

VICO, PENSATORE ANTIMODERNO L'INTERPRETAZIONE DI ERIC VOEGELIN (*)

Nel ricco *corpus* degli scritti voegeliniani pubblicati manca uno studio specifico dedicato a Giambattista Vico. Gli sparsi riferimenti a Vico sono anzi sempre occasionali ed estemporanei. Tuttavia è stato notato, anche in Italia, che l'interesse di Voegelin per il pensiero del filosofo napoletano merita grande attenzione¹: Vico è infatti una presenza importante nella riflessione voegeliniana, ed offre fra l'altro un esempio di una filosofia della storia 'moderna' che *non* ricade nelle dinamiche immanentistiche di auto-justificazione del finito in contrapposizione alle quali Voegelin tentò di ricostruire una «nuova» scienza politica². Va comunque detto molto chiaramente che – come spesso accade con le interpretazioni dei classici del pensiero politico che Voegelin propone – anche la sua lettura di Vico risente pesantemente dell'impianto concettuale che dovrebbe fungere da criterio ermeneutico, dei particolarissimi interessi dell'interprete, di un'insufficiente storicizzazione dei testi. È dunque necessario accostarvisi con estrema cautela, e con piena consapevolezza di unilateralità interpretative anche gravi.

Voegelin, che nacque a Colonia e si trasferì giovanissimo in Austria, visse a Vienna fino all'*Anschluss*, quando emigrò fortunatamente negli Stati Uniti; ritornato in Germania nel 1958, diresse l'«Institut für politische Wissenschaft» di Monaco fino al 1969, data che vede il suo definitivo ritorno in America. Dati questi trascorsi biografici, e dovendosi accostare all'interpretazione che Voegelin dà di Vico, non si può fare a meno, preliminarmente, di notare come essa poco abbia a che spartire con la variopinta attenzione che il pensatore napoletano ha ricevuto in America. Quello di Voegelin, come si

(*) Il presente lavoro riprende, con qualche modifica ed approfondimento, la sezione IV.3. del mio libro *Ordine e trascendenza. Saggio su Eric Voegelin* (di prossima pubblicazione). Si avvale anche, nella parte iniziale dove viene riassunta la linea interpretativa dei pensatori della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, di quanto ho scritto nel saggio dedicato alle *Ambigue persistenze aristoteliche nel De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico*, anch'esso di prossima pubblicazione in questo «Bollettino».

¹ N. MATTEUCCI, *Introduzione all'edizione italiana*, in E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La Filosofia politica di Platone*, Bologna, 1986, pp. 11-27 (si tratta della trad. it. di Plato, Baton Rouge, 1957; cioè della Parte I, stampata come testo autonomo, del Vol. III di *Order and History: Plato and Aristotle*, Baton Rouge, 1957); cfr. le pp. 13, 21, 24. L'intuizione di Matteucci è stata poi confermata dal rinvenimento, nel cospicuo *Nachlass* di Voegelin, di un lungo capitolo su Vico, facente parte della mai edita *History of the Political Ideas*: questo capitolo occupa le pp. 74-170 del dattiloscritto originale. Ho potuto vedere questo testo inedito grazie alla gentilezza del prof. Jürgen Gebhardt dell'Università di Erlangen-Nürnberg, che sentitamente ringrazio. L'interesse di Voegelin per Vico emerge anche dalla recensione a G. VICO, *The New Science*, tr. ing. di P.G. Bergin e M.A. Fisch, in «Catholic Historical Review», XXXV (1949-1950), pp. 75-76.

² Alludo qui naturalmente al titolo dell'opera più nota di E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952 (tr. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Torino, 1968).

vedrà, è un Vico tutto tedesco: e i temi che emergono dall'analisi con più vividezza – il ciclo, il linguaggio, la *Geschichtsphilosophie* – sono gli stessi che interessarono, con differenze così enormi che non è neppure il caso di menzionarle, Cassirer, Horkheimer, o Auerbach.

