

SENSUS COMMUNIS: VICO E LA TRADIZIONE EUROPEA ANTICA

Considerata la massa schiacciante di interpretazioni erudite già esistenti, è escluso che uno studioso di scienze politiche, per così dire non «iniziato», possa entrare in concorrenza con la competenza filosofica specialistica dei vichisti. «Come Vico vuole che lo si legga», ci spiega Stephan Otto nella sua brillante presentazione del pensatore, è Vico stesso a comunicarcelo con l'immagine che pone a frontespizio della sua *Scienza nuova*¹. Questa immagine dovrà darci un'idea della concezione dell'opera: egli intende l'immagine come «una tavola delle cose civili». Vico fa dunque riferimento al vero oggetto della sua analisi: «la vera civil natura dell'uomo». È la questione della natura umana e del suo giusto ordine, il nucleo della scienza politica classica, che il nostro autore vuole trattare, e lo fa con una finalità pratica tipica di questa scienza politica: come scienza contemplativa che ha per oggetto la natura comune delle nazioni, la prassi del filosofo si conclude con la formulazione di un insieme di principi che pone i sapienti della comunità ed i loro principi in condizione, tramite «buoni ordini e leggi ed esempi di richiamar i popoli alla loro acme, o sia stato perfetto»². Sotto l'impressione suscitata dalla involuzione del «mondo civile» a «selva di bestie», nella *Pratica della Scienza nuova* il filosofo esorta gli uomini ad adempiere al proprio dovere relativamente alle loro rispettive capacità, a cooperare al fine della bellezza e dell'armonia e, per mezzo di tutte queste belle «virtù civili», a preservare lo Stato³. Un appello al cui successo, come sappiamo, neanche il vecchio Vico crederà poi più, tanto da rinunciare alla pubblicazione.

Allo studioso di scienze politiche è dunque possibile riconoscere chiaramente nell'opera di Vico il paradigma di una scienza, improntata alla tradizione europea antica, dell'ordinamento dell'uomo nella società e nella storia. Nel riconoscerlo notiamo però anche quale forma particolare tale paradigma assuma nell'opera di Vico, quale metamorfosi esperisca nell'orizzonte della esperienza *moderna*

¹ S. OTTO, *Giambattista Vico*, Stuttgart, 1989, p. 34.

² G. VICO, *Opere*, Bari, 1928, vol. IV, t. II, p. 1406.

³ *Ibid.*, p. 1410.

di un napoletano agli inizi del diciottesimo secolo. Nella *Scienza nuova* di Vico il paradigma della politica europea antica non rinnega la propria discendenza dalla tradizione umanistico-politica del Rinascimento italiano - tuttavia la scienza antica torna a vivere in un nuovo tipo di scienza storico-filosofica del *mondo civile*.

Se osserviamo questa scienza di Vico dal punto di vista della scienza politica, possiamo ripensare l'architettura del suo pensiero, al cui servizio sta la sua singolare metodologia umanistica, in una luce che ci consenta di situare Vico come filosofo *sui generis* nel discorso politico della modernità. Questa visione delle cose non entra nel merito di quella «modernità filosofica» di Vico, che Stephan Otto prende in esame in maniera convincente nella sua ricostruzione del profilo di pensiero filosofico-trascendentale di Vico; per quanto l'attualità di Vico sul piano della teoria della conoscenza che da tale ricostruzione risulta non sia certamente in contraddizione con un'interpretazione politica. Tale interpretazione non potrà trascurare l'elemento anacronistico presente nel pensiero vichiano e neanche potrà ridurre Vico ad un ruolo variamente connotato di «precursore». Essa dovrà inoltre confutare energicamente quella strana depoliticizzazione di cui Vico è stato vittima nell'approccio speculativo dell'idealismo tedesco e dei suoi seguaci italiani. Il filtro concettuale di un pensiero filosofico nel quale le idee di persona e di comunità non si riferiscono ad una tipologia di uomo politico ed alla nazione politica, ha trasformato Vico in un filosofo della cultura e della storia singolarmente esangue. Il pensiero tedesco del diciannovesimo secolo, una corrente spirituale che la perdita del materiale d'esperienza di un *sensus communis* storicamente e politicamente fondato spinge a sempre nuove costruzioni filosofiche della persona e della società, trascura con sin troppa facilità l'intenzione specifica del pensiero vichiano⁴: ossia il tentativo di superare proprio quella scissione di filosofia della persona e filosofia dell'uomo politico, che Vico aveva sperimentato nella realtà politica e di cui vedeva il compimento teorico nella svolta filosofico-soggettivistica del pensiero a lui contemporaneo. In questo senso leggo quell'osservazione nella *Pratica della Scienza nuova* circa la necessità di contrastare la «corrottela» delle sette filosofiche del tempo - altrove, citando Tacito («*corrumpere et corrumpi seculum vocatur*»), aggiunge: «ch'or direbbesi 'moda'»⁵ - e di seguire quei

⁴ In linea con questa tradizione sono le osservazioni sul Vico «apolitico» in V. HÖLZL, *Einführung zu G.B. VICO, Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg, 1990, Bd. I., p. LXII.

⁵ G. VICO, *Opere*, cit., vol. IV, t. II, p. 977.

principi su cui la scienza è fondata e quel criterio di verità che vuole che si rispetti il «comune giudizio degli uomini» o «senso comune del genere umano»: i quali Dio non scuote mai a riflessione più forte di quando una nazione si trova nel massimo stato di corruzione⁶. Nella spiegazione filosofica del *sensus commune* costitutivo del *mondo civile* si dispiega un sapere fondato su principi (*Prinzipienwissen*) e guidato dall'esperienza. Questo senso comune interpreta il processo di civilizzazione nella considerazione storica e metafisica sul fondamento di tale sapere. Vico riporta così il senso comune del genere umano al concetto dell'umanità, nella quale la luce della provvidenza divina si riflette in modo tale che gli uomini, pur nella loro condizione corrotta dal peccato, sono in grado di intendere l'eterno ordine divino come destino a tutti comune. Perciò questa scienza è non in ultimo uno «studio della pietà», ed in questo senso viene definita da Vico una «teologia civile ragionata della provvidenza divina». Su questo punto converrà soffermarsi con maggiore attenzione.

Queste mie prime osservazioni di carattere generale per una interpretazione politica di Vico dovrebbero aver chiaramente mostrato che non sono un sostenitore di un «politicismo miope», come lo chiama Piovani⁷. E quella che mi interessa non è neanche la «visione sociale della storia *implicita*» che Piovani chiama ad esempio dell'evidenza della «istanza 'politica'»⁸. Quello che vorrei applicare a Vico non è un concetto moderno di politica, circoscritto alla questione del dominio e del potere; come già accennato in apertura, intendo il politico piuttosto nel senso dell'antica *philosophia peri ta anthropina*, che considera l'ordinamento dell'umano, come Vico stesso ha fatto, nella generale connessione di *res humana* e *res divina*.

Anche se Vico non va «politicizzato», è tuttavia incontestabile che l'incontro concreto con i conflitti di potere rappresentò uno stimolo determinante per il suo pensiero, come anche la sua posizione nella compagine sociale di Napoli. Sarebbe d'altra parte ben strano se un uomo la cui esistenza era così strettamente intrecciata con la vita pubblica della città, così legata alla sua élite politica laica ed ecclesiastica, al vertice del governo ed infine al monarca stesso, al cui servizio era storiografo di corte, un uomo che educava la gioventù nobile e che con i suoi scritti ed i suoi discorsi esercitava una

⁶ *Ibid.*, p. 1406.

