



Il potere di fingere A proposito di un recente libro di Roberto Evangelista

Francesca Fidelibus

Università degli Studi di Trento

Il testo di Roberto Evangelista, *Finzione e storia. La filosofia dell'ideologia in Spinoza, Locke, Vico* (2025) esplicita, sin dal titolo e dal sottotitolo, il filo rosso dell'intero lavoro. È sciogliendoli entrambi che è possibile entrare nel cuore del testo. La domanda attorno alla conoscenza, ai suoi modi e alle sue forme, che si sviluppa a partire da Bacon e Cartesio inaugurando la modernità, se in un primo momento apre il libro della *physis*, in un secondo momento consente di aprire e apre soprattutto il libro della storia.¹ È a partire dalla necessità di ridefinire la conoscenza che un'importanza decisiva viene attribuita al concetto di *finzione*. Si tratta di un concetto, non riconducibile né riducibile al “falso”, che viene seguito e inseguito dall'Autore attraversando i testi e le posizioni di Baruch Spinoza, di John Locke, del libertinismo e, in particolare, di John Toland, sino a Giambattista Vico, al fine di mostrare il nesso con la storia.

Se la modernità ha come tratto caratterizzante la crisi – ed è convinzione, questa, tanto dell'Autore² quanto di chi scrive –, essa appare anche come il momento in cui si apre la porta alla storicità. E tale apertura è resa possibile precisamente dalla riflessione inedita sul conoscere, nonché dalla dignità filosofica peculiare che assume la “finzione”. La rivalutazione di quest'ultima ha permesso e consentito non solo di guardare alla storia come un oggetto per una scienza “nuova” con metodi e strumenti propri, ma anche di pensare inediti spazi di azione per l'agire storico dell'uomo. *Finzione e storia*, dunque: il nesso attorno a cui si esercita lo sforzo dell'Autore con la «pretesa» nient'affatto «eccessiva» di dare forma a quella che lui stesso definisce «filosofia dell'ideologia».³ Ricostruire, infatti, il nesso tra finzione e storia implica percorrere il ripensamento che, a partire da Spinoza al confronto con la filosofia di Descartes, si ha delle idee, della loro natura, del loro statuto. Esiste, infatti,

un nesso tra finzione e ideologia perché l'idea finta, non è semplicemente un'idea *falsa*, ma si emancipa dal concetto di vero e falso, e si lega piuttosto alla possibilità per l'intelletto umano di costruire un insieme di idee o di concetti in rapporto tra di loro, creando un *discorso* di conoscenza che sia effettivamente fatto dagli uomini, ma non per questo necessariamente falso.⁴

È, dunque, attorno a queste questioni – ideologia, finzione, storia –, l'una connessa all'altra, che ruota il libro di Roberto Evangelista, in una dialettica costante tra «finzione e realtà, tra costruzione libera delle idee e ancoraggio di esse alla realtà oggettiva», tra, aggiungerei, vita e forma.⁵ Un percorso che parte da Spinoza ma che non può non giungere a Vico, la cui proposta filosofica, riletta soprattutto alla luce del

¹ Cfr. R. Evangelista, *Finzione e storia. La filosofia dell'ideologia in Spinoza, Locke, Vico*, Carocci, Roma, 2025, p. 17. Ma si veda anche H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, il Mulino, Bologna, 1984 (in particolare, pp. 85-106).

² Cfr. R. Evangelista, *Finzione e storia*, cit., pp. 11-19 e p. 156.

³ *Ivi*, p. 18.

⁴ *Ivi*, p. 14.

⁵ *Ivi*, p. 19.



De Antiquissima e delle pagine dedicate al *Methodo della Scienza Nuova*, apre al concetto di verità intesa come composizione e in cui la finzione, assieme all'*ingenium* e al *verosimile*, diviene elemento costitutivo del conoscere e del fare umano.

