguirem el debat general dels historiadors i seguirem el fil conductor de Vico que, per altra part i com veurem més endavant, no ha deixat de seguir també Giarrizzo.

153 *Ibid.*, pp. 263-264.

l'investigador. I en aquesta perspectiva tampoc Abbagnano està sol. Fora dels seguidors de l'historicisme idealista hi ha una actitud general de rebuig de la dissolució idealista de la història en filosofia, de la substitució d'un temps filosòfic al temps real i de la identificació de la història de la filosofia amb la història del problema gnoseològic. En el marc de la conflictiva posició filosòfica i política de l'idealisme italià de postguerra que ja hem assenyalat més amplament abans, durant els anys quaranta i cinquanta s'inicia un moviment historiogràfic que concep la relació entre història i filosofia i la funció mateixa de la recerca historiogràfica de forma diferent a com ho feia l'idealisme. Es vol ara un treball historiogràfic més independent de la recerca filosòfica, menys condicionat per esquemes teòrics previs i que preste atenció a les connexions entre la filosofia i la ciència, entre la filosofia i la política i la societat. El positivisme i el marxisme que Croce creia haver mort tornen amb renovada vitalitat. Hom vol considerar l'historiador de la filosofia com un historiador més entre els altres, i es reclama una major seriositat "filològica" que, entesa com una major erudició, troba el consens dels idealistes, però que se'n separa quan és entesa com a reivindicació de l'ofici de l'"historiador" i rebuig de tot esquema metafísic que impedisca la comprensió del passat com a passat i divers del present. En aquesta actitud de negació del treball historiogràfic com "atemporal exploració geogràfica de l'esperit" situa Paulo Rossi, a més d'Abbagnano i la seua *Storia della filosofia*, "els estudis de Mondolfo sobre el pensament antic, de Cantimori, de Chabod, de Garin i de Corsano sobre el Renaixement, de Mario Manlio Rossi sobre l'empirisme i el deisme anglés, de Franco Venturi sobre la Il·lustració..."¹⁵⁴. A més, el renovat interès pel marxisme influeix en la

154 La descripció del conflicte historiogràfic de postguerra amb l'idealisme es troba analitzat en l'assaig ja citat de 1956 de Paulo Rossi "La storiografia dell'idealismo italiano", reeditat en el llibre del mateix autor *Storia e filosofia* que és el que utilitzem; la citació a la p. 65. Amb una perspectiva més llunyana en el temps i prenent en consideració un període més ample, Tessitore analitza les relacions entre filosofia i història en la filosofia italiana assenyalant que, en els anys que ara considerem, junt al neopositivisme i el marxisme emergents comença a fer-se palesa la

(Cont....)



historiografia amb la tasca que Gramsci, entossudit en una batalla frontal contra l'hegemonia cultural de Croce, havia assignat a l'historiador respecte a les investigacions sobre les filosofies del passat: no buscar la "quantitat de veritat" que aconseguiren, sinó el grau en què ressolgueren els problemes del seu temps, la mesura en què contribuïren al desenvolupament de la societat i quina relació mantenien amb aquesta última. Tot plegat, pot dir-se que, després de diferenciar la història de la història de la filosofia, es defensa, almenys des del marxisme, la necessitat de relacionar-les, de tenir present les relacions entre la recerca lògico-conceptual i el procés històric.

En aquest marc metodològic general cal entendre el "nou curs filològic" dels estudis viquians des d'on s'acull la incitació d'Abbagnano a reestudiar el temps de Vico i les relacions del seu pensament amb la il·lustració; al costat d'Abbagnano cal destacar en particular la influència d'Eugenio Garin que, treballant en una reconstrucció no idealista de la història de la filosofia italiana, ja el 1947 publica en el segon volum de *La filosofia* uns capítols sobre Giambattista Vico i la difusió del seu pensament que encoratja la línia de recerca "històrica" i "filològica" en el viquisme¹⁵⁵.

La perspectiva adoptada en aquest treball pot induir a l'error de considerar que el "problema Vico" és l'únic que fa servir la filosofia i la historiografia italianes per confrontar-se amb l'herència neoidealista. Certament seria una exageració considerar-ho així. Però, ens sembla evident que aquest problema heretat concentra tots els aspectes de la confrontació i hi ocupa un dels llocs de més relleu en la mesura que, després de

154(...Cont.)

distinció entre idealisme i historicisme, és a dir, entre historicisme idealista i historicisme crític (Cfr. TESSITORE, Fulvio: "Filosofia e storiografia", en el llibre ja citat *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980* pp. 83-112).

155 GARIN, E.: *La filosofia*, Milano, Vallardi, 1947. Es la primera versió de la seua *Storia della filosofia italiana* publicada després (1966, amb successives reedicions ampliades) per Einaudi i que ja hem citat.

Croce, Vico és generalment acceptat com un filòsof de la màxima importància i dóna, així, un objectiu emblemàtic i comú als contendents gens marginal en la història de la filosofia italiana i funcional a l'intent d'obertura d'aquesta al pensament europeu.

Cal fer una reserva de pes en relació al reconeixement general de la importància de Vico: Gramsci denuncia el caràcter endarrerit del pensament viquià. Entre Croce-Gentile i Hegel, diu Gramsci, "s'ha format una anella de tradició Vico-Spaventa... Això, però, no va significar un pas endarrere respecte a Hegel? Hegel no pot ser pensat sense la revolució francesa i Napoleó (...) Què de semblant podien donar Vico i Spaventa? (...), en quin moviment històric de gran abast participa Vico?. Encara que la seua genialitat consisteix precisament a haver concebut un vast món des d'un cantonet mort de la història, ajudat per la concepció unitària i cosmopolita del catolicisme. Ací rau està la diferència essencial entre Vico i Hegel, entre Déu i la Providència i Napoleó-esperit del món, entre una abstracció remota i la història de la filosofia concebuda com a única filosofia, que portarà a la identificació encara que siga especulativa entre història i filosofia del fer i del pensar, fins al proletariat alemany com a únic hereu de la filosofia clàssica alemanya"¹⁵⁶. Amb Croce en el punt de mira, Gramsci protesta contra l'acostament de Vico a Hegel, en la qual cosa trobarà consens. La seua condemna de Vico com un pensador endarrerit amb aspectes de genialitat d'origen catòlic trobarà, però, contestació ferma en alguns autors, entre els quals i de forma destacada hi haurà també marxistes entossudits a demostrar, mitjançant la historització dels problemes teòrics viquians i la recerca de la història meridional d'Itàlia, que Vico no pensava des d'un "cantonet mort de la història", i que, precisament sense Hegel, és com Vico recupera el seu autèntic valor històric i actual.

156 GRAMSCI, A.: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948, pp. 241-242.

IV.4. MOMENT FILOLÒGIC.

IV.4.1. VICO I EL SEU TEMPS.

L'ambient cultural napolità en què es va formar i pensar Vico havia estat estudiat per Nicolini i altres autors¹⁵⁷, però els nous objectius i el canvi metodològic porten a nous esforços i nous resultats. Els dos treballs més significatius que marquen el punt crític de l'inici del nou curs dels estudis viquians són producte de dos autors d'orientació marxista, i són importants no tant per ser bons exemples de lectures marxistes de la filosofia viquiana -que ho són-, com per ser iniciadors d'estudis aprofundits de caire filològic¹⁵⁸. Els autors són un del sud, Biagio de Giovanni, i un del nord, Nicola Badaloni.

157 De Nicolini, a més d'altres treballs menors, són importants en aquest sentit *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932, i *Uomini di spada, di chiesa, di toga, di studio al tempo di Giambattista Vico*, Milano, Hoepli, 1942. Entre els altres autors destaquen els treballs de FASSO, Guido: *I "quattro autori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Milano, Giuffrè, 1949, i CORSANO, A.: *G. B. Vico*, Bari, 1956. Hi ha també un treball de Raffaele Cotugno publicat el 1914 (*La sorte di Giovan Battista Vico*, Bari, Laterza) que analitza les polèmiques científiques i literàries del temps de Vico amb l'objectiu "de demostrar que Giovan Battista Vico no ha estat un solitari, un anacronisme entre els seus contemporanis (...), sinó una veu dels temps, un geni sublim que havia sintetitzat el seu segle..." i, tanmateix i curiosament, dedica el llibre a l'*Onorevole amico* B. Croce per contribuir al seu encoratjament de l'estudi de Vico perquè pot fer bé "no sols a la cultura, sinó també al caràcter nacional" (COTUGNO, R.: *Op. cit.* pp. V-VI). El text més important per conèixer el temps de Vico és la seua mateixa *Autobiografia* que, si bé han estat repetidament assenyalades les distorsions que hi introdueix quan recorda els seus anys de joventut, el seu allunyament de Nàpols durant els anys del conflicte amb els ateïstes o quan afirma el seu primerenc anticartesianisme, roman de tota manera com a punt de referència obligada.

158 Una crítica a Croce des de plantejaments marxistes ja havia estat iniciada, entre d'altres, per JACOBELLI ISOLDI, Angela M.: "Il pensiero di Vico nell'interpretazione di B. Croce", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIX (1950), pp. 30-55 i 162-182, on es reclamava la centralitat en Vico de la "*societas*", i continuada per treballs posteriors de la mateixa autora: "Vico e Marx", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXX (1951), pp. 69-102 i 228-253, i G. B. Vico. *La vita e le opere*, Bologna, Capelli, 1960. De Semerari ja hem fet esment i Badaloni mateix té treballs previs a aquells que comentarem ací on la influència ideològica comunista és més palesa (per exemple en "Storia e metafisica nel pensiero di G. B. Vico", en *Società*, VII (1951), pp. 217-240). L'entrada dels "comunistes" en el debat viquià ja havia estat lamentada per Nicolini i va provocar en els anys 1953 i 1954 una controvèrsia periodística entre Togliatti i Nicolini mateix a propòsit del tractament donat en la *Bibliografia vichiana* al coneixement que Marx tenia de Vico i a la traducció i les interpretacions fetes a l'URSS de l'obra viquiana. En línies generals fou un intent groller i simplista de recuperar Vico per a la tradició marxista. La controvèrsia té escàs interès teòric i va suposar una fàcil victòria per a l'erudició de Nicolini (Cfr. NICOLINI, F.: "Vico e il comunismo", en *Schermaglie vichiane*, pp. 1-29).

De Giovanni, en el seu llibre *Filosofia e diritto in Francesco d'Andrea, contributo alla storia del previchismo*¹⁵⁹, amb una anàlisi centrada prevalentment en la cultura jurídica i, concretament, en la figura de F. d'Andrea, jurista napolità membre de l'*Accademia degli Investiganti* (sobre la qual tornarem més endavant), planteja dos problemes historiogràfics. Per una banda, estudiar el "buit" filosòfic italià que els historiadors idealistes, principalment Spaventa, situaven entre Campanella i Vico. Per altra part, contribuir al canvi de la imatge de Vico "aïllat" dels romàntics posant en circulació la categoria de "pre-viquisme", és a dir, el conjunt de problemes que caracteritzen l'ambient cultural previ a Vico i que constitueixen l'ocasió i la matèria de la reflexió viquiana. Tots dos problemes, però, estan units, perquè el buit de cent anys en el pensament italià entre Campanella i Vico confirma i reforça la solitud de Vico i la seua genialitat després d'un segle, el XVII, vist com un desert. L'error d'Spaventa, diu De Giovanni, rau en el fet "de veure la història de la filosofia tan sols com unitat ideal dels màxims pensadors, d'ignorar l'*humus* fecund que representa la cultura d'una època, el moment en què els problemes van naixent a nivell d'una consciència comuna a l'espera d'una elaboració genial", però, enfront d'aquest procedir, "la recerca puntual, filològica, reproposa la unitat del desenvolupament real"¹⁶⁰. L'anàlisi que fa d'aquest període és moderadament heterodoxa i recolza encara en Gentile, Croce i Nicolini per reconstruir una línia contínua que va des de l'humanisme encara amb traces d'irracionalitat de Campanella fins a l'humanisme integral viquià, definint així Vico com "l'última paràbola de l'humanisme"¹⁶¹. Hi

159 Milano, Giuffrè, 1958. El llibre va guanyar el premi nacional "Alessandro Levi" de la Universitat de Firenze, que li fou atorgat per una comissió formada per Norberto Bobbio, Eugenio Garin i Pietro Piovani.

160 DE GIOVANNI, B.: *Opus cit.*, p. 186.

161 *Ibid.*, p. 214. Com veurem, els estudis posteriors a aquesta etapa juvenil i la influència dels treballs de Badaloni portaran De Giovanni a una qualificació històrica de Vico ben llunyana d'aquest "humanisme integral".

destaca, però, la renovació científica de la cultura meridional del XVII, el creuament que hi ha de cartesianisme, galileisme i gassendisme, i la interconnexió entre els debats teòrics i els problemes pràctics. L'ambient intel·lectual del XVII meridional deixa en herència "un profund interès pel món del particular en tots els seus aspectes" i el convenciment de la "necessitat que el coneixement, realment, siga ciència i que aquesta siga reflexió sobre l'experiència -en el seu esdevenir, en la seua mutabilitat-, çò és, reste estretament lligada al món de la pràctica"¹⁶². Aleshores, De Giovanni planteja el problema de quines coses acull Vico de la cultura que li és contemporània, conscient de la dificultat de posar en relació una cultura plena d'exigències renovadores en el camp de les ciències naturals amb un Vico caracteritzat pel desinterès per la ciència i tot dedicat a la història. Tanmateix, l'anàlisi que fa del *De ratione* i del *De Antiquissima* mostra que la problemàtica científica de l'època no solament no era estranya a Vico, sinó que en debat amb ella i amb elements d'ella elabora la seua meditació i la seua gnoseologia del *verum factum*: la crítica al *cogito* cartesià i l'intent de fundar la ciència sobre un criteri divers eren temes de discussió des de feia temps en la cultura napolitana, amb la qual cosa Vico apareix lligat al sentit profund d'una tradició cultural. Aquesta vinculació, amb un nou signe de moderació en el judici, és atenuada indicant que els "grans" interlocutors de Vico continuen essent Descartes, Galileo, Hobbes..., i limitant-la als primers escrits, després dels quals la especulació viquiana adquiriria un to divers. El *De ratione* i el *De Antiquissima* tenen, doncs, orígens "previquians": les particulars elaboracions napolitanes del problema del pensament europeu. Malgrat la limitació temporal fixada per a l'estreta vinculació de Vico amb el seu temps (que situa la ruptura en el mateix punt que Croce), De Giovanni no deixa d'apuntar que fins i tot en el *Diritto universale* i en la *Scienza*

162 *Ibid.*, pp. 188 i 190-191.

nuova, en el fons, pot trobar-se la idea del particular, de la realitat individual, de la relació entre filosofia i vida, de la naturalesa de les coses i el seu coneixement genètic, idees totes presents en el pre-viquisme¹⁶³.

La importància de la recerca de De Giovanni és immediatament subratllada per P. Piovani que la veu com a part integrant de l'examen de consciència històrica que posa en crisi la interpretació neoidealista de la història de la filosofia italiana¹⁶⁴. Piovani assenyala el relleu especial de Nàpols en el conjunt del panorama filosòfic italià del XVII. La filosofia meridional, molt influïda pel pensament francès, es caracteritza aleshores per un eclecticisme dominat pel concepte unitari d'"experiència", que accepta Descartes com a metodologia i intenta filtrar Galileo a través d'ell en un intent de trobar una via intermèdia entre tots dos. L'eclecticisme és el resultat de la immaduresa per resoldre els problemes plantejats. Accepta, amb De Giovanni, el predomini en aquest segle de la preocupació pel coneixement de la individualitat per si mateixa i el paper mediador de la cultura jurídica entre ciència i experiència històrica. Vico és un punt alt en la batalla per la recerca del valor integral de la individualitat, igual que Leibniz, amb el qual comparteix la preocupació per trobar un fonament universal a l'individual. Tanmateix, Piovani planteja reserves a l'ús de la categoria de "pre-viquisme" perquè no tot allò que és previ a Vico són "fonts" de Vico i perquè la filosofia pre-viquiana és una filosofia menor que no té la força de la filosofia de Vico. Anuncia ja ací Piovani un advertiment sobre el qual tornarà sovint: cal evitar el perill d'anar a l'extrem contrari del neoidealisme i disoldre Vico en l'entorn on va pensar.

163 *Ibid.*, pp. 214-215.

164 PIOVANI, P.: "Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la *Scienza nuova*", en *Atti dell'Accademia Nazionale di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze e Arti in Napoli*, vol. LXX (1959), pp. 77-109.

L'anàlisi més completa de la cultura científica i filosòfica d'aquest entorn es troba a l' *Introduzione a G. B. Vico* de Nicola Badaloni¹⁶⁵. Aquesta obra és l'expressió més acurada i representativa del "moment filològic" dels estudis viquians i de l'intent de desfer la imatge del precursor i de l'aïllat amb la documentada demostració d'un Vico "arrelat" i en connexió amb la ciència, precisament allò que per als idealistes està més lluny de Vico. La recerca dels antecedents i de les traces característiques que configuren el món pre-viquià no pren com a punt de partida i de referència un autor, com havia fet De Giovanni amb D'Andrea, sinó les discussions científico-filosòfiques que arranquen del principi del segle XVII i, sobretot, el moviment cultural al qual pertany D'Andrea mateix i que es va articular al voltant de l'*Accademia degli investiganti*. Aquesta acadèmia és la versió meridional, napolitana, de la dels *Lincei* a Roma i la del *Cimento* a Florència. Formalment la constituïren els *novatori* napolitans el 1663 sota la protecció d'Andrea Concublet, Marqués d'Arena, en el palau del qual tenien les reunions. L'avi d'aquest marqués ja havia estat protector de Telesio, i la nova acadèmia adopta el lema *Lucrecià Vestigia lustrat*. En la pràctica, el grup inicial havia començat a treballar des del 1649, data en què retorna a Nàpols Tommaso Cornelio després de cinc anys de viatge d'estudis per la Itàlia septentrional recorreguent els ensenyaments dels deixebles de Galileo (M. Ricci a Roma, Torricelli a Florència i Cavalieri a Bolonia) i portant amb ell obres de Galileo, Gassendi, Descartes, Bacon, Harvey, Boyle i d'altres. Entre els primers a fer grup estan el jurista Francesco d'Andrea i Leonardo Di Capua, metge com Cornelio i, també com ell, deixeble de M. A. Severino que va ser, a Nàpols, el principal continuador de la ciència experimental després de la

165 Milano, Feltrinelli, 1961. En la mateixa línia metodològica de Badaloni i per al període de finals del XVII, és important també el treball de S. Mastellone *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965. Té especial interès el capítol "Vico e il contrasto dei ceti al momento della congiura del principe di Macchia", pp. 197-235, i l'article "Vico, Giannone e la cultura napoletana alla fine del seicento", en *Cultura e Scuola*, VII (1969), pp. 63-69.

condemna de Galileo. Des del principi i fins a la dissolució, els membres de l'acadèmia participaren activament i polèmica en el debat cultural suscitant fortes reaccions i baralles científiques, literàries, religioses i polítiques, fins al punt que els "antics" van crear l'acadèmia explícitament rival dels *Discordanti* -amb el lema *Discordia concors*- i les disputes van donar un motiu formal a l'autoritat per dissoldre totes dues l'any 1668 -el motiu real sembla ser la persecució religiosa del cartesianisme-. Al fil d'un text de Di Capua de final de segle, que descriu els *investiganti* amb el propòsit de "postergada qualsevol altra autoritat d'home mortal, amb l'ajut de l'experiència solament i del discurs raonable *andar dietro per ispiar* les causes dels esdeveniments naturals", Badaloni presenta els *investiganti* com a sabedors que la seua obra s'insereix en "una teoria de les relacions entre natura i ciència, a la qual es lliga la valoració històrica de la derivació renaixentista de la ciència moderna"¹⁶⁶. Badaloni mateix insistirà encara més en mostrar que la modernitat dels *investiganti* té una peculiar coloració que li ve de la tradició científica i jurídica meridional i de la vida política del Regne. Molt breument -sense fer justícia a la meticulositat documental de Badaloni- donarem les grans traces científico-filosòfiques que caracteritzen les principals figures de l'acadèmia.

Un dels primers assistents a les reunions de l'acadèmia fou J. Caramuel, aleshores bisbe de la Campania, que en una lletra de 1664 diu que hi tractaven de "filosofia, cosa que fan poques [acadèmies] a Europa. Tot allò que s'hi diu és provat per experiments visibles". "Tractem, continua dient Caramuel, només d'arguments físics, i tractem l'essència i les forces de la substància material i corpòria. Quan es fan experiments, en primer lloc es discuteix la certesa de l'experiment; moltes coses, certament, es llegeixen als llibres, que són inventades per enginys ociosos, als quals hom creu amb dany de l'escola. En segon lloc, quan hi ha la certesa

166 BADALONI, N.: *Op. cit.*, pp. 41-43, el subratllat és nostre.

experimental, es busca la raó; i si ella afirma la veritat peripatètica o la destrueix. I sense passió o prejudici jutgem per la veritat"¹⁶⁷. La centralitat de l'experiment, doncs, és una característica clara, i una altra en serà el cartesianisme que aportarà sobre tot Cornelio. L'acceptació del cartesianisme serà facilitada, segons Badaloni, per la introducció del concepte d'hipòtesi -una aportació de Caramuel, junt a la defensa de la justificació de la probabilitat- que trasllada l'atenció "des de les coses al pensament que enuncia l'explicació probable del presentar-se de les coses"¹⁶⁸. Del cartesianisme s'accepten, sobretot, els aspectes que el lligaven a la filosofia renaixentista, i indica en els *investiganti* no sols l'interés científic, sinó també que "els intel·lectuals meridionals l'endemà de la revolta del 47 se senten més lliures, més lligats a la raó, majorment convençuts de la importància de la seua insubstituïble funció medidora"¹⁶⁹, és a dir, indica també que els moderns prenen consciència de constituir una aristocràcia cultural que té un paper a jugar en la crisi de l'equilibri entre el poder feudal i el vice-rei oberta per la revolta popular. Les característiques d'aquest cartesianisme "investigant" -prou heterodox- que representa T. Cornelio, el més brillant dels acadèmics, són: "escàs relleu a la metafísica de Descartes", apreciant-ne, en canvi, la física; quan a la física, "es dona una interpretació del moviment com una força originària, tendint a oblidar el caràcter secundari que té en Descartes respecte a Déu i mostrant una tendència a identificar la part més fina de la matèria com una força capaç

167 També diu que, a més dels acadèmics, hi assistien "bisbes, abats, prelats, prínceps, ducs, marquesos, consellers reals, jutges, juriconsults, teòlegs, oradors, metges, filòsofs, polítics, nobles estrangers, francesos, alemanys, polonesos, i espanyols en gran nombre". Citat per Badaloni en *Ibid.*, pp. 45-46.

168 *Op. cit.*, p. 65.

169 *Ibid.*, p. 78. La revolta del 1647 és la coneguda com a "revolta de Masaniello", un conjunt d'avalots populars i antiespanyols que van durar quasi un any, a la base dels quals hi havia motivacions complexes: una protesta contra la pressió fiscal espanyola, una reacció antifeudal per l'excesiu poder atorgat als "barons" i un intent d'independència afavorit per França (Cfr. GALASSO, Giuseppe: *Il mezzogiorno nella storia d'Italia*, Firenze, Le Monnier, 1984, 2ª ed., pp. 188-193).

d'autodeterminar el propi moviment"; i hi ha una tendència "a fer dependre d'aquesta determinació autònoma dels cossos eteris també el pensament, confonent-lo amb aquest moviment originari i primitiu"¹⁷⁰. Aquesta part més fina de la matèria, etèria, és el desenvolupament de les intuïcions de Galileo relatives als nivells de la matèria (sòlida, fluida i etèria o de la llum), desenvolupament que té com a resultat considerar l'estructura última de la matèria, l'últim nivell, formada d'àtoms invisibles -quasi punts matemàtics- que constitueixen una substància essencial, mentalista però amb caràcters materials, que amb una fórmula estoica denominen "èter-Júpiter". Així, Cornelio posa Galileo i Descartes al centre de les discussions napolitanes amb lectures que els connecten amb Lucreci, Telesio i Campanella, produint una desviació cap al vitalisme i lligant-se més al probabilisme experimental de Gassendi que no al dualisme cartesià. Com a principi general, la construcció científica es considerada com una elaboració de la ment humana, i es considera també que la matemàtica és l'única ciència que la ment humana pot concebre per si mateixa sense intervenció dels sentits, però es rebutja la reducció de la física a la matemàtica. Es rebutja el superb mentalisme en què podia caure el cartesianisme i, "per l'esforç d'inserir el problema del moviment en aquell de la matèria, l'encontre que es produeix a Nàpols entre la ciència renaixentista i la moderna cartesiana i galileana, no sols té referències al passat, sinó que per alguns aspectes pre-anuncia desenvolupaments posteriors del pensament filosòfic europeu"¹⁷¹.

Els aspectes més característics del pensament de Leonardo Di Capua són el seu antimentalisme i la seua aversió a les generalitzacions dels fenòmens. El seu fons filosòfic és l'atomisme i és fidel al mecanicisme. En la seua teoria del coneixement insereix la ment dins d'un procés natural, que

170 BADALONI, N.: *op. cit.*, p. 123.

171 *Ibid.*, p.124.

remet en última instància als sentits i, més enllà, a les partícules materials: la funció del pensament humà conclou un moviment natural que té el seu punt de partida físic en el fet del moviment. També ell rebutja part del cartesianisme per una major valorització del procés químic i per l'explicació de la vida com una força productiva del moviment. Prudent en teoria científica, gairebé escèptic, insisteix en canvi sobre la importància de la pràctica, on de fet es construeix la història de l'home: les arts i les necessitats precediren la ciència. Segons Badaloni, és un dels pensadors que anticipen punts fermes del pensament viquià: la realitat del mite d'una antiga saviesa, la suposada existència d'una saviesa no reflexiva, sinó lligada a la pràctica, i la teoria del curs i recurs històric. En resum conclusiu, Badaloni presenta Di Capua amb plena consciència del trencament amb la vella ciència, però mantenint en el seu mecanicisme i atomisme un enllaç amb el món ideal previ des d'on comença la ciència moderna: "La raó ha conquistat la seua autonomia de la natura, però viu encara a l'interior de la natura. En aquest sentit es dissenya el quadre del progrés de la tècnica; i en aquest sentit també es desenvolupa el retorn als problemes de la política, vistos a l'interior del joc objectiu de la fortuna. Els homes cultes, els intel·lectuals estan dissenyant de nou les línies d'una participació pròpia útil en els esdeveniments històrics de llur temps, encara que sense la utòpica il·lusió de ser-ne els autors i els executors exclusius"¹⁷². Està naixent, doncs, un nou tipus d'intel·lectual -pertanyent a la medicina i el foro o, més en general, a les professions liberals- que, fora d'una universitat endarrerida, busca lligar la circulació de les idees al desenvolupament de la vida civil i política i trobar un lloc d'acció en el moment del declinar de l'hegemonia de la noblesa.

La participació del brillant jurista Francesco D'Andrea a l'activitat de l'acadèmia està lligada a la seua part polèmica, és a dir, a la batalla

172 *Ibid.*, pp. 146-147.

político-cultural que es desencadena al voltant de la nova filosofia. En els seus escrits en defensa de Di Capua (acusat públicament, encara que no legalment, d'ateisme) es troben valoracions globals de la nova ciència i del seu significat formulades, però, com a part de la polèmica antiaristotèlica. Amb un ample concepte de ciència, identifica la batalla antiaristotèlica com la batalla contra la cristallització del pensament en fórmules purament verbals, fent-la iniciar, per tant, amb Lorenzo Valla, i fent servir arguments humanistes, renaixentistes i de la filosofia moderna. La filosofia del renaixement no va saber omplir de contingut científic la intuïció filosòfica i moderna que va tenir de la matèria, i fins que Gassendi no publicà la filosofia d'Epícur, no es va saber que Lucreci havia escrit sobre filosofia. Defensa Demòcrit com a menys irreligiós que no Aristòtil i, en general, distingeix la nova ciència de l'aristotèlica pel significat que assumeix la recerca experimental i perquè reprén la hipòtesi atomista. Es tracta d'un esforç per fundar filosòficament la nova ciència sense ofendre la teologia. La defensa que fa de la concepció del món dels *investiganti* pretén demostrar que és menys irreligiosa que el nucli metafísic de la concepció aristotèlica i que en fets de dogma no és competent la raó, sinó l'autoritat, i, per tant, per resoldre les controvèrsies cal acudir a la certesa de la documentació històrica per precisar la validesa o no de l'autoritat. Malgrat la seua extensió, reproduïm un text de Badaloni com a valoració final: "la batalla per una nova cultura s'identifica amb un atac a la pura raó, per tal com pretén comprendre la veritat en el seu ritme lògic. La ment depèn dels sentits, almenys en el camp del nostre coneixement; la teologia depèn de l'autoritat, del significat de la qual la història ens és reveladora; la pura raó tota sola, quan es posa per damunt o per fora del ritme de la realitat, no té un camp vertader i propi de veritat. La filosofia "investigant" resta lligada per un costat, a una filosofia de la *mente* objectivament soldada en allò real, capaç de manifestar-se en el moviment ordenat dels corpuscles eteris i en els fets de vida i mort

als quals ells donen origen, i, per l'altre, a una filosofia de l'experiència quan es considera el seu referent gnoseològic. En aquesta aparent incertesa se solda el nou mètode científic amb una concepció de la natura divina, que representa una maduració en termes cartesians d'una tradició filosòfica ja engegada abans de Descartes i que arriba, finalment, a posicions tan veïnes a les de Spinoza, com per suscitar al voltant del nom del filòsof holandès una vasta discussió"¹⁷³.

Aquesta cultura científica napolitana, "ecclèctica" per alguns i tan viva i diferenciada per a Badaloni, pren nota també de la crisi de la filosofia postcartesiana que porta al pensament europeu a desenvolupar una filosofia del particular i del concret que tendeix a concretar o corregir molts enunciats generals de la metafísica cartesiana. Malebranche, Leibniz, T. Burnet i Spinoza entren en la discussió. I al costat d'aquestes polèmiques es perfilen problemes de l'esfera jurídica i política, buscant i reivindicant "una llibertat d'acció en l'esfera del dret privat, fundada sobre un estat que donara garantia de jutjar a través de la llei, i que renunciara per això a l'ús de la violència fora de la llei mateixa"¹⁷⁴. Per mediació principalment de Giuseppe Valletta, que combat Hobbes i Spinoza, entra Grotius i el dret natural en la discussió de la filosofia civil i política, discussió que comptarà també amb la participació de Caloprese, de Vincenzo Gravina i de Pietro Giannone. Però, en aquestes notes que pretenen simplement fer palés l'esforç de Badaloni per analitzar el *retrotterra* cultural de Vico com una nova manera d'enfocar el "problema Vico" i mostrar, alhora, la complexitat i riquesa d'aquest *retrotterra* i com, a través d'ell, segons l'anàlisi

173 *Ibid.*, pp. 163-164.

174 *Ibid.*, p. 179. La importància del debat jurídic es deu a la particular posició política que ocupa el *ceto forense* en les relacions de poder (que més endavant anirem precisant) i al fet que a l'endarreriment econòmic del Regne -producte en part de la llarga dominació espanyola preocupada fonamentalment de garantir el finançament de la metròpoli- s'afegeixen un domini feudal i sobretot eclesiàstic molt forts i una violència i corrupció generalitzades (Cfr. GALASSO, G.: "Napoli ai tempi del Vico", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1971, pp. 13-35).

d'aquest autor es combinen tradicions pròpies amb pensament europeu d'avantguarda, no podem anar més enllà de les línies generals que acabem d'esbossar i que, creiem, acompleixen els objectius pretesos. Tanmateix, abans de ressenyar la interpretació de Vico que a la llum d'aquesta anàlisi fa Badaloni, per la importància evident que té l'*Accademia degli investiganti* en aquesta reconstrucció i per ser més desconeguda que les altres dues de Roma i Florència, donarem ara més informació sobre ella i sobre la seua relació amb la formació de Vico, segons la història reconstruïda per M. H. Fisch, parant esment sobretot, per tal de completar la visió interna de Badaloni, en alguns testimoniatges dels visitants estrangers de Nàpols¹⁷⁵.

Fisch divideix la història en quatre períodes i dos interludis. El primer període, del 1649 al 1663, és el de la constitució informal del grup després del retorn de Cornelio, i el segon, del 1663 al 1670, és el d'existència formal i pública tal com ja hem vist. A més de les polèmiques napolitanes, Fisch insisteix en la intercomunicació d'aquesta acadèmia amb les de Roma i Florència i, també, amb la *Royal Society*. Membres d'aquesta última, com Francis Willughby, John Ray i Filippo Skippon, visitaren Nàpols el 1664 i van escriure informes per a Londres en què relaten les reunions a què assistiren. En l'informe d'Skippon es descriu una de les reunions que tenien els *investiganti* cada dimecres de vesprada, la del 29 de juny, on es feren experiments, com el de "l'aigua que puja en *tubuli* de vidre", i raonaren sobre ells; després Leonardo di Capua i Lucantonio Porzio llegiren discursos sobre "el calor i el fred", i Caramuel, "professor de Salamanca", va discutir amb Francesco D'Andrea a propòsit d'una opinió de "lord *Verulam*", tot sota l'acció moderadora del marquès d'Arena.

175 FISCH, Max H.: "L'Accademia degli investiganti", en *De homine*, 27-28 (1968), pp. 17-78 (article publicat originalment en anglés: "The Academy of the Investigators", en AA. DD.: *Science, Medicine and History*, Oxford, University Press, 1953, pp 521-563. Citarem per la versió italiana). De Fisch, n'hi ha també una excel·lent visió de conjunt del context cultural napolità en la seua "Introduction" a la traducció anglesa de l'autobiografia viquiana: *The Autobiography of Giambattista Vico*, New York, Itaca, 1963.

