

## RAGIONE E NATURA NELLA FILOSOFIA DI VICO

La lettura di Nicola Badaloni

1. Il primo saggio « vichiano » di Nicola Badaloni risale al 1946<sup>1</sup>; l'ultimo, a tutt'oggi, è stato pubblicato nel 1974<sup>2</sup>. In un arco di tempo quasi trentennale, lo studioso è periodicamente intervenuto su Vico e sugli studi vichiani, riuscendo talora ad intonare note decisive per ogni spartito storiografico e suscitando, talaltra, reazioni vivaci, lunghe discussioni, polemiche *cattive*. Il Vico di Badaloni ha sempre, per così dire, *lasciato il segno*. A cominciare dal rapporto critico con l'impostazione neoidealistica.

Fin dall'immediato dopoguerra, un po' tutta la storiografia vichiana, pur nella diversità degli orientamenti e delle motivazioni filosofiche e culturali, viene progressivamente ad impegnarsi in un generale lavoro di rinnovamento del Vico di Croce e Gentile. *Inges sylva* di E. Paci, del '49<sup>3</sup>; *l'Introduzione* di N. Abbagnano, del '52<sup>4</sup>; *Filosofia e diritto in F. D'Andrea* di B. De Giovanni, del '58<sup>5</sup>, presentando il quale P. Piovani, con la consueta lungimiranza, seppe ad un tempo raccogliere il potenziale maggiormente positivo dei nuovi studi ed indicare anche i raccordi metodologici decisivi per il loro ulteriore e definitivo sviluppo<sup>6</sup>: sono alcuni fra i primi, più si-

<sup>1</sup> *Umanesimo e neoplatonismo nelle orazioni vichiane*, in *Società*, 1946, pp. 202-15.

<sup>2</sup> *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, ampio saggio introduttivo a G. B. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1974, pp. XV-XLI.

<sup>3</sup> E. PACI, *Inges Sylva*, Milano 1949.

<sup>4</sup> N. ABBAGNANO, *Introduzione* a G. B. VICO, *La Scienza Nuova e Opere scelte*, Torino 1952.

<sup>5</sup> B. DE GIOVANNI, *Filosofia e diritto in F. D'Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano 1958.

<sup>6</sup> La rinuncia ad attardarsi in « programmatiche dichiarazioni polemiche », la ricerca della più piena autonomia e, soprattutto, la preliminare estraneità ad operazioni che, per quanto di segno contrapposto, non rinunciassero alla metodologia egemonico-sistematica dell'idealismo: « In questa autonomia si vede anche, sottintesa, la volontà di non sostituire uno schema all'altro e di tenersi distante da tutte le sostituzioni di questo tipo, pure da quelle teoreticamente più significative e, come tali, più invitanti » (P. PIOVANI, *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la « Scienza Nuova »*, in *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche*, Napoli 1959, p. 78).

gnificativi fermenti di una nuova letteratura vichiana che saprà sempre piú e meglio allontanare il rischio, allora oggettivamente presente, o di limitare la propria attività alle già affermate categorie crociane e gentiliane, o addirittura di rifiutare ogni interesse al pensiero vichiano perché identificato *tout court* con la sua ermeneutica idealistica.

Il lavoro di Badaloni offre in questo senso un contributo particolarmente significativo, se si pensa che nell'immediato dopoguerra non sarebbero certo mancate, in campo marxista — nel quale egli apertamente si riconosce — le tentazioni ad un'operazione di semplice inserimento, accanto all'alternativa storiografica vichiana dominante (neoidealismo-ortodossia cattolica) di una terza variabile puramente *categoriale*, impegnata a legittimare, a fianco del Vico preparatore dell'idealismo o campione e continuatore della tradizione tomistica, un'interpretazione squisitamente concettuale, *pre-marxista*, del filosofo napoletano. Nel contesto di un ampio e radicale confronto con l'egemonia culturale idealistica, questa strada, riferita per giunta ad una filosofia ampiamente privilegiata dall'idealismo, poteva anche apparire come la piú semplice e lineare.

Per la verità, tendenze interpretative in questa direzione non risultarono completamente assenti. La polemica tra F. Nicolini da una parte e Togliatti, Mastroianni e Salinari dall'altra<sup>7</sup>, al di là delle angustie e delle esacerbazioni strettamente *politiche* e di costume che la caratterizzano su entrambi i fronti, documenta in modo emblematico i limiti dell'interesse per Vico rilevabili in campo marxista, nel corso di quegli anni: il filosofo napoletano o è solo un elemento della polemica anticrociana e serve a mostrare il *senso* politico-culturale del recupero che il neoidealismo ne ha fatto<sup>8</sup>; oppure viene presentato, relativamente al problema concettuale del rapporto materialismo-idealismo, come un pensatore « contraddittorio », « ambiguo », e quindi

<sup>7</sup> F. NICOLINI, *Introduzione* a G. B. Vico, *Opere*, Milano 1953, pp. XLI e segg. e gli articoli apparsi sul *Mondo* di Pannunzio a cavallo fra il '53 e il '54, poi raccolti in *Vico e il comunismo*, in *Bollettino dell'Archivio Storico del Banco di Napoli*, 1954, pp. 189-218; P. TOGLIATTI, gli articoli della rubrica *A ciascuno il suo*, a firma di RODERIGO, in *Rinascita*, 1953, pp. 411, 481-83, 532 e 588-89; G. MASTROIANNI, *Vico e Marx nella « Bibliografia vichiana »*, in *Società*, 1952, pp. 520-26, *La letteratura marxista nella « Bibliografia vichiana »*, in *Società*, 1952, pp. 364-72, *Ancora dei rapporti fra Vico e il marxismo*, in *Historica*, 1956, pp. 36-39, I « Saggi vichiani » del Nicolini, in *Cronache meridionali*, 1956, *Sulla fortuna di Vico nel marxismo*, in *Società*, 1957, pp. 1112-20 (tutti questi lavori sono ora raccolti in *Da Croce a Gramsci*, Urbino 1972); C. SALINARI, *Schermaglie vichiane*, in *Società*, 1953, pp. 586-93.

<sup>8</sup> Cfr. anche, a questo proposito, A. ROTONDÒ, *Lo scetticismo assoluto e la tradizione vichiana*, in *Società*, 1955, pp. 1011-47, che prendeva spunto da un celebre giudizio di A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, vol. I, p. 504.

potenziale *precursore* non solo di Hegel, ma anche, e sia pure con qualche maggiore precauzione, di Marx<sup>9</sup>.

Le possibilità di rinnovamento della storiografia vichiana sembrano viaggiare, almeno in questa fase della cultura marxista (grosso modo fino ai primi anni '50), su binari per molti versi ancora connessi all'apparato categoriale dell'idealismo (*Vico precursore*), o paiono richiamarsi a certi schemi della tradizione marxista (la storia della filosofia come storia del contrasto idealismo-materialismo) facilmente sussumibili nell'ottica egemonica idealistica.

I primi saggi di Badaloni, pur se introducono elementi suscettibili di ricchi sviluppi nella fase di ricerca piú piena e matura, non escono sostanzialmente da questi schemi metodologici<sup>10</sup>. Accade cosí che alcune elaborazioni già organiche (tali da essere poi ampiamente riprese, anche a distanza di anni)<sup>11</sup>, nascono nel fuoco delle polemiche e dell'ideologia: le tradizioni critiche cattolica e idealistica avrebbero consapevolmente deformato il pensiero vichiano, per mimetizzarne le intime movenze materialistiche:

La storiografia cattolica e gran parte di quella idealistica hanno accentuato i motivi anticartesiani del Vico, per mascherare dietro l'interesse vichiano per la « tradizione » la propria polemica antirazionalistica ed antimarxista<sup>12</sup>.

Occorre però rilevare che, nel costante pericolo di ricalcare gli schemi (capovolti) della storiografia idealistica, viene comunque delineandosi anche il tracciato di un'altra strada, nuova e diversa. Cresce, in altri termini, la consapevolezza della necessità di un ampio studio critico che, evitando le scorciatoie delle sintesi sistematiche pre-

<sup>9</sup> Scrive, ad esempio, TOGLIATTI in *Rinascita*, cit., p. 571: « Ripetiamo, infine, che la nostra polemica né vuole né può significare che nel Vico non siano germi e spunti di quella concezione del mondo che è nostra ». E G. Prestipino, in una lettera pubblicata nella stessa pagina, dopo aver addirittura elencato quelli che, a suo giudizio, risultavano spunti vichiani di « schietto materialismo », concludeva: « il tentativo di avvicinare Vico a Marx, quando non manchi la necessaria cautela, non è in ogni caso da deridere come settarismo ingenuo e rozzo ».

<sup>10</sup> Cfr. *Umanesimo e neoplatonismo...*, cit., *Il problema della grazia e della provvidenza nella filosofia di G. B. Vico*, la recensione a M. FUBINI, *Stile e umanità di G. B. Vico* (Bari 1946), *L'idealismo e il cattolicesimo e G. B. Vico*, la recensione a G. VILLA, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico* (Milano 1949), *Storia e metafisica nel pensiero di Vico*, tutti in *Società*, rispettivamente 1946, pp. 202-15, 667-77 e 844-47, 1949, pp. 278-83 e 561,62, 1951, pp. 217-40.

<sup>11</sup> *Umanesimo e neoplatonismo...*, cit., ad esempio, è largamente ripreso nella *Introduzione* di Badaloni a G. B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 1971, pp. XVII-XXV.

<sup>12</sup> Cfr. la già ricordata *recensione* al libro del Villa, in *Società*, 1949, p. 561.

stituite, operi profonde e dirette ricognizioni sul pensiero vichiano e sul suo tempo: Badaloni scrive:

Accentuando i valori formali, entro i quali si inquadrebbe la storia, il Croce dimentica completamente quei motivi materialistici che lo sforzo di comprensione del mondo reale fa penetrare nel pensiero di Vico. Si apre così il problema di dare una valutazione più larga e complessiva della figura del filosofo napoletano, che tenga conto del continuo contatto che il suo pensiero mantiene con la società del tempo suo, e veda perciò il metodo della *Scienza Nuova* nascere dallo sforzo di comprenderla e di dialettizzarne le contraddizioni<sup>13</sup>.

Si tratta, per il momento, forse solo della necessità di *saltare* la mediazione crociana e gentiliana e forse anche della speranza che, alla fine, il risultato possa garantire ad un eventuale rapporto fra Vico e il pensiero marxista la stessa dignità di quello tra Vico e l'idealismo, ancora pressoché universalmente affermato. È in ogni modo l'esigenza, sottolineata da Salinari, di un approccio diretto, senza mediazioni, ai testi:

Anche per Vico, dunque, si pone il problema che oggi ci angustia per tanti scrittori e pensatori nostri: riconoscere quello che di positivo ci ha dato la sua introduzione nella nostra cultura attraverso il filtro del pensiero idealistico, ma andare ora a ritrovare il vero volto sul testo stesso dei suoi scritti e nell'età in cui visse<sup>14</sup>.

È anche la prospettiva indicata da Mastroianni col respiro di un vasto programma storiografico:

Si tratta, invece, senza per altro minimamente smentire le cose decisive che il Croce ed anche il Nicolini hanno detto, sulla originalità della creazione vichiana, e nei confronti degli altri e dominanti aspetti della cultura settecentesca, e nei confronti della cultura cattolica, si tratta di andare a cercare nello scorcio ultimo del seicento e nel primo settecento napoletano, ed in genere europeo, i movimenti reali che nel pensiero vichiano si vennero a riflettere. Si tratta di trovare, insomma, il significato storico e politico di quel pensiero<sup>15</sup>.

Badaloni ha percorso fino in fondo, con rigore e coerenza, il metodo della ricognizione analitica sul campo, senza « toni rivendicativi »<sup>16</sup> ma, ovviamente, non senza *motivazioni*.

<sup>13</sup> N. BADALONI, *Storia e metafisica...*, cit., pp. 219-20.

<sup>14</sup> C. SALINARI, *Schermaglie vichiane*, cit., p. 593.

<sup>15</sup> G. MASTROIANNI, I « *Saggi vichiani* » del Nicolini, cit., p. 203.

<sup>16</sup> Così S. LANDUCCI in *Vico e il previchismo nella nuova interpretazione di Nicola Badaloni*, in *Belfagor*, 1961, pp. 347-61.

Va da sé che non c'è schizofrenia fra il Badaloni marxista e il Badaloni studioso di Vico. Non sarebbe però né giusto né onesto dare la caccia a Marx in tante pagine vichiane, nelle quali — si vedrà — il nome dell'autore del *Capitale* compare solo una volta, nel sempre discutibile ma corretto contesto d'analisi dell'*attualità* del pensiero di Vico. Così come condurrebbe a forzature immotivate la ricerca di modificazioni parallele alle vicende e ai problemi della cultura marxista contemporanea, in una lettura vichiana variamente scavata per settori, ambienti, protagonisti, ma sostanzialmente unitaria, com'è quella di Badaloni<sup>17</sup>. Egli ha sempre accompagnato, infatti, una larga apertura metodologica — già in quanto tale alternativa alla visione neoidealistica — ad una peculiare prospettiva teoretica, foriera di sintesi ed immagini anche ardite: il Dio-natura, la Provvidenza-conservazione, il Vico laico e preilluminista che guarda ad Hobbes e Spinoza: non sono ovviamente, e non vogliono essere, categorie interpretative innocenti. E tuttavia chiedono il giudizio quali strumenti di lettura di Vico, attendono il collaudo di tenuta solo rispetto all'impianto complessivo della filosofia vichiana.

Badaloni, insomma, s'è guadagnato sul campo — come uno dei legittimi protagonisti — i titoli di « dominatore » o di « antesignano » di una nuova dimensione degli studi vichiani<sup>18</sup>.

2. A cominciare dal 1955, numerosi sono gli espliciti riferimenti programmatici di Badaloni ad entrambi gli aspetti — metodologico e teoretico — della sua interpretazione. È di quell'anno, ad esempio, una breve ma densa recensione ad una delle tante fatiche vichiane di F. Nicolini, nella quale si definiscono anche i nuovi orizzonti di un'ampia prospettiva di lavoro:

Un senso di insoddisfazione nasce in primo luogo dalla mancanza di un vero approfondimento dei rapporti tra Vico e la cultura contemporanea europea e napoletana. Il Nicolini appare combattuto tra l'esigenza di isolare il Vico al di sopra dei suoi tempi, e quella della curiosità erudita per

<sup>17</sup> Ciò che, in questo lavoro, è alla base della trattazione tematica e non cronologica degli studi vichiani dell'autore.

<sup>18</sup> Cfr. A. CORSANO, *Vent'anni di studi italiani sul Vico*, in *Cultura e Scuola*, 1970, p. 93 e A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali degli studi vichiani*, in *Vico oggi*, Roma 1979, p. 14. È, quest'ultima, un'ampia ed aggiornata rassegna tematica degli studi vichiani di questi ultimi anni, in Italia e all'estero. Gli altri strumenti bibliografici utilizzati, oltre alla fondamentale *Bibliografia vichiana* di Croce e Nicolini (Napoli 1947-48): E. CIONE, *Cinquant'anni di studi vichiani*, in *Rassegna di Scienze filosofiche*, 1961, pp. 283-304; M. DONZELLI, *Contributo alla bibliografia vichiana (1948-1970)*, Napoli 1973; M. VERDERAME, *Rassegna degli studi vichiani (1968-1974)*, in *Critica Letteraria*, 1974, pp. 636-58.

la cultura dell'epoca... Ha sempre nociuto alla ricostruzione del pensiero del Vico, l'isolamento in cui ci si è sempre compiaciuti di mantenerlo, lasciando i due filoni di ricerca (la ricostruzione della cultura dell'epoca, e la ricostruzione interna del pensiero), come due linee raramente convergenti<sup>19</sup>.

Tredici anni piú tardi, nel saggio *Vico nell'ambito della filosofia europea*, l'autore può fare il punto sugli importanti traguardi ormai raggiunti dalla nuova storiografia e, contemporaneamente, sulle prospettive cui essa deve ora rivolgersi per ottenere ulteriori risultati:

Un primo equivoco da dissipare ed un primo pericolo da cui guardarsi è dunque quello di ritenere che l'approfondimento di uno sviluppo interno del pensiero filosofico napoletano e del suo esito in Vico escluda la circolazione europea delle idee o sia in alternativa con essa. Se così fosse non si sarebbe fatto altro che confermare lo sradicamento proposto dal Croce. La realtà è invece che a questo non si è ancora adeguatamente risposto e che le ricerche fin qui condotte ed i risultati raggiunti sono solo un punto di partenza<sup>20</sup>.

