

VICO E L' « ARISTOTELE PRATICO »:
LA MEDITAZIONE SULLE FORME « CIVILI »
NELLE « PRATICHE » DELLA SCIENZA NUOVA PRIMA

1. Ridotto obiettivo di questo saggio è un primo sintetico approccio ad alcune delle questioni che l'argomento indicato complessivamente suggerisce, cominciando a delimitare il discorso al problema delle « pratiche » della *Scienza nuova prima*. Si tratta di quelle « pratiche », apprese « con iscienza », alle quali l'autore, agli inizi dell'opera, affida il compito importantissimo di indicare « come l'umanità d'una nazione, surgendo, possa pervenire » a uno « stato perfetto, e come ella, quindi decadendo, possa di nuovo ridurvisi »: compito che Vico parrebbe abbozzare in un iniziale disegno di vera e propria sezione pratica nel brevissimo, incompleto, libro (o « capo ») IV della prima versione del grande lavoro della maturità¹.

Il tema della « pratica » della *Scienza nuova* è stato già oggetto di interessanti analisi da parte di eminenti studiosi (il Fisch, il Pons, in particolare), con riferimento però pressoché esclusivo al tentativo rientrato da parte di Vico di corredare la *Scienza nuova seconda* di una *Pratica* che la concludesse².

Quegli studiosi — come si avrà modo di vedere meglio più

¹ Cfr. *Principi di una scienza nuova* (edizione 1725), in G. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 173 e (per il libro o « capo », secondo l'edizione originaria, IV), 304-5. Nell'edizione de *La scienza nuova prima* a cura di F. Nicolini si vedano i capovv. 11 e 390-8. Da adesso in poi citerò dalle edizioni degli scritti vichiani curate da P. Cristofolini: la già cit. ed. delle *Opere filosofiche* (d'ora in poi, OF.) e quella delle *Opere giuridiche*, Firenze, 1974 (d'ora in poi OG.). Farò seguire poi alle citazioni tratte dalla *Scienza nuova prima* e dalla *Scienza nuova seconda* (si intende « giusta l'edizione del 1744 ») — d'ora in poi rispettivamente SNP. e SNS. — l'indicazione, tra parentesi, dei capoversi secondo le edizioni nicoliniane, che costituiscono ormai un comune sistema di riferimento per gli studiosi. Utile strumento per lo studio della prima versione della *Scienza nuova* è ora la ristampa anastatica dell'edizione napoletana del 1725 curata da T. Gregory: G. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, Roma, 1979.

² La *Pratica della Scienza nuova*, aggiunta nella redazione manoscritta del 1731, doveva costituire — come è noto — la nuova sezione conclusiva della *Scienza nuova seconda*; ma Vico poi la espunse dalla versione definitiva di questa. Tale *Pratica* fu pubblicata per la prima volta da G. DEL GIUDICE in un opuscolo dal titolo *Scritti inediti di Giambattista Vico tratti da un autografo dell'autore*, Napoli, 1862 (cfr.

avanti — non hanno mancato di mettere in luce, con dottrina e finezza critica, i debiti contratti da Vico sull'argomento con la tradizione della filosofia pratica nata da Aristotele, e anche, più in genere, di affacciarsi al più ampio problema dei rapporti del pensiero vichiano con le eredità di linee speculative di ascendenza aristotelica. Peraltro sono ben conosciuti e apprezzati i risultati di un filone di ricerca che ha voluto con particolare intensità studiare nel filosofo napoletano l'erede più sicuro e fecondo di una lontana corrente di filosofia pratica e/o politica, classico-umanistica, ricca ancora (e pure per il tramite di Vico) di insegnamenti o suggestioni per il presente.

Tuttavia ciò, forse, potrebbe non bastare a « legittimare » in linea preliminare l'interesse, o la validità, della chiave di lettura prescelta, della proposta non soltanto di indagare la questione delle « pratiche » della *Scienza nuova prima* alla luce delle 'eredità' dell'Aristotele e dell'aristotelismo « pratico », « politico », ma di estendere tale interrogazione critica a svariati altri ambiti della riflessione vichiana.

E in effetti, il disegno di un raffronto tra il pensiero vichiano e l'« Aristotele politico », o l'« aristotelismo politico », non può non essere preventivamente passato per la risposta ad alcune possibili nutrite obiezioni, di ordine metodologico e interpretativo, compendabili in poche domande.

Cosa ha nella sostanza a che fare l'ispirazione genetica e antideduttivistica del pensiero vichiano — al di là di pallidi o estrinseci elementi di affinità o comparabilità su qualche luogo di discorso — con la corrente speculativa generata dall'ideale « aristotelico » di un intelletto disincarnato o della preminenza di un sapere dimostrativo e/o classificatorio? L'audace novità del linguaggio e di tante tesi vichiane non si distacca così profondamente e irrimediabilmente da una tradizione di riflessione politica che si voglia leggere nel nome di Aristotele — anche sulle tematiche o dottrine più canoniche (quali, ad es., le teorie delle forme di governo o della stessa socievolezza umana) — al punto che l'attardarsi in questa direzione di indagine si presenta destinato a rivelarsi sostanzialmente improduttivo? Oppure, seguire minutamente le tracce dell'« Aristotele politico » in

B. Croce, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, 1947, pp. 57-8), e poi nell'edizione delle *Opere*, curata da F. Nicolini, dei « Classici della filosofia moderna » (Bari, 1911-16, vol. III, pp. 1052-8), nell'altra collana laterziana degli « Scrittori d'Italia » (vol. II, ed. 1928, pp. 268-71; ed. 1942, pp. 274-7) e poi nell'ed. delle *Opere* apparsa nella collana ricciardiana « La letteratura italiana », Milano-Napoli, 1953. Da questa ultima edizione (in seguito richiamata qui dalla sigla O.) citerò d'ora in poi i luoghi della *Pratica della Scienza nuova*. È necessario anche fare presente che — per ragioni di brevità — ridurrò al minimo, nel presente lavoro, i riferimenti (e le citazioni) alla letteratura di argomento vichiano sui temi affrontati.

Vico non rischierebbe di costituire un'ennesima operazione di una stanca storia delle idee (adusa all'abito dello *zurückgehen* come al gusto dell'oziosa comparazione e della astratta ricerca delle fonti), di offrire al più un accademico, estrinseco quanto accurato, catalogo delle citazioni, dei riscontri e dei rinvii, lontano dalle recenti conquiste dell'effettiva storicizzazione di un pensatore collocato pienamente dentro il concretissimo tempo suo? Ovvero, infine, dopo i preziosi risultati conseguiti da una linea interpretativa che ha inteso evidenziare l'importanza centrale della filosofia pratica di matrice classica (e delle forme conoscitive della topica, della dialettica, della retorica, etc.) nella formazione della meditazione di Vico, in che senso tale linea di ricerca potrebbe essere eventualmente arricchita, o 'spostata', dall'impiego di una categoria storiografica, quale quella di « aristotelismo politico », tanto vagamente polisensa, e quindi incertamente proficua?

Si tratta di possibili obiezioni — è bene dire subito — che in più di un caso hanno per fundamenta ragioni così solide che un'analisi ulteriore potrebbe solo valere a meglio definire e comprendere. Compito delle pagine che seguono sarà però anche di cercare di mostrare che tali obiezioni o interrogativi critici sono per diversi aspetti confutabili e pertanto possono avere — a mio parere — piuttosto la funzione di evidenziare la difficoltà e complessità del problema storiografico che di estinguerlo del tutto.

Una delle tesi di fondo, o delle premesse interpretative, che cercherò di sostenere è che nella meditazione vichiana matura è rilevabile una nota precipua, una particolare movenza del suo procedere, che concorre in modo significativo a caratterizzarla in proprio e a definirne la precisa identità, insieme con le cruciali novità o caratteristiche complessive del suo linguaggio, della sua globale operazione teorica (si pensi, ad esempio, proprio al suo ricorso al linguaggio, che da 'strumento' della ricerca finisce, come spesso accade, per divenirne 'fine', o si pensi, per altro verso, alla fondamentale decifrazione del mondo umano primigenio instaurata sulla base della costitutiva riflessione sulla storia, e prima ancora sul diritto, della Roma arcaica, e poi della meditazione sul mondo feudale).

Quella movenza consiste in ciò che chiamerei una « logica della contrazione », la logica che conduce tante volte Vico a riprendere, assumere, trasformare, per lo più « contrarre », nel suo pensiero, ambiti tematici ed elementi dottrinali di segno o sapore « tradizionale », i quali erano già andati in larga misura in desuetudine o spiccata crisi in certa cultura europea secondo-seicentesca. Ciò vale in particolare anche per la riflessione vichiana in materia « politica », nella quale il pensatore napoletano spesso reintrodusse nel dibattito,

per lo più consapevolmente, ambiti problematici e teorie, che le tendenze più 'moderne' (epperò minoritarie) del pensiero europeo avevano in gran parte abbandonato o lasciato ai margini dei loro interessi. Ebbene, tali idealità, questioni, dottrine — per la maggior parte ascrivibili a tradizioni della filosofia politica classico-umanistica, e più di una volta di specifica ascendenza « aristotelica » — furono da Vico spesso soggette al possente gioco della sua « logica della contrazione », ospitate nella sua sovrabbondante costruzione teorica a patto di essere trasformate, sovente radicalmente, ma non del tutto dissolte.

Riassumendo — secondo l'ipotesi di fondo che tenterò di argomentare — Vico innanzitutto raccolse nella sua costruzione teorica volutamente sistematica, con discreta consapevolezza, taluni « noccioli » di significative idealità o dottrine trasmesse da « tradizioni » della filosofia politica classico-umanistica, e in ispecie « aristotelica »: si pensi alla stessa idea della destinazione civile dell'uomo, o al luogo canonico della sua natura socievole, o alle teorie intorno alla fondazione, origine, legittimazione « naturali » (e non « razionali », « contrattuali ») della società politica. O, anche, rilanciò la discussione attorno a campi discorsivi ormai desueti in taluni ambienti intellettuali: quali, ad esempio, quelli pertinenti alla classificazione e successione delle forme di Stato, o alla stessa definizione della forma « ottima ».

In secondo luogo, Vico fu poi portato a riprendere determinate impostazioni e classificazioni del sapere che nel loro originario profilo epistemologico risalivano trasparentemente alla filosofia di Aristotele. È questo il caso — che più interessa da vicino il nostro discorso — delle classificazioni e definizioni dei caratteri e delle funzioni del sapere « pratico » di chiara ascendenza aristotelica. Quelle impostazioni potevano situarsi nell'impianto del pensiero vichiano « maturo » con notevoli difficoltà, e quindi più che altre correvano il rischio di lasciare in quello più irrelati, se pur consistenti, 'spezzoni lessicali'. Ma — come si vedrà — tali difficoltà non erano di ordine eminentemente teorico e, d'altra parte, anche in questo caso Vico accennava a rifondare il tema della « pratica » della sua « scienza » nell'orizzonte specifico del suo impianto concettuale.

Infine il pensatore napoletano non mancò talora di riprodurre sotterraneamente, magari anche « contraddittoriamente », qualche tratto marcato di spiegazioni o 'immaginazioni' del reale, dello stesso reale storico, che nei loro percorsi più profondi risalivano alle fonti della filosofia (e della stessa metafisica e cosmofisica) di marca aristotelica o tardo-aristotelica. È questo in particolare il caso di alcuni lineamenti della meditazione vichiana intorno alla « perfezione »

e « durata » delle forme storiche, oggetto prioritario delle riflessioni di natura « pratica » della *Scienza nuova prima*, ma infine anch'esse luogo della straordinaria capacità vichiana di rielaborare e improntare della cifra della sua personalissima riflessione i materiali più tradizionali.

In questo senso è possibile — a mio avviso — studiare come la « logica della contrazione », che lavora incessantemente in tanta parte dell'opera vichiana maggiore sugli svariati materiali che essa addensa, abbia agito non solo su aree tematiche più ristrette delle tradizioni dell'« aristotelismo pratico » o « politico » (la classificazione dei saperi, i compiti della filosofia pratica, la socievolezza umana, l'autorità economica e le connesse dottrine moderne del patriarcalismo, la teoria delle forme di costituzione, la concezione del ciclo in materia di istituzioni politiche o di fenomeni culturali, etc.); ma anche più in profondità, addentrandosi nei piani più generali del discorso, investendo più di una volta i principi della linea speculativa aristotelica sui luoghi della meditazione metafisica, epistemologica, antropologica, storica ...

Anche la più scarna indagine sulla materia indicata non potrebbe non riguardare due piani evidentemente non separabili e tuttavia distinti: vale a dire, da un lato, il piano dei rapporti di Vico con l'« Aristotele pratico » o « politico » (cioè delle sue letture, dei suoi riferimenti diretti all'opera dello Stagirita, per quanto mediati da tracciati interpretativi ormai collaudatissimi); dall'altro, il piano dei rapporti con le svariate tradizioni dell'« aristotelismo politico » affermatesi in special modo nel pensiero europeo a partire dal tardo Medioevo.

Ebbene, sarà opportuno avvertire che, anche in ragione della concisione del discorso necessaria in questa sede, le pagine seguenti non vogliono assolutamente assolvere al compito di una dettagliata indagine filologica su tutti i luoghi della *Scienza nuova prima* debitori verso l'opera aristotelica. In esse non sarà abbandonato il problema dei riferimenti, espliciti o trasparenti, alle opere aristoteliche e, innanzitutto, della stessa immagine, non statica, che Vico fissò del « grande filosofo » greco. Il loro principale intento sarà però di circoscrivere, in prima istanza, alcuni ambiti o luoghi tematici che i testi di Aristotele e soprattutto le tradizioni dell'« aristotelismo politico » trasmettevano a Vico, e che questi tematizzò, e rielaborò, o viceversa assunse talora in modo scarsamente consapevole. In particolare — come ho detto — l'attenzione sarà appuntata sulla « pratica » della *Scienza nuova prima*, e quindi sul problema della natura, del significato, dell'esito della riflessione, in essa centrale, sulla « perfezione » e « durata » delle forme politiche, ovvero civili.

La meditazione vichiana sulla « pratica » d'altra parte investiva — come si accennava — la questione antica dello statuto epistemologico del sapere alla pratica pertinente, e rinvia, quindi, spinge l'interprete a soffermarsi su una disamina preliminare del problema storiografico del rapporto di Vico con la tradizione aristotelica sul piano epistemologico. È quanto si cercherà di fare brevemente in seguito, prima di passare all'analisi della trattazione della « pratica » nella *Scienza nuova prima*.

Ma prima ancora — per quanto su detto — bisognerebbe cominciare con il rendere conto di due questioni (metodologiche e storiografiche) preliminari: questioni che una risposta puntuale agli interrogativi sopra esposti richiederebbe fossero affrontate analiticamente, ma delle quali sarà qui necessario o fare appena cenno o rendere conto soltanto nei modi una sommaria enunciazione.

La prima questione riguarda la stessa definizione della nozione di « aristotelismo politico », e quindi la disamina preventiva della sua liceità, ossia proficuità metodologica. La seconda questione (in parte alla prima subordinata) attiene al problema storiografico — assai poco frequentato finora — delle presenze, permanenze, riscoperte, nella cultura meridionale di interesse politico tra '600 e primo '700, di idee, lessici concettuali, propri della filosofia politica classico-umanistica, e segnatamente dell' « aristotelismo politico ».

Tuttavia per non prolungare oltremodo questo contributo, ho creduto opportuno in un caso asportare completamente, nell'altro riassumere scarnamente le sezioni destinate alla trattazione di tali due questioni. Mi limiterò qui pertanto a saggiare alcune tracce delle presenze dell' « Aristotele », o dell' « aristotelismo », « politico » nella cultura napoletana tra '600 e primo '700.

2. Rinviando ad altre occasioni e ricerche l'approfondimento metodologico della nozione di « aristotelismo politico »³, qui basterà dire che una prospettiva di indagine che intenda problematicamente misurarsi con la questione delle « eredità » delle « tradizioni » del-

³ Mi permetto di rinviare in particolare a un ampio contributo, di prossima pubblicazione, dal titolo *A proposito dell' « aristotelismo politico »*. *Alcune considerazioni*, nel quale, provando ad esaminare talune linee di ricerca o correnti storiografiche le quali si sono avvalse della nozione di « aristotelismo politico », mi è parso di individuare alcuni principali impieghi di questa, congruenti a diversi orientamenti metodologici, e diversamente suscettibili di un ulteriore lavoro di proficua ricerca storiografica. Più succinte considerazioni sull'argomento — nella prospettiva di un'indagine sulla cultura politica napoletana seicentesca che si avvale pure dell'ottica della « crisi dell'aristotelismo politico » — si possono leggere in un altro mio saggio di imminente pubblicazione nel prossimo numero di questo « Bollet-

l' « aristotelismo politico » nella cultura europea tra '600 e '700, deve guardare da una parte alle sopravvivenze di certe espressioni « forti » dell' « aristotelismo politico »; dall'altra, anche, e più, al permanere nel pensiero europeo (e in diverso modo nelle sue diverse aree) di molti luoghi di discorso, ambiti di riflessione, campi tematici, riconducibili a quadri concettuali, orizzonti discorsivi, significativamente segnati da ascendenze « aristoteliche », ma ormai da questi sostanzialmente separati, sfalsati; dall'altra, infine, ai nessi ancora eventualmente leganti tali campi tematici ai principi speculativi che originariamente li reggevano.

Ai tempi di Vico, nella cultura europea le espressioni « forti » dell' « aristotelismo politico » erano ridotte sostanzialmente alle residue ripetizioni di moduli della riflessione politica di matrice scolastica; o, anche, a determinate formulazioni della filosofia pratica, politica, attive soprattutto in certa cultura accademica (specie tedesca) abituata a ricomprendere e sistemare il proprio lavoro teorico (e anche indubbi elementi di innovazione concettuale, ideologica, etc.) negli schemi rassicuranti di un linguaggio familiare.

Tuttavia anche in molta riflessione politica propriamente « moderna » — fondata sulla secessione esplicita dalla filosofia politica classica — non mancavano di permanere, di ' scorrere ', elementi significativi di più ristrette tradizioni teoriche, di specifiche tematiche, rispetto alle quali Aristotele restava una riconosciuta autorità. Si pensi, ad esempio, al tema — che interessa particolarmente il problema della « pratica » della *Scienza nuova* — della classificazione delle forme di sapere; o alla definizione delle qualità e funzioni delle conoscenze detenute dal teorico, dallo scienziato politico o dal legislatore, dall'uomo politico; o al luogo canonicamente « aristotelico » della socievolezza umana; o alla tematica, « aristotelico-polibiana », della classificazione e successione delle costituzioni, delle forme di governo (anche dopo le innovazioni apportate da Bodin, etc.); o all'ideale della ricerca della ottima, o perfetta, forma di governo (con la logica, o il valore, che era alle sue spalle, della superiorità assiologica di un assetto di quieta stabilità, immobilità, delle compagini politiche); o alle tecniche di « mistione » volte a preservare o migliorare gli istituti politici (con il valore della « medietà » o il principio della « mediocrità » che sorreggevano le prescrizioni relative a tali tecniche o le prescrizioni riguardanti la distribuzione delle fortune o i processi di sviluppo delle comunità); etc.

tino»: *I percorsi della « quiete ». Aspetti della trattatistica meridionale del primo Seicento nella crisi dell' « aristotelismo politico »* (che è la relazione letta al convegno « Pensiero e vita civile nella Napoli del Seicento », organizzato dal Centro di studi vichiani e dalla Società napoletana di storia patria (Napoli 24-25 marzo 1985)).

Si trattava di campi tematici che restavano spesso ripetuti, consunti, luoghi comuni; che altre volte invece divenivano oggetto di cambiamenti radicali di prospettiva; che piú di una volta testimoniavano — specie quando venivano ripresi in formulazioni di pensiero che esprimevano resistenze alle piú radicali novità della meditazione politica moderna (l'utilitarismo, l'individualismo, l'atomismo estremi, etc.) — la persistenza o la nostalgia per i valori « pubblici » e « comunitari » della filosofia politica « classico-umanistica ». Essi rappresentavano comunque ambiti problematici ancora profondamente debitori verso lessici concettuali segnati dagli apporti degli « aristotelismi », per lungo tempo fondati o storicamente sostenuti prevalentemente sull'autorità specifica dei testi aristotelici (o pseudo-aristotelici) e rispetto ai quali anche la cultura napoletana di interesse politico fineseicentesca e primosettecentesca, nella quale Vico si formò e operò, dovette confrontarsi e atteggiarsi.

È ben noto agli studiosi che la cultura del « rinnovamento » prodottasi a Napoli nella seconda metà del Seicento fu caratterizzata innanzitutto dal reciso, sferzante, rifiuto della speculazione scolastica, e quindi di Aristotele, atteggiamento già d'altra parte cospicuo in componenti essenziali della precedente tradizione filosofica meridionale, le quali esercitarono ragguardevoli influenze sui protagonisti del rinnovamento culturale di fine secolo. Anche per evidenti ragioni di comodità polemica, nei confronti degli aggressivi sostenitori dell'ortodossia, i « novatori » opposero — come ben si sa — una tradizione che trovava le sue radici di legittimità nell'antichità veneranda dei filosofi italici, e poi centralmente in Platone, alla linea speculativa imperniata sull'« empio » Aristotele. Questa era infatti da respingere — secondo rappresentazioni storiche del passato filosofico frequenti nell'ambiente « investigante » — non soltanto per gli insegnamenti impartiti nel campo della « natural filosofia », ma anche in quello della morale.

La cultura del rinnovamento era poi di gran lunga lontana, ormai, non solo da certa riproposizione di moduli dell'« aristotelismo politico forte » del primo Seicento meridionale, ma anche dalle stesse piú incisive testimonianze della crisi e corrosione del pensiero politico tradizionale che non è difficile individuare nella trattatistica politica napoletana della prima metà del secolo⁴. A ben altre esperienze intellettuali era infatti ormai approdata quella cultura. I suoi protagonisti, i piú prestigiosi come i minori, laddove fecero opera di riflessione politica, innanzitutto mostrarono di essersi im-

⁴ Sull'argomento mi sia consentito di rinviare al già menzionato saggio su *I percorsi della « quiete »*.

mersi — come sappiamo — in un ben piú largo, innovativo, circuito di informazione e di dibattito teorico.

Essi non soltanto, ovviamente, si tennero lontani da ogni ripresa di forme di aristotelismo politico « forte », ma abbandonarono l'interesse per lo stesso impianto sistematico (e per i relativi generi di scrittura) di una consueta trattatistica seicentesca, a favore, magari, nei punti piú alti, di una pubblicistica in grado di competere — come è stato giustamente notato — con la piú attrezzata cultura politica europea.

È inutile indugiare a sottolineare ancora il significato e l'interesse (del resto ben segnalati da piú di un interprete) di tale cultura politica napoletana e dei suoi stessi caratteri di asistematicità. Essa infatti mostrava la sua « modernità » e l'ampiezza di visuale guadagnata proprio battendo le strade di una pubblicistica che era lo strumento idoneo per assolvere nel modo piú alto — come si diceva — alle funzioni di un ceto intellettuale modernamente schierato attorno alla corona, al potere centrale, e cosí rispondente alle aspirazioni della piccola nobiltà fuori seggio e soprattutto dei « civili »: aspirazioni legate sempre piú alle prospettive di avanzamento aperte dal « foro » e in particolare dalla « toga », dal « ministero », e non certo, ormai, dal sorpassato tentativo di puntare all'accesso ai residui organismi rappresentativi della capitale.

Cosí quella pubblicistica si era lasciata da tempo alle spalle una residua letteratura, precettistica politica versata nell'indagine sulla ragion di Stato e sulle tecniche della conquista e conservazione delle forme di potere (particolarmente idonea a rappresentare le « ragioni » dei piccoli Stati, come sappiamo) o immersa in celebrazioni retoriche e cortigiane di maniera della grandezza della corona spagnola. Essa si era mossa piuttosto lungo tre direttrici principali: verso l' « esterno », in primo luogo, con la difesa in campo internazionale dei diritti della dinastia spagnola contro le rivendicazioni straniere, e francesi in particolare; verso l' « interno », in secondo luogo, con la difesa (maggiormente cauta in verità) dei diritti del potere centrale e dei suoi organi contro le usurpazioni baronali, in terzo luogo, con la difesa (ben piú capace di unificare ceti e forze difformi) dei diritti del governo regio contro le invadenze curiali.

Naturalmente, anche la cultura « novatrice » napoletana secondo-seicentesca, quando investita di problematiche di tenore politico, non aveva mancato di riprendere luoghi e teorie tradizionali appartenenti al repertorio dell'« aristotelismo politico ». Ma per lo piú si era sforzata di spingere lo sguardo, anche su tematiche canoniche,

in direzione di una piú spregiudicata osservazione e interpretazione dei fenomeni indagati.

Cosí — per limitarsi al caso del piú consueto campo tematico del tardo aristotelismo, pertinente cioè alla classificazione delle forme di governo — la consunzione di rigidi schemi dottrinari, il rifiuto di astratti nominalismi teorici, la felice capacità di vivace giudizio critico, venivano alla luce emblematicamente in scritti quali, ad es., il *Discorso politico intorno alla futura successione della monarchia di Spagna* di Francesco D'Andrea (specie con l'audace interpretazione delle strutture di potere del regime monarchico spagnolo come « monarchia d'apparenza » e « aristocrazia in effetti »⁵), o gli stessi *Viaggi per Europa* di Francesco Gemelli Careri (con la fresca descrizione e definizione sulle forme costituzionali osservate, le quali ubbidivano — ad esempio nell'opzione per le forme « pure » — piuttosto che a sicuri canoni teorici, a un'impellente esigenza di chiarezza, fortemente debitrice verso il razionalismo cartesiano, oltre che a un bisogno ideologico di « ordine »).

A spiegare l'indubbia carenza di una riflessione piú sistematica, piú organica, in campo storico-politico, nella vita culturale meridionale del secondo Seicento, concorrono perciò ragioni tanto (e soprattutto) « politiche », « ideologiche », che puramente « intellettuali », per lo piú strettamente legate.

