

VICO NELLA « STORIA D'ITALIA »

L'inserimento di Vico in un'epoca e non in una categoria astratta, la descrizione di un terreno storico mobile e disomogeneo che spiegasse il nascere dei concetti vichiani, l'indicazione che già in Vico le forme della coscienza riflessa (o irriflessa) hanno una genesi sociale, sono sempre stati i punti guida degli studi vichiani di Badaloni, che torna a Vico nella sezione *La cultura*, del terzo volume della *Storia d'Italia*. Dal primo Settecento all'Unità (Torino, Einaudi, 1973).

La « verità della filosofia » — scriveva nell'*Introduzione a G. B. Vico* (Milano, 1961) — risponde, per Vico, « al principio del *verum factum* », è coscienza della situazione reale e insieme potere di regolarla, potere di « regolare e dirigere quella naturalità, di cui la ragione stessa è espressione » (p. 401). La storia non è frutto della « coscienza riflessa », di una ragione separata di *sapientes*, ma di quella « coscienza-volontà » che è la stessa umanità come « volontà di azione »: la coscienza riflessa, infatti, « è frutto della storia, e si afferma coll'affacciarsi alla vita politica (in posizione di lotta) di masse di uomini, che impongono l'allargarsi della primitiva logica dell'interesse » (p. 405).

Le analisi dell'*Introduzione* erano prevalentemente impegnate in un lavoro sulle maglie strette, fitte e ravvicinate della cultura meridionale in particolare e proponevano una storia micrografica delle idee in circolazione e in discussione al tempo di Vico: l'obiettivo prevalente rimaneva la restituzione di Vico alla sua epoca, contro una storiografia troppo facile alle accuse e alle esaltazioni. E già da quella filigrana affioravano inquadrature più ampie, direttrici più lunghe del movimento storico, era chiara l'idea che la filosofia di Vico dovesse essere pensata come Vico stesso aveva suggerito che si dovesse pensare la filosofia e cioè secondo « un tentativo di spiegazione dei concetti [...] in chiave di idee sociali maturate in determinate condizioni storiche » (*La cultura*, p. 741).

L'intento storiografico di Badaloni è ora, ne *La cultura* — uno studio sulla cultura italiana dal 1700 al 1860 — quello di uno sganciamento in profondità, è il tentativo di spostarsi dall'individuazione di ragioni storiche « apparenti ed esplicite » (prossime ed evidenti) all'ipotesi di una struttura di media durata che sorregga l'intreccio delle idee, all'ipotesi di un legame delle forme di pensiero « con il lento e complesso movimento delle strutture sociali ». « Il complesso problematico della storia delle idee

riflette tensioni sociali che sono in lenta modificazione e che non dipendono che limitatamente dalla presa di coscienza. La rappresentazione di queste lente modificazioni è uno strumento indispensabile per dare ragione delle molteplici soluzioni che appaiono sul terreno ideale, e che divergono spesso profondamente tra loro, anche se non è ovviamente in grado di spiegare il loro valore (artistico, scientifico, filosofico, ecc.) altro che in relazione alla capacità di portare allo scoperto, o almeno di rendere riconoscibili, le ragioni profonde della propria stessa collocazione storica » (pp. 701-702).

La messa in evidenza di queste tensioni persegue tuttavia, nel progetto di Badaloni, un nucleo problematico unitario, persistente in quasi due secoli: « un progressivo cedimento di uno schema statico di rappresentazione del dominio a favore di uno schema dinamico », un progressivo chiarimento di « un'idea dinamica della ragione nella sua corrispondenza con un'idea dinamica del processo sociale » (p. 699). Questo movimento segna tre momenti storici distinguibili, dalla proprietà fondiaria all'« ammasso in vista della conservazione e del progresso umani, cioè il capitale », attraverso il costituirsi (nella fase di mezzo) degli antichi signori a « classe consumatrice » con la concomitante circolazione della ricchezza (pp. 700-701).

Il primo momento storico (e il primo capitolo dell'intera sezione, tripartita, *La ragione signorile di fronte all'immaginazione nella prima metà del Settecento*) vede la « ragione signorile », forma concettuale associata alla proprietà fondiaria, impegnata in un confronto con l'« immaginario ». Il nesso immaginazione-ragione — chiarisce subito Badaloni —, esaminato in rapporto alle strutture sociali in movimento, presenta, nel corso della storia moderna, una tensione tra i due termini « che non permette di attribuire alla loro definizione un carattere rigido » (p. 703).

