

può davvero trovare « peregrino » che un allievo dei gesuiti, come fu il Pratilli, intendesse prendervi partito. Quanto alla fonte della disputa tra il bonzo giapponese e Francesco Saverio, giusta ci pare l'indicazione del De Franco del luogo del Bartoli, ma vi è da tener presente che il Bartoli stesso traduceva alla lettera dalla *Vita Francisci Xaverii* (1596) di Orazio Torsellini (cap. XIII, pp. 350-356).

MAURIZIO TORRINI

## LO « SCISMA » DI VICO

Il successo che, non soltanto in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, sta ottenendo il *Vico and Herder* di Isaiah Berlin<sup>1</sup>, libro che riprende, allarga, aggiorna, distende le pagine già note dell'autore sulle « philosophical ideas of G. Vico » e su « Vico's concept of knowledge »<sup>2</sup>, giova alla causa della conoscenza non occasionale, non epidermica del pensiero vichiano nelle aree di lingua e di cultura anglosassone e va salutato con viva soddisfazione dagli studiosi. Tale successo non deve, però, far dimenticare un altro contributo del Berlin, a carattere critico più generale, in cui alcune tesi su Vico sono espresse, per motivi espositivi e polemici, con maggiore energia, in un discorso più stringato, meno sfumato, ma, per ciò stesso, più rappresentativo di una posizione interessante e degna di commento. Ci riferiamo alla conferenza intitolata *The divorce between the Sciences and the Humanities*<sup>3</sup>. Qui meglio che altrove Vico è presentato come l'iniziatore dello « scisma » tra due concezioni della storia. « After that there was a parting of the ways »: « Lo specifico e l'unico contro il ripetuto e l'universale, il concreto contro l'astratto, il perpetuo movimento contro la quiete, l'interiore contro l'esteriore, la qualità contro la quantità, la cultura temporalmente delimitata contro i principi atemporal, la lotta mentale e l'autotrasformazione come condizione permanente dell'uomo contro la possibilità (e la desiderabilità) della pace, dell'ordine, dell'armonia finale e la soddisfazione di tutti i desideri razionali: ecco alcuni aspetti di questo contrasto ». Con Vico si ha, secondo Berlin, la consapevolezza del dissidio, considerata inesistente prima del diciottesimo

<sup>1</sup> *Vico and Herder - Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976: ne discorre Enrico Nuzzo nelle Recensioni di questo fascicolo.

<sup>2</sup> Cfr. *Art and ideas in Eighteenth-Century Italy*, Roma, 1960, pp. 156-229; *Giambattista Vico - An international Symposium*, Baltimore, 1969, pp. 369-377.

<sup>3</sup> È stata pronunciata nel marzo 1974 come *The second Tykociner Memorial Lecture University of Illinois* e pubblicata a cura del Tykociner Lecture Committee della stessa Università (Urbana, 1974). Nel 1975 è stata tradotta da P. Stefani alle pp. 219-265 della miscellanea — molto eterogenea — *Giambattista Vico - Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, curata da G. Tagliacozzo per l'editore Armando di Roma. Il traduttore, nel titolo e nel testo, ha tradotto *Humanities* con *discipline classiche*: traduzione certamente corretta, ma, probabilmente, l'intenzione dell'autore sarebbe stata resa meglio, pur genericamente, con *scienze umane*; meglio ancora, si sarebbe potuto parlare di « divorzio tra mondo scientifico e mondo umano ».

secolo: « Non vi erano ancora delle nette distinzioni tra il vasto regno delle filosofia, naturale e metafisica, e la teologia, la storia, la retorica, la giurisprudenza; durante il Rinascimento vi furono sí dipute sul metodo, ma la grande voragine tra la provincia delle scienze della natura e quella delle discipline classiche (*Humanities*) fu, per la prima volta, aperta o almeno posta in luce da G. Vico. A motivo di ciò egli iniziò un grande dibattito, il cui termine non è ancora in vista ».