Soprattutto alle prime si deve la feconda « impurità delle scritture napoletane del tempo, stese per polemiche, prese di coscienza improvvisate e discontinue, lotte di parte, legate a fatti di cronaca, a spostamenti dell'arco del potere cittadino e regnicolo », impurità che costituiva « il carattere distintivo di un'intellettualità aperta e fattiva in tutte le direzioni »⁶.

Anche fattori piú strettamente « intellettuali » possono però essere presi in considerazione. Per cominciare, quello relativo all'urgenza di produrre un intenso, e in qualche modo necessariamente « disordinato », accumulo di dati, di informazioni, mediante il quale svecchiare il patrimonio conoscitivo; o, ancor piú, quello relativo a una volontà o consuetudine metodica di non impegnarsi in costruzioni totalizzanti; o quello, piú specifico, relativo alle difficoltà di spostare la strumentazione teorica e metodologica della cultura propriamente « investigante » dal territorio della riflessione filosofica e

⁵ F. D'ANDREA, *Discorso politico intorno alla futura successione della monarchia di Spagna composto dal regio consigliere Francesco D'Andrea* (1697), pubblicato in appendice al volume di S. MASTELLONE, *Francesco D'Andrea politico e giurista* (1648-1699). *L'ascesa del ceto civile*, Firenze, 1969 (pp. 183-99), pp. 191-2.

⁶ Cfr. M. RAK, *Introduzione a G. VALLETTA, Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, 1975, p. 32.

della scienza della natura al territorio della storia e, in misura minore della politica.

Orbene, già pensando a questi ultimi fattori, la carenza di un più poderoso sforzo teorico in materia di riflessione politica, e anche storica (una riflessione già caratterizzata da una nota di obliquità, se non proprio di marginalità, nel complesso della cultura del « rinnovamento ») può essere avvertita — mi pare — anche come un limite costitutivo, a lungo andare, di tale cultura: in fondo come il segno di una difficoltà, o insufficienza di energie o interessi, a definire un progetto di più largo respiro per lo stesso insieme delle forze « novatrici » (e quindi anche a corredarlo culturalmente, a fondarlo teoricamente su basi di discorso più salde, sistematiche ...).

L'innovazione più proficua nel linguaggio politico di quella cultura era stata prodotta dall'introduzione delle tematiche del moderno diritto naturale, specie di ascendenza groziana⁷. Ma il diritto naturale moderno da un lato aveva come principale avversario il « pirronismo » in materia morale, il quale sicuramente veniva alla luce nelle espressioni della riflessione « libertina », ma si annidava o rischiava di prodursi anche in tante linee della speculazione più « moderna » cara ai « novatori »; dall'altro (almeno dopo Grozio) si era incamminato decisamente sulla strada del metodo razionale, « geometrico ». Dall'uno e dall'altro punto di vista la cultura napoletana del « rinnovamento », riprendendo interessi e moduli della scuola del moderno diritto naturale, si trovava di fatto dinanzi al compito di ripensare all'esito delle antiche eredità « umanistiche » ancora rilevantemente presenti in essa, di scegliere tra approcci teorici, metodi di indagine, sempre più malamente conciliabili. Insomma, come continuare alla lunga ad utilizzare determinati sviluppi del pensiero « moderno », in ambito morale, politico, giuridico, etc. (ad esempio tematiche giusnaturalistiche « groziane », « pufendorfiane »), al di fuori un tentativo di elaborazione teorica più ampio, che da un lato li accordasse meglio con altre premesse o tradizioni della cultura meridionale, innanzitutto con l'istanza a « base umanistica » in questa cospicuamente (e fecondamente) diffusa⁸, dall'altro li difendesse dai numerosi av-

⁷ Anche in questo itinerario intellettuale seguito dal Valletta per giungere a novità di sviluppi nella riflessione sulla politica si mostra esemplare. « Valletta aveva trascurato la tradizione delle dottrine politiche italiane [...]. Aveva affermato che la filosofia giuridica era in grado di elaborare un mondo di concetti tali da rinnovare la scienza della politica; aveva indicato nel diritto di natura e nei suoi sviluppi europei la nuova base da cui partire per un'analisi della condizione del cittadino; aveva aperto agli occhi propri e dei suoi lettori l'« arsenale », come ebbe ad esprimersi, di una cultura senza confini e nettamente europea »: cfr. V. I. COMPARATO, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale napoletano della fine del Seicento*, Napoli, 1970, p. 49.

⁸ Per riprendere l'espressione usata dal Galasso in una preziosa osservazione a

versari dichiarati non soltanto della filosofia politica « classico-umanistica », ma anche di tutte le forme di pensiero in qualche modo conciliate o conciliabili con essa in più generali formazioni, aggregazioni culturali, ideologiche?

Un attacco radicale alle impostazioni della tradizione politica « classico-umanistica » — che coinvolgeva anche le posizioni « mediane » — veniva infatti non soltanto dai seguaci di Hobbes o di Spinoza, o dalla grande corrente della cultura libertina, ma anche da certe esperienze intellettuali, all'apparenza molto meno eterodosse, proprie del panorama culturale francese secondoseicentesco e considerevolmente circolanti in quello napoletano tra fine '600 e primo '700: ad esempio linee di pensiero influenzate dalla riflessione « cartesiana » sulle forme di sapere e di comportamento attinenti al mondo storico e politico, o dalla meditazione sul mondo umano condotta dai « moralisti », specie quelli nutriti della religiosità giansemita. In particolare in tali ultimi aree (si pensi a Pascal, o a Nicole, ma il discorso dovrebbe essere allargato allo stesso Malebranche) si erano rafforzate le tendenze a una fondazione del discorso politico di tipo « psicologico », cioè indirizzata a cogliere le basi della vita associata tramite gli scandagli lanciati nella profondità dei moventi egoistico-utilitari degli uomini (la vanità, l'ambizione, prima che lo stesso interesse), delle passioni inguaribilmente venate o viziate da spirito di supremazia, cupidigia di affermazione. Da impostazioni del genere veniva dunque un attacco senza precedenti alle tradizionali e ancora diffuse vedute circa la spontanea natura socievole e l'alta destinazione civile degli uomini, circa l'eccellenza delle forme « pratiche » di sapere (la « prudenza », l'« eloquenza », corredo indispensabile della « sapienza » umana) e delle conoscenze che ne costituivano premesse ed ausili necessari (la storia, l'appello ai valori esemplari della classicità, etc.).

Il rafforzarsi di tali linee di pensiero nella vita culturale napoletana tra la fine del XVII e i primi del XVIII secolo dava dunque ulteriore corpo all'esigenza di prove di pensiero e di scrittura più organiche per gli esponenti dell'intellettualità napoletana moderna, impegnata insieme nella difesa polemica dai tradizionalisti e nella definizione del proprio ruolo nei confronti del potere centrale (prima all'epoca della crisi della successione spagnola, poi con il mutamento del regime).

proposito delle modalità di adozione di un concetto di nobiltà operosa nella intellettualità napoletana secondoseicentesca: « al fondo, sulla base umanistica, va crescendo un nuovo pensiero storico e politico » (G. GALASSO, *Napoli nel Vicereame spagnolo. 1696-1707*, in *Storia di Napoli*, Napoli, 1972, vol. VII, p. 17).

Già, non a caso, l'*Istoria filosofica* del Valletta (ma si pensi anche agli scritti del Grimaldi) testimoniava tale esigenza sul piano della rappresentazione della tradizione del pensiero filosofico, necessaria alla polemica contro le posizioni dei tradizionalisti. Ma tra fine '600 e primo '700 si profilano anche prove di scrittura degne di rilievo pertinenti alla vita civile: come il tentativo di riflessione organica sulla storia antica che fu proposta all'accademia Medinacoeli; come gli scritti del Gravina (e in particolare le *Origines juris civilis*) in materia di storia del diritto e di filosofia giuridica e politica; come la riflessione organica in ambito politico accennata nelle lezioni accademiche *Dell'origine dell'Imperij* da Gregorio Caloprese o sviluppata nelle opere (naturalmente in primo luogo nella *Vita civile*) di Paolo Mattia Doria; come la stessa produzione vichiana, la quale sempre più venne raccogliendo e interpretando il bisogno di fornire risposte complessive all'intreccio di questioni teoriche dinanzi al quale si trovava la più lucida intellettualità napoletana: risposte che richiedevano si andasse alla discussione delle premesse e pretese epistemologiche, dei fondamenti dottrinali, dei diversi discorsi teorici in competizione, e che spingevano ad una nuova considerazione unitaria dei diversi saperi in campo (filosofico, giuridico, politico, etc.), a quel nuovo « sistema » che Vico orgogliosamente dichiarò poi di avere approntato.

Fu segnatamente ad opera degli intellettuali napoletani più ricettivi verso le tendenze del cartesianesimo secondoseicentesco che — in una certa misura, per ciò che si è detto, paradossalmente — si manifestò e maturò una significativa opposizione critica verso i risultati cui era pervenuto, in materia politica, il pensiero di ispirazione cartesiana e più generalmente « moderna ».

In special modo « cartesiani » notevolmente « ortodossi » come il Caloprese e il Doria (in Gravina quel movimento di pensiero assunse note particolari, dovute in primo luogo alla specificità del linguaggio giuridico ospitante le sue prove più importanti) si impegnarono in operazioni teoriche, sul terreno della vita civile, nelle quali risulta palese lo sforzo di restare fedeli, sia sul piano del metodo, sia su quello delle premesse filosofiche ed antropologiche del discorso, alla propria ispirazione speculativa di matrice cartesiana. Il risultato più cospicuo fu la delineazione di un progetto (dovuto in particolare al Doria) di « pedagogia politica », costruito per la più parte sulla base di materiali attinti all'antropologia cartesiana (studio meccanicistico del corporeo e delle forme di pensiero implicate in questo, analitica delle passioni, etc.); ma nello stesso tempo originato e contrassegnato da un interesse e un problema di matrice squisitamente « umanistica » (e originariamente « aristotelica »): perti-

nenti cioè al reperimento, da parte dei « sapienti » (forniti di ragione e di eloquenza), delle pratiche di persuasione, di educazione, idonee ad agire sulle forme di razionalità del « volgo ».

La conseguenza fu che un ridimensionamento ragguardevole, e talora l'abbandono deciso, di tendenze teoriche fondamentalmente caratterizzanti la teorizzazione « cartesiana », in materia di riflessione sulla storia e sulla politica, si delinearono tanto in Caloprese che in Doria. Come si diceva, ciò derivava in primo luogo dall'eredità di linee di pensiero opposte a quelle tendenze (innanzitutto la fiducia nel significato alto della meditazione sulla vita civile, o la veduta, vivissima in particolare alla « scuola » del Caloprese, dell'importanza conoscitiva, proprio perché prima di tutto civile, della « retorica », dell' « eloquenza », etc.); in secondo luogo dalla difficoltà di costruire elaborazioni teoriche generali, su basi coerentemente « cartesiane », che non conducessero da una parte all'adozione di premesse e conseguenze di carattere atomistico, egoistico-utilitario, e dall'altra all'abbandono di ambiti tradizionali, quali quelli riassumibili nella discussione sulla migliore e più durevole forma di governo, i quali non avevano esaurito ancora tutte le loro potenzialità⁹.

Dagli stessi ambienti napoletani più permeati dalla cultura cartesiana (e in particolare dal Doria), dunque, fu innanzitutto ribadito il ruolo cruciale della meditazione sulla destinazione civile degli uomini; riproposta l'importanza dei saperi attinti alla tradizione classica ed umanistica della « prudenza » e della « retorica »; rilanciata l'idea di un irrinunciabile fondamento socievole e razionale a supporto delle società umane (rilevabile nello stesso Gravina, nonostante qualche piuttosto estrinseca modulazione di note di tenore « hobbesiano » nel suo discorso); rimesso al centro dell'attenzione un insieme di aree di interesse e di indagine appartenenti al linguaggio più consueto dell' « aristotelismo politico » (o di certa trattatistica politica italiana, e napoletana, seicentesca): ad esempio le tematiche pertinenti alla classificazione e successione delle forme di governo, alla perfezione e durata delle forme politiche, alla struttura e al valore delle « forme miste », ai fattori di forza e decadimento delle compagini politiche, ai poteri progettuali del teorico politico o del legislatore, alle istituzioni e magistrature, o le forme di « costumi » in grado di assicurare la prosperità e/o la durata degli Stati, etc.¹⁰.

⁹ Perché si venivano tra l'altro aprendo alla rappresentazione di prospettive di riflessione storica impegnate sempre più a discutere — per tutto il Settecento — i legami tra istituti « politici » e fattori « economici », « sociali », « etici », « culturali ».

¹⁰ Per un'argomentazione più distesa delle affermazioni rapidamente avanzate in

È in questo quadro che va posto il problema della presenza dell' « Aristotele politico », o dell' « aristotelismo politico », nella cultura napoletana del primo Settecento.

Così negli insegnamenti impartiti alla « scuola » del Caloprese, come negli stessi scritti di questi, è testimoniato il posto di primo piano attribuito all' « eloquenza », e alle sue funzioni civili, sulla scorta del continuo esercizio attorno al « puro testo di Aristotile »¹¹. Si trattava dell'Aristotele che restava poi il solido difensore della immagine della benigna natura socievole dell'uomo, un pensatore ben altro dal filosofo logico maestro delle scuole. Di modo che se non fosse stato necessario confermare polemicamente la sua assenza dalla tradizione filosofica anti-empia, sarebbe in effetti ricomparso a pieno titolo, e non piuttosto obliquamente — come succedeva nelle pagine del Caloprese — quale più autorevole fonte (accanto a Platone) della linea di pensiero politico da difendere dalle offese dei « novelli politici »: cioè di quegli autori 'decisionisti', 'convenzionalisti', 'utilitaristi', i quali rappresentavano i veri avversari rispetto ai quali bisognava prendere posizione (sia pure in modo non banalmente convenzionale), dal momento che avevano ridotto la « scienza del vivere civile », l' « arte di tutte le arti », a mero sapere tecnico di ricerca della « sicurezza »¹².

In particolare la produzione doriana in materia politica documenta poi — come si diceva — la ragguardevole reintroduzione di campi tematici, elementi teorici, attinenti a tradizioni di riflessione politica legate (nel senso problematico a cui si è fatto riferimento) alle eredità dell' « aristotelismo politico ». Naturalmente ciò non comportava in alcun modo, di per sé, una conseguente rivalutazione dell'immagine negativa che anche dell' « Aristotele politico » perdurava in Doria. A questa, anzi, il tardo Doria, ormai pienamente platonizzante, aggiunse in qualche suo scritto l'accusa ad Aristotele di avere — per « adulare la nascente Monarchia di Filippo il Mace-

queste ultime pagine, sia consentito di rinviare ad alcune sezioni del mio lavoro *Verso la « Vita civile ». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, 1984.

¹¹ Si veda la testimonianza di F.M. SPINELLI, *Vita e studj di Francesco Maria Spinelli Principe della Scalea scritta da lui medesimo in una Lettera*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici*, Venezia, 1753, t. XLIX, p. 475.

¹² G. CALOPRESE, *Lezione prima, dell'origine degli imperij*, nell'edizione a stampa curata da S. SUPPA, in appendice al suo volume su *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, 1971, p. 177; la definizione della « scienza civile » come « arte di tutte le arti » si trova nella *Lezione quarta* (p. 203). Aristotele dunque meritava ampiamente di figurare tra quei « savijssimi filosofanti » che, con Pitagora, Socrate, Platone, avevano edificato la « scienza del viver civile [...] su le leggi dell'onestà, non ad altro fine che per conservare gli uomini in stato di prosperità e di quiete » (*Lezione prima, loc. cit.*).

done » — « maliziosamente » tradito gli insegnamenti del suo maestro, Platone, i quali, almeno sul piano prescrittivo, conducevano « all'idea di una perfetta Società in tutto libera »¹³.

In tal modo il 'realismo' di Aristotele induceva a farlo considerare, anche sul terreno della riflessione etica e politica, il capostipite della linea opposta a quella impersonata dal divino Platone. E tuttavia, anche il tardo Doria — ripensando costantemente, ossessivamente, all'opposizione tra la politica insegnata dagli « antichi filosofi » e quella praticata dai « moderni politici » — non poteva non annoverare di diritto Aristotele, sia pure con qualche persistente riluttanza, tra i sostenitori della « vera e ben ordinata politica »¹⁴.

A maggior ragione poi Vico — il quale da un lato riprendeva e approfondiva il confronto polemico con i « politici » moderni (teorici del fondamento delle società nel calcolo utilitaristico e nell'ipotesura), dall'altro poneva con forza tra i compiti cruciali della sua filosofia, indirizzata alla meditazione sul mondo civile, la riflessione sull'« accertamento » del vero, e quindi poneva emblematicamente tra i suoi « autori » Tacito accanto all'amato Platone — doveva, « dovette », inserire Aristotele (sia pure subordinatamente ai « platonici ») tra i « filosofi politici » che una celebre dignità della *Scienza nuova* opponeva agli esecrati « filosofi monastici e solitari »¹⁵.

3. L'autore della *Scienza nuova* non cessò in sostanza mai di

¹³ Si veda P.M. DORIA, *L'Indolente Accidioso*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, a cura di M. Marangio, Galatina, 1982, vol. V, p. 227. Evidente, in proposito, era l'utilizzazione dorianiana della vecchia veduta, malevola verso il presunto filomacedonismo dello Stagirita, derivante dalla tradizione (importante almeno da Plutarco in poi) secondo la quale egli era stato maestro di Alessandro Magno. Queste pagine doriane che — prendendo occasione della pubblicazione (nel 1740) della II ed. dell'opera del Facciolati, fortemente ispirata ad Aristotele, *Il giovane cittadino istruito nella scienza civile e nelle leggi dell'amicizia* — contrappongono duramente anche il Platone e l'Aristotele « politici » sono state già prese in considerazione da E. VIDAL, *Il pensiero civile di Paolo Mattia Doria negli scritti inediti*, Milano, 1953, pp. 106-7; cfr. poi anche V. CONTI, *Paolo Mattia Doria. Dalla repubblica dei togati alla repubblica dei notabili*, Firenze, 1978, p. 47.

¹⁴ Si veda P.M. DORIA, *Il politico alla moda*, dove « Aristotile istesso » — e l'espressione appare significativa — è posto insieme con Platone, Senofonte, e « tutti gli altri antichi filosofi » che « hanno insegnato che dipende la vera e ben ordinata politica » dalla « intima ed astratta filosofia », al contrario dei « moderni politici » sostenitori di « una politica mercantile, naturale e pratica, sostenuta con la forza dell'esercito »: *Il politico alla moda*, in appendice al cit. vol. del Conti, pp. 132-3.

¹⁵ SNS., in *OP.*, p. 433 (capov. 130). Si badi che Tacito viene da Vico considerato, definito, un « politico »: cfr. ad es. le pagine del *Ragionamento secondo d'intorno alla legge regia di Triboniano*, poste in appendice al cit. vol. delle *Opere*, curato da F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 899 (capov. 1456). Ma al polo opposto dei « filosofi politici » non vi sono semplicemente i « politici », cioè gli stu-

considerare Aristotele un « gran filosofo », come aveva definito lo Stagirita nella *Risposta* del 1711¹⁶.

Anche dopo che si era andato traendo fuori da classificazioni del sapere di stampo aristotelico, o da particolari orientamenti teorici volti a reperire nella « filosofia divina » la fondazione dei « principii della dottrina civile »¹⁷, Vico continuò a riconoscere in Aristotele l'autore di « divine » definizioni della giustizia, della legge; l'autore di una « filosofia » in « convenienza », almeno parziale, con la « platonica »; l'autore che meglio aveva sistemato teoricamente nel campo della « morale » quei « principii » che erano usciti « dalla piazza d'Atene », cioè dalla « sapienza volgare » degli ateniesi, come Socrate e Platone meglio li avevano « meditato » nei campi rispettivamente della « logica » e della « metafisica »¹⁸.

Ma soprattutto Aristotele era autore, alla stessa stregua di Platone e Cicerone, di una filosofia tutta indirizzata « a ben regolare l'uomo nella civile società », e quindi tutta contraria alla « morale di solitari » degli stoici e degli epicurei e dei loro seguaci moderni¹⁹. In questa direzione sarebbe anzi interessante andare a rileggere, tra l'altro, talune pagine del *Diritto universale* nelle quali Vico individuava in Aristotele un elemento di forte scissione o di contraddittorietà (e comunque di una distinzione che veniva ripresa sul piano interpretativo) tra l'indicazione della supremazia della « vita contemplativa », consuetamente ripresa dagli interpreti, e l'istituzione di un diverso sommo fine relativo alla « vita pratica », in uno con la designazione della superiorità del « fine civile » sul « fine morale » nella sfera etica. Dove non interessa tanto — almeno ai fini

diosi attenti esclusivamente o precipuamente alle ragioni del « certo », o che avevano trattato delle arti di governo, degli *arcana imperii*, da un punto di vista sostanzialmente pragmatico (cfr. *SNS.*, in *OF.*, p. 552 (capov. 558)); vi sono piuttosto i « rei politici »: per quest'ultima espressione cfr. ad es. *SNP.*, in *OF.*, pp. 214 e 219 (capovv. 114 e 134).

¹⁶ *Risposta del Signor Giambattista di Vico*, in *OF.*, p. 162.

¹⁷ *De uno*, I, in *OF.*, p. 22 (secondo la trad. di C. Sarchi).

¹⁸ Per la definizione « preclara » o « divina », o « savia », della legge in Aristotele cfr. *De uno*, CXLIV, CLII, *De constantia*, XXVII (in *OG.*, pp. 177, 201, 643); *SNP.*, in *OF.*, p. 232 (capov. 174); *SNS.*, in *OF.*, pp. 679 e 698 (capovv. 1042 e 1101); dove il riferimento è a *Pol.*, III, 16, 1287 a 32. Per la parziale « convenienza » della « filosofia d'Aristotele » con la « platonica » cfr. *SNP.* in *OF.*, p. 239 (capov. 194). Per l'attribuzione ad Aristotele — tra i fondatori della « sapienza riposta » della filosofia greca — della sistemazione della riflessione in materia morale, allo stesso modo che Socrate e Platone si erano « alzati » a « meditare » in materia di « logica » e « metafisica », cfr. *SNS.*, in *OF.*, pp. 678-9 (capovv. 1040-43). Sullo studio giovanile della « morale » aristotelica cfr. poi la testimonianza arrecata dalla *Vita* (in *OF.*, p. 10).

¹⁹ « Ad un medesimo tempo le opere filosofiche di Cicerone, di Aristotele e di Platone *tutte* lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società, fecero che egli nulla o assai poco si dilettesse della morale così degli stoici come degli epicurei, siccome quelle che entrambe sono una morale di solitari » (cfr. *Vita*, in *OF.*, p. 11).

del discorso qui condotto — il contesto della riflessione vichiana sull'argomento (indirizzata a dimostrare la superiore unitarietà della soluzione offerta dall'etica cristiana rispetto a quella aristotelica), quanto l'emergere (tanto piú significativo, quanto obliquo) di una lettura della filosofia aristotelica per la quale questa non era interpretabile esclusivamente o prevalentemente in senso « contemplativo » (e logico, speculativo, etc.), ma, se mai, con l'attenzione dovuta all'importanza « architettonica » in essa assegnata al « fine civile »²⁰.

Ma — come ho detto in precedenza — compito prefisso a queste pagine non è quello di una ricostruzione accurata dei tratti e degli spostamenti con i quali l'immagine di Aristotele si configurò nel complesso dell'opera vichiana (anche se alcuni dati verranno esaminati già di qui a poco a proposito delle indicazioni vichiane circa le eredità dell'Aristotele « logico » o « morale »). Tanto meno da queste pagine si deve attendere una ricognizione analitica dei numerosi luoghi della produzione vichiana (o della stessa *Scienza nuova prima* in particolare) nei quali Aristotele viene citato apertamente o nei quali viene fatto riferimento alle sue opere o alle sue dottrine.

Certamente, una ricognizione del genere — lungi dal ridursi a un'estrinseca ricerca delle fonti — potrebbe rivelarsi significativa innanzitutto per lo studio dell'interno costituirsi ed atteggiarsi della riflessione vichiana attorno a molti temi in essa divenuti familiari. E numerosi sono i luoghi in cui Vico utilizza opere aristoteliche come fonti od oggetto della sua meditazione sui quali potrebbe essere appuntata l'attenzione²¹. E molti in particolare potrebbero essere indicati per l'utilizzazione di scritti aristotelici, o il riferimento ad essi, relativamente ad argomenti maggiormente coinvolgenti la riflessione vichiana in materia giuridica e politica, su un arco di questioni che andava ben oltre la discussione, e l'orgoglioso rovesciamento, dell'« universale tradizione » circa la natura e la successione delle forme di governo²².

Non inutile, anzi preliminare, sarebbe infine una ricerca ulteriore sulle « fonti » dirette alle quali il pensatore napoletano attinse

²⁰ Si veda *De constantia*, XV-XVI, in *OG.*, pp. 376 sgg. Sulla superiore « importanza » e « architettonicità » della « politica » in Aristotele è evidente il richiamo al celebre luogo di *Eth. Nic.* I, 2, 1094 a.

²¹ Ad es. a proposito delle narrazioni favolose degli antichi (*De constantia*, I, in *OG.*, pp. 391, 397); o dei « principi della poesia » in Platone e Aristotele, cioè nella *Poetica* (*SNP.*, in *OF.*, pp. 258, 297 (capovv. 253, 376); *SNS.*, in *OF.*, pp. 479, 625 (capovv. 384, 820)); o della *Poetica* di Aristotele su Omero (*SNS.*, pp. 622, 626, 628, 636 (capovv. 809, 824, 838, 891)); o della tradizione relativa a Teseo (*De constantia*, XXIX, in *OG.*, p. 653); o della spiegazione filologica della denominazione delle magistrature (*De constantia*); etc.

²² Così, ad es. — anche qui indicando alcuni argomenti senza nessuna pretesa di una qualche sistematicità o completezza — a proposito della natura della legge,

le sue conoscenze del pensiero aristotelico: una ricerca volta cioè a controllare se egli abbia utilizzato sempre o abitualmente le versioni di Aristotele in italiano che aveva curato Bernardo Segni (e che, sappiamo, Vico tenne sicuramente presenti), cioè il *Trattato dei governi di Aristotile tradotto di greco in lingua vulgare fiorentina* di Bernardo Segni, gentiluomo et accademico fiorentino (del 1549) e *L'Etica di Aristotile tradotta in lingua vulgare fiorentina et comentata per Bernardo Segni* (del 1550)²³.