Se a Nicola Abbagnano, con la sua *Introduzione* del '52, spetta indubbiamente il merito di aver posto per primo le questioni teoriche del rapporto fra Vico e il pensiero europeo e « dell'inadeguatezza dell'equazione tra l'atteggiamento anticartesiano e quello an-

<sup>19</sup> N. BADALONI, *Recensione a F. NICOLINI, Saggi vichiani* (Napoli 1955), in *Società*, 1955, pp. 916-19.

<sup>20</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in *Omaggio a Vico*, Napoli 1968, pp. 235-36. Oltre che con l'*Introduzione a Vico* (Milano 1961) sulla quale ampiamente si ritornerà, a questo analitico allargamento europeo degli orizzonti storiografici su Vico e sul vichismo Badaloni si era già ispirato con il saggio *Storia della natura e storia dell'uomo in uno sconosciuto vichiano del '700: Antonio Vallisneri junior*, in *Critica Storica*, 1967, pp. 783-820: per quanto figura secondaria, questo pensatore è infatti occasione per una « ripresa dello studio del dibattito tra la filosofia naturalistica del Settecento italiano e la cultura europea del tempo » (così M. DONZELLI in una *recensione* al saggio, comparsa nella *Rivista di studi crociani*, 1968, p. 108). Altri contributi ha per altro recato Badaloni alla ricognizione del vichismo e del suo significato politico-culturale anche nel pensiero settecentesco minore, *Migliorotto Maccioni e Vico, Ansaldo, Spinoza e Vico*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 1973, pp. 169-76. Senza evidentemente mettere nel novero, per non costringerlo in un'ottica puramente vichiana, il lavoro *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano 1968. Del Conti, Badaloni ha anche successivamente curato un'edizione di *Scritti filosofici* (Roma 1972), a proposito della quale scrive significativamente P. Casini: « Badaloni ha dato una penetrante ricostruzione biografico-speculativa, che ricolloca il tortuoso svolgimento intellettuale del Conti entro un foltissimo contesto italiano ed europeo, del quale fanno parte Vallisneri e Guido Grandi, Fardella e Malebranche, Pérelle e Freret, Vico e Genovesi, e i giganti con i quali Conti intratteneva una singolare familiarità: Newton e Leibniz » (*Bollettino del centro...*, cit., 1973, p. 240).

tirazionalistico ed antilluministico in generale », occorre però ormai andare al di là dei « due limiti » impliciti anche in questo discorso:

Il primo di essi era la genericità; il secondo era la pretesa di dare la soluzione del problema ricorrendo pressoché esclusivamente all'influenza dello spirito di Locke e di Newton, come se il preilluminismo non avesse avuto altri modi storici di preparazione, per esempio in quella filosofia « stratonica » (cioè spinoziana e hobbesiana) ed in quello spinozismo (solo apparentemente unitaristico) su cui Bayle aveva richiamato l'attenzione, obbligando la cultura filosofica europea ad una presa di posizione, nei termini di una adesione o di una radicale polemica<sup>21</sup>.

Il « preilluminismo » cui Badaloni guarda è quindi riconducibile ad una corrente « scientifico-materialistica » del razionalismo, contrapposta a quella « idealistico-intuitiva » del cartesianesimo e del malebranchismo e imperniata sulla tradizione filosofico-politica hobbesiana e spinoziana. Proprio per la sua netta caratterizzazione, questa prospettiva storiografica — come si vedrà nel corso dell'esposizione — ha sovente alimentato riserve, discussioni e polemiche. Per ora basti sottolineare la sua duplice, accentuata finalizzazione all'ampliamento delle « fonti » della filosofia di Vico e alla ricerca delle « analogie funzionali »<sup>22</sup> che essa rivelerebbe coi più importanti problemi teorici del sei-settecento.

3. La storiografia idealistica riservava alla scienza un ruolo essenzialmente secondario e subalterno, nel pensiero vichiano. Era questo, per altro, un atteggiamento direttamente consequenziale al senso complessivo dell'ermeneutica crociana e gentiliana, tesa alla definizione di un Vico « precursore dell'ottocento » e dell'idealismo. Il problema, in breve, veniva liquidato con una analisi del *De ratione* e del *De antiquissima* fortemente sbilanciata sulla loro *pars destruens*, sul loro aspetto di critica radicale ad ogni presunzione di verità assoluta della scienza umana.

Fulcro delle argomentazioni è la teoria del *verum-factum* che, sistemata in modo completo e generale nel *De antiquissima*, fa la sua prima comparsa nel *De ratione*:

dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo. Nel solo Dio ottimo massimo sono

<sup>21</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 237.

<sup>22</sup> L'espressione, riferita ad altro contesto di problemi (i rapporti Vico-Herder) è di F. TESSITORE, in *Comprensione storica e cultura*, Napoli 1979, p. 69.

vere le forme delle cose, perché su quelle è modellata la natura. Lavoriamo quindi alla fisica come filosofi, per bene educare l'animo nostro, superando in ciò gli antichi, che coltivavano questi studi per contendere empicamente in beatitudine con gli dei, mentre noi lo facciamo per abbassare l'orgoglio umano. Ricerchiamo il vero e, quando non lo troviamo, lo stesso desiderio ci conduca a Dio ottimo massimo, sola via e verità<sup>23</sup>.

Nel commento crociano, la demolizione della pretesa di verità assoluta della conoscenza umana diviene « disperazione » della verità; il « certo » delle scienze si trasforma nella loro « arbitrarietà » e « impotenza »:

La fulgida verità delle matematiche nasce, dunque, dalla disperazione della verità; la loro formidabile potenza dalla riconosciuta impotenza!<sup>24</sup>.

In questo modo resta significativamente in ombra il momento positivo della scienza, il suo aspetto (evidente soprattutto nel *De antiquissima*) di attività gnoseologica « affine » a quella divina in quanto rispondente alla natura dell'uomo, se non, addirittura, alla sua intima struttura antropologica:

La scienza umana è nata dunque da un difetto della nostra mente, ossia dalla sua estrema limitatezza, per cui è fuori da tutte le cose, non contiene le cose che aspira a conoscere e, poiché non le contiene, non traduce in effetto le cose vere che si sforza di raggiungere. Ma scienze certissime sono quelle che espiano il vizio d'origine, e per mezzo delle operazioni diventano simili alla scienza divina, in quanto vero e fatto si convertono<sup>25</sup>.

Un Vico, invece, che vale soprattutto come precursore dell'idealismo e che, nelle opere maggiori, anticipa le più profonde intuizioni della filosofia tedesca dell'ottocento, non può certo mostrare alcun interesse verso la scienza. Nel *De antiquissima*, anzi, il pensatore napoletano farebbe definitivamente i conti con le pretese della « coscienza empirica »: lo scacco su cui — a parere di Croce — l'operetta del 1710 si chiude preparerebbe la successiva svolta « idealistica » e « soggettivistica », concentrata sulla separazione fra il mondo naturale e quello umano.

Gentile, come è noto, individuava senza indugi, nella biografia

<sup>23</sup> G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere filosofiche*, cit., trad. it. di M. Di Benedetto, p. 802.

<sup>24</sup> B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari 1911; le citazioni si riferiscono all'edizione del 1973, p. 20.

<sup>25</sup> G. B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda*, in *Opere filosofiche*, cit., trad. it. di P. Cristofolini, p. 68.

intellettuale vichiana, una sorta di embrionale passaggio da una posizione critico-kantiana ad una idealistico-hegeliana<sup>26</sup>.

La rinuncia alla scienza era del resto solo una premessa per la rinuncia alla « natura »; la corposa scansione insieme storica e naturale del *verum-factum* veniva in questo modo appiattita sul suo versante puramente logico.

4. L'ipotesi storiografica dell'*isolamento* di Vico dalla cultura del suo tempo era quindi sottesa dalle peculiari motivazioni teoretiche idealistiche<sup>27</sup>.

Badaloni parte da questa consapevolezza, che guarda sia al metodo che alla sostanza, e pone il problema di avviare una ricerca critica sul pensiero vichiano che prenda le mosse da un'analitica esplorazione del dibattito culturale nella Napoli della metà del '600 e delle polemiche scientifiche europee di fine secolo.

L'assunto storiografico-teoretico è che tracce e influenze non secondarie di quelle discussioni si riscontrino in Vico proprio a partire dal problema « scienza »:

Il disinteresse vichiano per la scienza è in realtà una leggenda da appaiarsi all'altra per cui Vico avrebbe teorizzato la mancanza di validità della ricerca scientifica in generale. Vico si colloca invece al centro di una vasta polemica culturale intorno al problema della scienza...<sup>28</sup>.

I risvolti napoletani di quelle polemiche e le originali soluzioni vichiane ai problemi in esse affrontati rappresentano gli elementi costitutivi della *Introduzione a Vico* ('61), punto fermo della storiografia vichiana contemporanea, grande affresco — spesso organizzato sulla riscoperta di testi dimenticati e di manoscritti inediti — del dibattito culturale nella Napoli fra '600 e '700<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, Messina 1915, pp. 101-2.

<sup>27</sup> Cfr. B. CROCE, *op. cit.*, p. 226: « Rispetto all'idealismo posteriore la filosofia leibniziana sta come l'espressione più perfetta della vecchia metafisica, che doveva essere superata; quella del Vico, come l'abbozzo della nuova metafisica, che doveva essere svolto e determinato. L'uno si rivolse al suo secolo, che gli si affollò intorno e ne propagò rapidamente e sonoramente la voce; l'altro a un secolo a venire, ed ebbe intorno a sé il deserto e il silenzio ».

<sup>28</sup> N. BADALONI, *Una polemica scientifica ai primi del '700 ed uno sconosciuto « parere » del Vico*, in *Società*, 1958, p. 1157.

<sup>29</sup> Cfr. W. BINNI, *recensione a N. BADALONI, Introduzione a Vico*, cit., in *Rassegna della letteratura italiana*, 1961, pp. 618-20: « Contributo importante alla ricostruzione e all'interpretazione del pensiero vichiano, ma insieme un contributo altrettanto importante alla storia delle correnti filosofiche e culturali dell'Italia meridionale nel complesso periodo sei-settecentesco, in cui si motiva e si precisa la grande figura vichiana » (p. 618).

Badaloni vi analizza, in particolare, gli sviluppi della filosofia scientifica nella cultura napoletana e meridionale dalla fine del '500 agli Investiganti. Punto chiave dell'indagine è il rapporto fra scienza e metafisica: la ricerca scientifica, il *fatto* dell'esperienza, e i suoi presupposti, la « visione del mondo » che la sorregge e la consente. Dalle « ambiguità » metodologiche tipiche della fase tardo-bruniana e campanelliana<sup>30</sup>, da Telesio e Della Porta<sup>31</sup>, si giunge alle elaborazioni degli Investiganti attraverso esperienze scettiche e probabilistiche, rappresentate dal pensiero del vescovo Juan Caramuel<sup>32</sup>: la concezione di un rapporto univoco ed esclusivo tra il fenomeno e la sua interpretazione razionale viene messa definitivamente in crisi. La scienza appare sempre più come una pura costruzione umana, alimentata dal mondo fisico e dalla *ipotesi*, spiegazione probabile, non unica e necessaria, del *fatto*:

Il rapporto esperienza-verità era uno dei punti fermi del periodo della tarda filosofia scientifica meridionale. Ora questo rapporto viene sbloccato; la realtà seguita a produrre i suoi effetti, ma questi possono essere variamente interpretati a seconda delle ipotesi da cui si prendono. La attenzione si sposta dalle cose al pensiero che enuncia la probabile spiegazione del presentarsi delle cose. Questo passaggio, per quanto ovvio possa sembrare, è una conquista del gruppo investigante, e facilita la penetrazione del pensiero cartesiano<sup>33</sup>.

Cionondimeno resta l'esigenza di una « giustificazione », di una « legittimazione » metafisica delle possibilità della scienza. La filosofia investigante, le riflessioni di G. A. Borelli, di Lucantonio Porzio, di Cornelio, e soprattutto di Leonardo di Capua e di Francesco d'Andrea<sup>34</sup>, per quanto incentrate sulla scienza e sul *fatto*, sull'importanza dell'ipotesi e dell'esperimento, contengono tutte, più o meno esplicitamente, un fondo metafisico legato « alla tarda rinascenza attraverso la influenza dei gassendisti, nonché a quella degli sperimentalisti inglesi »<sup>35</sup>. Se sul piano gnoseologico si rimane ancorati al fatto sperimentale, dal punto di vista delle condizioni, delle « ca-

<sup>30</sup> Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., tutto il 1° capitolo (*Dai Lincei agli Investiganti*).

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 9-12.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 48-65.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>34</sup> *Ivi*, rispettivamente pp. 82-102, 103-112, 114-125, 126-149, 150-164.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 178. Sui rapporti della cultura napoletana con gli sperimentalisti inglesi, soprattutto fra Vico e Bacone, alcuni importanti sondaggi erano già stati operati da P. ROSSI, *Francesco Bacone dalla magia alla scienza*, Bari 1957, pp. 329-31 e da E. DE MAS, *Bacone e Vico*, in *Rivista di Filosofia*, 1959, pp. 505-59.

gioni » che rendono possibile l'esperienza, si lavora alla definizione di una metafisica che, per mediazione atomistica e meccanicistica, riesca a saldare l'investigazione umana a leggi universali. Anche la lezione cartesiana — e quello che viene colto come il suo motivo fondamentale: la distinzione fra ragione e realtà — è filtrata da questi presupposti, per così dire, *epistemologici*. Elementi tipici del pensiero cartesiano, quali la *res cogitans* ed il *moto*, contribuiscono a definire una *metafisica della mens* affatto diversa da quella originaria di Descartes e tutta orientata in una direzione essenzialmente naturalistica e immanentistica. Più che a Cartesio la metafisica investigante guarda al pensiero di B. Spinoza:

La filosofia investigante resta legata da una parte ad una filosofia della « mente » oggettivamente saldata nel reale, capace di manifestarsi nell'ordinato movimento dei corpuscoli eteri e nelle vicende di vita e di morte a cui essi danno origine, e dall'altra ad una filosofia dell'esperienza quando si consideri il solo riferimento gnoseologico. In questa apparente incertezza si salda il nuovo metodo scientifico, in una concezione della natura divina, che rappresenta una maturazione in termini cartesiani di una tradizione filosofica già in atto anche prima di Cartesio, e che giunge, in ultimo, a posizioni così vicine a quelle di Spinoza, da suscitare intorno al nome del filosofo olandese una vasta discussione<sup>36</sup>.

« Da Cartesio a Spinoza »: è una delle tesi principali di Badaloni, che puntualizza analiticamente gli elementi di vicinanza tra la filosofia dell'olandese e le soluzioni del problema della « mente » adottate da Di Capua e D'Andrea: la teoria della ragione come capacità di elaborare ipotesi da confermare nella pratica, l'inserimento della *ratio* nella teoria dello *spiritus*, il legame spirito-etere-materia sottile analogo allo spinoziano legame mente-corpo nell'organismo vivente, la ricchezza di applicazioni concrete derivanti dalla concezione dell'universo come « grande macchina del moto »<sup>37</sup>.

A sottolineare, infine, l'originalità della lettura cartesiana degli Investiganti, Badaloni mette anche in evidenza come a Napoli tutta un'altra corrente cartesiana (i Luminosi) si facesse sostenitrice di una filosofia della contrapposizione fra *mente-luce* e *terra-peccato*, incentrata sulla grazia e sul rigorismo moralistico, e molto vicina alle teorie giansenistiche graviniane sulla « malvagità » della natura:

L'umanità è costituita da una maggioranza di malvagi ma il modo per

•

<sup>36</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 164.

<sup>37</sup> Badaloni, di più, tende ad accreditare una certa consapevolezza, fra gli Investiganti, del richiamo a Spinoza, come testimonia, a suo parere, una discussione che — protagonisti D'Aulizio e Di Capua, non senza contributi del Cornelio — si sviluppa sul tema tipicamente « previchiano » del mito: cfr. *ivi*, p. 204.

trasformarla e guidarla è la luce del vero, moderna versione del problema della grazia, non il machiavellismo ed il calcolo; se poi il mondo malvagio rifiuterà ogni luce, si deve fare in modo che questa non possa mischiarsi alle tenebre; semmai si può aiutare la penetrazione del vero mischiandolo alle immagini sensibili nella poesia e nel mito<sup>38</sup>.

5. La gnoseologia investigante non rifiuta la necessità di una fondazione metafisica che la sostenga e ne consenta l'attività e gli sviluppi. Ma, come si è visto, è questa una metafisica che, dovendo soprattutto servire d'appoggio e di giustificazione — non certo di restringimento — agli spazi dell'investigazione filosofico-scientifica, s'impenna decisamente sui principi della verosimiglianza e della possibilità, rifiutando il dogma e la certezza.