Il libro, nello specifico, è diviso in sei capitoli, ma nell'architettura complessiva del testo è possibile individuare quattro parti distinte e correlate. Una prima parte, corrispondente ai primi due capitoli, titolati rispettivamente *Oltre il vero e il falso. La materialità dell'idea e L'autonomia dell'idea*, dedicata a preparare teoreticamente il terreno sul piano metafisico, ontologico e gnoseologico del rapporto verità-errore e della ridefinizione del concetto di idea tra Spinoza e Locke; una seconda parte, corrispondente ai capitoli tre e quattro, titolati rispettivamente *Il naturalismo della verità. Dissimulazione e impostura* e *La natura tra verità e intelletto*, all'interno della quale è in questione il rapporto tra natura e verità, fede e ragione indagato nelle filosofie di Locke e Spinoza e in certo libertinismo con particolare attenzione a Toland che rielabora l'eredità lockiana e spinoziana per delineare un ideale di religione naturale e razionale, un cristianesimo senza misteri. Vi è, poi, una terza parte, in cui i fili, abilmente tessuti nei capitoli precedenti, si riannodano per mostrare la funzione regolativa e ordinativa che la *finzione* svolge nelle vicende storiche e politiche. Si tratta, in particolare, del capitolo cinque, titolato *Il potere della finzione*, in cui questa si scopre all'opera nella paradigmatica storia ebraica trattata da Spinoza e nella costruzione dell'idea astratta del denaro di Locke. A chiudere il libro è, infine, il capitolo sei, titolato *Fingunt creduntque. Giambattista Vico e la nuova scienza*, punto d'arrivo del percorso, all'interno del quale il nesso finzione-storia si dispiega in tutta la sua portata.

L'intero testo è presentato in modo chiaro e rigoroso, tenendo conto dell'ampia letteratura che si è andata accumulando sugli autori trattati, specie attorno a Spinoza e Vico. L'apparato di note che accompagna il testo, risultandone parte integrante e altrettanto significativa, dà spessore ad un lavoro che non si perde mai nell'eruditismo fine a se stesso e la cui ricchezza non appare facilmente compendiabile. È, tuttavia, possibile provare a seguire il movimento del libro, pur non potendone dettagliare la ricchezza e la diversità delle analisi presentate.

Prendendo le mosse dal dibattito filosofico del Sei-Settecento sulla questione gnoseologica della fondazione del vero, l'Autore, ripercorre la posizione spinoziana che si presenta come «fortemente realistica», data anche «dalla concezione necessaria del funzionamento della natura».⁶ Tale realismo è riscontrabile soprattutto nel fatto che «la nostra conoscenza rimanda sempre a un ente metafisico ontologicamente forte, come è il *deus sive natura*»,⁷ anche se «il senso» in cui «procede la nostra conoscenza non è lo stesso dell'esposizione spinoziana» presentata nell'*Etica* che parte dalla sostanza. La nostra conoscenza empirica procede, invece, dalla natura e «in un percorso ascendente la sovrapposizione tra Dio e natura ci permette almeno teoricamente di conoscere la verità, che si squaderna tutti i giorni sotto i nostri occhi attraverso le leggi, i rapporti, le relazioni naturali».⁸ Almeno “teoricamente” poiché la mente umana non è sempre in grado di cogliere l'intero ordine delle cause.

La falsità, d'altro canto, se non assume mai proprietà positive nel sistema spinoziano,⁹ sembra in qualche modo annullarsi, per essere ricondotta «a una particolare forma della percezione nella quale per la limitazione del nostro intelletto la parzialità di una idea viene presa per una rappresentazione totale dell'oggetto».¹⁰ Il falso, dunque, non è assenza del vero, in Spinoza. Diventa, piuttosto, «una

⁶ *Ivi*, p. 60.

⁷ *Ivi*, p. 58.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. *ivi*, p. 22.