Vico, insomma, secondo questa interpretazione, vede per primo tutto ciò che è insito nel riconosciuto valore della specificità delle culture, da intendere ognuna per se stessa. « Ciascuna fase di civiltà genera la propria arte, la propria forma di sensibilità e d'immaginazione. Le forme successive non sono né migliori né peggiori delle precedenti, ma semplicemente diverse, perciò si deve giudicare ognuna di esse come l'espressione della propria particolare cultura ». « La nuova storia deve essere il resoconto della successione e della varietà dell'esperienza e dell'attività umana, della loro continua autotrasformazione da una cultura a un'altra. Questo conduce a un audace relativismo e distrugge, tra l'altro, la nozione di progresso in arte, la quale implica che le successive culture siano state necessariamente dei progressi o dei regressi rispetto alle età precedenti (...). La famosa *querelle* tra gli antichi e i moderni non può aver senso per Vico: ogni tradizione artistica è intelligibile solo per coloro che colgono le sue regole specifiche, le convenzioni insite in essa, come una parte *organica* del proprio mutevole modello delle categorie del pensiero e del sentimento. La nozione di anacronismo, anche se fu indicata da altri, è resa centrale da Vico ». « ... Comprendere la storia significa comprendere quel che gli uomini fecero del mondo in cui si trovarono a vivere, cosa richiesero da esso, quali bisogni avvertirono, quali furono i loro ideali, i loro scopi; Vico cerca di scoprire la loro visione del mondo, si chiede quali desideri, quali domande, quali aspirazioni determinarono la visione della realtà propria di una particolare società e ritiene di aver creato un nuovo metodo che gli rivelerà le categorie, nei cui termini gli uomini pensarono, agirono e modificarono se stessi e il loro mondo. Questo tipo di conoscenza non è conoscenza di fatti o verità logiche, fornita dall'osservazione, o dalla scienza, o dal ragionamento deduttivo, né è conoscenza di come fare le cose, né è conoscenza fornita dalla fede, basata sulla rivelazione divina, in cui Vico dichiarava di credere. È invece molto piú simile alla conoscenza che riteniamo d'avere di un amico, del suo carattere, dei suoi modi di pensare e di agire, cioè il senso intuitivo delle sfumature della personalità o del sentimento o delle idee, che Montaigne descrisse tanto bene e che Montesquieu prese in considerazione ». Senza questa *penetrazione* « nelle menti e nelle situazioni, il passato rimarrebbe per noi una morta collezione di oggetti di un museo. Questo genere di conoscenza, non considerato da Descartes, è basato sul fatto che sappiamo cosa sono gli uomini, cos'è l'azione, cosa significa avere intenzioni, motivi per cercare di comprendere e interpretare ».

Su queste formulazioni, prese nei particolari, si può ora consentire ora dissentire; ma, nel complesso, pensiamo che si possa essere d'accordo con l'intuizione critica che sta alla loro base. A dirla con parole nostre,

diremmo che Vico appare il pensatore con cui, in maniera consapevole, la filosofia moderna passa da una visione cosmologica a una visione umanologica, con tutti i problemi che il nuovo orientamento implica<sup>4</sup>.

Ma in che senso tale orientamento, fecondo di grandi innovazioni, può definirsi uno « scisma »? Nel senso — secondo Berlin — che rompe definitivamente la fiducia nel « presunto carattere immutabile della fondamentale natura umana ». Per questo verso, il concetto di Vico « apriva nuove porte. Screditava l'idea che esistesse una specie di nucleo spirituale statico di un'atemporale e immutabile *natura umana* »: « Non esiste nessun inalterabile concetto atemporale di giustizia, o proprietà, o libertà, o diritto: tali valori si modificano col modificarsi della struttura sociale di cui essi sono una parte, e perché gli oggetti creati dalla mente e dalla immaginazione in cui sono incarnati questi valori si modificano da periodo a periodo (...). Non c'è alcuna onnipresente legge naturale; la lista di principi assoluti stilati a fatica dagli Stoici, o da Isidoro di Siviglia, o da Tommaso d'Aquino, o da Grozio, non era né esplicitamente presente nelle menti, né implicita negli atti dei primi barbari padri e neppure in quelli degli eroi omerici. Gli egoisti razionali di Hobbes, Locke o Spinoza sono arbitrari e astorici; se gli uomini fossero veramente stati così come furono descritti da questi pensatori, la loro storia diverrebbe completamente inintelligibile ».