Esplicite anzi, a questo proposito, risultano le conseguenze critiche del probabilismo e, in generale, della gnoseologia scientifica degli Investiganti nei rapporti con la teologia e con l'« autorità ». Ad un formale atteggiamento di rispetto per il cristianesimo — distinto semmai dall'aristotelismo e, quindi, dalla scolastica<sup>39</sup> — si accompagna una riflessione che, negando in natura il provvidenzialismo e il volontarismo, viene a separare il campo della ricerca filosofico-scientifica da quello della fede e dell'autorità teologica.

Le conseguenze vanno oltre lo stesso problema religioso e investono la sfera della « vita civile » e del diritto. Alla fine del secolo, il probabilismo sfocia in un « umanesimo a sfondo erasmiano strettamente legato ad un ideale di tolleranza umana, e fortemente connesso al carattere della scuola giuridica napoletana, nata sotto l'influenza del Caramuel »<sup>40</sup>. Il maggiore esponente di questa tendenza è Giuseppe Valletta che, nella difesa della filosofia moderna contro le aridità della scolastica e nella battaglia civile contro i soprusi dell'autorità religiosa, si richiama apertamente alla legge naturale di Grozio:

Il Valletta riversa in forma assai originale contro gli aspetti più retrivi della Chiesa, la legge di natura di Grozio; Dio è in noi, Dio è nella na-

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 271. Sul Gravina si vedano le pp. 235-65: secondo Badaloni, il pensiero del Gravina « si fonda sullo schema generale di un peccato incombente che corrompe la natura umana, e su quello corrispondente di una luce proveniente dall'alto, che offre alla ragione i mezzi per la redenzione di questa corruzione e per la instaurazione dell'ordine sociale » (p. 258). Sul Gravina si possono vedere gli importanti lavori di A. QUONDAM, *Cultura e ideologia in Gianvincenzo Gravina*, Milano 1968, e *Filosofia della luce e luminosità nelle Egloghe del Gravina*, Napoli 1970, preceduto da un breve saggio introduttivo di Badaloni.

<sup>39</sup> Così, ad esempio, in F. D'ANDREA, *ivi*, p. 152 e segg.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 205.

tura, Dio è la ragione che muove il tutto, Dio deve divenire simbolo della ragionevolezza delle umane istituzioni e deve costringere alla condanna delle ingiustizie, della violenza e delle assurdità che offendono la mente umana, se giustamente orientata<sup>41</sup>.

« La filosofia civile napoletana nasce... dalla filosofia della natura, ed è tenuta a battesimo dal diritto di natura di Ugone Grozio »<sup>42</sup>. L'angolo prospettico dal quale Badaloni analizza la cultura investigante è così sinteticamente tracciato: una metafisica « attiva » e corpuscolare che, supporto per la ricerca scientifica, muove dalla tradizione tardo-rinascimentale e giunge a rilevanti simmetrie con lo spinozismo; un'apertura della metafisica e della scienza alla « filosofia civile » attraverso letture probabilistiche di Grozio e del diritto di natura.

Non sono mancate riserve, parziali o totali, su questa impostazione. Guido Fassò, ad esempio, ha cercato di ridimensionare radicalmente sia il carattere di battaglia civile dell'atteggiamento investigante, sia l'influenza che la filosofia groziana, specie nelle sue punte razionalistiche più alte, avrebbe esercitato su di essa: « Il fatto è che i preilluministi napoletani non avevano minimamente avvertito il preilluminismo di Grozio »<sup>43</sup>; agli occhi di D'Andrea e Valletta, Grozio non è molto più che un tecnico del diritto internazionale, « un colto e versatile scrittore di varia umanità »<sup>44</sup>.

Niente, più di questa interpretazione, è distante dalla lettura di Badaloni. E l'obiettivo, in entrambe le posizioni, non è da poco: in gioco c'è Vico e il senso complessivo della sua filosofia. A diretto confronto con le argomentazioni del Fassò, Badaloni insiste sulla convergenza — cui la cultura napoletana giunge specie col Valletta — tra la difesa della filosofia scientifica corpuscolare e la lotta contro il vecchio mondo aristotelico-scolastico dell'autorità, del reato d'opinione, della tortura: è un *aggancio* dalla filosofia all'impegno civile che non può essere sottovalutato e nel quale il riferimento a Grozio, anche se forse « non del tutto coerente », riveste comunque « un preciso significato », non solo in termini d'erudizione:

I suggerimenti per questa operazione logica venivano da una certa scuola scientifica napoletana e soprattutto dalla influenza di Leonardo di Capua ed in senso più generale dall'incontro di galileismo e gassendismo. Ma

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>43</sup> G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli 1971, p. 16.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 27.

l'interessante è che tutto ciò è dal Valletta trasferito nell'ambito di una battaglia filosofica e civile, per cui riscoprire la semplicità dei suggerimenti che derivano dalla natura significa nel contempo sbarazzarsi della secolare tradizione filosofica aristotelico-scolastica<sup>45</sup>.

Da un'angolatura perfettamente speculare rispetto a quella del Fassò, Salvo Mastellone è intervenuto criticamente sul ruolo che Badaloni riserva al pensiero del Caramuel: « il rinnovamento culturale a Napoli » non passa per le teorie probabilistiche del vescovo cistercense ma per i diretti rapporti con la cultura olandese, facilitati dalle nuove condizioni politiche e personalmente ricercati dal D'Andrea<sup>46</sup>. Grozio, e non Caramuel è quindi da porre senza indugi alle origini della scuola giuridica napoletana<sup>47</sup>.

È questo però un atteggiamento che non riesce a rendere ragione dello stretto rapporto mantenuto dalla cultura investigante (e da quella ad essa immediatamente successiva) con la vecchia tradizione filosofica meridionale. Tante dichiarazioni di guerra alla scolastica non hanno dimenticato Campanella, o quella che viene recepita come la sua teoria della « legge di natura »<sup>48</sup>. Il probabilismo del Caramuel risponde, per Badaloni, a questa esigenza: esso è il *trait d'union* tra la nuova filosofia e la cultura tardo-rinascimentale: « Seguito a ritenere che molte siano le posizioni comuni tra Grozio e Caramuel e proprio in riferimento al diritto di natura ed alle sue implicazioni filosofiche »<sup>49</sup>.

Sugli aspetti politici e civili della cultura investigante aveva, infine, particolarmente insistito, fin dal 1958, B. De Giovanni nel già ricordato *Filosofia e diritto in F. D'Andrea*. Ispirato da analoghe esigenze metodologiche di ricostruzione dei rapporti fra Vico e la cultura napoletana sei-settecentesca, questo lavoro marca però, sul piano teoretico, una differenza sostanziale rispetto alle successive ricerche di Badaloni: per De Giovanni la battaglia civile degli Investiganti si salda ad un'esplicita opzione antimetafisica e sperimentale, ad un aperto e programmatico distacco della filosofia, come ricerca

<sup>45</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XXVII.

<sup>46</sup> S. MASTELLONE, *Il « libertinisme » erudito a Napoli nella seconda metà del Seicento*, in *Critica Storica*, 1963, pp. 451-63, in particolare p. 455.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 740-41. Dello stesso autore vds. gli importanti lavori successivi: *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze 1965; *Francesco D'Andrea, politico e giurista (1648-1698)*, Firenze 1969.

<sup>48</sup> Cfr. N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XXVII.

<sup>49</sup> Così BADALONI in *Critica Storica*, 1963, pp. 741-42. Sul probabilismo del Caramuel e sulla sua in qualche modo contraddittoria collocazione tra la vecchia e la nuova cultura cfr. C. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli 1978, pp. 49-53, che riporta anche i principali riferimenti bibliografici al pensiero del vescovo spagnolo.

della verità, dalla metafisica in quanto ricerca della certezza<sup>50</sup>. In Badaloni, invece, una metafisica materialistico-scientifica resta il presupposto permanente anche per la filosofia civile degli Investiganti che, dai testi tardo-rinascimentali, punterebbero comunque gli sguardi verso le applicazioni spinoziane ed hobbesiane della metafisica e della scienza alla politica.

Inutile aggiungere che anche questa necessaria e stringente saldatura di metafisica, scienza e politica è cementata e sorretta da una peculiare immagine di Vico<sup>51</sup>.

6. Nel suo complesso... la filosofia del Vico deve essere interpretata come un aggiornamento sul piano della filosofia civile del metodo sperimentale degli investiganti, e della metafisica della *mens* ora non più riferita al mondo naturale, ma portata, come già aveva fatto Socrate, di cielo in terra<sup>52</sup>.

Con drasticità quasi provocatoria è qui riassunto un tema fondamentale della ricerca vichiana di Badaloni.

E, va subito detto, c'è anche stato chi ha raccolto la provocazione: per I. Berlin « insistere nell'attribuire a Vico un posto nella storia delle scienze naturali, a lui che sembrava inconsapevole della grande rivoluzione intellettuale del suo secolo, sembra una devoluzione mal collocata »<sup>53</sup>. P. Rossi, dal canto suo, scende periodicamente ed energicamente in campo contro ogni ipotesi di un Vico informato e impegnato sui temi più avanzati della ricerca filosofico-scientifica europea a lui contemporanea<sup>54</sup>. Ma non mancano anche oggettive ed autorevoli sintonie: si veda E. Garin:

Vico ben lungo dall'essere un solitario attardato, è collocato in pieno dentro il gran dibattito del secolo, che vede l'urgenza di una « critica »

<sup>50</sup> B. De Giovanni parla di « vocazione antimetafisica della cultura napoletana del tardo '600 » (*Filosofia e diritto...*, cit., p. 40).

<sup>51</sup> Sugli Investimenti cfr. M. H. FISCH, *The Academy of the Investigators, in Science Medicine and History. Essays on the Evolution of the Scientific Thought and Medical Practice, Written in Honour of Charles Singer*, Oxford University Press, 1953, pp. 521-63; trad. it. in *De Homine*, 1968, pp. 17-78, in cui è contenuta una ampia nota bibliografica (pp. 66-78). Anche in sede storica non viene sottovalutato, generalmente, il significato « civile » della cultura investigante: solo per ricordare un lavoro molto recente, cfr. M. TORRINI (*L'Accademia degli Investiganti. Napoli 1663-1670, in Quaderni Storici*, 48, dicembre 1981, pp. 845-883) che insiste sul « legame tra scienza, rinnovamento della filosofia, esercizio professionale, società civile » (p. 847).

<sup>52</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 291.

<sup>53</sup> I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1976, ed. it. *Vico ed Herder*, Roma 1978, trad. di A. Verri, p. 178 n.

<sup>54</sup> P. ROSSI, *Introduzione a G. B. Vico, Opere*, Milano 1959; *Le sterminate antichità*, Pisa 1969; *I segni del tempo*, Milano, Milano 1979; e il recente saggio *Chi sono i contemporanei di Vico*, in *Rivista di Filosofia*, febbraio 1981, pp. 51-82.

del conoscere, e la necessità di distinguere e ordinare l'albero delle scienze: di cogliere il rapporto fra indagine della natura e indagine dell'uomo<sup>55</sup>.

Badaloni è decisamente su questa linea: il problema della scienza, il vasto dibattito che attorno ad essa si sviluppa nei secoli XVII e XVIII in Europa e che, a Napoli, trova echi e soluzioni originali nella filosofia naturale e civile degli Investiganti, non solo non è estraneo al pensiero di Vico ma, per molti aspetti, ne stimola i temi e i passaggi fondamentali.

Da questo nuovo punto d'osservazione l'autore rivisita tutte le opere vichiane, comprese quelle che più sembrano contraddire una tale lettura.

L'innegabile ispirazione platonica delle *Canzoni* e delle *Orazioni*, ad esempio, va certamente connessa, come già avevano rilevato Gentile e Corsano, al neoplatonismo rinascimentale dei Ficino e dei Bruno<sup>56</sup>. Ma il Platone da cui Vico trae le motivazioni più immediate e dirette resta, per Badaloni (che qui si appoggia a sondaggi del Garin)<sup>57</sup>, quello presente nella cultura napoletana dopo il '90, il Platone che Tommaso Cornelio si era sforzato d'integrare con i problemi del moto sollevati da Galileo e da Cartesio. Analogamente per tanti giudizi storiografici sul fondo umanistico-ciceroniano di questi primi lavori: se per Corsano questa fase dell'elaborazione vichiana esprime un semplice intento di evasione retorica<sup>58</sup>, e per Nicolini sottintende addirittura una posizione retriva e preromantica<sup>59</sup>, a Badaloni essa appare invece direttamente collegata alla cultura scientifica dell'epicureismo cristiano. Non riconducibile a quello storicamente esistito, il Cicerone delle *Orazioni* è soprattutto l'emblematica figura della tradizione gassendiana, fonte di conciliazione, sul piano gnoseologico, di teismo ed atomismo ed espressione di una decisa scelta di campo anche dal punto di vista della « filosofia civile »:

La congiunzione che nel nome di Cicerone si effettua tra la tradizione giuridica (ma anche filosofica) del diritto di natura, rappresentata da Grozio

<sup>55</sup> E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in *Vico oggi*, cit., pp. 74-75; e cfr. anche la raccolta di saggi *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970.

<sup>56</sup> Cfr. G. GENTILE, *op. cit.*, pp. 25-36; A. CORSANO, *G. B. Vico*, Bari 1956, pp. 21-28; ancora più lontana da quella di Badaloni è l'interpretazione di F. Nicolini, per il quale il platonismo, in questa fase, testimonia della rigida adesione di Vico all'ortodossia cattolica (cfr. G. B. VICO, *Autobiografia*, Milano 1947, a cura di F. Nicolini, p. 209).

<sup>57</sup> E. GARIN, *La filosofia*, Milano 1947, cap. 5° (*Giambattista Vico*), in particolare pp. 360-70.

<sup>58</sup> A. CORSANO, *op. cit.*, in particolare a p. 27, dove si parla di « acritico candore e fervore per la concezione estetico-morale di Cicerone ».

<sup>59</sup> F. NICOLINI, *La religiosità di G. B. Vico*, Bari 1949, p. 28.

e confermata dagli eredi del lassismo, con la soluzione epicureo-gassendista, dà nuovo senso all'umanesimo vichiano, accentuando la penetrazione nell'originario tessuto del diritto di natura (tendenzialmente non privo di elementi di passività) di una vivace concezione della capacità di azione propria dell'uomo, mediata anche da un sempre più vigoroso approfondimento delle ragioni politiche e della ragion di stato<sup>60</sup>.

Si è visto come le possibili alternative culturali del secondo seicento si presentino nei termini di un'accezione cartesiana scienzista e naturalista, sottesa dalla metafisica della « natura provvidente » (la via investigante), cui si contrappongono le diverse variabili « intuizionistiche » e « mentalistiche », riconducibili al rifiuto della scienza e alle teorie sulla « malvagità » della natura. In questo quadro la posizione di Vico appare a Badaloni ben definita e consapevole fin dalle sue movenze iniziali. Una *mens* divina, che però agisce conformemente all'ordine naturale, scevra da ogni volontarismo soggettivistico; una mente umana, operante sul nostro corpo in modo equivalente a quella divina; una teoria delle classi dirigenti nella società, influenzata « dalla posizione teorica della mente, e quindi tale che la mente si sente nella posizione di chi interpreta e porta alla luce le oscure aspirazioni del senso, oltre che se stessa »<sup>61</sup>: sono gli elementi fondamentali delle *Orazioni*, a dimostrare come fin dalle sue prime esperienze la speculazione vichiana scelga decisamente la prima delle strade poc'anzi indicate e s'incentri sul rapporto fra l'azione dell'uomo (nei suoi più ampi orizzonti gnoseologici ed etico-politici) ed il contesto che la presuppone e la consente: la *mens*, avvertita quale forza insieme divina e naturale, determinante in modo spontaneo le regole e le tappe del movimento:

Il tutto si riporta poi alla posizione generale per cui la mente è per Vico l'aprirsi della natura alla coscienza, e non il sopravvenire di una dimensione diversa da quella naturale<sup>62</sup>.

Il *De ratione* e, soprattutto, il *De antiquissima* tracciano le linee portanti di questa metafisica naturalistica ed oggettivistica.