La « ragione signorile » impone « l'immobilità dell'ordine delle cose »: l'*immaginario* è qui una categoria adatta ad esprimere la pura naturalità e animalità, ma è anche quell'elemento che immette un dinamismo sociale capace di modificare il senso stesso della ragione signorile, avviata perciò a misurarsi non più sulla proprietà fondiaria come tale ma sul *merito*, sull'aspetto « idealizzabile » della ricchezza, il danaro. La ragione signorile è allora indubbiamente una ragione separata e una capacità totalizzante, eppure non omogenea, sottoposta a tensioni storiche che lasciano affiorare, affianco alla compatta filosofia dei detentori della rendita fondiaria quell'esigenza di *idealità* che corrisponde al processo di mobilitazione e circolazione della ricchezza fondiaria, determinato « dal rilievo assunto dalla figura del blocco contrapposto dei produttori della ricchezza materiale » (p. 704). La ricchezza, dunque, si fa convertibile nel suo equivalente universale, nella sua idealità, il danaro. Perciò la convertibilità vichiana del *vero* e del *fatto* non rinvia solo al modello delle scienze della natura, ma esprime anche la « traducibilità di ogni forma di ricchezza nella misura quantitativa del danaro » (p. 700).

La storia delle idee tra il Sei e il Settecento registra due tendenze, anche incrociate: il riconoscimento di uno spazio alla funzione e all'esercizio del senso e dell'immaginazione affianco alla funzione intellettuale e razionale (si pensi alla « prudenza ipotetica » e all'attenzione ai fatti del

galileismo, persistente nella tradizione italiana, o lo spostamento compiuto dalla scienza moderna da un dominio teorico a un dominio pratico del mondo e di pure porzioni del mondo); la teorizzazione di un principio unificante, di un ordine universale del tutto, di una totalità comprensiva, adatta ad esprimere non più una ragione signorile (del proprietario terriero), ma l'universale movimento, lo scambio generalizzato, quel movimento sociale i cui principali termini sono la mobilità sociale e la forma simbolica della ricchezza, il danaro. Rispetto al sapere e alla magia naturale a Napoli (è l'esempio di Badaloni) Giordano Bruno compie, in termini di magismo ermetico, ciò che Cartesio e Spinoza faranno nei confronti di Galilei e della nuova scienza (p. 723): « il mondo borghese non distrugge nessuna delle forme tipiche dell'ordine sociale feudale... ma le trasforma facendole dipendere dalla struttura ideale del moto » (p. 718).

Lo spazio del senso e dell'immaginazione, in questa fase della trasformazione sociale e delle corrispondenti forme di pensiero, esprime una capacità conservativa del vivente, del singolo, ritenuta oramai ineludibile e perciò essenziale alla conservazione del tutto. La ragione deve porsi, allora, rispetto all'immaginazione e alle passioni, in un rapporto non di soppressione ma di *potenziamento*. È il tema dello spinozismo: questo riconosce come il nesso tra la parte e il tutto, l'individuo e l'universale, passi per una razionalità indubbiamente *potenziante*, sussumente il lato dell'interesse del singolo e la spinta delle passioni, ma anche esterna e *impersonale*, « mai pienamente visibile agli attori sociali, passi per l'ideale della vita filosofica (spinozianamente intesa come afferramento razionale del tutto, per via di una scelta « individuale » ma anche puramente « esemplare » (p. 727), passi per l'esaltazione, nello spinozismo e nella cultura francese, della « superiore cultura razionale dei gruppi nobiliari dominanti » (p. 741).

Rispetto alle ragioni del Cinquecento italiano, quando si imponeva la necessità che « i capitali accumulati si andassero orientando verso la proprietà agraria in vista della sua possibile trasformazione in senso capitalistico » nei due secoli successivi si assiste al fenomeno della minore costrizione sui coltivatori, che perciò garantiscono maggiore produttività, e all'intervento in investimenti commerciali e finanziari del proprietario fondiario, convertito in « possessore di danaro » e rafforzato nel proprio dominio sociale (p. 740). « Filosofie, come quella di Vico, che sottopongono l'insorgere della ragione tutta spiegata alle scosse delle successive leggi agrarie rappresentano questa necessità ». Di qui la vicinanza del vichismo al modello spinoziano, « giacché la filosofia deve accompagnare molto più da presso il passaggio dalla forma immediata ed immaginativa della proprietà a quella astratta e simbolica [...] per cui la ragione signorile tende a liberarsi dalle sue forme ancora pendule di costrizione esterna, e tende a presentarsi nella sua veste liberata di proprietà sociale nelle forme del denaro ». Così Vico s'ispira a Spinoza, ma lo sottopone per così dire a una tensione dal basso (p. 741).