⁷ P. PIOVANI, *Apoliticality and Politicality in Vico*, in AA.VV., *Giambattista Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo - D.Ph. Verene, Baltimore, 1976, p. 395.

⁸ *Ibid.*, pp. 404-408.

notevole influenza pubblica, non avesse portato l'impronta di tale esperienza nella propria vita e nel proprio pensiero. Giarrizzo cerca di porre in relazione immediata l'opera di Vico con i conflitti di matrice sociopolitica e con i dibattiti politici e giuridici ad essi connessi, nonché con la crisi del mondo agrario dell'Italia meridionale⁹. È certamente vero che Vico era convinto del ruolo politico dei *literati* in tali conflitti, anche se da questo non si può ricavare molto per un'interpretazione di Vico. Solo una più precisa osservazione del modo in cui Vico ricoprì questo ruolo politico può portare ad ulteriori conoscenze. Le *Orationes* ed in particolare il *De nostri temporis studiorum ratione* ci mostrano Vico come educatore politico della futura élite, e le *Institutiones oratoriae* documentano il valore che Vico attribuiva all'educazione politica della gioventù per il 'vivere civile'. Il potere dell'educazione politica, egli argomenta, è tale che ci si chiede se la natura umana non sia altro che questa. Per nascita, infatti, noi siamo quasi come cera, dalla quale sorge la grande varietà di costumi ed istituzioni tra le nazioni. Più importante di tutti i talenti naturali è l'*institutio civilis*: essa comprende non solo l'educazione scolastica in senso stretto, ma anche tutti gli aspetti della crescita all'interno della realtà sociale della città - conoscere strade ed edifici, impararne lingua e tradizioni, storia e convenzioni sociali. Non c'è cosa che meglio possa istruire l'uomo in quel 'senso comune' che è norma della *prudentia* e dell'*eloquentia*¹⁰. Questa concezione di una retorica politico-pedagogica si radica profondamente nella tradizione della politica neoclassica delle città-stato, per la quale Baron ha coniato il concetto di *civic humanism* (*Bürgerhumanismus*).

L'economia dell'esposizione non mi consente di soffermarmi sulla persistente discussione scientifica relativa al ruolo del *civic humanism* nel pensiero politico all'inizio dell'età moderna. Mi limiterò pertanto ai rimandi necessari per la comprensione di alcuni motivi centrali nella filosofia di Vico. Parzialmente in contraddizione con l'umanesimo estetico-letterario, per quanto molto strettamente intrecciato ad esso, il *civic humanism* reagiva al disgregarsi delle strutture organizzative fondamentali di *imperium* e *sacerdotium* volgendosi alla *vita activa* e al *vivere civile* del cittadino nella comunità politica della cultura cittadina italiana. La riscoperta del *civis* e della *civitas* - impensabile senza le precedenti acquisizioni scolastiche e giuridiche dell'Alto Medioevo - si traduceva in un paradigma neoclassico della politica. Tale paradigma raccoglieva in

⁹ Cfr. G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 55-122.

¹⁰ Cfr. M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985, pp. 84-88.

maniera estremamente differenziata i filoni di pensiero tradizionali della storia della civiltà occidentale e li connetteva in un nuovo modello interpretativo dell'ordinamento degli uomini in società e storia¹¹. John G. A. Pocock ha dedicato numerosi studi a questa riscoperta della politica classica all'inizio dell'età moderna. Egli concepisce la politica del Rinascimento, centrata sull'idea di repubblica, come un superamento simbolico dell'esperienza postcristiana della contingenza nel contesto della cultura cittadina italiana. Nel *civic humanism* si profila un'interpretazione dell'esistenza umana che individua nella forma di vita politica della psiche ben ordinata del cittadino la norma universale ed il *telos* dell'agire in un mondo storico-sociale altrimenti contingente. Questo modello di ordinamento si basa su di un'interpretazione specifica della politica classica, che fa del vivere civile il punto di riferimento determinante del suo modo di intendere l'ordine¹². Per Pocock, Machiavelli e Guicciardini sono i rappresentanti decisivi di un articolato *civic humanism*, in quanto essi, segnati dalla crisi della repubblica fiorentina tra il 1494 ed il 1530, gli diedero la sua prima forma storicamente operante. Prodotto finale dell'esperienza fiorentina è per Pocock una sociologia della libertà di grande efficacia, nata come risposta alla sfida «posed by the republic's commitment to existence in secular history»¹³. Questo complesso umanistico di analisi dell'esperienza, forma di coscienza e stile linguistico sopravvisse al tramonto della cultura cittadina repubblicana in Italia e trovò accesso – soprattutto attraverso la 'italianizzazione' del nord anglofono – nell'Illuminismo europeo. Così ritroviamo la politica neoclassica quale momento decisivo della politica della Rivoluzione inglese ed americana. Pocock mostra come l'eredità fiorentina si sia via via arricchita con le idee religiose e politiche del primo Illuminismo che circolavano in tutta Europa. In questo modo i vari tipi di repubblicanesimo dell'Europa occidentale, settentrionale e centrale si incontravano in una comune sintesi, che solo nel suo complesso costituisce quella che Pocock definisce la *Atlantic Republican Tradition* degli inizi dell'età moderna e che trova una nuova espressione nel diciottesimo secolo nell'opera di Montesquieu¹⁴. Se riconosciamo nella metamorfosi della politica classica ad opera del *civic humanism* un fermento di portata storica dell'Illuminismo europeo, possiamo consta-

¹¹ Cfr. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, London, 1967, pp. 101-150; Q. SKINNER, *The Foundation of Modern Political Thought I*, Cambridge, 1979, pp. 69-189.

¹² J.G.A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, Princeton, 1975, pp. 366, 389, 367.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

¹⁴ *Ibid.*, p. 484; ID., *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985, pp. 37-50; J. GERHARDT, *Machiavelli, John Adams und der Bürgerhumanismus*, in AA.VV.,

ture che, almeno in *politicis*, la *querelle des anciens et des modernes* fino all'epoca delle rivoluzioni anglosassoni era una disputa interna all'Illuminismo. Sotto la spinta di questo conflitto, tuttavia, il paradigma dell'umanesimo civile attraversò fasi successive di «modernizzazione», poiché nei grandi contrasti sulle questioni fondamentali relative all'ordine, per esempio nella rivoluzione inglese o alla fine del diciottesimo secolo, l'umanesimo politico doveva assicurarsi del proprio fondamento teorico. E non lo fece ricorrendo alla restaurazione della politica classica, ma ristabilendo i principi dell'ordine, per poter in questo modo affrontare le sfide nate con lo sviluppo delle scienze matematiche, il delinearci della filosofia del soggetto e l'ampliamento dell'orizzonte storico. Ne sono esempi Harrington, Montesquieu o i filosofi scozzesi del *Common Sense*.

Considerando Vico su questo sfondo è possibile inquadrare la sua posizione frontale contro il razionalismo in uno specifico contesto europeo. Con la trasformazione della cultura politica italiana l'umanesimo civile dopo il 1570 aveva perso la sua base sociale, sopravviveva si può dire solo «letterariamente», senza sviluppare nelle culture regionali la consistenza di una conformazione politica. Si capisce allora come Vico si dovesse sentire isolato nella cultura politica intellettuale napoletana, in una zona di tensione tra tradizione tardo-scolastica e razionalismo nascente quando, di fronte alla crisi politica e sociale permanente del regno, si trattava di porre il paradigma dell'umanesimo civile su basi teoriche nuove, adeguate alla problematica dell'età illuministica. Così Vico intendeva anche la sua *Scienza nuova* come la risposta italiana e cristiana alla scienza protestante del nord¹⁵ e, tenendo conto di questa intenzione, lo si può a buon motivo definire un «rappresentante della sua epoca, dell'«*age of reason and sentiment*»¹⁶.