Va poi notato che Vico è un autore molto amato dai neo-aristotelici tedeschi, come pure da molti autori che rientrano in quella costellazione di pensiero che va sotto il nome di *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*: l'importanza di queste interpretazioni d'area tedesca non era del resto sfuggita a Pietro Piovani, che aveva segnalato quel «gruppo di articoli su Vico in Germania oggi», che motivò Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo a «dar conto di una linea di ricerca [...] che arricchisce le sfaccettature del problema Vico»³. L'approccio di questi autori è caratterizzato *in primo luogo* da un preciso riferimento ai testi, nel senso che vien privilegiata in modo pressoché esclusivo l'orazione del 1708 *De nostri temporis studiorum ratione*⁴; *in secondo luogo* da una sostanziale uniformità nella selezione dei temi chiave (la *prudentia*, la *vita civilis*, il *sensus communis*); *in terzo luogo* da una comune collocazione dell'operetta vichiana in una funzione, per così dire, di resistenza rispetto alla tendenza predominante della scienza politica moderna. Quest'ultima risulterebbe orientata, in linea di principio, in una direzione «tecnico-poietica» a detrimento della tradizionale connotazione

³ G. CACCIATORE e G. CANTILLO, *Materiali su «Vico in Germania»*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani» (d'ora in poi BCSV), XI (1981), pp. 13-32; cfr. p. 13. Nell'ambito degli autori della riabilitazione della filosofia pratica il confronto con Vico si riduce talvolta ad un riferimento estemporaneo, in funzione meramente esplicativa di una «mentalità», in questo caso naturalmente della mentalità storica moderna, come avviene, ad esempio, in H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago & London, 1958 (tr. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Milano, 1964; cfr. le pp. 232, 283n., 298); ID., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961 (tr. it. di B. di Lavagna Malagodi e T. Gargiulo: *Tra passato e futuro*, Firenze, 1970; cfr. le pp. 63-65). L'idea di lingua in Vico è poi al centro di un importante e discusso saggio di K.O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963 (tr. it. di L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Bologna, 1975); questo testo è stato opportunamente commentato e recensito da G. SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K.O. Apel*, in BCSV, VII (1977), pp. 141-150, e da A. BATTISTINI, rec. a K.O. APEL, *L'idea di lingua...*, in BCSV, VII (1977), pp. 204-207; sulla *Nota* di Santinello, Battistini torna in «Studi e problemi di critica testuale», 1978, 16, p. 307. A questo proposito vanno citati almeno anche gli interventi di D. FREUNDLIEB, *Hermeneutics versus Philosophy of Science. A Critique of K.O. Apel's Attempt at a Philosophical Foundation of the Humanities*, in «Poetics», IV (1975) 13, pp. 47-105; F.R. DALLMAYR, *Hermeneutics and Historicism: Reflections on Winch, Apel and Vico*, in «The Review of Politics», XXXIX (1977) 1, pp. 60-81. Accenni a Vico sono presenti del resto anche nell'«ultimo» Apel: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973 (tr. it. parziale di G. Carchia, *Comunità e comunicazione*, Torino, 1977; cfr. le pp. 56 e 196); o in un autore che molto ad Apel si è ispirato come D. BÖHLER, *Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode, in Freundesgabe für Alfred Kelleter*, a cura di H. Hartung e P.M. Stephan, Berlin, 1977, pp. 15-43. Accenni alla filosofia della storia vichiana compaiono infine anche in un autore come H. ALBERT che rientra a pieno titolo nel cosiddetto razionalismo critico. In *Storia e legge: per la critica dello storicismo metodologico* (in «Rivista di filosofia», LXIX (1978) 1, pp. 1-25), Albert identifica già in Vico il peccato originale dell'impostazione storicistica, ossia un difetto di tipo «ontologico» (cfr. p. 4). Le tesi di Albert furono segnalate fra l'altro da G. CACCIATORE nel BCSV, IX (1979), p. 189.

⁴ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Seguirò qui la traduzione di M. Di Benedetto, in G. VICO, *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, testi versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 788-855.

deliberativa, oratoria, retorica, a detrimento cioè dell'orientamento pratico rivolto verso valori riconosciuti socialmente come preesistenti (e non creati *ex novo* dall'azione creatrice del sovrano). In altri termini, è possibile (ed è stato spesso fatto) caratterizzare il pensiero politico moderno mettendo in rilievo da un lato il rifiuto della formulazione filosofico-morale della questione politica e – d'altra parte – l'assunzione di forme di razionalità forti mutuatale dalle scienze esatte e dalla sfera della *tecnica*, dilatatasi e trasposta nel corso del XVII secolo anche nel campo delle cosiddette «scienze pratiche», inclusa la politica. Viene cioè abbandonata l'impostazione classica del problema, la cui tradizione si rifaceva alle pagine del libro Z dell'*Etica Nicomachea*⁵:

Nessuno poi delibera intorno alle cose che non possono essere altrimenti, né intorno a quelle che non gli è dato di compiere, cosicché, se la scienza s'accompagna alla dimostrazione e non vi è dimostrazione di ciò i cui principi possono essere altrimenti (in tal caso infatti tutto può essere altrimenti), e se non è possibile deliberare intorno alle cose che sono necessariamente, allora la saggezza non può essere né scienza né arte: non sarà scienza perché l'oggetto dell'azione può esser altrimenti da quel che è, non sarà arte perché diverso è il genere dell'azione e quello della creazione. [...] Infatti della poiesis v'è un fine diverso da essa stessa, dell'azione invece non ci può essere: il fine è infatti la stessa bontà dell'azione.

Una simile impostazione è di per sé (e lo è stata storicamente nella storia del pensiero politico) gravida di conseguenze. Essa comporta infatti una divaricazione metodologica fra «scienza» in senso stretto e saggezza pratica, nel cui ambito ricade aristotelicamente la politica; comporta in secondo luogo una distinzione di genere fra l'attività pratica e quella «poietica». È quest'impostazione che viene abbandonata quando si aspira ad un'esattezza scientifica anche nella scienza politica, quando si concepisce l'unità politica come il risultato di un atto creativo, quando lo Stato appare un meccanismo, una *machina machinarum* costruita dall'arte. Questo nuovo atteggiamento si fa, a partire dal secolo XVIII, dominante⁶.

È noto come contro questa trasposizione, giudicata indebita, della metodologia delle scienze naturali nel campo di quelle etiche, Vico ribadisca che le azioni degli uomini non si lasciano misurare con la rigida squadra dell'intelletto. Precisamente perché non si riconosce la specificità della prudenza, della saggezza pratica – egli argomenta – la «nobilissima arte dello

⁵ *Eth. Nic.*, 1140a 25 – 1140b 7. Cito dalla tr. it. di A. Plebe: *Etica nicomachea*, Bari, 1957. È verosimilmente da approvarsi la postposizione del Muretus (M.A. MURETI, *Presbyterii Commentaria in Aristotelis X libros Ethicorum ad Nichomachum. Opera*, tomo V, Verona 1730); ma per una sommaria descrizione dello *status quaestionis*, cfr. T. EBERT, *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXX (1976), pp. 12-30; in particolare la nota 2 alle pp. 12-13.

⁶ Questo processo storico è stato descritto con precisione da più di un autore. Mi limito qui a segnalare l'ormai classica ricostruzione di M. RIEDEL in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., 1969 (tr. it. di E. Tota, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari, 1975. Cfr. ivi il capitolo II del saggio *Spirito oggettivo e filosofia pratica*).

Stato» giace «trascurata e incolta»⁷. In questo senso la *De nostri temporis* rappresenta «una formidabile testimonianza della forza di resistenza che la filosofia pratica poté opporre alle tendenze dell'epoca»⁸. L'accenno fatto alla concezione dello Stato come *machina machinarum*, prodotto artificiale creato dall'arte, costituisce naturalmente un richiamo al *Leviatano* di Hobbes. Vico può infatti essere contrapposto al pensatore inglese in quanto il primo sembra rappresentare ancora la dottrina politica classica, continuatore in questo della tradizione aristotelica, mentre Hobbes è colui a cui si deve il tentativo di definire la filosofia sociale come scienza⁹. L'impianto della filosofia vichiana viene allora a rappresentare il rifiuto della proposta, avanzata da Bacone e da Hobbes, di una politica «scientifica» e di una *scientia propter potentiam*. Caratterizza in altri termini l'argomentazione vichiana la consapevolezza di come i criteri per l'accertamento scientifico, se applicati alla filosofia sociale, provochino inevitabilmente l'incertezza nell'agire: ed è proprio per questo che «non recte igitur, per haec, quae diximus, ii faciunt, qui iudicandi rationem qua utitur scientia, in prudentiae usum transferunt»¹⁰. Al contrario, «Vico rifiuta... l'audace disegno della filosofia moderna [...] coglie la difficoltà nella quale Hobbes inutilmente si dibatte [...] 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»¹¹. Individuare nell'orazione vichiana una persistenza della *praxis* aristotelica¹², che

⁷ *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 808.