La nozione vichiana della provvidenza, che salda istintività e razionalità, riprende in qualche modo la tesi del *potenziamento* spinoziano, solo impoverendone al vertice lo schema teorico e rafforzandolo alla base,

e proponendo una teoria del sapiente non piú legata alle formule dell'averroismo e dell'astratto teoreticismo, ma adatta ad accennare a un profilo di intellettuale moderno socialmente condizionato, dal momento che il sapiente « purifica la saggezza volgare e serve alla società » (p. 772). Il compito del filosofo — dirà Vico, dopo la fase delle orazioni inaugurali, influenzate dalle tesi del Gravina — non consiste nell'indicare la verità, ma « implica la possibilità di scoprire nella 'imaginatio' stessa i semi della verità » (p. 758). Il senso piú forte del *verum-factum* è allora nella rifondazione del nesso immaginazione-ragione, chiarito nelle analisi delle stesse possibilità e condizioni del conoscere.

Il sapere razionale del mondo si sviluppa dal senso e dalla immaginazione che sono già « preliminarmente (provvidenzialmente) in un certo rapporto con la verità » e che offrono alla mente la capacità di inventare metodi interpretativi dell'ordine, saldato in natura ma dal sapere umano inattingibile sotto la forma di una contemplazione della totalità: il tutto non è trasparente, non allo scienziato non al filosofo, ma si offre per sezioni di realtà sulla base dei nostri sistemi ipotetici, che esprimono il *fare* umano, la « volontà di sperimentare per dominare la natura ». Inevitabili, dunque, sono le procedure parziali del sapere, l'uso di una razionalità tutta costruita e garantita sulla nozione galileiana di *inventio* (il metodo ipotetico-sperimentale esige l'uso di un modello materiale « polito », interposto tra le forme geometriche e l'insieme dei fenomeni). Ragionare è un *fare*, stretto da due fatti, due *res*, il mondo naturale (di cui è precluso l'intero intendimento) e la mente umana (di cui è possibile intendere il ritmo di ordine). Con Vico, nel passaggio dal *factum* al *verum*, dal sensibile materiale all'idealità, dall'autoriferimento del singolo all'ordine del tutto, « da un lato viene rafforzato il tema (pur spinoziano) della *imaginatio* come modo umanamente necessario di provvedere alla conservazione della specie sulla base dell'ordine del mondo, dall'altro la trasparenza del vero viene attenuata e poi in ultimo, nella *Scienza Nuova*, limitata alla possibilità del pieno intendimento dell'ordine del solo mondo umano » (p. 759). « Il criterio del *verum-factum* dà significato razionale al modo umano di intendere l'ordine del mondo, da un lato permettendo di cogliere una struttura in ciò che, come *imaginatio*, era in Spinoza estraneo alla scienza e dall'altro limitando la condizione di totalità, di pienezza che Spinoza aveva riservato alla scienza » (p. 760).

La mente umana è, dunque, la naturalità del fare e il fare è il movimento naturale di conservazione, prima del singolo poi della convivenza sociale.

La teoria della naturalità del *facère* o della *facilitas*, che in Vico concilia le riflessioni sulle facoltà interne e sulla verità di Herbert di Cherbury e la critica empiristica di Gassendi (« nessuno può sapere al di là delle facoltà ») (p. 762), conferma il gioco del doppio limite, l'ambivalenza di una forma di pensiero che salva la struttura del fare immediato, l'autonomia del movimento produttivo del senso e dell'immaginazione e che tuttavia la ricomprende in una razionalità non « annullata dalla sua combinazione col sensibile e col fantastico »: il vichismo assume, con Gassendi, la sfera degli atti e dei comportamenti determinati, singoli ed associati,

e « recita » la metafisica di Herbert nella difesa di un ritmo piú profondo che si sviluppa a partire da questi (p. 763).

La *facilitas* herbertiana suggeriva a Vico una naturalità che si esprime anzitutto come capacità creativa, una teoria della *facoltà* che dà conto della capacità della mente di fare un « salto », « di esprimere come simbolo fantastico ciò che nello stato bestiale è solo racchiuso nel senso e quindi di 'inventare' il linguaggio » (p. 765).