Torniamo al punto da cui siamo partiti: il concetto vichiano di retorica era fortemente improntato alla concezione ciceroniana di una retorica politico-pedagogica, un elemento centrale della politica neoclassica della città-stato italiana. Il ruolo fondamentale di questo ciceronianesimo, secondo Skinner, sta nella connessione di sapienza ed eloquenza: «it enables a knowledge of the truth to be effectively communicated, and so allows the most salutary doctrines of the philosophers to exercise their proper influence on the conduct of public affairs»¹⁷. Così nelle *Orazioni inaugurali* Vico trattava «uni-

Mechanismus, Parteien und Wahlen, Medien und Politik, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Erwin Fied, hrsg. v. R. Breiting und W. Gellner, Trier, 1988.

¹⁵ G. VICO, *Opere*, Bari, 1911, vol. V, p. 53.

¹⁶ S. OTTO, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Q. SKINNER, *op. cit.*, p. 87; M. MOONEY, *op. cit.*, pp. 86-93.

versali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile»¹⁸. Il costante ed originale rivolgersi di Vico alle fonti estetico-letterarie, filosofiche e giuridico-politiche dell'umanesimo stava interamente sotto il segno della «filosofia dell'uomo»¹⁹, in cui elementi di pensiero platonici, platonico-agostiniani e stoici si ritrovano in una connessione del tutto particolare.

Ma questa filosofia dell'uomo Vico la intendeva in senso eminentemente *politico*. Nel suo duplice aspetto di filosofia politica da un lato, per la quale Vico distingueva accuratamente il tipo della filosofia platonica da tutte le filosofie «solitarie» e «monastiche» che si estraniavano dalla comunità, e di filologia storica dall'altro, essa riporta infatti il *sensus commune* del mondo civile ai suoi principi di umanità istitutivi dell'ordine. Ho già fatto riferimento all'intento politico-ordinamentale vichiano. Individuiamolo ora ancora una volta chiaramente nel contesto della sua opera, così come egli voleva venisse intesa. Il dispiegamento meditativo di sicuri principi dell'umanità delle nazioni ne determina la posizione nel processo di civilizzazione, dal punto di vista del massimo sviluppo possibile, o acme dell'umanità di una nazione, nell'equilibrio di ragione e mito nello *stato di perfezione*. Ancora una volta risulta chiara la convergenza di conoscenza contemplativa e sapere ordinamentale pratico. Entrambe determinano lo *stato di perfezione*: in primo luogo le nazioni trovano stabilità in *certe massime*, sostenute da *ragioni costanti* e praticate in *costumi comuni*. Per mezzo di queste massime la *sapienza riposta* dei filosofi aiuta e guida la *sapienza volgare* della nazione. La sapienza dell'Accademia e la sapienza della Repubblica convergono. In secondo luogo però, e questo è il nucleo teorico della filosofia vichiana dell'uomo, la *scienza delle divine ed umane cose civili* acquisita per consuetudine, deve venir sostenuta dalla *scienza delle divine ed umane cose naturali* acquisita su basi razionali²⁰. L'unità del sapere da Vico così postulata ristabilisce quella confluenza di sapere pratico e teorico della *politica* antica che fonda tutta la retorica politico-pedagogica. È qui il motivo portante della filosofia vichiana. In *De nostri temporis studiorum ratione* Vico ne aveva fatto il punto di partenza della sua critica della scienza e dell'educazione: «(...) philosophi, qui propter eximiam rerum maximarum scientiam 'politici' olim, universarum rerum publicarum nomine, vocabantur (...) tum rationalem tum naturalem moralemque doctrinam ad civilem prudentiam apposite trade-

¹⁸ G. VICO, *Opere*, cit., vol. V, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Id.*, *Scienza nuova Prima*, Roma, 1979 (ristampa), pp. 13-14; cfr. G. MODICA, *La filosofia del 'sensus commune' in Giambattista Vico*, Roma, 1983, pp. 143 sgg.

bando²¹. Nello sforzo di conciliare l'antico metodo di studi con quello moderno, Vico aveva dovuto allora constatare come un programma educativo basato sul metodo razionalistico della scienza moderna entrasse necessariamente in contaddizione con il fine educativo dell'umanesimo civile: la *prudencia vitae civilis*, ossia il vero contenuto dell'ordine del *sensus commune* della collettività. La lettera di Vico a Solla del 12.1.1729 dimostra come questo elemento essenzialmente politico sia stato determinante per tutta la sua opera – inclusa la *Scienza nuova*. In questa lettera egli ripete e rafforza l'argomentazione della sua prolusione *De nostri temporis studiorum ratione*: lo scetticismo insito nel razionalismo ottunde il senso comune nello spirito della gioventù, proprio in un momento in cui questa più che mai è turbata da grandi passioni ed ha l'anima di cera tenerissima, è estremamente ricettiva ed esposta all'impronta del vizio. Di contro il senso comune, che inizia a formarsi già nell'educazione domestica, deve essere fortificato dalla *sapientia riposta*, in cui la *sapientia volgare* trova la regola più sicura per la *prudencia civile*, che a sua volta ci aiuta ad agire da uomini «di senso diritto». Ma lo scetticismo mette in dubbio la verità che unisce gli esseri umani, e li rende sensibili al proprio piacere o al proprio utile, i quali assecondano il *sensus proprio*; in questo modo esso riporta gli uomini dalle *comunanze civili* allo stato di solitudine – non quello nobile degli animali gregari, ma quello delle spaventose fiere selvagge, che vivono isolate e disperse per tane e giacigli²².

Ho riferito così dettagliatamente il contenuto di questa lettera proprio perché essa documenta in che ampia misura nella comprensione della realtà fosse presente nella coscienza di Vico l'impronta del patrimonio concettuale della politica della tradizione europea antica; la quale scopriva nel mondo comunitario, ossia politico, il luogo dell'umanità in cui la realtà empirica si rivela un ordine del *logos* comune agli dèi e agli uomini. Così a partire da Eraclito gli uomini vengono esortati ad attualizzare ciò che a tutti è comune per realizzare la costruzione dotata di senso di una realtà a misura d'uomo: «Perciò bisogna seguire ciò che è comune: il Discorso è comune, ma i più vivono come avendo ciascuno una loro mente»²³. «Chi vuole che la sua parola abbia senso, deve farsi forte di ciò che a tutti è comune e ha senso, come la città si fa forte della legge, e assai più che la città: le leggi umane traggono tutte nutrimento da

²¹ G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, 1968, vol. I, p. 92.

²² G. VICO, *Opere*, cit., vol. V, pp. 198-199.

²³ ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano, Milano, 1980, p. 9, fr. 7.

un'unica legge che è la legge divina, e tanto può quanto vuole e a ogni cosa è bastante e a tutte sopravanza»²⁴.