Recull també les queixes sobre la Inquisició, "l'oposició del clero a la nova filosofia i la dificultat que trobaven per procurar-se llibres d'Anglaterra i d'Holanda". En l'informe sobre aquesta reunió, Ray afegeix: "Diffícilment hom podria esperar de trobar un tal cercle de persones d'enginy i de tan ampla llibertat de judici en una part tan remota d'Europa i en unió de tal església. Estan ben informats dels escrits de tots els homes doctes i d'enginy de l'època immediatament precedent, com *Galileo, Cartes, Gassendus, Harvey, Verulam*; i de l'actual present, com *Mr. Boyle, Sir George Ent, Dr. Glisson, Dr. Wharton, Mr. Hobbs, Mr. Hook, Monsieur Pecquet*, etc. Quedàrem complaguts i satisfets de la conversa d'alguns d'ells"¹⁷⁶. Ray elogia els escrits de Cornelio i aquest esdevé corresponsal de la *Royal Society*. Després de la dissolució governativa de l'acadèmia té lloc el primer interludi (1670-1683), període en què els acadèmics dispersos continuen informalment la seua tasca: Cornelio, per exemple, fa informes per a la societat anglesa i Di Capua escriu un famós i discutit *Parere* sobre la incertesa de la medicina que fou llegit i encoratjat per la reina Cristina de Suècia, aleshores a Roma. Aquests anys coincideixen amb la infantesa de Vico. Del tercer període, del 1683 al 1697, encara que sense constància documental fiable, sembla que pot afirmar-se que hi ha un renaixement informal de l'acadèmia, almenys un grup de gent, entre el qual hi havia antics membres comença a reunir-se a la biblioteca i museu de Giuseppe Valletta i als salons de Nicola Caravita, tots dos protectors de Vico. El 1685, quan Vico té 17 anys i estudia lleis, Gilbert Burnet, també soci de la *Royal Society* i més tard bisbe de Salisbury i autor de la *History of His Own Time*, visita Nàpols i, en lletra a R. Boyle, conta: "És veritat que a Nàpols hi ha societats de més lliure pensament que en qualsevol altra part d'Itàlia: els estudis de grec hi comencen a florir, i la nova filosofia és molt estudiada; i a la biblioteca de Don

176 Citat en FISCH, M. H.: *L'Accademia...*, pp. 28-29.

Giuseppe Valletta (on hi ha una rica col·lecció de llibres ben elegits) es reuneix una assemblea d'homes que tenen el just gust del vertader saber i del *buon senso*. Són mal vistos pel clergat, i són descrits com una secta d'ateïstes i com la prole de l'escola de Pomponazzi; però jo no he trobat res d'això entre ells (...) Hi ha un docte advocat, Francesco d'Andrea, que és considerat un dels més actius investigadors del grup (...) Alguns metges a Nàpols estan sota l'escàndol d'ateïisme"¹⁷⁷. Els darrers anys del segle són anys de dificultats per a la cultura *investiganti*, els debats són més polític-religiosos que científics, l'enorme riquesa del clergat napolità i els seus privilegis porten a estudis sobre la política de l'església i a una crítica de la seua mundaneïtat, es difon a Nàpols el jansenisme i el quietisme de Molinos, i davant els atacs eclesiàstics i escolàstics es defensa la jurisdicció reial i s'utilitza el jusnaturalisme per afavorir les llibertats civils¹⁷⁸. La pressió és forta i encara que Valletta mateix escriu contra la inquisició romana, no evita el procés contra els ateïstes (1691-1693) que va colpir, però, joves de segona i tercera fila¹⁷⁹. Tot i així, cap a la fi del segle un altre membre de la societat científica anglesa, el metge P. Silvestre, informa que "em vaig sorprendre enormement quan, en arribar a Nàpols, em vaig trobar un gran nombre de persones que es dedicaven a la *filosofia corpuscularis* i a la *matemàtica*. Ells confessen el seu deute amb Tommaso Cornelio, que fou el primer a introduir-los en aquests estudis, i amb Leonardo di Capua, que va seguir les seues passes. (...) Vaig conèixer el Senyor Giuseppe Valletta, un gentilhome que posseeix una

177 *Ibid.*, pp. 49-50.

178 La crisi de la fi del XVII i principis del XVIII en què s'afebleix la cultura científica "investigant" amb un retorn de la metafísica és, a hores d'ara, un lloc comú de la historiografia. A més de l'obra ja citada de Mastellone, hi ha una bona reconstrucció en DE GIOVANNI, B.: "La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno", en *Storia di Napoli*, VI, 1971, pp. 403-533; per a l'anàlisi de la crisi pp. 443-463. De Giovanni, en analitzar la polèmica dels moderns de final de segle amb el jesuïta defensor de l'escolàstica De Benedictis, no dubta a qualificar-la com el signe de l'exhauriment de la cultura "investigant".

179 Entre ells un amic de Vico: Giacinto de Cristofono.

boníssima biblioteca (...) La seua intenció és recomanar i encoratjar la *filosofia sperimentale*¹⁸⁰. La mort de Di Capua, el 1695, marca l'inici de la dissolució d'aquest grup i el començament d'un nou interludi (1697-1735), en el qual es fundaren tres acadèmies que, segons Fisch, hereten la tradició dels *investiganti*. De dues d'elles, l'acadèmia dels *Spensierati* (1696) i l'*Accademia Palatina di Medinaceli* (1698), en fou membre Vico, i en la segona de les quals predominaren els treballs històrics sobre els científics¹⁸¹. La tercera, l'*Accademia delle Scienze*, fundada el 1732 per Celestino Galiani (un dels primers introductors de Newton en la cultura napolitana i que el 1735 fou elegit membre de la *Royal Society*) i protegida pel duc de Gravina, tenia com a model l'Acadèmia de les Ciències de París i una més clara vocació de seguir la tradició científica dels *investiganti*. Amb aquesta tercera acadèmia Vico només va mantenir contactes (C. Galiani era amic i valedor seu davant el rei Carles de Borbó), però quan, després de la seua desaparició el 1744, fou refundada el 1780 com *Accademia Reale delle Scienze e Belle Arti*, un fill seu, Gennaro Vico, en fou soci. Finalment, entre 1735 i 1737 té lloc el quart període en el qual l'*Accademia degli investiganti* renaix amb el mateix nom i Vico en fou membre. Va tenir, però, una vida efímera i mes aviat retòrica, encara que hi ha la possibilitat que fora aquesta acadèmia la impulsora de la publicació el 1736 de les obres de Lucantonio Porzio. L. Porzio, membre de la primera acadèmia i deixeble de Cornelio, després de la dissolució del 1670 havia anat a ensenyar medicina a Roma i, més tard, a

180 FISCH, M. H.: *op. cit.*, p. 53. La biblioteca tan elogiada de Valletta fou comprada a la seua mort, a instància i per mediació de Vico, pels *Padri dell'Oratori* (seguidors de St. Felip Neri) de Nàpols (Cfr. BELLUCCI, A.: "Giambattista Vico e la Biblioteca dei Girolamini", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo...*, pp. 181-203).

181 Certament a l'acadèmia de *Palazzo reale* o *Palatina*, també dita de *Medinaceli*, fundada pel vice-rei duc de Medinaceli, hi ha antics membres de la primitiva acadèmia dels *Investiganti*, però, com indica aquesta protecció del govern, es dona ara una major integració amb el poder i la tendència ara es més metafísica que científica, més regalista que jusnaturalista, representant així el predomini de l'intel.lectual advocat o literat davant del científic i la conquesta d'un espai de poder orgànic per als intel.lectuals.

Venècia, Baviera i Viena. Va tornar el 1688 a Nàpols on va ensenyar fins a la seua mort, ocorreguda el 1723. Aquest metge fou amic de Vico, el qual en la seua *Autobiografia* el recorda com l'"últim filòsof italià de l'escola de Galileo".

La valoració global de Fisch, prou entusiasta, és la següent: "En l'últim terç del segle disset, i en el primer quart del divuit, com els visitants estrangers no deixaren de notar, Nàpols era l'única ciutat d'Itàlia, potser també d'Europa, en la vida intel·lectual de la qual la ciència natural era preeminent. I van ser els *Investiganti* els qui donaren aquest impuls". Reconeix, però, l'escassa influència fora de Nàpols: "la seua peculiar combinació d'escepticisme i audàcia especulativa, i les seues investigacions sobre la ciència de base sembla que no hagen contribuït directament al moviment principal del pensament europeu", cosa explicable, entre altres possibles raons, per "l'endarreriment econòmic i l'aïllament del Regne de Nàpols". Tanmateix, des de la perspectiva actual, l'*Accademia degli Investiganti* és important com a "part del fons napolità de la *Scienza nuova* de Vico", perquè "no és exagerat dir que ell va viure a l'ombra dels *Investiganti*"¹⁸².

Tornant ara al discurs de Badaloni, només l'última quarta part del seu llibre està dedicada a l'obra viquiana, en una anàlisi que, si bé no exhaurix el tema de la relació de Vico amb la seua època, fa veure que el pensament de Vico no es construeix tancat en si mateix i que pot inserir-se en un "ambient cultural notablement vivaç i diferenciat", descrit en les altres tres quartes parts del llibre. Així, l'autodeclarat platonisme de Vico ha d'entendre's prenent com a punt de referència el platonisme "investigant", en què Cornelio volia integrar en el nom de Platò els problemes del moviment tal i com es presentaven després de Galileo, Descartes i Torricelli: globalment "la filosofia de Vico ha d'interpretar-se com una

182 *Ibid.*, p. 63.

actualització sobre el pla de la filosofia civil del mètode experimental dels *investiganti*, i de la metafísica de la *mens* ara ja no referida al món natural, sinó portada, com ja havia fet Sòcrates, del cel a la terra¹⁸³. I la qüestió de l'humanisme viquià, en la seua referència a Ciceró, va més enllà de la font clàssica i "simbolitza la integració de l'atomisme amb una metafísica de la ment" i pot explicar "aquella part de llibertí que roman en el fons de la concepció filosòfica de Vico"¹⁸⁴. En la poesia juvenil *Affetti di un disperato* i en altres cançons de la mateixa època, analitzades exhaustivament, troba Badaloni evidents aspectes lucrecians i les traces en Vico de "l'escolar de Leonardo di Capua". En les oracions inaugurals de principis del XVIII, Vico, conscient del material de nocions científiques, jurídiques i morals que ha estat acumulat el segle anterior, es planteja el problema de la seua utilització i en totes elles pretén respondre la pregunta: "com pot la cultura servir de la millor manera a la societat?". En aquest sentit Vico pren inspiració en Grotius (sobretot en les oracions quarta i cinquena) i participa en una discussió d'un corrent cultural d'àmplia ressonància analitzant les teories de la relació de la ment divina amb els esperits vitals, de la ment humana amb el cos i dels grups dirigents amb les masses. En el *De ratione*, Vico valora molt positivament el mètode científic modern i el que hi rebutja és la nova crítica o lògica (Arnauld) en la mesura que redueix tot al procediment deductiu i menysprea el versemblant. Defén el mètode experimental i la incertesa empírica que fuig de les generalitzacions absolutes, i aquest plantejament dels moderns (més exactament dels *investiganti* napolitans) l'estén a la pràctica, a les ciències morals, perquè el camp d'acció de l'home pràctic és ple de veritats particulars mòbils i canviables. Descendir a la política directament des de les veritats universals comporta quedar atrapats en la

183 BADALONI, N.: *op. cit.*, p. 291.

184 *Ibid.*, pp. 294 i 296.

"tortuositat de la vida", on tant com la veritat i la justícia compten les apariences de les coses, per la qual cosa al savi li cal la prudència i, sobretot, l'eloquència com a mitjà per traduir les solucions racionals en les passions de la multitud vulgar. En el *De Antiquissima* Vico elabora els conceptes de força, traducció en termes físics més generals del concepte de *spiritus*, i d'acció, considerada com el reclam que la força -com a *conatus*- exerceix sobre l'home. La teoria de la substància-força el porta a la convicció que l'home és, amb el seu conèixer finit i el seu actuar pràctic, el resultat d'un procés còsmic. La seua discussió de la naturalesa de la ment humana confirma la teoria de la *mens* dels *investiganti* i enllaça la natura amb el fet humà, insereix la ment en la natura, perquè la *mens* és la prolongació humana del Déu-natura: "...la ment és per a Vico l'obrir-se de la natura a la consciència, i no el sobre-venir d'una dimensió diversa de la natural", i "la història de l'home té el seu inici en la naturalitat i en la manera com des de la natura surt a la llum la consciència. L'ombra de Leonardo di Capua torna a campejar en aquesta natura subministradora de vida, conservadora d'activitat, i també dotada d'intel·ligència en el món animal, i que sap donar àmplia capacitat de domini als homes que sàpiguen amb perseverant paciència (i posant de banda el pensament abstracte), llegir els seus secrets. Des del fons de la natura provident s'alça el camp de la història"¹⁸⁵.

Badaloni, com Croce, també recull sota la rúbrica "*scienza nuova*" tota la producció viquiana des de l'escriptura de la vida d'Antonio Carafa (per a la qual estudia Grotius) fins a l'última *Scienza nuova*. Destacarem de la seua anàlisi, que enllaça natura i història, els aspectes que millor la reflecteixen i que són més palesament "rupturistes" amb les interpretacions anteriors, especialment amb la idealista: les idees polítiques de Vico, el progrés històric, la raó, la providència i la veritat. Pel que fa a la política,

185 *Ibid.*, pp. 295 i 354.

Vico formula la teoria d'un estat guiat per una classe política enèrgica i desinteressada capaç de respondre amb prudència i àmpliament a les ànsies de llibertat de la plebs, d'obrir les lleis a les exigències del *ius privatum* i d'interpretar i inserir en els interessos generals els drets de natura que maduren en les peticions de la plebs; alhora, però, aquesta classe política ha de ser custodi gelós de les prerrogatives de l'estat per impedir l'alienació en el privat de l'autoritat mateixa de l'estat. Sobre la formació d'aquesta classe dirigent, el pensament de Vico polemitzava amb el vell món, però també amb les "solucions modernes, que reduïen el problema polític a una deducció racional dels conceptes, més que no a una activa i constant intervenció en les coses del món"¹⁸⁶. Unint el moment hobbesià de l'estat, la necessària violència inicial de tota societat, amb la derivació grociana de l'equitat natural, assigna a la classe dirigent un altre principi: en l'avaluació de tot fet o situació històrica l'element de judici ha de ser doble, l'equitat civil i l'equitat natural, és a dir, s'ha de veure el grau de compenetració dels dos elements. Aquesta compenetració de violència i equitat natural permet plantejar el problema del progrés. En Vico el moviment històric va sempre vers formes de govern en les quals es fa prevalent l'equitat natural, responent així millor a la nostra naturalesa. Hi ha, doncs, una direcció, i la llei de la història s'especifica com el progressiu àmpliament, en condicions determinades, de la validesa de l'equitat natural. El que és difícil de determinar fóra quin és el punt d'arribada del procés històric, i ací apareix el límit del progrés viquíà que està lligat al concepte de "tutela": canvien les classes polítiques però no pot faltar la funció de la tutela. L'ànsia de llibertat que ve de la plebs ha d'operar sobre una altra cosa, sobre l'*auctoritas*, no pot actuar directament en primera persona: "la tutela resta així essencial al pensament

186 *Ibid.*, p. 372.

polític de Vico i clarifica el límit intraspassable de la *libertas*"¹⁸⁷. La sola raó no pot esdevenir força de direcció i de govern, sinó per les conseqüències que la recerca de la igualtat produeix sobre la força-tutela que ha donat origen a l'estat. Però el món popular no és un element passiu, sinó que amb la seua exigència d'igualtat modifica el curs de les coses i la formació de les idees. No hi ha, doncs, un progrés infinit, però es teoritza un progrés històric concret. En aquest context la funció de la raó és doble. Per una banda representa l'exigència d'igualtat que es desenvolupa a mesura que es trenquen els mites primitius, i en aquest sentit la humanitat assoleix el seu punt més alt quan es desenvolupen al màxim les ciències i les arts i quan s'aplica en la màxima mesura possible l'equitat natural. Per altra part, la raó és també el domini que sigem capaços d'exercir sobre la nostra naturalesa, i en aquest significat assoleix el punt més alt quan s'arriba a una regulació conscient de les ciències i les arts en funció de la conservació de la comunitat humana. Aquest lligam polític pel qual el desenvolupament de la ment, de les arts i de les ciències ha d'estar al servei de la comunitat, quan s'ha deixat enrere el món primitiu del mite, ha de construir-se conscientment, i la *Scienza nuova*, en la seua vessant pràctica, ofereix una art "diagnòstica" per saber el punt en què es troba cada nació i poder controlar-la evitant el retorn. Però quan la humanitat perd el control racional de si mateixa, la providència intervé per promoure la conservació de la humanitat, perquè la providència és una funció de la unitat ment-natura "que correspon a la necessitat d'autoconservació que domina tota manifestació de la unitat mateixa". "La providència és en última anàlisi aquesta voluntat de conservació que guia els homes en la fase ferina, en l'heroica i en la de la raó tota desplegada. En aquesta última fase la conservació ja no és espontànea, sinó conscient a través de l'oportuna utilització de la "diagnòstica"; torna, tanmateix, a ser

187 *Ibid.*, p. 375.

espontànea en el moment que, havent-se corromput els ordres polítics lliures en anarquia, i donant lloc les arts a la dissolució, la providència, çò és la instintiva voluntat d'autoconservació dels homes, fa enfosquir les ments d'una nova barbàrie. La providència és per això un instint humà, o, com diu Vico, un sentit comú, tal com havia estat teoritzat per Campanella i també per la tradició anglesa i en particular per Herbert de Cherbury"¹⁸⁸. D'acord amb aquest concepte de providència com a voluntat de conservació, la mesura de la veritat s'assoleix mostrant com cada creació singular de la ment fa possible i afavoreix la conservació del nostre ésser: "el sentit de la veritat no està, com per als cartesians, en un ordre intern de les idees, sinó en la necessitat de reportar les idees a les necessitats vitals de l'individu singular i del cos associat", per la qual cosa són veritat els productes de la fantasia dels primitius i també els de la raó desplegada, perquè "la veritat està en aferrar i projectar en una esfera de creació humana les necessitats de la vida, de tal manera que aquesta projecció serveix a la vida mateixa"¹⁸⁹. Ara bé, el desplegament de la raó, la progressiva consciència i il·lustració de la ment, és fruit d'un llarg moviment històric i d'aspres lluites socials, i si bé el curs històric és el descrit a la història ideal eterna, no necessàriament s'han de verificar tots els seus passatges, sobretot no necessàriament s'ha de produir l'última decadència que porta al retorn de la barbàrie. Aquest és un risc de la raó però no el seu desenvolupament normal, sinó la seua corrupció que pot evitar-se i que només quan no s'evita apareix el "recurs" com el retorn al normal desenvolupament de la història-natura. Vico no veu que puguen obrir-se nous camins ni solucions diverses de les ja produïdes en el passat "i aquest és el límit polític (i també metodològic) del pensament de Vico, que per altra part ens ha deixat en herència una teoria històrica

188 *Ibid.*, pp. 384-385.

189 *Ibid.*, pp. 392 i 394-395.

capaç, en els límits exposats, de copsar el lligam entre progrés intel·lectual i moviment històric-social"¹⁹⁰.

Tot i que la interpretació materialista -la filosofia de Vico és "una filosofia de la *mens*, però el sentit de la qual ha de diferenciar-se notablement dels resultats del pensament idealista, per tal com la *ment* pressuposa el món natural i una tensió implícita i explícita d'aquest amb el món humà"¹⁹¹- que del text viquià fa Badaloni és molt diversa de la D'Abagnano, és aquest autor qui millor representa l'acompliment de la seua proposta d'interpretar Vico en el seu temps i d'acostar-lo al pensament modern i il·lustrat. El Vico de Badaloni és fill del seu temps, punt d'arribada d'una tradició de pensament "modern" complexa i peculiar elaborada a l'Itàlia meridional del segle XVII i plena de "curiositat científica i voluntat de reforma". La possible distància de Vico respecte a la seua època no està per a Badaloni en cap mena d'anticipacions idealistes, sinó en el seu implícit "optimisme naturalista (amb les conseqüències quietistes que provoca)"; i pel que fa a la il·lustració, la raó viquiana no arriba a ultrapassar decididament el límit de registrar i prendre consciència del curs històric (la funció "diagnòstica") per assolir, com farà la raó il·lustrada, un paper actiu en la direcció del procés social, però, "de Vico, la il·lustració en podrà traure les línies del moviment històric i la teorització de la participació popular; i és encara de Vico que en traurà l'esquema general de la lluita antifeudal"¹⁹².

El Vico antiil·lustrat per anticartesiana, tanmateix, no desapareix. En un article del 1968, "Intorno all'anticartesianesimo di Vico"¹⁹³, Semerari, fent

190 *Ibid.*, pp. 403-404.

191 *Ibid.*, p. 404.

192 *Ibid.*, p. 406. En nota a peu de pàgina Badaloni cita M. Pagano, protagonista de la revolució napolitana del 1799, com exemple d'aquestes derivacions il·lustrades del pensament viquià.

193 En AA. DD.: *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 195-232.

una defensa de Descartes, adopta una posició encara més dura i menys complaent davant Vico que la seua qualificació inicial d'humanista. Hi considera les relacions Vico-Descartes més complicades que el tòpic d'un Vico punt per punt anticartesià. Accepta que el *De ratione* i el *De antiquissima* connecten Vico amb el seu temps, però dóna crèdit a l'*Autobiografia* en què Vico es presenta a si mateix, fins i tot literàriament, com hostil a Descartes. Malgrat els estudis realitzats, no considera clarament establerta la relació del cartesianisme de l'època amb el platonisme, gassendisme, agustinisme i ciceronisme, és a dir, cal conèixer millor el significat de l'eclecticisme napolità i cal, també, conèixer millor el grau de coneixement "directe" que Vico té de Descartes. Tot i aquestes mancances, segons Semerari, l'anticartesianisme de Vico té una arrel més "emotiva" que "intel·lectual". En principi, Vico s'ocupa de Descartes per "deure d'ofici", com a professor de retòrica, després se n'ocupa més a fons quan s'adona de les seues possibilitats subversives, i fonamenta la seua crítica en una base teològico-religiosa: la naturalesa corrupta de l'home¹⁹⁴. El problema de tots dos és el mateix, la recerca de les condicions teòriques mitjançant les quals es pugua restaurar la certesa en el saber i el saber pugua restaurar la certesa en la vida i en el costum, però Vico rebutja la interpretació i la solució de Descartes al problema. Vico també accepta el primat de la raó i de l'intel·lecte, però en la seua apel·lació al *senso comune* i a l'autoritat, malgrat que a vegades, ambigüament, vulga recuperar també la consciència personal, hi ha -i ací Semerari retorna al suggeriment gramscian- una subtil estratègia reaccionària d'una cultura endarrerida contra les novetats revolucionàries de la nova filosofia; i, també, hi ha traces d'un Vico "angoixat i neuròtic d'ansietat" que sent terror del risc i la responsabilitat de les eleccions personals i s'amaga en allò que, transcendint-lo, pugua salvar-lo. "Dit breument, conclou Semerari,

194 *Ibid.*, pp. 202-204.

l'anticartesianisme de Vico, potser l'últim gran filòsof de la Contrareforma, s'il·lumina sobre el fons de la relació entre la ciència i el concepte filosòfic que l'home, sobre les bases de la ciència, pot produir de si mateix. El sentit de l'anticartesianisme viquià pot, doncs, resumir-se així: **acollir la nova ciència fins on no siga compromesa la validesa d'aquella visió de l'home, del món i del costum, el qual fonament és allò sobre el qual l'home no té poder (Déu) i allò al qual ha de remetre's sota pena de la seua exclusió de la humanitat (el *senso comune*)**¹⁹⁵. Conclusió d'un Vico més aviat contrareformista i reccionari que confirmà en un altre article¹⁹⁶.

Alhora, les contribucions de De Giovanni i Badaloni a la commemoració del tricentenari del naixement de Vico accentuen la vinculació de la reflexió viquiana als problemes de la cultura napolitana i europea respectivament, integrant-lo encara més en l'àmbit teòric de la il·lustració. És a dir, acompleixen una doble operació que alhora que arrela Vico en l'"humus" cultural napolità l'obre també a la circulació europea del pensament, convertint la seua obra en part del diàleg més crític i conscient en què es troba immers el pensament europeu d'aleshores.

La primera operació la realitza De Giovanni quan analitza el *De ratione* com una obra fonamentalment política i d'intervenció en la política napolitana¹⁹⁷. El context és el següent. A les acaballes del XVII, durant els últims anys del vice-regnat espanyol a Nàpols, s'estableix un nou vèncl entre cultura i política per la decidida participació de la classe civil (*ceto civile*), en especial dels intel·lectuals, en la formació dels quadres de la justícia i l'administració que articulaven el poder públic. Hi ha un cert

195 SEMERARI, G.: "Intorno...", pp. 213-214 i 232, en negreta a l'original.

196 SEMERARI, G.: "Sulla metafisica di Vico", en *Quaderni contemporani* (a cura de F. Tessitore), II (1969), pp. 37-62.

197 DE GIOVANNI, B.: "Il *De nostri temporis studiorum ratione* nella cultura napoletana del primo settecento", en *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 141-191.

predomini sobretot de la classe forense sobre la noblesa en l'ocupació de càrrecs de govern i un correlatiu intent de teoritzar la nova situació amb les activitats de l'acadèmia de Medinaceli¹⁹⁸. Aquesta situació se reforçarà durant el primer decenni del vice-regne austríac en què s'intensifica la lluita contra el poder eclesiàstic i contra Roma, però decaurà posteriorment amb la política involucionista del vice-rei cardenal D'Althann. En aquests intel·lectuals, hi ha al costat d'un vertader sentit d'estat, també una lògica de grup de poder, i en funció d'aquesta lògica cal interpretar la relació entre cultura i poder que s'intenta establir mitjançant el retorn de motius cartesians i platònics. És un retorn del cartesianisme metafísic, distint del cartesianisme científic dels *investiganti*, perquè Descartes és llegit ara "en una clau entre platònica i jansenista", cosa que significava, "sobretot, una reivindicació mentalista capaç, entre altres coses, d'absorbir i subordinar en si els ferments neoexperimentals de qualsevol tardo-investigant", allunyant el pensament napolità de la discussió europea i impedit de traure de la nova ciència "investigant" les conseqüències spinozianes¹⁹⁹. El corriment vers un dogmatisme mentalista, amb una "degradació del *corpo*" i una "exaltació més tardo-humanista que pre-il·lustrada de la divinitat de la ment", expressa una visió de les tasques ètico-polítiques de la cultura, que pretén una justificació sistemàtica ideal dels "togats" com a

198 Açò és una de les conseqüències del falliment de la revolta popular del 1647: es va fer palès la necessitat que la noblesa tenia de la monarquia per mantenir el seu poder feudal, la qual cosa deixava el govern més lliure per trobar altres aliances alternatives i per desplaçar cap a la burocràcia el centre de la seua política, la qual cosa dona pas a "un grup social, l'origen del qual era prevalentment la classe mitjana", i que inicia així el "període auri de la 'classe forense' com un element de la vida pública napolitana" en absència d'una vertadera burgesia (GALASSO, G.: "Napoli ai tempi...", pp. 26-27). Cfr. també Galasso, G.: *Il mezzogiorno...*, pp. 219-220, 228 i 257, on el paper d'aquesta burgesia forense, tot i reconèixer el seu caràcter corporatiu i la seua dependència del poder del vice-rei, és avaluat més positivament, és a dir, més com a element modernitzador que no ho considera De Giovanni. El debilitament de la noblesa s'accentua quan, el 1701, una part d'ella organitza una conspiració (la conjuració del príncep de Macchia) contra el poder espanyol i a favor dels austríacs que fou avortada pel duc de Medinaceli i sobre la qual Vico va escriure un informe, a petició del govern, en què destaca el seu caràcter aristocràtic i l'absència de participació -a diferència de la del 1647- dels sectors populars i productius. En aquest predomini dels intel·lectuals queda fora la universitat que, endarrerida, roman com el lloc de compromís amb el poder eclesiàstic i la vella classe forense.

199 DE GIOVANNI, B.: *op. cit.*, pp. 156-157.

savis i de la seua funció dirigent. La integració dels intel·lectuals de formació jurídica en el poder els porta a una consciència més burocràtica que liberal, i la defensa que ara fan de l'estat és en gran mesura una defensa de la seua articulació com a classe en el poder. La prioritat de la "ment", de l'intel·lectual, es fa valdre contra la noblesa però també contra l'inici de presa de consciència de la plebs camperola: el poder mateix de la classe forense depèn de no posar en qüestió l'estructura de la societat vice-reial i, per tant, de no posar en qüestió el mode de producció feudal. En aquest context, el *De ratione* és una intervenció polèmica contra aquest cartesianisme napolità dogmàtic i pretén una nova educació política dels joves napolitans. En el moment d'incertesa de la fi de la dominació espanyola representa una presa de consciència política de Vico i un conjunt "d'indicacions polítiques a qui es preparava a recollir l'herència espanyola del vice-regne"²⁰⁰. La crítica cartesiana de Vico significa un retorn a la mateixa crítica dels *investiganti* a la vella ciència i el seu dogmatisme, i com aquella, és una operació político-cultural que reivindica el versemblant i la probabilitat contra una *veritas* i una ment absolutes, amb una revaloració del cos i una relectura de la sensibilitat. L'anticartesianisme, doncs, ho és a un específic cartesianisme metafísic i endarrerit napolità la fi del XVII i principis del XVIII, i en lloc d'allunyar Vico del pensament modern, com volia Croce, el lliga al corrent científic meridional i a la problemàtica europea tal com els havia descrit Badaloni. Aquesta crítica a la ciència dogmàtica deriva en un intent de pedagogia política que suposa un trencament del seu vell humanisme de les anteriors oracions inaugurals -que representen el seu moment de sintonia amb l'humanisme metafísic i el platonisme plotinià del seu entorn- amb l'aparició "d'una natura mòbil (...) que esdevé *corpo, volgo, moltitudine*, i destrossa amb una radicalitat sense precedents el cercle inamovible d'una

200 *Ibid.*, p. 163. Els hereus són els austríacs que substitueixen els espanyols el 1707. El *De ratione* és del 1708.

societas literaria" efectuant una crítica política de la *cultura* i la *sapientia* abstractes i aïllades de la vida civil²⁰¹. La reconstrucció política que Vico fa de la jurisprudència romana, en la qual el canvi progressiu vers l'equitat natural no naix d'exigències internes de la ciència del dret, sinó de les reivindicacions de la plebs, el porta a reconèixer en l'equitat natural la ideologia unificant de les classes subalternes que en les seues reivindicacions de justícia i igualtat estan lluny de les abstractes enunciacions de la veritat però són motors de moviment real²⁰². El missatge de Vico als polítics aniria en el sentit d'adequar el discurs als esdeveniments presents, al *factum*, al *certo*, i de tenir en compte les justes exigències de l'equitat natural, reivindicant alhora el dret públic i el paper de l'estat com a custodi d'aquest dret públic per damunt del dret privat, amb un sometiment fins i tot de la cultura a l'estat en la mesura que aquest representa l'interès general. Es manifesta així la seua passió civil i la seua consciència antifeudal a l'ensens que açò fa del *De ratione* l'obra "més napolitana de Vico"²⁰³. Però, tot i així, el localisme no és estricte perquè Vico mira també a "l'experiència en formació dels estats nacionals europeus", la seua visió "està en el camí de les més altes experiències europees", gairebé delinea "la fisonomia del modern estat il·lustrat", la qual cosa "explica el seu [de Vico] parcial renaixement en la consciència dels intel·lectuals

201 *Ibid.*, p. 177. Aleshores, la crítica anticartesiana de Vico a la fi del primer decenni del segle XVIII el col·loca en una posició heterodoxa respecte a la ideologia dominant de la classe intel·lectual dirigent napolitana, la qual cosa dona lloc a un real aïllament polític. Des d'aquesta posició de trencament que indica un moment de canvi en el pensament viquià, explica De Giovanni en un altre article ("'Facere' e 'factum' nel *De Antiquissima*", en *Quaderni contemporani* II (1969) pp. 11-35) l'intent de Vico d'elaborar en el *De Antiquissima* una fonamentació del saber científic i del saber humà, en diàleg i contrast amb P. M. Doria, desplaçant-se cap a una gnoseologia més lligada al *facere*, al *factum*: el *De Antiquissima* seria així el complement especulatiu de la crítica política del *De ratione*.

202 L'apel·lació al món romà és també significativa perquè justament el món romà configura el marc neohumanista on fundaven molts d'aquests intel·lectuals (per exemple Gravina) la seua visió de la universalitat abstracta del dret i la justificació del seu ineludible paper de juristes que poseien la tècnica de la interpretació.

203 *Ibid.*, p. 186.

napolitans a la fi del segle²⁰⁴. Amb aquestes reflexions sobre el compromís civil de Vico, De Giovanni, canvia el seu anterior judici de Vico com a última paràbola del humanisme per situar-lo, a través d'una lectura política, en la pre-il·lustració.

L'obertura vers Europa que De Giovanni només apunta, és l'objectiu central de Badaloni. Caigut ja el mite de l'aïllament viquià, Badaloni, protagonista d'aquest enderrocament, vol evitar ara el perill de veure en Vico només la seua relació amb el pensament filosòfic napolità i que quede, d'aquesta manera, exclòs de l'àmbit europeu²⁰⁵. Dóna la raó a Abbagnano en la necessitat de posar en qüestió el concepte mateix d'il·lustració perquè es comprega la dimensió europea de Vico, però critica l'excessiva generalitat de la seua proposta i el predomini atorgat a Locke i Newton en perjudici d'altres elements que configuren la pre-il·lustració, com ara Spinoza, Hobbes i Bayle. I l'aportació de Vico cal avaluar-la en el conjunt de problemes que constitueixen aquesta pre-il·lustració. Bayle, segons Badaloni, posa tot el pensament europeu davant el problema de discutir la fonamentació metafísica de la metodologia científica, i la resposta de Vico serà una metafísica de la força, una estructuració de l'univers integralment dinàmica i un procés cognoscitiu com "un reordenament dels fets a la mesura del nostre *facere*"²⁰⁶. La seua insistència en el tema de la força l'acosta a Leibniz però el plantejament viquià és més escèptic i defensa un "dualisme metafísic (platònic-spinozià) però netament dirigit

204 *Ibid.*, pp. 187-188. Aquests intel·lectuals són els "màrtirs" del noranta-nou napolità que Nicolini considerava intèrprets equivocats de Vico.

205 BADALONI, N.: "Vico nell'ambito della filosofia europea", en *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968.