⁸ W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, cit., p. 49. Contro Hennis ha polemizzato H. KUHN nel saggio *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, a cura di M. Riedel, Freiburg i.Br., 1972-1974, pp. 261-290 (cfr. le pp. 264 e 279-282). Kuhn sottolinea l'effettiva distanza che rimane fra la «supposta topica come logica delle scienze pratiche» e la «reale topica di Aristotele». In particolare modo andrebbe notato come Vico distingua ciò che gli autori successivi dovranno confondere: il *verisimile* e l'*incertum* (la stoccata è anche rivolta ad Hennis che viene analogamente accusato di confondere *probabilitas* e *verosimilitudo* nell'ambito del pensiero aristotelico). Di H. KUHN si veda anche *Ist «praktische Philosophie» eine Tautologie?*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit., pp. 57-97 (cfr. le pp. 76 e 80-81). Anche O. PÖGgeler ha affrontato questo tema vichiano, riassumendo le tesi contrapposte di Hennis e di Kuhn e rifacendosi inoltre ad un accenno di T. VIEHWEG contenuto in *Topik und Jurisprudenz*, München, 1953 (tr. it. di G. Crifò, *Topica e giurisprudenza*, Milano, 1962; cfr. le pp. 7-12). Pöggeler ricorda anche le tesi di Karl Otto Apel, sulle quali cfr. *supra*, nota 12. Cfr. O. PÖGgeler, *Dialektik und Topik*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit., pp. 291-331 (in particolare le pp. 304-306, 315-321).

⁹ Sono queste le tesi di J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin, 1963 (tr. it. di A. Gajano, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, 1973). Cfr. il saggio *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, alle pp. 77-124. Queste tesi hanno attirato l'attenzione di F. TESSITORE, che ha commentato *Jürgen Habermas su Vico* sul BCSV, IV (1974), pp. 176-178, ed il risentimento di S. MANFRIN (*Il Vico di Habermas*, in «Filosofia oggi», I, 1978, 1, pp. 31-36), alla quale lo stesso Tessitore rispose (rec. a S. MANFRIN, *Il Vico di Habermas...*, in BCSV, IX, 1979, p. 207).

¹⁰ *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 811.

¹¹ J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna*, cit., *passim*. In altri termini, «Vico rimane fedele alle determinazioni aristoteliche della differenza fra scienza e saggezza» (*Ibid.*, p. 82).

¹² Su questo tema cfr. H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960 (tr. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, 1983). Cfr. le pp. 42-47 e *passim*. Ma sull'argomento, oltre ai già citati testi di Viehweg, Hennis, Kuhn etc., cfr. anche E. GRASSI, *G.B. Vico*

nel frattempo ha naturalmente subito più di una metamorfosi, consente di chiarire il senso della contrapposizione fra la *ratio studiorum* delle nuove scienze pratiche (come l'etica, la politica, la giurisprudenza) ed il *mos geometricus* della fisica¹³.

È quindi possibile proporre uno schema interpretativo (ed è questa, sostanzialmente, l'operazione compiuta dalla già citata letteratura critica d'area tedesca) che metta in rilievo la collocazione «strategica» della vichiana *De nostri temporis studiorum ratione* in funzione «antimoderna»¹⁴.

Ora, è necessario rilevare che non è questa l'operazione che Voegelin intraprende: non è del resto questo il testo su cui si concentrano i suoi sforzi. È tuttavia interessante notare come un autore come Voegelin, da molti considerato una sorta di precursore della attuale riabilitazione della filosofia pratica, sia stato attratto da Vico attraverso altri temi, studiando altri testi, ma giungendo a conclusioni *del tutto solidali* con questo schema interpretativo: egli infatti non esita a parlare di una «counter-position to his age»¹⁵ da parte di Vico.

Vico viene infatti interpretato come una forza di resistenza verso quella tendenza fondamentale e caratteristica della modernità che Voegelin identifica, in altri contesti, come *gnosi*. L'argomentazione di Voegelin è senz'altro molto provocante: essa permette di rintracciare le radici dell'Illuminismo settecentesco in un movimento di pensiero che era cominciato nel Medioevo. Dopo la dedivinizzazione del mondo, compiutasi con un millenario processo ad opera del Cristianesimo, che aveva «staccato» il divino dal mondo collocandolo in una dimensione trascendente e chiudendo quindi per sempre l'epoca del mito, del mondo «pieno di dei», inizia nel basso Medioevo un processo di ridivinizzazione del mondo di cui si fa interprete Gioacchino da Fiore. Gioacchino rompe con la concezione agostiniana della storia, che aveva liquidato l'attesa della Seconda Venuta distinguendo fra storia sacra e storia profana, quest'ultima priva di senso e caratterizzata dal *saeculum saenescens*, il mondo sempre più vecchio e ormai ordinato per l'ultima volta da Roma, sovrapposta alla biblica Quarta Monarchia (Dan. 2,44) e perciò interpretata come *l'imperium sine fine*, l'ultima monarchia prima della fine del mondo. Il *Dux e Babylone* avrebbe invece realizzato una nuova era di perfezione, non nel compimento della