Il senso comune esprime il fondamento d'esperienza della realtà empirica dell'umanità. Proprio in quanto il senso comune è costitutivo per il mondo sociale degli uomini, il ritirarsi nel senso proprio del mondo privato non solo distrugge il mondo comune, ma nega l'umanità *tout court*²⁵. Da questa struttura profonda del pensiero vichiano si sviluppa la critica *politica* di Vico al razionalismo. Pertanto, come sottolinea giustamente Mooney, l'obiezione di Vico a Descartes non era «scientific» ed era solo indirettamente epistemologica. «In the first instance it was 'moral' or 'civil'». Applicata ad un oggetto che esuli dall'ambito a cui essa pertiene, l'analisi cartesiana porterebbe alla rovina il *vivere civile*²⁶.

L'effetto distruttivo che questo razionalismo esercita sulla società si manifesta per Vico in modo particolare nella rinascita moderna, connessa al cartesianesimo, della filosofia epicurea del «vivere in solitudine», quale si compie nella filosofia di Locke²⁷. Già Cicerone aveva ritenuto questa «etica della solitudine» inconciliabile con una retorica di impianto filosofico. Armata oramai del metodo della scienza moderna, essa minacciava il paradigma ciceroniano nei suoi presupposti; tanto che questo, sul piano politico-culturale, combatteva in pratica una battaglia persa.

Per quanto plausibile e pertinente fosse per Vico il fondamento nella tradizione dei *philosophi politici* classici, che egli aveva ricavato dalla sutura di *sapienza riposta* platonica e *sapienza volgare* tacitea, la lettura di Bacone gli insegnava che queste due forme di sapere dovevano essere intese a partire dall'*unico* fondamento metafisico di tutte le discipline del sapere per mezzo di un *solo* metodo. E così Vico sviluppò, nel *Liber metaphysicus*, il suo metodo anticartesiano, basato su di un procedimento topico-critico che Otto definisce col concetto di geometria dell'*inventio* o sintetica²⁸. Contro una metafisica del *cogito* egli pone il suo rinnovamento – metodicamente fondato – della metafisica dell'uomo come *particeps rationis*, che guarda allo spirito umano come rispecchiamento dello spirito divino nell'orizzonte della verità eterna²⁹. In quanto metafisica dell'uomo indebolito dalla caduta, essa riporta tutto il sapere divino ed umano

²⁴ *Ibid.*, p. 11, fr. 8.

²⁵ Cfr. M. HENNINGSEN, *Die Wirklichkeit des 'Common Sense'*, in «Politische Studien», XXVI (1975), pp. 385-402.

²⁶ M. MOONEY, *op. cit.*, p. 102.

²⁷ G. VICO, *Opere*, cit., vol. V, p. 16.

²⁸ S. OTTO, *op. cit.*, p. 61.

²⁹ G. VICO, *Seconda Risposta*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 357-358.

al fondamento divino, in modo tale che l'ambito di conoscenza e di azione dello spirito umano possa venir fissato in modo nuovo.

Una trattazione dettagliata del *Liber metaphysicus* esulerebbe dal mio tema; mi limiterò pertanto a considerare due aspetti di questa metafisica. Prima di tutto Vico compie una revisione critica dell'epistemologia del paradigma ciceroniano, fissata linguisticamente nell'antica dottrina romana della sapienza, definendone in modo nuovo, in senso cristiano e neoplatonico, la concezione della posizione metafisica dell'uomo nel cosmo. L'idea antica della convertibilità di *verum* e *factum* deve pertanto essere integrata con la distinzione cristiana di *verum increatum* e *verum creatum*. Il primo è convertibile con l'*ingenitum*, che si addice soltanto a Dio, il secondo invece con il *factum*, ed è valido al di fuori di Dio. In questo modo il mondo dello spirito umano, che si riconosce nei propri prodotti, viene definito come la realtà, soggetta a costante divenire e trascorrere, dell'essere finito e creato. L'intelligenza risultante dall'idea del *verum et factum convertuntur* può essere viceversa intesa come emula della scienza divina «qua deus, dum verum cognoscit, id ab aeterno ad intra generat, in tempore ad extra facit»³⁰. Da questo consegue inoltre per Vico l'illiceità dell'estensione cartesiana della filosofia della natura a metafisica, e dell'implicito trattare questioni metafisiche con gli strumenti della filosofia della natura. Egli vorrebbe scardinare la metafisica cartesiana di *res cogitans* e *res extensa* attraverso la sua speculazione – neoplatonica per il suo nucleo mediativo – del punto metafisico della *virtus* e del *conatus*. Infatti, moto e forma dell'universo, il processo della natura, non contengono in sé alcun *conatus* o impulso al moto – i fenomeni di una natura che già si trova nello stato dell'estensione possono essere capiti, per quanto concerne la loro forma ed il loro moto, soltanto attraverso la loro origine, che è da intendere metafisicamente, o attraverso il principio della loro nascita come *creatum*. Corpi e moto sono oggetto specifico della fisica; il *conatus* invece, e la *virtus extensionis* in esso attiva, sono oggetto della metafisica. Nel *conatus*, si manifesta quella *virtus* non dispiegata del moto, attraverso la quale la *res extensa* consegue la sua estensione spaziale. In questo senso il *conatus* è natura nell'atto del divenire. La realtà, *virtus*, riposa in Dio, lo spirito infinito ed immoto, in quanto creatore del *conatus*, ed il punto metafisico, la *prima materia*, è purissimo spirito non esteso in Dio, creatore della materia. Il punto metafisico può essere dunque a ragione inteso come concetto limite: poiché il modo in cui l'infinito si cala nel finito non lo possiamo afferrare, nè lo potremmo anche se Dio

³⁰ G. VICO, *Liber metaphysicus*, in *Opere*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, 1968 (1914), vol. I, p. 137.

stesso ce lo rivelasse. Esso è parte della verità dello spirito divino, solo in esso sapere e fare sono la stessa cosa. Lo spirito umano, finito e vincolato alla forma, non può pertanto afferrare l'infinito e ciò che è al di là della forma: ad esso resta solo il *cogitare*³¹.

Il valore centrale, spesso messo in discussione, del *Liber metaphysicus* per la filosofia dell'uomo di Vico – e certamente anche e proprio per la sua intenzione politica – emerge dalla funzione sistematica di questa speculazione. Essa smantella l'ideale metodico di una scienza dei fenomeni che, come Vico aveva già lamentato in *De nostri temporis studiorum ratione*, trasponeva il metodo del giudizio scientifico nella pratica della saggezza. Nel *Liber metaphysicus* Vico tenta una fondazione della scienza che renda obsoleta la metafisica cartesiana in quanto tale, facendo strada così ad una scienza del *mondo civile* da fondare ex novo.

Tale intenzione teoretica è evidente già nel fatto che Vico già qui trasferisce il suo modello speculativo dalla natura allo spirito. Dal punto di vista logico la critica anticartesiana si riferisce di fatto allo stesso modo alla *res extensa* ed alla *res cogitans*. Noi riconosciamo infatti in noi stessi che Dio è il creatore primo di ogni moto sia *corporum* che *animorum*. E da questo assunto Vico deriva la problematica fondamentale di una filosofia dell'uomo che egli cerca di sviluppare poi dal punto di vista metodico, materiale e filosofico in approcci successivi nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova*: come si concilia un Dio *motor mentis humanae* con l'imperfezione, la bruttura, l'errore ed il vizio della vita umana, e come il suo sapere assolutamente vero e perfetto con l'umano *liberum rerum agendarum arbitrium*? Sappiamo che Dio è onnipotente, onnisciente e perfetto, che la sua conoscenza è vera, il suo volere buono, il suo giudizio estremamente chiaro e presente, la sua volontà inflessibile e inamovibile. In breve, come si concilia il sostegno offerto da questo Dio all'uomo caduto con il suo libero arbitrio? La risposta è nel concetto agostiniano di *amor dei*, che permette all'uomo caduto di sollevarsi, attraverso la grazia divina, al di sopra dell'*amor sui*. Nell'*amor dei*, la libertà del nostro volere si foggia a misura della costanza della volontà divina. Condizione della possibilità dell'*amor sui* è però ancora la forza della *virtus aeterna* che agisce nel *conatus*. Il *conatus* è l'impulso metafisico al moto di tutte le idee ed i moti dello spirito. È per questo motivo che l'uomo, per quanto natura caduta, nell'errore non perde di vista Dio, coglie il falso alla luce