7. Nel *De ratione* l'esplicito apprezzamento per il metodo scientifico moderno si coniuga con un'aperta critica alla nuova logica

<sup>60</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 295.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 326.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 325.

simbolizzata da Arnauld) proprio sul fronte delle sue pretese aprioristiche e mentalistiche rispetto alla spontaneità del corso naturale:

Infine i nostri critici pongono il primo vero come anteriore, estraneo e superiore ad ogni immagine corporea. Ma lo insegnano troppo prematuramente ai giovani, anzi, quando essi sono ancora acerbi. Infatti, come nella vecchiaia prevale la ragione, nella gioventù prevale la fantasia; e non conviene affatto accecarla, poiché sempre è considerata come felice indizio dell'indole futura <sup>63</sup>.

La rilevazione di questo atteggiamento vichiano riecheggiante la metafisica naturalistica della tradizione investigante, offre un nuovo e più coerente significato alla famosa critica, nel primo capitolo del *De antiquissima*, della cartesiana fondazione autoonotica del vero <sup>64</sup>. La storiografia idealistica tentava di spiegare questa posizione di Vico nei confronti del *cogito* solo riducendola ad un « limite », ad un'ambiguità del suo pensiero, ancora influenzato dalle vecchie categorie neoplatoniche della tarda rinascenza:

A Vico sfugge interamente il valore del *cogito* cartesiano, perché lo vede sempre in quel modo, in cui non è centro il pensiero come pensare (*ego cogito*), ma il pensiero come pensato: l'Idea, l'Uno, il Dio platonico e neoplatonico <sup>65</sup>.

La polemica anticartesiana viene invece ad assumere una diversa e più pertinente collocazione, se concepita come aspetto conseguente al generale atteggiamento antimentalistico di Vico. Si prenda il *De antiquissima*: la metafisica in esso definita non sempre, è vero, pare all'altezza del più avanzato pensiero filosofico e scientifico contemporaneo <sup>66</sup>: nel circolo che congiunge l'infinito metafisico, rappresentato da Dio, dai punti metafisici e dal *conatus* con il finito della materia, del moto e dell'estensione, permangono incontestabilmente i segni residui della vecchia tradizione. E tuttavia la chiara

<sup>63</sup> G. B. VICO, *De nostri temporis...*, cit., p. 796.

<sup>64</sup> Cfr. G. B. VICO, *De antiquissima...*, cit., pp. 72-74.

<sup>65</sup> G. GENTILE, *op. cit.*, p. 55.

<sup>66</sup> « In natura ci sono le cose estese; prima di ogni natura, c'era la realtà che rifiuta ogni estensione, Dio; dunque fra Dio e le cose estese c'è una realtà intermedia, inestesa ma capace di estensione, i punti metafisici. E davvero non proviene da altra origine la perfetta commensurabilità, o, come suol dirsi, la proporzione fra queste cose che stiamo trattando: da un lato la quiete, il conato, il moto, e dall'altro Dio, la materia, il corpo esteso. Dio, motore di tutto, è in sé quieto; la materia compie conati; i corpi estesi si muovono; e come il moto non è un modo del corpo e la quiete è un attributo di Dio, così il conato è una dote del punto metafisico. E siccome il punto metafisico è l'infinita virtù dell'estensione, poiché sottende eguale ad estensioni diseguali, il conato è l'infinita virtù del moto, che dispiega egualmente moti diseguali » (p. 90).

e consapevole distinzione che Vico opera fra la materia, con i suoi attributi, e le « virtù » metafisiche che ne consentono l'esistenza, sottrae la realtà naturale ad ogni ipotesi soggettivistica e trascendente. Cartesio ha separato il moto (ricondotto all'azione volontaria di Dio) dall'estensione, sua conseguenza materiale. Vico tende invece, significativamente, ad unificare i due principi sul piano della fisica, proprio per salvaguardarne l'autonomia dalle pretese di una totalizzante gnoseologia mentalistico-deduttiva:

In Dio non può essere né estensione né moto; la sostanza infinitamente divisibile contiene in sé originariamente la possibilità del moto, cioè il conato; non è necessario teorizzare due atti creativi distinti; estensione e moto sono non singoli atti di volontà di Dio, ma realtà unificate all'interno della natura<sup>67</sup>.

Presupposto a questa teoria del moto è il principio del *verum factum* e la impossibilità, per l'uomo, di conoscere l'intima struttura della natura e dei suoi congiungimenti con la metafisica<sup>68</sup>. Ma si tratta ormai di un'impostazione che privilegia, più che l'aspetto limitativo della teoria (come accadeva nel *De ratione*), la sua funzione positiva di « fondamento » dell'umano criterio di verità:

Sulla norma del suo (di Dio) vero dobbiamo commisurare tutte le verità umane: sono cioè verità umane quelle delle quali noi stessi ci formiamo gli elementi, quelle che conteniamo dentro di noi e che, mediante postulati, prolunghiamo all'infinito. Quando le componiamo, facciamo vere quelle che conosciamo nell'atto di comporle; e perciò possediamo il genere o forma del nostro farle<sup>69</sup>.

Una realtà fisico-naturale « provvidente », ricordata nelle sue « forze » e nei suoi movimenti alle « virtù » metafisiche (e proprio per questo operante in base a criteri oggettivi e necessari) consente all'uomo le dinamiche possibilità di costruirsi una conoscenza e una scienza capace di soddisfarne i bisogni.

In un saggio recente e suggestivo, B. De Giovanni ha visto nella critica di Vico ad ogni assolutizzazione del « metodo » uno dei punti teorici più « alti » del filosofo napoletano. Un punto carico di potenzialità, per le sue prospettive critiche verso l'« unità del soggetto metafisico » e per il conseguente « trascinarsi della verità dentro la costituzione particolare delle cose »<sup>70</sup>. Ben lontana dal-

<sup>67</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 343.

<sup>68</sup> Cfr. G. B. VICO, *De antiquissima...*, cit., p. 94.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>70</sup> B. DE GIOVANNI, « Corpo » e « ragione » in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna*, Napoli 1981, p. 135.

l'esprimere una consapevole ed anacronistica difesa della scolastica contro la scienza moderna<sup>71</sup>, la presa di distanza da Cartesio sarebbe il frutto dell'acuta intuizione delle future difficoltà insite nella nuova filosofia.

Per Badaloni il problema si inserisce in un ambito storicamente piú determinato: Vico mette a fuoco le angustie della via cartesiana riaffilandolo gli strumenti della tradizione filosofico-scientifica investigante. L'uomo costruisce per intero se stesso e la propria « verità » (e in questo senso non è possibile « un » metodo universale); ma ciò accade pur sempre in virtù di una metafisica naturale, testimonianza del permanere di un'esigenza di « unificazione » ontologica del processo. Sul piano gnoseologico: per un verso, il *factum*, risultato pratico dell'atto conoscitivo, è la chiave di volta del « vero » dell'uomo; ma, per un altro, è la natura che ci fornisce la *facultas animi* la quale, attraverso il senso, la memoria, la fantasia, « crea » e « inventa » spontaneamente le qualità degli oggetti in rapporto alle necessità<sup>72</sup>. Essa opera cioè come *facilitas*, attività sensoriale costitutivamente connessa ai propri scopi, « conformazione dei nostri organi sensibili rispetto all'ordine del mondo tale che il loro farsi ci permetta una conoscenza delle cose sufficiente almeno a conservarci »<sup>73</sup>. In questa teoria della *facultas*, recepita, secondo Badaloni, da Herbert di Cherbury e piegata in un senso accentuatamente empiristico-gassendiano<sup>74</sup>, Vico colloca la prima forma « contratta » di razionalità: la ragione (la *mens*) non si cala a priori e dall'esterno nella naturalità ma, parte integrante di essa, giunge anzi ad esprimerne il momento culminante:

non vi è piú estraneità tra soggetto ed oggetto nella costruzione dell'esperienza; l'esperienza stessa almeno per quanto attiene alle così dette qualità secondarie è una costruzione del soggetto; ma la stessa mente umana a sua volta è il risultato di un processo naturale oggettivo, che costituisce insieme la natura e noi, anzi noi come punto culminante della natura. Per questo... la mente resta assai piú direttamente radicata colla realtà sensibile e non si separa da essa in una sorta di puro riferimento intellettuale<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Così è invece, ad esempio, in G. SEMERARI, *Intorno all'anticartesiano di Vico*, in *Omaggio a Vico*, cit., in particolare pp. 204-226.

<sup>72</sup> Cfr. G. B. VICO, *De antiquissima...*, cit., p. 112.

<sup>73</sup> N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino 1973, vol. III (*Dal primo Settecento all'Unità*), p. 760.

<sup>74</sup> *Ivi*, pp. 761-63, e cfr. anche l'*Introduzione alle Opere filosofiche*, cit., pp. XXXI-XXXIII.

<sup>75</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 352.

Umano e naturale trovano così un loro audace accordo in questa teoria della mente che, lungi dal codificarsi in una qualunque delle possibili variabili mentalistiche cartesiane, postula invece per sua stessa costituzione la ricerca, l'esperienza, la scienza. La storia dell'uomo comincia nella natura « e nel modo come dalla natura viene alla luce la coscienza »<sup>76</sup>.

8. Già in questa prima fase della sua filosofia, Vico, pur avendo quali immediati riferimenti gli strumenti concettuali della tradizione filosofico-scientifica meridionale, non ignora gli sconvolgenti interrogativi posti dalle nuove acquisizioni della cultura europea: Badaloni delinea così l'immagine di un filosofo che, in parte per conoscenza diretta di opere e autori, in parte per oggettiva consonanza, è comunque partecipe delle grandi problematiche a lui contemporanee. Diventa inutile — sia detto per inciso — continuare a sottolineare i termini generali dei dissensi storiografici che questa impostazione ha suscitato. Sarà più produttivo riferirvisi in relazione ai singoli settori di ricerca che da essa sono derivati.

Il grande sviluppo secentesco della scienza, quale organo di accertamento teorico-pratico dell'oggettività naturale, ha aperto, sul finire del XVII secolo, il complesso problema di una generale ridefinizione dell'uomo e, consequenzialmente, di una più esatta considerazione dei fini che in relazione ad esso la scienza stessa deve prefigurarsi. La questione si pone, innanzitutto, attraverso le « riflessioni » sulla « sapienza » degli antichi, sulla « saggezza » che l'antichità sembra aver espresso con la metafisica e che ora va riletta in termini propriamente scientifici. È un tema che, presente in vasti settori della cultura europea, da Le Clerc a Newton, non è quindi riconducibile ad un presunto arcaismo retorico vichiano<sup>77</sup>: se per taluni, prima del 1720, Vico si appresta a combattere, sul tema della antica sapienza, « una battaglia di retroguardia » in difesa della Sacra Scrittura<sup>78</sup>, per Badaloni egli si mostra invece già in questa fase all'altezza dei suoi tempi.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 354.

<sup>77</sup> N. BADALONI, *Vico prima della Scienza Nuova*, in *Rivista di Filosofia*, 1968, pp. 127-48: Le Clerc, Newton, Collins, Tindal « tendono cioè a ripresentare antropologicamente un nostro rapporto con la natura sollecitato e suggerito dalle nuove scienze e mediato dal concetto di religione naturale » (p. 128).

<sup>78</sup> Cfr. P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., p. 129; e cfr. anche p. 178: « E, se pure è vero, come afferma molto giustamente Badaloni, che il richiamo all'arcaismo retorico non è una conseguenza della solitaria mediazione di Vico, ma un grosso problema della cultura europea, non credo che la posizione di Vico, relativamente al

A partire dalla comune esigenza di una ridefinizione storico-morale dell'uomo moderno, anche la « provvidente » metafisica del *De antiquissima* riecheggia, se non altro analogicamente, i primi ricordi fra storicità e naturalità:

È un fatto che l'uomo storico... si va fondando esattamente attraverso la scienza, e la cultura si è fatta consapevole di questa situazione; tuttavia non si rinuncia ancora... alla ricerca del fondamento naturale di questa sua storicità, e non nel senso (che sarà poi forse il maggior risultato dell'illuminismo materialistico), di intendere la natura come la condizione originaria, come il grande laboratorio della costruzione umana, ma invece nel senso di attribuire alla natura una capacità di suggerire, di sollecitare, di guidare l'esito della costruzione storica<sup>79</sup>.

Il problema si riconnette, per un altro verso, alla discussione sui vecchi presupposti metafisici; una discussione decisamente introdotta sulla scena europea da Pierre Bayle. Badaloni — va subito detto — non si pone tanto il problema di una ricostruzione storico-filologica dei rapporti fra Vico e Bayle. In questo senso, almeno quando sono rivolte a lui, cadono un po' fuori luogo le osservazioni di P. Rossi il quale, « statistiche alla mano »<sup>80</sup>, nega che il filosofo napoletano abbia mai direttamente affrontato la lettura delle *Pensées diverses* e della *Continuation* e conclude per una generica ed esteriore conoscenza, da parte di Vico, delle teorie bayliane sulle società senza religione<sup>81</sup>. Badaloni, in questo caso, lavora essenzialmente sul terreno che abbiamo definito delle « analogie funzionali » e delle oggettive consonanze; un terreno, certo, impervio e pericoloso<sup>82</sup>, ma non per questo poco affascinante o privo di legittimità. E quando non esclude, o in qualche modo ipotizza che Vico conoscesse direttamente i testi di Bayle, egli lo fa solo per gli spazi di possibilità che l'indagine teoretica sembra consentire.

Bayle è dunque al centro di una vasta discussione sulla scienza e sulla società. La sua filosofia del *fatto*, tesa a sostenere una causalità finale dell'interiorità e non della natura, si contrappone alle prevalenti « fondazioni » metafisiche della metodologia scientifica, ricondotte da Bayle ad un filone stoico-platonico (rigettato come duali-

problema della sapienza antichissima... possa essere in qualche modo accostata a quella di Tindal, di Collins o di Fréret ».

<sup>79</sup> N. BADALONI, *Vico prima della Scienza Nuova*, cit., pp. 128-29.

<sup>80</sup> Così A. BATTISTINI, *op. cit.*, p. 14.

<sup>81</sup> P. ROSSI, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, cit., in particolare pp. 72-78; Rossi polemizza anche con le ipotesi di G. CANTELLI (*Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli 1971), circa la conoscenza vichiana di Bayle.

<sup>82</sup> Cfr. P. ROSSI, *Chi sono...*, cit., p. 77.

stico) e ad uno « stratonico » (hobbesiano e spinoziano) considerato ateistico ed anticristiano perché incentrato sull'attiva mistione di forza e materia<sup>83</sup>. Il filosofo francese pone insomma il problema del superamento della « pluralità » dei « fondamenti » scientifici e lo risolve nell'unica via che gli pare veramente unitaria, quella « cartesiana » dell'esclusione di Dio dalla naturalità e del ripiegamento nell'interiore intuizione dell'anima:

Spinto dalla logica della sua posizione Bayle non lascia scampo: o si accetta una filosofia del fatto aperta al divino per opera della coscienza (cioè la soluzione che Bayle adotta come derivante da Cartesio), ovvero si resta nel dilemma tra il platonismo-stoicismo e lo stratonismo<sup>84</sup>.

Rispetto all'alternativa indicata da Bayle, Vico si oppone decisamente alla via deduzionistica della coscienza, come senza dubbio si rivela dalla critica a Descartes nel *De antiquissima*. Ma pure muovendo da una posizione vicina alla tradizione investigante, più sensibile alle polivalenti istanze naturalistiche stoico-platoniche e, soprattutto, stratoniche, la metafisica vichiana cerca anche di raccogliere l'esigenza unitaria così drasticamente posta dal filosofo francese. La distinzione della fisica e della storia dalla metafisica, riassumibile nella separazione del moto dal *conatus* (la sua virtù metafisica) e, sul piano storico, nel continuo livello analogico Dio-uomo-umanità, sembrerebbe ricondurre direttamente il pensiero vichiano alla tradizione dualistica neoplatonica. La teoria del *verum-factum*, poggiata sull'inconoscibilità essenziale delle categorie metafisiche, capovolge invece questa prospettiva in una direzione strettamente pratico-dinamica:

In sostanza gli unici due elementi metafisici che la mente riconosce come reali sono: 1) il *facere o forza* come carattere costitutivo non solo della nostra mente, ma anche dell'universo; 2) i nessi costanti ripetentisi, o *forze plastiche*, cui il nostro *facere* dà origine. Ma anche queste ultime,

<sup>83</sup> Cfr. N. BADALONI, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, cit., p. 238: « Egli ha rimesso in primo luogo in circolazione una metodologia del fatto, anche in nesso alla possibilità di risoluzione fattuale di problemi metafisici. Per esempio il *consensus gentium* rispetto alla religione è un problema fattuale. Il fatto, accertato con le tecniche empiriche della ricerca storica, è quindi capace di decidere le discussioni metafisiche. In secondo luogo egli ha difeso una particolare accezione del cartesianismo basata sulla preclusione opposta all'ingresso delle cause finali nel mondo fisico... L'unico argomento valido *a posteriori* per giungere a Dio non può partire dal mondo ma dall'anima, cioè dal fondamento del potere ideante. In terzo luogo impostando in termini filosofici la grande contesa tra gli antichi e i moderni, Bayle poneva tutto il pensiero europeo di fronte al problema di rimettere in discussione i punti d'appoggio metafisici della metodologia scientifica ».