und das Problem des Beginns des modernen Denkens, kritische oder topische Philosophie?, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 1968, 4, pp. 491-509 (tr. it. *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in «Archivio di filosofia», 1969, 1, pp. 109-121).

¹³ Cfr. M. RIEDEL, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart, 1978, p. 16. Di Riedel si veda anche il saggio *Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cit., pp. 79-97; cfr. p. 95.

¹⁴ Oltre che al saggio di G. CACCIATORE e G. CANTILLO, *Materiali su «Vico in Germania»*, cit., mi permetto di rinviare al mio contributo *Le ambigue persistenze aristoteliche nella De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico*, di prossima pubblicazione. Cfr. anche l'assai utile saggio di A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali degli studi vichiani*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 9-65. Di Battistini è stato altresì utilizzato il *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana 1971-1980*, Napoli, 1983, che integra il *Contributo alla bibliografia vichiana 1948-1970* di M. DONZELLI (Napoli, 1973).

¹⁵ Cfr. la *Conclusion* (§ 312) del citato inedito su Vico, p. 165.

storia al di là del tempo, ma *nella* storia del mondo, sulla terra. «Il tentativo di immanentizzare il significato dell'esistenza è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione della fede; e le esperienze gnostiche offrono questa più salda presa perché esse dilatano l'anima a tal punto da includere Dio nell'esistenza stessa dell'uomo»¹⁶.

Queste idee fondamentali costituiscono un ricco e multiforme simbolismo che permane nei moderni movimenti di massa, che per Voegelin sono appunto movimenti gnostici¹⁷. La gnosi è una categoria che appare davvero tagliata con l'accetta, così ampia da abbracciare l'intera modernità senza fornire alcuna informazione minimamente articolata: ne critica solo la costitutiva desostanzializzazione dell'essere implicita nelle sue categorie. Ma Voegelin definisce lo gnosticismo esattamente come la «caratteristica della modernità». Essa permane nell'atteggiamento «prometeico» della riflessione contrattualista, che ritiene di poter creare l'ordine politico dal caos dello stato di natura, nell'atteggiamento scientizzante di chi rifiuta – insieme ai suoi limiti – la specificità della *conditio humana*. La *hybris* gnostica, decapitando l'essere del suo fondamento trascendente, rende l'essere stesso controllabile dall'uomo.

Vico si trova in opposizione all'epoca dei lumi e della ragione (da Voegelin, come ci si può immaginare, esecrata): tuttavia essa aveva appena cominciato il suo corso, e questo – argomenta Voegelin – costituì un reale vantaggio per la sua speculazione, perché le cause della disgregazione spirituale e intellettuale erano più chiaramente identificabili – i loro effetti, infatti, non erano del tutto giunti a compimento. La scrittura di Vico, così, risulterebbe caratterizzata proprio da questa circostanza: dato che il nemico era chiaramente riconoscibile, l'attacco del filosofo napoletano ha una sua tipica, massiva semplicità. È questa supposta «semplicità» che permette a Voegelin di sintetizzare le idee vichiane in cinque grandi contrapposizioni.

La prima contrapposizione è contro la *scienza naturale*, e la *Scienza nuova* va appunto interpretata come un consapevole tentativo di restaurare¹⁸ una scienza della mente contro l'invasione dei metodi delle scienze naturali, che si proponevano come modelli metodologici per *tutte* le scienze (ivi incluse quelle un tempo afferenti alla cosiddetta filosofia pratica di matrice aristotelica).

La seconda contrapposizione è contro il cartesiano *cogito ergo sum*. Una scienza della sostanza richiede per Voegelin una restaurata antropologia filosofica, ed il nemico viene allora coerentemente identificato nella pretesa cartesiana di eleggere a punto archidemico della metafisica il *cogitare* dell'esistenza solitaria, mentre il primo assioma di una reale scienza della sostanza

¹⁶ *La nuova scienza politica*, cit., p.195.