³¹ G. VICO, *Liber metaphysicus*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 272-277; *Prima Risposta*, *ibid.*, p. 315; *Seconda Risposta*, *ibid.*, p. 349; cfr. S. OTTO, *Giambattista Vico*, cit., pp. 67-75.

del vero ed il male al lume del bene. Noi vediamo il finito e ci percepiamo come esseri finiti. Attraverso questa esperienza possiamo pensare l'infinito. Apparentemente vediamo che i moti vengono prodotti dai corpi e dai corpi ci vengono trasmessi. Ma proprio questo prodursi e trasmettersi del moto conferma e prova che Dio, lo spirito di Dio, è autore di ogni moto. Se noi, bisogna quindi aggiungere, partiamo dall'ipotesi del punto metafisico, si spiega come mai allora l'uomo non sia prigioniero in un contesto di assoluto ottundimento. Per quanto l'uomo nella sua visione del creato possa venire ingannato dall'apparenza, riconosce tuttavia nell'immagine contraffatta il *Deus Optimus Maximus*.

La trasposizione di questo modello dalla natura al mondo storico-politico dello spirito umano ascrive al processo dello spirito come al processo della natura una struttura profonda che si estende dal fenomeno del *creatum* sino alla profondità delle *virtutes*²². Qui poi il *Diritto universale*, nella determinazione del *principium humanitatis*, si collega direttamente al *Liber metaphysicus*. Le *virtutes* della natura diventano allora «aeterni veri semina in homine corrupto non oporsus extinta, quae gratia Dei adjuncta, conantur contra naturae corruptionem»²³. In base alla sua natura corrotta il genere umano sarebbe irrimediabilmente rinchiuso in quel contesto di ottundimento di cui dicevamo, preda delle brame suscitate dalle cose finite, del corpo e della connessa tensione unicamente rivolta alla realizzazione del proprio vantaggio ed utile. Ma l'impulso divino al moto, la *vis veri*, agisce come *ratio in homine corrupto*. Essa è *virtus in quanto lotta contro la cupidigia*. Quando guida e bilancia le *utilitates*, è *iustitia*²⁴. Solo gli *aeterni veri semina* nell'uomo fanno sì che il concreto mondo umano pervenga a quella forma spirituale di ordine in cui l'ordine eterno si manifesta nel tempo come rispecchiamento dello spirito eterno nello spirito finito dell'uomo. Questo principio di una umanità della *natura corrupta* riformata dalla *vis veri* permette così di comprendere la molteplicità di forme storico-politiche dell'ordine umano sulla base di questa idea dell'eterno ordine divino. Nella sua esistenza finita, fisico-sensoriale, l'uomo è isolato ed incapace di rappresentazioni comuni. Solo attraverso lo spirito egli possiede certe *communes aeterni veri notiones*, che gli permettono di parlare con gli altri uomini e che lo uniscono ad essi. Ma tali rappresentazioni comuni del vero presuppongono negli uomini un'idea comune dell'ordine. In virtù di essa lo spirito pone

²² Cfr. E. VOEGELIN, *Vico*, Ms., p. 104 (Voegelin-Bibliothek, Erlangen).

²³ G. VICO, *Opere*, Bari, 1936, vol. II, p. 49.

²⁴ *Ibid.*, pp. 50, 53-54.

gli attributi dell'essere in relazione col nulla, il tutto in rapporto con la parte, riconosce la gerarchia del bene e vede nella felicità il bene per eccellenza. Queste verità sono eterne, come anche l'idea dell'ordine eterno, la quale non è mera immagine della caducità e della finitezza del corpo che separa gli uomini, ma anzi, gli uomini comunicano tra loro solo attraverso quest'idea dell'ordine eterno, e da essa vengono uniti. Così Greci e Barbari, Europei e Cinesi concordano fraternamente in queste verità. Queste verità sono un'idea dello spirito, o meglio dello spirito infinito che unisce tutti gli uomini, ed anche tutti gli spiriti. L'idea dell'ordine eterno è dunque un'idea dello spirito infinito, cioè Dio. Ogni sapere metafisico, matematico ed etico scaturisce da queste verità eterne, costitutive dello «spirito comune» dell'umanità; esse sono evocate nell'umanità dall'idea dell'ordine eterno».

Tutto quanto concerne l'uomo ed il suo ordine può essere visto sotto un duplice aspetto alla luce della verità divina: sia come finito *analogon* di Dio nella sua creazione, sia come parte di questa creazione stessa. Per il primo aspetto vale dunque il principio epistemologico della convertibilità di *verum* e *factum*: la conoscenza del *mondo delle nazioni* o *mondo civile* è possibile per l'uomo in quanto egli lo ha prodotto. Dal secondo deriva poi ontologicamente che il processo dello spirito umano nella storia è parte del processo divino della creazione. Nei principi che sottostanno alla creazione umana l'uomo scopre i principi della stessa creazione divina. Questo nesso costitutivo per la nuova *politica* di Vico è l'oggetto del *Diritto universale*, e trova poi la sua applicazione metodica nella *Scienza nuova*. È giunto ora il momento di ordinare queste considerazioni nel quadro della questione da me originariamente posta.

Che l'intenzione fondamentale di Vico sia politica, come ho già rilevato all'inizio, mi sembra indiscutibile. Dalle considerazioni che ho addotto finora dovrebbe risultare chiaro che affermo ciò anche a proposito del *Liber metaphysicus*. Dopo la critica del razionalismo scientifico nel *Liber metaphysicus*, Vico concepisce il *Diritto universale* come critica del razionalismo politico, della dottrina giusnaturalistica protestante di Grozio, Pufendorf, Locke e Hobbes. Questa moderna concezione della politica fa uso, secondo Vico, di un'antropologia riduzionistica della *natura corrupta*, un'antropologia dell'*amor sui*. Non è l'*utilitas* la *mater iuris et societatis humanae*, come crede Grozio. E neanche la *necessitas* o il *metus* e l'*indigentia*, come sostenevano Epicuro e Machiavelli, ed ora Hobbes, Spinoza e Bayle. Questa dottrina confonde l'*occasio* con la *causa*: l'*utilitas cor-*

poris non è la *causa*, ma l'*occasio* che desta nello spirito la volontà per ciò che è giusto²⁶.

In una lettera a Monti del 18.11.1721, Vico fa riferimento alla sua confutazione dei sistemi di Grozio, Selden e Pufendorf, e aggiunge che Hobbes, Spinoza, Bayle e infine anche Locke, nelle loro dottrine, non solo contraddicono le «massime civili cattoliche», ma che contribuiranno, ognuno a suo modo, a distruggere la società umana²⁷. Questo orientamento polemico contro i filosofi della solitudine ci mostra Vico ancora una volta come filosofo politico. Quello che gli sta a cuore non è né teoria della scienza, né filosofia della storia o sociologia della cultura.