¹⁰ *Ivi*, p. 60.



inadeguatezza della nostra percezione, che rientra nel contesto della necessità», nient’affatto estranea alla conoscenza e alla condotta umana.¹¹ Ogni idea, infatti, per Spinoza, per quanto chiara o confusa, possiede una «verità formale» riconducibile alla «causa ultima», ovvero alla «necessità della natura». Dunque, nella forma l’idea è «sempre vera» e questo fa sì che l’idea, «anche quella falsa», si inserisca «in un contesto di esperienze in maniera coerente, agisca sulla realtà e produca delle conseguenze».¹²

In tal senso, Spinoza rilegge la specifica e particolare storia ebraica, reinquadrando in un nuovo orizzonte di significato tanto la superstizione quanto la figura di Mosè. Proprio attorno alla figura del “profeta” è possibile rilevare il potere delle finzioni in quello scarto – necessario – che si viene a creare tra sostanza infinita e modi finiti, tra necessità ed esperienza.¹³

Da questo punto di vista, è soprattutto il *Trattato teologico-politico* che, per quanto grande prova di esegeti biblica moderna, rivela, per l’Autore, l’aspetto più significativo proprio lì dove vengono ricostruite «lo scaturire delle finzioni, delle storture e degli equivoci che spingono gli uomini ad agire in un certo modo e che finiscono con l’essere parte della sostanza-natura, perché di essa sono parziali ma coerenti manifestazioni».¹⁴ Si tratta, in effetti, dei luoghi che consentono di rispondere alla domanda che apre il *Trattato*, ossia se «la legge divina rivelata a tutto il genere umano tramite i profeti e gli apostoli, sia diversa da quella che anche il lume naturale insegna».¹⁵

I casi di Mosè e della storia ebraica sono, in tal senso, emblematici. Gli uomini, *res singulares*, modi-espressioni finiti della Natura, cui partecipano per gli attributi del pensiero e dell’estensione, sono naturalmente uguali e intersecati da una costitutiva relazione.¹⁶ La *societas* è assolutamente necessaria per vivere al sicuro, soddisfare il *conatus sese conservandi* e darsi aiuto reciproco. Spinoza, attraverso la storia ebraica e la figura di Mosè, rilegge all’interno della propria prospettiva ontologica una delle figure centrali della filosofia politica moderna rovesciandola: il patto e il contratto sociale. E lo fa prendendo in considerazione la storia degli ebrei che offre un «esempio di costruzione della società politica», permettendoci «di vedere lo stato di natura».¹⁷

Fuggiti dall’Egitto gli Ebrei, non subordinati allo *jus* di un’altra nazione, si trovano in quella peculiare condizione di essere liberi di darsi le leggi e si rivolgono, per questo, a uno solo, a Mosè dotato dell’autorità necessaria per promulgare le leggi fondamentali dello Stato e costringerli all’obbedienza. Discostandosi dal dettato di certo libertinismo, Mosè non è un impostore per Spinoza. Egli è, piuttosto, un uomo investito di una «virtù divina», ma che condivide le illusioni e l’orizzonte superstizioso del proprio popolo.¹⁸ Guidando gli Ebrei a trasferire il loro diritto naturale non a un re mortale ma a Dio,

¹¹ *Ivi*, p. 63.

¹² *Ivi*, p. 231.

¹³ «Tra la sostanza e i modi, tra l’infinità della natura e le sue determinazioni particolari si produce uno scarto, una specie di distanza che produce una differenza. Questa differenza, che metaforicamente può essere vista come uno spazio *vuoto ma fertile*, viene colmata con la percezione di ciò che è possibile e allo stesso tempo incerto; sulla base di queste percezioni fioriscono immagini e finzioni che se incontrollate costituiscono quell’insieme di idee che comunemente chiamiamo superstizione. La distanza tra natura infinita e modi singolari è tuttavia una distanza necessaria, inscritta nella stessa natura della sostanza e, dal momento che le finzioni maturano in uno spazio che viene ad esistere *per necessità*, esse non possono considerarsi semplicemente un *errore* e dunque un *non essere*. Il loro è un essere limitato, e all’interno di questo limite non possono dirsi vuote di significato» (*ivi*, p. 224).