206 BADALONI, N.: *op. cit.*, p.240. En contra de Bayle i a favor de Leclerc, Vico acceptarà l'existència d'unes *forze plastiche* o essències només cognoscibles quan s'actualitzen en els "fets" (cfr. BADALONI, N.: "Il problema del '*factum*' nel mondo vichiano", en *Clio*, IV (1968) 3-4, pp. 380-393).

al redescobriments del dualisme físic (força-matèria)²⁰⁷. En contra de Malebranche, Vico no vol atribuir valor teorètic al coneixement intuïtiu, perquè "la visió en Déu és en la interpretació de Vico l'inicial orientament de tots els éssers a la pròpia conservació, çò és, una condició radicalment pràctica"²⁰⁸. El problema de la providència en Vico no ha d'entendre's en relació als plantejaments apologètics (Bossuet), sinó en discussió amb Bayle i el debat anglès que protagonitzen Burnet, Whiston, Newton i Collins, i l'esquema ofert per Vico no és profètic, sinó laic, i la seua providència no és cap altra cosa que "la constància de la força"²⁰⁹. L'única diferència amb la filosofia de Hobbes, on també hi ha necessitat i autoconservació, rau en el fet que la història ideal eterna de Vico no és una essència, sinó un fluir: "com per a les altres forces agents en natura, no es tracta d'individuïr allò que una substància és en si mateixa, sinó més aviat de reconstruir els límits dins dels quals es manifesta la seua eficàcia", i el fluir històric, el "curs" històric, té els seus límits en la ferinitat per un costat i, per l'altre, en la barbàrie de la reflexió, expressant-se dins d'aquests límits "la *facilitas* de la nostra natura. El discurs de la *Provvidenza* coincideix exactament amb el discurs sobre la naturalesa"²¹⁰. Es tracta d'una filosofia de la necessitat en què el moment de la llibertat es presenta com a ciència històrica i política capaç de redreçar les determinacions cap a l'una o l'altra de les possibilitats que es donen en el fluir històric²¹¹. Els límits de la llibertat, després que ha aparegut el *conato* (quan la ment comença a controlar el cos), estan, per un cantó, en

207 BADALONI, N.: "Vico nell'ambito..." , p. 244.

208 *Ibid.*, pp. 245-246.

209 *Ibid.*, p. 249.

210 *Ibid.*, p. 250.

211 Les possibilitats d'elecció, tanmateix, mai no arriben a suprimir l'*auctoritas* (cfr. BADALONI, N.: "Il problema del '*factum*'...", p. 390).

un ordenament social en què l'autoconservació depén mínimament de la consciència i màximament de la naturalitat, i, per l'altre costat, en un ordenament social en què l'autoconservació es recull en institucions que els homes es donen amb un màxim de consciència i un mínim de naturalitat. Dins d'aquests límits es dóna el fer-se social de la llibertat, el determinar-se de la igualtat dels homes i el modificar-se de les estructures de poder, però és la pràctica la que promou l'esdevenir històric, tot i que araté necessitat de l'ús de la raó i de la ciència. I açò ens col·loca a les portes de la il·lustració perquè apunta a una visió del progrés històric. L'originalitat de Vico rau en la consciència que aquest progrés és el resultat de la modificació de les necessitats humanes que, poc a poc, modifiquen les institucions jurídiques, les relacions de propietat i, fins i tot, les mentalitats humanes mateixes. En aquest fluir de les necessitats i en la historització de la raó es troba la diferència de Vico amb les concepcions estàtiques de Hobbes i Grotius.

Aquesta interpretació laica de la filosofia viquiana com a força-matèria, que l'apropa a Hobbes i Spinoza, no encaixa amb la imatge d'un Vico piadós, i Badaloni explica el paper de la religió en el sistema viquià en termes semblants al neoidealisme: la religió aconpleix un paper en un moment determinat del desenvolupament històric i és substituïda a la fi per la filosofia. Com havia fet Nicolini abans, ara Badaloni interpreta part de l'obscuritat del text viquià com una maniobra per escapar de la inquisició, però la coincidència entre la interpretació idealista i la materialista s'acaba quan Badaloni dedueix d'aquests problemes la participació de Vico en la mentalitat il·lustrada naixent, aportant com a proves les opi-

nions del venecià A. Conti i els seus corresponents francesos²¹². Totes dues interpretacions, la idealista i la materialista, intenten una lectura immanent i laica, i, per tant, totes dues han de reinterpretar en el mateix sentit l'ambigüetat religiosa de Vico: el seu declarat catolicisme, la funció social de la religió, el caràcter transcendent de la història ideal eterna. Aquesta és la raó de la seua coincidència en considerar la religió, siga una fase de l'Esperit, o siga com una època històrica, com un moment superable, i la raó també del recurs comú de veure en Vico un heretge caut.

Totes aquestes investigacions -l'inici de les quals hem situat en la proposta d'Abbagnano- a més d'inserir Vico en el seu temps, van configurant una lectura materialista i política de Vico, i en parlar de pre-il·lustració com la categoria més adient per caracteritzar històricament l'obra viquiana, configuren també una nova lectura de la il·lustració. Abans de concretar aquest nou conjunt de problemes, però, ressenyarem breument l'aportació d'Eugenio Garin a la commemoració del 1968 en què, aquest primerenc impulsor de l'orientació filològica, es veu ara influït per tota aquesta recerca en allò que té de "filològica" i s'adhereix a alguns dels seus punts, com ara l'acceptació del fet que la Itàlia i, sobretot, la Nàpols viquianes no foren "un cantonet mort de la història"²¹³. Aportació que és molt clarificadora per la visió de conjunt que ofereix i per la precisa col·locació de Vico en la història de la filosofia italiana i europea que proposa.

212 BADALONI, N.: "Vico nell'ambito...", pp. 254-258, i textos de l'època en dos apèndixs a les pp. 261-266. Recordem que Conti fou l'impulsor de la fallida edició veneciana de la *Scienza nuova* del 1725. Fracàs que Vico mateix explica com una decisió pròpia fruit del seu orgull ferit davant les contínues dilacions i que, en canvi, Badaloni atribueix a una possible acció de la inquisició veneciana. La interpretació materialista de Badaloni també porta com a conseqüència que, a diferència de Nicolini, valore positivament -com a interpretació "correcta"- les lectures que de Vico faran els materialistes francesos que el coneixen a través de Conti.

213 GARIN, E.: "Da campanella a Vico", en *Cultura e Scuola* VII (1968), pp.5-17. (També es troba en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* CCCXLVI (1969), pp. 11-34).

El fons del pensament europeu de la segona meitat del segle XVII, segons Garin, es caracteritza per la reaparició de temes renaixentistes. En aquest moment, després de l'enderrocament de l'escolàstica, ja és clar en el pensament europeu que la nova ciència iniciada per Galileo i Descartes necessita (implica) noves visions generals, hi ha consciència que calen noves antropologies i ontologies. Aquesta necessitat havia estat sentida massa prematurament per Bruno i Campanella i tant Descartes com Galileo arribaren a copsar-les, però ara és més evident el buit que cal omplir i més urgent la necessitat de frenar la contraofensiva de la metafísica tradicional. Hi ha un retorn a les ontologies pitagòriques, demòcrites, platòniques i a les antropologies humanistes, és a dir, al saber antic, per donar resposta a les exigències d'integrar la nova ciència de la natura en una nova ciència de l'home i de la societat i assegurar així la seua afirmació en el terreny de la vida civil. Predomina el compromís pràctic i les formulacions doctrinals tenen els contorns poc definits. Aquesta problemàtica es manifesta sobretot en el pensament llibertí europeu en què es produeix la unió "entre tradició renaixemental italiana i ciència i filosofia dels moderns: Pomponazzi, Cardano, Bruno, Campanella / Galileo, Descartes, Gassendi. I tot sota la protecció de les grans obres de Demòcrit i Lucreci renascuts, de Plató i Epicur santificats: aquest és, precisament, el fons europeu sobre el qual es pot delinear no poca part del pensament pre-viquià a Itàlia"²¹⁴.

A Itàlia hi ha un desplaçament del centre de gravetat filosòfico-científic cap al sud. La problemàtica científica del nord es trasllada al sud per obra de T. Cornelio, que inicia una complexa operació que intenta de fundar-hi filosòficament la nova ciència sense ofendre la teologia. L'acceptació de l'atomisme com a hipòtesi sobre l'estructura del món implicava problemes antropològics i teològics perquè, si bé no era difícil d'inte-

214 GARIN, E.: *Op. cit.*, p. 8.

grar-hi Epicur, el cas de Lucreci era més complicat i perillós. Tanmateix i acceptant el risc que comportava, l'atomisme, la filosofia corpuscular, esdevé el protagonista de les discussions filosòfico-científiques de la segona meitat del XVII i, desenvolupat amb més decisió al sud, a Nàpols, des d'allí viatja cap al nord amb una simetria que fa de la primera meitat del segle i del nord d'Itàlia l'origen de l'interés científic i de la segona meitat del segle i del sud d'Itàlia l'origen de les preocupacions filosòfiques que implicava la nova ciència: "Si en la primera meitat del segle la frontera avançada de la ciència havia estat l'astronomia, el macrocosmos sobre el qual Galileo apuntava el telescopi, en la segona meitat la frontera es desplaça cap el teixit mínim de la matèria en general, dels éssers vius en particular: sobre els corpuscles, sobre els àtoms de matèria i de vida; sobre el viu dins del viu, sobre els insectes"²¹⁵. Més enllà de l'acceptació genèrica de la filosofia corpuscular començaven els problemes: és reductible la vida a la màquina?, la Natura -la *grande mécanique*- té un sentit, una ànima, alguna cosa que la ultrapasse?, què signifiquen "perfecció", "imperfecció" i "pla de la natura"?, els corpuscles són punts metafísics, punts matemàtics o mínims materials?, estan vius i animats o són màquines?, estan dins un pla, un riu de vida i d'història o dins una gran màquina que es va posar en moviment per un misteriós impuls inicial? i, a la fi, "era Lucreci amb el seu materialisme i els seus déus ociosos l'eixida necessària de la filosofia corpuscular?. Oferia alguna cosa de més el Déu "inútil" de Descartes?"²¹⁶.

La reconstrucció de la filosofia meridional, napolitana, confirma les grans línies que hem traçat més amunt. Un primer període brillant centrat en Cornelio i l'*Accademia degli Investiganti* que s'acullia sota un lema

215 *Ibid.*, p. 11.

216 *Ibid.*, p. 11.

Lucrecià, els membres de la qual són definits com a galileans, telesians i campanilleans que tenen a Descartes com a mestre de mètode però no de metafísica i que utilitzen l'atomisme, el cartesianisme i el gassendisme com a contribucions científiques. Cap a la fi del segle les polèmiques són més fortes perquè augmenta la repressió religiosa en tota Itàlia, inclòs el Regne napolità, i es produeix un desplaçament cap a la discussió jurídica i la filosofia civil amb el retorn d'un platonisme integrat en un cartesianisme metafísic. A la Nàpols de principis del XVIII, a mesura que s'ultrapassen els límits de la ciència natural per integrar-la en una antropologia o per fonamentar-la en visions filosòfiques de conjunt, es pluralitza el front dels moderns i és difícil establir demarcacions entre antics i moderns, entre cartesianes i platònics. Aquest és el fonament de l'eclecticisme que se li atribueix.

Fet i fet, Vico es forma en aquest context, no "aïllat", sinó "singularment sensible a tots el matisos d'una situació, en un diàleg, adés partícep, adés polèmic", que fa possible connectar les principals línies de la seua reflexió amb el conjunt de problemes que constitueixen la cultura que l'envolta. Vico és conscient del món en què viu i de les necessitats del moment.

El seu intent de fer una ciència de l'home encaixa perfectament amb les necessitats sentides pel pensament modern i, amb aquesta ciència, la seua pretensió no és de destruir les altres ciències, sinó de completar-les en els mètodes i en els camps d'investigació: amb la nova ciència de la humanitat i les seues lleis immutables vol completar la nova ciència de la natura. La conclusió l'expressa Garin en forma de resposta a una pregunta que, en la seua formulació, indica ja una altra manera de plantejar-se la col·locació històrica de Vico fora del problema de la il·lustració i en termes més genèrics que no deixen de tenir el seu punt polèmic: "Antic o modern?. Amb tot l'arcaisme de tantes citacions seues i la inactualitat de tantes de les seues tesis, Vico, aproximadament a un segle de distància,

conscientment va intentar fer pel món de les nacions alló que Galileo havia intentat pel món de la natura. I cal dir que, quant al mètode i a vastos camps de recerca, la seua pretensió no sembla vana. La seua obra, reconduïda en la seua real perspectiva històrica, es col·loca veritablement al nivell de la de Galileo i, transfigurant-la i limitant-la, la completa²¹⁷.

Garin, amb un tall net, col·loca Vico ja no en l'ambigua situació dels pre-il·lustrants, sinó clarament en el grup dels moderns i, dins d'aquests, a l'altura del seu màxim iniciador en la ciència natural, a l'altura del primer, a l'altura de Galileo: Vico és el Galileo de les ciències humanes. La simetria entre el nord i el sud d'Itàlia, amb un segle pel mig, es completa. L'anticartesianisme cert de Vico és resol en complementació justa.

IV.4.2. MODERNITAT DE VICO: PRE-IL·LUSTRAT, MATERIALISTA, POLÍTIC.

Després de seguir el debat en el seu aspecte més històric que culmina en la plena modernitat de Vico en el context d'una reconstrucció, sobre el fons europeu, del moment de la història de la filosofia italiana entre Campanella i Vico mateix, convé ara retornar al motiu inicial i veure les lectures que emergeixen en relació a la il·lustració. La prevalent orientació filològica del debat deixa la discussió teòrica en un segon pla, però no hi és absent.

El programa inicial dissenyat per Abbagnano per retornar a la il·lustració i situar-hi Vico tenia com a punt de partida la negació de la identitat entre Descartes i la il·lustració i la caracterització d'aquesta última en termes genèrics, no sols com a exaltació de la raó, sinó també com la fixació dels límits del coneixement humà, la problematització de la raó i l'assumpció de la responsabilitat de l'home sobre la història. Aquesta sumària descripció era avalavada amb els noms de Locke i Newton i

217 *Ibid.*, p. 17.

acostava Vico a Hobbes i Leibniz. Tot i així, el Vico d'Abbagnano fonamenta la limitació humana en l'Adam caigut, la responsabilitat sobre la història és un compromís moral i el caràcter transcendent de la providència i la seua manifestació com història ideal eterna juga el paper de "norma" de la història i indica que el significat de la història està sempre "més enllà" dels propòsits de l'acció humana, tenint per tant la religió un paper fundant en la mesura que revela la "saviesa originària" de la relació de l'home amb la transcendència.

Semerari, en la posició oposta, manté la identificació de Descartes amb l'esperit que desembocarà en el segle de les llums i l'anticartesianisme viquià indica el seu caràcter reaccionari, contrarreformista, que fixa vells límits al desenvolupament revolucionari de la raó: Déu i el "senso comune". En allò que Vico és original i "supera" la il·lustració, en la seua metafísica de la fantasia, és també, precisament, on es manifesta la influència moderna en Vico que no arriba a trencar amb la convicció de la superioritat de la raó i deixa la fantasia en una posició subalterna.

Badaloni i De Giovanni enfronten el problema de manera distinta fugint, en principi, de considerar la il·lustració com una categoria ideal, com feia el neoidealisme, tant com de les sumàries caracteritzacions històriques en base a noms emblemàtics: busquen reconstruir el moviment real del pensament en les discussions i problemes concrets que configuren la cultura de la segona meitat del XVII i la primera del XVIII, trobant-hi un Vico conscient dels fonaments i de la crisi del pensament modern, cosa que el col·loca a les portes de les llums: des de l'estudi del "pre-viquisme", arriben a qualificar Vico de pre-il·lustrat. Aquesta categoria històrica de pre-il·lustració ha de justificar-se tant davant de Semerari com d'Abbagnano, considerats ara com a representants de postures extremes. Aleshores, recorrerem els tòpics que manifesten les diferències.

L'anticartesianisme de Vico, lloc comú en les més diverses lectures, és també acceptat per Badaloni i De Giovanni, però ara és interpretat com

enfrontament amb un cartesianisme concret, metafísic -que floreix a la Nàpols de la fi del XVII i primer decenni del XVIII- i significa, bé (principalment en Badaloni) el renaixement de la cultura científica "investigant" amb les seues apel·lacions a la probabilitat, a l'experiment, al naturalisme, i amb la proposta connexa d'assumir humanament consciència de la utilitat social de la ciència, d'afavorir una cultura científica més operativament lligada a l'estructura de la nostra ment i més utilitzable socialment en la direcció de la felicitat i el progrés; o bé (especialment en De Giovanni) té un significat polític d'enfrontament amb una determinada concepció del paper de l'intel·lectual en el govern, de reivindicació del paper del "senso comune", de la multitud o "corpo" social en la formació de l'estat i en la lluita per la igualtat i la justícia, de reivindicació de l'interés general -representat per l'estat- per damunt dels interessos privats, compaginant la raó abstracta de l'equitat natural dels jusnaturalistes amb l'equitat civil. O bé té un significat encara més genèric i modern: si hom considera que la imaginació és un problema central en la polèmica cartesiana, si hom considera que el segle XVII pretén la reducció de la vida dins dels termes de la raó científica i al llarg de tot ell (Descartes, Spinoza, Leibniz) es dona un desplaçament del problema vers la component pragmàtica i subjectiva del coneixement, si hom considera, a la fi, que el problema del XVIII és definir la relació del coneixement amb la ciència i el món a nivell social i polític, però quan ja s'ha donat un important desenvolupament científic i s'està en presència de la primera crisi general dels seus pressupòsits, aleshores, si hom considera tot açò, l'anticartesianisme de Vico té el significat de, amb clara consciència d'una crisi, proposar una explicació alternativa en termes de necessitat social del pas del predomini de la fantasia al predomini de la raó, suposa prendre posició reivindicant l'*ars inveniendi* i l'*ingenium* per intentar de conciliar la creativitat humana amb la metafísica i la teologia, cosa que, a parer de Badaloni, portarà Vico a solucions properes a un spinozisme

corregit i atenuat²¹⁸. O bé, en la lectura de Garin, en certs aspectes més positivista, no cal parlar d'anticartesianisme, sinó de complementació si la crisi postcartesiana és vista com la consciència del buit d'ontologia i antropologia que debilita el pensament modern.

Fins i tot el recurs a la saviesa antiga no és reminiscència d'un vell humanisme, sinó que representa una actitud molt comuna entre els moderns que consideren que presenten en termes científics allò que els antics presentaven en termes metafísics, actitud que té darrere l'exigència de concretar l'aportació de la nova ciència a la felicitat i a la saviesa, i que indica que no se renuncia a la recerca del fonament natural de la historicitat de l'home en el sentit d'atribuir a la natura una capacitat de suggerir i de guiar les dreceres de la construcció històrica²¹⁹.

El límit que Vico posa a les exageracions de la raó abstracta i que expressa amb els termes de *facere* i de *factum*, no és la renúncia atemorida o ideològicament interessada al caràcter revolucionari de la raó moderna que vol marcar la diferència de l'home respecte a un Déu saber absolut, sinó la reivindicació del caràcter pràctic del coneixement com a "*facere*", el redescobriment de la tradició com a *fatto*, com a objecte d'experiència que es troba en el llenguatge que és la sedimentació del *facere*, producte de la història i de la creativitat humana, és la reivindicació de la "filologia" i la recuperació de la materialitat dels processos socials. I el límit que s'expressa amb l'afirmació del *senso comune* i de l'*auctoritas*, no és tampoc la recuperació amb finalitat contrareformista de la vella "autoritat" enemiga del lliure pensament, sinó que és, en una lectura política del dret i de la filosofia, la reivindicació de l'interés general sobre el privat, la crítica a l'error d'alguns moderns que només consideren els

218 Cfr. BADALONI, N.: "La scienza vichiana e l'Illuminismo", en *Giambattista Vico nel terzo...*, pp. 101-125, en especial pp. 102-105.

219 A més de l'article de Garin que hem comentat en l'apartat anterior, cfr. BADALONI, N.: "Vico prima della *Scienza nuova*", en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCLXVI (1969) pp. 339-335, en especial pp. 339-340.

homes com "han de ser" i obliden com "són" en realitat, i és també la crítica a l'altre oblit dels mateixos moderns: que el terreny de la pràctica no és el de la veritat i l'error, sinó aquell de les gradacions de probabilitats i de les versemblances on, més que la freda lògica abstracta de la raó i la deducció racional, cal aplicar-hi la prudència i l'eloqüència²²⁰.

De la mateixa manera, tampoc Déu és un límit reaccionari perquè no es tracta del Déu transcendent de la vella teologia -i ací és on la lectura es fa manifestament materialista i s'allunya d'Abbagnano-, sinó d'un Déu = natura = providència que es resumeix, per Badaloni, en el principi de conservació de l'espècie. La filosofia de la *mens* que considera aquesta inserida en la natura, producte d'ella, es tradueix en una filosofia de la història en què el curs històric és el camp d'acció d'un principi natural d'autoconservació, en què la conservació de la societat i la seua història són part de la natura. Aquesta "naturalitat" de la història (que connecta amb tota una tradició naturalista i materialista del pensament modern), encara que Vico, seguint una derivació crítica de Malebranche, mantinga que les condicions materials no son "causes" sinó "ocasions", té un grau de necessitat tal que, en el fons, "causa" i "ocasió" són igualment inexorables. Però la traducció de la providència en principi d'autoconservació i l'arrelament d'aquest en la natura pot implicar un "optimisme" per confiança en la força-matèria que sempre tindrà cura de la seua pervivència. I implica també que conservació i universalitat no coincideixen: a l'origen hi ha un caos de llavors d'egoisme i d'universalitat que l'ordenament social resol amb un contrapes de llibertat i de por, però a la conservació de l'espècie li es indiferent subsistir com a societat bàrbara o com a societat civilitzada o, fins i tot, en estat ferí. Perquè actue la universalitat

220 Per als diversos aspectes d'aquesta descripció, cfr. DE GIOVANNI, B.: "Facere e factum...", pp. 33-35 i BADALONI, N.: "Vico prima...", pp. 344-345, i "Il problema del 'factum'..." p.p. 382-384.

cal posar en acció la capacitat imaginativa de la ment humana a fi que represente i simbolitze allò que hi és implícit²²¹.

I ací apareix la "fantasia" com a signe de l'anticartesianisme de Vico o com la seua resposta original a la crisi postcartesiana: la imaginació ja no és font d'error, com en Descartes, ni està sotmesa per prejudici intel·lectualista a la raó, com interpreta Semerari, sinó que és el primer element d'una estructura que permet la constància de l'esdevenir històric entre dos pols extrems: la imaginació i la raó. El significat de la ciència de la història rau en col·locar els fets entre aquests pols i definir-los en relació a ells. Metodològicament, la *Scienza nuova*, amb les tres edats, ofereix un curs històric que reproduïx el desenvolupament de la ment: entre els límits de la ferinitat-materialitat (en què la idealitat, la universalitat, està latent) i la raó desplegada (en què la materialitat es redueix al mínim) es troba l'àmbit de possibilitats de l'acció humana. Dins d'aquest àmbit la capacitat imaginativa humana intenta elaborar els símbols que representen les "essències" naturals que guien misteriosament el procés amb l'únic objectiu de conservar-se, la qual cosa comporta: que les nocions elaborades per la imaginació són inevitables, que la raó opera per "models ideals" inventats per la ment per interpretar i regular els fets, que el primer objectiu és la convivència social i el seu manteniment i no el coneixement del món natural encara que els símbols, creats i modificats amb la modificació de las relacions socials, donen també una interpretació dels fets naturals. Així doncs, l'origen del llenguatge és simbòlic i dirigit a la representació de les exigències de conservació, poc a poc s'universalitza per acció de les mases que universalitzen les relacions socials amb les seues demandes d'igualtat, i poc a poc s'utilitza també per representar el món de la natura (producte del *facere divi*) d'acord amb els usos que hom en fa per exigències individuals i socials. Els extrems de fantasia i

221 Cfr. BADALONI, N.: "La scienza vichiana...", pp. 111-112.

raó permeten un ordre estructural que possibilita la ciència de la història i enfront de Descartes i de la pretensió d'omnicomprensivitat de la metodologia matemàtica, Vico defensa que "la lògica de la ciència és només un aspecte d'aquella relació complexa amb el món que expressem simbòlicament amb el nostre llenguatge i la funcionalitat del qual depèn de l'ampliació de la nostra consciència social, de la igualtat entre els homes i de l'exigència d'una major llibertat social"²²².

Però en el fons, i ací estan els límits que s'accepten de la filosofia de Vico en relació a la il·lustració, els símbols i, per tant, el coneixement humà, són construïts sobre el misteri; la història es presenta com una teologia natural, com la revelació humana d'una realitat de la qual no coneixem l'essència i que només la fem disponible per als humans a través de les arts, les ciències i el perfeccionament de la vida social. En la *Scienza nuova*, en el fons, la saviesa reflexiva ha de subordinar-se a la saviesa vulgar, a les exigències del govern polític i al manteniment de l'ordre social. El retorn a la barbàrie, atesa la indiferència de les formes socials per a la conservació, és sempre possible i només pot evitar-se amb la consciència dels límits pels quals està condicionat el nostre saber i la seua subordinació a la felicitat civil. Com volia Abbagnano, en Vico es troba la limitació del coneixement humà, però descansa sobre el misteri d'una força natural que, si bé s'expressa simbòlicament i en grau màxim en una societat racional, mai no permet l'autoconsciència total, mai no posa en qüestió amb una crítica radical el seu fonament mateix. La limitació del saber el subordina a la conservació de l'ordre social que és al seu origen natural.

La responsabilitat de l'home sobre la història, per altra part, es produeix només avançat el procés, perquè els seus inicis són mecànico-providencials, i, si hi fracassa, el retorn també depèn de forces cegues "naturals".

222 *Ibid.*, p. 115.

La raó només té, respecte al procés històric, una funció "diagnòstica" per determinar en quin "moment" es troba una societat, però no pot dirigir autònomament aquest procés. La filosofia de Vico és així una filosofia de l'*acmé* que pretén tan sols ajudar al fet que una societat arribi al punt més alt possible i que hi romanga sense decaure, però també sense més progrés que la conservació mateixa: el perill que vol vencer és el retorn a la barbàrie que es produeix per la corrupció racionalista d'un equilibri...

Pel que fa al progrés de la llibertat, de la justícia i de la igualtat socials, Vico ofereix una metodològia històrica original que copsa la història en el seu fluir dinàmic com a interacció de les modificacions de la ment amb les necessitats socials, i que permet de reconstruir un progrés històric concret que lliga el progrés intel·lectual amb el moviment històric-social, però l'eixida de la crisi mitjançant el retorn a experiències passades limita les possibilitats del futur. Es teoritza el procés d'universalització, però queda pres en els límits d'una teologia natural, en els límits d'un providencial i misteriós suggeriment vital i de conservació. Es formula una teoria de l'estat i del poder en la qual es teoritza la participació popular perquè l'exigència de llibertat i justícia prové de les peticions de les masses, i es vol un estat al servei de l'interés general que realitzi el dret natural, però es privilegia de nou l'interés pel manteniment de l'ordre social i es contrapesa l'equitat natural amb l'equitat civil, amb la "justa raó d'estat" (un ordre mixt adequat a les condicions del *corpo* social en cada moment i que, en el moment racional, la raó pot diagnosticar): comptat i debatut, es justifica el poder, l'*auctoritas* sempre és necessària com a contraforça i hom només pot desitjar que siga honesta, que considere l'interés general harmonitzant l'interés privat i el públic.

I ara pot entendre's un altre límit que apunta Badaloni en relació a la igualtat social. La justificació del poder fa sempre necessària la seua distribució desigual que configuren una societat del "mèrit", jerarquitzada, de govern dels millors, i Badaloni creu descobrir que Vico hi atribueix un

mèrit prevalent i un paper especial a aquells més poderosos i actius econòmicament. Una certa idea de "proporció" matemàtica de fons platònic que Vico introdueix en l'ordre social el mena a considerar i defensar que aquells que demostren una major laboriositat social són els més capacitats per decidir l'interés general. Alhora, Vico, segons Badaloni, considera que la primera propietat (abans de la propietat del teu/meu que comença amb la divisió de la terra comuna per una situació de penúria) és la dels bens de consum, i que la primera relació és la d'intercanvi amb la consegüent mesura i valoració d'allò que es canvia: ací es perfil·lora la primacia del valor de canvi sobre el valor d'ús, la primacia del comerç perquè la finalitat de la producció es l'intercanvi. Per tot açò, Vico no arriba a veure la primera propietat com a apropiació de la natura per part de l'home i la societat, i en tenir com a fonament l'intercanvi mesurat, no pot eliminar les desigualtats socials sinó amb el tractament de les diferències com a tals mitjançant l'aplicació de la proporció adequada a cada cas, mitjançant la justificació d'una aristocràcia natural que converteix en mèrit la industriositat social. Però aquest límit -puntualitza tot seguit Badaloni- expressa la participació de Vico amb la característica de l'època de defensar la lliure circulació dels bens i de les riqueses contra les restriccions de la societat feudal²²³. La limitació, ben mirat, no allunya molt Vico del pensament modern, com fa sospitar la puntualització de Badaloni. Fet i fet, Vico, amb millor o pitjor fortuna, estaria teoritzant la justificació del poder de la burgesia econòmica. La limitació, com també fa sospitar la precisa terminologia que fa servir en aquest cas Badaloni, més aviat ho és dins de la concreta recuperació marxista de la tradició moderna.

Si aquests "límits" de Vico són la raó per la qual no s'arriba a considerar Vico com un il·lustrat, vol dir que s'entén per il·lustració una filosofia

223 Cfr. BADALONI, N.: "Prima della...", pp. 353-354, i també "La scienza vichiana...", pp. 118-119.

de la raó desacralitzadora i del total domini de l'home sobre la història, i una concepció del progrés històric que veu possible i vol realitzar el regne de la llibertat. En qualificar Vico com a pre-il·lustrat, es vol dir que hom hi reconeix la continuïtat d'una problemàtica científica i política que apunta a una ciència moderna de la història, a una formulació de l'estat modern i burgès i a una teorització del progrés humà vers l'autoconsciència universal, lliure i feliç, a les quals, però, Vico no arriba, tot i que s'aprecia i es vol recuperar la seua crítica de la racionalitat abstracta. La justificació d'aquestes "mancances", en un Vico que es vol immers en el seu temps i conscient dels problemes de la seua època, només pot ser l'afirmació que les limitacions ho són de la cultura mateixa en què viu: la modernitat s'expressa en ell en els termes que podia fer-ho en l'horitzó cultural del seu temps i en el grau de desenvolupament de la seua societat. Per tant, l'anàlisi iniciada amb el "pre-viquisme" com a instrument conceptual per comprendre Vico en relació a la cultura en la qual es forma el seu pensament desemboca, a la fi, a considerar-lo un "pre-il·lustrat", és a dir, a qualificar-lo en funció d'una categoria conceptual i en relació al desenvolupament posterior de la cultura meridional italiana. De fet, tant Badaloni com De Giovanni (i no sols ells²²⁴ comencen a parlar d'il·lustració a l'Itàlia meridional a partir del final de la primera meitat del XVIII -els anys del Vico vell-, quan s'hi comença a introduir amb més rigor la ciència newtoniana a través de Galiani, quan hi decau la cultura "metafísica" de principis de segle, quan hi creix i predomina l'impuls científic per obra de Genovese, quan G. Filangieri hi renova la ciència de la legislació i s'hi obren possibilitats reals de transformació de l'estat amb la restauració del Regne autònom amb Carles de Borbó²²⁵. Els vertaders

224 Cfr. VENTURI, F.: *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.

225 Genovese és considerat com el pensador més clarament il·lustrat i de major influència en el moviment reformista de la fi del segle. Encara que cita poc Vico, el considera com un dels seus mestres que amagava el seu pensament en una obscuritat volguda i és un dels pocs que salva de
(Cont....)

hereus de Vico seran els joves il·lustrats de final de segle que portaran l'ànnsia de reforma fins a la revolució. Així, Vico, amb una certa ambigüitat, pot ser pre-il·lustrat en dos sentits: perquè algunes de les seues idees no les formula amb la radicalitat que correspondria a la categoria conceptual de la il·lustració que hem fet explícita, i perquè, cronològicament, viu una Nàpols que ni culturalment ni socialment correspon a les condicions històriques que possibiliten la il·lustració plena. Aquesta doble consideració de Vico pre-il·lustrat, segons la valoració interna del seu pensament i segons la seua col·locació en la història factual de la il·lustració italiana, si bé dóna coherència històrica al pensament viquià, fa també que la col·locació de Vico en la història de la filosofia participe de forma inevitable de la dificultat inherent de justificar una definició teòrica o conceptual de la il·lustració, afegint-hi, a més, la dificultat de definir la "pre-il·lustració" quan amb aquest terme es vulga dir alguna cosa més que precedència cronològica. En el fons, amb el "pre", es volen reconèixer limitacions teòriques respecte a un model. L'ús que fa Garin del terme "modernitat" en relació a Vico no és, doncs, fútil, perquè obvia aquestes dificultats i forneix un marc conceptual molt més ample, del qual compta un inici, Descartes i Galileo, a partir del qual hi ha una continuïtat amb crisis i derivacions en què pot situar-se Vico amb independència dels resultats posteriors: un marc conceptual que veu la història del saber humà com un progrés continu, com un augment constant de la veritat mitjançant el reconeixement dels errors i les insuficiències de les propostes precedents i la conseqüent formulació de propostes que les completen o milloren, és, òbviamment, menys conflictiu teòricament. En qualsevol cas, els resultats assolits semblen fermes: Vico es comprensible en el seu

225(...Cont.)

la valoració negativa que fa de la cultura napolitana de principis de segle. I Carles de Borbó també és considerat a Nàpols com el monarca il·lustrat.

temps, participa de les idees de la modernitat i aporta, sense expressar-les completament, solucions a problemes teòrics i pràctics contemporanis.