Tuttavia — come si diceva — sarebbe estremamente riduttivo porre alla base dell'interrogativo critico riguardante il confronto di Vico con le eredità di Aristotele, e innanzitutto con le tradizioni

come si è visto, o della definizione della giustizia e della distinzione tra le sue varie forme (già in *De uno*, LIX, LXI, LXX, CXII, in *OG.*, pp. 73, 75, 89, 133, etc.). O del giudizio sulla legislazione spartana in Platone e in Aristotele, con probabile riferimento, per quest'ultimo, già a *Pol.*, II, 9, 1269 a - 1269 b, e poi a *Pol.*, VII, 2, 1324 b e VII, 14, 1333 b (da *De constantia*, XXVII, in *OG.*, p. 634, a *SNP.*, in *OF.*, p. 243 (capov. 205) e *SNS.*, in *OF.*, p. 673 (capov. 1021)). O dei « re eroici », che erano ai loro tempi insieme comandanti supremi in guerra, giudici nelle controversie e investiti di funzioni sacerdotali, con chiaro riferimento, sia pure non del tutto preciso, a *Pol.*, III, 14, 1285 b (da *Dissertationes*, V., in *OG.*, p. 869, a *SNS.*, p. 451 (capov. 267)). O delle forme di surrogazione del « diritto » delle antichissime « repubbliche » sprovviste di esso, e dove quindi era necessario che i « duelli » costituissero, sostituissero i « giudizi » (*De constantia*, XX, XXVII, in *OG.*, pp. 555, 639; e poi *SNS.*, in *OF.*, pp. 451, 573, 652, 675 (capovv. 269-70, 638, 959, 1029)); sulla contaminazione da parte di Vico di reminiscenze imprecise di diversi luoghi della *Politica* sull'argomento, cfr. F. NICOLINI, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, Roma, 1978², vol. I, p. 101. O a proposito, ancora dell' « auctoritas oeconomica seu familiaris » (ad es. *De uno*, CII, e *De constantia*, XX, XXXIII (in *OG.*, pp. 117, 533-5, 691, 699) fino a *SNS.*, in *OF.*, p. 549 (capov. 582)): con una utilizzazione di passi di opere aristoteliche (*Magna Moralia*, *Etica a Nicomaco*) sulla quale una prima luce viene da F. NICOLINI, *Commento storico ...*, cit., vol. I, p. 249.

Per non parlare naturalmente, di tematiche quali la naturale socievolezza umana (sulla quale dovrà tornare analiticamente in altra sede), ma soprattutto l'« universale tradizione » circa le forme di governo e la loro successione ciclica, il tenace confronto con la quale, da parte di Vico, investì un continuo confronto con le dottrine « aristoteliche » e la *Politica* dello Stagirita (si ricordino in particolare le sezioni del *De uno* (specie CXXXVIII sgg.) che vertono su questo campo tematico).

Ma basta già cominciare a scorrere la meritoria opera di commento del Nicolini alla *Scienza nuova seconda* (opera, certo, da rivedere e integrare) per rendersi conto dell'abbondanza, e anche significatività, dei soli riferimenti espliciti alle opere dell'« Aristotele pratico » ...

²³ Si veda la citazione — in effetti incongrua — di Aristotele nella traduzione del Segni che Vico, come spesso gli accade, fa scorrere dal *Diritto Universale* (*De uno*, CLXXI; *De constantia*, XXII: in *OG.*, pp. 243 e 607) alla *SNS.* (in *OF.*, p. 565 (capov. 620)).

Il riferimento alla versione, ad opera di « Bernardus Segnius », dell'« *Ethica Aristotelis* », accompagna nel *De uno* l'individuazione da parte di Vico dell'istituzione del censo (che nel *Diritto Universale* sarebbe stato introdotto a Roma da Servio Tullio in funzione antisensoriale) quale fondamento e nota distintiva della repubblica popolare. « At Servius Tullius, qui ad dominatum affectabat viam quam innox Tarquinius Superbus percurrit, ordinem resolvere voluit, popularissimam re, potissimum respublica constituitur popularis, instituta, nempe censu, qui graecis δῆμος appellatur, quare iisdem respublica popularis δημοκρατική dicta est. Itaque a Tullio factum ut magistra-

dell' « aristotelismo politico », il mero catalogo delle citazioni o dei riferimenti chiaramente visibili. Un tale interrogativo critico non può non estendersi al problema di quelle « eredità » speculative le quali — sia laddove lascino il segno di una loro « influenza », sia laddove divengano l'oggetto di una negazione teorica — sono per lo più tanto profonde, sotterranee, da essere difficilmente tematizzabili anche da parte di chi si confronti con essa.

In questo senso è lecito spingere l'indagine — per affacciare l'esempio di un piano di discorso sul quale sarà opportuno trattarsi in altra sede — fino ai caratteri della stessa nozione vichiana dello sviluppo della « natura » umana verso l'attuazione delle sue note di razionalità.

In questo senso, anche l'analisi del problema storiografico del disegno vichiano di corredare la *Scienza nuova* di parti « pratiche », rinvia evidentemente alla questione della tacita ripresa vichiana di diffusissimi antecedenti (in materia di compiti e oggetto del conoscere pratico) propri della tradizione teorica di matrice aristotelica. Più precisamente, anzi, in quanto il problema della « pratica » della *Scienza nuova* investe innanzitutto la definizione della natura e delle

tus et imperia non amplius genus, sed patrimonium daret ». Si manifestano infondate la proposta di emendare il testo (δημος con τίμος, δημοκρατική con τιμοκρατική), e la conseguente traduzione del passo, che si trovano nell'edizione e traduzione curate da C. Sarchi del *De uno* (*Dell'unico principio e dell'unico fine del Diritto universale*, Milano, 1866, p. 210), anche alla luce dell'analogo luogo (già citato) del *De constantia*.

Vico avrebbe poi — come si sa — cambiato radicalmente la sua opinione sulle sequenze della storia del censo, escludendo nel suo pensiero maturo — sotto la spinta sempre più forte in esso del presupposto di una concezione « evolutiva », « lineare », della storia — che già sotto Servio Tullio fosse stata possibile l'istituzione del censo « come definitiva qualifica degli ordini, e in particolare dell'ordine equestre » (S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971, p. 83; ma si vedano soprattutto le pp. 71 sgg. e 82 sgg.), dando al « censo serviano solo un contenuto relativo al ' dominio bonitario ' plebeo dei campi » (*ivi*, p. 73), l'unico possibile agli occhi di Vico in una fase ancora molto arcaica della storia romana, e quindi della graduale, lenta conquista da parte della plebe dei suoi diritti. Il Vico ' maturo ' pervenne dunque alla conclusione che Livio si fosse sbagliato (come tutti gli altri, e lui stesso fino a qualche tempo prima) nel ritenere che il « censo » introdotto da Servio Tullio fosse stato la « pianta », la base, il fondamento, della libertà popolare. Ma l'introduzione del censo in quanto tale, e quindi, obliquamente, già quello di Servio Tullio, continuò ovviamente a significare lo stabilimento di un ordinamento fondamentale della repubblica democratica: onde la costanza della citazione, a comprova di questo tratto dell'argomentazione, della traduzione del Segni.

In verità — a quanto osserva il Nicolini — il Segni non aveva mai tradotto (nel *Trattato dei governi* al quale in effetti sarebbe stata congrua la citazione vichiana) πολιτεία o δημοκρατία con « repubblica per censo » (F. NICOLINI, *Commento storico ...*, cit., vol. I, pp. 273-4). Comunque qui interessa sottolineare l'impiego da parte di Vico delle versioni del Segni, impiego rintracciabile anche in altri luoghi della *Scienza nuova*, come — a quanto segnala lo stesso Nicolini — nell'espressione « giustizia legale » (*ivi*, vol. II, p. 115).

funzioni di un sapere di tipo pratico accanto agli altri saperi, esso rinvia subito alla questione del rapportarsi degli sviluppi del pensiero vichiano alla corrente speculativa segnata dalla meditazione aristotelica sulla pluralità dei saperi che tanto improntò la cultura occidentale sull'argomento, fino alla grande svolta « cartesiana » con la quale poi si misurò in primo luogo il pensiero di Giambattista Vico.

4. È indubitabile che sul piano epistemologico il discorso vichiano manifesta con particolare vigore l'opposizione alle tendenze di pensiero incentrate sull'ideale dell'assoluto predominio del sapere dimostrativo. Questa movenza di pensiero vichiana era rivolta esplicitamente in particolare contro Cartesio e la linea cartesiana; ma era certo tale da investire pure una linea più remota connotata dall'ideale di un sapere superiore, di natura dimostrativa, universale, nella sua essenza disincarnato e intemporale: l'ideale, cioè, tipico di un'antica tradizione di aristotelismo (pur se è opinabile che nella stessa misura debba essere riconosciuto nell'Aristotele « storico », « filologico »).

La concezione vichiana del pensiero, viceversa, vede nascere questo — in uno sforzo estremo di storicizzazione — dall'urgenza concretissima e corposa dei comuni bisogni effettuali (onde la natura eminentemente sociale del conoscere) e lo vede tornare, sotto forma di riflessione alta, di « filosofia », al compito di formulare legalità che nascano di nuovo dalla decifrazione dei fatti. Essa non può quindi non divaricarsi radicalmente da una linea che — nel senso che si è detto — può essere definita aristotelico-cartesiana²⁴.

Il punto si può anche esprimere indicando il genetismo vichiano, la sua opzione per una « spiegazione genetica dei fatti in sostituzione di quella classificatoria », essenzialistica, propria di Aristotele, volta,

²⁴ Per questa divaricazione, conseguente appunto alla costante ricerca vichiana di una 'storicizzazione', 'socializzazione', del pensiero, si leggano le penetranti espressioni di P. PIOVANI, *Pensiero e società in Vico*, estratto da « Critica Sociale », LX (1968) 23, pp. 3-4. In quanto Aristotele, più che Platone, « facendo suo [...] lo sforzo oggettivamente platonico », è il pensatore di « una universalità logica onni-valente », di un ideale del sapere che tenta di « disincarnare il pensante », egli è pensatore lontanissimo da Vico, dal suo tentativo di incarnare viceversa il sapere, la filosofia, di collegarla strettamente alla società.

Ma molte pagine efficaci di diversi autori potrebbero essere richiamate sull'opposizione vichiana a una « logica tradizionale » (e peculiarmente aristotelica come cartesiana), poggiata sui caratteri di « evidenza » come di « atemporalità » del pensiero come « linguaggio razionale » opposto al « linguaggio umano » delle immagini, delle metafore, delle analogie (le parole in E. GRASSI, *La facoltà ingegnosa e il problema dell'inconscio. Ripensamento e attualità di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 123-4).

attraverso il sillogismo, a una conoscenza non inventiva, sintetica, ma solo chiarificatrice del già saputo²⁵.

E in effetti, a riprova di una denuncia consapevole in Vico del carattere non inventivo della logica aristotelica (in uno con quella cartesiana) potrebbe essere riportato più di un luogo. Nel *De antiquissima*, ad esempio, alla primaria polemica contro le pretese totalizzanti della « clara ac distincta mentis nostrae idea » di essere « veri regula », si aggiungeva il giudizio che « Praedicamenta Aristotelis, et Topica, si quis in iis quid novi invenire velit, inutillima sunt »²⁶. Non diversamente, ancora, in un punto della *Scienza nuova seconda* — nel quale Vico, riassumendo il suo schizzo di « storia di essa filosofia », dava un giudizio più limitativo del contributo dello Stagiritico (che qui non appare nella sua veste di sistematore della riflessione morale) — veniva sottolineato il carattere prevalentemente non inventivo del sillogismo²⁷.

Ma già a questo riguardo le cose appaiono subito molto più complicate, e richiedono ulteriori determinazioni e precisazioni quanto allo schiacciamento di Aristotele su Cartesio, sia a proposito dell'« Aristotele di Vico », sia a proposito dello stesso Aristotele, per così dire, « storico », ossia quale ce lo restituisce un'aggiornata indagine storiografica.

Quanto al primo, è agevole dimostrare che il pensatore napoletano, per quanto attribuisse il pieno ritrovamento suo della « topica » a Cicerone²⁸, faceva risalire la tradizione teorica ad essa

²⁵ Le parole citate sono di E. RIVERSO, *Introduzione a Leggere Vico*, a cura dello stesso autore, Milano, 1982, p. 9, il quale, osservando che Cartesio « finiva per procedere in una direzione che rassomigliava a quella di Aristotele », conclude: « questo spiega perché poi Vico abbia sentito la necessità di rigettare insieme aristotelismo e cartesianesimo » (*ivi*, p. 11). L'autore aggiunge però, opportunamente, che « l'ostilità di Vico verso il cartesianismo fu più completa che verso l'aristotelismo perché [...] Aristotele aveva dato anche un posto alla *topica* come raccolta di informazioni dominata dal probabile »; perciò « probabilmente egli vide nel metodo baconiano una valorizzazione e un potenziamento del topismo aristotelico liberato dal logicismo sillogistico » (*ivi*, p. 12).

²⁶ *De antiquissima italorum sapientia*, in *OF.*, p. 121.

²⁷ « Poi vennero Aristotele, che insegnò il sillogismo, il quale è un metodo che più tosto spiega gli universali ne' loro particolari che unisce particolari per raccogliere universali; e Zenone col sorite, il quale risponde al metodo de' moderni filosofanti, ch'assottiglia, non aguzza, gl'ingegni; e non fruttarono alcuna cosa più di rimarco a pro del gener umano »: cfr. *SNS.*, in *OF.*, p. 518 (capov. 499). Segue poi la lode dell'« induzione » di Bacone, non a caso lodato come « gran filosofo egualmente e politico » (*ibid.*). La critica al « sillogismo » e al « sorite » è in stretta continuità con il *De antiquissima* (*OF.*, p. 123).

²⁸ E fosse naturalmente debitore verso la tradizione umanistica « ciceroniana », che lo aveva formato a un ideale di *humanitas* nel quale la sapienza era strettamente legata all'eloquenza. Non mi soffermo sulla letteratura critica che potrebbe essere copiosamente richiamata in proposito.

relativa agli antichi filosofi greci, e ad « Aristotele medesimo » tra i primi, allontanandolo ampiamente da Cartesio e dal cartesianesimo.

Gli stessi luoghi che si sono appena citati vanno, ad esempio, letti con maggiore attenzione. Il primo, del *De antiquissima*, va visto alla luce delle successive considerazioni e soprattutto delle affermazioni della *Risposta* del 1711. Qui, dopo avere richiamato quanto già affermato nel cap. VII del *De antiquissima* (e in particolare nell'importante paragrafo V su « prudenza », « topica », etc.), e avere puntualmente definito il metodo topico²⁹, Vico opponeva apertamente all' « analisi » dei « cartesiani » la via della « topica » tenuta da Aristotele. « Andar componendo una cosa con tutte le altre che vi hanno attacco o rapporto (che è l'altra spezie di metodo, che s'appella « sintesi », che in fatto è ritrovare) è opera della semplice percezione, che fassi regolar dalla topica: la qual via tenne Aristotile, che non scende quasi mai a diffinir cosa se non prima ha visto quanto in quella o dentro o fuori vi sia. La topica ritruova e ammassa: la critica dall'ammassato divide e rimuove: e perciò gl'ingegni topici sono piú copiosi e men veri; i critici sono piú veri, ma però asciutti »³⁰.

Vico si riferiva sicuramente all'impiego del procedimento topico-dialettico nella filosofia pratica. Un procedimento — come sappiamo — che parte dall'assegnazione di un ruolo fondante all'opinione, alla fitta e corposa trama dei « punti di vista », dei luoghi comuni (del « senso comune » ...), che trovano il loro orizzonte di legittimità conoscitiva nell'essere autorevole sedimentazione dell'esperienza, della tradizione, o portato dell'autorità dei piú sapienti. Da qui — è noto — attraverso la rielaborazione teorica, critica, dell'esperienza, si formano regole che però trovano significato, validità, daccapo applicandosi alla determinatezza dei fatti, alla concretezza delle situazioni particolari (il che subito ci pone dinanzi all'apertura alla pluralità dei saperi in Aristotele e al ruolo da questi concesso all' « esperienza »). Vico, inoltre, potrebbe riferirsi (con il « quasi mai ») a qualcosa d'altro e di piú: alla stessa elaborazione dialettica delle premesse del discorso scientifico, apodittico-dimostrativo, che si ha nel lavoro propedeutico a questo, e all'adozione di procedimenti dialettici nell'ambito della filosofia prima³¹.

²⁹ « Questa è l'arte di apprendere vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farli distinguere bene ed averne adeguato concetto »: *Risposta del Signor Giambattista di Vico*, in *OF.*, p. 163.

³⁰ *Ivi*, p. 164.

³¹ Per quanto, naturalmente, i due livelli di discorso restino ben distinti, pur nel loro interpersi, intersecarsi, nella filosofia prima, la quale è volta a pervenire a dimostrazioni rigorose pure usando anche procedimenti dialettici (per quest'ultima ragione, d'altra parte, il sapere matematico tende in Aristotele a proporsi come modello

Comunque Vico distingueva chiaramente e sceglieva, tra l'Aristotele ('scolastico') di una logica puramente dimostrativa e l'Aristotele di una logica sintetica, inventiva, che aveva a suo fondamento, esplicito o implicito che fosse, la valorizzazione intensa dell' 'esperienza comune', del 'consenso'.

Infatti — e a questo punto non ci interessa naturalmente molto la consapevolezza vichiana (evidentemente molto ridotta) dello stato storiografico del problema — il complesso delle fondamentali indicazioni aristoteliche circa lo statuto diverso dei saperi, ma anche i loro nessi, e la loro comune importanza, si insediava su una generale e decisiva premessa, su un fondamento « di tipo ontologico »: quello cioè, per il quale — come ha osservato un interprete discorrendo del « metodo ermeneutico » in Aristotele — « ciò che è vero non può rimanere del tutto nascosto per l'esistenza di ciò di cui costituisce la verità », onde il vero traluce anche nella strutturale diversità delle rappresentazioni e opinioni umane: è per questo « che la filosofia non è così staccata dal pensare e dal dire ordinario che solo ad essa si dischiuda il vero »³². Il dire, il sapere comune, sono dunque il luogo conoscitivo dove si sedimenta un'esperienza che non è strutturalmente priva di verità e dove si giudica la bontà del discorso sulla base di una premessa del tutto estranea invece al pensiero moderno, nato dal processo all'esperienza, dall'espropriazione dell'esperienza, dal 'tramonto dell'esperienza'. La cultura generale, la *paidéia*, il sapere retorico, la dialettica, appartengono innanzitutto alla pratica del dire e argomentare dell'oratore, del cittadino (nascono, verrebbe di dire vichianamente, nella « piazza d'Atene »), prima di passare al sapere dei filosofi e al filtro razionale, tecnicamente critico, che in esso si istituisce: si stabilisce così un nesso, in una notevole misura anche di fondazione, tra sapere ordinario e sapere dei filosofi³³.

Questo — mi pare — è un punto fondamentale su cui riflettere

emblematico del discorso rigorosamente scientifico). Vico, comunque, doveva tenere presente la pratica del lavoro teorico fondato in Aristotele sull'impostazione metodica ben chiarita in apertura dei *Topici*, laddove l'autore, dopo avere distinto — come ben noto — tra il discorso propriamente dimostrativo (fondato sugli « elementi veri e primi [...] che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi ») e il sillogismo dialettico (basato su « elementi fondati sull'opinione »), aggiunge però che il discorso dialettico-topico è poi « utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza » (*Top.*, A 1, 100 a 30 sgg. e A 2, 101 a 36 sgg.; la trad. è di G. Colli: cfr. *Organon*, Bari, 1970, vol. II, pp. 407, 409).

³² Cfr. J. RITTER, *Felicità e vita civile*, nel volume di saggi, dello stesso autore, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, 1983, p. 58 (tr. di G. Cunico). Non è certamente qui il caso di prendere in esame e discutere le valenze « hegelianeggianti » della lettura proposta da Ritter in questi saggi sulla filosofia pratica aristotelica.

³³ Anche su questo punto specifico non è in questa sede possibile riferirsi in

circa l'insieme di quegli antecedenti teorici la consuetudine con i quali è ipotizzabile possa avere condizionato in profondità l'orientarsi di alcune delle movenze più significative del pensiero vichiano: quelle cioè volte alla rivalutazione decisa (nei confronti del cammino intrapreso dal pensiero « moderno ») tanto dell'assetto fecondamente plurale dei saperi, tanto degli apporti fecondi dell' « esperienza comune ». Soffermandoci ancora brevemente su questo ultimo punto, sappiamo bene, infatti, come sempre di più nel pensiero di Vico si sia fatta decisiva la riflessione sul valore fondante, per le forme alte del sapere stesso, di quel fare e dire e conoscere comune, di quell'esperienza intersoggettiva che era invece divenuta l'oggetto del sospetto costante, della requisitoria implacabile, dell'accusa mai dismessa di confusione, di apparenza, di illusorietà, da parte dei « moderni », dai filosofi razionalisti (e dai cartesiani in primo luogo) ai teorici del diritto naturale moderno, ai sostenitori dell'etica razionale, tutti critici del « senso comune », dell'argomento del « consenso », e così via. Vico invece rifaceva sue le ragioni antiche dell' « esperienza » — incontrandosi così oggettivamente anche con un lascito specificamente « aristotelico » — e allo stesso tempo salvaguardava, « contraeva », questo nocciolo di pensiero senza fondarlo più su di un concetto della verità che si dà pure nell'esperienza (oltre che negli elementi primi del procedimento dimostrativo accessibili all'intuizione) perché è già data e quindi può in quella tralucere, venir fuori, ma su di un concetto della verità che sostanzialmente si fa nell'esperienza, anzi nella dinamica esperienza storica³⁴.

modo determinato alla gran messe di studi menzionabili: si può però almeno rinviare ad alcune efficaci sintetiche pagine sul tema, in uno con alcune indicazioni bibliografiche essenziali, che si leggono in C. NATALI, *Aristotele e l'origine della filosofia pratica*, nel volume collettaneo, curato da C. Pacchiani, *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano Terme, 1980, specie pp. 100 sgg.

³⁴ La questione però non sarebbe neppure a questo punto del tutto chiusa, perché rinvierebbe a quella dell'eventuale ritrascrizione in Vico, entro i termini di un'antropologia cristiana, del nocciolo metafisico della concezione di una verità appartenente alla natura umana (e quindi prima contratta, latente, poi pienamente sviluppata). Sul tema rinvio ad un altro lavoro riguardante la trattazione vichiana della questione della socievolezza umana, e quindi ancora il confronto con le eredità « aristoteliche ».

Quanto sopra detto circa il ruolo fondante assegnato da Vico all' « esperienza comune » porta il discorso poi sul significato e sul valore che assumono in Vico l'ideale di una « scienza » del mondo umano (di un sapere quindi dotato di sicurezze e anche di procedure dimostrative) o, anche, la stessa movenza che conduce Vico più di una volta a riprendere il procedimento cartesiano dell'*epoché* (« ma in tal densa notte di tenebre »...). Accennando molto brevemente a un nodo interpretativo sul quale in questa sede potrà spendere più avanti solo qualche altra concisa osservazione, ritengo che si debba sottolineare la piena congruenza nel pensiero di Vico da un lato della ripetizione, quasi del « calco », del modulo cartesiano del dubbio metodico rivolto contro gli « abiti comuni invecchiati » e l'ingombrante oppressione del « peso della memoria », di cui è necessario liberarsi con la forza dell'« intendimento », dall'altro, dell'esaltazione del « senso comune » e della fondazione « intersoggettiva » della ra-

Quanto alla riflessione di Aristotele in materia di pluralità dei saperi da rendere oggetto di una rivisitazione finalizzata al confronto di Vico con alcune delle « eredità » più profonde di quegli, v'è da aggiungere qui soltanto qualche ultima breve osservazione attorno alla questione storiografica (sollevata anche in pagine di argomento vichiano) della precisa natura dello statuto del sapere pratico, e quindi dell'effettivo carattere di antecedente delle teorie aristoteliche sulla conoscenza « topica » rispetto alle successive riprese « umanistiche », vichiane, etc. Si tratta della domanda se l'ideale di Aristotele di un sapere possibile — al quale cioè (secondo l'interpretazione 'drammatica' dell'Aubenque) venga sempre prescritto di essere adatto all'oggetto, alla situazione, al fine dati — concluda, nel caso del sapere pratico, nell'assegnazione a questo dell'oggetto conoscitivo del « verosimile » o piuttosto del « probabile ».