È questa naturalità creativa che consente anche di connettere ferinità e razionalità-socialità, senza condividere il puro patto calcolante di Hobbes. La socialità e l'ordine del tutto non sono immediatamente dati, ma risultano da un *facère*, che non si esprime però nella costruzione dell'artificio di leggi civili e statuali, estranee alla naturalità, ma che diventa *facilitas*, capacità *ricreativa* della stessa natura umana, potenziamento del movimento conservativo. Quando « si intrecciano i rapporti sociali tra gli uomini, la capacità conservativa non è piú saldata all'immediato sentire, ma, almeno in parte, si esprime prima nel linguaggio, poi nelle istituzioni. A mediare la condizione iniziale di 'scortissima' sensibilità con questa seconda, caratterizzata da rapporti interumani, sta il mondo dei simboli, cioè la oggettivazione del sentire che rende possibile la comunicazione » (p. 768). La capacità conservativa è, allora, affidata, nell'epoca della fantasia, a una saggezza fondata sui simboli e sulla conformità sociale dominata dalle religioni, nell'epoca della ragione tutta spiegata alla scelta e alla volontà umane sotto controllo razionale. La razionalità non è la regolazione, nell'artificio, delle spinte dei singoli e neppure l'impersonale verità contemplata dai sapienti separati dal movimento delle masse, è « il dispiegarsi del *facère*, cioè il manifestarsi progressivo della razionalità e socialità della vita umana e la sintesi filosofico-ideologica dello sviluppo della civiltà » (p. 773). È quella *ratio* nascente dall'*imaginatio*, sepolta nella ferinità, una ragione tanto contaminata da suscitare, come in Giovanni Francesco Finetti, il timore di una interruzione della *traditio* e di una perdita di religiosità a vantaggio dei libertini, da animare soprattutto forti polemiche contro un impianto sicuramente materialista in un vichismo che avrebbe condiviso degli ideali rousseauiani una sorta di « socialità semianimale » contro la purezza della *recta ratio* e della *recta socialitas* (pp. 878-879).

La « materialità » della ragione vichiana è in fondo lo spostamento « in termini umani » di quel processo di sintesi dei due livelli di conservazione, del singolo e del tutto, che Spinoza aveva compiuto invece in termini impersonali. Impersonalità adatta a preservare l'ordine sovraindividuale in una sfera sufficientemente separata e associabile all'ideale della vita filosofica e contemplativa del sapiente. Il provvidenzialismo è la metafora dello svolgimento del basso, dal di dentro, del movimento di sintesi tra *ratio* e *imaginatio*, di una ricomposizione che però lascia nel corso della storia eventi drammatici, rotture, tratti di « impersonalità », quanto basta a impedire la rappresentazione di una assoluta normalità e continuità. I vichiani che perderanno ogni residuo della antica duplicità conserveranno di Vico soltanto un provvidenzialismo semplificato e rafforzato (p. 772). Il *fatto* e il *vero*, se indissociati, pongono continuità e scarti, l'inafferrabilità

dei processi e il limite dell'ordine, così come la tradizione vichiana, nel tardo Settecento italiano, rimarrà ancora un punto di riferimento per conciliare l'esigenza di una assoluta regolabilità delle apparenze, di una inesauribile natura che non si oppone a nessuna configurazione combinatoria, e quella del limite che una « provvida natura » impone alla manipolazione indeterminata (pp. 840, 875).

È allora riduttivo ricondurre la convertibilità del *verum* e del *factum* ad una questione di elaborazione di metodo o di critica della scienza, oppure, ancora peggio, ad una scelta polemica preconcepita, quando invece è possibile intravedervi il destino del difficile nesso tra immaginazione e ragione, processo e regole, movimento storico e forme di dominio, funzioni ed usi di figure sociali e figure concettuali.

Per questa riduttività, proposta dentro uno schema semplificato e rigido di riferimento, lo studio di Gianni Micheli dedicato a Vico nel terzo volume degli « Annali » della *Storia d'Italia (Scienza e filosofia da Vico a oggi*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 551 sgg.) rimane palesemente ingenuo ed estraneo alla complessità del dibattito sulla nozione di scientificità in generale e sul pensiero vichiano in particolare. Il *verum-factum* esprimerebbe, per Micheli, un criterio aderente a una concezione utilitaristica del sapere scientifico, capace perciò di destituirne ogni valore gnoseologicamente fondato: il principio cartesiano del *cogito*, di cui per Vico si ha coscienza e non scienza in ragione del *verum-factum*, aveva svolto l'efficace funzione « di dare massima garanzia effettuale ai principi dell'evidenza razionale e quindi dignità di conoscenza vera alla scienza geometrica della natura » (p. 557). La certezza del pensare non è scienza e quindi non è adatta a fondarla, nella critica di Vico. Il vichismo, per Micheli, è solo l'espressione più evidente e compiuta di una tendenza a costruire una tradizione culturale italiana compatta, originale, in continuità con la tradizione umanistica e in aperta rottura con le forme egemoniche della cultura europea, prima fra tutte il cartesianesimo e la scienza moderna. Cartesio, contratto nella sua funzione di garante della prospettiva unitaria della scienza e dell'istanza realistica che la fonda, rimane l'obiettivo polemico che spiega l'adesione vichiana al metodo sperimentale, la scelta della geometria sintetica e non analitica, l'impianto platoneggiante e la critica all'arroganza di un metodo unitario a favore della moltiplicazione degli strumenti di indagine. Una pluralità, questa delle forme del sapere, sollecitata dai campi specifici offerti all'indagine, aree di realtà non immediatamente e facilmente assimilabili ai modi della ragione spiegata e all'unità astratta della ricostruzione geometrizzante. Un'attenzione multipla e un arricchimento del reale che nella loro densità e complessità di implicanze non ha potuto smentire neppure una storiografia che ha denunciato arretratezza e arcaicità, volta (come negli studi di Paolo Rossi) a registrare nel vichismo un atteggiamento di incomprensione e di chiusura di fronte alla rivoluzione scientifica del suo tempo.