Amb independència de la correcció de la lectura materialista que recupera Vico com un pensador pre-il·lustrat gran i original, deixant de banda alguna interpretació forçada que privilegia la relectura de la "sensibilitat" i l'"apassionament" viquians en termes que l'acosten a una teoria social o de la ciència materialistes i el fan membre d'una tradició científico-materialista (des del Renaixement italià a Hobbes, Spinoza, Bayle, Leclerc...), cal afegir, a la justificació viquiana del poder i d'una jerarquia econòmica, altres dos aspectes estretament lligats en els quals el text viquià deixa insatisfet Badaloni i que potser siguen també significatius, no de límits de Vico, sinó de límits del paradigma mateix amb el qual se'l vol interpretar. N'és un el problema de la providència que en el seu actuar roman misteriosa: actua a través de condicions i mitjans materials (la utilitat i la necessitat), però aquests no són mai "causes", sinó "ocasions" que permeten la seua expressió. Fet i fet, hi ha un remanent de transcendència fora del control humà i fora de la relació directa de l'home amb la natura i amb la societat. Encara que s'intente de manera materialista interpretar Déu com a "natura" o com a "ordre", com un esquema de possibilitats, aquest esquema té una estructura lògica que s'imposa al desenvolupament empíric: curiosament Badaloni atribueix a Vico el mateix error que li atribueix Croce però de signe contrari, és a dir, l'error de barrejar l'anàlisi empírica amb la lògica, de transformar la necessitat empírica en necessitat lògica, l'error de no quedar-se en l'empíria²²⁶. L'altre aspecte d'insatisfacció o d'incomoditat per a l'apropiació materialista de Vico rau en la dificultat d'assolir la societat igualitària-racional, en la fragilitat i el perill d'enderrocament de l'ordre social just quan s'obté la màxima ex-

226 Aquest "error" de Vico és el mateix que està a la base de la consideració privilegiada de les relacions d'intercanvi en perjudici de les relacions de producció. És l'error que possibilita lectures idealistes de Vico (Cfr. BADALONI, N.: "Vico prima...", p. 353.

pressió de la universalitat i de la raó: fins i tot si s'interpreta que el "retorn" i la barbàrie és evitable, no hi ha en Vico una visió utòpica d'una societat d'humans plenament conscients de les seues relacions amb els altres humans i amb el món natural, i allò que podia haver-hi d'utòpic, la supervivència garantida de l'espècie i d'algun tipus d'ordre social, depèn d'un ordre mecànic providencial independent de la voluntat humana. El primer aspecte representa la resistència del pensament viquià a ser interpretat des de l'immanentisme i indica el fons d'optimisme i de fe de Vico; el segon és la resistència a formular-hi utopies socials més enllà d'equilibris precaris i indica el pesimisme antropològic i social de Vico. La pietat i la desconfiança viquiana en la raó com a factor de cohesió social són ací particularitats difícils d'integrar, però impossibles de descuidar en la filosofia viquiana.

No hem d'oblidar, però, que una justificació de fons del retorn a la il·lustració era la necessitat política de la Itàlia de postguerra de trobar un punt de referència teòric no conservador en un moment de crisi i de transformació social que té característiques de nou *risorgimento*. La proposta inicial d'Abbagnano també defensava i veia Vico com una via útil per "retornar" a la il·lustració. I aquesta via posava en relleu el retorn a la consciència dels límits del coneixement humà, el seu caràcter probabilístic, i el protagonisme i la responsabilitat moral de l'home en la història dins dels límits d'una "norma" el significat de la qual mai no posseeix. Així, des d'un primerenc neopositivisme d'inicial base existencialista, recuperava alhora il·lustració, Vico i cristianisme. En l'àrea marxista les opinions són distintes. Per a Semerari, Vico contrareformista com a camí de retorn només és valuós perquè assenyala l'injust menyspreu de la fantasia per part del racionalisme il·lustrat, però políticament poc n'hi ha a recuperar, d'ell, atés el caràcter reaccionari de la seua filosofia de base retòrica i catòlica (exaltant, en contraposició, el caràcter revolucionari de la modernitat cartesiana). És en Badaloni i, sobretot, en

De Giovanni on la lectura en clau de recuperació política de Vico és més evident, i la reconstrucció esquemàtica d'aquesta lectura mostra les preocupacions que la guien: el caràcter materialista de la seua filosofia malgrat el seu catolicisme, els respectius papers i relacions entre intel·lectuals i masses, la funció i necessitat de l'estat, la dinàmica, les virtuds i els perills del progrés²²⁷.

Tots dos reconeixen una clara intencionalitat política en el discurs viquià des de les oracions inaugurals que té com a motivació la reflexió sobre la utilitat social de la ciència, sobre les relacions entre saber i política i el paper polític dels intel·lectuals. Sobretot el *De ratione* i el *De antiquissima* són explicables en De Giovanni com una intervenció conscient i heterodoxa en la política local i la seua corresponent justificació especulativa. Des d'aquest punt de vista, s'avalua positivament la crítica al racionalisme abstracte aplicat sense mediacions a la política en la mesura que aquesta crítica reconeix el paper impulsor de transformacions socials de les reivindicacions de les masses i la nova relació amb elles i amb el poder que, en conseqüència, es deriva per als intel·lectuals. Amb el mateix signe positiu s'avaluen el reconeixement de la necessària atenció a la materialitat del *corpo sociale* a l'hora de dirigir el procés social i la defensa de l'estat com a representant de l'interés general. Però la justificació del *corpo sociale* implica també la justificació del poder com a part necessària d'ell i la legitimitat de les seues actuacions tendents a la con-

227 No pretenem de realitzar una anàlisi política que vincule directament les lectures viquiànes amb les posicions dels diversos partits polítics italians, anàlisi que, per altra part, si fóra possible, requeriria una investigació històrico-política més profunda. No obstant això, és ben coneguda la lluita per l'hegemonia política que, en la postguerra, enfronta la Democràcia cristiana amb el PCI, i són ben conegudes també les discussions i elaboracions teòriques del partit comunista italià per assolir un paper de cohesionador social que incorporara en una tasca històrica fins i tot a les masses catòliques. En aquest sentit, les "preocupacions" que assenyalen en la lectura política de De Giovanni i Badaloni no és gens difícil de relacionar-les amb les preocupacions del PCI d'aleshores (Cfr., per exemple, els escrits de Togliatti d'aquesta època arreglats en el volum *Comunisti socialisti cattolici*, Roma, Ed. reuniti, 1974, especialment pp. 163-185 i 221-238). El primer treball sobre Vico de De Giovanni, abans del seu llibre sobre D'Andrea, té el significatiu títol de "La classe dirigente in G.B. Vico" (*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto XXXI* (1954), pp. 734-762).

servació de l'ordre social. La lectura política de la *Scienza nuova* troba la teorització del progrés històric vers la universalització com a resultat de lluites socials, fins i tot amb inici en un impuls material, però no hi troba el moment de realització total i sí, en canvi, la preocupació per conservar l'ordre social i evitar un retorn sempre possible a situacions anteriors. I aquestes valoracions polítiques, com acabem de veure, no són alienes als judicis sobre "límits" teòrics que es reconeixen en Vico. Tot i així, històricament, aquesta lectura recupera la postrera eficàcia real de les idees viquianes en el procés revolucionari del noranta-nou.

Però, ni la lectura política ni la recuperació de Vico per al pensament il·lustrat són privilegi dels intèrprets marxistes i neopositivistes. Des d'una posició propera a l'historicisme i com a historiador G. Giarrizzo fa també una interpretació de l'obra de Vico en clau política. I des de l'historicisme, però amb perspectiva filosòfica, F. Tessitore qüestiona els criteris metodològics que el pare de l'historicisme absolut havia fet servir per fer de Vico un antiil·lustrat.

Giarrizzo proposa una investigació -només presentada en els seus grans trets- que defensa la substancial politització de la reflexió viquiana per la seua estreta vinculació als avatars polítics del Regne i d'Europa, la qual cosa és d'una radical oposició a Croce, que admitia "alta política" en el pensament viquià, però el desvinculava totalment de la política concreta, i és oposició no en el sentit de fer de Vico un home que participa en la política concreta, sinó en el sentit de trobar en els problemes socials i polítics del seu temps (i no en els gnoseològics) la motivació del seu pensament²²⁸. En la interpretació de Giarrizzo, sensible al plantejament marxista, el pensament viquià segueix una línia ascendent fins a una crisi d'aïllament que es fa sentir el 1723 amb l'inici de l'escriptura de la

228 GIARRIZZO, G.: "La politica di Vico", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo...*, pp. 63-134 (també en *Il pensiero politico*, I(1968), 3, pp. 321-385, i republicat ara en el llibre del mateix autor ja citat *Vico la politica e la storia*, pp. 53-122, que és el que citarem en la nostra exposició).

Scienza nuova prima que publicarà el 1725²²⁹. El sentit del canvi que suposa la *Scienza nuova* en les seues diverses redaccions és el pas des d'una reflexió dirigida a reforçar una política reformista a una reflexió fonamentadora d'una "pràctica" conservadora per evitar l'enderrocament de la societat, çò és, significa el canvi de perspectiva des de "la dramàtica visió del sorgir de les nacions a la tràgica imminència del seu ocàs"²³⁰.

En línies generals i assenyalant principalment la vinculació que estableix amb fets històrics, el recorregut que fa de la totalitat de l'obra viquiana és el següent. Amb gran coincidència amb l'anàlisi de Badaloni, Giarrizzo veu en Vico la intencionalitat política des dels seus primers escrits previs a les oracions inaugurals en els quals el destí, la fortuna, és el terreny del compromís humà que tot pot dominar-ho amb la prudència i la saviesa. Les dues primeres oracions inaugurals (1699 i 1700), compromeses amb els objectius polítics de l'acadèmia de *Medinaceli*, demanen als polítics que donen crèdit als intel·lectuals i que criden els "doctes" a la política, i, als intel·lectuals, els demana que donen un ús "extern" a la *mens* i a l'*animus* i apliquen la saviesa i la prudència a dominar la fortuna i l'atzar i a la invenció i pràctica de les arts. La tercera oració, compromesa encara en la salvació del paper polític de les acadèmies, preanuncia la ruptura crítica del *De ratione* (que condemna l'abstracció que rebutja les correccions de l'experiència i assenjala que s'ha d'actuar dins dels límits del probable i del versemblant) i Giarrizzo aventura la seua relació amb la conjuració de Macchia i l'escrit de Vico al respecte. En aquest escrit, Vico adopta una posició crítica davant la conspiració de tendència austríaca que considera reaccionària, no tant per una actitud antibaronal, com perquè, a diferència de la revolta de Masaniello, no comptava amb els

229 El 1723, recordem, Vico, amb el fracàs en el concurs a la càtedra de jurisprudència, perd tota esperança de fer carrera acadèmica.

230 GIARRIZZO, G.: *op. cit.*, p. 56.

sectors populars i productius i perquè en l'estat feudal que propugnava no deixava lloc al paper que ell volia per als intel·lectuals. La quarta oració té com a fons la reforma de L'Estudi públic que el 1703 va intentar el vice-rei Villena (successor de Medinaceli), i en ella Vico reforça i defensa l'ensenyament públic davant el privat perquè el primer afegeix a la *utilitates* del segon la *honestas*, per estar dirigit al "*communi civium bono*". En la quinta oració, al fil d'un argument baconià sobre l'augment del poder i glòria d'un estat pel cultiu de les lletres, la prudència arriba a configurar-se com la més alta de les virtuts socials. La derrota espanyola del 1707 i la conquesta austríaca del Regne planteja un problema teòric i pràctic sobre les causes de la desfeta i obre una crisi de reflexió sobre la relació entre el savi i l'estult, és a dir, sobre pedagogia política. Aquesta reflexió comença en la sisena oració en què el fonament de l'autoritat del savi no està en una natural superioritat sobre l'estult perquè ell ja ha vençut la pròpia estultícia, sinó en el fet que a través de la prudència i l'eloqüència siga capaç de portar els estults a la vida associada, a la laboriositat, a les lleis, i de mantenir les institucions òptimes de la república. Però és en el *De ratione* on aquesta reflexió es perfila i, Giarrizzo, d'acord amb Badaloni i De Giovanni, hi veu, no un episodi de la *querelle* entre antics i moderns -com volia Nicolini-, sinó una crítica a la validesa política i pedagògica del cartesianisme extrem napolità i una reivindicació de la necessitat de les ciències morals, de la ciència política. A diferència però de Badaloni i De Giovanni, Giarrizzo no veu la crítica viquiana lligada tan estretament a les concretes relacions dels grups de poder del vice-regne, sinó a un problema més general i de més gran abast, al "problema del *vulgus* i de la seua obediència a la llei, çò és, reproposa el problema de l'*auctoritas* en els seus termes més moderns d'obligació política", perquè el savi, coneguda la virtut, pot seguir-la sense resistència, però la plebs, grollera i estulta, hauria de purificar primer la ment i l'ànim abans de preferir l'interés general al privat, i "com pot una co-

munitat civil aguardar (o fins i tot esperar) una operació tan grandiosa i profunda de pedagogia política?. El problema, com es veu, és aquell amb el qual el gran moviment de la il·lustració reformista s'enfrontarà i no sabrà resoldre²³¹. La funció del savi-prudent serà portar el *vulgo* al sentit de l'interés general a través de l'eloqüència com a instrument polític de persuasió i consens. L'eloqüència intenta fundar l'autoritat i la llei en el *senso comune* que, en contra de l'opinió de Semerari, no és una alternativa lògica a la racionalitat, sinó un plantejament metodològic: el *senso comune* és històric amb graus diversos de desenvolupament, és una plataforma en i sobre la qual hom construeix incessantment²³². En el *De antiquissima* és més difícil trobar la intencionalitat política, però hi és: es tracta de donar un fonament metafísic a l'afirmada eficàcia de la prudència, de reservar a la filosofia el domini d'allò probable (i no el de la veritat) identificant-la amb la saviesa-prudència i de dotar-la d'un mètode, el *verum ipsum factum*, que "seria més autèntic llegir *factum ipsum verum* des del moment que -per la tensió del seu sentir polític- l'aspiració a una teoria de la certesa preval des del principi sobre qualsevol eventual aspiració a una teoria de la veritat"²³³. Com De Giovanni, veu les tesis metafísiques dirigides a donar validesa especulativa a les conviccions ètiques, jurídiques i polítiques. La biografia que per encàrrec escriu d'A.

231 *Ibid.*, pp. 80-81. Giarrizzo, com és evident, participa del nou curs filològic dels estudis viquians i situa com a marc històric europeu de Vico la crisi de la consciència europea amb què P. Hazard defineix la segona meitat del XVII, amb la correlativa necessitat política general de fornir una àmplia base social de consens, la qual cosa comporta dues exigències a vegades contraposades: augmentar la tolerància adjudicant una funció civil a l'estat, i eixir de la crisi mitjançant nous valors útils per portar al consens de la llei un poble ignorant i fanatitzat, perquè la multitud ignorant no pot portar-se "al respecte de l'autoritat i de la llei mitjançant una cultura que s'esgota aristocràticament en el dubte i l'erudició" (Cfr. GIARRIZO, G.: "Del 'senso comune' en G. B. Vico. Note vichiane", en *De Homine*, 27-28 (Desembre 1968), pp. 89-104, També republicat en *Vico la politica...*, pp. 123-141; la citació, segons aquesta última edició, a la p. 133).

232 Més encara: amb el *senso comune*, Vico, segons Giarrizzo, reivindica "la capacitat i el dret dels *rudis* a progressar per vies naturals en la vida civil i en les invencions mecàniques. La "*ratio* del filòsof" ha d'ajudar la consolidació progressiva del *senso comune* en lloc de "buidar-lo proclamant-lo fruit de falses opinions" (Cfr. "Del 'senso comune'...", pp. 135-136 i 140-141).

233 "La politica di Vico", pp. 89-90.

Carafa, *maresciallo* que va lluitar al servei de l'imperi austríac, li dóna ocasió d'aprofundir la seua reflexió política i portar-la a un punt crític en discussió amb el pensament europeu (Grotius i Gronovio sobretot). Darre-re de les dades i de les anàlisis històriques, el tema de fons de la bio-grafia seria el següent: un regne es funda amb la violència, però es perd per pròpia elecció; els bàrbars amb les armes poden fundar imperis, però com poden les societats civils evitar per elecció la ruïna que tard o d'ho-ra els vindrà de l'exterior?. Més que no justificar la necessitat de la violència en la història (que lligaria Vico amb Macchiavelli), el problema de Vico és el manteniment d'una pau fructífera, apuntant la solució en un poder monàrquic moderat.

Si en la lectura política i no gnoseològica del *De ratione* Giarrizzo coincideix amb la interpretació materialista en oposició a la idealista, les novetats originals més importants les aporta en una nova consideració del conjunt d'escrits que componen el *Diritto universale*. Critica durament la interpretació idealista que el llegeix com un esbós de la *Scienza nuova*, i critica el *Commento* de Nicolini per no encertar les fons reals d'inspira-ció. El *Diritto universale*, segons Giarrizzo, és el resultat d'un esforç intel-lectual ple de compromís polític que encara no ha estat analitzat com cal i sobre el qual avança algunes claus interpretatives. En primer lloc, la principal referència teòrica és Grotius, i la referència pràctica és la polèmica política napolitana que després de l'ocupació austríaca (1707) i del tractat d'Utrecht (1713) debat l'origen i fonamentació del poder i del dret imperial, tot confrontant al respecte el partit "austríac", aristocràtic, amb el partit de la noblesa "espanyola" i d'alts funcionaris, al qual s'adhereix Vico. La discussió ideològica sobre les relacions de dependència del Regne respecte a Viena el porta a una anàlisi de les relacions feudals i a fer una història de l'*auctoritas* que justifica aquesta última com a camí necessari per arribar a la *ratio*: la història procedeix des d'una *auctoritas* dura en els temps primitius vers una *auctoritas* suau al final del procés,

és a dir, el *verum* ha de partir del *certum*, de les forces realment existents que se li contraposen però de les quals no pot prescindir. En segon lloc -i aquesta és la tesi més característica de Giarrizzo-, Vico argumenta des del present el passat, trasllada els problemes feudals a la problemàtica dels orígens de la història humana i a la història arcaica de Roma. Per fer aquesta operació s'inspira en el món germànic (segons els relats de Cèsar i Tàcit) per imaginar els primers *bestioni*, i s'inspira en el món agrari meridional del XVII i el XVIII, amb les seues lluites camperoles dramàtiques, per descriure l'edat heròica en la història romana amb les tensions entre patricis i plebs que conduiran a les lleis agràries²³⁴. La major extensió i importància que Vico dóna en la seua obra a l'edat heròica en relació a les altres dues, s'explica per aquest interès polític de Vico en comprendre les relacions feudals de poder i el seu procés d'evolució, i aquest interès naix en referència a la història política i social del seu temps. La complexa i tècnica anàlisi que Giarrizzo fa del conjunt del *Diritto universale* assenyalava canvis i diferències entre el *De Constantia* i el *De Uno* com, per exemple, un interès major en el primer escrit pel naixement de la societat heròica i una distinció entre un model de desenvolupament occidental (*família-clientela-república*) i un altre d'oriental (patriarcal-teocràtic), mentre que en el segon escrit l'interès es desplaça cap a la conservació, corrupció i correcció o mort dels estats, i la distinció de models canvia cap a una distinció entre hebreus i gentils amb intencions apologètiques. La tendència del *De Uno* és confirmarà i potenciarà en les successives redaccions de la *Scienza nuova*. Finalment, la re-

234 *Ibid.*, pp. 103, 107 i 117-118. L'interès de la historiografia il·lustrada del segle XVIII per l'Edat Mitjana, per raons teòriques (la defensa de la història enfront del "pirronisme" metodològic) i polítiques (l'atac a la "raó d'estat", la necessitat de distanciar-se del XVII, l'amenaça a l'estabilitat per l'endarreriment i superstició de les masses populars), així com l'especial procediment metodològic de Vico de transferir a la seua "edat heròica" aquesta Edat Mitjana, ha estat estudiat per Giarrizzo en el seu article "Alle origini della medievistica moderna (Vico, Giannone, Muratori)", en *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 1962, pp. 1-41. Ací també hi ha enfrontament amb Croce: Vico no redescobreix en l'Edat Mitjana l'edat heròica que ha construït per als romans, sinó tot just a linrevés.

flexió sobre les relacions entre el savi i el *vulgo* i la necessitat política de la prudència i l'eloqüència, l'altra clau d'interpretació del pensament viquià des dels seus inicis, es resol ara en la necessitat que el savi-prudent trobe l'*aequitas* natural dins del "just" de la llei que imposa el poderós, i que l'última edat, amb la monarquia, restablesca totalment l'*aequitas* natural, per a la qual cosa, però, cal que el savi, a més de la *ratio* dispose també d'*auctoritas*, és a dir, que la saviesa reflexiva actue en el lloc de la saviesa vulgar. La lectura històrico-política de Giarrizzo conclou veient el sentit de la reflexió viquiana així: "Atés que és evident la fragilitat de l'equilibri político-social, que es manté per la tensió entre qui conserva i qui aspira a allò nou, cal prendre acta, rebutjant al mateix temps les explicacions fatalistes i les causalistes, i proveir a aquelles reformes oportunes i urgents que restituesquen l'*ordo naturalis* dins del 'cert' de l'*ordo civilis*. Que en concret vol dir cridar als *honores* a aquells que són capaços i dignes, conciliant així *ratio* i *auctoritas*", perquè aquests, disciplinant els 'barons' i el poble, facen "de la *respublica* la via per retrobar autènticament, a través del *certum*, el *verum* de la condició humana"²³⁵. Giarrizzo, malgrat la tendència més conservadora (o la major atenció als problemes de conservació de les formes socials) que atribueix a l'últim esforç teòric de Vico, a la fi, amb més decisió que Badaloni i més il·lustració de Vico, veu en la filosofia viquiana una moderna discussió teòrico-política i una última edat de la història que realitza plenament l'equitat natural.

L'itinerari històrico-polític de Giarrizzo és, doncs, capaç de donar compte de tot el procés de l'obra de Vico, però sota la condició d'acceptar un Vico conscient de la crisi política napolitana i europea del seu temps i amb la conseqüència de gran abast de considerar les tesis viquianes sobre la llengua, la poesia o el mite com a tesis secundàries i derivades de les

235 *Ibid.*, p. 122.

tesis polítiques. Respecte a les lectura polítiques de Badaloni i De Giovanni, a més de les coincidències i diferències assenyalades, cal remarcar que la lectura de Giarrizzo aplica a tota l'obra viquiana la connexió amb fets històrics concrets que aquells només posen en relleu en l'etapa prèvia a la *Scienza nuova*. I en aquest aspecte, més remarcats per Giarrizzo, és on troba fonament la diferència d'aquestes lectures polítiques en relació al Vico de Croce que, amb la seua reconeguda preocupació per l'"alta política", podria coincidir amb elles en el reconeixement de la importància de la reflexió viquiana sobre les relacions entre cultura i poder, entre saviesa reflexiva i saviesa pràctica, encara que, òbviamment, no coincidiria amb elles ni en les motivacions que li suposen ni en les conseqüències polítiques que hi veuen²³⁶.

Alhora, però, que es dona la crisi del neoidealisme, també emergeix un nou historicisme que per poder afirmar-se necessita, amb més dificultat teòrica que els altres corrents filosòfics no historicistes, distingir-se de l'historicisme absolut. La necessària clarificació metodològica d'aquesta diferència va exigir un primer moment de replegament i reflexió de l'historicisme com a tasca prèvia perquè siga capaç d'oferir anàlisis històriques alternatives. Si bé més tard, per aquesta dificultat afegida, l'historicisme crític postcroceà no deixarà de recuperar Vico. Per assenyalar la seua presència i l'abast del canvi metodològic que realitza, ens servirem ara de la reflexió que fa Fulvio Tessitore (amb Vico com a motiu) sobre les dues genealogies alternatives de l'historicisme que possibiliten el canvi i, gràcies a ell, si hom vol, la recuperació d'un Vico pre-il·lustrat. Tessitore, en un espés article, trau una neta conclusió que permet la lectura en clau historicista de Vico sense necessitat de desplaçar-lo ahistòricament de la seua cultura, és a dir, situant-lo alhora entre els precursors de

236 Recordem el canvi que assenyala Bobbio: en Croce la manera com l'intel·lectual fa política és fent cultura, després de Croce se fa cultura fent política.

l'historicisme i entre els de la il·lustració²³⁷. Repensar Vico, per a Tessoro, suposa repensar l'historicisme i la seua genealogia, per a la qual cosa examina la polèmica entre Croce i Meinecke sobre la història, l'historicisme i el lloc històric de Vico. La posició al respecte de Croce ja la coneixem; la de Meinecke presenta també Vico com a "precursor" de l'historicisme, però ho és en la mesura que és precursor de la historiografia il·lustrada francesa i anglesa i del classicisme alemany²³⁸. La diferència evident entre un Vico pre-romàntic i antiil·lustrat i un Vico, si més no, pre-il·lustrat, fa palesa una diferència metodològica entre tots dos historicismes que rau en les diverses concepcions de la història de la filosofia o de la cultura que representen: en un cas (Croce) és una concepció "categorial" i, en l'altre (Meinecke), "epocal"²³⁹. La primera concepció, que considera la il·lustració com una categoria ideal, lliga l'idealisme croceà amb el hegelianisme malgrat els intents de Croce de distingir-se de Hegel²⁴⁰ i no pot veure en la il·lustració cap traça d'historicisme. L'altra via metodològica és radicalment polèmica envers l'herència hegeliana i naix de l'exigència "d'un mètode crític que justifiqui històricament cada fenomen cultural, referint-lo a la concreció de les experiències viscudes que el configuren", i lliga Meinecke a la historiografia de Dilthey²⁴¹. La relectura de la il·lustració en clau "epocal" que fa Dilthey és a la base de l'anàlisi

237 TESSITORE, Fulvio: "Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche", en *Omaggio a Vico*, pp. 587-639.

238 MEINECKE, Friedrich: *El historicismo y su génesis*, Madrid, F. C. E., 1983 (reimpresió de l'edició mexicana de 1943 que tradueix l'alemanya de 1936). Vico (pp. 53-67) és col·locat entre els precursors de l'historicisme en aquest ordre: Shaftesbury, Leibniz, Arnauld, Vico i Lafitau. Malgrat la divergència de judicis, Meinecke reconeix que les seues informacions sobre Vico provenen principalment de l'obra de Croce i Nicolini.

239 TESSITORE, F.: *op. cit.*, pp. 591-592.

240 La diferència principal que intenta Croce, la presència en tot moment i en cada acte de totes les categories de l'esperit, permet la qualificació croceana de Vico com a precursor del XIX, cosa que no tindria sentit en Hegel o en tindria en el sentit que tot el XVIII és precursor del XIX.

241 *Ibid.*, p. 620.

de Meinecke de les relacions entre il·lustració i historicisme: per exemple, la crisi del jusnaturalisme que està lligada al naixement de l'historicisme es realitza, precisament, per obra de la il·lustració²⁴². I és aquesta nova concepció de l'historicisme, que recupera la il·lustració per a la tradició historicista, la que consent a Meinecke fer una lectura de Vico (que Tessitore exposa en els seus detalls i articulació) que l'interpreta en la seua integritat i el col·loca històricament, dins de la problemàtica de la il·lustració, com a precursor de l'historicisme en el sentit d'un exemple de continuïtat (i no de salt) de l'experiència històrica. Des d'ací, conclou Tessitore, és possible una nova lectura de Vico que, tot i respectant Croce, s'allibere de vells esquemes i que, en resituar Vico dins de la història de la filosofia i de l'historicisme, podrà veure, per exemple, "en la '*ragione civile*' vichiana l'avantguarda de la raó històrica pre-diltheyana, diltheyana i postdiltheyana"²⁴³. Reconeguda la presència de la reflexió historicista en la il·lustració i distingida una tradició historicista no hegeliana, pot parlar-se encara d'un Vico precursor de l'historicisme "en el sentit que Vico ha de ser considerat un dels moments, i potser el més lúcid, en el qual es realitza, en els seus orígens, la revolució historicista que dóna el to a la filosofia contemporània a partir de la il·lustració", per tal com ell "ha revolucionat la tradicional història de les relacions entre universal i particular, perquè, fent de l'home el subjecte de la història (...) ha vist, contemporàniament, sempre noves, possibles i perilloses aliances entre aquelles dues deesses i ha advertit la direcció del seu autèntic superament en el camí d'una dialèctica sense síntesi"²⁴⁴.

242 *Ibid.*, pp. 620 i 626.

243 *Ibid.*, pp. 638-639.

244 TESSITORE, F.: "Vico tra due storicismi", en *Il pensiero* XIII (1968), pp. 211-227, les citacions en les pp. 223-224. L'article també està editat en *Clio*, IV (1968), pp. 301-317.

Però la difícil operació de criticar el Vico de Croce des dels pressupostos mateixos de l'historicisme i d'oferir una interpretació historicista de Vico alternativa (sense natura i sense Hegel) és, fonamentalment, obra de Pietro Piovani i d'ell ens ocuparem més endavant. Ara, abans de veure el Vico historicista, presentarem una veu que, des d'una posició neopositivista crítica, fa d'advocat del diable del Vico massa "modern" presentat fins ara per uns i d'altres i obre un espai a l'historicisme. Amb la pedra d'un Vico "arcaic", Paulo Rossi agita les aigües massa complaents d'un Vico immers i conscient del pensament d'avantguarda del seu temps.

IV.4.3. LES AIGÜES S'AGITEN. VICO ARCAIC.

Fins ara, en l'exposició que estem fent, sembla que, malgrat les diferències metodològiques i les divergències respecte a l'anàlisi concreta del text viquia, gairebé tots els protagonistes que hem presentat estan d'acord amb una "modernitat" de Vico que en alguns moments suggereix un Vico consciència crítica del seu temps. Si el Vico italià ja no pot vanagloriar-se de ser el segle XIX, en canvi, és una complementació de les llums en un moment crític de la modernitat. Tant en el terreny de la metodologia científica com en la filosofia pràctica pensa tot just sobre els problemes claus producte dels conflictes d'integració del pensament modern -iniciat per Descartes i Galileo-, amb la vella cultura. Vico, segons la lectura moderna, pren part pels moderns i elabora solucions originals seguint una línia de pensament fortament matisada per la tradició filosòfico-científico-jurídica italiana i, específicament, "meridional" (terme que es comparteix amb "napolitana"). I estableix una connexió amb el pensament europeu d'aleshores insuficientment conegut i injustament menyspreat que, ara, des de la nova perspectiva històrica, té un interès prioritari. El Vico immers en la seua època ha substituït el Vico ahistòric croceà, però en el camí no s'ha perdut molt de la glòria de Vico. En el fons, no tenen molta raó els crítics que denunciaven o temien que una excessiva interpretació de

Vico en funció de la seua cultura anul.lara l'originalitat viquiana. En realitat, sembla que només s'està canviant d'"originalitat" i la nova encara no està completament definida quant als detalls, però la tendència forta i comuna és la coincidència en el fet que cal redescobrir Vico i investigar el seu temps.

Certament hi ha crítics d'aquesta imatge i n'hem presentat alguns, com Gramsci i Semerari, i d'altres de prudents, com ho són, en diversos sentits, Piovani i Garin. Però la crítica més radical a aquesta "importància" de Vico, que no al seu temps, és també marxista i quan no parla d'humanisme destaca el caràcter "reaccionari" de la seua filosofia. Com a protagonista del debat, aquesta crítica, sent important -com ho és-, adoleix del punt feble de la seua "politicitat" entesa com a ideològica. Aleshores, una defensa d'aspectes no-moderns o directament endarrerits de Vico feta des d'una perspectiva prevalentment filològica assoleix un caire crític més polèmic i més conflictiu perquè accepta el camp de prova de l'erudició i la interpretació històrica.

En aquest sentit, Paolo Rossi representa una pedra en un estany. La insistència en els seus treballs històrics a mostrar l'arcaicitat de Vico el converteixen en un punt crític que reclama atenció. De fet, la seua presència i, per tant, el moviment de les aigües, és visible des del 1959, any en què, com Abbagnano, en una introducció a una edició de les obres de Vico ja assenyala, al costat d'aspectes moderns, el conservadorisme cultural de la filosofia viquiana, el seu to retrògrad i la seua proximitat a les tesis dels reaccionaris del seu temps (especialment els jesuïtes)²⁴⁵.

Semerari addueix aquesta introducció en la seua defensa, i Badaloni polemilitza explícitament amb ella en una llarga nota de la seua *Introduzione a G.B. Vico*²⁴⁶. L'afirmada característica comuna als moderns de retor-

245 VICO, G.: *Opere*, a cura de P. Rossi, Milano, Rizzoli, 1959.

246 BADALONI, N. *Introduzione a G.B. Vico*, pp. 296-297.

nar a la saviesa antiga pretén justificar les "fonts" antigues de Vico, i l'aspecte polèmic de la pregunta de Garin: "modern o arcaic?", està en relació implícita a Rossi i suposa acceptar el repte en el terreny històric i fora de valoracions ideològiques.

Des del 59, Paolo Rossi no deixa de treballar sobre Vico i sobre la història del viquisme, però el primer llibre important dedicat a Vico, *Le sterminate antichità*, el publica el 1969 amb materials escrits l'any de l'aniversari o més anteriors²⁴⁷. En ell es troben els resultats amb què arriba a la fi del període considerat, dels quals assenyalarem només els relatius al tòpic de Vico i el seu temps i a les divergències interpretatives motiu de conflicte.

Accepta que cal entendre Vico en el seu context històric, però alhora creu a la intuïció croceana d'una certa solitud i estranyesa del pensar viquià. També accepta que cal obrir la recerca de Vico cap al fons europeu, però les solucions de Vico cal llegir-les sobre un fons de discussions "relatives al llenguatge, a la cronologia, a la història dels pobles més antics, a les relacions entre història sagrada i història profana"²⁴⁸. I en aquest tipus de recerca erudita crítica, a l'ensem que agraeix, els esforços de Nicolini.

Reconeix el valor de les oracions inaugurals que Croce, a diferència de Gentile, descarta, i en elles, en la inicial reflexió viquià, a Tàcit i Plató s'afegirà Bacon com a ideal d'una saviesa capaç d'operar en la política. Aquests autors són llegits en unió a una multiplicitat de fonts que componen els elements de les polèmiques italianes de la fi del XVII, per entendre les quals resta ferm que no té sentit contraposar platonisme i carte-

247 ROSSI, P.: *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Listri, 1969. Arreplega el capítol "La vita e le opere di Giambattista Vico" publicat previament en el volum VII de la *Storia della letteratura italiana*, Milano, Garzanti. 1968, pp. 7-52, i altres escrits breus també previament publicats.

248 ROSSI, P.: *Le sterminate antichità*, p.11

sianisme. La intenció dels discursos universitaris, de les oracions viquianes, és "rebutjar tota actitud de resoluta condemna, tot irresponsable i apressat rebuig de les filosofies del passat"²⁴⁹. La reflexió sobre les relacions entre saviesa i societat, un element clau en les lectures polítiques, acaba amb l'afirmació de la utilitat de la saviesa i la necessitat de la participació del savi en la vida civil, la qual cosa es tradueix, però, en "l'exaltació dels estudis literaris" que susciten la prudència, la "capacitat d'adherir-se als casos concrets i, per tant, consenten als doctes de mantenir i governar les coses humanes"²⁵⁰. I també hi conclou que la degeneració originada en el pecat, que confon la ment, deixa l'ànim en mans de les passions i transforma el llenguatge en font d'errors, té els seus remeis, respectivament, en la *scientia*, la *virtus* i l'*eloquentia*.