Su questo piano — che non riguarda naturalmente più l'« Aristotele di Vico », ma quello delle nostre conoscenze e interpretazioni storiografiche, ma che è tuttavia indispensabile per ricostruire quale tradizione « topica » effettivamente Vico abbia ripreso — pare riconoscibile un'alternativa abbastanza netta. Il sapere pratico, se è in senso proprio « scientifico »,

gione, nell'analogia 'corporeità' dell'impellere dei bisogni e dell'insorgere delle 'ingegnose' risposte degli uomini. Infatti gli « abiti comuni invecchiati », dei quali dobbiamo 'spogliarci' « con violentissima forza », per conquistare quei « principi [...] veri finora racchiusi in noi stessi, o oppressi dal peso della memoria di ricordarsi tante innumerabili cose sregolate che non giovavano di nulla l'intendimento, o trasformati dalle nostre fantasie d'immaginarle con le idee nostre presenti », quegli « abiti », dunque, sono quelli dei « filosofi e filologi », abiti di un sapere 'riposto', rimossi i quali — con la forza di un « intendimento » geometrico che sa cogliere e ripercorrere il necessario procedere lineare dei fatti — sarà possibile pervenire a « principi » (elementi primi del discorso geometrico quale in notevole misura pretenderà di essere la *Scienza nuova*) determinabili in ultimo non più sulla base dell'autoevidenza degli elementi intuitivi oggetto dell'intelletto, ma sulla base dell'esame dell'esperienza comune, di ciò che è comune nell'esperienza storica e di ciò di comune che il sapere « volgare » già trasmette. Sia il procedimento del dubbio metodico (che non è quindi un « calco » di mero sapore « stilistico »), sia il procedimento dimostrativo del pensiero cartesiano, sono perciò efficacemente utilizzati nelle sequenze iniziali e conclusive di un discorso che rovescia le impostazioni e soprattutto le conclusioni fondamentali di quello (ma non l'ideale che l'esercizio della ragione, nei « tempi umani », si esplica, nella « scienza », crucialmente tramite il metodo geometrico). I luoghi sopra citati si leggono in *SNP.*, in *OF.*, pp. 201-2 (capov. 80; ma si veda pure il capov. 79 per l'affermazione della necessità di sostituire i « sistemi interi di altrui » con « altro proprio »...). Vico, insomma, affida alla « forza » del « raziocinio » il compito primario di « scuotere e dileguare » i « nostri abiti invecchiati delle opinioni che non altrove approfondano le loro radici che nella fantasia e nella memoria », dopodiché sarà possibile anche servirsi della fantasia e della memoria per formulare congetture congetture tanto rigorose da non potere essere considerate mere « fantasie »: cfr. *SNP.*, in *OF.*, pp. 216, 215 (capovv. 120, 117). Per la preminenza, nel senso anzidetto, dell'« intendere da filosofo » sul « ricordarsi da filologo » cfr. poi anche *SNP.*, in *OF.*, p. 247 (capov. 215).

in una certa misura, lo è perché è conoscenza di ciò che è « per lo più » (ὡς ἐπὶ το πολὺ) in quanto probabile, di ciò che, almeno in certo grado, è ontologicamente oggettivo, necessario, e quindi consente un conseguente grado di « precisione » (ἀκριβῶς)³⁵, ma allora non può avvalersi, per questo scopo, del metodo « topico-dialettico », che dà solo conoscenze del « verosimile ». Se invece si avvale del procedimento « topico-dialettico », per rivolgersi al « verosimile », muovendo dagli elementi di soggettività che sono connessi al mondo dell'opinione, degli ἐνδοξα, non ha in quanto tale diritto di chiamarsi scienza, cioè sapere del necessario, del causale³⁶.

³⁵ Cfr. *Eth. Nic.*, I, 3, 1094 b 21; I, 3, 1094 b 13, e II, 2, 1104 a 1-2. Sulla nota « tragica » della concezione aristotelica della « prudenza » cfr. le suggestive conclusioni di P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1976².

³⁶ Astenendomi dall'evocare frettolosamente una copiosa e spesso prestigiosa letteratura critica che si è soffermata negli ultimi tempi sul problema dello statuto del sapere pratico in Aristotele (più di una volta guardando a Vico), è forse opportuno però soffermarsi brevemente su una linea interpretativa, molto attenta al profilo squisitamente filologico della materia, che ha sollevato talune obiezioni circa la tesi che la filosofia pratica di Aristotele (in quanto ha pretese di rigore) è imperniata sul metodo topico-dialettico: tesi sostenuta, nella storiografia tedesca contemporanea, con particolare vigore da Wilhelm Hennis e dallo stesso Günther Bien in svariati preziosi contributi. In special modo Helmut Kuhn ha sottoposto ad alcune rilevanti critiche le conclusioni alle quali era pervenuto Hennis, ammonendo a non dimenticare che in Aristotele « si danno due significati della probabilità del tutto differenti, sebbene richiamantisi l'un l'altro »: *probabilitas* e *verisimilitudo*. « La verosimiglianza nel senso della probabilità » è definita dalla specifica natura dell'oggetto al quale si rivolge il conoscere pratico, « il per lo più », quindi è quella forma di razionalità scientifica consentita dal grado di « precisione » dell'oggetto del sapere pratico. « Invece la verosimiglianza nel senso di *verisimilitudo* » è definita dall'elemento di soggettività, e quindi di mutevolezza, di diversità, che è proprio dell'opinione degli uomini. Ora « la verosimiglianza nel senso del ἐνδοξα » è incompatibile con la scienza », come il metodo topico-dialettico che attiene ad essa, cioè alla diversità delle soggettive opinioni umane (cfr. H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, nella raccolta di scritti, curata da M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1975, band II, p. 270). La conclusione di Kuhn è che, al contrario di quanto sostenuto da Hennis, la ripresa della topica, già con Vico, come fondamento o metodo di un sapere scientifico della politica (ma, almeno per Vico, la scienza della politica non è data, in quanto tale, dalla « topica » ...), non sarebbe in effettiva continuità, in termini filologici, con la posizione di Aristotele (cfr. *ivi*, pp. 280 sgg.).

Ma forse qui è più importante piuttosto ricordare come sull'opportunità tanto di riconoscere in Aristotele (e nella sua tradizione) una concezione della pluralità delle forme di razionalità e delle relative procedure di discorso, tanto di problematizzare invece l'idea di una presunta supremazia assoluta, nello Stagirita, delle scienze teoriche, del procedimento dimostrativo, concordino in sostanza sia il « modello » interpretativo « topico », sia il modello interpretativo « statistico »: riprendo la proposta classificatoria avanzata da O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, 1971, il quale dedica la parte iniziale del suo lavoro alla rapida ricognizione dei principali modelli interpretativi dell'etica aristotelica delineatisi, e. a suo dire, aporetici (il « theoretische », il « sittliche », il « topische », lo « statistische »): cfr. *op. cit.*, pp. 19-31). Come osserva Höffe, « il modello topico e il modello statistico polemizzano ambedue con il predominio delle scienze teoriche e il loro primato dell'esattezza » (*ivi*, p. 31). In effetti, proprio perché Aristotele considera la politica una scienza pratica, e non teoretica (inaugurando una tradizione

Ma non è il caso di soffermarsi ancora su un arco tematico che solleva una serie di interrogativi squisitamente pertinenti alla letteratura storiografica su Aristotele, sui quali non è certo questo il luogo per addentrarsi ulteriormente. Ritornando dunque all' 'Aristotele di Vico', è comunque estremamente importante ribadire che il pensatore napoletano, guardando retrospettivamente al suo itinerario intellettuale, non a caso collocava « Aristotile medesimo » sulla sponda opposta a quella sulla quale erano situati i cartesiani ' rigorosi ' (come l'Arnauld de *L'art de penser*), in ordine alla questione ' pedagogica ' delle forme di sapere convenienti ai fanciulli, o alle masse dei « piú », insuscettibili di essere mai condotti al vero attraverso l'esercizio di forme alte, sofisticate, « riposte », di sapere.

Si trattava di una questione che aveva forti, anzi preminenti, profili di « pedagogia politica », e che in quanto tale — come si è visto — era dibattutissima in ambienti napoletani vicini al Vico (il quale proprio su simili ambiti problematici, investenti la « vita civile », trovava il piú saldo fondamento della solidarietà intellettuale che lo uní a lungo con un personaggio come Paolo Mattia Doria).

di pensiero alternativa alla linea platonica della politica quale scienza esatta) egli qualifica in modo alto il tipo di sapere che le compete. D'altra parte Aristotele aveva osservato, nella *Retorica*, che è « compito della stessa facoltà di discernere il vero e quello che è simile al vero; e inoltre che gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo piú la verità: quindi il mirare alla probabilità e il mirare alla verità appartengono alla stessa disposizione » (*Rhet.*, I, 1355 a; tr. di A. Plebe, in *Retorica*, Bari, 1961, p. 4).

In conclusione, tendenze interpretative recenti, come quelle considerate (sulle quali risulta utile la ricostruzione che ne fa F. VOLPI, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, nel cit. vol. *Filosofia pratica e scienza politica*, pp. 11-97) rafforzano sia la tesi della presenza, in Aristotele e nella tradizione che da lui prende le mosse, della concezione e della pratica di una feconda pluralità delle forme di razionalità, sia la tesi che al sapere pratico spetta uno statuto conoscitivo piú « alto » di quello consuetamente accordato (si rivolga esso alla *probabilitas* o alla sola *verosimilitudo*, assunta o meno con il procedimento « topico-dialettico » un carattere di « scientificità », sia la *phronesis* solo guida razionale dell'agire o anche sapere che riflette filosoficamente su di esso). Tale materia storiografica appare comunque degna di interesse in un approfondimento del formarsi e disporsi (rispetto ai maggiori antecedenti teorici) dei peculiari caratteri del pensiero di Vico circa la pluralità delle forme di conoscenza e le capacità conoscitive del sapere « topico ». Vico, in fondo, riprendeva del « modello » conoscitivo di ispirazione aristotelica sia l'indicazione della feconda pluralità (e dignità) delle forme di conoscenza, sia la stessa attribuzione della qualifica di « scienza » al sapere di natura dimostrativa (tanto che la sua « scienza nuova » si avvaleva solo parzialmente, e ' subordinatamente ', del metodo « topico », e tanto meno si affidava a presunte capacità di rivivere simpateticamente forme corpulente di « fantasia » proprie delle età fanciullesche dell'uomo). D'altro canto, slocando nei tempi lunghi della storia la conquista dei poteri conoscitivi umani, reincarnava radicalmente il soggetto epistemico (che nasceva nel faticoso affacciarsi dell'« ingegno » tra immagini corpulentissime); sottraeva a fondamenta ontologiche (salvo qualche ' residuo ' teologico-metafisico ...) il concetto di verità ad esso pertinente; rifondava su nuove basi l'assetto epistemologico del sapere del mondo umano ...

Non mi pare arrischiato sostenere che tutta la formazione dell'itinerario intellettuale vichiano si sia innanzitutto esercitata, misurata, con questo antico nodo teorico, nel quale erano indissolubilmente uniti il registro 'epistemologico' e quello 'politico' (e 'pedagogico') del discorso; dal momento che a diverse figure collettive o funzioni sociali, civili, erano pertinenti diverse forme di razionalità, diverse 'pratiche' di accesso al vero, e quindi di disponibilità all'argomentazione razionale ovvero alla persuasione retorica, all'eloquenza, messa in opera da intellettuali capaci di assolvere a essenziali compiti civili in quanto « e filosofi e ben parlanti ». Con il che Vico — attraverso il tramite ciceroniano, umanistico — si collegava forse nel modo piú profondo, al di là di piú estrinseche permanenze dell' « aristotelismo politico », con la natura autenticamente 'politica' della meditazione aristotelica sulla « filosofia pratica ».

« Ed Aristotile medesimo [...] pur vi conviene, ove afferma che a' fanciulli debbono insegnarsi le lingue, l'istorie e la geometria, come materie piú proprie da esercitarvi la memoria, la fantasia e l'ingegno. Quindi si può facilmente intendere con quanto guasto, con che coltura della gioventù, oggi da taluni nel metodo di studiare si usano due perniziosissime pratiche. La prima che a fanciulli appena usciti dalla scuola della gramatica si apre la filosofia sulla logica che si dice *di Arnaldo*, tutta ripiena di severissimi giudizi d'intorno a materie riposte, di scienza superiori e tutte lontane dal comun senso volgare; con che si vengono a convellere ne' giovinetti quelle doti della mente giovanile, le quali dovrebbero essere regolate e promosse ciascuna da un'arte propria, come la memoria [...], la fantasia [...], l'ingegno [...]. Al contrario, se eglino nell'età dell'ingegno, che è la giovinezza, s'impiegassero nella topica, che è l'arte di ritrovare, che è sol privilegio degl'ingegnosi (come il Vico, fatto accorto da Cicerone, vi s'impiegò nella sua), essi apparecchierebbero la materia per poi ben giudicare, perché non si giudica bene se non si è conosciuto il tutto della cosa, e la topica è l'arte in ciascuna cosa di ritrovare tutto quanto in quella è; e si andrebbero dalla natura stessa i giovani a formarsi e filosofi e ben parlanti. L'altra pratica è che si danno a' giovanetti gli elementi della scienza delle grandezze col metodo algebrico [...] »³⁷.

³⁷ *Vita*, in *OF.*, p. 12. La vicinanza vichiana a Doria è piú volte sottolineata — come è ben noto — nell'opera a questi dedicata, il *De antiquissima*, e soprattutto sul luogo di discorso qui preso in esame. « Et quidem tu, sapientissime Paulle, haec ipsa censes, qui, dum tuum principem instituis, non eum praecipis recta ad criticam artem contendere; sed diu multumque exemplis imbui, priusquam artem de iis iudicandi erudiat » (*De antiquissima*, in *OF.*, pp. 121-3). Sui rapporti tra il Vico e il

Dunque, sia pure attraverso prevalenti tramiti e nuovi apporti ciceroniani ed umanistici (soprattutto attraverso la lezione che veniva dall'umanesimo della centralità della *prudencia*), Vico si inseriva in una linea di pensiero che trovava in Aristotele (e non in Platone) il suo più illustre capostipite.

Anche il Vico 'maturo' della elaborazione della *Scienza nuova* in fondo faceva fruttificare un'impostazione che distingueva tra saperi fecondamente diversi, e si ribellava pertanto intimamente alle tendenze alle totalizzazioni epistemiche, agli imperialismi conoscitivi, racchiusi nella sostanza « geometrica » della scienza e della filosofia moderne: sottoposte all'incombente minaccia della secca alternativa tra la denuncia della pochezza o sterilità del sapere del contingente storico e la tentazione all'omologazione dei metodi conoscitivi del mondo umano a quelli del mondo fisico (e comunque impegnate in un attacco senza precedenti al carattere di apparenza dell'autorità dell'esperienza).

Dopotutto, come si accennava — anche a restare fermi a un canonico quadro interpretativo della filosofia aristotelica — il sapere fronetico della prassi, e quindi del contingente, del mutevole, quantunque non potesse pervenire alla apodittica episteme dell'immutabile, guadagnava un posto molto elevato nella gerarchia aristotelica dei saperi (e la scienza politica non a caso — secondo un celebre luogo dell'*Etica Nicomachea* — veniva considerata la « più importante » e la « più architettonica » delle scienze pratiche). E in un qualche modo l'impura origine del conoscere pratico (nell'autorità intersoggettiva delle sedimentazioni dell'esperienza, del « senso comune ») proiettava la sua ombra anche sulla purezza del sapere dimostrativo (almeno nel senso che la meditazione aristotelica non si iscrive nella tradizione della « filosofia del tempio » ...).

Si potrebbe dire perciò che il Vico « maturo » dava una risposta « non aristotelica » (proponendo una « scienza nuova » del mondo storico inimmaginabile nell'orizzonte concettuale dell'aristotelismo) a una questione epistemica risolta mantenendo almeno, e facendo poi fruttificare in modo inedito, un'antica apertura verso la produttiva pluralità delle forme di razionalità, di discorso. Infatti il pensatore napoletano tesaurizzava ed a un tempo trasformava radicalmente quell' « apertura », per la straordinaria decisione con la quale

Doria già il Giarrizzo aveva osservato come « Vico indichi nella politica (e non nella filosofia platonica) la ragione dell'amicizia intellettuale con il pensatore genovese-napoletano »: cfr. G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, nel fasc. II (1968) dei « Quaderni contemporanei », dedicato a G. B. Vico nel terzo centenario della nascita, a cura di F. Tessitore, p. 96 (il saggio citato si può ora leggere in G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981).

dislocava in una prospettiva sincronica — come ben si sa — le forme, le conquiste, della razionalità, della comunicazione.

In tal modo, d'altra parte, mentre Vico poteva così valorizzare le funzioni di fondazione dell'umano, della ragione, assolute dalle forme piú elementari di esperienza e di comunicazione (attivate in primo luogo in base alle capacità sintetiche dell'ingegno), poteva assegnare all'oggetto e alle procedure del discorso scientifico (del quale frutto alto doveva essere la sua *Scienza nuova*) i caratteri, conferitigli proprio nella piú canonica tradizione dell'aristotelismo, del sapere dell'universale, del necessario. Perciò, non contraddittoriamente, la *Scienza nuova* — in un'età di sapere « riposto » — si poneva come una scienza nel senso piú tradizionalmente alto. Aspirava cioè — non meno della scienza dimostrativa degli aristotelici o degli autori, come Pufendorf, di opere di diritto naturale scritte con un metodo « razionale », « dimostrativo », di ispirazione cartesiana — ad essere scienza dell'universale, secondo un'indicazione che veniva esplicitamente ripresa proprio da Aristotele. La scienza nuova medita « questo mondo di nazioni nella sua idea eterna, per quella proprietà di ciascuna scienza, avvertita da Aristotele, che "scientia debet esse de universalibus et aeternis" »³⁸.

Su questo punto, naturalmente, vi sarebbe da soffermarsi piú a lungo. Infatti la non cancellabile, o sottovalutabile, aspirazione vichiana a che la sua scienza avesse i caratteri forti di un sapere dimostrativo, di ciò che è universale ed eterno nel mondo storico, continua ad alimentare la questione della presenza e del significato dei caratteri « deduttivi » della « scienza nuova » accanto a quelli « induttivi ». Di piú, rinvia alla preliminare questione della natura delle premesse, esplicite o implicite, circa i caratteri di universalità, di eternità, che l'oggetto della « scienza nuova » presenta (e che consente la formulazione degli « elementi » primi di questa) sia nella modalità di necessari e pertanto immutabili « costumi » umani, sia nella modalità del necessario (graduale e lineare) ordine di presentazione delle « cose umane », delle forme conoscitive, sociali, giuridiche, politiche, etc. In particolare questo ordine di successione necessario (per quanto conosca alcune « eccezioni » e poi sia affidato, a un certo punto del processo, alla consapevole gestione umana) è il presupposto dell'applicazione del « metodo geometrico », il quale — come sappiamo — consiste nel porre « voci », « massime comuni », « principi », e poi « con questi principi da verità piú semplici dimostrate procedere fil filo alle piú composte, e le composte non af-

³⁸ SNS., in *OF.*, p. 438 (capov. 163).

fermare se non prima si esaminino partitamente le parti che le compongono ». Ebbene, dal momento che la « dimostrazione » dei « principi », degli « elementi », dipende dalla preliminare interrogazione induttiva dell'esperienza, dall'individuazione in essa di costanze, regolarità, dal ripercorrimento anche delle ragioni del « senso comune », sarebbe lecito porre, sia pure con la dovuta cautela critica, la domanda se tale procedimento non sia, in alcune sue sequenze, piú vicino a quello del ritrovamento degli « elementi » primi del discorso nel sapere pratico della tradizione aristotelica, di quanto lo sia a quello della definizione di puri principi autoevidenti all'intelletto, quale si trova ancora nella linea speculativa aristotelica, ma piú marcatamente in quella cartesiana ³⁹.

³⁹ Per le espressioni sopra citate cfr. *Vita*, in *OF.*, p. 13. Vico qui dimostra esaurientemente di essere orgogliosamente convinto di avere saputo applicare rigorosamente, « severamente », il « metodo geometrico », o « matematico », per lui spogliato di ogni « arcano », al discorso filologico-giuridico, al sapere del mondo umano, già nel *Diritto Universale*. Sono numerosi i luoghi nei quali Vico rivendica a sè il merito di avere istituito una nuova « scienza » in grado di meditare « l'umanità delle nazioni », sulla scorta di « certi principi » (*SNP.*, in *OF.*, p. 173 (capov. 11)): una scienza che « ragiona con uno stretto metodo geometrico, con cui da vero passa ad immediato vero, e così vi fa le sue conclusioni », secondo l'avviso al lettore con il quale si concludeva l'*Idea dell'opera* nella redazione a stampa del 1730 della *Scienza nuova seconda* (*Giambattista Vico al lettore*, in *O.*, p. 873 (capov. 1133)). Per la spiccata propensione di Vico a sottolineare la natura geometrica dell'impostazione del suo discorso, cfr. ad es. *SNP.*, in *OF.*, p. 260 (capov. 261).

L'importanza, la presenza stessa, di una forte istanza « dimostrativa », « geometrica » nell'opera vichiana — iscritta chiaramente nella stessa definizione e costruzione di un genere particolare di scrittura (la *Scienza nuova* ...) — non deve essere rimossa, o ridotta ad aspetto del tutto estrinseco (si veda, ad es., il commento in nota, di Fausto Nicolini, al passo appena citato dell'avviso al lettore della *Scienza nuova seconda*). Quasi tale istanza entrasse necessariamente in contraddizione con l'immagine di Vico sostenitore di un soggetto epistemico dalla originaria e fondante natura 'corporea' e intersoggettiva, dimostrata dal sorgere, o dal manifestarsi, delle facoltà conoscitive sotto la cogente pressione dei primari bisogni del vivere o degli ineludibili rapporti sociali. O venisse a collisione con la figura del pensatore che come pochi altri ha saputo rivalutare le ragioni autonome del mondo « fantastico », delle forme conoscitive primigenie, « simboliche ». O, infine, risultasse incompatibile con le enunciazioni o il lavoro teorico del pensatore che nella *Scienza nuova* afferma, o alla *Scienza nuova* assegna, un ruolo fondamentale al procedimento induttivo.

In verità non bisognerebbe mai dimenticarsi di distinguere la 'rivalutazione' delle funzioni assolute dalla « fantasia », dall'« ingegno », dalla « topica », etc., nelle età dello 'stordimento', della debolezza della ragione; la 'rivalutazione' di tali forme conoscitive nelle età dello 'spiegamento' della forza della ragione, nel senso di una duplice funzione « pedagogica » (« individuale », per così dire, e « politica ») congrua alla concezione del permanere, in tali età, sia del mondo mentale propriamente fanciullesco di coloro che dovranno essere educati a divenire « sapienti » in modo pertinente alle logiche delle loro « età », sia del mondo mentale del « volgo », cioè di quei « piú » rivolgendoci ai quali — per riprendere un luogo della *Retorica* aristotelica (*Rbet.*, 1355 a) — « neppure se possedessimo la scienza piú esatta, sarebbe facile persuaderli parlando solo sulla base di essa »; infine la 'rivalutazione', ben piú limitata, di quelle forme conoscitive nelle espressioni alte del sapere consentite nelle « età illuminate », come appunto è il caso della costruzione di una « scienza » dell'« umanità delle nazioni ». Altrimenti — per restare a quest'ultimo caso — si dà luogo ad

Ma questo è un discorso che — pure ad assumerlo con tutta la cautela necessaria — ci porterebbe lontano, per cominciare al problema delle eredità « galileiane » nel metodo vichiano, e ad altri ancora ... Dove invece appare chiaro che la nozione e il disegno di scienza che Vico condivide, almeno da principio, sono ancora implicati in un campo concettuale di ascendenza aristotelica è nell'attribuzione alla *Scienza nuova*, e già alla *Scienza nuova prima*, di un compito di scienza pratica: sia nel senso che essa è un conoscere attinente al mondo umano che ha, nelle « età illuminate » dei tempi di Vico, un fondamentale fine pratico, sia nel senso che essa — secondo una classificazione maturata e divenuta canonica nel corpo di una tradizione di pensiero nata da Aristotele — deve avere ed ha delle sezioni, degli strumenti, propriamente destinati alla « pratica », appunto le « pratiche » della *Scienza nuova prima*.

5. La *Scienza nuova prima* chiarisce subito la sua natura pratica, ossia il fine pratico che denota per intero tale « scienza », ma richiede poi che al suo interno si definiscano parti specifiche, destinate propriamente alla approfondita determina-

interpretazioni irrispettose del ruolo conoscitivo della « fantasia » nella *Scienza nuova*, di un presunto ufficio primario di una « simpatetica » fantasia. Ciò non significa, d'altra parte, che il lavoro induttivo non sia necessario (si veda già quanto accennato nella nota 34) per la determinazione degli stessi « elementi » primi della « scienza » del mondo storico. Sulla base, d'altro canto — come si diceva — anche della preliminare messa in dubbio metodica, di chiaro sapore cartesiano, di tutto il sapere accumulato, e quindi dell'operato della « forza del nostro intendere », puramente critica, al fine della posizione dei « principi ». Su questo ultimo punto il luogo fondamentale della *Scienza nuova prima* (al quale si riconducono i passi già richiamati nella nota 34) è il celebre invito « a ridurci in uno stato di somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione » (*SNP.*, in *OF.*, p. 185 (capov. 40)). Ma tale « forza » critica, la quale costituisce in effetti la sequenza iniziale esplicita del procedere della « scienza nuova », poggia a sua volta su un presupposto di fondo (e come tale non pienamente tematizzato, non esso stesso discusso) di natura « geometrica »: la credenza cioè di un'evoluzione rettilinea, graduale, progressiva, del processo storico dal semplice al complesso, che è alla base della sicura critica razionale delle fonti alla quale si tiene tenacemente ferma in Vico la 'decostruzione' prima, e poi la ricostruzione, del passato, e in particolare delle età arcaiche (su ciò ha insistito giustamente S. MAZZARINO, *op. cit.*, *passim*, ma in particolare pp. 70 sgg.). Per l'esclusione di una funzione conoscitiva di un'immaginazione simpatetica si veda il ricorrere, già in *SNP.*, dell'espressione « intendere appena si può, affatto immaginar non si può »: in *OF.*, pp. 187, 260, 279 (capovv. 42, 261, 316). Per la più chiara formulazione della distinzione (e gerarchia assiologica) tra « ragione » e « fantasia » cfr. *ivi*, pp. 278-9 (capovv. 313-4).

Su questo arco di temi è del tutto inopportuno qui cercare di richiamare, nonché discutere, la letteratura critica pertinente. Si può solo ricordare — dato l'argomento centrale del nostro discorso — che sulla presenza di espliciti elementi di carattere « teoretico », ossia « deduttivo », nella costruzione della « scienza nuova » vichiana ha insistito di recente in particolar modo L. POMPA, *Giambattista Vico. Studio sulla*

zione delle « pratiche » apprese con « iscienza »: « pratiche » che indichino « come l'umanità d'una nazione, sorgendo, possa pervenire » a uno « stato perfetto, e come ella quinci decadendo, possa di nuovo ridurvisi »⁴⁰.

Il brevissimo libro IV della *Scienza nuova prima* — confermando a chiare lettere che « il fine principale di questa Scienza » è « conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni » — evidenzia che tale scienza comprende due « pratiche ».