In che misura però, al di là di questa constatazione di una fondamentale finalità politica, è possibile intendere la scienza nuova del mondo civile di Vico come fondazione di una politica neoclassica rinnovata? Ed in che misura questa revisione mette a soqquadro l'assetto della politica neoclassica?

Nel *Diritto universale* Vico adempie al compito che si era proposto nel *De nostri temporis studiorum ratione*, dove aveva propugnato la necessità di un «disciplinarum systema ad religionem et civitatem». Ciò costituiva per lui il presupposto per ristabilire la giurisprudenza nello statuto di scienza delle cose divine e umane nel senso della politica antica; ossia riunificare la giurisprudenza materiale in senso più stretto con la *philosophia juris*, cioè con la *doctrina civilis*, e questo per il sommo bene della collettività. Con la distruzione critica della pretesa filosofica del cartesianesimo Vico aveva eliminato la contraddizione teorica e pratica tra *scienza delle divine ed umane cose civili* e *scienza delle divine ed umane cose naturali*. Nel *Diritto universale* quindi formula questa riabilitazione della giurisprudenza come una nuova fondazione del paradigma neoclassico della politica. Essa è filosofia per quanto riguarda le cose divine, ossia l'idea dell'ordine eterno, e filologia per quanto riguarda le cose umane, ossia la manifestazione storico-politica dell'idea dell'ordine eterno. La prima ha di mira il fatto che ogni ordinamento umano, grazie alla divina *vis veri*, ha un contenuto di ordine, per quanto variamente conformato, dunque fa riferimento al *verum* dell'esistenza umana. La seconda ha di mira le diverse configurazioni storiche dell'ordine politico, il mondo dell'*umano arbitrio*, le *utilitates* degli stati di dominio, di libertà e di tutela che condizionano l'esistenza umana, da cui scaturisce quell'*auctoritas* del concreto ordine politico che è garante dell'esistenza. La coscienza degli

²⁶ *Ibid.*, p. 55.

²⁷ *Id.*, *Opere*, cit., vol. V, pp. 167-168.

uomini deve infatti assicurarsi del contenuto di ordine serbato nel *sensus commune* di ciascuna società in un modo tipico dell'esistenza finita e sensibile dell'uomo, cioè mediante un'istanza esteriore.

La filologia si occupa dunque del *certum* della vita sociale. *Verum* e *certum* sono in parte convertibili, precisamente nel concetto di *res publica*¹⁸. Non ha senso allora interpretare la «filosofia dell'autorità» di Vico come un progetto che si contrappone alla filosofia politica per antonomasia, da Platone a Hobbes, come ha recentemente fatto Josef Mali in uno studio per altri versi molto interessante. La concezione vichiana della politica non è affatto scettica e pragmatica nel senso di un conservatorismo illuminato a-filosofico nello spirito di Thomas Hobbes¹⁹.

Il punto essenziale mi sembra consistere nell'impresa vichiana di rifondazione teoretica dei principi dell'umanità nella sua filosofia empirica della natura *politica* dell'uomo. Il paradigma ciceroniano dell'umanesimo del *cives*, del quale sotto il profilo teorico era originariamente debitrice la retorica politico-pedagogica di Vico, ed alla quale questi rimase legato per tutta la vita nell'esercizio della sua funzione pubblica, sviluppava i principi del *vivere civile* - proprio nel senso di Plutarco - dagli atti nomotetici di fondazione della comunità politica e congiungeva la dottrina dei principi con un'antropologia dell'uomo politico. Il contenuto di ordine dei principi fondativi si rifletteva nell'umanità della comunità dei cittadini. La politica neoclassica condensava l'antropologia classica e la dottrina dei principi. Antropologia e teoria della politica erano collegate tra loro sotto due riguardi. Da un lato attraverso il *sensus communis* della collettività, in quanto incarnazione del contenuto di ordine, tanto dal punto di vista normativo che da quello empirico. Dall'altro erano mediate storicamente dall'antica e multiforme dottrina del ciclo di forme di ordinamento politico, che per gli umanisti aveva dato prova di sé nell'applicazione al paradigma romano e che altrettanto valida poteva rivelarsi per l'analisi dei corsi interni della politica italiana, dato che si partiva dal presupposto della rinascita della civiltà antica nell'età contemporanea. La diagnosi storica e la terapia politico-pedagogica della crisi proposte dall'umanesimo civile dovevano orientarsi sui cicli storici della politica e riabilitare questa mediante il ricorso ai principi originari dei fondatori di stati

¹⁸ *Id.*, *Opere*, Bari, 1936, vol. II, t. III, p. 615; *ibid.*, vol. II, t.I, p. 38; *ibid.*, vol. IV, t.I, pp. 350, 386; cfr. B.A. HADDOCK, *Vico's Political Thought*, Brynmill, 1986, pp. 96-99, 170-174.

¹⁹ J. MALI, *The Poetics of Politics. Vico's «Philosophy of Authority»*, in «History of Political Thought», X (1989) 1, pp. 41-69.

e dei legislatori, riattivando tali principi nel *vivere civile*. La situazione politica e spirituale di Vico abbozzata all'inizio non consentiva più un simile programma di rinnovamento.

Nella ricerca dei principi Vico non solo risale alle origini del mondo politico, ma rende oggetto della sua analisi l'inizio del processo di civilizzazione, in un modo a suo giudizio molto più radicale di tutta la filosofia politica precedente. I filosofi fino a quel momento avevano infatti meditato solo sulla «natura umana incivilita già dalle religioni, e dalle leggi», alla quale soltanto la filosofia deve la propria nascita. Non hanno dunque riflettuto su quella natura umana che ha prodotto le religioni e le leggi, sulla quale pure tutti i filosofi a loro volta si fondano⁴⁰. Proprio ciò che più necessita di una spiegazione, e cioè i principi dell'umanità, nel sapere speculativo dei filosofi è dato sempre per presupposto.

I filosofi sono preceduti di mill'anni dagli *autori delle nazioni*⁴¹. Platone, come tutti i filosofi, credeva di dover dimostrare che i primi autori dell'umanità gentile fossero in possesso della suprema *sapienza riposta*, ove essi piuttosto erano «razze d'huomini empi, e senza civiltà», «bestioni tutti stupore, e ferocia»⁴². Non la sapienza esoterica dei filosofi futuri, ma la *sapienza volgare* dei *fondatori dell'umanità gentile* della coscienza socializzante della comunità, del *senso comune*. Ma né i principi dell'ordine, né l'ordine politico stesso scaturiscono dall'atto nomotetico delle figure classiche di fondatori quali Minosse, Teseo, Dracone, Licurgo, Solone o Numa, come asserisce il culto dei Nomoteti della politica classica e neoclassica ed a cui sono legati non solo il Rinascimento italiano, ma anche il pensiero europeo in genere fino a Bacone e a Hume. Queste figure rappresentano già la *sapienza volgare* del *mondo civile*. I principi dell'ordine si trovano all'atto di nascita del *mondo civile* stesso, della civilizzazione di uomini animaleschi e giganteschi – *bestioni* – biblicamente definiti come la discendenza dei figli degeneri di Noè, Cam, Giaset e Sem. Da questi arcaici *autori delle nazioni gentili* e dalla loro *sapienza poetica* dei miti traggono origine i principi istitutivi dell'ordine del *mondo civile*⁴³.

Con questa revisione radicale del culto neoclassico dei Nomoteti, Vico inseriva questa concezione in un ordine complessivo della storia universale, riportava la pluralità dei Nomoteti, per così dire, al comune denominatore storico dei principi dell'umanità

⁴⁰ G. VICO, *Scienza nuova Prima*, cit., p. 21.