El *De ratione*, l'última oració, polemmitza amb el racionalisme i el mètode deductiu dels cartesians en defensa del món humà, moral i polític que no és reductible al nou mètode científic. Per això reivindica l'eloquència, la tòpica, la fantasia i la memòria, l'enginy, el *sensu comune* que naix de la versemblança i el valor de la poesia. I quan tracta de la unió de saviesa i pràctica, de la utilitat política dels doctes, recorda Bacon i es lliga "a la tradició siscentista del tacitisme i del machiavelisme"²⁵¹. Tanmateix, i a diferència de la cultura barroca, és conscient de la impossibilitat d'un únic mètode vàlid alhora per les ciències de la natura i les de l'home. I en aquest context s'esmenta el *verum-factum*. L'adhesió de Vico a l'empirisme, a l'experimentalisme i al mètode inductiu, és una adhesió funcional i instrumental a la seua aversió al panmatematisme i racionalisme modern cartesià i galileà. De fet, critica Bacon perquè la seua fe en l'aplicació de la ciència a la natura li sembla impia. Com a catòlic,

249 *Ibid.*, p. 25.

250 *Ibid.*, p.26.

251 *Ibid.*, p. 28.

condemna l'actitud prometeica i agressiva envers la natura, i, com a anticartesià, rebutja el platonisme matemàtic i, així, "aquest doble rebuig el col·loca en realitat fora dels horitzons mateixos de la ciència moderna"²⁵².

És cert l'escàs interès de Vico per les ciències naturals, però és posterior al 1710, perquè traces d'aquest interès es troben en el *De Antiquissima* i permeten reconstruir una "física" de Vico basada en les doctrines del "punt metafísic", del *conato* i de l'èter, amb una imatge del món físic com a manifestació externa d'una *virtú* o *conato* que n'és l'essència profunda. Si ací s'ha volgut trobar resonàncies de Descartes, Galileo, Malebranche i Spinoza, la interpretació de Rossi considera d'importància decisiva el fet que "al mecanisme i corpuscularisme de la ciència moderna Vico contraposa en substància una cosmologia d'origen gnòstico-cabalístic en la qual reapareixen, en ple set cents, els motius de la tradició hermètica i els temes vitalistes del *Timeo* platònic"²⁵³. Entre les fonts de Vico, més que no Leibniz, hi ha l'obra de l'anglès Robert Fludd, publicada entre 1617 i 1621, que representa en la cultura europea "el residu més pesant de la mentalitat màgica"²⁵⁴. La importància del *De Antiquissima* no rau, ni en la reflexió metafísico-científica, ni en la fonamentació especulativa d'heterodòxies polítiques, sinó en la crítica al *cogito* cartesià, en la formulació del *verum-factum* i en l'afirmació del caràcter arbitrari i convencional de les matemàtiques. Es pot conèixer només allò que es fa i el coneixement és limitat a allò que s'ha produït. Tanmateix, el quadre de les ciències que Vico hi dissenya serà canviat en la *Scienza nuova*, i, més

252 *Ibid.*, p. 31.

253 *Ibid.*, p. 33. L'exploració d'aquesta línia de recerca i la seua fonamentació són assajades per Rossi en el seu "Vico e il mito dell'Egitto", en *Omaggio a Vico*, pp. 25-36, i també en el capítol II de *Le sterminate...*, pp. 81-133: En la mateixa línia està la col·laboració de Corsano al volum *Omaggio ...*, pp. 7-24: "Vico e la tradizione ermetica".

254 *Ibid.*

important encara, també canviarà el nucli mateix del *De Antiquissima*, la idea d'una antiga saviesa: "la violència dels primitius *bestioni* substituirà la filosofia arcana dels antiquíssims, mítics savis"²⁵⁵.

El *Diritto universale* és un moment de transició en el qual es dóna un desplaçament des del dret cap a la història i una extensió a aquesta última del *verum-factum* que el porten al descobriment de la *Scienza nuova*, per la qual cosa Vico dóna les gràcies a la providència.

En la *Scienza nuova*, P. Rossi reconeix molts mèrits. L'actitud de Vico en relació a la història no és molt diferent de la del pensament modern davant el món natural, en el sentit de donar valor a una experiència no passiva i a una teoria capaç de ser instrument de guia i control de l'experiència. La *Scienza nuova*, descurada en favor de la física, és una síntesi activa entre experiència i teoria, entre allò individual i allò típic, entre fets i idees, que té la tasca immensa d'arribar a la comprensió racional de la totalitat del procés temporal en què s'ha realitzat la vida civil del gènere humà. I el procés que descriu Vico té un desenvolupament orgànic i coherent que es realitza en fases o estadis que tenen la seua pròpia lògica. La realitat humana no és resultat de la raó, però l'home arriba a la raó per un llarg camí a través de l'instint, la violència, la fantasia i la saviesa poètica. La realitat es pot conèixer genèticament i històrica, i és un coneixement que vol ser científic i que es funda en el principi de la repetitivitat i generalització dels processos de la història humana. "Els defensors del sociologisme positivista i els teòrics de l'historicisme idealista" tenen motius per acudir a la *Scienza nuova*²⁵⁶.

Malgrat tants mèrits reconeguts, però, la principal clau interpretativa de Rossi també apareix ací com a polèmica: en Vico, el tema de les lleis, de les normes, de la història ideal eterna, no es presenta com una reflexió de

255 *Ibid.*, p. 37.

256 *Ibid.*, p. 49.

caràcter metodològic, sinó que està connectat al seu discurs sobre la providència i a la posició que adopta enfront del problema de la distinció entre història sagrada i profana. Són problemes centrals en la cultura del XVII i principis del XVIII i els adversaris de Vico són identificables. Critica els qui mesclen la història del poble hebreu amb la història dels pobles pagans o aquells qui, com John Marsham o John Spencer, deriven la saviesa hebrea dels egipcis. Contra John Selden, Daniel Huet i Samuel Bochart, rebutja els intents d'il·lustrar la història sagrada amb la profana i afirma dos desenvolupaments paral·lels de la història humana. Aquesta distinció polèmica portarà Vico a dificultats i compromisos. Per exemple, l'afirmació de la poesia com a primera llengua comuna a totes les nacions, que apareix en la primera *Scienza nuova* i que podria acostar-lo a Spinoza (i a Richard Simon i Samuel Suckfod), desapareix en les versions successives. L'afirmació de la providència té com a fons aquests problemes i es dirigeix contra Epicur, Hobbes, Machiavelli, Spinoza, Bayle, Grotius, Selden i Pufendorf. I l'afirmació que els homes han "fet" el món de les nacions no és suficient per transformar la providència viquiana en la racionalitat de la història idealista-hegeliana. És a dir, la història ideal eterna i la providència, dos elements viquians difícils d'integrar en quasi totes les lectures, troben ara, sobre el fons de la polèmica entre les dues històries i amb una motivació religiosa, una interpretació "històrica".

Vico accepta, però, la hipòtesi de Hobbes i Grotius d'un origen ferotge d'instint i violència; és més, hi veu la possibilitat de rebutjar la confusió de les històries i de refutar la tesi impia que afirma la possibilitat d'una nació d'ateus. En accentuar la irracionalitat original augmenta la necessitat d'un sentit del procés històric, d'una teleologia, d'una providència interna a la història i no reductible a ella. Per fer entrar aquesta hipòtesi en el marc tradicional de la Bíblia, l'origen ferí se sotmet a dues limitacions: no afecta els hebreus i és l'origen només de la humanitat gentil postdilu-

viana castigada per Déu²⁵⁷. A més, en aquesta barbàrie inicial, els *bestioni* conserven una *scintilla* de la perfecció originària que permet, davant l'ocasió del tro i el llampec, el despertar d'una vida religiosa elemental que personifica les forces de la natura amb el mite de Júpiter i, a través del terror i el pudor, mena els gegants bestials al matrimoni, a romandre fixs en un lloc, a les sepultures i al naixement de les primeres monarquies "ciclòpees". A partir d'ací, Vico recorre el procés de constitució de l'ordre social fins al naixement de les repúbliques democràtiques. En la construcció de la civilització, el ritme de la ment (sentits-fantasia-raó) correspon al ritme de la història (edats dels déus, dels herois i dels homes) i cada etapa és una totalitat orgànica que comprén totes les manifestacions de la civilització i de la vida.

De l'abandó de la mil·lenària creença en una saviesa antiga, profunda i amagada, de l'acceptació alternativa dels *bestioni*, es deriva la necessitat d'una nova interpretació dels orígens en la qual el mite i la magia no són ni arbitràries invencions ni veritats filosòfiques camuflades, sinó l'expressió natural de la naturalesa humana primitiva en què pren forma la imaginació col·lectiva dels primers pobles²⁵⁸. El món primitiu deixa d'aparèixer absurd, incongruent i contradictori només quan s'abandona la mentalitat antihistòrica que hi projectava les categories de la raó. I la nova perspectiva viquiana sobre els orígens explica la seua necessitat de reconstruir tota la cultura. En aquesta reconstrucció identifica mite i poesia, i, en lloc dels individus, considera com a protagonistes els pobles, els grups i les classes (i les seues lluites) que manifesten en els mites la seua vida col·lectiva, el seu sentir, les seues institucions i els canvis político-socials. L'estudi del llenguatge i el mite és, doncs, essencial per compren-

257 *Ibid*, pp. 54 i 164.

258 *Ibid.*, pp.55-56, 142 i 151 La reflexió sobre la concepció viquiana del mite és important i persistent (Cfr. JACOBELLI ISOLDI, A.M.: "Il mito nel pensiero di Vico", en *Omaggio* ..., pp. 37-71).

dre el passat. I hi ha una incompatibilitat entre poesia, per un costat, i metafísica i filosofia per l'altre, perquè la raó no és el punt de partida, sinó el d'arribada.

Els *ricorsi*, un punt sempre conflictiu, són expressió de la visió "tràgica i grandiosa" que Vico té de la història. El seu motiu no és el concepte de "repetició" renaixentista i machiavèl·lic, que certament coneix, sinó "la corrupció de la raó, una nova barbàrie que se reobre al final d'un camí fatigós" i que es presenta "com un regrés, una dissolució de la vida civil, com el signe d'una renovada solitud de l'home"²⁵⁹. Dins de la raó operen gèrmens de dissolució, però "fidel a la seua visió cristiana Vico veu en aquest procés de decadència una raó d'esperança": l'inici d'un nou cicle de civilització²⁶⁰.

Aleshores, en "la singular barreja de doctrines lúcides i d'intuïcions brillants, d'especulacions i d'entusiasme, d'anàlisis precises i de confuses o errades citacions que és la *Scienza nuova* -com també darrere la pàtina retòrica del *De Ratione* i el gust tan típicament sis centesc del *De Antiquissima*- trobem presents idees d'importància fonamental, destinades a creuar-se amb unes altres idees elaborades per la cultura il·lustrada i romàntica, a adquirir, a Itàlia i a Europa, una resonància sempre més vasta"²⁶¹. La imatge del "solitari incomprés" té una llarga tradició (des de Cuoco, a principis del XIX) i sembla que sempre s'ha estat "redescobrint" Vico, però a hores d'ara és clar que "Vico pertany sense cap dubte a la història -i a la gran història- del pensament europeu"²⁶².

Aquesta conclusió sembla compartir l'opinió comuna de la gran importància de Vico i que només hi afegeix matisacions. Les matisacions, però,

259 *Ibid.*, p. 67.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*, p. 68.

262 *Ibid.*, p. 70.

van totes en la mateixa direcció d'assenyalar allò que d'endarrerit hi ha en el text viquià o, més precisament, en els problemes que vol resoldre. I tampoc vol una imatge massa definida perquè, tot seguit, assenyala una altra opinió antiga que també comparteix: "el caràcter equívoc i incert, a vegades contradictori, de no poques de les solucions viquianes, de la incertesa de no poques actituds, del fet que moltes pàgines de Vico ofereixen la possibilitat d'una doble, tal volta contrastant, interpretació"²⁶³. I l'exemple més representatiu d'ambigüitat és la complexa actitud de Vico enfront del fet religiós. En l'arrel dels canvis d'interpretació i de les interpretacions oposades que es troben en la història de la crítica viquiana, de la qual és bon coneixedor Rossi mateix²⁶⁴, estaria precisament aquesta ambigüitat viquiana a considerar la religió, amb "audàcia il·lustrada", com una expressió de la mentalitat primitiva, i alhora defensar cautament la distinció entre religions fabuloses i religió verdadera. En aquest sentit, el debat mateix que estem reconstruint, ens sembla que dona la raó a Rossi. Hem vist com la religió viquiana, entesa com el complex de les seues expressions teòriques i de les seues actituds o motivacions personals, ha representat dificultats greus per ser integrada en una interpretació moderna il·lustrada o immanent i, quan se n'ha exaltat algunes de les alternatives, ha servit per a usos ideològics. Aquesta ambigüitat, diu Rossi, es vol resoldre amb un intent, "que a Itàlia s'ha repetit una i altra volta, de servir-se de la filosofia de Vico com d'una bandera per batalles antiil·lustrades o antipositivistes i antiidealistes, com d'una base cultural en vista de precises operacions ideològiques"²⁶⁵. Aquesta explicitació dels interessos ideològics que, periòdicament, remouen Vico per resoldre pro-

263 *Ibid.*

264 En el 1961 publica uns "Liniamenti di storia della critica vichiana" en el volum a cura de W. BINNI, *I classici italiani nella storia della critica* (Firenze, 1961, II v., pp. 1-41).

265 ROSSI, P. *Le sterminate....*, p. 71.

blesmes que li són aliens, vol tenir l'efecte terapèutic de reduir els entusiasmes modernitzadors i les desqualificacions sumàries producte d'enfrontaments culturals que van més enllà de Vico. Però, en assenyalar l'ambigüitat religiosa viquiana i insistir en els perills que suposa intentar resoldre-la decantant-se cap a l'una o l'altra de les solucions alternatives que la componen, en certa manera Rossi introdueix implícitament un límit a la seua interpretació mateixa. En efecte, en el seu plantejament, l'acceptació per part de Vico de la hipòtesi dels *bestioni* (suggerida per Hobbes i Grotius) té una importància central per a la reconstrucció del seu pensament més valuós i modern i és producte d'una motivació religiosa de defensa d'una doble història de la humanitat en el marc d'una defensa més general de la providència: en partir d'un radical origen salvatge, la intenció de Vico seria demostrar la falsedat de la negació de la providència divina mitjançant una mena de reducció a l'absurd de la hipòtesi en què es basa. En el fons, aquesta interpretació desfà part de l'ambigüitat i depén molt d'un Vico catòlic piados. Així, és molt significatiu que per resoldre en la mesura del possible l'ambigüitat religiosa, done suport a la hipòtesi d'una joventut viquiana d'adhesió a Lucreci i un Vico cristià en la seua maduresa, hipòtesi que a Itàlia, recorda Rossi, sempre ha perdut davant del Vico "devot" o "laic"²⁶⁶.

Però el nou curs del viquisme, abandonat el debat catòlic, ha de dirigir-se, més en general, "a l'anàlisi de les 'ambigüitats' del pensament viquià" i a un major estudi "de les relacions entre Vico i la cultura napolitana i europea"²⁶⁷. Les dues investigacions que recomana estan lligades i vol encoratjar, sobretot, les recerques "sobre la fortuna a Itàlia de Bacon, de Descartes, De Hobbes, de Bayle", en el convenciment que cada volta es farà més visible "un Vico lligat a l'atmosfera i als problemes de la filo-

266 L'al·lusió és clarament dirigida al plantejament de Corsano que Nicolini va desautoritzar.

267 *Ibid*, p. 72.

sofia del sis-cents, més aïllat i més polèmic en relació a alguns temes essencials i centrals del pensament modern"²⁶⁸.

En defensa de la seua tesi, contribueix a lligar Vico al XVII i a mostrar les seues actituds antimodernes. Al desconeixement de la física i de la ciència en general del seu temps, Vico suma a partir del 1710 una actitud de crítica i de rebuig del moviment renovador napolità. La seua crítica, amb independència dels encerts, és una expressió de "conservadorisme cultural" que naix d'una ignorància de la producció científica contemporània: Vico mateix declara que al voltant de 1710 va decidir no llegir més llibres, ignora les llengües modernes, i les seues tesis son veïnes a les tesis dels reaccionaris del seu temps que polemitzen amb els *novatori*. En aquesta tradició conservadora napolitana, poc estudiada i valorada, destaca a la fi del XVII l'atac del jesuïta P. De Benedicti (sota el nom d'Aletino) contra Leonardo di Capua i, en els seus arguments, Rossi troba similituds amb textos viquians²⁶⁹. Fins i tot en recerca històrica i erudició antiquària està fora de la discussió que aleshores substituïa les especulacions sobre la història amb exploracions arqueològiques i recerques sistemàtiques a arxius i biblioteques. Per avalar aquest judici sobre l'allunyament de Vico del mètode històric positiu modern i dels seus resultats, Rossi aporta l'autoritzada conclusió dels treballs de l'historiador A. Momigliano: "Hi ha ben poc en la *Scienza nuova* que hom no haguera pogut escriure amb els instruments que l'erudició europea disposava des d'abans del 1700, (...) Vico fou un aïllat en el seu temps en part perquè fou un pensador més gran, però també en part perquè fou un estudiós pitjor que els seus contemporanis"²⁷⁰.

268 *Ibid.*, la negreta és nostra.

269 *Ibid.*, pp. 168-174.

270 MOMIGLIANO, A.: "Vico's *Scienza nuova*: Roman 'Bestioni' and Roman 'Eroi'", en *History and Theory*, 1966, p. 7. Citat per Rossi en *Ibid.*, p. 77. Els treballs que ja hem citat de Giarrizzo mantenen explícitament aspectes polèmics amb aquesta conclusió de Momigliano.

Però a les fortes línies traçades d'un Vico incert i obscur en diàleg amb el XVII, que és un Vico endarrerit, arcaic i desconnectat del pensament modern, contraposa una originalitat: "... tanmateix, des d'un 'cantonet mort de la història', afrontant entre el 1717 i el 1730 problemes característics de la situació cultural de la meitat del segle precedent, [Vico] arriba a expressar, amb força inusual, algunes idees d'importància essencial". Encara sense Kant i sense Hegel, la vella imatge "d'un Vico solitari, en contrast amb el seu segle" conserva "la seua càrrega de veritat". A la fi, aquesta nova interpretació neopositivista no sap explicar una originalitat nascuda de la vella cultura que mor sinó qualificant Vico com a "estrany": en acceptar que en el diàleg amb allò "vell" hi ha coses "noves" (idees que després discutiran il·lustrats i romàntics) ha d'acceptar una originalitat o "genialitat" viquiana que s'adiu poc amb el neopositivisme i ressona més aviat a categoria "romàntica".

Amb aquesta interpretació Vico queda fora del romanticisme i de la il·lustració malgrat que la seua genialitat traurà, d'una discussió amb problemes fonamentalment històrics del XVII, idees que discutiran il·lustrats i romàntics. L'ambigüitat de la religió en Vico pot permetre explicacions que la converteixen en element "lliure" indicador del significat de la història o la redueixen a un moment històricament limitat, però també justifica la qualificació d'arcaic i, ideològicament, reaccionari. En denunciar les utilitzacions ideològiques i renunciar programàticament a elles es vol donar un canvi crític que permeta una lectura menys moderna i més contextualitzada de Vico i de la filosofia italiana.

Aleshores, tot i compartir l'orientació "filològica" i defensar un mètode neopositivista conscient dels usos ideològics que hom fa de Vico, l'"arcaicitat" defensada per Rossi polemítza implícitament amb la fàcil integració del cristianisme viquià en la il·lustració que proposa Abbagnano, i amb l'ús excessivament ideològic de la qualificació de reaccionari que representa Semerari. Però la tensió polèmica més important i explícita s'estableix

amb aquells autors que, com Badaloni, defensen una total modernitat i absència de posicions retrogrades en Vico i que ho fan des d'una anàlisi històrica. En comentar la *Introduzione* badaloniana, Rossi critica la resistència a veure l'aspecte endarrerit de Vico i enumera les coses del Vico modern en què no creu: que aprecie el mètode científic modern, que en el *De Antiquissima*, es lligue a l'escola de Galileo, que la providència viquiana pugui identificar-se amb la voluntat d'autoconservació o que siga poc important l'aspecte miraculós que reserva a la història hebrea. I, tot i compartir l'opinió que el recurs a la filosofia antiga és un problema general del pensament europeu d'aleshores, no creu que Vico ho faça amb la mateixa intenció dels moderns. De tota manera, el debat de l'arcaicitat ha de resoldre's en l'anàlisi dels textos viquians i en els de la seua època, s'ha de fer encara més filològic i menys ideològic²⁷¹. En aquest sentit, ajuda a clarificar el debat el fet de deixar de banda el problema de la il·lustració viquiana, en el qual hi ha traces de l'arrel polític de l'enfrontament amb Croce, i centrar-se sobretot en les característiques del pensament del XVII, especialment en el descurat pensament conservador, i en l'efectiu coneixement italià del pensament europeu.

I ara cobra més sentit la pregunta i la resposta de Garin. Abandonant la centralitat de la il·lustració, restringint-se als aspectes filològics, reconduint Vico a la seua perspectiva històrica, pren partit per la modernitat de Vico i del pensament italià recuperat i accepta, així, el repte de Rossi, d'un deixeble seu que després dels 68 manifestarà la seua sorpresa per aquest fet i polemitzarà amb el mestre.

A més, el canvi crític que es proposa permet una recuperació de Nicolini i de Croce. La denúncia de les operacions ideològiques que es fan amb Vico (que Croce ja va veure molt bé en la doble interpretació viquiana del *Risorgimento* i que ara inclou Croce i els anticroce), i el

271 ROSSI, *Ibid.*, pp. 174-178.

major rigor metodològic que es proposa, consenten i defensen, junt al reconeixement del Vico arcaic, la recuperació del treball estrictament filològic del neoidealisme sense prejudicis partidistes. I no sols dels aspectes filològics convenientment corregits. Malgrat l'enfrontament radical de Rossi amb la metodologia historicista de Croce que havia combatut la tradició positivista, malgrat que defensa un Vico llegit sobre el XVII i no sobre el XIX, certes "intuïcions" croceanes són reconegudes i acceptades per la nova lectura. Sembla que el peculiar i debatut "senso storico" de Croce, que el salva dels seus excessos teòrics, i el seu profund coneixement de Vico, fan que, en traure la desmesura de l'historicisme absolut, el Vico croceà conserve part de veritat. No debades s'ha reconegut que a Vico poden acudir amb raó el sociologisme positivista i l'historicisme idealista.

Amb nous sentits, per la nova perspectiva metodològica i interpretativa, reapareix el Vico en conflicte amb el XVIII que no comprén del tot les novetats per una certa actitud retrògrada, preocupat principalment per la història (que no per la natura) i amb una concepció genètica d'ella, confús i obscur però genial i ambigu religiosament. Però, més important que la recuperació amb noves llums de trets croceans, és el fet que obre la possibilitat d'una lectura historicista que no carregue ni amb els pecats ideològics del passat ni amb la condemna ideològica del present.

Fet i fet, Rossi redefineix metodològicament l'àmbit i l'objete del debat, fa una proposta de lectura de Vico des de la tradició conservadora i, dins de l'ambigüïtat viquiana, canviant l'accent des de la ciència moderna cap a la història, legitima l'afinitat amb Vico de l'historicisme.

IV.4.4. PIETRO PIOVANI: VICO HISTORICISTA I MOMENT REFLEXIU.

La interpretació historicista, en realitat, mai no ha deixat d'existir. En la seua versió neoidealista croceana ha continuat oferint aportacions filològi-

ques i defenses del perfil croceà. Però les recerques erudites, paradoxalment, forneixen armes als enemics, i les defenses globals tenen més de repetició apologètica que de reelaboració crítica dels fonaments metodològics²⁷². El canvi que es produeix en l'historicisme i que té importància és un canvi metodològic i comporta una refundació de l'historicisme fora de Croce i de Hegel. Vico entre dos historicismes, com hem vist que ho expressa Tessitore en argumentar la interpretació viquiana de Piovani, el seu mestre.

Si l'orientació metodològica de Rossi exclou de considerar apologètic el seu reconeixement de les aportacions de l'historicisme i de la raonabilitat d'un Vico historicista, Piovani també pot evitar aquesta fàcil acusació perquè la seua arribada a l'historicisme no arranca de Croce. La seua formació es fa dins de la tradició filosòfica que sempre ha continuat a Nàpols al marge i en contacte amb l'idealisme, i està directament influïda per Giuseppe Capograssi²⁷³. Com el seu mestre, Piovani repensa l'idealisme i des de la tradició de l'intimisme cristià (Agustí), preocupat pel problema de la normativitat, de l'eticitat de l'acció, rebutja l'historicisme absolut, connecta Vico amb Dilthey, rep la influència de Cassirer i de l'existencialisme kierkegaardia, troba l'essència de la modernitat en la

272 El material filològic del neoidealisme, principalment el treball erudit de Nicolini, amb una espècie d'"astúcia oculta de la raó filològica" -diu Piovani- donarà arguments als seus crítics. A la fi tots reconeixeran el valor del treball erudit de Nicolini. Una repetició de les tesis d'Agostini encara en el 1968 es troba en FRANCHINI, Raffaello: "Vico e noi", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 163-179. En el mateix volum es desenvolupen aspectes del Vico croceà en PETRUZZELLIS, Nicola: "Vis Veri e Societas Veri nel pensiero di G.B. Vico" (pp. 37-51), i en MARTANO, Giuseppe: "Estetica antica ed Estetica vichiana" (pp. 53-74). Una defensa de la interpretació croceana de Vico i de la seua coherència amb la filosofia de Croce la fa F. JANOVITZ en "Vico senza Croce", *Rivista di studi crociani*, V (1968) pp. 412-415.

273 Professor de filosofia del dret a Nàpols entre 1944 i 1951. En contra de les ontologitzacions modernes que neguen la individualitat humana, manté una "filosofia existencial de l'experiència comuna" sensible a l'existencialisme i a la fenomenologia. Repensa l'idealisme a través d'Agustí, Pascal, Vico i Rosmini i arriba a un personal viquisme (proper a la tradició viquiana catòlica meridional) amb conclusions veïnes a les diltheyanes (cfr. DI COSTANZO, G.: "La filosofia", en GALASSO, G. (et al.): *Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 2ª ed. pp. 357-382 (sobre Capograssi i Piovani pp. 380-382).

idea d'individualitat i s'acosta a l'historicisme com a negació de l'ontologia²⁷⁴.

La seua participació en el debat és crucial, tant pel nou Vico historicista que emergeix de la seua obra, com pel fet de la seua constant presència com a reflexió més lúcida del fons i del sentit de la revisió en acte del viquisme. En una mesura important, és responsable des de l'inici del "nou curs" de la recerca viquiana sobre el qual exerceix fins a l'últim moment de la seua vida, el 1980, una acció eficaç i reconeguda d'encoratjament i de moderació equilibrada i oberta²⁷⁵. Donarem compte de la seua interpretació viquiana i de la seua acció impulsora i consolidadora del viquisme actual.

Si en avalar i divulgar el llibre del seu deixeble De Giovanni com inici d'una *svolta* crítica, ja assenyalava la revisió de la història de la filosofia italiana que es feia amb la revisió de la historiografia neoidealista, ara, al voltant del 1968, any que concentra la seua aportació viquiana més original, eleva el seu punt de mira i fa palés que la revisió de fons va més enllà: és la revisió de la filosofia moderna. Dit molt sumàriament, en la seua opinió s'observa en el pensament filosòfic modern un canvi cap a la concreció, cap a un major contacte amb l'experiència, al mateix temps que es sent la necessitat d'un mètode propi i autònom de les ciències humanes distint d'aquell de les ciències físico-matemàtiques, d'un mètode "històric". La cooperació entre tots dos mètodes és possible, però sobre la base d'una radical separació, la qual cosa impossibilita tant una metafísica, com una filosofia de l'esperit. La unitat metodològica perduda pot

274 Sobre la trajectòria intel·lectual de Piovani i el seu peculiar viquisme Cfr. la "Presentación" de Fulvio Tessitore a PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, Caracas, Ediciones de las Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1987, pp. 11-27. També GARIN, E.: "Gli studi vichiani di Pietro Piovani", en *BCSV*, XIV-XV (1984-1985), pp. 7-19.

275 La seua sobtada desaparició, lamentada per tots, dóna a la seua obra el caràcter d'inacabada, però també, de definitiva. La seua aportació al viquisme està arreglada en TESSITORE, F.: "La bibliografía vichiana di Pietro Piovani", extracte de *BCSV*, XI (1981), 12 pp.

despertar nostàlgia, però la tendència és ferma: la filosofia moderna renuncia a la tradicional ambició cosmològica i s'entén la filosofia com humanologia²⁷⁶.

Per reconèixer-se en aquesta nova direcció, la filosofia ha de revisar la seua tradició, la seua història. I un inici i exemple de tal revisió és l'anàlisi de l'esquema historiogràfic Vico/Hegel que, amb la seua repetició, no afavoreix la nova consciència. Trencar aquesta connexió és part de l'intent d'una reconstrucció d'envergadura de la tradició filosòfica moderna diversa a la hegeliana i en la qual Vico, sense Hegel, torna a ocupar un lloc preferent.

L'esquema Vico/Hegel ha estat important en la història del viquisme. Piovani situa el seu inici fora d'Itàlia, amb V. Cousin que crea el costum de llegir Vico en clau hegeliana i Michelet que relaciona Vico amb la filosofia alemanya. Aquesta és la primera connexió important de Vico amb el pensament europeu. L'esquema, arrelat per De Sanctis i Spaventa, arribarà fins a Croce que, més que la seua culminació, representa el seu esgotament. Tot i reconèixer les coincidències i afinitats entre tots dos pensadors i, també, la importància històrica d'aquesta lectura, no és ara el moment d'insistir-hi: "avui, insistir sobre certes consonàncies perjudica la comprensió de la distinció indispensable entre allò que és i allò que no és veritablement coherent amb les finalitats d'un historicisme obert i problemàtic"²⁷⁷. Les coincidències que la història de la crítica ha anat assenyalant són poc convincents quan passen de les generalitats a les anàlisis de detall, i les coincidències genèriques depenen de les concepcions filosòfiques des de les quals es descobreixen, que són alhora vastes

276 Els articles claus de la interpretació de Piovani són PIOVANI, P.: "Vico senza Hegel", en AA.DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 551-586, i PIOVANI, P.: "Vico e la filosofia senza natura" en *Atti del conv. inter. sul tema "Campanella e Vico"*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 247-268 (traducció castellana dels dos articles en PIOVANI, P. *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 85-114 i 115-144).

277 PIOVANI, P.: "Vico senza Hegel", p. 558.

concepcions de tota la filosofia i de la seua història. Funcionen mentre hom supose que Vico i Hegel van pel mateix camí en una única direcció idealista-historicista, però, què passa si hom suposa -com avui és possible suposar- que no van pel mateix camí "sinó per camins divergents"?

Amb un llenguatge d'imatges, amb terminologia viquiana i hegeliana, les divergències poden assenyalar-se així: mentre Hegel busca la llum de l'ocàs, Vico vol la de l'alba; si el primer pot tenir com a símbol l'òliba de Minerva, al segon se li adiu més l'àguila matinera; i si a l'alemany li interessa l'alzina, al napolità li interessa el gla.

A Hegel li interessa l'"acompliment", i a la llum de la seua lògica científica "es veu bé com tota la dialèctica hegeliana és una espècie d'ascètica del logos, que s'humilia en el contacte amb l'accidentalitat de la realitat (realitat incompleta, no verament real) només per ser exaltat millor en la seua conceptual apoteosi final. En rigor, la seua humiliació és el seu historitzar-se, atés que el seu historitzar-se només serveix a l'eliminació de l'accidental', procés de selecció vàlid en la mesura que és garantia de la puresa conclusiva de la idea absoluta, que és l'únic 'alliberament absolut': catarsi que atura tot procediment dialèctic i conclou la filosofia, purificant en el seu ésser suprem tota subjectivitat i tota objectivitat: autocontemplació del Logos perquè conceptualització del Món"²⁷⁸. La història de Hegel només pot ser història universal i és una teodicea, i la culminació de la comprensió històrica està en la història de la filosofia com a història de l'esperit que es coneix a si mateix. Així, "la filosofització hegeliana de la història es veu com és: el contrari de la historització de la filosofia. És la idealització de la història com a *logicizzazione* de la història. En Hegel no és el logos que s'historitza, sinó que la història és *logicizzata*"²⁷⁹. Des d'aquesta perspectiva, Hegel no critica

278 *Ibid.*, pp. 571-572.

279 *Ibid.*, p. 572.

Descartes sinó que el continua. Conscient de la crítica postcartesiana vol una ciència que englobe la història. Comprén la història, però la despulla de l'individual i la posa al servei d'una metafísica més ampla i generalitzada. Comptat i debatut, Hegel, encara més que Descartes, es lliga a la filosofia tradicional i reconstrueix sobre bases noves la visió monístico-cosmològica, i posa juntes història i natura. En el fons, el "món dels homes (...) fet d'individualitats irreductibles, ambiciosos de ser protagonistes de l'esdevenir universal, és una possessió humanista" que molesta tant a Hegel com a Descartes, preocupats tots dos en crear una renovada metafísica²⁸⁰.

Vico és alié a aquesta preocupació metafísica. Anticartesià perquè humanista, està més en contacte amb el "món civil" que amb les preocupacions metafísiques. Com a humanista "erudit, historiador i lletrat" no sent disgust en relació a la multiplicat irreductible del món històric. I quan s'adona del "valor innovador que el coneixement de tals existències individuals irreductibles" pot tenir en un nou sistema del saber, no el transforma a través de cap superament dialèctic, sinó que el respecta "denominant-lo amb el *nomen* que se li adiu: 'filologia'"²⁸¹. La dimensió gnoseològica de reconeixement de la realitat individual que suposa aquesta "filologia" viquiana no tindria sentit en el hegelianisme. I, desitjosa de conèixer l'individu real en el seu origen i maduració, la filosofia viquiana, "a diferència de la hegeliana, és filosofia de l'esdevenir, però no com a filosofia del desenvolupat (lògic), sinó com a filosofia del desenvolupar-se (històric)"²⁸². La divergència és fa encara més palesa per la reivindicació viquiana de l'*ingenium* i de la *phantasia*: "la vertadera racionalitat viquiana de la història és fantasia, no raó: la història decisiva, per a Vico,

280 *Ibid.*, p. 574.

281 *Ibid.*, p. 575.

282 *Ibid.*, p. 576.

és la '*prima rerum historia*', que és '*mythologia*'", i en remuntar-se al mite vol copsar "el fet en la seua autèntica naturalesa, que és el seu origen"²⁸³. Així, Vico es posa en les antípodes de Hegel perquè situa l'essència literalment al principi i no al final, i el seu interès està, doncs, en la gènesi, per la qual cosa la nova ciència ho és dels orígens de les coses vistes filològicament en el seu naixer i no és una ciència d'acompliments triomfals.