La continuità nella concezione della natura atemporale e permanente, tratteggiata qui e altrove, mostra il punto in cui non è più possibile consentire col Berlin. Egli vede lo « scisma » di Vico soprattutto come rottura di una permanenza e inalterabilità asserite, intorno a lui, dai pensatori del pre-illuminismo e dell'illuminismo. In questo aspetto, Vico appare, idealmente, emblematicamente, come l'anti-Voltaire per antonomasia, giacché — secondo Berlin — a Voltaire, soprattutto, « la nozione di mutamento, di sviluppo » è estranea. Nel razionalismo di Voltaire, i principi della civiltà sono verità atemporali che rispondono a gerarchie che « buonsenso » e « felicità » riconoscono ovunque, sempre allo stesso modo. « Esse sono verità eterne, identiche in tutte le sfere dell'attività umana, morale e politica, sociale ed economica, scientifica ed artistica ». Codesta atemporale perennità dei valori operanti in natura è il contrario della mobilità storica dei valori sostenuta dalla riflessione vichiana, sicché Voltaire è agli antipodi di Vico. Ebbene, secondo noi, è su questa collocazione storica del luogo temporale dello « scisma » (per dir così) che non si può convenire con Berlin.

Non solo per affinità cronologica, Vico e Voltaire — pure nella loro sensibilità radicalmente diversa — stanno entrambi dentro quella « crisi della coscienza europea » in cui opportunamente l'acume di Paul Hazard li ha visti insieme, tenendo conto delle distanze filosofiche, storiche, geografiche. Ma quella stessa, innegabile, crisi della coscienza europea è il

<sup>4</sup> Per non ripeterci, rinviamo a quanto abbiamo scritto in *Vico e la filosofia senza natura* in « Atti del Convegno Internazionale sul tema *Campanella e Vico* », Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1969, pp. 247-268.

culmine di un lungo processo che viene di lontano e di cui lo « scisma » vichiano è un momento significativo.

È dalla fine del Trecento che l'immutabilità sostanziale di un « ordo » diffuso « in tota natura » incomincia lentamente a sgretolarsi preparando le novità concettuali che Umanesimo e Rinascimento elaborano con progressivi mutamenti, i quali modificano l'immagine medesima dell'universo, in una traiettoria complessa che procede dalla rivoluzione copernicana di Copernico alla rivoluzione copernicana di Kant. Fisica e metafisica alterano tanto, in questi secoli, l'idea di natura che non è possibile ritenere la razionale « natura » di Voltaire un ultimo anello ribadito della « Great Chain of Being », di cui, infatti, anche A. O. Lovejoy ammette la « temporalizzazione » sei-settecentesca.

Disposto a vedere le affinità che avvicinano a Vico Montaigne non meno di Montesquieu (come nella sintomatica frase riferita), Berlin si irrigidisce a considerare Voltaire quale l'apologeta per eccellenza della natura immutabile, che la razionalità universale del « buon senso » deve ovunque egualmente esaltare. Pronto a valutare, nel bianco e nel nero, le sintomatiche contraddizioni di Vico, egli è riluttante a riconoscere — se non in aspetti marginali — quelle significative contraddizioni di Voltaire che pure la critica ha ormai indicato con precisa chiarezza. Anche in *Vico and Herder* gli accenni a Voltaire risentono — se non sbagliamo — di questa ingiusta riluttanza. A causa di questa, gli ammonimenti di Cassirer volti a mettere in guardia contro la tesi dell'illuminismo « antistorico » e a mostrare, tra l'altro, l'intima problematicità di Voltaire in cospetto de *l'empire de la coutume* e de *l'empire de la nature* sono trascurati<sup>5</sup>. Con una selezione ancor più eloquente, delle suggestioni di Meinecke su Voltaire sono accettate solo quelle che vedono nel pensatore francese il meccanico criterio di giudizio di una ragione eternamente immutabile, non « l'interesse vivissimo per tutte le forme di umanità ».