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 239.

intese come essenze, ci sono sconosciute e la scienza implica un loro accertamento, a cominciare dal *factum*<sup>85</sup>.

Impossibilitata a conoscere le *essentiae*, gli assoluti universali, la nostra struttura antropologica ci consente tuttavia di tentarli sperimentalmente, di *fingerli* in rapporto alle nostre necessità. Questa corrispondenza « arcanamente metafisica » del nostro *facere* ai bisogni è la « risposta » vichiana alla sfida lanciata da Bayle<sup>86</sup>. Il principio del *verum-factum*, che nell'autore delle *Pensées* opera da limite oltre il quale la ragione scientifica non può andare, viene assunto da Vico come garanzia unitaria delle pluralistiche istanze della « via » hobbesiana e spinoziana, incentrata sulla metafisica naturalistica della « forza » e dell'esperienza. Una metodologia scientifica basata sulla conoscenza attiva dell'azione e dell'invenzione trova la propria garanzia,

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 243. Sulle *forze plastiche* e sul dibattito che, intorno ad esse, si sviluppa fra Bayle e Le Clerc cfr. anche l'*Introduzione alle Opere filosofiche*, cit., p. XXXI: « Accanto a Bayle e contro di lui aveva fatto udire la sua voce Giovanni Le Clerc, che all'inizio del nuovo secolo aveva divulgato il *The True intellectual system* del Cudworth. La tesi di fondo di questo filosofo inglese e del suo divulgatore era la insufficienza delle ragioni meccaniche a spiegare l'esistente e il ricorso a *forze plastiche*. Queste ultime rinviano ad una limitata funzione creativa regolata da Dio. Sembrava a Bayle che questo ricorso alle forze plastiche equivallesse ad una utilizzazione in contesti moderni delle 'intelligenze' degli antichi (cioè degli dei pagani) e della teoria dell'anima del mondo. Un certo alone di neopaganesimo veniva così denunciato da Bayle nel pensiero di Cudworth e Le Clerc ».

Vico, sul problema delle *forze plastiche*, appare a Badaloni dalla parte di Le Clerc, anche se, ritenendole indefinibili e quindi accentuando il momento del *facere*, egli raccoglierebbe anche gli elementi più tipicamente bayliani della filosofia del *fatto*: cfr. *ivi*, pp. XXXII e segg., e anche *Vico nell'ambito...*, cit., p. 243.

Sui rapporti Vico-Le Clerc cfr. anche G. CANTELLI (*Vico e Bayle*, cit., la II parte: *Jean Leclerc e l'interpretazione storica delle favole antiche*, pp. 31-54), il quale ritiene più che probabile una conoscenza diretta, da parte di Vico, dell'*Ars critica* del Le Clerc, del suo commento alla *Teogonia* di Esiodo e, « sia pure con qualche anno di ritardo » (p. 58), delle pubblicazioni della *Bibliothèque choisie*; forti risulterebbero infatti le analogie fra le teorie del mito della *Scienza Nuova* e l'interpretazione delle favole antiche elaborate dal Le Clerc (*ivi*). Non così M. SINA (*Vico e Le Clerc tra filosofia e filologia*, Napoli 1978) che giudica « solo marginale » un eventuale rapporto « del pensiero di Vico con quello di Le Clerc e con quello olandese del primo Settecento » (p. 22). Analogamente P. ROSSI (*Chi sono...*, cit.), per il quale Vico non conosce direttamente i testi del Le Clerc, ma solo l'*Opus de doctrina temporum* di Denis Petau, cui « si ispirò dichiaratamente Leclerc nella stesura del suo *Compendium historiae universalis* del 1698 » (p. 73); e sulle *formae plastae*: « Perché sarebbe più facile credere che Vico nascondesse i suoi debiti culturali verso Leclerc piuttosto che pensare alla trattazione delle forme plastiche svolta da Suarez? » (*ib.*).

<sup>86</sup> Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico, Opere filosofiche*, cit., p. XXX; questo ampio saggio (d'ora in avanti citato solo con *Introduzione*) è una sorta di sintesi e di ulteriore elaborazione di numerosi precedenti lavori: il paragrafo cui si è fatto riferimento, ad esempio, riprende *Il problema del 'factum' nel mondo vichiano*, in *Clio*, 1968, pp. 380-93, già riveduto ed ampliato in *Ideality and Factuality in Vico's Thought*, in *G. B. Vico. An International Symposium*, Baltimore 1969, pp. 77-91, e tradotto anche in francese: *L'idée et le fait dans la théorie de Vico*, in *Etudes Philosophiques*, 1968, pp. 297-310.

il proprio riscontro oggettivo, nella assolutezza della metafisica. È questa funzionalità essenzialmente *epistemologica* della metafisica che, garantendogli coscienza e certezza, apre all'uomo le vie della scienza e della verità<sup>87</sup>. Ecco perché non è possibile, per un verso, separare il *facere* dell'uomo da quello divino, ma nemmeno, per un altro, ricondurre la conoscenza delle « essenze » alla pura ed aprioristica intuizione intellettuale. In mezzo c'è la « natura » e il modo in cui, da essa, sorge la coscienza. Ancora « ragione-natura », quindi: il *De antiquissima* si ferma qui, aprendo un'incredibile cascata di conseguenze. E proprio di qui, pur nella carica dirompente delle novità che introduce, prende avvio la « grande » filosofia di Vico.

In questo senso quindi, e solo in questo, la lettura di Badaloni non prevede, tra le diverse fasi della ricerca vichiana, insanabili *rotture epistemologiche*. E forse per questa ragione i sondaggi di più ampio respiro inseguono, in genere, il filo di tale percorso lungo tutto l'arco della filosofia di Vico<sup>88</sup>.

Natura-ragione: un passo decisivo si compie già col *Diritto Universale*: natura-ragione diventa forza-diritto; *dalla natura alla ragione* si trasforma in *dalla ferinità alla civiltà*, proiettando definitivamente la metafisica epistemologica del *facere* nell'orizzonte sconfinato della politica e della storia.

9. Preceduto da ampi e decisivi riferimenti nella *Introduzione a Vico* (1961) e nel saggio premesso alle *Opere Filosofiche* (1971), il più organico lavoro di Badaloni sul *Diritto Universale* è il già ricordato *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, del '74, che ha l'andamento di una « pacata » ma « rigorosa »<sup>89</sup> discussione con le posizioni di Guido Fassò<sup>90</sup> e che, è stato scritto, « davvero sembra aprire una nuova fase per la letteratura storiografica sul *Diritto* »<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> A questa impostazione si richiama anche M. DONZELLI (*Natura e humanitas nel giovane Vico*, Napoli 1970), la quale vede nel *De antiquissima* « una concezione del *facere* libera da qualsiasi residuo mentalistico, volta a definire l'operatività come carattere strutturale dell'universo. La mente umana acquista oggettività e validità nella misura in cui si riconosce parte di questo dinamismo universale, riordina i fatti e li ricostruisce autonomamente mediante il processo conoscitivo » (*ivi*, p. 142). Non senza riferimenti critici alla interpretazione di Badaloni, G. SEMERARI (*Sulla metafisica di Vico*, in *Quaderni Contemporanei*, 1968, pp. 37-62) propende invece per una netta contraddittorietà di epistemologia (aperta alla nuova scienza) e metafisica (ancora legata all'ontologismo cristiano).

<sup>88</sup> E così nella *Introduzione a Vico*, in *Vico nell'ambito della filosofia europea*, nella *Introduzione alle Opere filosofiche* e nel saggio *La Cultura*.

<sup>89</sup> Così P. PIOVANI in una *recensione* alle *Opere Giuridiche*, comparsa in *Bollettino del Centro...*, cit., 1975, p. 159.

<sup>90</sup> G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit.

<sup>91</sup> Così R. ESPOSITO in *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli 1980, p. 213 n.

La metafisica del *facere* resta sullo sfondo: ma i concetti chiave sono ora la « natura umana » e il grandioso movimento che essa avvia per la propria « conservazione ». Dalla metafisica alla società, dalla natura alla politica (e poi alla storia): il riferimento ermeneutico — appare subito chiaro — è ancora la tradizione « preilluministica » e stratonica hobbesiana e spinoziana.

Un'analoga struttura razionale, articolata sulle tre facoltà della conoscenza, della volontà e della « possanza », caratterizza Dio e l'uomo<sup>92</sup>. Nell'umanità incorrotta, non toccata dal « peccato originale » del divenire storico-naturale, *nosse, velle e posse* appaiono finalizzati al piacere della contemplazione del vero, e si risolvono in una sorta di piena ed appagante razionalità statica. Ma si tratta solo di un postulato, di una definizione che al Vico del *Diritto Universale* pare necessaria a giustificare sul piano logico la presenza della ragione nello stadio successivo. Già nelle *Dissertationes*, infatti, l'« età dell'oro » viene presentata come un mito, che il vaglio dell'interpretazione storico-critica riconduce a simbolo di un'epoca peculiare, all'inizio della coltivazione del frumento<sup>93</sup>.

Nell'uomo « corrotto », nell'umanità reale, *nosse, velle e posse* sono invece presenti come « conatus mentis ad verum »<sup>94</sup>, la cui iniziale movenza ha una dimensione irriducibilmente naturale e cogente: nella « forza » della *conservatio* risiede il primo, immediato, livello di certezza e di verità.

Alle teorie di Malebranche (o di Gravina)<sup>95</sup>, a quelle che gli sembrano pure e semplici rielaborazioni del *cogito* cartesiano, Vico oppone le stesse critiche rivolte a Descartes:

Il conato è cioè per Vico un involuppo metafisico, che opera in noi senza che ne abbiamo coscienza; di qui l'errore di Melabranche, che seguendo la tradizione cartesiana ha resa traslucida alla consapevolezza la nostra essenza soggettiva, presupponendo la possibilità dell'autocoscienza<sup>96</sup>.

La ragione non cala « già fatta » e dall'alto sulla natura: essa, nel suo punto più oscuro e lontano, è solo potenzialità latente, rivestita di naturalità. La ragione, attraverso un lungo e tortuoso cammino, riesce progressivamente ad esprimersi come forza, volontà, conoscenza. Il *pudor*, creatore delle religioni, ne è il primo barlume:

Quando la ragione non opera consapevolmente ma nella sua latenza, allora

<sup>92</sup> Cfr. G. B. VICO, *Il Diritto Universale*, in *Opere Giuridiche*, cit., p. 44.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, p. 890.

<sup>94</sup> Cfr. G. B. VICO, *Il Diritto Universale*, cit., p. 349.

<sup>95</sup> Cfr. N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., pp. XVI-XIX.

<sup>96</sup> N. BADALONI, *Vico prima della Scienza Nuova*, cit., p. 139.

gli uomini imprimono spontaneamente un fine al loro agire. Tale fine è la conservazione del loro essere. Esso, come condizione limite, non scompare mai del tutto<sup>97</sup>.

Per Badaloni, *pudor* e *religio* rispondono, in Vico, a questa esigenza: essi sono razionalità contratta nella natura, sono « dare un senso », un primo senso rudimentale e fantastico, alle paure e ai bisogni. L'imprescindibile necessità della *religio* non va mai disgiunta, pertanto, dal carattere di *factio* che essa permanentemente mantiene, dalla sua oggettiva ed intrinseca funzione di risposta a una esigenza squisitamente antropologica:

La religione è per Vico essenziale perché crea la condizione della paura anche per l'uomo eslege. La paura delle leggi (come condizione normale della vita associata) deve essere preceduta dalla paura di qualche altra cosa, che deve promanare dall'interno della coscienza. Senza questa condizione di partenza connessa alla paura non avrebbero senso neppure i valori. Condizione tipica della necessità della paura è il suo carattere di autorifondazione<sup>98</sup>.

Come è facile constatare, ci avviamo alle punte estreme, in qualche modo le più *unilaterali* (ma anche le più significative) del Vico di Badaloni. Siamo senza dubbio agli antipodi di tutte le letture idealistiche ed « ortodosse », accomunate almeno dall'idea di un « principio » etico della società vichiana<sup>99</sup>. *Pudor* e *religio* nell'ermeneutica di Badaloni operano quali immediati e spontanei *causalizzatori* sociali, mossi dalla forza e dalla ragione, non già dalla morale, che per Vico — sembra dire l'autore — è sempre *factum* determinato, *ideologia*. La *religio* è il primo, sconvolgente passaggio dalla natura alla ragione. Ed è subito ragione *sociale*: col *pudor*, la natura dell'uomo si apre alla natura dell'umanità e da questo momento la storia dell'una verrà dimensionata sulla storia dell'altra. Da questo momento, soprattutto, ragione e civiltà si avviano ad un pieno andamento sincronico.

I termini del rapporto sono ora codificati, di volta in volta, dal *diritto*. La prima, spontanea affermazione del *verum* della ragione è sancita dallo *jus naturale immutabile*, universale uguaglianza delle necessità e delle utilità<sup>100</sup>. Là dove la *ratio* non è ancora giunta

<sup>97</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. XXXVI.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. XXXVIII.

<sup>99</sup> Si veda, per tutti, B. Croce, *op. cit.*, in particolare i capitoli su morale e diritto, pp. 73-106.

<sup>100</sup> Cfr. G. B. VICO, *Il Diritto Universale*, cit., p. 60.

ad una chiara espressione di sé e del *bonum*, esso interviene spontaneamente con la forza dello *jus naturale prius*, poco più che istintiva tensione alla sopravvivenza, cui segue la volontà di conoscenza e la coscienza di esistere, espressioni dello *jus naturale posterius*. Anche se nel cerchio tracciato dai due estremi diritti, nasce la dimensione *storia*:

Il corso storico è dunque serrato nel 'circolo' del diritto naturale primo e secondo e dà luogo ad un ordine in forza del quale i due sensi del diritto naturale si completano a vicenda, non essendo immaginabile un ordine sociale fondato esclusivamente sulla razionalità-uguaglianza ed essendo solo un momento limite quello della *ferinità*. È proprio la tensione di questi due significati a dare senso al corso della storia<sup>101</sup>.

Le diverse codificazioni del diritto sono sempre la risultante del rapporto fra il *vero* e l'*equo* della razionalità non completamente « dispiegata », con il *certo* dell'*autorità*, spontanea sedimentazione fattuale del *conatus*. Le necessità e le utilità naturali e sociali rappresentano per altro la « materia prima », il presupposto permanente di questo movimento, il « modo » in cui esso si esprime. Nell'equilibrio continuamente instabile fra verità e certezza, fra equità e autorità, quale risposta ai bisogni, è racchiusa la molla del generale sviluppo storico, il segreto del passaggio dal bestione isolato ed « eslege » all'epoca « favolosa » delle prime comunità degli dei e degli eroi, fino al mondo civile degli uomini.

Il processo è profondo e sconvolgente. L'unità non è data *a priori* se non come struttura — umana e naturale — in movimento:

Non è quindi il corso storico la semplice concretizzazione *a posteriori* di un ordine naturale *a priori* già in se stesso razionale. Lo *a priori* è una struttura che manifesta nel suo sviluppo e processo la razionalità, ma che è inizialmente al limite di questa, tanto da confondersi col mondo animale<sup>102</sup>.

In questo modo, già dal *Diritto universale*, Vico è in grado di fare i conti con Grozio.

10. La teoria groziana del diritto di natura suggerisce a Vico l'ipotesi di una razionalità originaria latente, immediatamente codificata dallo *jus naturale prius*. Ma proprio per la complessità e il

<sup>101</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XV.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. XXXVII.

travaglio che segnano l'emergere della ragione dalla natura, Vico rimprovera poi a Grozio (e con lui a Selden e a Pufendorf) di aver posto fin dall'inizio una razionalità tutta dispiegata, tipica del « mondo civile ». Questo motivo, che percorre tutto il *Diritto Universale*, trova una sua espressione lucida e lapidaria nella *Scienza Nuova*:

Il sesto è un sistema del diritto natural delle genti, dal quale... dovevano cominciar la dottrina ch'essi trattano gli tre suoi principi: Ugone Grozio, Giovanni Seldeno e Samuello Pufendorfo. I quali in ciò tutti e tre errarono di concerto: incominciandola dalla metà in giù, cioè dagli ultimi tempi delle nazioni ingentilite (e quindi degli uomini illuminati dalla ragion naturale tutta spiegata), dalle quali son usciti i filosofi, che s'alzarono a meditare una perfetta idea di giustizia <sup>103</sup>.