Per altra part, Vico filosòficament no té una preparació tècnica suficient per elevar la història al nivell d'una nova lògica i repensar i reformar la filosofia de l'esperit. Els seus esforços inicials en aquest sentit són abandonats amb la *Scienza nuova* que inicia una nova via de "...negació de tota filosofia de l'esperit que vulga presentar-se com a ciència: és la inauguració d'una filosofia diversa: contra tota filosofia de l'esperit passada, antiga o futura, és 'filosofia de l'home'"²⁸⁴. Aquesta filosofia funda l'autonomia del món civil com a divers del món natural i exclou tota possible reunificació metòdica en una ciència unitària, perquè l'únic mètode que li interessa és "aquell de la recerca històrico-genètica: la *Scienza nuova* és filosofia en la mesura que és metodologia d'aquest mètode"²⁸⁵.

La distinció viquiana entre món civil i món natural té en la interpretació de Piovani una major radicalitat perquè suposa l'exclusió de la física i la metafísica. Entre les confusions i antinòmies que una visió "externa" de la filosofia viquiana ha de reconèixer, Piovani posa especial èmfasi -decançant-se vers suggeriments diversos d'Amerio i de Rossi- en el fet que Vico no té una teoria pròpia de la natura. Encara més, els intents inicials de conceptualitzar una natura pitagòrico-platònica, que poden rastrejar-se

283 *Ibid.*, p. 577.

284 *Ibid.*, p. 579.

285 *Ibid.*

en les oracions inaugurals, seran interromputs en el *De Antiquissima*. Vico és sensible al postcartesianisme anticartesiana, al principi no és insensible a les preocupacions de la nova ciència, en ell influeixen Malebranche i Gassendi, però la seua major afinitat amb el tardo-humanisme del XVIII permet d'establir una altra genealogia per explicar el seu interès pel món civil i moral fora de les pretensions d'una ciència unificada i en una direcció més que no meta-física, a-física: "el segle XVIII de Vico és aquell que, més que no construir noves universalitats còsmiques conjeturades, s'allunya dels fenòmens de l'univers per proposar l'observació d'allò que fa a l'home universal en el seu món: la *Scienza nuova*, en última instància, no és més que aquesta proposta, més o menys explícita. Montaigne, Pascal, Vico, estranys entre si, estan inconscientement lligats per aquell agustinisme sobre el qual recolza el socratism cristianista, humanista i pre-humanista"²⁸⁶. La nova filosofia que Vico vol inaugurar es presenta com a "ciència" pel record baconià i galileà que encara l'atrau, però "entra en la il·lustració amb l'estil humanista que li permet la seua particular i directa fidelitat, en substància, a l'esperit del Renaixement"²⁸⁷.

L'elecció metòdica pel món moral es troba anunciada en el *De Ratione*, però és en la *Scienza nuova* on hi ha un abandò més conscient de la física i la metafísica i una acceptació de la crítica filològica com a mètode de la filosofia. La *Scienza nuova* té la intenció "d'obligar el món de les idees a mesurar-se amb l'obscur món de la història"²⁸⁸. La diferència entre ciència del món natural i ciència del món històric exclou de la història els camins no traçats per l'home. L'exclusió de la ciència natural com a forma de coneixement implica la negació de totes les interpreta-

286 PIOVANI, P. "Vico e la filosofia senza natura" p. 254

287 *Ibid.*, p. 255.

288 Cfr. PIOVANI, P.: "Esemplarità de Vico", en *Quaderni Contemporani* II (1969), pp. 205-219; la citació a la p. 209.

cions fatalistes o causalistes de la intervenció providencial en els fets de la humanitat: "els filòsofs han de donar l'esquena a la natura, no per enfrontar-se a una altra inescrutabilitat filosòficament inaccessible, sinó per conèixer amb el mètode filològic les veritats que els homes han fet: aquelles veritats que són fets coagulats, aquell fets que són veritats i que cal explicar"²⁸⁹. Fins i tot la teogonia natural i el dret natural conserven valor hemenèutic quan deixen de ser "natura", quan en la "història ideal eterna" es considera la seua idealitat i historicitat per l'abandó de l'horitzó naturalista i són transferits de l'ordre físico-matemàtic a l'ordre històric en què la filosofia ha d'examinar-los amb una nova llibertat crítica. La crítica viquiana, però, és independent de la reforma pre-il.lustrada i il.lustrada, més aviat es deriva de desigs de respectar la tradició en contra de la reforma. Tanmateix, la crítica té traces genèriques d'il.lustració perquè cap dada pot escapar a una crítica filològica que vol col·locar els fonaments d'una "filosofia de l'autoritat" que no és estàtica, sinó genèticament i dinàmicament justificada.

Aleshores, Vico renuncia a tota física o metafísica com a coneixement decisiu per a l'home. La natura de la *Scienza nuova* és la naturalesa humana investigada en els resultats del seu obrar. No hi ha "edat d'or" a l'inici ni eixida definitiva de l'estat de natura. L'estat salvatge és un perill sempre present en la història, sempre està l'abisme de la no-història. I la civilització és un equilibri grandios sobre aquest abisme "perquè la naturalesa de l'home viquià no és natura, sinó història: la seua relació amb la natura és destruïda en Vico més que no pas en qualsevol altre filòsof modern precedent"²⁹⁰. Així, la *Scienza nuova* es la història de la naturalesa humana.

289 "Vico e la filosofia senza...", p. 259.

290 *Ibid.*, p. 259.

Aquesta història (sense natura) que renuncia a una lògica conceptualitzadora en una filosofia de l'esperit (sense Hegel) és una nova "lògica del concret", i és en aquesta lògica que cal entendre el filologisme i el genetisme viquià. Vico trau uns nous "universals" des de les "coses mateixes", seguint pacientment el recorregut de l'home en la conquesta de la sobiraneïtat sobre el món civil que té una racionalitat que li és pròpia. La història té el seu propi ordre distint del metafísic-naturalitzat i que no és ni caos ni cosmos, sinó ordre humà demostrable amb el coneixement dels fets, amb la filologia. Vico "no té necessitat de sacralitzar la història profana o de profanar la història sagrada perquè emancipa tota la història" amb l'autonomia que li dóna la seua innovadora lògica del concret²⁹¹. I en la seua essencial recerca dels "orígens", en remuntar-se a allò mític i sagrat, posa la història sagrada al servei de la civil il·luminant l'última amb la primera.

El descobriment de la dimensió històrica, amb una lògica del concret despreocupada d'unificacions superadores, fa que Vico albire la veritat que Dilthey, en oposició a Hegel, assenyala com a pròpia de tot vertader historicisme: les ciències de l'esperit, com a ciències humanes i històriques, malden per arribar a l'individual, contradint també el principi de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. "Per a Vico, com per a Dilthey, la *determinatio* no és negació, sinó enriquiment, testimoni essencial, precisió i insubstituïble d'una possible plenitud del ésser que enlloc es pot conèixer millor que en les determinacions en les quals s'individua"²⁹².

Vico albira aquestes coses, però no les veu. L'esquema historigràfic Vico/Dilthey s'acompanya de cautela i moderació per evitar les exageracions justament criticades de l'esquema Vico/Hegel que es vol substituir.

291 PIOVANI, P.: "Vico senza Hegel", p. 580.

292 *Ibid.*, p. 581. Enzo Paci, en l'article "Vico and Cassirer" amb què col·labora al volum nord-americà de commemoració del tricentenari (TAGLIACCOZZO, G. i WHITE, H. V. (edit.): *Giam-battista Vico, an International Symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins, 1969, pp. 457-473) també defensa que Vico "conduïx" a Dilthey.

Per tant, es reconeix que la història de Vico oscil·la entre l'amor a les determinacions filològicament individuades i una "idealitat" que amb facilitat s'obre a generalitzacions, a *corsi* i cicles. També s'admet que Vico opera amb una espècie de "col·lectivisme gnoseològic" que el fa raonar per entitats, per "tipus" genèrics, per "nacions" i "gents" més que no per individus. Sobretot s'admet l'oscil·lació en la història viquiana entre el protagonisme dels homes i l'acció de la providència, entre "filologia" i "teologia civil". La providència viquiana conserva la funció tradicional de racionalitat inescrutable, i entre l'acció humana i la divinitat ordenadora roman un hiat que ara omplen els homes, ara omple la providència, sense garantir, però, l'absència de ruptures en el procés civilitzatori²⁹³.

Aquesta ambigüitat, que ja hem vist a l'origen de manipulacions ideològiques, és acceptada com una insuficiència teòrica de Vico, com una zona d'ombra. Tanmateix, aquesta insuficiència té una virtualitat: permet "zones lliures residuals en les quals la història, malament assolible des de la universalitat providencialista, roman oberta a la recerca de la filologia"²⁹⁴. Les zones d'ombra al marge de la història providencialista són il·luminables únicament per la història "filològica", per la història ciència dels orígens. El fracàs de Vico en reformar la providència tradicional deixa un espai filològic i obté així un mèrit no volgut per a la seua filosofia. A la fi, la "mal construïda" providència viquiana és millor que no la "racionalitat immanent"²⁹⁵.

I Piovani arreplega ara una indicació feta des del principi per Abbagnano i també suggerida prèviament per Meinecke: acostar Vico a Leibniz. L'harmonia de la història viquiana i les harmonies de la metafísica, de la

293 *Ibid.*, p. 583. i "Vico i la filosofia senza natura", p. 260.

294 "Vico senza Hegel", p. 384.

295 Cfr. "Esemplarità de Vico" pp. 211-213.

física i de la història leibnizianes són, en un cert sentit, clàssicament mecàniques i pre-establertes, "tanmateix, per l'homenatge que rendeixen a la tradició, per la seua incompleció teòrica, s'alliberen dels riscos d'una mecanicitat més refinada i més opressora perquè racionalitzada en una universalització menys ingènuament tradicional i més astutament advertida"²⁹⁶. Tots dos escapen així al perill d'un universalisme mecanicista, els seus mons consenten als homes disharmòniques llibertats i reserven en la seua història camps de recerca en què és possible l'anàlisi de les activitats individuals. I en Vico, més que no en Leibniz, gràcies a la filologia es perfila un coneixement històric autènticament individualitzant. Tant l'un com l'altre cometen l'error d'intentar la universalització de l'individual, però no se'ls pot reptar absurdament per "no haver conegut la posterior i decisiva indicació de Kant, que ha obert el més convincent curs de l'historicisme, de Humboldt a Droysen, de Dilthey a Heidegger"²⁹⁷. I en aquest curs és lícit situar Vico, en aquesta direcció "crítica i problemàtica" en molts sentits oposada a aquella "neometafísica i absoluta" de Hegel i el hegelianisme. En qualsevol cas, Piovani, amb la seua habitual cautela, defensa que pensar-ho així és una hipòtesi de treball útil per trencar el costum de la lectura hegeliana de Vico i, tal vegada, per un complet reexamen de la història de la filosofia moderna.

El Vico historicista és, doncs, el Vico que emancipa la ciència humana de la natura, el Vico de la dissolució de la metafísica. Fora de Hegel i sense apartar-lo del seu temps -encara més, considerant-lo ben col·locat en el seu temps i en companyia de Leibniz²⁹⁸-, Vico és així recuperat per

296 *Ibid.*

297 *Ibid.*, p. 585.

298 Per a la defensa del fet que Vico està ben col·locat en el seu temps, és a dir, que la seua "lluita existencial" té els seus referents en el seu context històric, Cfr. PIOVANI P.: "Vico: l'uomo e il suo tempo", en *Realtà del Mezzogiorno*, VII(1968) 12, pp. 1023-1032 (versió castellana en *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 29-39.

una modernitat posthegeliana que vol trobar arrels en una tradició no hegeliana. Historicista sense ser precursor de l'historicisme absolut, continua a ser peça clau i en molts sentits "primer" de la nova modernitat i la seua tradició que s'estan reconstruint. Així, Vico, precisament per ser més humanista que no filòsof, és sensible al problema central que la filosofia moderna arrossega des de l'humanisme, el problema de la historització de la raó abstracta, i per això en ell "les idees són les idealitzacions de l'home en la fatiga de la seua vida" i la consciència "no és una dada, sinó un actiu *con-scire*"²⁹⁹. La raó, sense natura i, per tant, sense metafísica, es fa tota història i anuncia la nova filosofia com a humanologia, la radical nova metodologia històrico-genètica de les ciències humanes: és el primer a establir les premisses d'una vertadera filosofia de l'home, d'una efectiva "filosofia de l'existència", d'un nou filosofar, d'una nova fonamentació metodològica de les ciències de l'esperit. L'ambigüitat de la providència viquiana, probablement per insuficiències teòriques de Vico, deixa un espai de llibertat a l'acció humana i reafirma el valor de la individualitat factual i la necessitat de la "filologia": Vico assenyala precoçment en la "individualitat" la característica principal de la modernitat i sent la necessitat de respectar-la amb una nova lògica del concret que renuncie a la seua universalització abstracta i cosmològicament unificant i totalitzadora. Lligat en el fons a la tradició de l'agustinisme cristià, la manifestació principal de la religiositat i politicitat de Vico, amb independència de la seua probable actitud contrareformista, és el contingut ètic al qual s'obre en un món totalment humà, una ètica sense ontologia que preludeix l'ètica kantiana: després de Vico i de Kant, la humanitat "no pot ignorar que no hi ha salvació o perdició en la història de l'home que

299 PIOVANI, P.: "Vico e la storizzazione della ragione", en *Clio* IV(1968), pp. 318-319. Cfr., també PIOVANI, P.: "Pensiero e società in Vico", en *Vico nel terzo...*, pp. 127-132 (versió castellana en *Introducción al pensamiento...*, pp. 57-63), en què Piovani marca les distàncies del pensament social de Vico en relació a les tradicions positivista i marxista, si bé reclama atenció a la influència de Vico en Labriola.

no depenga de l'home" i ja és obligada l'elecció entre "nous heroïsmes sobrehumans" o "noves solituds subhumanes"³⁰⁰. Les optimistes exaltacions de la virtut de les oracions inaugurals esdevenen en la *Scienza nuova* una "despietada ètica del treball i del sacrifici"³⁰¹

Amb Piovani, doncs, a la fi del període que estem considerant, apareix el Vico historicista amb contorns ben definits en relació a tots els aspectes en debat. La immersió de Vico en el seu temps és acceptada i encoratjada com a principi metodològic per comprendre'l, i s'accepta la necessitat de la recerca històrico-cultural. Apareix un Vico entre dos mons i dialogant amb tots dos, l'humanista i el modern, però que reacciona fonamentalment des de l'antic i amb insuficiències teòriques. Les seues preocupacions, almenys des del *De Antiquissima*, deixen de banda la pretensió metafísica i l'interès en la ciència natural. Amb intuïcions i incerteses construeix una filosofia de la història, que va més enllà del problema de les diferències entre història sagrada i història profana, plena de originalitat i novetat perquè historitza tot el filosofar. El caràcter d'il·lustrat o no, deixa de tenir un valor definitori perquè, si s'ha trencat la identificació del XVIII amb la Raó abstracta i si s'ha reconegut l'historicisme del segle de les llums (causes, juntament amb l'esgotament de la "via Hegel", de l'enderrocament de la interpretació neoidealista³⁰²), ara caldria, perquè fóra significatiu, acceptar que hi ha una modernitat il·lustrada distinta d'aquella centrada en la revolució científica de la ciència natural, en les pretensions de metafísiques unificants i en les propostes i accions de reforma política. Les ambigüitats teòriques viquianes cal deixar-les com són; encaras més, cal reconèixer un Vico *a se* no reductible

300 "Vico e la filosofia senza natura", p. 263.

301 "Pensiero e società", p. 130.

302 Cfr. PIOVANI, P.: "Esemplarità di Vico", especialment pp. 205-208 en què celebra i analitza la caiguda de les tres interpretacions clàssiques (catòlica, positivista i neoidealista).

en la seua originalitat a una "dissolució" en el context històrico-cultural³⁰³. En qualsevol cas, Vico pertany, des del seu lloc històric concret, a una tradició de pensament que continua en la modernitat fins al present com a reflexió històrico-humana i divergent de la hegeliana, tradició i modernitat que, més enllà de les fronteres italianes, abasta el pensament europeu.

La interpretació és molt matisada i s'hi veu, en les matisacions, el lector atent que des del principi ha seguit el debat amb interès junt a distànciament reflexiu³⁰⁴. Dels primers en reconèixer la necessitat d'un canvi crític en el viquisme, dels primers en veure el seu significat de revisió de la història de la filosofia italiana i de les seues connexions amb el pensament europeu, Piovani, en exposar tot el seu Vico gairebé a la fi del període, en el context de la commemoració del tricentenari, tot i delimitar clarament la seua posició, pot recuperar aspectes gairebé de tothom. Negador radical de la *Scienza nuova* com a filosofia de l'esperit i del Vico precursor de Croce, reivindica tanmateix la recerca neoidealista erudita i la visió croceana de Vico en allò que no està afectada per les exageracions anacronistes i absolutistes (una altra vegada el peculiar *senso storico* de Croce salva part de la seua obra més enllà de la validesa de les seues propostes teòriques). Negador d'un Vico il·lustrat, és afí en molts aspectes a l'esbós d'interpretació d'Abbagnano. Negador de la centralitat en Vico de la reflexió metodològica sobre el mètode de la ciència natural, accepta gran part de la reconstrucció històrica de Badaloni i va més enllà de Garin i de Rossi en reclamar la centralitat de la histò-

303 Perill contra el qual avisa explícitament en "Esemplarità" p. 209, i en "Per gli studi vichiani", p. 81.

304 Encara que tots els seus escrits abunden en reflexions sobre el "nou curs" dels estudis viquians, en aquest sentit són especialment significatius els seus articles "Per gli studi vichiani", ja repetidament citat, en què es troba l'anàlisi més completa dels vint anys de viquisme que el precedeixen, i "El centro di studi vichiani" (*BCSV* I (1971) pp. 5-19).

ria, en accentuar l'exclusió de la natura de l'horitzó viquià i en acceptar les ambigüitats viquianes i el seu tardo-humanisme³⁰⁵.

Piovani, però, no ha estat un observador passiu, sinó un participant actiu promotor i animador del nou viquisme que fou dels primers en definir com a històrico-cultural o filològic. Malgrat la diferència de la seua posició filosòfica i metodològica en relació al neopositivisme i al marxisme, reconeix la necessitat de la pluralitat d'investigacions en un moment de crisi de les interpretacions clàssiques, que té el seu origen en una crisi més profunda de la filosofia italiana i europea. El nou moment històric exigeix noves lectures i és bona cosa que, lliures de grans i definitives interpretacions, s'investigue el napolità que, si bé no va resoldre problemes, tenia la gran virtut de transformar tots els que passaven per la seua reflexió.

En aquest marc contínuament defensat de llibertat i pluralitat metodològica, reconeix en el nou viquisme crític el valor d'un millor coneixement de Vico i del seu temps. Però la valoració positiva de la recerca històrico-cultural va acompanyada de reflexions farcides d'advertències que volen ser guies per reconduir el debat i fixar les seues dimensions. Ja hem fet referència a la seua insistent recomanació que l'objectiu de trobar l'exacta col·locació de Vico en el seu context històric i teòric ha d'acompanyar-se de l'objectiu d'aconseguir una lectura de la filosofia viquiàna que reconega la seua originalitat i les seues novetats, és a dir, que respecte una solitud viquiàna no retòrica o funcional a interpretacions interessades, sinó característica real de tot pensador que vol dir la seua paraula. També hem assenyalat que reclama atenció a les aportacions del neoidealisme que va crear el gran Vico i que, en la seua crisi, acompanya els no idealistes en la nova recerca viquiàna. Però fa també unes altres advertències crítiques importants. La recerca erudita històrica pot córrer el

305 Garin apunta la influència de Rossi en la opció de Piovani per un Vico sense natura (Cfr. GARIN, E.: "Gli studi vichiani di Pietro Piovani", p. 18).

risc de deixar en un segon pla la reflexió filosòfica, i Piovani la reclama advertint que les dades, perquè siguin significatives, suposen preguntes des d'un plantejament determinat i que, de fet, hi ha una realimentació entre erudició i reflexions hermenèutiques que fa que el "moment filològic" estiga donant lloc a un procés d'emergència de noves interpretacions que accepten -fet molt positiu- el camp de prova del document. El millor coneixement dels textos i de les idees en circulació en el temps de Vico, obtingut a través de l'interés per Vico, pot crear la falsa imatge que tot està en relació amb ell i tot ho coneix, quan, en realitat, cal reconèixer parcel·les culturals alienes a Vico i, sobretot, no s'ha d'oblidar com llegia: des d'una posició socialment i cultural subalterna i amb perspectiva d'humanista postrer més que no de filòsof. El coneixement del *retroterra* cultural napolità, italià i europeu, propiciat en part pel "problema Vico", és una dquisició historiogràfica molt valuosa que cal aprofundir, especialment en l'àmbit europeu; però si Vico ha estat un instrument útil per esperonar les recerques i establir nexes, no s'ha d'exagerar el seu ús més enllà d'un instrument important però no únic. Així mateix, la instrumentalització ideològica de Vico, recorda Piovani, és un fet clar de tota la història del viquisme i cal, en conseqüència, estar vigilants.

Junt a les advertències que indiquen riscos a evitar, Piovani proposa línies de recerca que cal seguir i aprofundir amb una perspectiva temporal de més d'una generació. A més d'encoratjar la recerca històrico cultural, formula amb detalls, objectius de recerca dirigits a preparar una edició crítica de l'obra viquiana, a analitzar-la "internament" -sobretot el procés des de la primera a l'última *Scienza nuova*-, a continuar la bibliografia viquiana des del 1948 endavant i a revisar l'anterior i tota la història del viquisme.

Tot sumat, en Piovani s'acumulen una proposta filosòfica d'interpretació de Vico i una reflexió lúcida del "moment filològic" posada al servei d'afavorir la diversitat metodològica i d'introduir-hi perspectiva història i

prudència. La seua proposta mateixa és contínuament matisada com una proposta provisional perquè s'està encara lluny d'exhaurir les possibilitats interpretatives de la filosofia viquiana. Coherent amb aquesta actitud, el volum col·lectiu que prepara i edita amb motiu del tricentenari és dels més representatius de les diverses tendències en debat³⁰⁶, i la seua decisiva participació en la institucionalització del viquisme estarà marcada pel convenciment que encara no és moment de defensar "un" Vico sinó d'afavorir el desenvolupament de totes les línies de recerca.

306 Ens referim al volum *Omaggio a Vico*, repetidament citat en aquest treball.

IV.5. EL TRICENTENARI DE 1968. "INSTITUCIONALITZACIÓ" DEL VIQUISME I CANVI EN EL DIÀLEG INTERNACIONAL.

El 1968, amb la celebració del tricentenari del naixement de Vico, acaba el període que estem considerant. Hem vist com tots els autors que hem analitzat -tret d'Abbagnano- concentren gran part de la seua producció bibliogràfica en aquesta data. El motiu, obviament, és la seua participació en la multitud d'actes que s'organitzen per recordar i retre homenatge al filòsof napolità. Només a Itàlia, destaquen el conjunt de conferències i activitats organitzades a Nàpols per la "*Commissione per le onoranze a Giambattista Vico nel tricentenario de la nascita*", el congrés internacional sobre "Campanella e Vico" organitzat per l'*Accademia nazionale dei Lincei* a Roma, el seminari sobre Vico realitzat a la Universitat de Salerno, el congrés itinerant celebrat a Salerno, Rocca-Cilento i Vatolla, junt a d'altres actes organitzats per diverses universitats, com ara les de Bari i Messina³⁰⁷. Bé pot dir-se que si el període comença amb l'ambient crític i dramàtic d'una postguerra, acaba amb l'ambient eufòric d'un final de festa.

Les principals aportacions teòriques en relació als temes en debat que ens interessin, ja les hem exposades i hi tornarem en el capítol final³⁰⁸.

307 Les publicacions resultants d'aquests actes han estat repetidament citades al llarg del treball: les conferències napolitanes componen el volum a cura de Pontieri AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita* editat per Edizioni scientifiche italiane; les actes del congrés de Roma sobre "Campanella e Vico" en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCLXVI (1969); el seminari de Salerno donà lloc a un número monogràfic de *Quaderni contemporani* (II (1969)) a cura de F. Tessitore; gran part dels treballs del congrés itinerant es troben a la revista *Clio* (IV (1969) 3-4) i cal fer notar també el número extraordinari "Campanella e Vico" de l'*Archivio di Filosofia*, (Padova, Cedam, 1969) i el de la revista *De Homine* (VI (1968) 27-28).

308 En les publicacions ressenyades, i en d'altres, també es tracten concrets temes polèmics viquians, com el *verumfactum*, la religió, la fantasia, la poesia, el mite, el dret o la lingüística. És obvi que també s'hi podria analitzar la presència de la polèmica de fons sobre la relació de Vico amb el seu temps i amb la il·lustració, però és una opció diversa de la nostra. Tanmateix, volem cridar l'atenció sobre els treballs d'Antonino PAGLIARO sobre la lingüística viquiana perquè suposen un important canvi crític en aquest camp. Defensa la centralitat del problema lingüístic per comprendre Vico i posa els seus orígens literaris i retòrics com a fonament de l'historicisme
(Cont....)

Ara volem assenyalar breument altres dos efectes que converteixen el 1968 en una fita no sols de final d'un període, sinó també d'inici d'un altre de divers. Ens referim a la institucionalització del viquisme i a un canvi en el diàleg internacional.

La reflexió col·lectiva que es realitza amb motiu de la celebració del tricentenari porta a una consciència generalitzada que s'ha produït un *mutamento critico* sense precedents en el viquisme. La quantitat i qualitat de les recerques històrico-culturals realitzades o iniciades, amb les tensions interpretatives corresponents i més enllà de les discrepàncies metodològiques, porta a un consens sobre un seguit de necessitats que cal atendre per afavorir el desenvolupament del nou curs dels estudis.

En primer lloc, calen més recerques "filològiques" que abasten tot el XVII i el XVIII, amb especial atenció al pensament europeu i al lloc que hi ocupa el "cantonet" napolità, certament perifèric però no marginal. El volum de recerques ja iniciades o que cal fer recomana la necessitat d'una major divulgació per afavorir la intercomunicació entre els investigadors i la seua possible coordinació.

En segon lloc, cal revisar el text de l'obra viquiana fixat en les edicions nicolinianes i punt de referència obligat. De fet s'han produït durant el període noves edicions de l'obra que, tot i aprofitar les fatigues de Nicolini en les recerques d'arxiu, apunten divergències i insatisfaccions respecte a les transcripcions i modernitzacions lingüístiques dels textos originals fetes per Nicolini³⁰⁹. Les divergències entre els textos sobre la

308(...Cont.)

viquià: Vico transforma la retòrica de disciplina literària en ciència del primer conèixer humà, buscant en la lingüística la substitució de l'ontologia (Cfr. d'aquest autor: *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Arma, 1961, especialment pp. 299-474; "Le origini del linguaggio secondo Vico", en *Atti dell'Accademia dei Lincei CCCLXVI* (1969), pp. 269-288, i "Giambattista Vico tra linguística e retorica", en *Vico nel terzo ...*, pp. 133-162).

309 A l'edició clàssica de Nicolini (VICO, Giambattista: *Opere*, Bari, Laterza, 1914-41, 8 vol) s'afegeixen noves edicions a cura de Nicolini mateix o d'altres amb més o menys intenció de ser alternatives. Entre aquestes últimes cal fer esment de les edicions d'Abbagnano el 1952 i de Rossi el 1959, que hem citat en comentar les respectives introduccions; l'edició de *Tutte le opere* de Vico a càrrec de F. FLORA (Milano, Mondadori, 1957) que explícitament vol corregir (Cont....)

major o menor fidelitat als originals apunten a la necessitat d'una edició crítica de l'obra viquiana.

La bibliografia viquiana, interrompuda el 1948, també reclama una continuació que, sense necessitat de ser *ragionata*, arplegue ordenadament tota l'enorme producció posterior.

Finalment, la historiografia viquiana, tal como era reconstruïda pel neoidealisme, ha sofert els atacs crítics de les noves perspectives metodològiques. Els efectes de l'actitud antiil·lustrada, antipositivista i antimarxista de Croce/Nicolini, tan evidents, com hem vist, en les seues reconstruccions de la història de la crítica viquiana, són ara assenyalats com a defectes greus que cal corregir³¹⁰. La revisió de la història concreta del viquisme apareix també com una tasca necessària.

La consciència de totes aquestes necessitats, l'expressa amb més claredat que no cap altre Pietro Piovani i, en coherència amb el seu paper d'"animador cultural" i el seu compromís viquià, crea i impulsa una col·lecció de quaderns de *Studi vichiani* per publicar els treballs de "filòsofs, historiadors, filòlegs, i erudits" interessats en el "problema" Vico i, sobretot, crea el *Centro di Studi Vichiani* (acollit al *Consiglio Nazionale delle Ricerche*) per atendre "la necessitat cultural efectivament existent, a través d'un treball prevalentment informatiu i bibliogràfic" i des d'una perspecti-

309(...Cont.)

el text nicolinià; l'edició de l'*Autobiografia* a cura de M. FUBINI (Torino, Einaudi, 1960) i l'edició de la *Scienza nuova* del 1744 a càrrec de Paolo ROSSI (Milano, Rizzoli, 1963).

310 En la mesura que la història del viquisme es perllonga a tot el llarg de la història de la filosofia italiana des de la fi del XVII, i atés que la revisió del viquisme que es fa després del 1948, com defensem, té com a fons una revisió de la història de la filosofia italiana, una anàlisi de tots els canvis historiogràfics produïts per les noves interpretacions viquianes requeriria un treball específic que excedeix els límits dels nostres propòsits. Tanmateix, hem fet notar i volem recordar-ho, que les noves lectures marxistes reivindiquen les lectures materialistes del XVIII i el viquisme dels protagonistes del noranta-nou napolità i que, així mateix, Rossi defensa la legitimitat de les lectures positivistes (i reinvidica els treballs de Ferrari i Cattaneo). La *Storia della filosofia italiana* del 1966 de Garin (especialment els capítols "La diffusione della nuova cultura" i "Giambattista Vico", 2n vol. pp. 864-954, i "L'illuminismo" i "Eredità vichiana e indagini etiche", 3r vol., pp. 957-997 i 1016-1036) conté ja una revisió important del viquisme fora de la perspectiva neoidealista, i els "Limamenti di storia della critica vichiana" del 1967 de Paolo Rossi són una revisió crítica i explícita de tots els punts claus de la història de Croce/Nicolini.

va oberta i no partidista perquè "el *Centro* no té, i no pot ni ha de tenir, una imatge pròpia de Vico que defensar, una interpretació pròpia que imposar"³¹¹. La immediata publicació el 1971 del *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, que continua publicant-se anualment fins a l'actualitat, clou aquesta tasca "institucional" que considerem una de les raons importants de la consolidació del viquisme. Més enllà dels seus efectes locals, que s'haja o no consolidat una escola "ítalo-napolitana" o "napolitana"³¹², la tasca del *Centro* i del *Bollettino* és, a hores d'ara, reconeguda internacionalment com un punt de referència obligat de tots els investigadors. La concepció viquiana, tan volguda de Piovani, que les idees han de coagular-se en fets per entrar en la història que fan els humans, té, en aquest efecte de la commemoració del naixement de Vico que hem anomenat "institucionalització" del viquisme, un exemple de la seua veritat.

L'altre efecte, l'augment del diàleg internacional sobre Vico amb motiu dels actes que organitzen diversos països, té un interès especial pel que fa a l'àrea anglosaxona, en particular als EE.UU.³¹³. En aquest país es publica un número extraordinari de la revista *Forum Italicum* dedicat a

311 PIOVANI, P.: "Il Centro di Studi Vichiani", p. 13. Del *Centro di Studi Vichiani* podem donar fe que continua cobrint la necessitat que el féu nàixer i que ho fa amb el tarannà obert i respectuós que volia el seu fundador. Aquesta tesi deu molt a la informació i al material bibliogràfic que el *Centro*, amb dedicació pacient dels seus membres, va posar a la nostra disposició durant la primavera del 1989.

312 La seu inicial del centre i de la revista fou instal·lada a Salerno, per traslladar-se després a Nàpols. En el comitè directiu inicial figuren, junt a Piovani, F. Tessitore i G. Giarrizzo.

313 Una puntual ressenya de tots els actes i publicacions que, a Itàlia o fora, tenen lloc com a motiu el tricentenari, es troba en el treball de Giuseppe CACCIATORE "Il tricentenario vichiano del 1968", en *Atti dell'Accademia Pontiniana*, XIX (1970) pp. 343-362. Pel seu interès bibliogràfic ressenyem ací la publicació a Polònia el 1969 d'un número extraordinari dedicat a Vico de la revista (en llengua francesa) *Organon*, VI (1969) que recull treballs del congrés que s'hi va celebrar el 1968, i la publicació a França d'un número monogràfic sota el títol *Giambattista Vico. Une philosophie non-cartésienne* de la revista *Les études philosophiques* 1968, 3-4, així com l'article sobre Vico a França de Jules CHAIX-RUY "la fortune de J. B. Vico" publicat en el volum "Campanella e Vico" de l'*Archivio de filosofia* pp. 123-152. A Alemanya són significatives la reedició d'una traducció parcial de la *Scienza nuova* feta per Erich Auerbach i la conferència de E. Grassi (deixeble de Heidegger) en l'Institut de Sociologia de Frankfurt a invitació d'Adorno.

Vico³¹⁴, es reediten les excel·lents traduccions de la *Scienza nuova* i de l'*Autobiografia* fetes per Bergin i Fisch, i aquests "viquians", junt a Robert Caponigri i Elio Gianturco donen conferències a diverses universitats. Però l'interès rau en la intensa activitat que comença a desplegar Giorgio Tagliacozzo a partir del 1965 en vista de l'edició del volum commemoratiu *Giambattista Vico, an International Symposium*,³¹⁵. Com conta Tagliacozzo mateix, amb un primer contacte epistolar amb Pietro Piovani té inici una aventura cultural destinada a créixer fins a consolidar una plural escola nord-americana d'estudis viquians i establir lligams d'intercanvi cultural³¹⁶. L'èxit i la repercussió del volum, en el qual participen també autors italians, incrementa les investigacions de tal manera que permeten l'organització de congressos, la creació el 1974 de *The Institute for Vico Studies* a New York i, a partir del 1983, a la publicació de la revista *New Vico Studies*³¹⁷. Així, el viquisme nord-americà es troba a un nivell "institucional" molt semblant a l'italià. El diàleg entre les cultures viquianes italiana i nord-americana no és fàcil ha causa de la diferència entre una orientació metodològica centrada en l'anàlisi "filològica" del text i del seu context, feta des de la llarga tradició històrico-filosòfica italiana, i una orientació metodològica que permet la lliure lectura del text feta des dels suggeriments més diversos de l'actualitat

314 New York-Buffalo, vol II, n° 4 (1968). Conté l'article de C. Morón Arroyo "Notas sobre Vico en España".

315 TAGLIACOZZO, G. i WHITE, H. V. (edi), Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969. Conté l'article de Ramón Ceñal "Vico and Nineteenth-Century Spanish Thought".