¹⁴ *Ivi*, pp. 213-214.

¹⁵ Citato *ivi*, p. 223. Sul rapporto tra legge divina, legge naturale e legge umana l’Autore si sofferma soprattutto *ivi*, pp. 155-184.

¹⁶ Cfr. R. Caporali, “Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)”, *Etica & Politica*, XVI (2014): pp. 67-91.

¹⁷ R. Evangelista, *Finzione e storia*, cit., p. 231.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 233-234.



fondando in tal modo una teocrazia, per un momento, sia pur parziale, fa sì che essi vivano in un sistema di relazioni analogo a quello dell'*imperium* democratico.

La *fictio* di dio e la teocrazia ebraici si configurano come “traduzione” del principio naturale che regge la coesione sociale. Sono idee false che assumono la forma della verità e che per un momento permettono di esprimere, nella particolarità della storia ebraica, un «equilibrio tra realtà *vera* e rappresentazione».¹⁹ Gli Ebrei, cioè, ignoranti delle cause dei fenomeni naturali, si fanno guidare, al fine di dare ordine agli eventi caotici della *physis*, «da una idea *falsa*, erronea, perché viene presa come oggettivamente vera» e, tuttavia, seguendo quell’idea falsa riescono ad agire «secondo principi comuni, razionali, e dunque veri».²⁰ Nello scarto

che si produce tra verità formale e verità oggettiva e materiale dell’idea, si consuma una produzione di verità: l’idea di volontà di Dio, infatti, finisce con l’attivare una regola vera e necessaria: quella secondo cui tutti fanno parte di una società e tutti trasferiscono il loro diritto alla collettività in modo da essere liberi.²¹

Dunque, la *fictio* di Dio e della sua volontà rivela la sua operatività sul terreno storico-politico, la sua produttività pratica. Ma si rivela anche una figura «astratta», sebbene l’astrazione non rappresenti un concetto propriamente spinoziano. Si tratta di una figura astratta perché «universalizza una esperienza parziale», presentandosi, così, come «un universale immaginativo che assume valore politico perché riesce a stabilire un principio razionale – quello della superiorità della *societas* sulle singole volontà – che non avrebbe avuto altra possibilità per affermarsi».²²

Se l’astrazione non è concetto propriamente spinoziano, è invece un concetto proprio dell’empirismo di Locke. Pur procedendo su vie diverse, tanto Locke quanto Spinoza giungono ad acquisizioni che avvicinano i due filosofi posti criticamente in dialogo dall’Autore.²³ Entrambi, infatti, pur seguendo percorsi differenti, cercano di presupporre o trovare un principio «di verità a cui ancorare l’attività dell’intelletto umano», non riducendolo a puro arbitrio o «alla costruzione di un *vero* che risulterebbe in ultima istanza artificiale». In entrambi, cioè, sembra possibile, ferma restando la differenza tra i due, «vedere una propensione verso una idea di verità che si conosce attraverso l’attività della nostra mente, ma che esiste a prescindere da essa».²⁴

La via che segue Locke, stringendo assieme logica e ontologia, è la via delle idee, che prende le mosse da uno svuotamento del concetto di sostanza e da una riduzione delle cose a insiemi di idee che giungono a noi «dall’esperienza e che recepiamo e conosciamo grazie alle facoltà della sensazione e della riflessione».²⁵ Vi è, però, un particolare tipo di idee su cui l’Autore si sofferma. Si tratta delle idee astratte che si formano in modo peculiare. Le idee astratte, infatti, sono legate al linguaggio e alle parole che sono «segni» delle idee:

dal momento che non possiamo nominare ogni singola idea che abbiamo (visto e considerato che la nostra possibilità di conoscenza è più ristretta delle idee che ci provengono dall’esterno), la nostra mente porta a un

¹⁹ *Ivi*, p. 249.

²⁰ *Ivi*, p. 248.

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, pp. 248-249.