¹⁷ E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, 1970, p. 16. Si tratta della tr. it., a cura di A. Munari, di due brevi saggi: *Religionersatz. Die gnostische Massenbewegung unserer Zeit* (in «Wort und Wahrheit», XV, 1960, 1, pp. 5-18) e *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (München, 1959).

¹⁸ Le parole «restaurare», «restaurazione» (*restoration, to restore*) non sono usate a caso. Cfr. *La nuova scienza politica*, cit., pp. 48-50. Sull'argomento cfr. A. BIRAL, *Voegelin e la restaurazione della scienza politica*, in «il Mulino», XXXV (1986) 5, pp. 735-748.

può essere solo la concreta storicità dell'esistenza. E con Vico si nega alla ragione il suo ruolo di *principio creativo indipendente*. Al contrario, la ragione può operare soltanto entro quell'orizzonte storico già dato che Vico fa emergere dalla creatività mitica. E a quest'altezza agiscono altresì il *sensu comune* della storia gentilizia e le irruzioni della trascendenza nella storia sacra.

La terza contrapposizione è contro il Pelagianesimo e la sua assunzione della natura fondamentalmente buona dell'uomo che, in virtù di questa, risulterebbe in grado di creare un ordine sociale dalle sole risorse della sua sostanza immanente. È questo, per Voegelin, il peccato senza remissione del secolo XVII, che come quello originale si trasmetterà di generazione in generazione fino alle più estreme degenerazioni «gnostiche». Di contro, Vico oppone a questo tipo di approccio la finitezza – vorrei dire la creaturalità – dell'uomo «caduto», che ha bisogno dell'aiuto divino (la Provvidenza) per creare un ordine politico contrapponendosi alle tendenze anarchiche dell'*amor sui*¹⁹.

La quarta contrapposizione è corollario della precedente: si tratta dell'opposizione alla teoria del contratto²⁰.

La quinta e ultima contrapposizione è contro l'idea di progresso, che ai tempi di Vico non si era ancora completamente sviluppata – sicché la sua contrapposizione non è diretta, bensì rivolta verso quei sentimenti che ne stanno alla base, cioè verso la *hybris* che proclama l'autosalvazione dell'uomo. La diagnosi vichiana è allora interessante per due motivi: innanzitutto perché annuncia – per la prima volta – l'inevitabile decadenza, la crisi della civiltà occidentale. In secondo luogo perché ne riconosce come sintomo particolarmente rilevante il sentimento ottimistico che pone l'individuo alla base dell'ordine politico.

Voegelin, naturalmente, trova quello che cerca: e dalla sua lettura dei testi vichiani emerge soprattutto la presunta restaurazione – da parte di Vico – dell'antropologia agostiniana; emerge un'impostazione filosofica che risulta irriducibile ai tentativi di spiegazione del corso storico sulla base di una psicologia delle passioni o degli interessi utilitaristici. Ecco allora il grande merito di Vico: egli rimuove dal campo della scienza politica tutti i tentativi di ridurre il significato trans-individuale della storia ad una mera «operazione» di fattori individuali (cioè riferiti all'individuo) – economici, biologici o psicologici che siano.

Tutta l'interpretazione voegeliniana della *Scienza nuova* si dispone intorno a questa molto personale chiave di lettura: così, la distinzione fra storia gentilizia e storia sacra, assimilata a quella agostiniana fra storia sacra e storia profana, si contrappone, sul piano teorico, alle storie sacre «secolari».

¹⁹ Andrebbe qui considerata, in parallelo, l'interpretazione voegeliniana di Hobbes, interpretato come il caso esemplare dell'altra variante offerta dalla psicologia del secolo XVII centrata sull'*amor sui* – ossia quella che costruisce l'ordine sociale a partire dall'uomo considerato come malvagio (anziché buono). Sull'argomento mi permetto di rimandare alla sezione IV. 3. del mio lavoro *L'ordine e la trascendenza. Saggio su Eric Voegelin*, di prossima pubblicazione.

²⁰ La polemica anticontrattualista di Voegelin eccede la dimensione ermeneutica dei suoi scritti: non è possibile, in questa sede, documentarla esaustivamente.