316 Cfr. TAGLIACOZZO, G.: "Oltre venti anni di proficui rapporti vichiani Italia-Stati Uniti", en el volum a cura de M. Laeng i R. Titone *Traguardi delle Scienze dell'uomo*, Roma, Anicia, 1987.

317 La informació més completa sobre la recent recepció viquiana als EE.UU. de Vico (i en general a l'àrea anglosaxona) es troba en els cinc articles de Tagliacozzo que sota el títol genèric "Toward a History of Recent Anglo-American Vico Scholarship" ha publicat en els cinc primers números (1983-1987) de la revista *New Vico Studies*.

nord-americana³¹⁸. Els usos ideològics de Vico a Itàlia són reconeguts i metodològicament corregits, els usos ideològics quan no es reconeixen interessos ideològics són més difícils d'advertir. Tot i amb les dificultats derivades de dos interessos tan distints al voltant de Vico, de fet s'ha establert un diàleg amb una tensió de debat nova. Aquest important canvi del panorama internacional viquià actual també té el seu origen en el 1968. Els aires de festa de final de període són, doncs, internacionals.

318 Les diferències són conegudes i es posen de manifest en les recensions que en les respectives revistes es fan mútuament. La lectura d'aquestes recensions també posa de manifest que, sense resoldre la diferència de fons, es dona ara una major interconnexió i n'hi ha alguns terrenys comuns de debat.

V. CONCLUSIÓ. PAISATGE DES DEL 1968.

L'atenció i l'extensió que hem emprat en exposar el punt de partida del debat viquià italià del 1948 al 1968 i en mostrar el seu desenvolupament i la construcció de les posicions en polèmica, ens permet ara una major concisió. Per la mateixa raó, podrem traçar un quadre de la situació a grans trets, sacrificant matisos que ja hem reconegut a bastament i que, per tant, suposem.

A l'inici sembla que ens trobem davant un episodi més de discussió ideològica amb Vico com a motiu, la qual cosa és una constant en la història del viquisme. Tanmateix, la nova perspectiva històrica tiny el debat d'una actualitat que fa que, amb raó, pugui parlar-se d'un nou curs dels estudis viquians.

La primera meitat del segle veu créixer la importància filosòfica de Vico en una mesura sense precedents. Vico, integrat en el neoidealisme italià, és tant una conseqüència com una peça clau de l'historicisme absolut i gaudeix de l'èxit d'aquest. Amb aquesta lectura es conclou una tradició hermenèutica -principalment meridional- que des de finals de la primera meitat del XIX llegeix Vico en clau kantiana i hegeliana i que ara és hegemònica sota la forma de Vico filòsof de l'esperit, precursor del XIX idealista i romàntic, i enemic del XVIII, segle il·lustrat del racionalisme abstracte. Aquesta hegemonia, ho és a costa de reclamar el silenci de les lectures positivistes i catòliques, i, metodològicament, a costa de la "superació" del positivisme, del marxisme i del hegelianisme mateix. Ideològicament, l'alternativa que a principis del XIX es plantejava en termes de jacobinisme o antijacobinisme de Vico a ús de revolucionaris i moderats o reaccionaris, que en el *Risorgimento* és l'alternativa entre idealisme catòlic i idealisme racional a ús del corrent *neoguelfo* o del radical, és, en la primera meitat del XX, la culminació perfeccionada de l'alternativa en

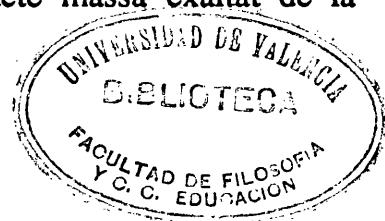
termes d'immanència laica enfront de catolicisme transcendent que arreplega, també, el llarg debat sobre l'ortodòxia o l'heretgia de Vico. I açò en el context de la tradició filosòfica italiana que, després d'un Renaixement brillant i una llarga crisi busca alhora afirmar-se i integrar-se en el pensament europeu. I, també, en el context històric italià, que ha fet ús de la filosofia per dotar-se d'identitat cultural en el seu recent procés d'unitat nacional i que arriba a la segona meitat del XX després d'una llarga experiència feixista i amb una guerra perduda. L'inici del procés de reconstrucció postbèl·lic està marcat per la consciència de la crisi del vell ordre social, per la necessitat de trencar amb el passat més immediat i per les esperances revolucionàries covades en la resistència. Són els anys en què Itàlia aboleix la monarquia i es dota d'una constitució sobre el fons d'una lluita política protagonitzada principalment per catòlics i comunistes.

Considerats com un nou *risorgimento*, els anys immediats a la postguerra presencien la fi de la polèmica idealista-catòlica i el naixement de la polèmica sobre la pertinença o no de Vico al pensament il·lustrat, la qual cosa qüestiona un tret ben característic de la imatge hegemònica, a l'ensens que s'inscriu en un moviment més ample de liquidació política del neoidealisme i de relectura de la il·lustració suggerida per necessitats polítiques, i alhora que forma part també d'una operació de més calat que qüestiona la concepció filosòfico-metodològica de l'historicisme absolut, és a dir, la seua història de la filosofia i la manera mateixa de fer història. Les relectures de Vico s'inicien, doncs, com un enfrontament directe amb una lectura concreta i poderosa en un moment de crisi social, ideològica i metodològica. L'inicial ús ideològic de Vico sembla evident i potser inevitable. El rebuig de tot el Vico de Croce, les exaltacions eufòriques de trets il·lustrats i materialistes de la filosofia viquiana en reinterpretar unidireccionalment la seua ambigüitat religiosa i política, les desqualificacions sumàries per catòlic reaccionari, les reconstruccions

històriques d'uns segles XVII i XVIII meridionals i italians brillants com a alternativa a la concepció que els veu com un cantonet insignificant de la història, tenen en part un deute amb el caràcter ideològic del debat. Aquests aspectes ideològics s'atenuen per dues raons. Perquè, si bé centrat inicialment el debat en una discussió conceptual sobre la il·lustració i encara amb Croce i Nicolini com a participants, aviat es transforma en un plantejament metodològic que col·loca en segon pla les qüestions generals teòriques més susceptibles de càrrega ideològica i, sense oblidar-les, dóna lloc a un treball historiogràfic per recuperar i interpretar material històric descurat que accepta per a les reconstruccions parcials el camp de prova de la documentació "filològica". I s'atenua també perquè l'ús ideològic és aviat advertit i denunciat. La recuperació final de parts del Vico de Croce i el reconeixement del deute del viquisme actual amb el treball del neoi-dealisme són mostra d'aquesta atenuació. Així, la llarga ombra de Croce acompanya el "nou curs" del viquisme des del seu naixement i sense ella no és explicable.

L'ús de Vico per a investigar i discutir sobre la il·lustració és evident. I la transformació del "problema Vico" d'una discussió sobre la il·lustració de Vico en una investigació i discussió sobre el "temps" de Vico i la seua "modernitat o arcaicitat" mostra el gradual reconeixement dels límits massa estrets tant del concepte d'il·lustració, com del període històric en què hom la vol situar, així com les dues maneres com es planteja la recuperació de la modernitat: redefinint-la dins d'un arc històric molt més llarg que el XVIII i fent palesos els continguts que queden fora de les definicions per tornar a definir-la. La ubicació de Vico en un moment històric que es defineix com un moment de crisi generalitzada del pensament modern afavoreix aquest ús.

Reconegut per tots l'anticartesianisme de Vico, es critica el cartesianisme com a caràcter definitori de la modernitat. En acceptar la limitació viquiana del coneixement humà, el racionalisme abstracte massa exaltat de la



il·lustració es contrapesa reconeixent la limitació també il·lustrada del coneixement. Acceptada la centralitat del coneixement científic-natural en el segle de les llums, es recupera des del Renaixement la tradició científicofilosòfica italiana i meridional i, en relació amb ella, es discuteix un Vico modern que continua en les ciències humanes la línia científica galileana, o un Vico arcaic perquè desconeix la ciència natural i és alié als problemes de la metodologia científica moderna. Considerada la il·lustració com un moment històric de profundes transformacions políticossocials, apareix un Vico que reflexiona sobre el nou ordre social i el progrés vers la universalització de la raó i, o bé és conservador o està limitat per les peculiars condicions del vice-regne, o bé és un crític lúcid de les apressades solucions políticoracionalistes. En reconèixer l'historicisme de Vico, es nega el caràcter antihistòric de la il·lustració i es recupera la reflexió històrica com a part de la modernitat. En negar la interpretació hegeliana de la teorització viquiana de la història, es reivindica una tradició metafísica il·lustrada naturalista-materialista o l'inici d'un nou filosofar que dissol tota metafísica. En qualsevol cas, l'anticartesianisme de Vico, amb independència que s'atenue fent-lo relatiu a un peculiar i concret cartesianisme postcartesià, en lloc d'excloure Vico de la modernitat revela el seu autèntic interès per a una recuperació de les virtualitats modernes del seu pensament, siga perquè reclama atenció sobre allò que massa precipitadament es volia deixar fora de la modernitat, siga perquè critica la unilateral exaltació d'allò que quedava dins. En aquest sentit, la reivindicació i reflexió viquiana de la fantasia i de la imaginació com a part del coneixement humà apareixen com a lloc fèrtil de suggeriments i una indicació encertada de mancances de l'inicial pensament modern, i aquesta valoració és independent del fet que hom considere que Vico hi arriba per exigències metodològiques o pel problema de repensar uns orígens històrics que garantiren la separació de la història sagrada de la profana.

Metodològicament, junt a un inicial existencialisme ja present durant la crisi idealista d'entreguerres, destaca la consolidació del neopositivisme, del marxisme i d'un nou historicisme. Amb totes les diferències que separen aquests corrents metodològics, hi ha dues característiques lligades entre si que les fan semblants: l'atenció privilegiada a les dades factuais, empíriques, i el rebuig de la concepció hegeliana de la història com a lògica de l'esperit (i, conseqüentment, de Hegel com a clau hermenèutica de la filosofia viquiana). Aquestes característiques comunes òbviament no suposen cap problema per al neopositivisme, però el marxisme i l'historicisme, pel que fa al rebuig de Hegel, es veuen obligats a precisar les seues posicions, la qual cosa hi introdueix matisos que convé assenyalar.

La crítica gramsciana de l'acostament que el neoidealisme havia fet d'Spaventa-Vico a Hegel, pel que fa a Vico -i deixant de banda el seu judici sobre el fons catòlic de la filosofia viquiana que explicaria les seues pretensions d'universalitat-, és encara deutora d'una lectura hegeliana (d'esquerra) de la història: des d'un *angoletto* mort de la història, és a dir, sense les condicions històrico-materials necessàries, Vico no pot pensar els grans problemes amb que s'enfrontarà el pensament modern després de la revolució francesa. Aleshores, el marxisme que vol recuperar Vico sense acostar-lo a Hegel es dirigeix en dues direccions: vers la demostració erudita del fet que el XVII-XVIII meridionals i italians no són un cantonet mort de la història, sinó tot el contrari, i vers la reconstrucció d'una tradició materialista que recupera el materialisme del Renaixement, arriba a Vico principalment a través dels *investiganti* i el connecta amb el sensisme, el pensament llibertí, Hobbes, Spinoza, Bayle, Le Clerc... Així, el caràcter "perifèric" del vice-regne (o, en general, d'Itàlia), més que allunyar-lo del centre de debat del pensament europeu, li dóna una perspectiva peculiar i valuosa, tant pel que fa a com són vists els problemes de la crisi, com pel que fa a les solucions que es teoritzen. I

la concepció materialista de la història té uns arrels italians molt anteriors a la inversió marxiana de Hegel.

La discussió metodològica explícita amb Hegel i amb la lectura hegeliana de Vico és, però, patrimoni de l'historicisme. I és també historicista l'exclusió més radical de Hegel juntament amb la metafísica. L'estret lligam de l'historicisme absolut amb Hegel, la centralitat de les qüestions metodològiques en l'historicisme, condicionen aquesta reflexió que, influïda per la lectura de la il·lustració que fa Cassirer, pel plantejament metodològic de Dilthey i per la reconstrucció de la tradició historicista de Meinecke, retorna a Kant (i més endarrere a Leibniz) per fundar un historicisme crític que, separant-se de la línia de reflexió que porta a Hegel, en renunciar a la universalització que perd el particular i a les pretensions d'unificació metodològica, vol establir un nou nexa explicatiu entre història i individualitat humana, una nova relació entre idealitat i factualitat, entre filosofia i "filologia". Les virtualitats metodològiques d'aquest historicisme obert i problemàtic, sense "síntesi final", es posen de manifest precisament mitjançant una lectura de Vico en connexió amb aquests problemes que no el desplaça del seu temps i respecta el seu interès en fer una història tota humana meitat per meitat filosofia i filologia.

Les reconstruccions històriques del "temps" de Vico que, en sentit estricte, seria la segona meitat del XVII i la primera del XVIII, en realitat ultrapassen aquests límits i abracen tot el XVII i el XVIII. Per un costat es vol omplir el "buit" que la historiografia idealista deixava entre Campanella i Vico i, per l'altre, recuperar el segle de la il·lustració, que havia quedat "esborrat" com a fons de Vico. La recerca durant el període que hem considerat estableix les bases, en grans línies, d'una investigació que continua i que excedeix l'àmbit d'interès del problema viquià. Cal reconèixer, però, que Vico ha estat un instrument o vehicle per impulsar part de la investigació històrica. La categoria de "pre-viquisme" és indicadora

de l'important paper jugat en aquest sentit per l'interés a resoldre el problema Vico com a guia de la recerca, sobretot aquella feta sobre el XVII i principis del XVIII. Les parcials reconstruccions que hem presentat, en raó del nostre interés exclusiu en el debat viquià, no ens permeten sinó d'assenyalar la importància amb què es posa en relleu el debat filosòfico-científic italià del XVII que combina la tradició filosòfico-jurídica meridional amb la científica del nord i que, millor que ningú, expressa Garin amb el paral·lelisme final amb què lliga Galileo i Vico, així com l'insistent interés a establir connexions entre el pensament italià i l'europeu, a estudiar l'efectiu coneixement que Itàlia tenia del pensament europeu, a trencar la "clausura" de la filosofia italiana. No ens atrevim a valorar, sense més investigacions, fins a quin punt les reconstruccions històriques fetes des de l'interés per Vico han contribuït a configurar una consciència de les peculiaritats del sud (com en la primera meitat del XIX contribuïren a la consciència nacional) en una Itàlia que continua parlant i cada vegada més d'un "problema meridional", però ens sembla evident el fet que són filòsofs del nord, tant se val que siguin neopositivistes o marxistes, els que centren més la modernitat en la tradició científica i, més en particular, en la renovació moderna de la ciència natural, mentre que és des del sud que es dóna importància a la filosofia jurídicopolítica i a la filosofia de la història. En aquest sentit, amb totes les coincidències de fons, són significatives les diferències entre De Giovanni i Badaloni. I aquesta consideració dóna un sentit més polèmic a la posició de Rossi perquè, amb totes les reserves del cas, podria dir-se que trenca la reconstrucció de la filosofia viquiana i de la història de la filosofia italiana que fa la seua "escola" mateixa.

Pel que fa a les interpretacions de la filosofia viquiana, el primer que cal dir és que són més aviat "tendències" interpretatives, "introduccions" o anàlisis parcials, nascudes amb el peu forçat de la ben estructurada interpretació croceana, i crescudes al bell mig d'una renovació metodològica i

al caliu de la discussió sobre la il·lustració o la modernitat. L'èxit i l'esgotament final de la llarga interpretació idealista ha obert les portes a un procés de renovació que hem analitzat en el moment en què s'origina i que encara, a hores d'ara, continua amb l'absència d'una interpretació general que pugui substituir-la com a interpretació majoritàriament compartida. S'ha guanyat coneixement sobre el XVII i el XVIII napolitans, italians i europeus, i també pluralitat metodològica i interpretativa. La qüestió inicial del Vico il·lustrat, més que no resoldre's, s'ha dissolt i ha deixat el resultat ferm del reconeixement del fet que en Vico no hi ha una filosofia de l'esperit hegeliana i que no és anacrònicament precursor del XIX. Alhora que es parla de Vico humanista, contrareformista, revolucionari amagat o inconscient, tardo-humanista, pre-il·lustrat i il·lustrat, el concepte mateix d'il·lustració s'ha transformat en modernitat, i el període temporal en consideració arranxa des de Descartes i Galileo (o abans) i no veu el XVIII com a acompliment, sinó, en tot cas, com inici d'una etapa nova després de l'anomenada crisi postcartesiana. Així, al 1968 s'arriba amb la configuració d'una tensió nova que substitueix les anteriors: modernitat o arcaicitat. I és una tensió que no té la preeminència de les anteriors, és a dir, conviu amb d'altres i és conscient de les ambigüitats viquianes i del perill que, amb les solucions netes i totals, s'amague un fons ideològic.

En aquest marc, Vico és culminació d'una tradició soterrada historiogràficament que arranxa del Renaixement i que a través de Descartes i Galileo, però també a través de Lucreci i Epicur, de Bruno i Campanella, s'enfronta a la primera crisi de la modernitat amb la voluntat de donar la complementació metafísica i metodològica de la revolució científica cartesiano-galileana (encara no newtoniana) capaç d'abraçar natura i història. Modern en la concreta i peculiar Nàpols del seu temps, conscient dels problemes polític-socials, Vico és una anella de la reflexió històrico-política que tracta de fundar i teoritzar un nou ordre social i un pro-

grés històric de responsabilitat humana. Situat en un moment històric de crisi, Vico culmina o continua una reflexió no idealista.

Vico, però, és també arcaic. S'enfronta teòricament i pràctica a la modernitat, i la seua reflexió històrica, la més original, naix per motius contrareformistes: salvar la història sagrada de la profana. La substitució de "reaccionari" per "arcaic" permet facilitar l'acceptació dels aspectes endarrerits sense excessives resistències ideològiques. És a dir, defensa la necessitat d'escoltar també la veu conservadora sense desqualificar-la per ser-ho. Vico pot ser antic, conservador, il·lustrat i romàntic, i haver fet descobriments originals. Vico seria una prova del fet que estar al dia dels coneixements d'avantguarda no és requisit imprescindible per pensar genialitats.

I també és un tardo-humanista cristià que continua una tradició més llarga que pot arrancar de Sòcrates i que centra la seua reflexió en el món humà. I en aquesta tradició, sense preparació tècnica suficient, reacciona al predomini de la ciència física iniciant una nova metodologia radicalment distinta de la científico-natural i inaugurant una nova manera de filosofar que historitza la raó. És una línia de la modernitat que correspon en gran mesura a la tradició humanista i que ha estat injustament negada i erròniament confosa amb la metafísico-hegeliana que, en canvi, correspon a la reflexió científico-natural i al desig d'omnicomprensió.

La tensió general, a través de les principals tendències interpretatives més vives que acabem de descriure en els seus trets més generals, es manifesta en pols de tensió parcials que afecten temes especialment conflictius o ambigüitats viquianes. Després de les exposicions fetes, enumerar-ne els més polèmics serà suficient. La metodologia històrica viquiana es troba interpretada de diverses maneres des del model científico-natural (Badaloni, Garin, Rossi) i, alhora, també al marge del seu horitzó epistemològic (Piovani). La sincera religiositat catòlica viquiana és reconeguda i negada, es considera que influeix conscientment i eficaç en la

seua filosofia i es considera la seua eficàcia inconscient o secundària perquè obté resultats no volguts. La reflexió històrico-política viquiana està al servei i en funció de la modernitat (Badaloni, De Giovanni, Giarrizzo) i de la contrareforma (Semerari, Rossi), reacciona a fets històrico-polítics concrets i teoritza els protagonistes de la història i la seua dinàmica, i és també una reflexió sobre motius ètico-morals d'antiga i humanista tradició. El cicle històric, el progrés amb retorn, teoritza l'autonomia humana, la llibertat, i per interès, cautela o insuficiència teòrica, no ultrapassa els vells límits o n'està fora perquè rescata la llibertat humana en el seu vertader sentit que és la precarietat i la responsabilitat únicament humana i present a tothora (Piovani). I la *Scienza nuova* com a "Teologia civil raonada" de la providència divina concentra gairebé totes les tensions, perquè pretén justificar alhora la providència i la llibertat en el món humà com a nova alternativa a la metafísica construïda sobre "l'ordre de les coses naturals".

En funció d'aquestes tensions, tota l'obra viquiana es recuperada com a centre d'interès. Amb la coincidència generalitzada en el fet que la *Scienza nuova* es l'obra de maduresa, s'afirma el seu caràcter de culminació d'una continuïtat ininterrompuda (com volia Vico) i s'afirmen també ruptures o crisis en el *De ratione*, en el *De antiquissima* o en el *Diritto universale*.

Les tensions enumerades, durant el període que hem estudiat només fan que plantejar-se, i la seua argumentació és fonamentalment erudita i metodològica, i, en general, més històrica que no filosòfica. Les justificacions encara més erudites i històriques, però també més filosòfiques, seran tasca del post-68. Açò és explicable per les característiques generals del període que hem assenyalat i que estan a la base del "nou curs" en què s'afirmen les noves metodologies amb la renúncia a l'herència viquiana immediatament anterior. També n'hi ha, però, un altre motiu: l'intens diàleg del 1968 és, en realitat, una exposició quasi simultània dels dife-

rents resultats de les recerques que tenen un fort impuls inicial a principi dels cinquanta, que es perfilen a la fi dels cinquanta i principi dels seixanta i que ara, amb l'homenatge al gran filòsof italià, tenen ocasió de manifestar-se. És a dir, els actes del 1968 es tradueixen en una producció bibliogràfica considerable que, pel curt termini en què es produeix, dificulta les respostes immediates (fora de la provisionalitat de les interpellacions d'un col·loqui de congrés o conferència) i exigeix un altre temps de recerca i reflexió per perfeccionar o modificar les posicions respectives. Aquesta simultaneïtat final és una raó més de la importància del debat 1948-1968 com a configurador del nou curs del viquisme i com a guia per resseguir gran part del debat post-68.

En efecte, des del coneixement del debat que hem reconstruït són comprensibles alguns fets posteriors característics del viquisme italià³¹⁹: les noves edicions de l'obra de Vico i l'inici de l'edició crítica per acordar un text comú de referència³²⁰; la continuació sistemàtica de les bibliografies viquianes³²¹; les revisions i les anàlisis concretes de la història del

319 Visions generals d'aquest viquisme en els articles de A. BATTISTINI "Le tendenze attuali degli studi vichiani" (en AA. DD.: *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979, pp. 9-67) i "Momenti e tendenze degli studi vichiani dal 1978 al 1985" (en AA. DD.: *Giambattista Vico: poesia logica religione*, Brescia, Morcelliana, 1968, pp. 27-102), de Paolo ROSSI "Gli studi vichiani" (en AA. DD.: *Immagini del Settecento in Italia*, Bari, Laterza, 1980, pp. 98-107), i en el capítol "Storia della critica" del llibre de N. BADALONI *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 1988 (2ª ed. actualitzada de la primera de 1984) pp. 129-195.

320 La nova edició més important de les obres de Vico és la realitzada a cura de P. CRISTOFOLINI amb introduccions de N. BADALONI: *Opere filosofiche*, Firenze, Sansoni, 1971, i *Opere giuridiche*, Firenze, Sansoni, 1974. La iniciativa per una edició crítica fou de P. PIOVANI ("Per l'edizione nazionale di Vico", *BCSV* II (1972), pp. 5-12) que va provocar un debat (recollit en *BCSV* III (1973), pp. 4-66) i l'inici dels treballs que sota el patrocini del *Centro di Studi Vichiani* han donat lloc a l'edició crítica a cura de Gian G. VISCONTI de *Le orazioni inaugurali I-VI*, Bologna, Il mulino, 1982. L'edició crítica d'altres parts de l'obra es troba en estat molt avançat d'elaboració i es presta especial atenció i dedicació a la difícil tasca d'editar conjuntament totes les fases viquianes d'elaboració de la *Scienza nuova* des de 1725 fins a 1744.

321 Per ordre cronològic a partir del 1948 en què finalitza la de Croce/Nicolini: DONZELLI, Maria: *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*, Napoli, Guida, 1973 (en la col·lecció *Studi vichiani*); BATTISTINI, A.: *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana. 1971-1980*, Napoli, Guida, 1983 (també en la col·lecció *Studi vichiani*); MAZZOLA, Roberto: *Terzo contributo alla bibliografia vichiana (1981-1985)*, Suppl. *BCSV* XVII-XVIII (1987-1988), i es troba avançada la preparació de la corresponent al període 1986-1990 a càrrec del Dtt. Alessandro STILE.

viquisme³²²; les noves investigacions històriques sobre el XVII i el XVIII³²³, especialment les dirigides a determinar el platonisme-cartesianisme napolità³²⁴ i a precisar la presència de la ciència galileana a Nàpols³²⁵, i les resultants de les discussions -sobretot d'historiadors- sobre els problemes històrico-polítics que caracteritzen el temps de Vico i el seu paper en ells³²⁶; la presa de posició de Piovani davant les lectures polítiques de Vico i el seu creixement³²⁷; la insistència de P. Rossi en mostrar la igno-

-
- 322 Ressenyem com a més significatives la revisió global de la "Storia della critica" de Badaloni, ja citada, i les aportacions particulars de TESSITORE, F.: *Da Cuoco a De Sanctis*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1988, i "Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale" *BCSV VI* (1976), pp. 76-111.
- 323 Impossibles d'enumerar en la mesura que constitueixen la producció central de l'anomenat *indirizzo italo-napoletano*, però que es poden seguir a través dels índexs i les recensions del *BCSV* i de les obres editades en la col·lecció *Studi vichiani*. Sobre alguns aspectes centrals, Cfr. les notes següents.
- 324 En aquest sentit són importants els treballs del congrés de 1982 sobre P. M. Doria arreglats en AA. DD.: *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, Galatina, Congedo, 1985, i l'obra també sobre Doria de Enrico NUZZO: *Verso la vita civile*, Napoli, Guida, 1984 (en la col·lecció *Studi vichiani*).
- 325 Aquest és l'objectiu explícit del congrés de 1984 sobre Galileo i Nàpols. Les actes en AA. DD.: *Galileo e Napoli*, Napoli, Guida, 1987, i cfr. en especial les aportacions de E. GARIN "Galileo e Napoli" (pp. 1-21), de Vincenzo FERRONE "Riflessioni sulla cultura illuminista napoletana e l'eredità di Galilei" (pp. 429-448) i de Maurizio TORRINI: "La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700" (pp. 357-383).
- 326 Els protagonistes principals són G. Giarrizzo, G. Galasso i R. Ajello. GIARRIZZO completa i defensa el seu plantejament polèmic en "'Aequitas' e 'prudencia': storia di un topos vichiano", en *BCSV VII* (1977), pp. 5-30 (ara també en *Vico, la politica e la storia*), i en "Giannone, Vico e i loro interpreti recenti" en *BCSV XI* (1981). De G. GALASSO poden veure el plantejament global en el seu recent llibre *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Nàpols, Guida, 1988, especialment la part "Tra Vico e Giannone" (pp. 171-334) i en particular "Per un itinerario a Vico" (pp. 257-296, publicat prèviament en polèmica amb Giarrizzo amb el títol de "Il Vico de Giarrizzo e un itinerario alternativo", en *BCSV XII-XIII* (1982-1983), pp. 199-235). De Raffaele AJELLO cal veure "Vico e Riccardi nella crisi política del 1726" (*BCSV III* (1973), pp. 82-131), *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano* (Napoli, Jovene editore, 1976), "Napoli tra Spagna e Francia: problemi politici e culturali" (en AA. DD.: *Arti e civiltà del Settecento a Napoli*, Bari, Laterza, 1982, pp. 3-30), "Dal 'facere' al 'factum'. Sui rapporti tra Vico e il suo tempo, con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna" (en *BCSV XII-XIII* (1982-1983), pp. 343-359) i "Gli 'afrancesados' a Napoli nella prima metà del Settecento. Idee e progetti di sviluppo" (en les actes d'un congrés internacional de 1981, que contenen també altres treballs interessants, AA. DD.: *I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna*, Napoli, Guida, 1985, 1r. vol., pp. 115-192).
- 327 PIOVANI, P.: "Della politicità e apoliticità di Vico", en AA. DD.: *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, Giannini, 1976, pp. 721-735 (versió castellana en *Introducción al pensamiento...*, pp. 65-83). Sobre les recents lectures polítiques de Vico cfr. CAPORALI, Ricardo: "La politica en Vico: note sugli attuali orientamenti storiografici" en *Il Pensiero Politico*, XVI (1983) 1, pp. 3-18.

rància viquiana de la ciència i la història natural i la seua restricció del temps de la humanitat al temps bíblic³²⁸; el debat centrat explícitament sobre la modernitat o arcaicitat de Vico³²⁹; la defensa en l'obra més recent de Badaloni de la lectura de Vico des de la perspectiva de la relació entre filosofia i ciència de la història i de l'home, i de trencament amb la tradició³³⁰; la més recent lectura filosòfico-política de De Giovanni en què Vico i Spinoza són presentats com a vies alternatives i també modernes a la raó cartesiana³³¹; i el restabliment d'un nou lligam amb la

328 Cfr. ROSSI, P.: *I segni del tempo, storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

329 Presentades en la seua seqüència temporal, les referències més importants són: GARIN, E.: "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento", en *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979, pp. 69-83, en què defensa un Vico no endarrerit, sinó al bell mig i conscient de la crisi moderna; CASSINI, Paolo: *Introduzione all'illuminismo*, vol. 1r. *Scienza, miscredenza e politica*, Bari, Laterza, 1980, especialment el capítol "Il primo settecento in Italia" en pp. 219-308 (sobre Vico, pp. 259-277), en què es decanta vers el Vico endarrerit que va ser "substancialment estrany" al moviment il·lustrat; ROSSI, P.: "Gli studi vichiani", ja citat, en què presenta com a "contemporanis" de Vico els autors citats en la seua obra i que són publicacions principalment concentrades entre 1600 i 1680; GARIN, E.: "Le citazioni di Vico", en *Giornale Critico della filosofia italiana*, LX (LXII) V serie (1981) 3, pp.380-386; ROSSI, P.: "Chi sono i contemporanei di Vico?", en *Rivista di filosofia*, LXXII (1981) 19, pp. 51-82; BADALONI, N.: "Storia della critica", ja citada, que polemiza amb Rossi; ROSSI, P.: "Ancora sui contemporanei di Vico", *Rivista di filosofia*, LXXVI (1985) 3, pp. 465-474, i "Giambattista Vico: arcaico e moderno", AA. DD.: *Scienza e filosofia: studi in onore di L. Geymonat*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 787-795; COSTA, Gustavo: "The desert and the Rock: G. B. Vico's New Science vis-à-vis Eighteenth-Century European Culture", en *Quaderni d'italianistica*, VI (1985) 1, pp. 100-110, en què, aquest italo-nord-americà eficaç mediador entre les dues cultures, en contra de Rossi presenta Vico com la principal aportació d'Itàlia a la il·lustració, continuant una tesi que ja havia exposat abans en "Vico e il Settecento", *Forum Italicum*, X (1976) 1-2, pp. 10-30.

330 En la *Introduzione a Vico* de 1984 presenta un Vico que es lliga "a través d'un seguit de moviments [mosse] tortuosos a l'escola de Galileo" (p. 3), per imposicions "externes" es destaca de Lucreci i Gassendi i, a través d'un renovat platonisme, la seua recerca té un sentit científic en la direcció del problema de la història. Com a metodologia científica de la història, trenca amb la "tradició" mitjançant l'*esperimento ideale* de la ferinitat postdiluviana (pp. 118-119).

331 La nova posició de De Giovanni s'apunta en els seus articles "La 'Teologia civile' di G. B. Vico" (*Il Centauro*, (1981) 2, pp. 12-22), "'Politica' dopo Cartesio" (*Il Centauro*, (1981) 1, pp. 30-52) i en "Vico Barocco" (*Il Centauro*, (1982) 6, pp. 52-69), però l'exposició més clara i raonada es troba en "'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico" (en DE GIOVANNI, B., ESPOSITO, R. i ZARONE, G.: *Devenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza e Vico*, Napoli, Liguri, 1981, pp. 93-165), en què planteja que, per entendre l'anomenada crisi de la raó moderna i trencar la imatge ideològica que vol fer creure que només hi ha una raó, cal retornar a l'inici i veure la pluralitat de raons que es manifesten en l'anticartesianisme de Spinoza i Vico.

filosofia i el viquisme alemany a través del nou historicisme³³².

A la fi de la reconstrucció del debat, cal reconèixer que gran part del nou ressorgir de Vico s'explica i té interès a l'interior de la cultura italiana i que comprendre aquest fet és un camí útil per conèixer-la. Aquest ressorgir respon a un moment de crisi de la història i de la filosofia italianes, reconstrueix la seua tradició filosòfica i hi estableix noves connexions amb el pensament europeu en concentrar al voltant del "problema Vico" tensió teòrica i esforços de recerca. Del debat s'ha guanyat una pluralitat i un perfeccionament metodològics, i un millor coneixement dels segles XVII i XVIII adquirit des d'Itàlia i des de Vico. S'ha guanyat, també, un Vico polièdric i resistent a les interpretacions lineals. Un Vico que, en les diverses cares que s'han tret a la llum, reflecteix el compromís i el producte d'una vida dedicada seriosament a la reflexió sobre l'origen, el desenvolupament i les condicions de supervivència de la societat humana. En la reflexió viquiana hom pot trobar un primer intent de fonamentació científica de les "ciències socials" considerades en la seua globalitat com una filosofia de la història; i la discussió sobre si Vico segueix el model "físic" de la nova ciència, o si representa una alternativa radical a aquest model, no fa més que augmentar el valor actual d'aquesta reflexió quan cal reconstruir el projecte inicial de la il·lustració per avaluar l'abast de la crisi d'aquest projecte. Hom hi pot trobar també una reflexió sobre la complexa relació teoria-pràctica, sobre l'ordre i la direcció de la història i el sentit de l'acció humana, sobre la relació entre pensament i acció, entre intel·ligència i voluntat, és a dir, sobre l'estatut epistemològic de la "pràctica". I són reflexions fetes des d'una Nàpols vice-reial en crisi, en la perifèria d'una crisi general, i des de la solitud d'un humil professor universitari de retòrica que té dificul-

332 Com posa de manifest el treball de CACCIATORE, G. i CANTILLO, G.: "Materiali su Vico in Germania", en *BCSV*, XI (1981), pp. 13-32, i el recent congrés (març 1990) celebrat a Nàpols sobre "Vico in Italia i Germania. Lecture e prospettive".

tats per trobar el seu lloc en un món social i intel·lectual en què és un nou vingut, al qual arriba des d'una mísera botiga de llibres del barri d'*Spaccanapoli*. Si com a pensador de crisi ha estat repetidament utilitzat al seu país per debatre crisis, el fàcil ús ideològic no el desqualifica, ans al contrari, mostra la fortuna d'una tradició filosòfica que compta entre els seus membres amb un filòsof a qui recórrer en moments de confusió i amb l'obra del qual es poden derimir diferències mitjançant la paraula i el diàleg. I si, com posen en relleu algunes anàlisis filosòfiques, la seua personal reacció a la modernitat indica camins que va obrir i que no han estat suficientment explorats, l'interés d'estudiar Vico pot excedir les fronteres culturals d'Itàlia en un moment de crisi de la modernitat. I no tant perquè pugua aportar solucions, com perquè els camins trepitjats fins ara tampoc les han aportades. Com a mínim i fora d'Itàlia, Vico té dret a ser llegit i escoltat.