La prima è « una nuova arte critica, che ne serva di fiaccola da distinguere il vero nella storia oscura e favolosa »⁴¹. Vale a dire un conoscere il quale, per assolvere in modo adeguato i suoi fini, per sciogliere anche una serie di problemi piú specificamente « pratici », « politici », deve reimpostarli alla radice alla luce di un metodo conoscitivo in grado di spingersi fino alla piú remota genesi dei fenomeni in questione. « E questa istessa Scienza ne può fornire di un'arte critica sopra gli autori delle nazioni medesime, che ne dia le regole di discernere il vero in tutte le storie gentilesche »⁴². La « nuova arte critica », dunque, è lo strumento teorico devoluto all'approntamento di « regole d'interpretazione » che consentano di penetrare nella storia oscura, e decifrarne fenomeni altrimenti condannati a restare inspiegati, o malamente spiegati, e quindi di rivolgersi anche alla reimpostazione dei problemi pratici delle età illuminate⁴³.

« *Scienza nuova* », Roma, 1977 (tr. it. a cura di V. Mathieu), specie pp. 112 sgg. Ebbene il Pompa (la cui impostazione di fondo non manca di essere discutibile) tiene presente, a tal proposito, anche il riferimento alla definizione aristotelica della scienza che si è sopra ricordato. Su di una possibile « rivalutazione della gnoseologia aristotelica » nella *Scienza nuova* concorda anche V. MATHIEU nell'*Introduzione* all'edizione italiana del volume del Pompa (cfr. p. 17).

⁴⁰ *SNP.*, in *OF.*, p. 173 (capov. 11).

⁴¹ *Ivi.*, p. 304 (capov. 391).

⁴² *Ivi.*, p. 207 (capov. 91).

⁴³ *Ibid.* (capov. 93). Il capitolo in questione (cap. IX del libro II) della *Scienza nuova prima* è di notevole rilievo. Vico infatti vi tematizza il principio metodico che si può ritenere il fondamentale della sua ricerca, che dovrà informare « la condotta principale di tutta quest'opera » (*SNP.*, in *OF.*, p. 208 (capov. 93)). Come si è cominciato a dire in precedenza (cfr. le note 34 e 39), tale principio, che regge le diverse « regole d'interpretazione », prescrive che i fenomeni, i « fatti », che sono oggetto dell'analisi, e che sono stati revocati « in dubbio » (innanzitutto quindi quelli pertinenti alle età « favolose »), debbono essere interpretati, esplicitati, sulla base di un criterio di necessità logica interna allo sviluppo lineare dei fenomeni stessi. Ciò che Vico non problematizza — come si notava — è l'assoluta, rigida, linearità dello sviluppo dei fenomeni, che non conosce (fino ai tempi della ragione) fratture, cadute, ritorni, all'interno di uno stesso fenomeno (invece, secondo un'altra « regola » essenziale del suo discorso, la quale enuncia il carattere autonomo delle singole realtà storiche, Vico teorizza e applica felicemente la veduta della pluralità e dell'intreccio dei « tempi storici »).

« Ma i fatti in dubbio si devono prendere in conformità delle leggi; le leggi in dubbio si devono interpretare in conformità della natura: onde le leggi e i fatti

Invece « l'altra pratica », la seconda, è un conoscere piú direttamente indirizzato all'indicazione dei fini e strumenti pratici della scienza nuova: cioè « un'arte come diagnostica, la quale, regolando con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà i gradi della loro necessità o utilità ». Il fine pratico della *Scienza nuova*, come il portato piú alto e fecondo della « sapienza riposta », è allora di ' reggere ' e ' sostenere ', e ' guidare ' e

in dubbio *devono* riceversi che non facciano assurdo o sconcezza, molto meno impossibilità»: *SNP.*, in *OF.*, p. 207 (capov. 92); il corsivo è mio, a sottolineare l'uso di un'espressione chiave del linguaggio della *Scienza nuova*, frequentissima in essa ed estremamente significativa dell'istanza ' critica ', razionalistica che l'attraversa (di ciò che potrebbe essere definito la « logica del *dovette* », logica ' ricostruttiva ' preceduta da quella ' decostruttiva ' del « *non poté* »).

Munito di tale logica, Vico passa subito a reimpostare questioni fondamentali di teoria politica, risolvendo le quali sarà possibile poi porre in essere la « pratica, l'arte », di tipo « diagnostico » della sua « scienza ». In tal modo Vico reimposta subito l'ambito tematico peculiarmente ' aristotelico ' della tipologia e successione delle « forme de' governi » e della loro congruenza a determinate condizioni « naturali », « climatiche ». « I popoli in dubbio *devono* aver operato in conformità delle forme de' loro governi; le forme de' governi in dubbio *devono* essere state convenevoli alla natura degli uomini governati; la natura degli uomini in dubbio *deve* essere stata governata in conformità della natura de' siti: altrimenti nell'isole che ne' continenti, ché ivi provengono piú ritrosi, qui piú agevoli; altrimenti ne' paesi mediterranei che ne' marittimi, che ivi riescono agricoltori, qui mercadanti; altrimenti sotto climi caldi e piú eterei che sotto freddi e pigri, ché ivi nascono di acuto e qui di ottuso ingegno » (*ibid.*; il corsivo è mio). Dove c'è da notare anche — a margine di questo passo — che l'assunzione vichiana del consueto nesso « popoli »-« forme de' governi »-« natura de' siti », è operata in modo tale da risultare il piú possibile rispettosa e subordinata nei confronti della teoria vichiana della successione delle forme dei governi (a sua volta dipendente dal principio « lineare » che si è detto). Infatti la consueta impostazione che rilevava un nesso rigido tra condizioni ' climatiche ', indole dei popoli e forme di governo conduceva all'individuazione delle cause per le quali taluni popoli erano « naturalmente » portati a governarsi secondo determinate (e tendenzialmente fisse) forme politiche (i popoli « germanici » secondo forme « libere », in ragione del loro « naturale » amore per la libertà, i popoli orientali secondo forme « dispotiche », etc.). Si trattava di un ordine di spiegazione intimamente, tendenzialmente, contraddittorio, allora, con quello che poggiava viceversa sull'idea di un similare processo di sviluppo di tutti i popoli, pur se in tempi diversi, attraverso le stesse forme culturali e politiche. Non a caso, dunque, Vico portava la sua attenzione, sull'argomento, su talune note « naturali » (qualità generali dell'indole, dell'ingegno, propensione ad attività economiche ...) che potevano caratterizzare, connotare le forme culturali, « civili » nel senso piú ampio e non piuttosto le forme « politiche » in senso stretto, dei popoli (quelle note « culturali » che quindi questi ultimi potevano conservare pure passando attraverso una « lineare » successione delle forme). Ma ritornerò piú avanti su questa attenzione precipua di Vico per le forme generalmente « civili », ossia culturali, sulla quale a mio parere è indispensabile soffermarsi per comprendere anche i necessari esiti ' strutturali ' della riflessione vichiana sulla « pratica » della *Scienza nuova prima* (in quest'ultima la teoria vichiana sulla successione temporale delle forme di governo viene avanzata con forza — è il caso di ricordare — nel cap. VII del libro II: cfr. *SNP.*, in *OF.*, pp. 200-1 (capov. 77)).

Non mi soffermo su altri punti degni di interesse di questo capitolo, come la distinzione tra gli « storici », ai quali viene riconosciuta una piú immediata, pragmatica, funzione di « utilità » civile (in ragione della loro udienza presso il « volgo ») e i « dotti », ai quali spetta « il giudizio della verità » (*SNP.*, in *OF.*, p. 207 (capov.

‘ condurre ’ la « sapienza volgare » nella difesa dalle insidie che sono tese alla città umana: perché la « sapienza riposta [...] ella è nata dalla volgare e per quella medesima vive, a fin che la volgare dalla riposta, indebolita, sia retta e sostenuta, ed errante, sia guidata e condotta »⁴⁴.

Chiaramente ci troviamo qui dinanzi alla ripresa di un ideale « classico » del sapere, per il quale teoria e prassi (ed etica e politica) erano tenacemente unite. Ci troviamo poi a cospetto della palese eredità di una ben specifica tradizione di classificazione dei saperi che nella cultura europea era ancora strettamente legata al nome di Aristotele, pur se in effetti in questa ne era stato modificato alquanto il preciso lascito dottrinale: come ben ha spiegato il Fisch, lo studioso cioè il quale, insieme con il Pons, di recente si è soffermato con maggiore attenzione sulla questione della *Pratica* pensata da Vico come conclusione della *Scienza nuova seconda*⁴⁵.

92)). Neppure è qui possibile analizzare diversi luoghi della *Scienza nuova prima* molto interessanti per la teoria vichiana delle forme di governo, come, ad es., uno sulla loro successione: *SNP.*, in *OF.*, p. 220 (capov. 138). Ricorderò soltanto — per ritornare sulla questione dell’influenza dei « siti » sullo sviluppo delle nazioni — l’eccezionale importanza da Vico ad essa attribuita in *SNP.*, *OF.*, p. 307 (capov. 401).

⁴⁴ *SNP.*, in *OF.*, pp. 304-5 (capovv. 391, 398). Ugualmente la *Pratica della Scienza nuova* poi caduta nella versione a stampa definitiva si apriva con la considerazione che « quest’opera », se avesse continuato ad essere « ragionata come una mera scienza contemplativa d’intorno alla comune natura delle nazioni », avrebbe mancato « di soccorrere alla prudenza umana, ond’ella s’adoperi perché le nazioni, le quali vanno a cadere, o non rovinino affatto o non s’affrettino alla loro roina »; « e ’n conseguenza » avrebbe mancato « nella pratica, quale dee essere di tutte le scienze che si ravvolgono d’intorno a materie le quali dipendono dall’umano arbitrio, che tutte si chiamano ‘attive’ » (in *O.*, p. 475 (capov. 1405)).

⁴⁵ Appuntando la propria attenzione su tale *Pratica*, il Fisch ha evidenziato in alcune limpide pagine la mossa ascendenza aristotelica della concettualizzazione e classificazione riprese da Vico. Infatti la tripartizione propriamente di Aristotele dell’*episteme* in *theoretiké*, *praktiké* (per la quale era originariamente menzionata unicamente la *politiké*) e *poietiké*, fu sostituita dalla suddivisione, imprecisa in termini strettamente aristotelici, della *scientia* in *theorica* e *practica*. La prima comprendeva la *metaphysica*, ossia la teologia o filosofia prima di Aristotele; la *physica*, almeno stando alle indicazioni della *Metaphysica*, ma non delle *Parti degli animali* (ma, sarebbe forse il caso di aggiungere, secondo una diffusa interpretazione, in quanto studio dei principi dei processi costanti della natura); e la *mathematica*. La *practica* veniva invece suddivisa in *activa* (*ethica*, *oeconomica*, *politica*) e *factiva* (come ad es. la medicina), nonché tra le parti «relativamente» teoretiche e le parti «relativamente» pratiche di ogni scienza: cfr. M.H. FISCH, *Vico's Pratica*, in *Giambattista Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D.P. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 424 sgg. Ora, in Vico, « la scienza nuova, al pari della medicina, non solo ha almeno due pratiche, ma è una scienza di tipo pratico, sebbene della specie attiva piuttosto che di quella fattiva di tale tipo ». In questa prospettiva, addirittura, « la nuova scienza dell’umanità doveva prendere il posto di quella « filosofia concernente le cose umane » (*hè peri ta anthròpina philosophia*) che la *Politica* di Aristotele intendeva completare », e l’« arte diagnostica » corrispondere « alla *Politica* di Aristotele ricostruita alla luce della scienza nuova ... » (*ivi*, pp. 426-8).

Anche il Pons ha messo in evidenza il rapporto di continuità-discontinuità che la nozione vichiana di «pratica» intrattiene con gli antecedenti concettuali e ter-

Ma perché — è l'interrogativo che si sono posti tanto il Fisch che il Pons — avvenne poi che Vico abbandonò il progetto di concludere la *Scienza nuova seconda* con una sezione destinata alla « pratica »? Perché — si può qui aggiungere — Vico assentì a licenziare la *Scienza nuova prima* accontentandosi di inserire in essa un libro (che avrebbe potuto essere quello dedicato a una esauriente trattazione della « pratica ») così marcatamente esiguo: quasi visibile dimostrazione della sua incapacità a reggere il compito prefisso?

Rispetto alla prima domanda (e implicitamente anche alla seconda, largamente implicata nella prima) sia il Fisch che il Pons hanno avanzato svariate risposte, pervenendo innanzitutto alla comune conclusione che Vico, partendo da un'impostazione decisamente « classica » della questione della « pratica », dovette allontanarsene, pur senza perdere ogni legame con essa, in ragione della netta novità del suo discorso epistemico.

Secondo il Fisch, le ragioni della messa da parte del disegno di completare la *Scienza nuova seconda* con un capitolo dedicato alla « Pratica » devono essere reperite sia nell'esiguità delle pagine redatte allo scopo, stilate cioè per costituire una *Pratica* che avrebbe dovuto, nientedimeno, reggere il confronto con le grandi opere del *corpus* aristotelico di interesse pratico; sia, soprattutto, nella sempre più manifesta difficoltà del discorso vichiano a restare rinserrato nei rigidi schemi aristotelici della tricotomia e gerarchia delle scienze. In effetti — argomenta lo studioso americano — la scienza nuova

minologici classici, badando in particolare a metterne in luce la differenza con il concetto di *praxis*. La « pratica » non è intesa dal Vico « nel senso della parola greca *praxis*, ma nel senso della *practica theoriae*, cioè dell'applicazione di una scienza, quindi di un'arte, di una tecnica che si basa sulla conoscenza teoretica [...]. Così concepita — afferma il Pons — la pratica non ha più niente a che fare con la *praxis* dei Greci, che designava un tipo di vita consacrato all'azione politica»: cfr. A. PONS, *Prudence and Providence: The Pratica della Scienza nuova and the Problem of Theory and Practice in Vico*, nel cit. vol. *Giambattista Vico's Science of Humanity*, p. 444. Comunque premessa interpretativa, almeno iniziale (e pienamente condivisibile), del discorso del Pons è che vadano rigettate le interpretazioni del pensiero vichiano in chiave « contemplativistica », smentite proprio dal disegno del pensatore napoletano di stendere una *Pratica* della sua scienza, disegno che testimonia il rifiuto di abbandonare il nesso teoria-pratica, eredità forte della filosofia politica classica (*ivi*, pp. 431-2). Ma — come si vedrà — il Pons finisce poi con l'attribuire al Vico « maturo » una posizione pressoché totalmente « contemplativistica ».

Nella stessa raccolta di contributi nella quale sono apparsi gli interventi del Fisch e del Pons il problema della *Pratica della Scienza nuova* è brevemente preso in considerazione anche da A. M. JACOBELLI, all'interno della trattazione riguardante *The Role of the Intellectual in Giambattista Vico* (pp. 409-21), questione evidentemente alla quale inerte il tema delle « pratiche » nella *Scienza nuova*. Tra i diversi contributi che si potrebbero ancora citare sull'argomento si può fare riferimento a quelli del Mooney, il quale ha anch'egli richiamato l'attenzione sul compito assegnato alla *Scienza nuova* di prevenire la rovina delle nazioni, indicando nell'Aristotele « prudenziale » delle *Etiche*, della *Politica*, della *Retorica*, etc., e nel Cicerone

non era « piú pratica che contemplativa o produttiva » (contemplando un mondo fatto dagli uomini). Inoltre, « la superiorità che la tradizione ascrive alla conoscenza contemplativa sulla pratica, e alla pratica sulla produttiva, è illusoria. La ragione per la quale possiamo conoscere il mondo umano, il mondo delle nazioni, non è l'eternità della sua storia ideale eterna, ma il fatto che noi ne siamo gli autori »⁴⁶.

Anche per il Pons deve essere trovata una spiegazione eminentemente teorica della caduta del progetto della *Pratica*: « spiegazioni di ordine puramente psicologico o storico, che penserebbero di vedere Vico passare da un atteggiamento *politico* a uno *apolitico* sono destinate a rivelarsi inadeguate »⁴⁷.

Per cominciare — secondo il Pons — il passaggio dall'annuncio di una nuova filosofia politica nel *De nostri temporis studiorum ratione* alla realizzazione di una filosofia della storia nella *Scienza nuova*, presuppone ciò che è invalso l'uso di chiamare una « rottura epistemologica » nel campo delle relazioni tra teoria e pratica. Si produsse allora una « contraddizione, piú o meno tenuta presente da Vico, tra la sua fedeltà all'ideale classico dell'azione politica e il suo desiderio di fondare una genuina scienza della storia e della società, un desiderio che presuppone l'abbandono delle premesse teoriche di tale ideale »⁴⁸. Accantonando la concezione, propria del *De ratione* e tipica della tradizione retorico-umanistica, secondo la quale la storia non era considerata « una disciplina autonoma, avente in se stessa un interesse teoretico », ma « un deposito di esempi » che servisse di

dell'elogio dell'attività del fondare e conservare gli stati, gli antecedenti principali delle posizioni di Vico in proposito: cfr. ad es. M. MOONEY, *The Primacy of Language in Vico*, in *Vico and Contemporary Thought*, a cura di G. Tagliacozzo, M. Mooney e D. P. Verene, Atlantic Highlands (N. J.), 1979, specie pp. 208-10 (dove appare anche una discutibile, vaga nozione di « teoria romana della cultura »).

⁴⁶ M. H. FTSCH, *op. cit.*, pp. 428-9.

⁴⁷ A. PONS, *op. cit.*, p. 433.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 433-4. E si vedano le pp. 434 sgg. sull'importanza dell'assunzione nel primo Vico (anche attraverso Bacone) della tematica aristotelica e poi umanistica della *phronesis-prudentia*, in quanto radicalmente opposta alla *episteme, scientia*, nel costante riferimento all'eredità, trasmessa dal Rinascimento, « non dell'Aristotele metafisico e logico, della scolastica, ma dell'autore dell'*Etica* e della *Retorica* » (p. 436). Il Pons — come si vede — non ritiene, per quanto attiene all'« Aristotele filologico », di prendere in considerazione interpretazioni, quali quelle alle quali sopra si è fatto cenno, che sottolineano il grado non povero di « acribia » detenuto dal sapere pratico del probabile, in quanto questo si situa in una via intermedia tra causalità e casualità, necessità e fortuità (anche se la *phronesis* resta pur sempre, in ultimo, flessibile e precaria facoltà di cogliere il *kairós*, il momento giusto).

Sulla « prudentia » (in connessione con la *sapientia* e l'*eloquentia*) nel « primo Vico » sono ben note le fondamentali pagine di N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961, pp. 308 sgg., e di G. GIARRIZZO, *op. cit.*, pp. 64 sgg. Ma numerosi contributi (ad es. del Giuliani, del Vasoli) dovrebbero qui essere menzionati. È comunque a tale « primo Vico » che si attaglia precipuamente il giudizio di Habermas,

« aiuto » all'uomo prudente, il Vico della *Scienza nuova* « rompe con la tradizione classica », anche se in un altro senso « le restò fedele ». Da un lato, infatti, intendeva fondare una inedita scienza del « mondo delle nazioni »; dall'altro restava fedele alla retorica umanistica « rifiutando di assimilare la conoscenza del mondo umano alla conoscenza degli ideali matematici o delle realtà fisiche ». Attraverso lo stesso brusco movimento — aggiunge lo studioso francese — « Vico trascese e perfezionò la dottrina classica della prudenza, la quale si contentava di insegnare agli uomini ad agire nel migliore modo possibile in un mondo governato dalla contingenza e dall'irrazionalità », dandole per compito non la mera azione flessibile sul contingente, ma la comprensione della necessità e razionalità dei fenomeni storici⁴⁹.

Ma a questo punto il discorso del Pons introduce un essenziale tratto interpretativo che conduce a una spiegazione dell'accantonamento del progetto di stesura della *Pratica* ben più radicale di quella consistente nell'individuazione di un'oggettiva contraddizione tra il ricorso ad un sapere di tipo pratico e l'abbandono delle premesse epistemologiche che una volta l'avevano contrassegnato: una spiegazione — a mio avviso — che presenta però maggiori elementi di debolezza.

Il Pons sostiene infatti, in sostanza, che — coerentemente con la compenetrazione guadagnata nella *Scienza nuova* fra teoria e prassi, conoscenza e azione, per cui la pratica è costituita dalla stessa storia universale delle nazioni — la *prudentia* viene assorbita nelle diverse forme di *sapientia* e quindi nella *providentia*. « *Providentia* e *prudentia* sono la stessa parola ». « La storia non dà più consigli di prudenza; è prudenza realizzata, dal momento che è la divina provvidenza ad essere il suo principio »⁵⁰. Anche se per l'« ultimo » Vico, dunque, il Pons ripristina in modo forte l'interpretazione « contemplativistica » del filosofo nei confronti della quale aveva preso inizialmente le distanze. All'uomo non resta che rifugiarsi passivamente, quietisticamente — osserva apertamente il Pons — nell'azione « prudente », « provvidente », del corso storico. L'elaborazione delle « pratiche », nel Vico maturo, sarebbe nata dalla percezione di questo « rischio »: in verità qualcosa più di un « rischio », una necessità, piuttosto, della rinuncia all'agire umano, dal momento che questo

secondo cui « Vico concepisce ancora la politica al modo degli antichi e le assegna il procedimento retorico-topico, che non ha mai preteso di essere un metodo scientifico »: cfr. J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, 1973, p. 123.

⁴⁹ A. PONS, *op. cit.*, pp. 438-9 e 441-2.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 442-3.

« non trova in se stesso la sua origine o il suo fine ». Di qui l'inter-na contraddittorietà, insussistenza, del progetto di elaborare una qualche compiuta *Pratica della Scienza nuova*. Di qui — nonostante qualche spiraglio lasciato al consapevole agire umano — l'omissione della *Pratica nella Scienza nuova* del 1744: essa testimoniava in ultimo che « Vico affidava completamente e definitivamente alla provvidenza, cioè al movimento della storia, la responsabilità della pratica », che alla fine propose non « una nuova filosofia politica, ma una filosofia della storia »⁵¹.

Ho preferito riportare ampiamente la trama argomentativa dei noti interventi dei due prestigiosi studiosi che, con dottrina e finezza interpretativa, hanno esaminato il tema della *Pratica nella Scienza nuova seconda*, perché mi sembra che i due ordini di spiegazione forniti siano fondamentali (e quindi tali che con essi è necessario fare bene i conti), ma non esaustivi e, soprattutto il secondo, non sempre convincenti.

Il primo ordine di argomenti evidenzia — come si è visto — la difficoltà, o l'impossibilità, di mantenere una sistemazione dei saperi di matrice aristotelica una volta turbato profondamente, anzi rotto il quadro teorico che quella ospitava: sull'inerzia di elementi del linguaggio di matrice aristotelica prevaleva — si potrebbe dire in altri termini — l'effetto di « ricaduta » delle estreme novità teoriche dell'epistemologia vichiana.

Tuttavia già questo tipo di argomenti non appare, a mio avviso, persuasivo, sulla questione data.

Innanzitutto, infatti, la novità derivante dall'individuazione del nesso *verum-factum* ai fini della costruzione teorica di una scienza forte del mondo umano, storico, basata sul fondamento « fattivo » del conoscere, non implicava di per sé una destituzione del progetto (o dell'attuabilità di esso) di costituire una « pratica » della scienza nuova, non « ricadeva » sull'ideale vichiano circa il pratico « fine principale di questa Scienza ». La posizione di tale « fine », e quindi dell'esigenza di una « pratica », non trovava infatti la sua ragione più forte nella ripetizione dei fondamenti epistemici della suddivisione tricotomica dei saperi, quanto invece nella ripresa di un ideale, più alto e comprensivo, proprio della filosofia politica « classica » (o, con tutte le distinzioni da farsi, « classico-umanistica »): l'ideale della irrinunciabile destinazione « pratica », « politica », del sapere (del nesso teoria-prassi, o, se si vuole, etica-politica). Tale ideale o compito manteneva elementi ragguardevoli di sfalsamento

⁵¹ *Ivi*, pp. 443 e 448.

nei confronti del quadro epistemico della tradizione speculativa aristotelica entro il quale era stato tanto a lungo ospitato.

Dunque il progetto vichiano di corredare la sua « scienza » di parti o strumenti che rispondessero precipuamente al « fine principale », di carattere pratico, ad essa riconosciuto (e quindi l'assunzione di un importante 'spezzone' del linguaggio dell'aristotelismo, e in particolare del piú tardo, relativo alla classificazione dei saperi e delle loro parti) non implicava che il bisogno e il disegno di una « pratica » non potessero essere assicurati sulla base delle nuove certezze, « pruove », fornite in ultimo dalla fondazione 'fattiva' del conoscere. Anzi, proprio il fatto che noi siamo gli autori della storia consente, ripercorrendo l'ordine necessario della nostra « mente », un ordine necessario di successione temporale, di addvenire alla posizione di « elementi » solidissimi, dai quali poi dedurre, con metodo « geometrico », « dimostrativo », una serie enorme di conoscenze, ivi comprese le cognizioni e le prescrizioni di ordine propriamente « pratico ». Riprendendo e rivedendo le parole sopra citate del Fisch, si può dire che « la ragione per la quale possiamo conoscere il mondo umano, il mondo delle nazioni, è l'eternità della sua storia ideale eterna, *per* il fatto che noi ne siamo gli autori ».

Mi pare allora necessario distinguere fermamente — sulla questione delle « eredità » della riflessione di matrice « aristotelica » sul sapere pratico in Vico — tra « lasciti » ben diversi. Un « lascito » molto piú sotterraneo e profondo è costituito — come si è cercato di suggerire — dalla tradizione della pluralità dei saperi e da quella accidentata meditazione sul conoscere « topico » che naturalmente anche il Vico « maturo » valorizza appieno per le funzioni « ingegnose » alle quali assolve in tutte le conoscenze ed età « fanciullesche » degli uomini. Un « lascito » ben piú ristretto, accolto e anch'esso valorizzato e trasformato entro un linguaggio dalle soluzioni straordinariamente innovative, è invece quello dell'assunzione nella *Scienza nuova* della vecchia nozione — propria della storia di un « lessico », di un campo tematico, di matrice « aristotelica » — di scienze « teoriche » o « pratiche » aventi a loro volta sezioni « teoriche » e « pratiche » (alle quali ultime nulla vieterà, in una « scienza nuova », che venga applicato il metodo « dimostrativo »).