²³ Appaiono particolarmente persuasive le pagine, distribuite tra i vari capitoli, in cui vengono messe a confronto le continuità e discontinuità dei due autori (solo a titolo d’esempio cfr. *ivi*, pp. 105-108; 146-148; 205-212).

²⁴ *Ivi*, p. 177.

²⁵ *Ivi*, p. 77 e in generale cfr. *ivi*, pp. 76-108.



livello di maggiore generalità le idee particolari degli oggetti e le separa dall'esistenza e dalle circostanze in cui quegli oggetti vengono a trovarsi.²⁶

In tal senso, l'astrazione, che esplica l'ambivalenza dell'intelletto umano teso tra particolarità e universalità, riveste una funzione, al contempo, pratica ma anche “economica”, poiché permette di agevolare il nostro vivere nel mondo e di ridurre il numero dei nomi da ricordare. Precisamente rispetto alle idee astratte, l'Autore isola anche nel caso di Locke la *finzione* che sta al cuore della concezione storica del filosofo inglese. L'astrazione, infatti, assume concretezza storica, intesa come «concretezza che può essere ricavata da fatti dedotti o conosciuti».²⁷ Tale concretezza ha a che fare con il passaggio dallo stato di natura – che è una condizione in qualche modo regolata, in cui è presente una obbligazione morale – allo Stato politico.

In questo salto un ruolo di primo piano è giocato da una finzione originaria: quella del *denaro*, in cui si compendia il nesso tra idea, finzione e storia. Quella del denaro, in effetti, non è un'idea morale, ma il «nome che diamo a un oggetto generale che permette di scambiare gli altri oggetti, che *muove* i beni e permette di accumularli senza infrangere la legge naturale».²⁸

L'idea di denaro non ha rapporti con la verità, ma permette di superare lo stato di disagio, di povertà generalizzata, che si ha nello stato di natura. In effetti, Locke descrive uno stato di natura in cui la proprietà ottenuta tramite il lavoro non crea ingiustizia sociale, poiché le risorse sono abbondanti e i bisogni modesti, mentre l'unica violazione della legge naturale²⁹ consiste nell'accumulare beni deperibili oltre il necessario. Questo equilibrio si rompe con l'invenzione della moneta e con il desiderio di possedere di più. In tal senso, il denaro non infrange la legge naturale. Metalli utilizzati come moneta non deperiscono e possono essere accumulati senza colpa e, poiché il loro valore dipende dal consenso, accettare la moneta significa accettare una distribuzione della proprietà diseguale. Quello che, cioè, si consuma attorno al denaro è una doppia finzione che viene sottolineata dall'Autore:

la prima è quella secondo cui si “fa finta” che uno o più beni possano rappresentare tutti gli altri in virtù della loro durabilità; la seconda, invece, è la finzione che lo stato di uguaglianza e di comunione dei beni continua a perdurare. Su quest'ultima finzione, in particolare, possono fondarsi le società politiche. In effetti, nelle repubbliche, la proprietà è comune e gli individui sono uguali solo in *astratto*, come orizzonte, come principio ideale, ma nei fatti – mantenendo il diritto dei singoli all'appropriazione – non esiste altra forma di proprietà che non sia la proprietà privata.³⁰

Una doppia finzione che consente di aggirare la legge naturale che proibisce lo spreco poiché accumulare denaro non significa sottrarre agli altri qualcosa di deperibile. La moneta consente di fare spazio ad un accumulo potenzialmente infinito, senza violare formalmente alcune leggi di natura. Di fatto, però, introduce l'ineguaglianza strutturale tra gli uomini, rendendo necessario un quadro di leggi positive e di istituzioni politiche in grado di regolare i nuovi rapporti di proprietà.

Con Locke, allora, la finzione del denaro diviene il modo attraverso cui l'uomo entra nel campo «della produzione storica e culturale».³¹ Tanto con Spinoza quanto con Locke la finzione assume particolare

²⁶ *Ivi*, pp. 250-251.

²⁷ *Ivi*, p. 259.

²⁸ *Ivi*, p. 272.