La teoria groziana (e bayliana) di possibili società senza *religio*, così come quella che rimanda le prime forme di monarchia al moderno e razionale argomento del *consensus gentium* <sup>104</sup>, sono imputabili a questa aprioristica linearizzazione logica del processo storico, risultato tipico di un atteggiamento metodologico da « boria dei dotti ». A Grozio è sfuggito il senso profondo e rigenerante del  *pudor*, il suo movimento di vera e propria autorifondazione della naturalità verso la ragione:

Imperciocché Grozio, per lo stesso troppo interesse che egli ha della verità, con errore da non punto perdonarglisi né in questa sorta di materie né in metafisica, professa che 'l suo sistema regga e stia fermo anche posta in disparte ogni cognizione di Dio: quando senza alcuna religione di una divinità gli uomini non mai convennero in nazione <sup>105</sup>.

Per Badaloni — si è già visto — il problema non è morale ma teoretico. La vera « colpa », la vera « empietà » di chi, come Grozio, si è fatto assertore di possibili società senza *religio* non è nell'avvenuta eliminazione di un principio etico, ma nell'affermazione di una razionalità tutta *ideologica* ed ipostatizzata, che fa violenza alla natura, alla società e alla storia. L'aver ignorato la *religio* e le sue funzioni razionalizzanti e socializzanti ha precluso a Grozio anche la possibilità di cogliere le implicanze familiari, politiche e statuali implicite nella tematica della *conservatio* <sup>106</sup> e lo ha portato, nel campo del diritto, all'appiattimento dello  *jus naturale prius* sullo

<sup>103</sup> G. B. Vico, *Principi di Scienza Nuova* (1744), in *Opere Filosofiche*, cit., p. 482.

<sup>104</sup> Cfr. G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 632.

<sup>105</sup> G. B. Vico, *Principi di una Scienza Nuova* (1725), in *Oper Filosofiche*, cit., p. 175.

<sup>106</sup> Cfr. *ivi*, pp. 175-76.

*jus naturale posterius*<sup>107</sup>. Grozio, in definitiva, « non ha inteso la genesi del razionale da uno stato di inconscia contrazione e quindi della tragica lotta che è implicita nel suo stesso affermarsi »<sup>108</sup>. Ciò che spiega bene in quale specifica accezione il giusnaturalismo viene accolto, a parere di Badaloni, nella prospettiva filosofica vichiana:

Non di giusnaturalismo si tratta e neppure di quel tipo di giusnaturalismo che teorizza i termini del consenso a partire dal contratto. Si tratta invece dell'avvertimento di un processo che, prendendo le mosse da comportamenti che sembrano identificarsi con determinazioni naturali (*necessitas, utilitas, ferinitas*), conduce invece, attraverso la *communitas* dei linguaggi, delle religioni, delle leggi, ad un modo sociale di riferirsi a valori, che rinvia al dispiegarsi di una comune razionalità<sup>109</sup>.

È questo, in sostanza, anche il senso della risposta alle tesi del Fassò, per il quale Grozio risolverebbe, in questa fase, un'esigenza prettamente « filosofica » e « neoplatonica » di Vico: la conciliazione dell'« elemento universale del diritto » con quello « empirico »<sup>110</sup>. A fondamento logico di questa sua ipotesi, Fassò poneva la teoria storiografica di una priorità cronologica del principio della conversione del « certo » nel « vero », rispetto a quella del *verum-factum*, della cui implicita funzione Vico si sarebbe reso conto solo molto più tardi, all'epoca dell'ultima redazione della *Scienza Nuova*: « Il principio *verum ipsum factum* è senza dubbio quello che agisce... nel profondo del pensiero del Vico; ma dell'applicazione di esso alla sua teoria della storia egli si accorge soltanto quando tale teoria l'ha già elaborata da tempo »<sup>111</sup>. La distinzione — proposta dal Fassò e sottolineata anche da E. Pattaro<sup>112</sup> — tra genesi logica (incentrata sul *verum-factum*) e genesi storica (riconciliabile al *verum-certum*) del pensiero vichiano, non attenua la rilevante e sostanziale diversità delle posizioni.

Ciò che questa impostazione appiattisce è la metafisica del *facere* e del *conatus*, proprio quella metafisica che Badaloni vede invece animare la ricerca di Vico fin dal *De antiquissima*:

Vico sente certamente, dopo il 1710, con grande intensità il problema di ritrovare entro la realtà concreta l'assoluto... Tuttavia proprio per questo

<sup>107</sup> Cfr. G. B. VICO, *Il Diritto Universale*, cit., p. 96.

<sup>108</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. XXXIII.

<sup>109</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., pp. XL-XLI.

<sup>110</sup> G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., p. 67.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>112</sup> E. PATTARO, *Gli studi vichiani di G. Fassò*, in *Bollettino del Centro...*, cit., 1975, pp. 87-121.

non mi sembra persuasivo il modo come Fassò mette tra parentesi sia il massimo interesse filosofico del Vico (il tema del *facere*) sia le tensioni e gli interessi morali e politici in senso lato cui esso dà luogo nel suo impatto con la realtà<sup>113</sup>.

Ma il problema — è chiaro — non riguarda solo la metafisica: dal Vico « filosofo », neoplatonico, del Fassò al Vico « reazionario » di P. Rossi, il passo potrebbe risultare terribilmente facile e breve. Il *taglio* della lettura di Badaloni appare, a questo punto, assai netto: dalla metafisica alla storia, attraverso la scienza e la politica: Vico giunge ai piú illuminanti risultati del suo pensiero percorrendo un cammino teoretico sostanzialmente analogo a quello dei giganti della moderna filosofia politica europea. Togliere dal campo la tematica del *facere* significherebbe, pertanto, eliminare anche le sue necessarie — non casuali né secondarie — proiezioni teorico-politiche:

È possibile allora sostenere che il nocciolo del *Diritto Universale* si riduce alla scoperta del *certum-verum* restando accantonato il binomio *verum-factum*? A noi sembra di no, e precisamente per la ragione che è proprio questo secondo binomio a rendere accessibile il campo di ricerca del primo e ad attribuirgli il significato di rivelatore di una verità piú profonda. Non è il tema del diritto storico, ma invece quello della struttura della natura umana nel suo ordine interno che rende filosoficamente rilevante la scoperta del Vico attribuendogli il senso di scoperta della struttura nascosta della nostra stessa ragione<sup>114</sup>.

11. Gli elementi dello *schema*, per cosí dire, della lettura vichiana di Badaloni sono ormai venuti tutti alla luce: a cominciare dal *Diritto Universale* e poi, soprattutto, con le diverse redazioni della *Scienza Nuova*, i passaggi verticali natura-ragione, forza-diritto, ferinità-civiltà si leggono nel duplice e decisivo senso orizzontale natura-forza-ferinità e ragione-diritto-civiltà. Il risultato è l'acquisizione teoretica della storia, come di un grande e travagliato processo da un'originaria condizione di naturalità-irrazionalità (che comunque contiene già in sé la *scintilla* del mutamento) ad una di ampio dispiegamento della razionalità, caratterizzata dal controllo e dalla risposta consapevole ai bisogni umani.

<sup>113</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XXXI.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. XXXVIII. Per l'analisi condotta da G. Fassò sui rapporti Vico-Grozio cfr. anche *I « quattro autori » del Vico*, Milano 1949, e *Storia della filosofia del diritto*, Bologna 1968, vol. II, pp. 28 e segg. Sempre su Vico-Grozio cfr. D. FAUCCI, *Vico e Grozio giureconsulti del genere umano*, Torino 1968.

È questo, dal 1720 in poi, il tema centrale della ricerca vichiana. Il passaggio dal *Diritto Universale* alla *Scienza Nuova* non lo muta; cambia però radicalmente il punto d'attacco, il metodo e la *filosofia* dell'indagine: si vedano le celebri considerazioni dell'autobiografia:

Gli dispiacciono i libri del *Diritto Universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tenere il cammino tutto contrario <sup>115</sup>.

La *Scienza Nuova* non agisce come « trasferimento di una filosofia della mente nel campo della storia, ma è invece (o intende essere) il risultato teorico di un'indagine sulla storia » <sup>116</sup>. Qui trova la sua vera collocazione il concetto di « provvidenza », cardine strategico della *Scienza Nuova*:

Laonde cotale scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della provvidenza, perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del gener umano... <sup>117</sup>.

Non è più un'ontologia del diritto, o della natura umana, a « giustificare » a priori il processo storico. Ora, anzi, non c'è più giustificazione a priori: la storia stessa, nella salvaguardia dell'umanità, si mostra finalizzata, rivela di « puntare verso ». La Provvidenza è il *sensu* della storia, l'ontologia di cui — a posteriori — Vico sente ancora la necessità per garantire alla scienza nuova un'ultima certezza, un riferimento estremo. Né embrionale « astuzia della ragione », nel quadro di una storia concepita come puro progresso dello spirito, né tanto meno azione soggettiva e volontaria di Dio <sup>118</sup>, la Provvidenza è la sintesi immanente, il risultato logico-storico del rapporto sempre diverso fra vero e certo, fra primitività e civiltà, fra ragione e impulso (istintuale-naturale). La Provvidenza è oggettiva « logica della conservazione »:

In ciascun uomo ed in ciascuna epoca la mente-natura parla nella forma in cui può parlare, conforme al grado di sviluppo della civiltà; ma alla base

<sup>115</sup> *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 50.

<sup>116</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 246.

<sup>117</sup> G. B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit. p., 465.

<sup>118</sup> Cfr. a questo proposito i già ricordati lavori di Croce e Gentile, rispettivamente alle pp. 107-15 e 142-43 e, fra gli interpreti cattolici, F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino 1947, pp. 216 e segg.

delle singole espressioni volitive di ciascun essere sta una struttura naturale comune che opera in funzione della autoconservazione in modo analogo, costituendo la base oggettiva del senso comune. Ciò è comprovato dal fatto che i concetti di *provvidenza* e di *conservazione* si scambiano continuamente nel testo vichiano <sup>119</sup>.

Anche a questo livello di lettura, il filo dell'analisi critica di Badaloni si snoda drasticamente, senza toni intermedi: Vico fonda la storia su una ontologia naturale-razionale; la Provvidenza, ritmo oggettivo della « conservazione », rappresenta la nuova ed ultima espressione della metafisica del *facere*. Essa è cioè l'ennesima rielaborazione del vecchio concetto di una « natura buona » che, per le sue intrinseche « virtù » metafisiche, fornisce all'uomo gli strumenti del mantenimento e del cambiamento, lasciandolo per altro, con ciò stesso, unico agente e protagonista del proprio travagliato sviluppo. La Provvidenza si apre alla spontaneità della natura umana:

Il discorso sulla Provvidenza coincide cioè esattamente col discorso sulla naturalezza... La scienza che ne risulta è dunque valida non in rapporto ad una volontà che ci trascende, ma in rapporto alla struttura della nostra mente, ed in generale alla nostra natura <sup>120</sup>.

Ecco perché, pur nei suoi presupposti metafisici — e forse proprio in ragione di essi — la filosofia di Vico tende per Badaloni alla « integrale laicizzazione »:

Il risultato della ricerca, nell'ambito della storia, può essere la scienza e non la profezia, in primo luogo perché vi è una necessità incombente sulla condizione umana, in secondo luogo perché tale necessità non ha la struttura dell'arbitrarismo volontario di Dio e neppure quella di una razionalità trasparente, ma quella di una razionalità che si definisce come tale attraverso la ripetizione fattuale <sup>121</sup>.

<sup>119</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 384. E si veda Vico: « La quale scienza ne addottrini come, alle nuove occasioni delle umane necessità, per vari costumi, e quindi per vari tempi e vari stati la mente dell'uomo solo siasi ita spiegando sopra il suo primiero fine di voler conservata la sua natura: prima con la conservazione delle famiglie, poi con la conservazione della città, appresso con la conservazione delle nazioni, e finalmente con la conservazione di tutto il genere umano. Per lo qual fine si dimostri che gli uomini empî dallo stato della solitudine furono con certe nozze dalla provvidenza ritratti allo stato delle famiglie, dalle quali nacquero le prime genti ovvero attenenze e casati, sopra le quali poi sursero le città: dalle quali prime antichissime genti deve incominciare a trattarsi questa scienza, siccome indi ne incominciò l'argomento e la materia » (*Principi di una Scienza Nuova*, 1725, cit., p. 186).

<sup>120</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 250.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 249.

Su questa ipotesi di una completa laicizzazione del pensiero vichiano non sono ovviamente mancati energici dissensi e profonde perplessità. Senza contare le interpretazioni semplicemente, oggettivamente diverse, talora speculari, e solo per ricordare chi fa esplicito riferimento critico a questa teoria storiografica, basterà sottolineare come P. Rossi giudichi impossibile ricondurre integralmente la Provvidenza alla tematica hobbesiano-spinoziana della conservazione, nonché eliminarne le fonti apologetiche ed ortodosse<sup>122</sup>; oppure, ancora, come A. Corsano, davvero non parco di elogi per il generale impegno ermeneutico di Badaloni<sup>123</sup>, facesse poi derivare questa « interpretazione decisamente naturalistica dello storicismo vichiano » dal retroterra marxista dell'autore:

È da aggiungere, per pura precauzione, che il Badaloni proviene da una aperta adesione teorica e pratica al marxismo: ma tali sue convinzioni ha sempre dominato con ammirevole vigilanza critica... sicché solo nell'ultimo scritto or citato (*Vico nell'ambito...*) se ne potrebbe avvertire la presenza caratterizzabile con una interpretazione decisamente naturalistica del pensiero vichiano<sup>124</sup>.

Ma rilievi sono stati espressi anche in campo marxista:

Del resto se c'è una cosa che lascia perplessi, in ricerche per tanti versi decisive come sono quelle del Badaloni, è l'integrale laicizzazione del discorso del Vico<sup>125</sup>.

Un'interpretazione della Provvidenza lontana nel tempo ma con un fondo analogo a quella di Badaloni è invece in M. Horkheimer<sup>126</sup>: la civiltà si sviluppa « dall'azione congiunta della situazione materiale esterna con la struttura istintiva degli uomini »<sup>127</sup>; e quando Vico « si serve concretamente del concetto di Provvidenza, con esso intende essenzialmente solo la istanza o legge mediante la quale gli uomini, nonostante i loro impulsi individualistici, barbari, egoistici, sono indotti alla formazione della società e della cultura »<sup>128</sup>.

<sup>122</sup> P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., p. 178.

<sup>123</sup> Cfr. A. CORSANO, *Vent'anni di studi...*, cit., pp. 93-99.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>125</sup> G. MASTROIANNI, *Da Croce a Gramsci*, cit., p. 228.

<sup>126</sup> M. HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtphilosophie*, Stuttgart 1930, ed. it. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Torino 1978, trad. di G. Backhaus, pp. 70-84.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 73.

12. Mettendo nel conto anche queste significative analogie, il « retroterra marxista » potrebbe risultare la scorciatoia piú breve per spiegare la Provvidenza-conservazione di Badaloni. Ma essa, se non nei termini generici e descrittivi dell'interesse dello studioso per Vico, non rende ragione di nulla. Non spiega, in particolare, come questa ipotesi storiografica cosí ardita si inserisca comunque organicamente nell'intero impianto ermeneutico dell'autore. Si ricordi: ragione e natura sono i termini imprescindibili del processo storico. Nessuna frattura ontologica fra essi, nessun punto di non ritorno dall'intelletto al senso, dalla civiltà al bisogno; nessuna *anticipazione*, insomma, di *Naturwissenschaften-Geisteswissenschaften*. La Provvidenza diventa, allora, la direzione del passaggio dal dominio in-contrastato del senso, in cui la conservazione si fa istinto inconsapevole e si esprime come *certo* (« forza che opera in noi con un minimo di nostra coscienza e quindi come bisogno, necessità, e nella mente come poeticità, miticità ecc. »), alla prevalenza della *ragione* in quanto *vero*, « al costituirsi di un ambito di nostre scelte maturate razionalmente »<sup>129</sup>.

Ecco dunque la chiave della filosofia vichiana: una struttura dell'uomo che si esprime nel corso della storia con un suo carattere pendolare tale che la latenza implichi la spontaneità e la consapevolezza implichi la libertà e scelte autonome sulla base di situazioni determinate<sup>130</sup>.