Una prima (anche se non risolutiva) conferma che tale consueta classificazione poteva tranquillamente convivere con le originali basi epistemologiche poste da Vico alla sua « scienza » ci viene offerta da questi medesimo. Pur ben orgogliosamente consapevole dell'audace novità dei fondamenti della « scienza nuova », il suo autore non sentì meno l'urgenza di sottolineare ripetutamente la dimensione « pratica » di questa e di fare posto in essa a specifiche « pratiche »,

evidentemente non ritenute incompatibili con le novità del suo pensiero, ma tali da trarre da queste inediti e fruttuosi caratteri di convincente sicurezza, così da assolvere agli essenziali fini « formativi » della sua opera⁵². Certo, si potrebbe obiettare ovviamente che Vico poteva non avere presenti a se stesso le difficoltà implicite del compito, o gli eventuali caratteri di contraddittorietà di questo: la conferma di ciò sarebbe, dopotutto, sancita già dalla sproporzionata esiguità del libro IV della *Scienza nuova prima*, e poi dall'accettazione definitiva dell'inermità del compito dopo la stesura della *Pratica* che avrebbe dovuto concludere l'ultima versione dell'opera della maturità. Ma — sarebbe agevole replicare — il fallimento innegabile di tale disegno mette a nudo le difficoltà da esso incontrate, non individua la natura « epistemica » di queste. Né, d'altra parte, Vico lasciò mai cadere l'ufficio di una riflessione inesausta sulla dimensione pratica della sua « scienza », smise mai di collocarsi nella prospettiva di un pensatore che voleva essere anche e preminentemente un « filosofo politico », in continuità in ciò con tutti coloro i quali, da Platone (e Aristotele) a Bacone, non avevano mai dismesso tale funzione.

V'è poi un altro argomento, che si può suggerire, il quale potrebbe risultare decisivo per stanare la natura non generalmente « gnoseologica », « conoscitiva », delle difficoltà vichiane di strutturare una autonoma « pratica ». Esso si può riassumere nel rilievo che Vico non aveva bisogno, sul piano conoscitivo, di abbandonare di fatto il discorso sulla « pratica », come un attardato elemento di un linguaggio altro, anche per la buona ragione che egli si era avviato a ripiasmare profondamente tale tema trasferendolo nel vivo del suo lessico concettuale; anzi non concedendo a tale rifondazione uno specifico spazio di discussione dottrinale perché essa avveniva all'interno di una movenza del suo pensiero così intima e pervasiva da non essere sempre pienamente tematizzata; cioè la logica della distinzione-compenetrazione tra i termini delle coppie concettuali che rappresentano i momenti della verità e dell'effettività, e quindi anche della « teoria » e della « pratica ».

Più precisamente, Vico impiega o tiene presente costantemente — anche e particolarmente nella *Scienza nuova prima* — la coppia concettuale « massime »-« pratiche ». Tale coppia era radicata nel-

⁵² Nella *Vita* Vico ribadiva come il suo « sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche », come la sua indagine rigorosa sui « surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazioni », fosse tale « onde se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, quale è quello di Tacito » (*Vita*, in *OF.*, pp. 29 e 20).

l'antica distinzione tra diverse forme di razionalità, di possibile conseguimento del vero, dal « giovane » Vico assunta — come si è avuto modo di dire — dalla tradizione retorico-umanistica e da un dibattito in materia vivo nella cultura napoletana del primo Settecento: distinzione che si può considerare luogo problematico sul quale « dovette » esercitarsi con particolare tenacia la maturazione vichiana del nesso « vero »-« certo ».

Ebbene, in sicura corrispondenza con la coppia « vero »-« certo » (e con le altre ad essa conseguenti: « sapienza riposta »-« sapienza volgare », etc.), il binomio « massime »-« pratiche » denota il carattere di indispensabile implicazione (ma non indistinzione concettuale o indifferenza assiologica) tra i fenomeni indicati. Tale implicazione, tuttavia, mentre è solo spontaneo portato provvidenziale finché si perviene ai tempi della ragione — cioè ai tempi in cui le « massime » possono essere « dimostrate » — dopo deve divenire l'oggetto di una responsabile, voluta coniugazione, di un concorso tra il « comun senso », le « bisogne comuni », e appunto le « massime », il sapere superiore, capace di rigore « dimostrativo ». Infatti il termine « massime » trae delucidazione dall'uso della coppia « dimostrare »-« praticare ». Insomma il « praticare » del senso comune fonda (e inizialmente detiene in modo contratto) il « dimostrare » delle « massime »; poi il sapere delle « età illuminate » deve con « iscienza » elaborare « massime » che però continuino a non allontanarsi dalle « bisogne comuni », dal « comun senso di tutta l'umana generazione »⁵³.

Ma ciò non solo significa che le « massime » devono sempre essere legate alla loro effettuale radice « pratica » e devono rispettarla convenendo con le « pratiche », con i « costumi comuni » delle « nazioni »; ma che è necessario al sapere capace di « massime » definirsi in « pratiche », stavolta non meramente spontanee, ma pas-

⁵³ Per l'impiego della coppia « massime »-« pratiche » (e delle altre corrispondenti) si veda, ad es. — oltre che i luoghi citati nella nota precedente — nella *Scienza nuova prima*, il fondamentale cap. II del libro I, già più volte citato (in *OF.*, p. 173 (capov. 11)), e, subito dopo, già nello stesso titolo, il cap. III (in *OF.*, pp. 174-5 (capovv. 12-13)). Qui Vico, sottolineando il nesso imprescindibile tra i due elementi, denuncia che difetto ricorrente dei filosofi è stato appunto il rompere tale nesso, mettendo a repentaglio o le « massime » o le « pratiche » di un corretto sapere del mondo umano. Altre coppie concettuali corrispondenti a quella « massime »-« pratiche » potrebbero essere oggetto dell'analisi. Mi limito qui solo a segnalare l'importantissimo binomio « metafisica »-« poesia » (e « dotti »-« volgo »). La « poesia » infatti può essere considerata una vera e propria pratica, prima spontanea, poi in qualche modo 'razionalmente' governata, controllata, in quanto il suo « fine principale » è di essere « tutta ordinata ad insegnare il volgo ignorante » (come d'altra parte il « mito »): cfr. *SNP.*, in *OF.*, p. 259 (capov. 259); per l'« utilità » conseguita dal « mito », tramite l'« esempio », di « fondare [...] le nazioni » cfr. poi p. 271 (capov. 292). Ma per la chiarificazione della funzione pratica della « poesia »

sate attraverso il raziocinio, frutto del raziocinio: divenute cioè da « pratiche » messe in opera anche mediante le modalità « ingegnose », « topiche », di un antico sapere « pratico », « pratiche » esercitate innanzitutto con il rigore di una ragione « dimostrativa ». Dalla compenetrazione di « massime » e « pratiche » operanti spontaneamente si passa, si deve passare a una coniugazione di « massime » e « pratiche » di segno piú alto, dove le « massime » delle « età illuminate » non debbono del tutto sostituire, ma accompagnare e rendere piú forti — e dove è possibile (cioè tra i « sapienti ») piú consapevoli — le pratiche naturali del genere umano. In questo senso la *Scienza nuova prima* doveva avere insieme — altra corrispondente coppia concettuale — i requisiti « della verità ed utilità »⁵⁴. E solo dopo pochi anni dalla stesura della prima versione della sua opera maggiore, il filosofo — come si è visto — ribadiva a chiare lettere, nella sua autobiografia, la necessità strutturale di un sapere dai fini pratici che coniugasse « massime » teoriche e « pratiche » civili, « sapienza volgare » e « riposta », « le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche »⁵⁵.

Ma allora — è conclusivamente legittimo chiedersi — se le difficoltà incontrate da Vico di redigere specifiche e compiute sezioni « pratiche » della *Scienza nuova* non sembrano reperibili in generali contraddizioni di ordine « epistemologico » di tale disegno con il suo pensiero, dove vanno trovate?

Queste difficoltà — si può cominciare a suggerire — provenivano dal particolare tipo di 'funzioni', e quindi di 'contenuti', di natura « pratica », che la *Scienza nuova* poteva assegnarsi. Tali funzioni conoscitive, infatti, in primo luogo si rivolgevano — come a loro fondamentale, primario, oggetto di investigazione — alle condizioni generali di possibilità del vivere associato delle « nazioni », del « genere umano », piuttosto che a prospettive piú particolari e determinate proprie dello « stato » di specifiche « nazioni ». In secondo luogo, poi, tendevano a restare confinate piuttosto al registro generalmente « diagnostico », conferito dichiaratamente al profilo « pratico » della *Scienza nuova*, che ad allargarsi a un registro, per così dire, piú esplicitamente « terapeutico ». Ne conseguiva che l'« oggetto », i « contenuti », e a maggior ragione le « premesse », della meditazione di carattere « pratico », tendevano da un lato a coincidere con tutto il corpo della *Scienza nuova*, traboccando

in opposizione alla « metafisica » (e per le coppie « dotti »-« uomini volgari », « spirito »-« corpo », « astrazione »-« corpolenza », « conoscere il vero delle cose sceverati d'ogni passione »-« adoperare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti ») fondamentali sono le pp. 278-9 (capov. 314), e poi anche p. 292 (capovv. 361-2).

⁵⁴ *SNP.*, in *OF.*, p. 201 (capov. 79).

⁵⁵ *Vita*, in *OF.*, pp. 20 e 29.

fuori da un'eventuale determinata sezione pratica, dall'altro a tradursi per lo piú in generali, superiori, considerazioni o prescrizioni attinenti ai fondamenti complessivi della vita politica degli uomini. Viceversa prospettive e prescrizioni piú particolarmente, immediatamente politiche, erano al piú ricavabili in modo implicito e subordinato, e sostanzialmente inidonee ad essere ricomprese in una sezione pratica della *Scienza nuova* oltre che incongrue con gli interessi e le capacità di Vico (pur sempre un 'letterato' mai interessato a proporsi compiti di 'riformatore' politico).

Così posta, se ben posta, la questione storiografica che si sta esaminando subisce un pronunziato spostamento. Non si tratta infatti di determinare né le presunte generali ragioni « epistemologiche », né quelle immediatamente « politiche » o « psicologiche » del fatto che il disegno di una compiuta *Pratica* fu abbandonato nelle diverse versioni della *Scienza nuova*. Si tratta piuttosto di chiedersi se e perché le forme di riflessione che avrebbero potuto essere ospitate in essa per un verso tendessero a rifluire al di fuori di un ambito ristretto, finendo con l'investire in sostanza l'intera struttura del discorso, per l'altro non potessero svilupparsi in prospettive « politiche » piú determinate, per la natura degli interessi, delle « intenzioni », delle opportunità, di tale discorso.

Prima di tentare di rispondere in modo piú preciso a questi interrogativi, è appena il caso di notare che quanto fin qui detto equivale anche ad una implicita replica alla pur autorevole e suggestiva interpretazione di uno studioso esperto come il Pons, circa il necessario venir meno in Vico di un sapere rinnovato della « prudenza », in quanto la « scienza nuova » avrebbe affidato sostanzialmente questa alla flessibile azione della « provvidenza », alla sua « universalissima pratica », per riprendere un luogo della *Scienza nuova prima*⁵⁶.

Senza minimamente riprendere una delle piú annose *querelles* di argomento vichiano, basterà qui ribadire una linea interpretativa secondo la quale la 'logica' di fondo dell'azione provvidenziale è quella di porre in opera 'strategie' di naturale supplenza, surrogazione — attraverso l'« occasionata » spontaneità delle risposte e relazioni umane — all'assenza o inefficacia di poteri conoscitivi tutti spiegati (e quindi anche deliberativi e progettuali). Invece nelle « età illuminate » dell'umanità la salvezza di essa, la « durata » e « perfezione » delle sue forme di convivenza, è conferita alla consapevole e responsabile conoscenza e attenta gestione di queste, pena

⁵⁶ SNP., in OF., p. 185 (capov. 40). Che sarebbe la via per la quale Vico diventerebbe alfine il sostenitore di un ferreo naturalismo...

la caduta nella sempre incombente minaccia (ed estrema salvezza, questa, sí, provvidenziale) dell'inselvaticimento di uomini già inselvaticiti da forme asocialmente sofisticate di uso dell'intelletto. La *Scienza nuova* è, vuole essere orgogliosamente, un prodotto ambiziosamente alto di tali « età illuminate » — come è quella, ci ricorda già la dedica della *Scienza nuova prima*, in cui Vico vive e scrive — e la rinnovata « prudenza » che il suo spessore politico deve coltivare è precisamente quella con la quale gli uomini devono sapere governare le ragioni del tempo nei tempi della ragione.

Perciò è essenziale alla « scienza nuova » di Vico avere come « fine principale » la riflessione sulle sue conseguenze « pratiche », perché no, « politiche ». Conseguenze sul piano teorico, ma radice effettiva del discorso, se ' causa finale ' di questo è l'interesse, il bisogno primario che l'uomo non disperda le ragioni della sua convivenza, della sua socievolezza: racchiuso legato originario, ma pur conquista umana drammaticamente faticosa e poi consegnata alla responsabilità degli uomini, soprattutto alla ragione dei « sapienti » che dovrà assumersi anche la difesa degli « abiti », dei « costumi » non nati entro la ragione spiegata, ma entro i quali si tiene e si dovrà tenere l'umanità dell'uomo.

Le conferme di tale circolazione costante della riflessione sulla dimensione politica del vivere umano, e sulle implicazioni di essa nel presente di Vico, vengono sovrabbondanti alla mente del lettore di Vico (anche di quegli che sostenga la tesi della caduta o del ridimensionamento forte degli interessi immediatamente « politici » nel Vico « maturo »). Basterebbe richiamare proprio quella « Conclusione » della *Scienza nuova seconda* — riepilogativa non solo dei contenuti, ma del « senso » dell'opera — che avrebbe dovuto viceversa concludersi con la sezione destinata alla *Pratica*: lì, dopo avere attraversato tutta l'opera, si concentrano in pagine di icastico vigore molte delle maggiori e anche piú ' attuali ' implicazioni « politiche » della meditazione vichiana (a cominciare da quella che le migliori « forme di governo », le repubbliche « ottime » dei tempi illuminati sono le monarchie e le repubbliche popolari).

Ma a questo punto bisogna tornare a interrogarsi in modo piú determinato sulle ragioni piú interne del costitutivo proliferare e disperdersi a un tempo della riflessione vichiana sul « politico » al di là degli ambiti di trattazione pur prefigurati ad essa: tornare a chiedersi perché la meditazione vichiana sulla « pratica » non sa o non può riposare compiutamente in una *Pratica*.

6. Una prima risposta agli interrogativi in ultimo risollevari sembrerebbe trovarsi già nella *Scienza nuova prima*, laddove Vico

— come si accennava — allargava e restringeva insieme il terreno prefisso alle « pratiche ». Di queste, infatti, l'una, la « nuova arte critica », finiva con il fare corpo con le procedure e le indagini piú generali della *Scienza nuova*; l'altra, l'« arte come diagnostica », per un verso si restringeva al solo profilo « diagnostico » della pratica, per l'altro si spingeva, ma sembrava limitarsi anche, allo studio dello « stato delle nazioni ». In tal modo Vico parrebbe escludere che le « pratiche » della *Scienza nuova prima* potessero concludere a una piú minuta, e familiare, precettistica politica (quale quella, cioè, consueta alle arti di governo della trattatistica politica tradizionale), o, evidentemente, a un ordine di proposte pertinenti un discorso piú strettamente, ravvicinatamente politico (quel tipo di proposte, per intenderci, ad esempio attinenti alla razionalizzazione dell'assetto legislativo, amministrativo, economico, etc., dei singoli stati moderni, quale si veniva profilando in svariati settori della pubblicistica o letteratura europea di interesse politico).

Ma la domanda storiografica prima formulata in tal modo non si estingue, piuttosto si determina meglio in questo senso: perché e in che modo Vico prefigge alle sue « pratiche » quel determinato tipo di obiettivi, aprendo ampi spazi a una nuova conoscenza mossa da fini « pratici », o ad essa rinviante, ma insieme tenendone fuori — come sembrerebbe — altri direttamente piú propositivi?

Il tentativo di rispondere porta a misurarsi con due grosse, non nuove, questioni storiografiche: da un lato quella pertinente alla novità dell'oggetto offerto dalla *Scienza nuova* rispetto alla riflessione di interesse politico piú tradizionale; dall'altro quella riguardante la natura e il significato della « politicità » del pensiero vichiano. Infatti la risposta mi pare che debba essere cercata su un duplice (ma non separato) registro: l'uno attinente alla novità degli interessi intellettuali di Vico (almeno rispetto, ripeto, a una meditazione politica piú tradizionale sul mondo umano); l'altro attinente alla natura e ai « limiti » degli interessi « politici » del pensatore napoletano.

Dal primo punto di vista, la ragione di fondo che spiega i tratti precipui della configurazione e degli esiti della riflessione « pratica » vichiana risiede nella trasformazione (questa volta, sí, radicale, nei confronti dei precedenti canonici della filosofia politica classico-umanistica, della trattatistica dell'« aristotelismo politico », etc.) non tanto dell'ideale, o degli stessi compiti ultimi della « pratica », ma dello spazio entro cui si dà la riflessione sul politico e sulla « prudenza » politica, del campo di visibilità entro il quale il politico (e la gestione del politico) comincia a essere guadagnato (e in Vico viene con sicurezza guadagnato).

Questo nuovo campo è quello dell'interrezza delle forme « cul-

turali », o di « civiltà », entro le quali, connesse con queste, devono essere considerate le forme politiche. L'indagine sulla politica è iscritta entro l'indagine sulla « cultura », sulla « storia della cultura », o, se si vuole, sulla « storia della civiltà ». Di conseguenza, parallelamente, si modificano i *confini* (e i *contenuti*, i *campi tematici*, etc.) oggetto del sapere « pratico » e dell'agire « prudente », e con essi i *soggetti* e gli *obiettivi* di essi, e in qualche modo gli stessi valori ultimi, gli stessi *immaginari*, che ospitano, reggono o attraversano la meditazione sull'agire « pratico » degli uomini.

I *confini* dell'oggetto delle « pratiche » della *Scienza nuova prima* non sono piú direttamente definiti dall'insieme degli istituti politici (e giuridici) piú o meno idonei ad assicurare la saldezza delle compagini statuali (tramite determinate tecniche di costruzione o preservazione di esse, sulla base di regole quali la « mistione » delle forme di governo, etc.). Né sono definiti da quei tipi di « costumi » che permettono o impediscono la bontà e buona tenuta di quelle, come le virtù civili care a tanta letteratura politica tradizionale (ad esempio l'amor di patria, l'attitudine alla libertà, la disciplina, il valore militare, la frugalità, etc.). Neppure, infine, sono definiti — come in una letteratura politica poggiate sull'analisi psicologica e comportamentale di una fissa natura umana — dal gioco delle naturali passioni e caratteristiche psicologiche dei tipi umani e politici (onde i minuziosi prontuari di massime della simulazione e dissimulazione, i dettagliati repertori per la conquista e il mantenimento del potere, etc., tipici della trattatistica politica « barocca », o le piú fini analisi di una certa letteratura seicentesca di origine « moralistica », debitrice di una piú solida fondazione psicologica della teoria politica). I confini fino ai quali debbono spingersi le « pratiche » della « scienza nuova », sia la « nuova arte critica » sia l'« arte come diagnostica », tendono a divenire i confini medesimi dell'essere « civile », dell'essere « umano » dell'uomo.

L'arte « diagnostica » della « scienza nuova » conserva nella sua stessa definizione terminologica i caratteri e i compiti ereditati da una lontana tradizione concettuale, in debito in particolare verso apporti aristotelici: vale a dire il carattere « pratico », « attivo », e l'ufficio di mettere a punto una « semiotica politica », di riconoscere i sintomi dello stato di salute o di decadimento dell'organismo da sorvegliare o curare, secondo una delle metafore del politico piú frequentate nella storia del pensiero occidentale. Ma gli organismi da studiare e salvaguardare, se così si può dire, non sono i « corpi » strettamente politici », ma le « nazioni » intere. L'arte « diagnostica » dovrà « conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni »,

non della condizione delle « costituzioni », delle « forme di governo ».

In particolare viene così rovesciata l'ottica della trattatistica politica moderna di ispirazione « realista », « manierista », che aveva inteso sanzionare la costitutiva separatezza del politico e la natura di « arcano » delle sue tematiche e del suo sapere. Nel carattere di organicità delle forme di civiltà, di vita delle « nazioni », al contrario le strutture politiche non soltanto sono legate alle forme di religiosità, di costume, di organizzazione 'economica' e 'sociale', di pensiero, ma sono poste in essere da queste.

Le condizioni di possibilità del politico — allo studio delle quali deve quindi addivenire qualsiasi « scienza » della vita associata che voglia avere un fine « pratico » — sono innanzitutto i costumi fondamentali che « costituiscono » in proprio gli uomini: « religioni natie, nozze tra loro e mortori nelle proprie terre. Perché questo è 'l senso comune di tutto il genere umano: che sopra questi tre costumi, piú che in tutt'altri, stien ferme le nazioni, acciocché non ricadano nello stato della bestial libertà »⁵⁷.

La letteratura politica prevalente nel XVII secolo, privilegiando la centralità dell'arcano agire dell'uomo politico, del detentore del potere o dei suoi consiglieri, aveva alimentato una considerazione riduttiva e strumentale (spesso di segno « libertino ») del fenomeno religioso, strettamente subordinato al disegno politico, sia nel caso dell' « impostura » sacerdotale, sia in quello dell'impiego della religione come « instrumentum regni ». Analogamente, la preminenza della prospettiva « politica » in importanti espressioni di pensiero politico debitorie verso le lezioni dell' « aristotelismo politico », aveva condotto a riprendere le tematiche delle condizioni 'economiche', 'sociali', delle strutture politiche, ma appunto all'interno della stretta ottica politica: in tal senso erano stati declinati i temi della distribuzione della proprietà, dei rapporti tra proprietà e potere, e le conseguenti « teorie » e « pratiche » relative all'applicazione dei criteri della « medietà », « mediocrità » economica e sociale, « mistione », etc.

Al contrario la *Scienza nuova* deve cominciare con il partire — in polemica aperta con le posizioni di tipo « libertino » — dagli elementi fondanti delle « religioni » e delle « leggi », e quindi risalire alla « sapienza volgare del genere umano », della quale le « scienze », le « discipline », le « arti » (e anche quelle « pratiche » ...) sono 'perfezionamento' e 'compimento'. La *Scienza nuova prima*, subito, in apertura, rammenta questo rapporto di fondazione e cir-

⁵⁷ *Ivi*, p. 305 (capov. 397).

colo, che è anche subito un monito a non disperdere il suo essenziale fine pratico: « l'umanità [...] sempre e dappertutto resse le sue *pratiche* sopra questi tre sensi comuni del genere umano: primo, che vi sia provvidenza; secondo, che si facciano certi figliuoli con certe donne [...]; terzo, che si seppelliscano i morti [...]. Che è la sapienza volgare del genere umano, la quale cominciò dalle religioni e dalle leggi, e si perfezionò e compì con le scienze e con le discipline e con l'arti »⁵⁸.

L'allargamento dei confini dell'indagine, in senso 'comparativistico', alla totalità delle forme di civiltà (per lo più al di fuori degli interessi della scienza antiquaria) è — come ben si sa — uno dei caratteri essenziali della nascente stagione illuministica, e settecentesca in genere (non senza importanti antecedenti seicenteschi). Anche la cultura napoletana del primo '700, in particolare con Paolo Mattia Doria, offre preziose testimonianze in tal senso di una tendenza all'accrescersi e spostarsi dell'interesse e dell'analisi dalle « forme di governo » alle « forme di vivere », dal luogo di osservazione della 'società politica' a quello della 'società civile'⁵⁹. Doria restava però in ultimo legato alla preminenza dell'ottica « politica », alla priorità dell'ideale della « virtù civile » in senso stretto, e non a caso allora la sua *Vita civile* apriva costantemente il discorso ad una serie di sezioni « pratiche » più familiari, si volgeva anzi spesso a riassumere la nota fisionomia di un manuale pratico, fitto di assidue tipologie e dettagliate casistiche adatte ad orientare l'agire « prudente » di uomini di governo, consiglieri, magistrati, ceti dirigenti ... Viceversa, la meditazione vichiana « matura » non solo si volgeva decisamente verso lo studio delle forme politiche entro quelle culturali, ma — sappiamo bene — imboccava drasticamente la strada dello studio 'diacronico' e 'genetico' delle « età », degli 'stadi', della civiltà umana.

Con la ferma scelta della prospettiva 'diacronica', Vico dava anche una risposta sicura al massimo problema di teoria politica posto — come si è già visto — dalla cultura napoletana primosettecentesca più avvertita in materia: il problema, cioè, degli « abiti » di comportamento, di virtù, necessari alla felice durata delle forme politi-

⁵⁸ *Ivi*, pp. 172-3 (capov. 10); il corsivo è mio. Sul rapporto di fondazione, ma anche di circolo, di rifondazione rovesciata, o di salvaguardia, che si deve istituire tra « religioni » e « leggi » da una parte e « scienze », « discipline » e « arti », dall'altra, si vedano anche le conclusioni del libro II (*SNP.*, in *OF.*, p. 256 (capov. 247)): « lo stato perfetto delle nazioni [...] si gode quando le scienze, le discipline e le arti, siccome tutte hanno l'essere dalle religioni e dalle leggi, tutte servono alle leggi e alle religioni ».