²⁹ Sulla legge di natura in Locke, cfr. *ivi*, pp. 184-209.

³⁰ *Ivi*, p. 272.

³¹ *Ivi*, p. 274.



valore. Nella valorizzazione, da parte di entrambi, della finzione che si colloca nello scarto tra particolare e universale, sostanza infinita e modi finiti, si apre la storia, sebbene questa venga isolata e diventi oggetto di una scienza *nuova* soltanto con Vico. Rispetto a Vico, l'Autore mostra come, già a partire dal *De Antiquissima*, la finzione venga ridefinita come criterio della verità umana, dovuto alla distanza che separa la mente dell'uomo, limitata e finita, da quella di Dio. Così vengono ripercorse le *fictiones* dell'opera metafisica del 1710 – l'uno e il punto – che permettono di costruire un mondo di forme matematiche e geometriche attraverso cui ordinare e organizzare lo spazio. La finzione, in questo contesto, diviene condizione della verità poiché l'uomo non è in grado di “adeguare” le proprie idee alla verità divina o alla struttura ultima della natura.

Se poco spazio è riservato alle *fictiones* del *Diritto Universale*,³² più ampio è lo spazio riservato alla *Scienza Nuova*, all'interno della quale le finzioni assumono il loro senso più pregnante tanto che l'oggetto stesso della “scienza” – le nazioni – comincia con una *fictio*: quella di Giove. La “favola” di Giove, «in atto di fulminante»,³³ che Vico descrive come la più grande favola mai immaginata dall'uomo, permette il passaggio dallo stato ferino a quello propriamente umano; permette le nazioni, secondo l'accostamento anche lessicale che il filosofo napoletano delinea proprio tra Giove e nazione.³⁴ In tal senso, essa funziona, in parte, come le *fictiones* matematiche del *De Antiquissima*:

Così come nel *De Antiquissima* le finzioni dell'uno e del punto creavano le forme geometriche, anche qui la finzione di Giove ricopre lo stesso ruolo. Si tratta di una finzione diversa, non razionale, non astratta, ma particolare e corporea, che pure finisce col ricoprire la stessa funzione: dare un ordine geometrico alla realtà, individuare il tempo, cioè contare il prima e il dopo, e individuare lo spazio, ovvero stabilire le figure, le immagini, ma anche il moto e la quiete. La differenza però esiste, eccome, non solo dal punto di vista della genesi della forma, ma anche del contenuto, perché il senso dello spazio e del tempo diventa immediatamente un sentimento morale più che geometrico.³⁵

La finzione è *certa* perché ricostruibile nella sua genesi e, proprio per questo, consente di giungere a principi veri. Giove è il primo “universale fantastico”, prodotto dall'immaginazione dei primi uomini, nel tentativo di spiegare fenomeni naturali impressionanti e violenti di cui ignoravano le cause. Il processo di formazione dell'universale Giove risulta dalla combinazione di una serie di tropi – metafora, metonimia, sineddoche nella veste di antonomasia. È precisamente sull'universale fantastico che l'Autore si sofferma nell'ultima parte del testo:

I generi o gli universali fantastici sono modelli costruiti da una mente umana che si trova in un punto particolare della storia. Essa può creare la favola di Giove, cioè creare gli dei... Ma in tutti questi casi la mente umana agisce nello stesso modo: unisce cose diverse tra di loro in immagini particolari e le generalizza, le fa funzionare come verità con un certo grado di universalità.³⁶

³² In generale sulla *fictio iuris*, cfr. *ivi*, pp. 288-289 e sul *Diritto Universale*, cfr. *ivi*, pp. 310-315. Sulla portata euristica della *fictio iuris* cfr. S. Sini, “Le finte persone del serioso poema: sull'antropologia vichiana della ‘letteratura’”, *Educação e Filosofia Uberlândia*, 28 (2014): pp. 93-114.

³³ G. Vico, *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 1990, Tomo I, § 379, p. 573.

³⁴ *Ivi*, pp. 573-574.