Anche il concetto di *verità* è quindi interno al processo, non abita fuori di esso. Il *vero* del movimento storico non sancisce, infatti, princípi astratti e assolutizzanti, ma si coniuga continuamente e inevitabilmente con il *dato*, con il *certo*; è ad esso « superiore » ma non può prescindere:

Il *certum* era già prima del Vico un problema di stretta attualità; il merito del Vico sta nell'aver posto questo *certum* come elemento costitutivo di ogni vero, non solo di quello che tocca il campo scritturale, o di quello della scienza nel suo necessario riferimento al campo delle esperienze, ma di ogni vero, che come tale nasce sempre sul terreno di una situazione determinata<sup>131</sup>.

La verità, in breve, non scaturisce da un presunto ordine interno alle idee, ma dal permanente rapporto tra queste e « le necessità del singolo individuo e del corpo associato ». Essa è sempre, al pari della ragione, « verità sociale ».

<sup>129</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 252.

<sup>130</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. XLI.

<sup>131</sup> N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 380.

Vero e certo vengono addirittura a codificarsi in peculiari figure storiche, tratte da quel mondo romano che per Vico ha svolto la grande funzione di universalizzazione del diritto. *Verum* e *certum* incarnano infatti rispettivamente la spinta all'« equità naturale » delle plebi (la uguale distribuzione delle necessità e delle utilità sancita dallo *jus immutabile*) e l'autorità del potere, la conservazione dei *patres*, dei ceti dirigenti, depositari degli auspici<sup>132</sup>. Dallo scontro fra queste figure storiche « universali » si sviluppa il cammino dell'equità naturale verso acquisizioni razionali-sociali sempre più generalizzanti.

Il movimento natura-ragione ha quindi un suo « senso »: esso s'avvia verso forme di governo e di razionalità in cui si fa prevalente il « vero » dell'equità naturale. Ma c'è anche un limite del processo, una sua frontiera di ritorno: la ragione, operando sulla natura, determina il massimo sviluppo degli strumenti di soddisfazione dei bisogni (le scienze, le arti ecc.) ma, al tempo stesso, non deve venir meno alla sua funzione di controllo su di essi, pena l'imbarbarimento. Dal punto di vista storico-politico, la spinta dell'equità naturale all'uguaglianza non deve distruggere ogni tutela, ogni forma di governo-dominio. Quando ciò accade, quando una comunità perde il controllo razionale su se stessa, quando perde le sue « religioni », allora si determina il « ricorso »; c'è — si vedrà — un aspetto ideologico nella teoria, ma ce n'è anche uno essenzialmente teoretico: quando il *vero* della ragione pretende di agire a prescindere dal *certo* della naturalità, la Provvidenza interviene per « costringere » l'umanità alla propria conservazione, attraverso la spontaneità inconsapevole della forza e della volontà<sup>133</sup>.

Anche alle estreme frontiere del pensiero vichiano non si interrompe, quindi, la linea della continuità natura-ragione. È questo, del resto, il cardine fondamentale del Vico di Badaloni. E su questo ha criticamente colpito chi si è posto dall'angolo di ricerca, completamente alternativo, di una filosofia vichiana animata proprio dalla rottura epistemologica fra natura e storia:

fra attività e passività, fra la *mens* negli affari umani da un lato, incarnata negli esseri umani, guidata e veramente determinata da Dio e dalla Provvidenza, ma essi stessi agenti creatori, che hanno costruito il mondo civile e storico-politico; e dall'altro lato la *mens* nella natura, che Dio, di cui essa è strumento, può comprendere, ma che agli uomini, che non l'hanno creata, rimane opaca e imperscrutabile<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> Cfr. G. B. Vico, *Il Diritto Universale*, cit., p. 126.

<sup>133</sup> Cfr. G. B. Vico, *Principi di una Scienza Nuova* (1725), p. 256.

<sup>134</sup> Così I. BERLIN, *op. cit.*, p. 158.

Per Badaloni sono, queste, interpretazioni « eccessivamente attualizzanti », animate dai « tipici moduli novecenteschi della liberazione del mondo umano dai presupposti naturalistici e materialistici »:

Intanto al limite estremo (cioè al punto di coincidenza della umanità e della animalità) il mondo umano si salda dentro la natura. La storia umana è per Vico la progressiva liberazione dal fondamento sensibile e fantastico, che è provvidenzialmente fornito dal Dio-natura in funzione della sua conservazione. La liberazione della ragione dà la direzione del processo storico, tuttavia la condizione determinante è ancora quella della conservazione...<sup>135</sup>.

In antitesi irriducibile con questa impostazione si pone anche il Vico di P. Piovani, un Vico « senza Hegel » e « senza natura », critico e suggestivo protagonista di una definitiva rottura con ogni teleologismo metafisico e con ogni universalità trascendente, per una determinazione costitutivamente antinomica, « dialettica senza sintesi », del rapporto tra umanità e storia, tra individuo e società<sup>136</sup>. In particolare, la « sistemazione » del *verum-factum* dentro l'ontologia della « natura provvidente » appare a Piovani un discutibile appiattimento della *Scienza Nuova* sul *De antiquissima*, una trasformazione della storia in una sorta di « distorsione » del fisso modello dell'*ordo* sancito dalla « teologia naturale ». Si tratterebbe ancora, in sostanza, di una prevaricazione dell'universale sull'individuale, sia pure operata non in nome di Hegel, ma con l'occhio rivolto a Spinoza:

Ma la comprensione di questa distorsione non è una verifica di idealità più o meno platonizzanti, in ossequio a precedenti metafisici rimasti validamente operanti, bensì la tormentosa presa di coscienza filosofica di una *fattualità* da vedere in sé dentro la scientificità nuova della filologia, dentro una storicità di *forme*, di strutture, di bisogni che appartengono a una condizione umana voluta per la prima volta nella sua autonomia ordinante e disordinante, nei progressi e nella caduta, nei corsi e nei ricorsi, non più ordinata in una determinata elevazione a superiori armonie<sup>137</sup>.

Il vichiano processo dal senso alla ragione, per la verità, non si risolve, in Badaloni, in una linearità schematica, ma comporta mo-

<sup>135</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. XXIX n.

<sup>136</sup> Solo per ricordare i più significativi contributi vichiani di P. PIOVANI, cfr. *Vico senza Hegel*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 551-86; *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 1969, pp. 247-68; *Esemplarità di Vico*, in *Quaderni Contemporanei*, 1969, pp. 205-19.

<sup>137</sup> P. PIOVANI, *recensione alle Opere filosofiche*, in *Bollettino del Centro...*, cit., 1973, p. 91.

menti di vera e propria autorifondazione. Così come il raccordo metafisico tra naturalità e storia, incentrato sulla *vis* e sul *conatus*, non solo non esclude l'esperienza particolare e il sapere determinato, ma organizza anzi su di essi la stessa « essenza », per così dire, dell'uomo. La natura, infatti, per sua « virtù » metafisica, costruisce una struttura antropologica aperta alle potenzialità dinamiche della *conservatio* e della *ratio*. Non detta preliminarmente i contenuti della conoscenza e dell'esperienza, ma ne traccia i limiti invalicabili:

La filosofia della mente è in concreto anche filosofia della natura. Il mondo umano è stato fatto dagli uomini ma la natura ne detta il ritmo... è la natura che contiene ancora il mondo umano, anche se per mezzo del *facere* della nostra mente<sup>138</sup>.

La « sistemazione » di *ragione e natura* senza reciproche prevaricazioni unilateralizzanti è un'esigenza chiave della filosofia vichiana. Essa, alla fine di un lungo e tormentato percorso speculativo, si risolve nella definitiva apertura alla storia e al suo « concetto »: la Provvidenza.

Sono ormai tutti acquisiti gli elementi necessari ad articolare, nella sua complessità, quel rapporto che la lettura di Badaloni fa emergere come imprescindibile per una giusta « collocazione » di Vico: il rapporto con Hobbes e Spinoza.

13. Si è ripetutamente mostrato come per Badaloni, a cominciare dal *Diritto Universale*, natura e ragione si estendano rispettivamente a forza-ferinità e a diritto-civiltà. Le due *serie*, sia al massimo della divaricazione, quando si ergono a estremi confini del corso storico, sia nei loro « incroci » di volta in volta determinati, operano immediatamente o consapevolmente per la conservazione dell'umanità. Il processo da natura-forza-ferinità a ragione-diritto-civiltà viene saldato, in altri termini, al tema unificante della *conservatio*, che agisce come *facere* spontaneo dell'uomo o, a più lungo respiro, come Provvidenza. Posta l'inconoscibilità « essenziale » di questo movimento, l'uomo è tuttavia oggettivamente ricondotto ad esso attraverso il possesso degli strumenti (istintuali e razionali) atti alla soddisfazione naturale e sociale delle proprie necessità. Non abbiamo la chiave che possa aprirci la « corrispondenza metafisica » del nostro *facere* ai bisogni, ma siamo in grado di gestirne l'operatività consequenziale.

<sup>138</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. LV.

Imperniato sul *verum-factum*, è questo un « modello » di unità e articolazione, di « avvicinamento degli elementi mentali a quelli naturali » e, insieme, di « una loro separazione funzionale »<sup>139</sup>. Esso, anche cronologicamente, muove in Vico dalla metafisica alla storia ed assume Hobbes e Spinoza ad interlocutori permanenti e specularmente privilegiati.

Per Vico, Spinoza ha separato la scienza — nell'assoluta 'trasparenza' del suo vero — dalla realtà sensibile; ma poi ha direttamente ricondotto *natura* e *imaginatio* a quella metafisica deistica che il filosofo napoletano giudica rozza e rudimentale, da « primitivi »<sup>140</sup>. Rispetto a questa posizione, che prima isola e stacca la natura dalla ragione e poi la richiama in essa, trasformandola in *scientia*<sup>141</sup>, Vico da una parte preclude alla ragione la via della verità « sottostante » alla capacità di idealizzazione e di immaginazione (la sua corrispondenza metafisica ai bisogni); dall'altra pone questa stessa capacità in un rapporto certo ed oggettivo con la verità della conservazione. Il « modello spinoziano » appare così a Badaloni « impoverito al vertice » e « rafforzato alla base »:

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'altra la trasparenza del vero viene attenuata e poi in ultimo, nella *Scienza Nuova*, limitata alle possibilità del pieno intendimento dell'ordine del mondo umano. Mettere sotto controllo la capacità immaginativa, scoprirne la razionalità nascosta in nesso al suo proprio ordine interno ed all'ordine della natura che esige la conservazione anche della specie umana, questo appunto è il modo che ci è consentito di fare scienza<sup>142</sup>.

Per Spinoza la scienza coglie l'essenza delle cose; « per Vico invece essa è la rilevazione dei punti estremi di un ordine entro cui si articolano le possibilità conservative della specie umana, nel presupposto che tali leggi di ordine sussistano ed operino anche quando esse siano ignorate dalla mente umana »<sup>143</sup>. Da questo punto di vista, Vico può unificare nell'uomo (nell'umanità) la problematica della conservazione — posta invece da Spinoza nei termini dualistici

<sup>139</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XXXV

<sup>140</sup> Cfr. G. B. VICO, *Dissertationes*, cit., p. 902.

<sup>141</sup> Cfr. N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., pp. XXXV-XXXVI: « In realtà però Spinoza tenta di stabilire tra le due sfere un rapporto funzionale che è appunto dato dalla forza che, idealmente affidata, nell'opera di governo, ad una filosofia capace di regolare la religione, diviene ragionevole ».

<sup>142</sup> N. BADALONI, *La Cultura*, cit., p. 759.

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 760.

dell'« individualità », consapevole, e della « naturalità », impersonale) — senza che il processo storico venga per questo a perdere i suoi caratteri di irriducibilità e di travaglio:

la *Scienza Nuova* unifica questi due livelli, umanizzandoli. Tuttavia, la drammaticità della sorte umana, la profondità delle rotture e dei salti, che accompagnano il corso della storia, non scompaiono e stanno a testimoniare che la unificazione è avvenuta portando entro il corso della storia umana i riflessi di quegli stessi eventi impersonali che costituivano la ragione della divisione dei due livelli<sup>144</sup>.

La hobbesiana dimensione antropologica della *conservatio* resta quindi un elemento centrale ma, rispetto alla staticità della soluzione politica che determina in Hobbes (il *pactum*), essa si fa in Vico protagonista di un grandioso e complesso movimento storico, scandito dai limiti naturali della contrazione e dell'espansione, dell'andamento per « sistole e diastole »<sup>145</sup> della razionalità:

... la separazione tra lo stato originario e quello razionale è anche più marcato che in Hobbes, presupponendo la scomparsa della natura umana, cioè l'imbastimento; il movimento di ritorno è, come in Hobbes, il risultato di un *facere*, ma quest'ultimo non può ottenere il suo effetto se non ricrea la natura umana. Non di semplice patto deve dunque trattarsi ma di un'azione creativa che fa rinascere l'umanità scomparsa. Il *facere* diventa allora la *facilitas* e si costituisce in una umanità provvidenzialmente dominata dalla fantasia, che dà luogo alla creazione dei presupposti fantastici delle religioni... e solo attraverso questo momento intermedio della fantasticità, può porre le premesse per una riconquista della dimensione della ragione<sup>146</sup>.

Il dinamico intreccio tra le forme della conoscenza e i bisogni, fra logica e conservazione, ha il carattere di conformazione strutturale fornita dalla natura all'umanità. In questo rapporto — improntato ad una necessità scevra da ogni « arbitrarismo volontario di Dio »<sup>147</sup> — è racchiuso il mistero della scienza nuova, il segreto del nascere e del divenire delle società, delle istituzioni, delle culture:

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 772. Se, in qualche modo, è lecito parlare, in Badaloni, di una « interpretazione naturalistica » della filosofia di Vico, solo schematizzando unilateralmente una lettura tanto articolata e complessa si può ad essa imputare un drastico ridimensionamento dell'intuizione vichiana « della conoscenza come conoscenza storica, ossia come acquisizione teoretica del processo pratico del *facere* umano » (F. Rizzo, *Il « Nuovo Corso » del vichismo italiano e gli studi vichiani di Nicola Badaloni*, in *Rivista di Studi Crociani*, 1978, p. 138).

<sup>145</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 253.

<sup>146</sup> N. BADALONI, *La cultura*, cit., p. 766.

<sup>147</sup> N. BADALONI, *Vico nell'ambito...*, cit., p. 249.

L'aspetto originale di tutta la teoria è la consapevolezza che il progresso storico è il risultato di una modifica dei bisogni e delle necessità umane che consuma a poco a poco le istituzioni, muta i rapporti di proprietà (dominio quiritario e bonitario), le istituzioni giuridiche, ed infine (entro limiti rilevati dalla scienza) le stesse mentalità umane<sup>148</sup>.

Dentro al grande dibattito europeo sul rapporto fra *vis* e *ratio*, fra *imaginatio* e *scientia*, Vico delinea una razionalità che, invece di sovrapporsi alla natura quale elemento ad essa esterno, quale suo strumento « artificiale », ne esprime le frontiere più avanzate e le potenzialità più lontane<sup>149</sup>. Struttura naturale e struttura razionale s'impennano sulla comune dimensione del *facere* in funzione della conservazione. Nell'unità e necessità sostanziali del processo non vengono comunque esclusi salti qualitativi e modificazioni profonde. Non si va dall'irrazionale al razionale, dal ferino al civile, dalla natura alla società per via di pura e semplice mediazione lineare<sup>150</sup>. Il processo è tuttavia unitario, saldato nella natura da una « struttura dell'uomo (cioè l'insieme di senso, fantasia, ragione) » che « diviene anche struttura del farsi storico »<sup>151</sup>. La conseguenza è geniale e sconvolgente. L'idea di una storia che, nelle tempeste e nelle tortuosità del suo divenire, si fa insieme con la ragione, è la grande scoperta di Vico:

Di qui viene affacciandosi l'idea che il ritmo della ragione si svolga in concomitanza col modificarsi di quelle necessità ed utilità che si impongono agli uomini nelle loro relazioni sociali. Dovunque si voglia individuare la fondazione teorica di questa idea per cui il modello del contratto è esso stesso un risultato storico, si tratta di un'idea feconda, una di quelle idee che sono andate anche al di là dell'illuminismo ed hanno aperto la strada alla moderna scienza della società<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 253.

<sup>149</sup> Badaloni, a questo proposito, fa riferimento anche al dibattito fra Hobbes e Cumberland sul diritto di natura: « La differenza reale tra Hobbes e Cumberland... sta proprio nel fatto che nel primo la costruzione artificiale (cioè che per Hobbes è il *facere*) è un elemento importante che si aggiunge alla condizione naturale e la modifica; in Cumberland invece il *facere* è l'espressione della potenzialità naturale » (*La cultura*, cit., p. 764).