Il giudizio di Micheli, in sostanza, tende a contenere anche la portata delle innovazioni che Vico ha lasciato alle prospettive degli studi del mondo storico, riconducendo la sua « originale veduta » a una ricerca che ha « come oggetto esclusivo la realtà divina e umana » e che è svolta

« con gli strumenti dell'indagine storica e filologica, cosa che corrispondeva pienamente ai suoi interessi primari che furono sempre di ordine letterario, giuridico, teologico e storico » (p. 553). In realtà Vico, nella lettura di Micheli, piú che indicare le origini storiche del sapere, ha soprattutto tentato (senza mai effettive e convinte smentite, che secondo altri sarebbero seguite alle tesi del *De antiquissima* sul « sapere originario ») di assegnare la origine della vera filosofia agli antichi italici. Espressione coerente di una corrente di opinione, che, per « evidenti ragioni di rivalsa » e contro le condizioni reali della società civile, in un momento di decadenza economica e politica dell'Italia, voleva usare l'elaborazione di una tradizione culturale propriamente italiana per affermare la superiorità della propria cultura sulle altre. L'essere stata la compiuta espressione di queste tendenze è costato alla filosofia vichiana isolamento e fraintendimento nei confronti delle grandi correnti europee: Vico — conclude Micheli — « iniziò un processo non di affiatamento con la cultura straniera, ma di estraniamento della cultura italiana, realizzato con l'espungere la scienza dal sapere vero e perseguito con gli strumenti della critica estrinseca delle filosofie straniere e della deformazione storica » (p. 563).

Vico ha spreso una sicura ostilità al mentalismo e al giansenismo che la cultura moderna del tardo-cartesianesimo offriva — diceva Badaloni nell'*Introduzione* — senza essere estraneo né al suo tempo né al dibattito dei grandi problemi posti dalla cultura europea tra il Sei e il Settecento. L'abitudine di identificare la modernità col mentalismo e il giansenismo, oltre che con lo sviluppo progressivo della scienza moderna, ha indotto deformazioni e incomprensioni sulla posizione storica del vichismo (p. 297). Anche del suo umanesimo radicale si è evitato di approfondire la complessità storica e le componenti « libertine », per riconoscerci solo, riduttivamente e funzionalmente alla denuncia di arretratezza e chiusura, un'« assurda caratteristica di 'rifugio' » (p. 296).

La lettura di Micheli appare collocata molto indietro rispetto agli orientamenti della piú recente critica vichiana riferendo, su sterile ostinazione, tesi che questa critica ha discusso e superato bene. Superata è la doppia tesi dell'isolamento conservatore o del geniale precorritamento. Al contrario, Vico è stato dettagliatamente restituito al suo tempo ed è stato segnalato, nella lettura prima esposta di Badaloni, dentro l'arco di un mutamento piú lungo, dentro lo spazio di una struttura in lenta trasformazione, riconosciuto, così, a pieno titolo tra i pensatori che hanno saputo contribuire con teorie forti a delineare le tensioni culturali del proprio tempo, in concomitanza con le tensioni complessive della storia sociale e materiale. Le discussioni, a partire da queste acquisizioni, vengono oramai sempre piú sollecitate a misurare, a distanza e senza assimilazioni facili, i luoghi emergenti di un sistema concettuale complesso come quello vichiano con altri momenti della teoria e della storia (passata e presente) che hanno tentato di ridefinire altre zone della cultura, altre risposte filosofiche ad altre situazioni reali. Penso agli interrogativi piú recenti che la cultura europea, in particolare tedesca, ha posto al vichismo.

MARIAPAOLA FIMIANI