Il concetto di *senso comune*, dal canto suo, è funzionale all'affermazione del mito quale origine del politico, e si contrappone all'intero complesso delle dottrine razionaliste riguardo all'origine della società civile (ossia, è chiaro, alle dottrine contrattualiste). Già in Voegelin, insomma, si afferma quell'interpretazione di Vico come *forza di resistenza rispetto alla tendenza fondamentale della scienza politica moderna* che si affermerà poi con risolutezza negli autori che oggi tentano di riabilitare la filosofia pratica a cui quella scienza si oppone. L'unica vera differenza fra i due approcci riguarda la scelta dei testi: Voegelin si concentra sull'opera maggiore, gli autori della *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* mettono a fuoco i loro sforzi prevalentemente sulla *De nostri temporis studiorum ratione*. Ma il risultato ermeneutico è, in modo niente affatto sorprendente, lo stesso.

Il principio fondamentale che però Voegelin vuole evincere dalla speculazione vichiana è quello onde «the *corso* as a whole, not its single phases, is the unit of scientific investigation»²¹. Si tratta di un principio che, per Voegelin, è già in sostanza contenuto nella teoria del ciclo delle forme di governo di Platone o dell'anaclosi di Polibio. Questo principio, tuttavia, viene elaborato da Vico grazie all'introduzione della categoria della *mente eroica* come sostanza che rimane identica nella sequenza delle realizzazioni umane del corso. Non è un caso, quindi, che Vico commetta per Voegelin «a serious mistake in historical interpretation» quando ravvisa nelle monarchie nazionali del suo tempo l'analogo della monarchia augustea. L'errore dipende da un'incauta generalizzazione del modello empirico da lui prescelto, la storia romana.

Voegelin, quindi, interpreta la nozione di «mente» avendo di mira una riconversione dei concetti di mito, ciclo e storia ideale eterna, che vengono insomma letti come strutture che ricadono nell'«esperienza della coscienza». Questa dimensione della coscienza risalta con particolare nettezza nella misura in cui la lettura voegeliniana della *Scienza nuova* ne enfatizza l'elemento di *costanza* al di sotto del ciclo. Esiste insomma una «sostanza che subisce dei cambiamenti evolutivi nell'ambito di un ciclo»: «Sviluppo e decadenza devono essere sviluppo e decadenza di qualche cosa. Vico si occupò di questo qualcosa sotto il titolo di *mente eroica*; Platone lo identificò nell'ordine della psiche, ma solo per il periodo di decadenza; Aristotele lo individuò nella *physis* politica dell'uomo, ma solo per la fase di sviluppo»²².

Vico viene fatto così rientrare fra i pensatori che, da Platone ad Aristotele, da Polibio a Machiavelli, da Spengler a Toynbee, si sono occupati, in una vicenda plurisecolare, di un problema chiave della teoria della storia e della politica – il problema del ciclo delle forme politiche. In particolar modo, per l'approccio comune a questo problema, Vico viene avvicinato molto a Platone²³; le osservazioni di Voegelin sopra l'interpretazione

²¹ Cfr. ancora il citato inedito su Vico dedicato alla *Scienza nuova*, p. 169.

²² E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. III: *Plato and Aristotle*, Baton Rouge, 1957. La parte dedicata ad Aristotele non è tuttora disponibile in traduzione italiana.

²³ *Ordine e storia*, cit., pp. 190-191, 222, 322.

vichiana delle «contese eroiche tra patrizi e plebei come dispute sui miti»²⁴ confermano del resto quest'impressione. L'argomento in discussione è la tensione fra miti nell'ambito di una stessa comunità. L'apparato categoriale ed ermeneutico di Voegelin rischia in questo caso di irrigidire l'interpretazione in un approccio unilaterale: «proprio questa ipostatizzazione squisitamente gnoseo-antropologica del conflitto simbolico rischia di perdere completamente la pesante e concreta dimensione materiale da cui esso promana, quella concretissima dinamica *agraria* che Voegelin sembra svalutare a residuo metodologico di *modernità* (l'astrazione induttiva di un concetto da un'empiria assunta a modello) ma che Vico considerava la sua grande e faticosa scoperta, la chiave maestra per decifrare la classicità e per scrivere una nuova – la *vera* – storia di Roma»²⁵. L'interpretazione di Voegelin, come spesso, è tanto suggestiva quanto unilaterale.