³⁵ R. Evangelista, *Finzione e storia*, cit., p. 309.

³⁶ *Ivi*, pp. 320-321.



Nel suo essere “finto” e “fatto”, “criato” dall’uomo, l’universale fantastico è vero in modo particolare: è certo ed è creduto; produce conseguenze e lascia tracce che possono essere e che vengono ripercorse dallo scienziato Vico: «le conseguenze degli universali fantastici, le rappresentazioni e i motivi che ci spingono a formarli, possono essere conosciuti» scrive, infatti, l’Autore.³⁷ Ed è precisamente sforzandosi di ripercorrere le tracce che si apre e si definisce il «campo della storia come scienza: ciò che viene messo in atto da un processo di ordinamento e di creazione *fantastica* della realtà».³⁸ Così Vico ripercorre miti e storie, in cui non vi è “sapienza riposta”, ma una verità *creata e ritrovata*. L’ingegno collega e crea le forme; il senso comune permette di individuarne gli elementi di vero, quei motivi ricorrenti e costanti condivisi da interi popoli.³⁹ L’universale fantastico non è certo il vero metafisico visto nella sua trasparenza, eppure esso manifesta tratti di universalità; esprime costanti e modalità ricorrenti attraverso cui gli uomini organizzano il mondo, gli aspetti comuni, generali e formali della storia permettendone la “scienza”. Senza *fingere*, insomma, «non c’è storia» come chiosa nella *Postfazione* Manuela Sanna verso i cui studi il testo mostra diversi “debiti”.⁴⁰

Qualche punto, infine, vale la pena sottolineare pur non potendo esaurire la ricchezza del lavoro di Roberto Evangelista. Un primo punto riguarda le distanze e i nessi tra gli autori trattati e, in particolare, i *debiti* che Vico contrae con Spinoza, Locke e il libertinismo, pur differenziandosene. Se il rapporto Spinoza-Vico ma anche quello con il libertinismo è stato decisamente più frequentato dagli studi vichiani, non vale lo stesso per il nesso Locke-Vico.⁴¹ Il libro di Roberto Evangelista non si presenta evidentemente come un confronto serrato tra gli autori, ma i confronti emergono nella trama, attraversano l’intero lavoro, presentando tratti di originalità e confermando, nel caso di Vico, quell’atteggiamento che assume nei confronti delle fonti. Atteggiamento, cioè, giusta l’espressione di Andrea Battistini, “agonistico” e “aggressivo”,⁴² attraverso cui il filosofo napoletano fa suoi gli strumenti dei suoi avversari empiri e moderni. Questo vale anche per lo “stoico” Spinoza e per l’“epicureo” Locke verso i quali Vico aveva preparato, nell’edizione della *Scienza nuova* del 1730, una «*Riprensione* dedicata alle metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza e di Giovanni Locke» giustamente richiamata dall’Autore.⁴³ Autori con cui Vico si confronta e scontra per delineare un oggetto, la storia, e una scienza nuova alla cui definizione contribuiscono con forza, però, anche gli strumenti topico-retorici di certo umanesimo

³⁷ *Ivi*, p. 323.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Il rapporto, centrale, tra provvidenza e senso comune è indagato soprattutto in *ivi*, pp. 335-352.

⁴⁰ *Ivi*, p. 365.