<sup>150</sup> Di qui, anche, la differenza rispetto a Cumberland: « Tra lo stato bestiale e la vita sociale e razionale lo scarto è enorme e non riconducibile nei termini della potenzialità razionale di Cumberland. A colmare tale scarto può essere sufficiente solo una vera attività creativa, non artificiale come quella prospettata da Hobbes (il patto, che presuppone la ragione), ma invece corrispondente alla riduzione in termini di verità umana della teoria herbertiana della *facultas*, che agisce anche al di là della ragione nel senso e nella immaginazione » (*ivi*, pp. 764-65).

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 773.

<sup>152</sup> N. BADALONI, *Sul vichiano diritto...*, cit., p. XLI. Su Vico-Hobbes, in particolare sul passaggio vichiano dall'antropologia statica di Hobbes alla scoperta della

Il Vico di Badaloni giunge così alla vetta più alta della sua filosofia. Anche qui, naturalmente, nessuna possibile « doppia » lettura, nessun sospetto di ambiguità o reticenze nel pensiero vichiano: Vico è sulla strada maestra della grande filosofia politica moderna<sup>153</sup>. Ben lontano dal collocarsi fra i « più decisi ed intransigenti avversari della nuova cultura »<sup>154</sup>, egli vince la sfida lanciata ad Hobbes e Spinoza perché, sul loro stesso terreno (della scienza e della società, della ragione e della natura) riesce a cogliere il frutto più maturo del suo pensiero: la dimensione storia.

14. All'uomo è preclusa la conoscenza essenziale della struttura gnoseologica che regge la scienza e le sue funzioni regolative; in questo senso essa poggia sul « mistero »:

Ma se il simbolo (come diceva Leibniz) è in se stesso cieco, non significa ciò che tutta la conoscenza umana è costruita sul mistero? Non significa inoltre che tutta la storia umana si presenta come una teologia naturale, come la rivelazione umana di una realtà di cui non conosciamo la *essenza*, e che attraverso le scienze, le arti, il perfezionarsi della vita sociale, ci limitiamo a rendere nella misura più larga possibile, disponibile per l'uomo? Alla domanda non esiterei a rispondere affermativamente<sup>155</sup>.

La teoria della non essenzialità della conoscenza scientifica, congiunta all'interesse, prevalente nella *Scienza Nuova*, per le forme

dimensione storica cfr. anche E. GARIN, *Per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 153-74, e *A proposito di Vico e Hobbes*, in *Bollettino del Centro...*, cit., 1978, che trae spunto da F. FOCHEP, *Vico e Hobbes*, Napoli 1977.

<sup>153</sup> Altri si sono cimentati sulla « politicità » di Vico, sul modo in cui egli parteciperebbe, con le sue elaborazioni teoriche, alle vicende del proprio tempo: cfr. B. DE GIOVANNI, *Umanesimo, « philologia » nel primo Vico*, in *Labeo*, 1968, pp. 49-56, *Il De Ratione nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 141-91, *La vita intellettuale a Napoli fra la metà del '600 e la restaurazione del Regno*, in *La storia di Napoli*, vol. VI, t. 1°, Napoli 1971, pp. 403 e segg.; G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, in *Quaderni Contemporanei*, 1969, pp. 63-133 e « *Aequitas* » e « *Prudentia* ». *Storia di un topos vichiano*, in *Bollettino del Centro...*, cit., 1977, pp. 5-30 (entrambi i saggi sono ora raccolti nel volume *Vico. La politica e la storia*, Napoli 1981). Badaloni ha aperto numerosi varchi in questo senso, ma forse, dai suoi lavori, la « politica » emerge dal pensiero vichiano nel senso più strettamente teoretico che si è qui cercato di sottolineare.

<sup>154</sup> Così P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., p. 177. Su ciò cfr. anche E. DE MAS, « This duality of interpretation confirms the essential uncertainty of Vico's thought in regard to the serious problems of social ethics » (*Vico and Italian Thought*, in G. B. Vico. *An International Symposium*, cit., p. 155 n.); M. RAK in *Bollettino del Centro...*, cit., 1971, pp. 65-67; A. QUONDAM, *recensione a Le sterminate antichità*, apparsa in *Rassegna della letteratura italiana*, 1970, pp. 521-24.

<sup>155</sup> N. BADALONI, *La scienza vichiana e l'Illuminismo*, in G. B. Vico nel terzo centenario della nascita, Napoli 1971, p. 116.

gnoseologiche primitive e fantastiche, ha offerto il fianco a tutte le interpretazioni romantiche passate e recenti, incentrate sul disegno di un'ipotetica « sconfitta » della ragione nel pensiero vichiano, e sulla conseguente presunta esaltazione, da parte di Vico, di una filosofia alogica ed intuitiva.

Croce, del resto, proprio a partire da questi aspetti, aveva individuato nella « fantasia » e nell'« Estetica » le scoperte fondamentali della *Scienza Nuova*:

Sotto l'aspetto filosofico, la *Scienza Nuova*, per questa preponderanza che vi ha l'indagine delle forme individualizzanti e in ispecie della fantasia... si potrebbe non troppo paradossalmente definire una filosofia dello spirito... con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all'Estetica<sup>156</sup>.

Quanto tali impostazioni siano lontane dalla lettura di Badaloni dovrebbe ormai risultare evidente: la scienza vichiana, in primo luogo, evita lo scacco di uno sterile ripiegamento su se stessa perché, poggiata sulla metafisica della « natura provvidente », riesce a porsi all'altezza di una risposta oggettiva e necessaria alla logica della conservazione. A questo scopo, inoltre, essa opera con il continuo ampliamento delle sfere di razionalità attiva e sperimentale, passando (lungo un processo unitario, anche se contraddistinto da sconvolgimenti profondi) dalla fase « contratta » del senso e della fantasia a quella « dispiegata » della ragione consapevole:

Vico sostiene che l'uomo incalzato dal bisogno dà origine ad un linguaggio fantastico e non logico; cioè si esprime secondo regole di evidenza che servono alla comunicazione. Tuttavia, secondo Vico, ciò accade, non (come sostiene Croce) per soddisfare una sua pretesa fantastica, ma per rispondere a reali esigenze di conservazione e di sopravvivenza. A questa origine funzionale del linguaggio è strutturalmente connessa la metafisica intesa come reazione fantastica della nostra mente a sollecitazioni reali<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> B. CROCE, *op. cit.*, p. 50. Sulla concezione della filosofia vichiana come « scacco » della ragione sono famose le letture di P. Hazard: le tre conferenze apparse nella *Revue des cours et conférences*, 1931, XXXII e XXXIII, pp. 707-18, 42-53 e 127-42, e *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935. Fra le interpretazioni contemporanee che insistono sul « primato » dell'immaginazione e della fantasia cfr. M. MOONEY, *The Primacy of Language in Vico*, in *Social Research*, 1976, vol. 43, 4, pp. 581-600; E. GRASSI, *The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today*, in *Social Research*, cit., pp. 553-75; I. BERLIN, *op. cit.*; D. P. VERENE, *L'originalità filosofica di Vico*, in *Vico oggi*, cit., pp. 95-120.

<sup>157</sup> N. BADALONI, *Antonio Conti*, cit., pp. 10-11. Incentrata sull'analisi del mito poetico e religioso, una lettura per molti versi analoga è in G. PRESTIPINO, *La teoria del mito e la modernità di G. B. Vico*, in *Annali della Facoltà di Magistero di Palermo*, 1961-62, pp. 13-68. Sulla possibilità di una « riunificazione razionale » del processo gnoseologico vichiano cfr. anche B. SUCHOWSKI, *Raison historique et histoire rationnelle*, in *Organon*, 1969.

La scienza, in definitiva, non solo non riduce gli ambiti d'intervento della razionalità, ma tende sostanzialmente ad allargarli, fino ad accogliere nella ragione le istanze del « primitivo » e dell'« immaginario »:

È una estensione o una limitazione dell'ambito di dominio della ragione? Nonostante gli autorevoli pareri in contrario di coloro che vedono nel salto del sopraricordato livello un avvicinamento vichiano alle confessioni religiose, io credo che la rilevazione delle conseguenze dell'insorgere della ragione in tutto il campo dei rapporti sia una grande scoperta ed una vera e propria estensione del campo di applicazione della ragione<sup>158</sup>.

È in questa dimensione che Badaloni colloca l'annoso problema delle ambiguità e delle « contraddizioni » presenti nella filosofia di Vico. Più che alle continue professioni di ortodossia o ai formali giudizi di condanna delle teorie del tempo maggiormente avanzate e radicali, i « limiti » del pensiero vichiano vengono cercati e individuati nelle espressioni teoretiche ad esso interne: cosa che, se per un verso rende più compatta l'immagine del filosofo napoletano, per un altro finisce inevitabilmente col richiamare sulla scena le dirette motivazioni culturali del suo critico. I « limiti » di Vico diventano « Vico oggi ». E il problema è ancora ragione-natura.

Il momento della *naturalità*, come fondamento ontologico dell'umanità e della storia, come « ordine » metafisico che stringe inesorabilmente *ratio* e senso, appare in definitiva da Vico insuperato:

La filosofia vichiana è filosofia del *factum*, per altro con questo limite, che i fatti non sono un *quid* originario, ma la contrazione o involuppo dell'*ordo*, cioè della motivazione conservativa. Di qui la duplice (e per certi aspetti contraddittoria) ricerca, volta per un lato a seguire lo sviluppo delle idee da fatti, partendo da una motivazione (quella conservativa) che implica la condizionante determinazione della natura; e di contro volta per l'altro lato ad esplicitare fin dall'inizio le ragioni dei fatti in modo tale che quelle stesse ragioni (che risultano il punto d'arrivo dello sviluppo condizionato materialmente) si presentano fin dall'inizio, nella loro contrazione, come segretamente determinanti dei fatti. È una contraddizione che si potrebbe esprimere anche nell'alternativa di predominio tra un principio di fattualità e uno di idealità...<sup>159</sup>.

Da un altro punto di vista, il corso vichiano giunge « ad una forma di società in cui la ragionevolezza è sociologicamente la più larga possibile »<sup>160</sup>, ma viene fondata dalla *teologia naturale* e si

<sup>158</sup> N. BADALONI, *Prefazione a A. QUONDAM, Filosofia della luce...*, cit., p. 10.

<sup>159</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. XXXIV.

<sup>160</sup> N. BADALONI, *La scienza vichiana...*, cit., p. 118.

perde nelle « nebbie del provvidenziale e misterioso suggerimento conservativo »:

Il fondamento simbolico del conoscere è universalizzato, ma non problematizzato. La funzione della filosofia resta quella di giustificare la validità reciproca dei simboli, il loro carattere sempre più relazionale, ma non di metterli in discussione nel loro significato globale e in relazione al modo ed al grado di sviluppo della nostra appropriazione teorica e pratica della natura<sup>161</sup>.

La naturalità, come categoria ontologica, resta sullo sfondo della storia e opera quale garanzia provvidenziale per le stesse possibilità gnoseologiche della scienza.

Su un piano ideologico-politico questa posizione conduce Vico a trasformare in confine « naturalmente » insuperabile, pena il ricorso, l'equilibrio di autorità e uguaglianza, conservazione e mutamento, raggiunto con le monarchie « popolari » e con la società dello scambio: è la « eterna legge regia, per la quale le nazioni vanno a riposare sotto le monarchie »<sup>162</sup>.

Anche a questa dimensione *ideologica* del pensiero vichiano, la naturalità ingloba la storicità e la limita:

Vico vede la universalizzazione dei rapporti umani quale è praticata nel commercio, nello scambio, nel danaro. Ma non vede la fonte, la scaturigine della universalizzazione nel lavoro produttivo. Ma con tutto ciò siamo alle soglie della consapevolezza che il complicarsi dei rapporti sociali e la loro universalizzazione sono il segno dello storicizzarsi delle basi naturali della vita umana<sup>163</sup>.

Il confronto — è chiaro — si sviluppa inevitabilmente sul terreno malfermo del presente, sulle sabbie mobili dell'ideologia. Solo a questo livello, per altro limitato alle poche pagine conclusive dell'*Introduzione alle Opere filosofiche*, si instaura un qualche rapporto *diretto* fra lo specifico retroterra marxista di Badaloni e il « suo » Vico.

La componente « natura », con la « ragione » che da essa prende le mosse, è una scoperta fondamentale dei suoi studi vichiani. E tuttavia essa viene in questa sede a prendere sostanzialmente la forma di un « limite » da superare verso la « piena » storicità:

<sup>161</sup> *Ivi*, pp. 118-19.

<sup>162</sup> G. B. VICO, *Principi di Scienza Nuova* (1744), cit., p. 669.

<sup>163</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. LV.

Se per Vico il problema era nel passaggio da una società insieme storica e naturale ad una società di cui egli per altro intuiva la cruda realtà, per noi invece il problema si presenta con segno opposto, nel senso cioè di eliminare dalla società storica quelle crude realtà che la rovesciavano in società naturale <sup>164</sup>.

Pochi — come è giusto — e conclusivi rilievi in proposito: Badaloni rimanda efficacemente i limiti del pensiero vichiano alla metafisica provvidenziale che regge la natura e, sul piano ideologico, all'assolutizzazione di una forma di società e di governo tipica del tempo. Ma proprio l'ermeneutica di Badaloni, come si è ampiamente cercato di mostrare, riporta all'evidenza una « natura » che, pur poggiata sulla metafisica e sull'ideologia, opera quale estremo riscontro per le azioni degli uomini, quale imprescindibile presupposto limitante del loro divenire gnoseologico e storico-sociale. L'acquisizione della storia, con le dinamiche soluzioni che la sua prospettiva indica a Vico per superare la difficoltà degli « statici » modelli hobbesiano e spinoziano, non avviene attraverso prevaricazioni o apriorismi sulla « natura ». La natura scandisce possibilità e finitezza dell'uomo, dei suoi bisogni e della sua scienza. In questo senso, ancora oggi, il richiamo di Vico risuona come efficace deterrente contro tutti i pericoli di ottimistiche universalizzazioni storicizzanti.

La *storia* di Vico — così intuì acutamente Horkheimer <sup>165</sup> e così emerge in modo inequivocabile da tutto il lavoro critico di Badaloni — non è una inevitabile marcia trionfale verso la « ragione » e la « socializzazione ». Essa viene interamente agita dall'umanità, che la costruisce, certo, in base a progressive accumulazioni qualitative, contraddistinte da livelli di razionalità e di controllo sulla natura sempre più estesi e consapevoli: è questa una delle grandi idee di Vico. Non si tratta quindi di porre barriere ideologiche alle possibilità di sviluppo, ricorrendo a vittimistiche teorizzazioni romantiche sulla sconfitta e sullo scacco che segnerebbero inevitabilmente il destino dell'umanità. Non si tratta, in altri termini, di negare che anche il concetto di natura può non risultare innocente e che deve passare al vaglio dell'indagine storiografica. Il problema va semmai visto senza dimenticare di cogliere criticamente la « fatica » che pesa sul protagonismo stesso dell'uomo e dell'umanità, la totale mancanza di certezze trascendenti o di teleologismi meccanici che contraddistingue la loro storia.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. LVIII.

<sup>165</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 84.

La dinamica processualità dei bisogni, molla fondamentale della storia e della società, rimanda sempre, in ultima istanza, alla natura. Da questo punto di vista, al di là dei « fondamenti » metafisici, essa è anche per l'uomo vichiano il presupposto e il laboratorio. Protagonismo e finitezza, caratterizzanti una struttura antropologica razionale emergente sulla natura ma da essa imprescindibilmente determinata, lasciano sempre in agguato la « caduta », il possibile scarto tra l'effettivo risultato e il progetto, la battaglia, la speranza. È anche questo un motivo vichiano denso di stimoli e di futuro.

È indubbio, infine, che una cauta proiezione di Vico sui problemi attuali non può evitare l'accortezza critica « di non confondere i termini della questione e di non rinunciare alla integrale e completa storicizzazione del suo pensiero »<sup>166</sup>. Il richiamo metodologico, cui Badaloni ha ispirato tutto il proprio impegno vichiano (Vico nel suo tempo napoletano ed europeo) è ancora fertile e insuperato. La sua sintesi teoretica, ardita e talora sviluppata sul filo della provocazione culturale, ha comunque rimesso in circolazione categorie interpretative unilateralmente dimenticate: la natura, la scienza, la politica.

RICCARDO CAPORALI

<sup>166</sup> N. BADALONI, *Introduzione*, cit., p. LVIII.