VI. BIBLIOGRAFIA.

La Bibliografia, l'hem dividida en sis seccions, algunes de les quals requereixen un comentari. En la primera fem una relació ordenada cronològicament dels principals escrits de Vico; la relació més completa dels escrits, publicats o inèdits, així com informació sobre ells, es troba en els deu capítols, l'apèndix i l'*addenda et corrigenda* que componen la primera part de la *Bibliografia vichiana* de Croce/Nicolini (1r. vol., pp. 10-162). A falta d'una edició crítica de l'obra viquiana, en la segona secció relacionem les principals edicions de les obres, i també l'edició de les oracions inaugurals feta sota el patrocini del *Centro di Studi Vichiani* i del *Consiglio Nazionale delle Ricerche* com a inici de l'edició crítica; tot i que la *Scienza nuova* es troba en totes les edicions de les obres, atesa la seua importància, en donem les referències de les edicions singulars més importants de la versió del 1744, de l'edició *anastatica* de la *Scienza nuova* del 1725 (considerada en la pràctica com a edició crítica) i del comentari de fonts realitzat per F. Nicolini. En la secció de traduccions al català reproduïm informació continguda en l'article de J. M. Sevilla Fernández "Contributo alla bibliografia vichiana in lingua spagnola" (*BCSV*, XIX (1989), pp. 159-168), afegint altres referències. Finalment, en la bibliografia secundària, donem només les referències del material bibliogràfic que hem utilitzat, atés que la informació completa de la bibliografia sobre Vico fins al 1985 es troba en els repertoris i hom pot trobar-ne la posterior en les seccions d'informació bibliogràfica de les revistes especialitzades.

VI.1. CRONOLOGIA DE LES PRINCIPALS OBRES DE VICO.

- 1693 *Affetti di un disperato* (poema).
- 1699 Oratio I, *Ut mentis divinam vim usquequaque excolamus.*
- 1700 Oratio II, *Ut animum virtute et sapientia conformemus.*
- 1701 Oratio III, *Ut simulatam et vanam eruditionem fugiamus.*
- 1703 *De parthenopea conjuratione, IX Kal. Octobris 1701.*
- 1704 Oratio IV, *Ut quisque communi civium bono erudiatur.*
- 1705 Oratio V, *Ut armorum gloriam et imperii amplitudinem literis augeamus.*
- 1707 Oratio VI, *Ut corruptam emendemus naturam et humanam societatem, quo latius fieri possit, adiuvemus.*
- 1709 *De nostri temporum studiorum ratione*, (setena oració inaugural escrita el 1708 i l'única publicada per Vico).
- 1710 *De antiquissima italorum sapientia ex lingua latina originibus eruenda.*
 - *Proemium.*
 - *Liber Metaphysicus.*
 - El projecte inicial incloïa un *Liber Physicus* i un *Liber Moralis*; del primer, sembla que va fer un esborrany que continuava amb l'escrit *De aequilibrio corporis animantis*, mai no publicats i tots dos perduts.
- 1711 *Institutiones oratoriae.*
- 1711 *Risposta del signor Giambattista Vico dove si sciogliono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro "De antiquissima italorum sapientia".*
- 1712 *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale dei Letterati".*
- 1716 Comentari inacabat al "*De iure belli ac pacis*" de Grotius. *De rebus gestis Antonii Caraphaei*, (començat el 1713).

1720-22 *Il Diritto Universale.*

- *Sinopsi del Diritto Universale.*
- *De uno universi juris principio et fine uno.*
- *De constantia jurisprudentis.*
- *Notae.*

1725 *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per la quale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto natural delle genti ("Scienza nuova Prima").*

1728 *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo ("Autobiografia").*

1729 *Vici vindiciae: Notae in "Acta eruditorum" lipsensi mensis Augusti anni MDCCXXVII, ubi inter "Nova literaria" unum extat de eius librus cui titulus "Principi di una scienza nuova".*

1730 *Nova edició molt corregida de la Scienza nuova.*

1731 *Aggiunta all'Autobiografia.*

1732 *De mente heroica.*

1744 *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comun natura delle nazioni ("Scienza nuova seconda", segona edició corregida de la de 1730).*

VI.2. PRINCIPALS EDICIONS DE LES OBRES DE G. B. VICO.

VI.2.1. OBRES.

Opere, a cura de F. Nicolini. Bari, Laterza, 1914-1940, 8 vols.

La scienza nuova e opere scelte, a cura de N. Abbagnano. Torino, UTET, 1952, (nova edició en el 1976).

Opere, a cura de F. Nicolini. Milano-Napoli, Ricciardi, 1953.

Tutte le opere di Giambattista Vico, a cura de F. Flora. Milano, Mondadori, 1957.

Opere, a cura de Paolo Rossi. Milano, Rizzoli, 1959.

Opere filosofiche, a cura de N. Badaloni e P. Cristofolini. Firenze, Sansoni, 1971.

Opere, a cura de R. Parenti. Napoli, Rossi, 1972. 2 vol.

Opere giuridiche. Il diritto universale, a cura de N. Badaloni i P. Cristofolini. Firenze, Sansoni, 1974.

Le orazioni inaugurali (I-VI), a cura de G. G. Visconti. Bologna, Il Mulino, 1982.

VI.2.2. SCIENZA NUOVA.

Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, ristampa anastatica dell'edizione Napoli, 1725, seguita da concordanze e indici di frequenza, Roma, ediz. dell'Ateneo e Bizzarri, 1979-1981, 2 vols. (vol. I: ristampa anastatica a cura di T. Gregory; vol II: concordanze e indici di frequenza a cura di A. Duro).

La scienza nuova seconda. Giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite, a cura de F. Nicolini. Bari, Laterza, 1942, 2 vols.

La scienza nuova, a cura de N. Abbagnano. Torino, UTET, 1952.

La Scienza nuova secondo l'edizione del 1744, a cura de Paolo Rossi. Milano, Rizzoli, 1963.

La scienza nuova. Giusta l'edizione del 1744, a cura de F. Nicolini. Bari, Laterza, 1978. 2 vols.

NICOLINI, F.: *Commento storico alla Scienza nuova*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978, 2 vols.

VI.3. TRADUCCIONS AL CASTELLÀ.

- VICO, G.: *Sabiduría primitiva de los italianos*. Trad., introd. i notes de Jacinto Cúccaro, Buenos Aires, Ed. del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1939. (Conté també la "Polémica entre J.B. Vico y el *Giornale de' Letterati*").
- VICO, G.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones (1725)*, pròleg i trad. de la primera ed. italiana de 1725 per José Carner, México, El Colegio de México, 1941, 2 vols. Reeditat a México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- VICO 1668-1744 (*Selección*), notes, selecció i trad. per Cardenal Iracheta. *Revista de Ideas Estéticas*, n. 7, 1944, pp. 99-115 (selecció de textos d'estètica).
- VICO, G.: *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo*, selecció i trad. de R. Kres. Santiago de Chile, Edit. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1945 (nova ed. el 1957).
- VICO, G.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, selecció i trad. de R. Krebs. Universidad de Santiago de Chile.
- VICO, G.: *Autobiografía*, versió de l'italià per Felipe González Vicen. Buenos Aires, Espasa Calpe (Colecc. Austral n. 836), 1948. (Conté: I Vida de G. B. Vico escrita por sí mismo (1725); II Adición de Vico a su Autobiografía (1733); III Adición del Marqués de Villarosa; IV Dos apéndices (Catálogos)).
- G. VICO, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones (1744)*, trad. de l'última ed., pròleg i notes de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica), 1956, 4 vols. (n. 47-50), 1981 5. ed.
- VICO, G.: *Autobiografía*, trad. de Ana M. Miniaty. Madrid, Aguilar, 1970.
- VICO, G.: *Sabiduría Poética* (selecció dels llibres de la *Scienza Nuova*), trad. per Genaro Godoy, publicada juntament amb *El concepto de Letra en la Ciencia Nueva* de J. Guzmán. Santiago de Chile, Ed. del Dpto. de Estudios Humanísticos, Fac. de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile, 1978.

VICO, G.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, ed. a cura de J. M. Bermudo; introd. i notes de J. M. Bermudo, trad. de la tercera ed. corregida (1744) de J. M. Bermudo i Asumpta Camps, Barcelona, Ediciones Orbis S. A. (Historia del Pensamiento n. 97 y 98), 1985, 2 vols.

VICO, G.: "Sobre la mente heroica", en AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., 1987, pp. 451-464.

VICO, G.: *Antología*, a cura de Rais Busom. Barcelona, Península, 1989.

VI.4. REPERTORIS I CATÀLEGS BIBLIOGRÀFICS.

CROCE, B. i NICOLINI, F.: *Bibliografia vichiana*, Napoli, Ricciardi, 1947-1948.

DONZELLI, M.: *Contributo alla bibliografia vichiana, 1948-1970*, Napoli, Guida, 1973.

BATTISTINI, Andrea: *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana, 1971-1980*, Napoli, Guida, 1983.

MAZZOLA, Roberto: *Terzo contributo alla bibliografia vichiana (1981-1985)*. Supp. al *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII (1987-1988).

GIANTURCO, Elio: *A Selective Bibliography of Vico Scholarship (1948-1968)*, Grafica Toscana, Firenze, 1963.

TAGLIACOZZO, G., VERENE, D.Ph. i RUMBLE, V.: *A Bibliography of Vico in English 1884-1984*, Bowling Green, Bowling Green State University, 1986.

SANNA, Manuela: *Catalogo Vichiano napoletano*, Supp. al *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII (1986).

MAZZOLA, R. i SANNA, M.: *Contributo al Catalogo vichiano nazionale*, Supp. al *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX (1989).

VI.5. REVISTES ESPECIALITZADES.

Bollettino del Centro di Studi Vichiani, publicació de perioditzat anual.
Napoli, 1971-.

New Vico studies, publicació de perioditzat anual editada per *The Institute for Vico Studies*, a New York, 1983-.

VI.6. BIBLIOGRAFIA VIQUIANA SECUNDÀRIA UTILITZADA EN AQUESTA TESI.

- AA. DD.: *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, Galatina, Congedo, 1985.
- AA. DD.: *Omaggio a Vico*, a cura de P. Piovani, Napoli, Morano, 1968.
- AA. DD.: *Vico and Contemporary Thought*, New York, MacMillan, 1980 (reimpressió de gran part de *Social Research*, 43 (1976) 3-4, dedicat a Vico).
- AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1971.
- AA. DD.: *Giambattista Vico: Poesia Logica Religione*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- AA. DD.: *Galileo e Napoli*, Napoli, Guida, 1987.
- AA. DD.: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli, Guida, 1988, 2ª ed.
- AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, México, F.C.E., 1987, (traducció de *Social Research*, 43 (1976) 3-4, dedicat a Vico).
- AA. DD.: *Vico oggi*, Roma, Armando, 1979.
- AA. DD.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimor-London, 1976.
- ABBAGNANO, N.: "Philosophy in Italy", en *Philosophy*, Abril 1950, pp. 172-173.
- ABBAGNANO, N.: "Vico e l'illuminismo. Risposta a Fausto Nicolini", en *Rivista di filosofia*, XLIV (1953), pp. 338-343.
- ABBAGNANO, N.: "Il concetto della storia nell'illuminismo italiano", en *Rivista di filosofia* LVI (1965), pp. 283-296.
- ABBAGNANO, N.: *Historia de la filosofia*, Barcelona, Montaner y Simón, 1973, 2ª ed.
- AGRIMI, M.: "Vico oggi", en *Itinerari*, (1981) 1-2, pp. 109-140.
- AJELLO, R.: "Vico e Riccardi nella crisi política del 1726", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* III (1973), pp. 82-131.
- AJELLO, R.: *Arcana juris. Diritto e política nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene editore, 1976.

- AJELLO, R.: "Napoli tra Spagna e Francia: problemi politici e culturali", en AA. DD.: *Arti e civiltà del Settecento a Napoli*, Bari, Laterza, 1982, pp. 3-30.
- AJELLO, R.: "Dal 'facere' al 'factum'. Sui rapporti tra Vico e il suo tempo, con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XII-XIII (1982-1983), pp. 343-359.
- AJELLO, R.: "Gli 'afrancesados' a Napoli nella prima metà del Settecento. Idee e progetti di sviluppo", en AA. DD.: *I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna*, Napoli, Guida, 1985, 1^o vol., pp. 115-192).
- AMERIO, F.: *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, Società editrice internazionale, 1947.
- AMERIO, F.: "Sulla vichiana dialettica della storia", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 113-140.
- BADALONI, N.: "Storia e metafisica nel pensiero di G. B. Vico", en *Società*, VII (1951), pp. 217-240.
- BADALONI, N.: *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- BADALONI, N.: "Il problema del 'factum' nel mondo vichiano", en *Clio*, IV (1968) 3-4, pp. 380-393.
- BADALONI, N.: "Vico nell'ambito della filosofia europea", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 235-266.
- BADALONI, N.: "La scienza vichiana e l'Illuminismo", en *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 101-125.
- BADALONI, N.: "Vico prima della *Scienza nuova*", en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, CCCLXVI (1969) pp. 339-335.
- BADALONI, N.: *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 1988 (2^a edi. actualitzada de la primera de 1984).
- BATTISTINI, A.: "Le tendenze attuali degli studi vichiani", en AA.DD.: *Vico oggi*, 1979, pp. 9-67.
- BATTISTINI, A.: "Momenti e tendenze degli studi vichiani dal 1978 al 1985", en AA. DD.: *Giambattista Vico: Poesia Logica Religione*, pp. 27-102.
- BELLUCCI, A.: "Giambattista Vico e la Biblioteca dei Girolamini", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 181-203.
- BERLIN, I.: *Vico and Herder. Two Studies in The History of Ideas*, London, Hogarth Press, 1976.

- BOBBIO, N.: "Bilancio di un convegno", en AA. DD.: *La cultura filosofica italiana da 1945 al 1980*, pp. 327-338.
- BOBBIO, N.: *Profilo ideologico del novecento italiano*, Torino, Einaudi, 1988.
- CACCIATORE, G.: "Il tricentenario vichiano del 1968", en *Atti dell'Accademia Pontiniana*, XIX (1970), pp. 343-362.
- CACCIATORE, G. i CANTILLO, G.: "Materiali su Vico in Germania", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XI (1981), pp. 13-32.
- CAPORALI, R.: "La politica en Vico: note sugli attuali orientamenti storiografici" en *Il Pensiero Politico*, XVI (1983) 1, pp. 3-18.
- CAPORALI, R.: "Modernità di G. B. Vico", en *Il Centauro*, 16, (1986), pp. 49-65.
- CASSINI, Paolo: *Introduzione all'illuminismo*, vol. 1°. *Scienza, miscredenza e politica*, Bari, Laterza, 1980.
- CIONE, E.: "Cinquant'anni di studi vichiani", en *Rassegna di scienze filosofiche*, XIV (1961), pp. 283-304.
- CORSANO, A.: "Interpretazione catoliche del Vico", *Rivista di filosofia*, XL (1949), pp. 288-314.
- CORSANO, A.: *G. B. Vico*, Bari, 1956.
- CORSANO, A.: "Vico e la tradizione ermetica", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 7-24.
- CORSANO, A.: "Vent'anni di studi italiani sul Vico", en *Cultura e scuola* IX (1970) 35, pp. 84-108.
- COSTA, G.: "Vico e il Settecento", *Forum Italicum*, X (1976) 1-2, pp. 10-30.
- COSTA, G.: "The desert and the Rock: G. B. Vico's New Science vis-à-vis Eighteenth-Century European Culture", en *Quaderni d'italianistica*, VI (1985) 1, pp. 100-110.
- COTUGNO, R.: *La sorte di Giovan Battista Vico*, Bari, Laterza, 1914.
- CROCE, B.: *La filosofia di G. B. Vico* Bari, Laterza, 1980, 4ª. edi. de la de 1965 (l'edició original és del 1911).
- CROCE, B.: "Stato odierno degli studi sul Vico", en *Quaderni della critica* XVII-XVIII (1950), pp. 104-107.

- CROCE, B.: *Contributo alla critica di me stesso*, Milano, Adelphi, 1989, 2ª ed., p. 31.
- DE GIOVANNI, B.: "La classe dirigente in G.B. Vico" *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* XXXI (1954), pp. 734-762.
- DE GIOVANNI, B.: *Filosofia e diritto in Francesco d'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano, Giuffrè, 1958.
- DE GIOVANNI, B.: "Il *De nostri temporis studiorum ratione* nella cultura napoletana del primo settecento", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 141-191.
- DE GIOVANNI, B.: "'Facere' e 'factum' nel *De Antiquissima*", en *Quaderni contemporanei* II (1969) pp. 11-35.
- DE GIOVANNI, B.: "La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno", en *Storia di Napoli*, VI, 1971, pp. 403-533.
- DE GIOVANNI, B.: "'Politica' dopo Cartesio", en *Il Centauro*, (1981) 1, pp. 30-52.
- DE GIOVANNI, B.: "'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico", en DE GIOVANNI, B., ESPOSITO, R. i ZARONE, G.: *Devenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza e Vico*, Napoli, Liguri, 1981.
- DE GIOVANNI, B.: "La "Teologia civile" di G. B. Vico", en *Il Centauro*, (1981) 2, pp. 12-22.
- DE GIOVANNI, B.: "Vico Barocco", en *Il Centauro*, (1982) 6, pp. 52-69.
- DI COSTANZO, G.: "La filosofia", en GALASSO, G. (et al.): *Napoli*, Roma-Bari, Laterza, 1987, 2ª ed. pp. 357-382.
- FASSO, Guido: *I "quattro autori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Milano, Giuffrè, 1949.
- FERRONE, V.: "Riflessioni sulla cultura illuminista napoletana e l'eredità di Galilei", en AA. DD.: *Galileo e Napoli*, pp. 429-448.
- FISCH, Max H.: "L'Accademia degli investiganti", en *De homine*, 27-28 (1968), pp. 17-78 (original en anglés: "The Academy of the Investigators", en AA. DD.: *Science, Medicine and History*, Oxford, University Press, 1953, pp 521-563).
- FISCH, M. H.: "Introduction" a *The Autobiography of Giambattista Vico*, New York, Itaca, 1963 (primera edició en el 1944).

- FISCH, M. H.: "What Has Vico to Say to Philosophers of Today?", en *Social Research*, 43 (1976) 3-4, pp. 399-409 (traducció castellana en AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, pp. 15-24).
- FISCH, M. H.: "Vico's Pratica", en AA. DD.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, pp. 422-430.
- FRANCHINI, R.: "Vico e noi", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 163-179.
- FUBINI, M.: *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1945.
- GALASSO, G.: "Napoli ai tempi del Vico", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 13-35.
- GALASSO, G.: "Il Vico de Giarrizzo e un itinerario alternativo", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani XII-XIII* (1982-1983), pp. 199-235, (republicat en GALASSO, G.: *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, pp. 257-296).
- GALASSO, G.: *Il mezzogiorno nella storia d'Italia*, Firenze, Le Monnier, 1984, 2ª ed.
- GALASSO, G.: *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Nàpoli, Guida, 1988.
- GARIN, E.: *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1978, 3 vols.
- GARIN, E.: "Da campanella a Vico", en *Cultura e Scuola VII* (1968), pp.5-17, (també en *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei CCCXLVI* (1969), pp. 1-34).
- GARIN, E.: "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento", en AA. VV.: *Vico oggi*, pp. 69-83.
- GARIN, E.: "Le citazioni di Vico", en *Giornale Critico della filosofia italiana*, LX (LXII) V sèrie (1981) 3, pp. 380-386;
- GARIN, E.: "Gli studi vichiani di Pietro Piovani", *Bollettino del Centro di studi vichiani*, XIV-XV (1984-85) pp. 7-19.
- GARIN, E.: "Galileo e Napoli", en AA. DD.: *Galileo e Napoli*, pp. 1-21.
- GIARRIZZO, G.: "Cultura illuminista e mondo settecentesco", en *Itinerari*, IV (1956) 28-24, pp. 514-533, (republicat com apèndix en GIARRIZZO, G.: *Vico la politica e la storia*, pp. 242-264).
- GIARRIZZO, G.: "Alle origini della medievistica moderna (Vico, Giannone, Muratori)", en *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 1962,

- pp. 1-41, (republicat en GIARRIZZO, G.: *Vico la politica e la storia*, pp. 9-51)
- GIARRIZZO, G.: "Del 'senso comune' en G. B. Vico. Note vichiane", en *De Homine*, 27-28 (Decembre 1968), pp. 89-104, (republicat en GIARRIZZO, G.: *Vico la politica e la storia*, pp. 123-141).
- GIARRIZZO, G.: "La politica di Vico", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 63-134 (també en *Il pensiero politico*, I (1968), 3, pp. 321-385, i republicat en GIARRIZZO, G.: *Vico la politica e la storia*, pp. 53-122).
- GIARRIZZO, G.: "'Aequitas' e 'prudentia': storia di un topos vichiano", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani VII* (1977), pp. 5-30 (també en GIARRIZZO, G.: *Vico, la politica e la storia*, pp. 143-174).
- GIARRIZZO, G.: *Vico la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981.
- GIARRIZZO, G.: "Giannone, Vico e i loro interpreti recenti" en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XI (1981), pp. 173-184.
- GIUSSO, L.: *Giambattista Vico tra l'umanesimo e l'occasionalismo*, Roma, Perrella, 1940.
- GIUSSO, L.: *La filosofia di G. B. Vico e l'età barroca*, Roma, Perrella, 1943 (traducció castellana incompleta: *Vico en la filosofia del Barroco*, Murcia, Aula, 1955).
- GOMEZ LIAÑO, I.: *El idioma de la imaginación*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 369-412.
- GRAMSCI, A.: *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948.
- HAZARD, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985.
- JACOBELLI, J.: *Dove va la filosofia italiana?*, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- JACOBELLI, J.: *Croce Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano, Rizzoli, 1989.
- JACOBELLI ISOLDI, A. M.: "Il pensiero di Vico nell'interpretazione di B. Croce", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIX (1950), pp. 30-55 i 162-182.
- JACOBELLI ISOLDI, A. M.: "Vico e Marx", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XXX (1951), pp. 69-102 i 228-253.
- JACOBELLI ISOLDI, A. M.: *G. B. Vico. La vita e le opere*, Bologna, Capelli, 1960.

- JACOBELLI ISOLDI, A. M.: "Il mito nel pensiero di Vico", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 37-71.
- JANOVITZ, F.: "Vico senza Croce", *Rivista di studi crociani*, V (1968) pp. 412-415.
- LANZA, F.: "Sinossi allegorica della Scienza Nuova", en *Saggi di poetica vichiana*, Varese, 1961, cap. III.
- LEACH, E.: "Vico and the Future of Anthropology", en *Social Research*, 43 (1976) 3-4 (dedicat a Vico), pp. 807-817 (traducció castellana en AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, pp. 380-388)
- MARTANO, G.: "Estetica antica ed Estetica vichiana", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 53-74.
- MASTELLONE, S.: *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965.
- MASTELLONE, S.: "Vico, Giannone e la cultura napoletana alla fine del seicento", en *Cultura e Scuola*, VII (1969), pp. 63-69.
- MEINECKE, F.: *El historicismo y su génesis*, Madrid, F. C. E., 1983 (reimpresió de l'edició mexicana de 1943 que traduïa l'alemanya de 1936)
- NICOLINI, F.: *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, Bari, Laterza, 1932.
- NICOLINI, F.: *Uomini di spada, di chiesa, di toga, di studio al tempo di Giambattista Vico*, Milano, Hoepli, 1942.
- NICOLINI, N.: *La religiosità di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1949.
- NICOLINI, F.: *Di una recente antologia viquiana, Dialoghetto semi serio, ovvero sogno di un pomeriggio di mezza primavera*, Napoli, Banco di Napoli, 1953.
- NICOLINI, F.: *Schermaglie vichiane*, Napoli, Banco di Napoli, 1954.
- NICOLINI, F.: "Vico e l'il.lumunismo. Replica a una 'risposta' del professor Nicola Abbagnano", en NICOLINI, F.: *Schermaglie vichiane*, pp. 31-59.
- NICOLINI, F.: "Vico e il comunismo", en *Schermaglie vichiane*, pp. 1-29.
- NUZZO, E.: *Verso la vita civile*, Napoli, Guida, 1984.
- NUZZO, E.: "Vico e l' 'Aristotele pratico': la meditazione sulle forme "civili" nelle "pratiche" della Scienza Nuova prima", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 63-129.

- OTTO, S.: "Giambattista Vico: razionalità e fantasia", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVII-XVIII (1987-88), pp. 5-24.
- PACI, E.: *Ingens sylva*, Milano, Mondadori, 1949.
- PACI, E.: "Vico and Cassirer" en TAGLIACOZZO, G. i WHITE, H. V. (edit.): *Giambattista Vico, an International Symposium*, pp. 457-473.
- PAGLIARO, A.: *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1961.
- PAGLIARO, A.: "Le origini del linguaggio secondo Vico", en *Atti dell'Accademia dei Lincei CCCLXVI* (1969), pp. 269-288.
- PAGLIARO, A.: "Giambattista Vico tra linguistica e retorica", en AA. DD.: *Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 133-162.
- PAPINI, M.: *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della Dipintura nella Scienza Nuova di G. B. Vico*, Bologna, Cappelli, 1984.
- PAPINI, M.: "'Ignota latebat'. L'impresa negletta della Scienza Nuova", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 179-214.
- PETRUZZELLIS, N.: "*Vis Veri e Societas Veri* nel pensiero di G.B. Vico", en AA. DD.: *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 37-51.
- PIOVANI, P.: "Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la Scienza nuova", en *Atti dell'Accademia Nazionale di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze e Arti in Napoli*, vol. LXX (1959), pp. 77-109.
- PIOVANI, P.: "Pensiero e società in Vico", en AA. DD.: *Vico nel terzo centenario della nascita*, pp. 127-132 (versió castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 57-63).
- PIOVANI, P.: "Esemplarità de Vico", en *Quaderni Contemporani II* (1969), pp. 205-219, (traducció castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp.41-55).
- PIOVANI P.: "Vico: l'uomo e il suo tempo", en *Realtà del Mezzogiorno*, VII (1968) 12, pp. 1023-1032 (versió castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 29-39).
- PIOVANI, P.: "Vico senza Hegel", en AA.DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 551-586, (traducció castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 85-114).
- PIOVANI, P.: "Vico e la filosofia senza natura" en *Atti del conv. inter. sul tema "Campanella e Vico"*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 247-

- 268 (traducció castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 115-144).
- PIOVANI, P.: "Vico e la storizzazione della ragione", en *Clio* IV(1968), pp. 318-319.
- PIOVANI, P.: "Per gli studi vichiani", en el volum *Campanella e Vico* de l'"*Archivio di filosofia*", Padova, Cedam, 1969, pp.69-95 (traducció castellana: "Por los estudios viquianos", en: PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 167-199).
- PIOVANI, P.: "El centro di studi vichiani", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* I (1971) pp. 5-19.
- PIOVANI, P.: "Per l'edizione nazionale di Vico", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* II (1972), pp. 5-12. (Debat sobre la proposta en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* III (1973), pp. 4-66).
- PIOVANI, P.: "Della politicit  e apoliticit  di Vico", en AA. DD.: *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, Giannini, 1976, pp. 721-735 (versi  castellana en PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 65-83).
- PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad central de Venezuela, 1989.
- PONS, Alain: "Prudence and Providence: the Pratica della Scienza Nuova and the Problem of Theorhy and Practice in Vico", tamb  en AA. DD.: *Giambattista Vico's Science of Humanity*, pp. 431-447.
- ROSSI, Paolo: "La storiografia dell'idealismo italiano", publicat amb el t tol de "Sulla storiografia filosofica italiana" en *Rivista critica di storia della filosofia*, 1956, i ara en ROSSI, P.: *Storia e filosofia*, pp. 17-69.
- ROSSI, P.: "Liniamenti di storia della critica vichiana" en el volum a cura de W. BINNI: *I classici italiani nella storia della critica*, Firenze, 1961, II v., pp. 1-41.
- ROSSI, P.: "La vita e le opere di Giambattista Vico" en AA. DD.: *Storia della letteratura italiana*, Milano, Garzanti. 1968, vol. VII, pp. 7-52.
- ROSSI, P.: "Vico e il mito dell'Egitto", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 25-36.
- ROSSI, P.: *Le sterminate antichit . Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Listri, 1969.
- ROSSI, P.: *Storia e filosofia*, Torino, Einaudi, 1975, 3^a edi.

- ROSSI, P.: *I segni del tempo, storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- ROSSI, P.: "Gli studi vichiani", en AA.DD.: *Immagini del Settecento in Italia*, Bari, Laterza, 1980, pp. 98-107.
- ROSSI, P.: "Chi sono i contemporani di Vico?", en *Rivista di filosofia*, LXXII (1981) 19, pp. 51-82.
- ROSSI, P.: "Giambattista Vico: arcaico e moderno", en AA. DD.: *Scienza e filosofia: studi in onore di L. Geymonat*, a cura de C. Mangione, Milano, Garzanti, 1985, pp.787-795.
- ROSSI, P.: "Ancora sui contemporani di Vico", *Rivista di filosofia*, LXXVI (1985) 3, pp. 465-474.
- SEMERARI, G.: "Vico e l'illuminismo", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXIX (1952), pp. 213-235.
- SEMERARI, G.: "Intorno all'anticartesianesimo di Vico", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 195-232.
- SEMERARI, G.: "Sulla metafisica di Vico", en *Quaderni contemporani*, II (1969), pp. 37-62.
- SEMERARI, G.: "Neoidealismo e fascismo", publicat amb el títol de "Matrici culturali del fascismo" en AA.DD.: *Matrici culturali del fascismo*, Bari, 1977, pp. 1-15, i ara en SEMERARI, G.: *Novecento filosofico italiano*, pp. 47-67.
- SEMERARI, G.: *Novecento filosofico italiano*, Napoli, Guida, 1988.
- SEVILLA FERNANDEZ, J. M.: "Contributo alla bibliografia vichiana in lingua spagnola", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX (1989), pp. 159-168.
- SEVILLA FERNANDEZ, J. M.: "Giambattista Vico nella cultura spagnola (1735-1985)", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIX (1989), pp. 169-192.
- STONE, H.: "A Note on Vico Studies Today: Toulmin and the Development of Academic Disciplines", en *New Vico Studies*, 1983, pp. 69-75.
- TAGLIACOZZO G.: "Introductory Remarks", *Social Research*, vol. 43, ns. 3 i 4, 1976, pp. 391-398 (traducció castellana en AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, pp. 7-13).
- TAGLIACOZZO, G.: "General Education as Unity of Knowledge: A Theory Based on Vichian Principles", en *Social Research*, vol. 43, ns. 3 i 4, 1976, pp. 768-796 (traducció castellana en AA. DD.: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, pp. 345-369).

- TAGLIACOZZO, G. i WHITE, H. V. (edit.): *Giambattista Vico, an International Symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins, 1969.
- TAGLIACOZZO, G.: "Oltre venti anni di proficui rapporti vichiani Italia-Stati Uniti", en el volum a cura de M. Laeng i R. Titone *Traguardi delle Scienze dell'uomo*, Roma, Anicia, 1987.
- TAGLIACOZZO, G.: "Toward a History of Recent Anglo-American Vico Scholarship", en els cinc primers números (1983-1987) de *New Vico Studies*.
- TESSITORE, F.: "Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche", en AA. DD.: *Omaggio a Vico*, pp. 587-639.
- TESSITORE, F.: "Vico tra due storicismi", en *Il pensiero* XIII (1968), pp. 211-227, (també en *Clio*, IV (1968), pp. 301-317).
- TESSITORE, F.: "Momenti del vichismo giuridico-politico nella cultura meridionale", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* VI (1976), pp. 76-111.
- TESSITORE, F.: "Vico e le scienze sociali", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XI (1981), pp. 149-162.
- TESSITORE, F.: "La bibliografia vichiana di Pietro Piovani", extracte de *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XI (1981).
- TESSITORE, F.: "Filosofia e storiografia", en AA. DD. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, pp. 83-112.
- TESSITORE, F.: *Da Cuoco a De Sanctis*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1988.
- TESSITORE, F.: "Presentación" a PIOVANI, P.: *Introducción al pensamiento de Vico*, pp. 11-27.
- TOGLIATTI R.: *Comunisti socialisti cattolici*, Roma, Ed. reuniti, 1974.
- TORRINI, M.: "La discussione sullo statuto delle scienze tra la fine del '600 e l'inizio del '700", en AA. DD.: *Galileo e Napoli*, pp. 357-383.
- VASOLI, C.: "Note sul 'metodo' e la 'struttura' della Scienza Nuova prima", en *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV (1984-85), pp. 21-37.
- VENTURI, F.: *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962.
- VERENE, D.P.: *Vico, la scienza della fantasia*, Roma, Armando, 1984, (traducció italiana de VERENE, D. P.: *Vico's Science of Imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981).

VERRA, V.: "Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea", en AA. DD.: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, pp. 63-82.

VERRI, A.: *G. B. Vico nella cultura contemporanea*, Lecce, Milella, 1979.

VIANO, C. A.: "Il carattere della filosofia italiana contemporanea", en AA. DD.: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, pp. 11-62.

ZACARES PAMBLANCO, A.: "Panorama actual del pensamiento de Giambattista Vico", en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 15/16 (1989), pp. 283-286.