⁴¹ *Id.*, *Opere*, cit., vol. IV, t.I, p. 143.

⁴² *Id.*, *Scienza nuova Prima*, cit., p. 15.

⁴³ *Id.*, *Opere*, cit. vol. IV, t.I, pp. 369, 374, 375.

comuni a tutti loro e conciliava allo stesso tempo la dottrina dei principi della politica classica con l'idea dominante del Cristianesimo dell'origine divina di tutti i principi, senza doversi richiamare alla Rivelazione divina. A questo scopo egli separava inizialmente il ricorso filosofico ai principi da quello storico-empirico, per riunirli poi nella *Scienza nuova* con una rifondazione teoretica di tipo nuovo. Il ricorso filosofico rinviene i principi dell'umanità nella loro origine trascendente, nel *conatus* divino della *vis veri*. L'antropologia che ne risulta trova conferma nel ricorso storico-empirico ai principi dell'umanità concretamente presenti nella genesi del *mondo civile*. La meditazione filosofica e l'analisi storico-politica contribuiscono allo stesso modo a condurre Vico al fondamento dei principi, all'impulso al moto della *vis veri*.

Per l'analisi storico-empirica Vico si serve del concetto di *religio* dell'umanesimo civile. La *religio*, ovvero l'adorazione del nome divino come pratica di culto e come timore reverenziale del divino istitutivo della comunità, ha le sue radici nel *timor dei*. Vico riprende quest'idea nel *Diritto universale* e la generalizza nella *Scienza nuova*. Il riferimento qui postulato al concetto politico premoderno di *religio* è documentabile sulla base delle formulazioni del *Diritto universale*. Qui egli sostiene che è il *pudor*, la vergogna per la perdita dell'amore divino, a suscitare la religione «*quae est numinis metus*», perché è il *pudor* a farci capire che abbiamo offeso il *numen*. Il *pudor*, ossia la vergogna originaria dell'uomo caduto, funge da impulso al moto, *vis animi* per tutti i complessi di norme sociali che regolano i comportamenti, è *fons juris naturalis*. Dal *pudor* deriva la *sensus communis reverentia*, che determina il *commune iudicium* su cosa sia ignominioso. Il *sensus communis* è l'organo sociale originario per determinare l'infrazione alla norma. È dunque dal *pudor* che trae origine la forza civilizzatrice della *religio*: la scelta di un coniuge stabile, con la sedentarietà che vi è connessa, la formazione familiare primaria, le genesi del potere, da cui infine nascono «*res publicae et imperia*», in breve tutta la *vita civilis*⁴⁴. Alla base dell'analisi della convergenza di inizio e principio dell'umanità, qui condotta sotto il titolo «*nova scientia tentatur*», sta un'interpretazione di ispirazione agostiniana del primo libro di Mosé, nella quale si opera una netta distinzione tra storia pagana e storia degli Ebrei. Questi ultimi avrebbero ricevuto la conoscenza dei principi direttamente da Dio nella forma della loro *religio vera* nella legislazione mosaica.

Nella *Scienza nuova Prima* Vico varia e generalizza la sua impo-

⁴⁴ Id., *Opere*, cit. vol. III, t. II, pp. 324-325; *ibid.*, vol. III, t.I, p. 96.

stazione: il *diritto naturale* delle nazioni sorge dai costumi comunitari, e questi dalla religione. Alla radice di quest'ultima è l'anelito di tutti gli uomini alla vita eterna, anelito che deriva da un «comune nascosto nel fondo dell'umana mente che gli animi umani sono immortali». Quanto più nascosto è questo *sensu*, tanto più forte è il suo influsso: la speranza in una forza che vinca la morte – ancora una conseguenza del peccato originale dei primi *autori* dell'umanità (Adamo ed Eva). In ogni tempo e luogo, dunque, l'umanità si basa sulla pratica dei *tre sensi communes del genere umano*: in primo luogo, che esista una provvidenza; in secondo luogo, che i figli possano essere assegnati a delle donne con le quali si condivida una *religione civile*, perché possano essere educati in un solo *spirito* dai padri e dalle madri, in conformità con le leggi e la religione in cui essi crescono; in terzo luogo, che si seppelliscano i morti⁶⁵. Nella forma finale della *Scienza nuova Seconda* Vico connette questi aspetti nella sua analisi dei miti, mentre l'originaria connotazione biblica passa in secondo piano. Il risultato è una determinazione della convergenza di inizio e principio dell'umanità applicata alla storia universale.

Per tutti i popoli pagani il *mondo civile* ha origine nella religione⁶⁶. In un'attenta interpretazione del materiale mitologico, Vico illustra come dal «pensiero spaventoso di una qualche divinità», dal *timor dei*, sia scaturito quel *conatus* proprio della volontà umana, per tenere a freno i moti che il corpo impone allo spirito: o al fine di mettere a tacere questi moti, come si addice ai saggi, oppure per farne uso migliore, come si addice all'*uomo civile*⁶⁷. L'impulso al moto del *timor dei* è l'inizio della civilizzazione dell'uomo, produce le istituzioni fondamentali della vita sociale, che istituiscono la comunità: il culto di un nume, il matrimonio e l'inumazione dei morti, che trovano il loro riflesso simbolico nel mito della saggezza popolare. In questa azione di fondazione della vita sociale esercitata dall'impulso al moto si esprime la natura comunitaria dell'uomo, il *sensus communis*. È l'espressione di una comunanza di idee, di giudizio e di lingua – in breve, della comune grammatica mentale, che ha radici in una verità comune, la *humanitas*. Nell'interpretazione riflessiva del contenuto di ordine dell'origine della civilizzazione, la *Scienza nuova* perviene ai suoi tre principi universali ed eterni per l'interpretazione del processo di civilizzazione: la provvidenza divina, il matrimonio con il conseguente attenuarsi delle passioni, la sepoltura dei morti, e con essa l'immortalità dell'anima. Così Vico

⁶⁵ *Id.*, *Scienza nuova Prima*, cit., pp. 11-12.

⁶⁶ *Id.*, *Opere*, cit., vol. IV, t.I, p. 8.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 340.

può spiegare come le argomentazioni della filologia storica e quelle della filosofia politica trovino reciproca conferma. Di conseguenza entrambe concordano nell'affermare che il *sensus communis* è la norma della vita sociale, che fissa i limiti della ragione umana, ossia dell'umanità nel suo insieme.

Questa concordanza di filosofia e filologia è il risultato della riscoperta dei principi dell'umanità all'interno della natura del nostro spirito umano e della forza del nostro intelletto nell'atto di volgersi a Dio. È la «elevazione della Metafisica, che finora era contemplazione dell'individuo che lo conduceva a Dio in quanto verità eterna..., a contemplazione del *sensus commune del genere humano* come un determinato spirito umano delle nazioni, che lo conduce a Dio in quanto eterna provvidenza...»⁴⁸.

La metafisica dello spirito comincia con il *sensus commune*, ed assume fino alla intellesione della struttura della storia come opera della provvidenza, che agisce attraverso lo spirito umano. «The historicity of the mind emerges... as the providential plan for the unfolding of the potentiality of the mind in the course of a historically existing society». Nella contemplazione del *mondo civile* si palesa la provvidenzialità della sua struttura, ed il filosofo è parte di questa struttura. «The human mind in which the principles of history are to be found... is the medium of Providence in history, and the mind of thinker can penetrate the structure of history because it contains itself the providential core which guides towards historical understandings»⁴⁹. Così, nella citata lettera a Solla, Vico chiama la sua opera: «un'opera, meditata con una metafisica innalzata a contemplare la mente del genere umano e quindi Iddio per l'attributo della Provvidenza, per lo quale attributo Iddio è contemplato da tutto il genere umano...»⁵⁰.