⁴¹ Solo a titolo esemplificativo e senza considerare gli studi riguardanti la “ricezione” di Spinoza a Napoli, che può ora contare su una vasta letteratura, basti solo ricordare gli studi di Paolo Cristofolini (P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Ets, Pisa, 2001) Nicola Badaloni (*Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961), Riccardo Caporali ma anche Vincenzo Vitiello (V. Vitiello, *Vico nel suo tempo*, in G. Vico, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni*, Bompiani, Milano, 2018, pp. IX-CLXXII) e lo stesso Roberto Evangelista (R. Evangelista, “Le meraviglie del possibile e l’orrore della necessità: Vico critica Spinoza”, *Quaderni materialisti*, 13-14 (2014-2015): pp. 79-97 o ancora Id., *Un difficile rapporto con la legge naturale. Vico legge Locke e Spinoza*, in *Giambattista Vico et les savoirs de la modernité*, sous la direction de R. Ruggiero, PUP, Aix-Marseille Université, 2022, pp. 103-131). Posizioni e letture non assimilabili tra loro ma tutte comunque rivolte al nesso o all’accostamento Spinoza-Vico. Sui rapporti Locke-Vico e non tenendo conto degli lavori relativi alla ricezione di Locke a Napoli cfr. G. Costa, “Vico e Locke”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 49, 1970: pp. 344-361; G. Cacciatore e M. Sanna, *Altri autori del Vico*, in F.M. Crasta (a cura di), *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea. Atti del convegno Cagliari 21-23 Aprile 2009*, Le lettere, Firenze, 2010, pp. 143-163 e M. Sanna, “Vico e lo ‘scandalo’ della ‘metafisica alla moda lockiana’”, *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, 30 (2000): pp. 31-50.

⁴² A. Battistini, *La sapienza della retorica*, Guerini e Associati, Milano, 1995, p. 197.

⁴³ R. Evangelista, *Finzione e storia*, cit., pp. 355-358.



nonché le riflessioni partenopee – si pensi alle lezioni dell’Accademia di Medinaceli – attorno ai rapporti tra imperi antichi e imperi moderni.

Uno degli elementi di originalità del testo, oltre la scelta di campo e di indagine, sta, però, nell’operazione che fa Roberto Evangelista: una filosofia “dell’ideologia” in cui appare particolarmente significativa la scelta del lemma e che si compendia nella scienza vichiana che guarda alle finzioni, ai frantumi del passato con uno sguardo certamente retrospettivo e genealogico, ma che permette di allungarne la portata in modo prospettico. L’operazione di Roberto Evangelista si rivela, infine, feconda dal punto di vista della storia del pensiero ma si presta ad essere feconda anche dal punto di vista più strettamente politico. La posta politica che percorre l’intero lavoro, l’urgenza che ne è alla base, sta precisamente nel ripensamento di quella finzione che consente di produrre nuovi ordini e aprire possibili spazi di azione, in un momento, il nostro, attraversato dall’incapacità di immaginare futuro. L’immersione delle società contemporanee in quel «regime di storicità» che François Hartog definisce «presentismo»,⁴⁴ in cui il presente è l’orizzonte dominante ed esclusivo; lo svuotamento di ogni possibilità di costruire finzioni condivise capaci di unire gli individui in un orizzonte di senso comune, impone di ripensare i modi attraverso cui riattivare quelle risorse proprie dell’intelletto umano che fanno capo all’*ingenium*, all’immaginazione, alla capacità di “criare” per agire storicamente e riaprire spazi di azione possibili. Guardare, allora, ad una precisa linea della modernità – modernità critica e caratterizzata dalla crisi –, che ha provato a pensare il «terribile problema»⁴⁵ della decadenza e i modi per “stare”, “salvarsi” non in senso redentivo, ma in senso conservativo di vita che si salva attraverso un’idea di ordine e di forma,⁴⁶ facendo appello alle dotazioni della nostra natura per stare nel e costruire il mondo civile: in ultimo a questo rimanda il nesso e il testo *Finzione e storia*.

⁴⁴ F. Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienza del tempo*, Sellerio, Palermo, 2007. Ma si veda anche M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2008.

⁴⁵ F. Tessitore, *Vico la decadenza e il ricorso*, in Id., *Un impegno vichiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017, pp. 77-94.

⁴⁶ B. De Giovanni, *Racconto esistenziale sulla scienza nuova*, in AA. VV., *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G.M. Barbuto e G. Scarpato, Mimesis, Milano-Udine, 2022, pp. 15-22. Si veda anche E. Nuzzo, *Tra religione e prudenza. La «filosofia pratica» di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, pp. XXI-XXII.