In materia, l'intimore problematicità dell'illuminismo, che il romanticismo, accogliendone suggerimenti essenziali, spesso, più che contraddire, completa e oltrepassa (come Dilthey ha rilevato in notazioni fondamentali) è stata segnalata da Meinecke in passi notissimi, da cui non è lecito prescindere: « Il problema che una civiltà straniera relativamente e pur del tutto diversa presentava all'illuminismo non poteva ancora essere risolto da questo, poiché l'illuminismo era capace solo di paragonare l'una con l'altra, meccanicamente, parti individuali e caratteri della civiltà e non abbandonava mai l'inadeguato criterio di misura della propria civiltà. Eppure anche a un Voltaire si poté presentare l'intuizione che per intendere la vita spirituale di un altro popolo bisogna immedesimarsi totalmente con essa ». « È degno di nota come proprio con l'illuminismo si accresca la tendenza a sentire lo *spirito* dei fatti umani, a porre come forza determinatrice qualche cosa che razionalmente non è determinata in modo preciso, mentre, se fosse stato possibile, si sarebbe tanto più volen-

<sup>5</sup> Come è chiaro, ci riferiamo soprattutto a E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it., Firenze, 1952, pp. 302-313.

tieri scoperta una legge meccanica. Ma ciò non era possibile e questa teoria dello *spirito* dei fenomeni umani divenne un atto in cui l'illuminismo razionalistico e meccanicistico già quasi superò se stesso e si rivolse verso una sfera super-razionale. Simili momenti sono degni di considerazione nella storia, poiché vi si può scoprire il germe del futuro in ciò che appena sta sorgendo ed emerge così il senso della continuità interiore di ogni sviluppo»<sup>6</sup>. Ricollegandosi proprio alle «profonde pagine» meineckiane, il penetrante saggio di Werner Kaegi su *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia* ha osservato: «Se si descrive Voltaire come un illuminista puro e semplice, come un banditore del progresso civile (ciò che non Meinecke, ma altri fa), allora si finisce per disegnare uno schema fittizio, e non un ritratto di Voltaire. L'uomo che vedeva giungere i tempi in cui i selvaggi avrebbero avuto l'Opera e gli Europei sarebbero caduti al livello della danza negra, e che in un altro passo poteva laconicamente esclamare: *Tout s'agrandit et tout tombe avec le temps*, non nutriva una fede pura e semplice nel progresso»<sup>7</sup>. *Tout s'agrandit et tout tombe avec le temps*: ecco una frase di Voltaire, di sapore lucreziano, che potrebbe essere iscritta tra le degnità della *Scienza nuova*.

Insomma, lo «scisma» di Vico può essere capito solamente se il filosofo napoletano non sia recluso nell'angusta qualificazione dell'anti-Voltaire, la quale, tutto sommato, non gli si addice per cento motivi, primo fra tutti un motivo essenziale: Voltaire, anche nella «philosophie de l'histoire», per suo conto è, in più sensi, in maniera profondamente diversa ma non antitetica alla vichiana, un grande scismatico. Se non s'intende l'uno non s'intende l'altro: fra i due c'è un'implicita correlazione storica che non può essere ignorata o elusa. Non si tratta di irrigidirla nell'artificio di un'antitesi esasperata; si tratta di penetrarla o — vorremmo quasi dire — di scioglierla.

PIETRO PIOVANI

## VICO E MONBODDO

I. Due pensatori vissuti non lontani nel tempo, ma senza influsso diretto dell'uno sull'altro: essi presentano tuttavia una comunanza d'interessi e di problemi che li rendono vicini, al punto che il secondo potrebbe dirsi un'anima *naturaliter vichiana*<sup>1</sup>. Vico porta a compimento, nei primi decenni del XVIII secolo, la sua opera maggiore; Monboddo dal 1774 al 1799, anno della sua morte, pubblica i suoi due grandi trattati, *On Origin and Progress of Language* e *Antient Metaphysics*, entrambi

<sup>6</sup> I noti luoghi citati appartengono al capitolo su Voltaire de *Le origini dello storicismo*, tr. it., Firenze, 1954, pp. 67, 78, 89.

<sup>7</sup> W. KAEGI, *Meditazioni storiche*, a cura di D. Cantimori, Bari, 1960, p. 228.

<sup>1</sup> Cfr. l'*Introduction* alla *Autobiografia*, di G. B. Vico, tr. ingl. di M. H. FISCH e T. G. BERGIN, Ithaca-New York, 1963, p. 82.