⁵⁹ Per una trattazione più argomentata di questo punto mi sia permesso di rinviare al già cit. lavoro *Verso la « Vita civile »*, specie pp. 32 sgg.

che e non guadagnabili, per la « moltitudine », mediante il puro esercizio del « raziocinio ». Mentre una consueta impostazione razionalistica suggeriva al « cartesiano » Doria « pratiche » di istillazione (da parte dei sapienti) di « abiti » di virtù pubblica nelle funzioni « fantastiche » della macchina umana, il Vico maturo (superando la ristretta prospettiva iniziale, affine a quella di un Caloprese, dell'esaltazione degli uffici dell' « eloquenza ») reperiva un rapporto di fondazione tra « abiti » e « raziocinio », tra « sapienza volgare » e « sapienza riposta ». Spettava poi a quest'ultima, ai compiti indissolubilmente « critici » e « pratici » del « raziocinio » dei « sapienti », trasformare quel rapporto in un circolo « abiti »-« raziocinio »-« abiti ». Ferma restando infatti la premessa che i « molti » sarebbero stati incapaci di raggiungere massime di spiegata verità, i « sapienti » delle « età illuminate » avrebbero dovuto operare in queste innanzitutto per la custodia e il rafforzamento degli « abiti », dei « costumi comuni », i quali — sappiamo bene — costituiscono la condizione stessa di possibilità del vivere civile e del conseguente sviluppo delle « scienze », « discipline » e « arti » come della prospera durata delle compagini politiche⁶⁰.

In tal senso Vico — presentando orgogliosamente il suo lavoro agli inizi della *Scienza nuova prima* — chiariva che questa deve condurre ad apprendere, « con iscienza », « le pratiche come l'umanità d'una nazione, surgendo, possa pervenire a tale stato perfetto, e come ella, quindi decadendo, possa di nuovo ridurvisi. Tale stato di perfezione unicamente sarebbe: fermarsi le nazioni in certe massime così dimostrate per ragioni costanti come praticate co' costumi comuni, sopra le quali la sapienza riposta de' filosofi dasse la mano e reggesse la sapienza volgare delle nazioni, e, 'n cotal guisa, vi convenissero gli piú riputati delle accademie con tutti i sappienti delle repubbliche; e la scienza delle divine ed umane cose civili, che è quella della religione e delle leggi (che sono una teologia ed una

⁶⁰ Il carattere dicotomico, dal punto di vista assiologico, della distinzione cruciale tra le capacità e funzioni dei « pochi » e dei « molti », della « mente » e del « corpo » è ribadito drasticamente nelle conclusioni della *Pratica della Scienza nuova*, le quali dettano che tale « pratica » è « fondata su questa legge eterna », c'ha posto la provvidenza al mondo delle nazioni: ch'allora son salve, fioriscono e son felici, quando il corpo vi serva e la mente vi comandi » (cfr. *O.*, p. 877 (capovv. 1410-11)). I « pochi » che rappresentano la « mente », d'altra parte, devono sapere non divaricarsi dal « senso comune » di cui sono latore i « molti ». « La ratio del filosofo deve pertanto operare nel senso di assistere e rinsaldare il *commune hominum iudicium*, anziché mirare a svuotarlo proclamandolo frutto di false opinioni »: cfr. G. GIARRIZZO, *Del « senso comune » in Vico*, nel cit. vol. dello stesso autore *Vico, la politica e la storia*, pp. 140-1 (sull'accezione del « senso comune » nella *Scienza nuova prima* cfr., in questo importante contributo del Giarrizzo, le pp. 139-40). Su « mente » e « corpo » nella *Pratica della Scienza nuova* cfr. anche G. MODICA, *La filosofia del « senso comune » in Giambattista Vico*, Caltanissetta-Roma, 1983, pp. 171 sgg.

morale *comandata*, la quale si acquista per *abiti*), fosse assistita dalla scienza delle divine ed umane cose naturali (che sono una teologia ed una morale *ragionata*, che si acquista co' *raziocini*); talché farsi fuori da sí fatte massime fosse egli il vero errore o sia divagamento, non che di uomo, di fiera »⁶¹.

Il problema della istituzione degli abiti necessari alla vita civile, abiti di progressiva equità, trovava poi nella *Scienza nuova* prima soluzione precisa nell'individuazione di tre 'risposte' storicamente determinate. L'una è affidata direttamente all'intervento, al comando divino (alla *lex divina* ...), ed è il caso 'parallelo' della storia del popolo eletto. La seconda è conferita — per riprendere i termini del Pons — all'azione « prudente » della « provvidenza », all'*aequitas* (*rudis* ...) racchiusa negli « abiti », nel « senso comune », dei « popoli ». La terza, infine, è consegnata, come irrinunciabile compito « pratico », ai « buoni filosofi », impegnati a formare o rafforzare (o non turbare almeno ...) gli « abiti » con « massime di eterna verità ».

Per quanto attiene alla storia del popolo eletto, infatti, le leggi date a Mosè « contengono un giusto eterno ed universale sulla sua idea ottima dell'umana natura schiarita, che formano *per abiti* un tal sapiente che difficilmente *per raziocini* potrebbero le massime delle migliori filosofie »⁶². Per quanto riguarda invece la storia delle nazioni gentili, l'operato dei « buoni filosofi » viene sempre dopo, ed è estremamente difficile, ma non perciò meno importante: « i *buoni filosofi* studiarono, tutti egualmente, formare, *per massime di eterna verità*, quella mente di eroe che 'l *popolo* ateniese spiegava nell'adunanze *col senso comune* della pubblica utilità »⁶³.

Da quanto detto appare chiaro come i precetti « pratici » derivabili da una simile impostazione fossero coesenziali al disegno della *Scienza nuova*, alla sua conclamata pretesa di possedere insieme i requisiti « della verità ed utilità »; ma nello stesso tempo per un verso dovessero configurarsi per lo piú come precetti generali relativi alle premesse universali della vita associata (e quindi con minore risonanza quanto alle condizioni particolari della realtà politica nella quale il pensatore napoletano operava), per l'altro tendessero a fare corpo con un piú complessivo discorso di natura « critica » (o preliminarmente « diagnostica »).

Basterà qui riportare un esempio di un tipo di precetti ricava-

⁶¹ *SNP.*, in *OF.*, pp. 173 (capov. 11); il corsivo è mio. Vico cosí riprende per la « città umana », generalmente « civile », l'alternativa « uomo »-« fiera » di un analogo, celeberrimo, luogo della *Politica*.

⁶² *Ivi*, p. 239 (capov. 192).

⁶³ *Ivi*, p. 256 (capov. 247); il corsivo è mio.

bile dalla « scienza nuova » e della loro ‘ naturale ’ dislocazione al di fuori di una trattazione specificamente pratica. In una pagina del libro II della *Scienza nuova prima*, Vico — dopo avere ribadito l'importanza irrinunciabile che continuano ad avere le pratiche spontanee di trasmissione delle leggi fondamentali del vivere umano di generazione in generazione, ai fini della « conservazione » e « perpetuazione » delle « nazioni » — prescrive, in trasparente polemica con Cartesio e i suoi discepoli, che gli intellettuali non turbino (attraverso la condanna dello « studio delle lingue dotte ») gli « usi della religione e delle leggi » indispensabili ai « popoli cristiani ». Insostituibile è la pratica da parte dei genitori — sancita poi dalla santa religione cristiana — di « insegnare *con l'esempio* la prima di tutte le leggi dell'umanità, e dalla quale l'umanità ebbe il primo incominciamento, che è il timore di una religione che dee aversi nel congiungersi uomo con donna »⁶⁴. Fondamentale è allora il naturale apprendimento, tramite « una medesima lingua », da parte dei « figliuoli », delle « cose delle loro religioni e delle loro leggi », perché « così conservino e perpetuino le proprie nazioni »⁶⁵. Ecco, dunque, l'emblematica enunciazione di un precetto generale, coinvolgente la responsabilità degli intellettuali, di conservare, o non « rovinare », gli « usi » che tengono in vita le nazioni. « Onde intendano alcuni chiari filosofi di questa età » — evidentemente soprattutto il Cartesio della *Ricerca della verità* (ma anche del *Discorso sul metodo*) — « che non, per lo men regolato affetto alle loro filosofie condannando lo studio delle lingue dotte, sopra le quali sono fondate la nostra santa religione e le nostre leggi — quali sono le orientali, la greca, e la latina — vadano essi, senza avvedersene, a rovinare una coltissima nazione sopra le altre tutte del mondo, unicamente in sommo grado colta per ciò: perché per gli usi della religione e delle leggi devonsi tra' popoli cristiani coltivare le lingue piú luminose di tutta l'antichità »⁶⁶.

Non si può dunque in alcun modo sottovalutare (è forse non inopportuno ricordarlo) che la *Scienza nuova* voleva essere, prima di ogni altra cosa, un'apologia — contro libertini, deisti, razionalisti — dell'indispensabile funzione *civile* della religione, funzione esplicantesi « naturalmente » per gran parte del cammino dell'umanità, ma

⁶⁴ *Ivi*, p. 198 (capovv. 68-69); il corsivo è mio. La pratica, cioè, si potrebbe dire, della repressione sociale dell'incesto, tema importantissimo — come si sa — della riflessione del pensatore napoletano, al quale questi pervenne per il percorso (che ne segnò indelebilmente la personalità intellettuale) della riflessione sulla storia romana arcaica, tramite quella sul diritto romano.

⁶⁵ *Ibid.* (capov. 69). E cfr. ancora p. 199 (capov. 74) sul nesso indissolubile tra l'« educare nelle religioni », « istruire nelle leggi natie » e il « perpetuare le nazioni ».

⁶⁶ *Ivi*, p. 198 (capov. 69); il corsivo è mio.

non « naturale » nella sua origine ultima (ad evitare, o cercare di evitare, il riemergere daccapo di una cifra 'eterodossa' del discorso), né del tutto « naturale » nelle « età illuminate ». Il che ci conduce ormai, insieme con la già delineata configurazione degli *obiettivi* e dei *soggetti* del profilo « pratico » della *Scienza nuova*, anche alla accennata, dibattuta, questione del segno « politico » della meditazione in questa addensata.

Dal marcato spostamento e allargamento dei confini della materia oggetto dell'interesse « pratico » della *Scienza nuova prima* conseguiva — lo si è cominciato a vedere — anche una trasformazione ed estensione dei *soggetti*, delle figure storiche cui compete affinare teoricamente o gestire effettivamente la « pratica » in essa elaborata, nonché degli *obiettivi* di questa.

Nuovi precipui soggetti della prudenza civile dei tempi umani di Vico sono infatti — oltre che i principi delle moderne monarchie, o i governanti degli stati moderni e i loro consiglieri strettamente politici — gli studiosi, i membri delle istituzioni culturali, delle università, delle « accademie », alle quali ultime non a caso Vico dedica calorosamente la *Scienza nuova prima* e alle quali ancora si rivolge sul finire della *Pratica* ideata per completare le successive versioni della *Scienza nuova*: insomma, « gli piú riputati delle accademie con tutti i saggianti delle repubbliche », come abbiamo visto⁶⁷.

Ora mentre a costoro, ai « filosofi », ai « maestri della sapienza » impegnati cioè in un tipo di sapere che abbia le stesse finalità di quelle 'praticate' nella *Scienza nuova*, spetta quindi una funzione essenziale di custodia e promozione delle basi della vita civile, ad essi in quanto tali (vale a dire al sapere della *Scienza nuova*), potrebbe al piú toccare molto indirettamente di trattare gli argomenti di natura piú ristrettamente politica, di essere investiti di *obiettivi* propositivi maggiormente determinati nel campo della « buona politica » a cui devono educare i giovani.

Su ciò getta luce segnatamente la *Pratica* redatta per la *Scienza nuova seconda*, la quale si preoccupa di chiarire esplicitamente l'ambito spiccatamente culturale della « pratica » di cui debbono interessarsi i « filosofi » e ne definisce la natura generalmente pedagogica, anche se di una pedagogia finalizzata all'insegnamento della « buona politica » e della « giurisprudenza »: « la pratica, la quale ne possiamo dar noi da filosofi, ella si può chiudere dentro dell'accademie ». Loro compito è, in sostanza, che « addottrinino la gioventù che la natura del mondo civile, ch'è il mondo il qual è stato fatto dagli uomini, abbia tal materia e tal forma qual essi

⁶⁷ *Ivi*, p. 173 (capov. 11).

uomini hanno »: cioè che a quella « forza » che ha portato all'istituzione della vita civile, e ne permette la conservazione, « i pochi forti sono tratti per natura e, 'n conseguenza, con piacere, perché promuove loro lo sforzo, ch'è connaturale de' forti; e i molti deboli vi son tenuti dentro a dispetto, perché non dissolvano l'umana società. Ch'è lo spirito di tutta quest'opera »⁶⁸.

E tuttavia ciò non toglie, naturalmente, che già entro un ambito strettamente culturale, entro i limiti di un discorso dall'impronta di generale 'pedagogia politica', nell'addottrinamento alla « buona politica » potessero lasciarsi intravedere (obliquamente, o non volutamente) tratti di riflessione implicanti questioni e indicazioni in materia politica piú determinate; magari da essere affidati all'uomo politico in senso stretto, a colui che è esperto, per cominciare, delle « pratiche della corte »⁶⁹. Su questo rischioso, inclinato, terreno, è necessario però procedere con la massima problematicità e cautela critica, essendo un terreno che deborda da quello prioritariamente « diagnostico » e soprattutto 'pedagogico' al quale l'opera vichiana si tiene dichiaratamente vincolata.

Alcune implicazioni importanti di tipo politico, pur sempre di carattere generale, ma concernenti specialmente la realtà del paese ai cui ceti dirigenti Vico piú da vicino si rivolgeva con la *Scienza nuova*, potevano leggersi, ad esempio, già nella soluzione fornita in questa all'annosa questione (di matrice « classica » e peculiarmente « aristotelica ») della forma di costituzione, o di stato, ottima.

La *Scienza nuova* aveva sancito — sappiamo bene — la superiorità delle forme politiche che si sono venute solidificando in maniera irreversibile nei « tempi umani »: le « repubbliche popolari » e le « monarchie ». Queste ultime — ci viene ricordato nel libro IV della *Scienza nuova prima* — « da per tutto, e per distesa e durata, furono e sono le piú celebrate nel mondo »⁷⁰. Mentre tra i problemi fondamentali della riflessione politica moderna non c'è piú in Vico quello, già da tempo in estremo declino, dei modi della conquista e della preservazione del potere, la discussione della forma di governo migliore e/o piú durevole non è di fatto da lui ritenuta esaurita, ma, come quasi sempre, assunta nel suo pensiero per esserne riplausmata, in quanto ridefinita innanzitutto come questione della legittimazione delle forme di potere consolidate ed egemoni ai suoi tempi⁷¹.

⁶⁸ *Pratica della Scienza nuova*, in *O.*, pp. 875-7 (capovv. 1406-7, 1410-11).

⁶⁹ *Ivi*, p. 877 (capov. 1410).

⁷⁰ *SNP.*, in *OF.*, p. 305 (capov. 395). In verità, anzi — secondo un rapporto di equivalenza tra bontà delle forme di governo e loro « durata » che si iscrive in una tradizione « aristotelica » — « le monarchie sono le piú conformi alla natura umana, e perciò la forma piú durevole degli Stati »: *ivi*, p. 291 (capov. 357).

⁷¹ Vico poi considerava, già nel *Diritto Universale*, la sua nuova teoria circa la

La risposta — è noto — è che mentre le forme di potere rudi, severe, che si sono avute prima dei « tempi delle umane idee tutte spiegate » hanno da essere comprese, e furono a suo tempo legittimate, per le funzioni storicamente assolte nell'assicurare l'unica equità possibile, le forme di potere dei tempi della ragione — lungi dall'essere accettate *de facto* — sono legittimate ad un tempo dalla generalizzazione dell'equità (dove l'equità naturale si accompagna in modo forte, fiduciosamente, all'uguaglianza giuridica) e dal riconoscimento del principio del « merito »⁷².

In effetti l'argomento della legittimazione per necessità non aveva mancato di affacciarsi vigorosamente nella riflessione vichiana, quando — già nel *De ratione* a proposito della *lex regia* — l'autore aveva adottato il criterio implicito che il valore supremo del vivere civile risiede nella conservazione, sussistenza, durata, della società politica. Quando questa rischia di venire meno, la « necessitas », non la convenzionale « voluntas » detta l'avvento della monarchia⁷³. Tuttavia nelle mani di Vico tale argomento non si riduceva a quello dell'origine meramente *de facto* del potere, perché proprio per essere la monarchia (come altra forma statale) il frutto necessario di una particolare condizione dei rapporti 'sociali', etc. (in questo caso caratterizzata dal totale collasso degli antichi rapporti), ne conseguiva l'intrinseco carattere di un potere determinato ad assicurare le nuove relazioni di uguaglianza già istituite tra i cittadini. L'argomento della necessità non si schiacciava su quello della mera forza (caro ai tradizionali teorici del potere *de facto*), ma comprendeva in sé quello della legittimazione derivante dal naturale rispetto della ridisegnazione dei rapporti sociali, politici, giuridici. Ciò significava riassorbire anche il criterio del « consenso » (negato nelle sue astratte enunciazioni di stampo razionalistico), cioè dei modi di consenso implicito che ogni volta, con aspetti sempre specifici di volta in volta, avevano accompagnato il costituirsi necessario e naturale delle diverse forme di potere.

Con tali posizioni Vico confermava giudizi e opzioni espressi fin dalla sua prima produzione, in una sostanziale continuità della

successione delle forme di governo una delle sue conquiste più significative, con un orgoglio che lo conduceva ad es. — nella *Scienza nuova prima* — a ironizzare sulla « iscienza » con la quale i « filosofi » fino allora avevano « meditato sui principi de' civili governi » e sulla « verità » con la quale Polibio aveva « ragionato sulle loro mutazioni » (SNP., in OF., p. 201 (capov. 78)). Non posso qui soffermarmi sulla letteratura critica che ha esaminato la discussione vichiana sulle forme di governo.

⁷² SNP., in OF., p. 192 (capov. 54).

⁷³ Cfr. *De ratione*, in OF., p. 827. Sull'argomento cfr. ora A. C. 'T HART, *La metodologia giuridica vichiana*, in « Bollettino del Centro di studi vichiani », XII-XIII (1982-83), pp. 11 sgg.

tensione politica ideale del suo discorso — di segno vigorosamente antiparticularistico (e antibaronale) — che non può essere trascurata ⁷⁴.

Un discorso di questo tipo non era interessato a specificarsi in indicazioni di più immediata rilevanza « pratica »; né era un genere di scrittura al quale sarebbe stato comunque consentito — senza estrema imprudenza — di farsi veicolo di diretto intervento politico. Altrimenti — in ipotesi — le conseguenze di quelle premesse tanto nitide sarebbero state piuttosto chiare. Si sarebbe trattato di riflettere, concretamente, almeno nelle forme generali, su tematiche estremamente scottanti. Innanzitutto sui modi di produzione legislativa, di centralizzazione e razionalizzazione amministrativa, giudiziaria, etc., congrui a un processo di diffusione dell'equità che restava il fondamento di legittimazione e conservazione del potere degli stati moderni (l'equità naturale garantita dai monarchi, attraverso le « leggi reali », ai loro « popoli »): in particolare sulle espressioni di equità civile da rafforzare o introdurre nei confronti delle numerose tracce particolaristiche di una *auctoritas* di matrice feudale, ormai sprovvista di legittimazione forte (per l'avvenuta dislocazione altrove dell' « eroismo »), nei campi della distribuzione del potere, dell'amministrazione della giustizia, delle cariche e dei privilegi signorili o delle stesse forme di trasmissione della proprietà. Poi su funzioni e strumenti dei ceti civili nell'opera di collaborazione con il potere monarchico: cioè sulla partecipazione dei « sapienti », o dei loro discepoli — resi esperti dalla « buona politica » e quindi divenuti i « sapienti delle repubbliche » — agli organi supremi di decisione e allo stesso « consiglio » dei monarchi. Ancora, sulle forme di « lusso » compatibili da un lato con lo sviluppo delle « arti », delle « scienze », dall'altro con l'esigenza di non turbare il precario equilibrio dei costumi delle nazioni. Infine — per recare un ultimo esempio — sui modi possibili di intervento « pedagogico », da parte dei sapienti e delle loro istituzioni, per regolare gli « abiti », i « costumi », essenziali o utili alla convivenza civile: ambito — a veder bene — non meno scottante, dal momento che finiva con l'implicare anche i rapporti tra sapienti e istituzioni culturali e forme di « costumi », di religiosità, oggetto della gelosa giurisdizione della Chiesa.

⁷⁴ E davvero la riflessione sul mondo feudale, mai esaurita in Vico, rappresenta — come ha messo in luce con particolare tenacia il Giarrizzo — una componente essenziale, e fecondamente 'moderna', del suo pensiero. Non è qui possibile esaminare dettagliatamente le posizioni espresse da Vico nella *Scienza nuova prima* che contenevano una cifra « anti-nobiliare » o « anti-baronale », a partire innanzitutto dalla veduta della irreversibile conquista che i « nobili » non potevano più avvalersi della « vana ragione della loro creduta eroica natura » (*SNP*, in *OF.*, p. 200 (capov. 77)).

Inutile richiamare la lontananza degli interessi, delle capacità, delle opportunità del discorso vichiano dalla trattazione di un simile organico e scottante disegno di intervento politico. A Vico — è ovvio — sarebbe assurdo chiedere di essere quel « politico », o addirittura quel « riformatore », che non era, non voleva essere, non sarebbe stato comunque legittimato ad essere. Ma neppure il filosofo napoletano può essere a ragione considerato, secondo una vecchia convenzione storiografica, un mero, assolutamente astratto, filosofo della politica, del tutto incapace di « pratica politica »⁷⁵.

In realtà — lo si è visto — la « pratica politica » a cui Vico addiveniva era quella consentita dal particolare carattere, e fine di 'pedagogia politica', assegnato al veridico sapere dei « filosofi », e alla *Scienza nuova* che ne voleva essere espressione esemplare. Con il che il suo autore condivideva almeno uno dei tratti più diffusi e rilevanti dell'incipiente stagione illuministica, insieme con quello, ancora, dell'elogio convinto delle « età illuminate », dei « tempi delle umane idee tutte spiegate »⁷⁶. La stessa movenza di retrocedere alle premesse universali del vivere associato, di fare opera di 'filosofia politica', in fondo permetteva di ritrascrivere in sede di fondazione teorica, elementi corposi di un dibattito attuale ai suoi tempi, nel

⁷⁵ Notissimo il giudizio di Croce in proposito (cfr. B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1973, ad es. pp. 103-4). Sulla questione non si può non lasciarsi guidare dalla salda lezione di equilibrio critico data da P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicità di Vico*, in *Studi in onore di Cleto Carbonara*, Napoli, 1976, pp. 721-35. In tali pagine da un lato il monito a non disconoscere i meriti che, anche su tale versante di ricerca, debbono essere riconosciuti ai lavori vichiani di Croce e Nicolini si unisce al motivato dissenso verso le interpretazioni che impieghino in modo esclusivo la chiave di lettura « politica », che riducano il pensiero di Vico a « puro pensiero politico »; dall'altro il riconoscimento dei meriti delle « interpretazioni politiche » riguarda proprio il tentativo di andare oltre la posizione del problema nei termini della « superiore politicità dell'apolitico e impolitico Vico », di mostrare, cioè, « un Vico tutt'altro che ignaro delle novità politico-sociali in gestazione nel suo secolo » (*ivi*, pp. 728-9). Molto attento a questa lezione critica del Piovani si mostra la rassegna sul tema ben condotta da R. CAPORALI, *La politica in Vico. Note sugli attuali orientamenti storiografici*, in « Il pensiero politico », XVI (1983), pp. 3-18. Comunque la decisa proposta di lettura del Giarrizzo in chiave marcatamente e « prammaticamente » « politica » del pensiero vichiano (almeno fino a un certo punto della sua traiettoria) continua a suscitare obiezioni altrettanto decise: secondo le quali, ad esempio, Vico « non ha suggerimenti concreti da offrire per riformare la società contemporanea » (G. COSTA, *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico*, Napoli, 1977, p. 361), o « l'esperienza politico-sociale della storia napoletana appena si coglie come sollecitazione specifica al pensiero vichiano » (G. GALASSO, *Il Vico di Giarrizzo e un itinerario alternativo*, in « Bollettino del Centro di studi vichiani », XII-XIII (1982-83), p. 233).

⁷⁶ Ma, certamente, non quelli dell'interesse « riformatore », o, tantomeno, dell'attacco spregiudicato alle ingombranti funzioni delle istituzioni ecclesiastiche. Su questo ultimo punto, anzi, la « pratica politica » di Vico poteva, forse, piuttosto implicare una inquietante nota di « pedagogismo autoritario », date le imprescindibili funzioni « civili » riconosciute alla religione.

suo paese (i problemi soprattutto, come si è detto, delle sopravvivenze forti del particolarismo baronale, del ruolo dei ceti civili nei grandi stati moderni e nel Mezzogiorno di Italia in particolare): elementi che comunque non è del tutto azzardato leggere oggi, anche se — ripeto — non rappresentavano l'interesse principale del lavoro teorico di Vico.

Il luogo problematico fondamentale di questo — la cui risoluzione costituiva dichiaratamente lo « spirito » della *Scienza nuova*, come si è visto — restava comunque di natura squisitamente « politica ». Era cioè il rapporto tra i « pochi » e i « molti », tra i « sapienti » e il « volgo » (e le rispettive forme di razionalità, modalità di accesso al vero). Vico guardava a questo cruciale luogo problematico — ereditato in primo luogo da una frequentata e amata tradizione 'retorica' classico-umanistica (e della quale l'Aristotele « pratico » era stato un antecedente essenziale) — da una prospettiva « anti-empia », la quale da un lato confutasse le vedute semplificatrici degli studiosi che restavano fermi alla percezione della originaria dura natura effettuale del potere dei « pochi », o dell'impiego da parte di questi della religione come « instrumentum regni », dall'altro non facesse ricorso a soluzioni meramente celebrative, retoricamente umanistiche, dei superiori poteri della mente. Ebbene, da tale prospettiva (che poteva essere confortata da significativi antecedenti, specie nella cultura cattolica francese secondo-seicentesca, circa la provvidenziale organizzazione naturale delle relazioni sociali a partire dai bisogni e dagli interessi individuali) era possibile sostenere con vigore un'efficace politica di universalizzazione concreta dell'equità, poggiata sull'apporto decisivo dei ceti intellettuali, innanzitutto dei « maestri della sapienza » e della « buona politica ».