Non si può tuttavia fare a meno di notare come in questo caso Voegelin sia in buona compagnia: alla sua interpretazione si saldano quelle dei neoaristotelici. Ma permangono delle differenze: la lettura voegeliniana ha una sua specificità. In particolare, a Voegelin interessa un problema indifferente ai nostri riabilitatori: il problema dell'ordine della storia. Nella sezione di *Order and History* dedicata a Platone, traendo le sue conclusioni dall'analisi appena ultimata della *Repubblica*, Voegelin si pone «il problema dell'influenza della teoria delle successive forme politiche sull'interpretazione della storia politica»²⁶. Il pensiero dell'autore si alza allora improvvisamente dalla specifica questione platonica, dall'atteggiamento ermeneutico, all'impostazione di un problema teorico generale. Non solo la civiltà greca ma la civiltà *in generale* manifestano, per così dire, una sequenza di forme politiche: in principio c'è, in generale, una monarchia eroica e un'aristocrazia; in secondo luogo fa la sua comparsa sulla scena politica il Terzo Stato coi suoi problemi oligarchici; da ultimo si verifica l'ingresso delle masse nella politica, concludentesi con forme di democrazia plebiscitaria o con una tirannide. È un modello che risulta identificabile solo in modo molto confuso nelle varie civiltà, ma che tuttavia è identificabile. Non solo, ma la sequenza a cui dà luogo il modello risulta, nel complesso, irreversibile. Non si è mai vista una civiltà cominciare la sua vicenda con una tirannide plebiscitaria – argomenta Voegelin – per proseguire con una aristocrazia eroica; si possono catalogare numerosi passaggi dal «governo del Terzo Stato» alla «democrazia di massa», ma non è documentabile un solo passaggio in direzione opposta. Perciò bisogna concludere che (a) esiste effettivamente un paradigma storico; (b) esso è irreversibile.

Dato che il ciclo delle forme politiche è rimasto un problema nella teoria della storia e della politica, Voegelin non può fare a meno di notare come nessuna delle serie sviluppate dai vari autori che si sono posti questo

²⁴ E. VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, 1966 (tr. it. di C. Amirante, *Anamnesis*, Milano, 1972, p. 45).

²⁵ Così Riccardo Caporali nel suo intervento, non ancora pubblicato, letto nel corso del Convegno di studi su *La filosofia della polis*, tenutosi a Napoli nei giorni 5-7 maggio 1987 presso l'Istituto «Suor Orsola Benincasa». Ringrazio il dott. Caporali che mi ha consentito la lettura del dattiloscritto, dal quale ho tratto illuminanti osservazioni e spunti critici.

²⁶ *Ordine e storia*, cit., p. 190.

problema (e ai quali, anche solo per questo, vanno le sue simpatie) può dirsi soddisfacente. Tuttavia esse rendono conto di una tale mole di materiale storico da «provare» che il problema esiste, che esso non è vano. Il motivo di questo costante e ripetuto fallimento va rintracciato nell'errato metodo adottato. Non è corretto – ed è anche l'errore di Vico – tentare di costruire il modello con un metodo induttivo capace di generalizzare osservazioni empiriche. È assai più sicura l'impostazione platonica, che consta sostanzialmente di una teoria della decomposizione sociale per fasi progressive.

In altri termini «il tentativo di costruire il paradigma induttivamente, attraverso generalizzazioni sulla base delle istituzioni politiche empiricamente osservate, deve fallire: perché inevitabilmente le peculiarità del processo di civilizzazione che è servito come modello iniziale per la generalizzazione entreranno nella costruzione del paradigma»²⁷: è questo anche il caso di Vico, che come si è visto ha caratterizzato la sua *storia eterna ideale* con peculiarità specifiche della civiltà romana. Ma se la soluzione vichiana del problema è sbagliata, corretta risulta invece l'identificazione del problema. Per Voegelin il nucleo del processo storico della civiltà si configura realmente come un processo di decomposizione psichica. «L'ordine della storia emerge dalla storia degli ordini», è vero, ma la sua lettura di Vico permette di comprendere come in realtà per Voegelin quell'ordine emerga anche e soprattutto dalla storia del *disordine*: dalla descrizione cioè delle fasi di decomposizione psichica (e quindi politica) in senso platonico, dalla faticosa ricerca insomma di quel paradigma del processo storico delle civiltà che era già stato la pietra filosofale di Spengler e di Toynbee.

Proprio questa ricchezza di temi e questa provocante originalità interpretativa, tuttavia, impongono grande prudenza a chi voglia accostarsi all'interpretazione voegeliniana di Vico: prudenza che, forse, mancò talvolta anche a Voegelin.

GIANFRANCESCO ZANETTI

²⁷ *Ibid.*, p. 191.