Sul fondamento di cui si è fatto qui cenno, Vico ricostruisce il ciclo storico delle forme politiche di ordine in quanto ciclo storico delle forme di civilizzazione dell'umanità in forma di storia ideale eterna. Questa ha la sua dimostrazione nei cicli dell'antica storia della civilizzazione pagana e viene interpretata, dal punto di vista metafisico, come un *circulum dei*, che dal primo manifestarsi dell'esperienza di Dio ritorna alla rivelazione di Dio nel Cristianesimo.

Se già qui si intravede un superamento del paradigma dell'umanesimo civile, ancor più lo è l'ampliamento da parte di

⁴⁸ Id., *Scienza nuova Prima*, cit., p. 15.

⁴⁹ E. VOEGELIN, *Vico*, cit., p. 143.

⁵⁰ G. VICO, *Opere*, cit., vol. V, p. 202.

Vico del corso della storia pagana attraverso il ricorso della storia cristiana, che non può essere però inteso come una ripetizione del primo corso. Nel suo corso antico Vico aveva oculatamente tralasciato la *historia sacra* degli Ebrei, poiché da essa parla il *verbum gentium*, che al filosofo non è accessibile, dato che l'uomo non ha fatto l'*historia sacra*. Lì era stata custodita fin dall'inizio la vera religione di Dio, nella diretta conoscenza di Dio attraverso Mosè, il più grande filosofo, legislatore, storico e poeta, ed era stata tramandata ad Abramo nel *mos majorum*²¹. Essendo la storia più antica, essa costituisce la cornice temporale certa per la storia profana, e conferma quest'ultima grazie alla più propria fede religiosa²². Vico collega il momento finale del *circulus dei* antico nella monarchia augustea, in cui si estingue il primo corso, con l'inizio del ricorso post-antico. Così il momento iniziale del ricorso viene segnato da quell'impulso divino al moto, dal quale è scaturita la verità cristiana. La Provvidenza divina permetteva la nascita di un nuovo ordine dell'umanità, affinché la religione cristiana venisse saldamente stabilita in conformità col corso naturale delle cose umane²³. Vico non condivide l'antiagostinismo dell'umanesimo civile, ma neppure vuole riprendere la posizione agostiniana delle due *civitates*. Egli riprende in modo originale la *historia sacra* di Agostino nel ricorso del mondo civile moderno. L'idea universale del Cristianesimo entra nel *sensus communis* delle nazioni e la religione cristiana va a ricoprire il ruolo del mito dei poeti. Essa agisce in egual misura nella sapienza popolare del *senso comune* e nella sapienza speculativa del filosofo relativa al *senso comune*. Nel ricorso moderno la differenza tra pagano e sacro è tolta nella storia del *genus humanum*. In questo modo il ricorso non è ripetizione del primo corso, ma si muove nell'ambito di una più alta approssimazione alla verità. Tuttavia il Cristianesimo diviene in tal modo parte della storia ideale eterna. Il risultato di questa operazione non è una logicizzazione hegeliana della storia a *sacra historia* dello spirito, ma la de-escatologicizzazione del moderno processo di civilizzazione. Il ricorso non trascende la finitezza umana. Esso contiene tanto la possibilità della massima evoluzione dell'umanità verso il suo acme, tanto quella del fallimento in questo compito.

Vico esprime il contenuto di ordine del mondo civile moderno nel senso che la sua scienza è nel suo primo significato «teologia civile e ragionata della provvidenza divina»²⁴. Stranamente questo

²¹ *Ibid.*, vol. III, t. II, p. 361.

²² *Ibid.*, p. 342.

²³ *Ibid.*, vol. IV, t. II, p. 1046.

²⁴ *Ibid.*, vol. IV, t.I, pp. 342, 366, 385.

concetto così centrale per le intenzioni politiche di Vico non ha destato alcun interesse nella ricerca, sebbene rappresenti una chiave dell'umanesimo civile vichiano di ascendenza agostiniana.

Il termine Vico lo desume naturalmente da Agostino, dalla sua discussione critica delle *Antiquitates* di Varrone, delle quali però — come di tutta l'opera di Varrone — egli fa un uso tutto suo. Varrone riprendeva da fonti più antiche la tripartizione della teologia in *genus mythicon*, teologia dei poeti, *genus physicon*, teologia dei filosofi, e *genus civile*, teologia dei *populi* o dei *principes civitatis*⁵⁵. Vico riprende la concezione di Agostino, per la quale la teologia dei poeti non andrebbe distinta dalla teologia civile, ossia dal culto pubblico della *civitas* romana. Dal punto di vista del metodo egli però aderisce — come si può ben comprendere — alla posizione di Varrone, il quale tratta la *res humana* prima della *res divina*, perché questa è stata stabilita dagli uomini. Allo stesso tempo, al contrario di Varrone e di Agostino, egli generalizza il concetto di *theologia civilis*, che esprime il contenuto di ordine provvidenziale di ogni realtà storico-politica: «Atque ex hac numinis persuasione, vera inter hebraeos, falsa inter gentes, dogma de divina providentia genus humanum pervasit, quod est totius theologia civilis fundamentum»⁵⁶. Vico non adotta il criterio funzionale di Varrone e neanche il criterio di verità di Agostino, il quale considerava la teologia filosofica dei platonici nella prospettiva della *praeparatio evangelica* e poteva pensare la *vera religio* solo come fondazione etica della *civitas coelestis*. Per il Vico umanista civile, ogni ordine costitutivo del mondo politico ha la propria espressione simbolica in una *theologia civilis*. Questa deriva da qualsivoglia forma di contemplazione del divino⁵⁷. Di conseguenza è «theologia civilis cristiano eadem ac naturalis platoniorum»⁵⁸. La teologia cristiana è una mescolanza della teologia civile e della teologia naturale con la teologia della rivelazione, ma — e questo è determinante — essa prende il posto della teologia poetica di Varrone, che tra i pagani è identica alla teologia civile⁵⁹. Questo è l'esito della conciliazione vichiana della cristianità con l'umanesimo civile: una «teologia civile ragionata della provvidenza divina» del mondo civile moderno, che è in grado di preservare il ricorso cristiano dalla barbarie della riflessione che si va annunciando nel moderno razionalismo politico.

⁵⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, IV, 27; VI, 4, 5, 6, 9, 12; VIII, 1, 2, 5.

⁵⁶ G. VICO, *Opere*, cit., vol. II, t. II, p. 417.

⁵⁷ *Ibid.*, vol. III, t. I, p. 206.

⁵⁸ *Ibid.*, cap. III.

⁵⁹ *Ibid.*, vol. IV, t.I, p. 306.

Il ricorso di Vico ai principi di ordine dell'umanità - motivato dall'intenzione politico-pedagogica - trova il proprio criterio in questa verità del *senso comune* del *mondo civile cristiano*. Questa verità può ormai divenire pratica nell'introduzione pedagogica della gioventù ad un *vivere d'un'onesta e giusta umanità* nel mondo delle nazioni. La *Scienza nuova*, divenuta pratica, ha come obiettivo la ricostruzione etico-politica del *mondo civile* al cospetto degli uomini in quanto immagine di Dio.

JÜRGEN GEBHARDT

[tr. di Benedetta Giordano]