Restava comunque, d'altra parte, la lontananza degli interessi e delle possibilità del discorso vichiano dall'elaborazione di « pratiche » che non fossero sostanzialmente « diagnostiche », ed aventi ad oggetto precipuo i fondamenti universali delle forme « civili » (anzi « umane »), piuttosto che delle forme propriamente « politiche », del vivere degli uomini. Del resto, anche il « primo Vico » — cioè il Vico del quale è stata sottolineata la maggiore propensione a esprimere proposte, o interessi, di più immediato tenore politico — non si era mai allontanato in sostanza da intenti puramente « diagnostici »⁷⁷.

⁷⁷ Ad esempio, nell'importantissimo paragrafo del *De ratione* nel quale Vico aveva affrontato la comparazione tra la giurisprudenza antica e quella moderna, individuando attualissimi difetti di quest'ultima (la perdita della prospettiva dell'interesse pubblico, l'inutile proliferazione legislativa) i « suggerimenti concreti » erano stati offerti obliquamente: in effetti « lo schizzo storico » fornisce solamente « la diagnosi su cui dovrà essere basata la terapia » (cfr. A. C. 'T HART, *op. cit.*, p. 8; sulle

Per tutto ciò, Vico « dovette » assegnare alle « pratiche » della *Scienza nuova prima* un ambito molto piú esteso di quello consueto a una letteratura tradizionale di interesse politico, ma anche piú rarefatto: l'indagine e la diagnosi relative ai « segni indubitati dello stato delle nazioni », delle forme « civili » dell'umanità.

7. Alla delineazione e formulazione dell'obiettivo di diagnosticare i « segni indubitati dello stato delle nazioni » concorrevano pure un altro fattore, lo scorrere inerziale nel pensiero di Vico di un antichissimo « valore » (e campo di discorso) espressivo di un intero « immaginario » il quale aveva ospitato per tanti secoli la considerazione delle compagini politiche nel tempo: il valore della « perfezione » e (perciò) « quiete » delle forme politiche.

Affrontando il problema della ripostulazione di tale « valore » in Vico, si ritorna alla domanda storiografica concernente le presenze, anche tra le audaci novità della sua meditazione, di qualche traccia di lontane tradizioni di pensiero di ascendenza « aristotelica ». Il compito che Vico infatti postulava, di cercare di contribuire al conseguimento della « perfezione », o al mantenimento di questa una volta raggiunta « l'ἀκμή, o sia lo stato perfetto delle nazioni »⁷⁸, riproponeva indubbiamente un antichissimo e collaudato campo di discorso (la « perfezione » e « durata » degli organismi politici) per aspetti decisivi debitori verso un lessico concettuale di matrice aristotelica: neppure tanto per la canonica declinazione della dottrina « aristotelico-polibiana » della successione delle costituzioni (e delle teorie connesse del « giusto mezzo » e delle tecniche di « mistione » atte a bloccare i processi di corruzione dei corpi politici); quanto per la consueta declinazione di tenore « aristotelico » dei concetti cruciali di « perfezione » (ossia dello stato di positiva autosufficienza conseguente alla attualizzazione delle possibilità di qualcosa) e di « quiete » (ossia dello stato naturale a cui qualunque cosa nella fisica aristotelica tende)⁷⁹. Quel compito riaffermava poi daccapo un obietti-

« nette implicazioni politiche » della metodologia giuridica proposta nel *De ratione* cfr. d'altro canto le pp. 14 sgg.). Nè l'antiparticularismo baronale nella biografia del Carafa o nel *Diritto universale* conduce a proposte piú determinate di quelle rinvenibili nella *Scienza nuova* ...

Per le espressioni su citate (« maestri della sapienza », « buona politica ») si veda la *Pratica della Scienza nuova*, in *O.*, pp. 876-7 (capovv. 1407-11).

⁷⁸ SNP., in *OF.*, p. 256 (capov. 247). I passi analoghi sulla ἀκμή in SNP., in *OF.*, p. 173 (capov. 11) e *Pratica*, in *O.*, p. 875 (capov. 1406).

⁷⁹ E si veda l'uso vichiano del termine « perfezione », in stretto legame con i termini di « forma » e « materia », nella *Pratica* stilata come conclusione della *Scienza nuova seconda*: « le proprietà della forma sono d'essere perfezione, luminosa,

vo caro a tanta letteratura politica di ispirazione « classica »: assicurare la preservazione non della « quiete » come « sicurezza » (mero 'ordine della sicurezza') ma della « quiete » appunto come « perfezione », positivo stato di equilibrio guadagnato in ragione della bontà delle istituzioni e/o dei costumi. Quel compito, ancora, ripresentava — come si accennava — un valore per lo più sotterraneo, perché indiscusso, e un corrispettivo immaginario (perfettamente congruo alla cosmofisica tardoaristotelica) ossia il valore e l'immaginario della superiorità della « quiete » anche sul piano dell'immaginazione storica.

Il « fermarsi » delle « nazioni »⁸⁰ è preferibile alla non produttiva conflittualità della « crisi », la quale mette a repentaglio la « perfezione » raggiunta, anche in un autore, come Vico, il quale oltre lo stesso Machiavelli, ha saputo riconoscere la vantaggiosità storica dei conflitti sociali e politici⁸¹.

Eppure, anche su questo ostinato luogo della riflessione sulle forme umane nel tempo — sul quale il pensiero occidentale mostra ancora fino a tutto il XVIII secolo un marcato carattere di inerzialità — il pensatore napoletano non manca di esibire, sia pure con maggiori difficoltà, la logica di fondo che sembra spingere la sua meditazione matura: riprendere collaudati, e insieme minacciati, ambiti tematici, valori, elementi dottrinali e ridisegnarne il profilo, magari dopo averli ridotti a noccioli ospitati nella riplasmante novità di materiali « altri ».

Per cominciare, la meditazione sulla « perfezione » nella storia di Vico, di un autore che riconosceva Platone come uno dei suoi quattro grandi « autori », subito, agli inizi della *Scienza nuova prima*, affrontava l'antico dibattito sullo « Stato perfetto » con la sicurezza derivante dalla guadagnata considerazione della compenetrazione tra « vero » e « certo ». Su tali basi teoriche Vico si volgeva a sciogliere risolutamente, dalle radici, una problematica che implicava la discussione sull'attingibilità, o sul valore normativo, di uno « Stato perfetto » di natura utopica, o sulla « perfezione » come più o meno

attiva, indivisibile, costante, o sia che, quanto più può, si sforza di persistere nel suo stato, nel qual è» (in *O.*, p. 876, capov. 1408 (e sgg.)).

⁸⁰ *SNP.*, in *OF.*, p. 173 (capov. 11).

⁸¹ Su questo punto mi sia consentito di rinviare al mio *Vico e il « mito veneziano »*, nel volume *Vico e Venezia*, Firenze, 1982, pp. 199-221, per alcune osservazioni circa la complessa presenza in Vico di questo tratto di un immaginario definibile in qualche modo « aristotelico », con la debita consapevolezza dei limiti di schematicità di tale definizione. Sul carattere antico, anzi antiquato, di questo ambito discorsivo in Vico — in quanto rinviante al pensiero politico tradizionale e all'utilizzazione in questo di schemi ciclici — cfr. A. PONS, *op. cit.*, p. 447. Sulla comparazione tra Machiavelli e Vico sul tema del « conflitto » nel divenire storico (oggetto di recenti contributi di Roberto Esposito) non è il caso di soffermarsi in questa sede.

precaria attualizzazione delle note iscritte, e quindi aperte alla realizzazione, nella natura di qualcosa (di una sostanza).

Anche se Vico usava piú di una volta come sinonimi espressioni quali « stato di perfezione » e « Stato perfetto », distingueva poi in effetti tra la « perfezione » possibile, cioè non meramente ideale, oggetto della sua « scienza », dallo « Stato perfetto » come pura « repubblica ideale ». Quest'ultima era stata costruita, proprio da Platone, sulla base di « altissime divine cognizioni riposte », ma perciò di un mondo di « idee » incapace di « scendere e approfondire » nelle barbare e rozze origini dell'umanità gentile, e, piú in genere, di rispettare « il comun senso di tutta l'umana generazione »⁸².

Come si è detto, lo « stato » di « perfezione » — che si ha quando determinate « massime » sono « così dimostrate per ragioni costanti come praticate co' costumi comuni » — si procura invece attraverso il preliminare, prolungato, operare spontaneo, governato dalla « provvidenza », delle « bisogne comuni del gener umano ». Viceversa « il divino Platone — che pure sarebbe stato il solo a meditare « in una sapienza riposta che regolasse l'uomo a seconda delle massime che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi » — « invece di meditare nella repubblica eterna e nelle leggi d'un giusto eterno, con le quali la provvidenza ordinò il mondo delle nazioni e 'l governa con esse bisogne comuni del gener umano, meditò in una repubblica ideale ed uno pur ideal giusto, onde le nazioni non solo non si reggono e si conducono sopra il comun senso di tutta l'umana generazione, ma pur troppo se ne dovrebbero storcere e disusare: come per esempio, quel giusto, che 'e comanda nella sua *Repubblica*, che le donne sieno comuni »⁸³.

Lo « Stato perfetto delle nazioni » al contrario si consegue come realizzazione delle stesse possibilità iscritte nella natura umana, sulla base dell'iniziale, indispensabile, organizzarsi e disporsi naturale delle « bisogne comuni ». E qui il segreto agire addirittura dello stesso principio fondamentale della speculazione aristotelica (ossia l'attualizzazione naturale delle note della sostanza) — che, molto problematicamente, potrebbe essere visto all'opera nella concezione vichiana del « naturale » processo di sviluppo dell'umano verso la sua razionalità dapprima solo latente — troverebbe comunque il limite invalicabile al suo naturalismo nel fatto che il sapere dell'uomo deve poi convergere consapevolmente verso la promozione o custodia di ciò che ne è il fondamento indispensabile. « E qui si determina *l'ἀξιμή*, o sia lo stato perfetto delle nazioni, che si gode quando le

⁸² *SNP.*, in *OF.*, pp. 174-5 (capov. 13).

⁸³ *Ivi*, pp. 173-5 (capovv. 11 e 13).

scienze, le discipline e le arti, siccome tutte hanno l'essere dalle religioni e dalle leggi, tutte servono alle leggi e alle religioni »⁸⁴.

L'indagine su tale « Stato perfetto » giungeva dunque a percepirlo naturale frutto storico del reciproco gioco delle « bisogne umane » e della trasformazione degli interessi e passioni degli uomini in virtù sociali (processo già oggetto delle analisi acute, per quanto di taglio « sincronico », di autori ben conosciuti da Vico, innanzitutto Nicole e Malebranche). Quell'indagine verteva poi — come si è notato — sullo « stato » delle « nazioni », pertineva cioè ad un orizzonte estremamente più esteso del comune oggetto della ricerca sulla « perfezione » delle forme di governo. Ma allora anche l'ideale antico del « fermarsi » dei corpi politici all'apice raggiunto veniva declinato con note di novità, con un segno di « modernità », che non sarebbe giusto sottacere.

In fondo Vico su questa materia non si mostrava certo più 'arretrato' rispetto a molti pensatori del maturo illuminismo, che non avrebbero esitato a condividere l'immaginario della stasi, della quiete durata (in genere luogo di una percezione sfalsata dei costumi e degli istituti politici rispetto a quella della prosperità delle scienze e arti), anzi a trasferirlo più di una volta sullo stesso processo delle scienze e arti. In fondo Vico chiedeva soprattutto che queste non perdessero di vista, con la loro effettuale origine, la loro fondamentale destinazione pratica e la vicinanza al « senso comune » degli uomini, che la necessaria funzione delle *elites* intellettuali non significasse un aristocratico isolamento, borioso quanto dannoso. Una volta che esse si fossero tenute ferme al rispetto e alla promozione delle condizioni generali del vivere associato, nulla avrebbe vietato che progredissero ulteriormente. Entro questi termini invalicabili, la stessa produttività pubblica degli agonismi individuali e sociali doveva risultare confermata, secondo indicazioni che Vico aveva potuto raccogliere da talune delle più spregiudicate linee della riflessione moderna sul rapporto interessi individuali-agire sociale⁸⁵.

⁸⁴ *Ivi*, p. 256 (capov. 247); mi è parso di dovere correggere le edizioni Nicolini e Cristofolini, le quali recano ἀρχή (peraltro non discostandomi dal testo dell'esemplare della *Scienza nuova prima* oggetto della cit. edizione anastatica curata da T. Gregory (G. Vico, *Principi ...*, cit., p. 153)).

⁸⁵ Su tale punto sia consentito di rinviare, per brevità, al già cit. mio lavoro *Verso la « Vita civile »* (pp. 128-30 e 186-7), che intende anche segnalare le forme (e i limiti) della penetrazione di linee di pensiero (vertenti sul nesso tra « amor proprio », « utilità », da una parte e « virtù sociali » dall'altra) appartenenti alla tradizione « agostiniana », in specie « giansenista » (ma anche malebranchiana), negli ambienti del « cartesianesimo » napoletano primosettecentesco che Vico aveva frequentato.

Il segno « moderno » della trattazione dell'ambito tematico appena qui considerato è stato di recente autorevolmente sottolineato dal Badaloni all'interno della sua

In tal modo le particolari modalità con le quali Vico condivideva e contrassegnava l'immaginario della « stasi » facevano sì che la prescrizione del « fermarsi » non raggiungesse, o, meglio, non comprimesse eccessivamente, il tumultuoso mondo delle oggettivazioni sociali (nell' « uomo civile ») dell' « amor proprio » e dei passionali « vizi » insediati nel « genere umano »: vale a dire la « ferocia », l' « avarizia » e l' « ambizione », che si trasformano felicemente — come sappiamo da una celebre dignità della *Scienza nuova seconda* — oggettivandosi socialmente in « milizia », « mercatanzia », « corte », e quindi nella « fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche », cioè nella « civile felicità » dell' « umana generazione sopra la terra »⁸⁶.

Vico insegnava ai « sapienti », cioè « ai pochissimi » ai quali solamente « può fruttare » la « filosofia »⁸⁷, la conferma piena del valore, della dignità, della « quiete » — nella duplice modalità sia dell' « acquetamento » della « corpulenza », sia del « fermarsi delle nazioni » — allo stesso tempo, e nella misura, in cui insegnava che il campo della « quiete » non poteva però essere che fortemente limitato.

Ancora una volta premessa, problematica, fondamentale si rivelava la distinzione « sapiente »-« volgo » (e quindi « mente »-« corpulenza », « ragione »-« forza », « uomo sapiente »-« uomo civile »)⁸⁸. La logica provvidenziale — che poi i « sapienti » non avrebbero mai dovuto dimenticare — era che laddove, sul piano sociale, il primo

nota interpretazione. « Assai moderna e teoricamente rilevante è la questione della *ἀναχή*, cioè della teoria dello stato perfetto delle nazioni, legato alla scoperta dei modi uniformi in cui si presentano i bisogni umani e quindi il punto di massima 'laicizzazione' della provvidenza » (N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Bari, 1984, p. 72). Riferendosi all'arte « diagnostica » formulata da Vico, il Badaloni aggiunge anzi che « il modello di questa 'diagnostica', col suo sotteso utilitarismo, è la principale acquisizione della *Scienza Nuova Prima*. La 'mano invisibile' (per usare questa espressione di A. Smith) è almeno in gran parte eliminata e trasformata in *conoscenza* delle forme possibili di socializzazione e delle pratiche a essa connesse » (*ibid.*; il corsivo è mio). Più discutibile è che nella prospettiva vichiana si configuri la convergenza fra Stato e masse contadine, piccolo-proprietarie o affittuarie di lungo periodo (in un processo di sostituzione alle « funzioni » degli « antichi signori ») [...]. Il risultato sembra essere il costituirsi di una classe di piccoli contadini, cui platonismo e cristianesimo dovrebbero affidare la funzione di accrescere la ricchezza e il commercio ideale e reale. Si direbbe quasi che Vico sostenesse, alla vigilia della rivoluzione industriale, lo stato di fatto che questa si apprestava a travolgere o aveva già travolto in Inghilterra e ciò conferisce [...] al suo pensiero il sapore discreto di un'utopia quasi inavvertibile » (*ivi*, pp. 73-4).

⁸⁶ SNS., in OF., p. 433 (capov. 132).

⁸⁷ SNS., in OF., p. 433 (capov. 131).

⁸⁸ Con particolare vigore, in svariati, ben noti contributi, il DE GIOVANNI ha giustamente sottolineato la centralità del problema « politico », in Vico, della coniugazione tra « mente » (cioè ceti dominanti) e « corpo » (cioè gruppi subalterni), e relativi altri elementi simmetrici del linguaggio di Vico, tendendo però a privilegiare

elemento non avesse potuto o potesse operare dispiegatamente, fosse stato « almeno » (termine fondamentale nel lessico vichiano) surrogato, supplito, rappresentato dal secondo.

La *Scienza nuova* insegnava dunque che la facoltà « di tenere in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per [...] affatto acquetargli », « è dell'uomo sappingente », mentre l'infrenarli, nel senso di « almeno dar loro altra direzione ad usi migliori », « è dell'uomo civile »⁸⁹.

Allo stesso modo, in corrispondenza analogica, essa indicava abbastanza chiaramente che la prescrizione del « fermarsi delle nazioni » è, in linea di massima, limitata ai « costumi comuni », alle condizioni universali della convivenza umana — e solo trasversalmente alle istituzioni politiche, le quali sono piuttosto un prodotto 'naturale' dei tempi⁹⁰ — e al controllo circa la destinazione, congrua con quelli, delle conoscenze. Quanto questa ultima prescrizione potesse comportare un ideale pedagogico di tipo autoritario, di fermo controllo, ad esempio, anche sulle espressioni di pensiero, è difficile dire (e riguarda un profilo minutamente 'terapeutico' al quale Vico liberatamente non chiamava le « pratiche » della sua *Scienza nuova*).

— specie in interventi più recenti — le valenze positive della « corporeità » nel complesso del discorso vichiano (si vedano le pagine suggestive del recente saggio 'Corpo' e 'ragione' in Spinoza e Vico, in *Divenire della ragione moderna*, Napoli, 1981). A proposito di « mente » e « corpo », « sapienti » e « volgo », si può qui, in conclusione, solo aggiungere che se è vero che la storia umana nasce in effetti con i « primi uomini contadini », con i « villani eroi », « eroi contadini » (SNP, in OF., pp. 276-7, 280, 236 (capovv. 305, 307, 317, 466)), e che « le città [...] nacquero tutte dalla moltitudine per lo desiderio che ha di essere governata con giustizia, il qual desiderio è la materia eterna di tutti i governi », è ugualmente vero che « l'erante moltitudine » deve essere governata « con civile sapienza [...] che è la forma eterna di tutti gli Stati » (ivi, p. 317, e già 232 (capovv. 436, e 174) il corsivo è mio). Non solo, ma il nascere di due « ordini » alle origini di « tutte le città » (e il ricostituirsi loro, sotto forma di nuove gerarchie del merito, nei tempi umani) poggia agli occhi di Vico su di un nocciolo 'naturalistico' (che vale anche come principio di legittimazione del potere dei « pochi »): infatti la « naturale differenza » di ordini che si è venuta più volte istituendo storicamente è dovuta al manifestarsi di « due nature umane [...] : una nobile, perché d'intelligenti; un'altra vile, perché di stupidi »: ivi, p. 215 (capov. 117).

⁸⁹ SNS, in OF., p. 464 (capov. 340), il corsivo è mio. E cfr. p. 465 (capov. 341): « per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità » (il corsivo è mio). L'« almeno » esprime incisivamente non soltanto il modo della risoluzione del problema dei rapporti tra la sfera del vero e quella del certo, ma anche il giudizio assiologico che pertiene ancora ad ambedue. Si veda come esempio il seguente passo della *Scienza nuova prima*: « Il qual costume fu condotto dalla provvidenza, ché, poiché si fatti uomini feroci non erano ben addimesticati dall'imperio della ragione, temessero almeno la divinità della forza, onde tra esso loro da esso forza estimassero la ragione » (SNP, in OF., p. 192 (capov. 53); il corsivo è mio).

⁹⁰ In quanto — come si è visto sopra — le « forme de' governi » devono essere sempre « convenevoli alla natura degli uomini governati », e quindi si agisce su di esse solo intervenendo magari sulla « natura » dei « governati » (SNP, in OF., p. 227 (capov. 92)).

Difficile anche dire a quali prescrizioni pratiche potessero condurre le analisi, le osservazioni, i giudizi, non sempre pienamente congruenti in Vico, circa l'annosa questione dei pericoli di « corruzione », di « decadenza », implicati dal « lusso », dalla « delicatezza », o dagli « aggi », e dal diffondersi delle relative « arti ». La complessità dell'atteggiamento di Vico in proposito è tale da richiedere che su di esso si ritorni in altra occasione. Basterà qui rilevare che tale complessità è dimostrata, ad esempio, dalla difficoltà di 'sovrapporre' le numerose sequenze identificate da Vico — sulla base delle sequenze rilevate del naturale modificarsi della mente umana, delle sue capacità concettuali come dei suoi « desideri » — relativamente ai mutamenti dei « costumi », alle forme collettive di comportamento 'economico', 'sociale', 'etico', etc. Quella complessità o difficoltà di sistemazione del giudizio — si può poi aggiungere — derivava principalmente dalla difficoltà (di fatto, se non di principio) di inserire in una prioritaria « immaginazione » del reale storico, che si può definire « ciclico-naturalistica », un'altra definibile come « ascendente », « progressiva », etc., comunque centrata sull'opzione ferma per le forme di civiltà dei « tempi umani ».

Dal punto di vista della prima, Vico condivideva appieno — come sappiamo — l'immagine della « storia universale delle nazioni » quale storia di « sorgimenti, progressi, *stati*, decadenze e fini » e l'idea conseguente dell'impellenza del compito (proprio della « pratica » della *Scienza nuova* ...) di individuare per ogni nazione il « giusto punto » oltre il quale è bene non affacciarsi⁹¹. Ebbene, in questa prospettiva appare chiaro il nesso istituito tra « lusso » e « corrotti costumi », e compare perfino qualche nota di spiccata nostalgia per l'*etos* delle prime età, per la « naturale moderazione degli antichi popoli », per « quella vita semplice e parca, che non di altro era contenta che de' frutti non compri de' propri campi », e quindi senza « aggio », tanto meno « lusso », e « senza commerci de' campi », senza « frode »⁹².

D'altra parte, Vico rilevava che « gli uomini che esercitano la riflessione e l'ingegno amano gli aggi e i piaceri de' sensi per ristorarsi », e poneva uno stretto legame tra esercizio dei « commerci » e « repubbliche libere », cioè forme politiche dei « tempi umani », a riprova dell'assunzione di questi ultimi come luogo di scelta dei suoi

⁹¹ Cfr. *SNP*, in *OF*, pp. 244 e, sul « giusto punto » individuato da Vico a proposito della « romana felicità », 238 (capov. 208 e 189); il corsivo è mio.

⁹² *Ivi*, pp. 230, 217 e 214 (capovv. 165, 126, 119); importante poi p. 323 (capov. 456). Ma bisognerebbe rindare già alle opere precedenti, ad esempio a quei luoghi del *Diritto universale* dove Vico aveva ripreso la tradizione del rapporto tra incipiente « servitus » romana e « luxus », « amor voluptatum », « deliciae », etc. (cfr. *De uno*, in *OG*, p. 205).

valori⁹³. Il discrimine sembra essere, in questi tempi, la soglia sottile e precaria che divide « commerzi », « aggi », « comodo », magari anche « piacere », « gentilezza dei costumi », da un lato, e « lusso o superfluo », eccessiva « delicatezza » o « dissoluzione », « corruzione » dei « costumi », dall'altro⁹⁴. Infine, non va sottovalutato che Vico quando dichiara a piene lettere la sua aspirazione, il suo ideale, che si consegua addirittura l'« eternità » delle « repubbliche », sembra essere prioritariamente attento piuttosto che alla compressione dei fenomeni di corruzione dei costumi, all'importanza di una politica di « giustizia » verso le « plebi » che sicuramente veniva a lui dalla personale percezione della peculiarità della realtà napoletana e meridionale: se anche, ancor piú, negli « Stati quieti » si usassero « avvenenza, liberalità e giustizia alle plebi », « le repubbliche sarebbero beatissime e quindi eterne »⁹⁵.

Resta comunque il fatto che l'« uomo civile » è strutturalmente il luogo su cui non è possibile, non prescrivibile, e neppure conveniente per la « felicità » umana, esercitare l'ideale del blocco totale delle passioni, e del rigoglio dei rapporti 'economici' e 'sociali' che da esse deriva.

Alla ragione dei « pochissimi » sapienti resta dunque il compito (etico e politico) di esercitare le ragioni dell'« acquetamento ». La ragione è in ultimo la facoltà di « acquetare », di « infrenare », di « fermare » la « materia »⁹⁶; ma anche la facoltà di sapere riconoscere, « infrenare », le impossibili pretese di taluni « sapienti » (rappresentanti un certo rigorismo « stoico » o giansenista, come sappiamo) di « fermare » addirittura l'intrinseca dinamica del mondo civile, dell'« uomo civile ». Questa, d'altra parte, deve essere controllata, « infrenata », *almeno* nel senso che non travalichi al di là di certi limiti. A ciò erano devolute le « pratiche » della *Scienza nuova*.

Di fatto, così, il lavoro teorico di Vico aveva cercato di salvaguardare assieme l'antico ideale della « quiete » e il valore moderno della necessaria dinamicità della vita civile. Ancora una volta (ma in questo caso in compagnia di tanta parte del pensiero settecentesco piú scaltrito) una logica profonda del pensiero vichiano si rivela nella ripresa-contrazione-trasformazione di campi teorici spesso pertinenti ad antiche, « tradizionali », linee di pensiero.

ENRICO NUZZO

⁹³ *SNP*, in *OF*, pp. 217, 309 (capovv. 127, 408).

⁹⁴ *Ivi*, p. 217 (capovv. 125 sgg.). Ma il discorso dovrebbe allargarsi alle capacità di dominio sui « desideri » dei « filosofi », dei « sapienti », in senso stretto...

⁹⁵ *Ivi*, p. 317 (capov. 436).

⁹⁶ Sui caratteri della « materia » (del « corpo ») e sul compito di regolarla, si veda la *Pratica della Scienza nuova* (in *O.*, pp. 876-7 (capovv. 1407 sgg.)).