

VICO E LA TRADIZIONE 'PLATONICA'.
«LA FILOSOFIA DELL'UMANITÀ E LA STORIA
UNIVERSALE DELLE NAZIONI»

Credo sia necessario, rispetto al tema del mio intervento, richiamare quella intuizione critica (dal Meinecke peraltro più volte ribadita) che fa risalire alla tradizione platonico-neoplatonica il quadro filosofico entro cui - con lungo e laborioso processo - maturano le condizioni della conoscenza storica, quale prioritario percorso del sapere umano. Il Meinecke si riferiva alla «grande catena del neoplatonismo che da Dionigi l'Areopagita in poi, si era mischiata al cristianesimo, e che dopo l'umanesimo, il rinascimento, la riforma era stata continuata non solo da intere sette, ma, ancora più significativamente, da menti solitarie e originali». E le menti originali e in qualche caso solitarie erano, com'è noto, tra il chiudersi del Seicento e il primo Settecento (cioè alle «origini» dello storicismo), Shaftesbury, Leibniz, G. Arnold, Vico, considerati - e non a torto - «precursori»¹.

La linea storico-teorica di cui si diceva merita di essere richiamata sommariamente, per coglierne poi alcune specificazioni pertinenti all'argomento in esame.

¹ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it. Firenze, 1954, p. 31. Il rifiuto polemico della categoria del «precorramento», dilagato nella storiografia italiana degli ultimi decenni, in specie nel campo degli studi vichiani, ha avuto ed ha alcunché di eccessivo. Ora, a parte una qualche ineleganza del termine, è indubbio che in una storia del pensiero non semplificata e non lineare (cioè non «in fila indiana») si incontrano originali idee innovatrici, parzialmente profilate o ancora immature e percorse da interne sporie, cioè intuizioni anticipatrici di posizioni teoriche, che troveranno successivo, pieno e coerente svolgimento. La ricerca del Meinecke parlava quindi di «precursori», perché aveva «proprio lo scopo di giungere agli strati più profondi della vita intellettuale e spirituale, dai quali nascono le trasformazioni del pensiero, nei riguardi dei singoli problemi storici» (*ibid.*, p. XVI). E la storia degli «strati più profondi» attinge la dinamica vivente del pensiero, che è cosa un po' diversa delle rigide sequenze diacroniche e sposta semmai l'attenzione - pur con tutta la necessaria cautela - verso visioni ampie e flessibili, quale quella ad esempio del «precursore» Leibniz, che nel *Discorso di metafisica* (1686) scriveva: «ogni sostanza è come un mondo intero, e come uno specchio di Dio ovvero di tutto l'universo, che essa esprime al suo modo particolare [...] infatti essa esprime, per quanto confusamente, tutto ciò che accade nell'universo, passato presente o futuro, e ciò ha una certa somiglianza con una percezione o conoscenza infinita» (G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e letterari*, a cura di V. Mathieu, Bari, 1963, p. 112).

1. Nella tradizione platonico-neoplatonica è presente sempre con forza l'intento di penetrare nella profondità della psiche, in quelle energie irrazionali (o extrarazionali) dell'animo, cioè in quella interiorità umana più mutevole e dinamica, che sfugge alle invariabili forme della conoscenza logico-razionale. Il pensiero neoplatonico spinge più profondamente lo sguardo nei recessi dell'animo umano per attingervi il divino. In particolare nella filosofia di Plotino il rapporto fondamentale anima-Dio reclama la necessità di raggiungere l'intimità più risposta, più segreta dell'animo, dove può cogliersi appunto il nesso originario tra anima e divinità. Muovendo da questo rapporto unitario, l'universo è contemplato come emanazione della sorgente divina primigenia, che è anche dentro di noi: per cui la conoscenza del mondo, il quale è emanazione di Dio, si attinge nell'interiorità originaria del nostro animo.

Le monadi-anime di Leibniz «non hanno finestre, attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire», e ciascuna monade è presentata – in termini squisitamente platonici – come «specchio vivente perpetuo dell'universo». Le sostanze semplici, nella loro molteplicità infinita, prosegue Leibniz nella *Monadologia* (1714), «sono come tanti vari universi, che peraltro non sono se non le prospettive d'un solo universo, considerato dai diversi punti di vista di ciascuna monade». Ma già nel *Discorso di metafisica* (1686) scriveva: «Si può dire, anzi, che ogni sostanza porti in sé, in qualche modo, il carattere della saggezza infinita e della onnipotenza di Dio, e lo imiti per quanto può»².

Anche in Vico è insistente e continuo, fin dalla prima orazione inaugurale (1699), il richiamo a interiorizzare il pensiero, con l'appassionata esortazione a «coltivare una specie di divinità dell'animo nostro»³; sicché nella *Scienza nuova prima* non esita ad affermare che «i principi della natura delle nazioni si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere» e «senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafisica), andargli a ritrovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero»⁴. Nell'*Autobiografia* riferisce il suo netto rifiuto del materialismo epicureo («una fisica meccanica, una metafisica tutta del senso, quale sarebbe appunto quella di Giovanni Locke»), sottolineando soprattutto le difficoltà insuperabili che incontrava quella dottrina «per ispiegare le guise come operi la mente umana», e così conclude:

² G.W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., pp. 378, 112.

³ G. VICO, *L'Autobiografia, il carteggio, le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, 1929, p. 27.

⁴ Id., *La Scienza nuova Prima*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1931, cpv. 40.

Onde questo solo servì a lui di gran motivo di confermarsi vie più ne' dogmi di Platone, il quale da essa forma della nostra mente umana, senza ipotesi alcuna, stabilisce per principio delle cose tutte l'idea eterna, sulla scienza e coscienza che abbiamo di noi medesimi⁵.

Questa affermazione così netta affonda le sue radici nella convinzione pitagorico-platonica, cioè 'timaica', della corrispondenza profonda fra ritmo e armonia del mondo e ritmo e armonia dell'animo nostro. Si tratta - com'è ben noto - del tema di fondo del platonismo rinascimentale, assorbito profondamente da Vico, che Bruno aveva innalzato a metafisica e cosmologia dell'infinito, precisando nello *Spaccio* «come in ogni uomo, in ciascuno individuo si contempla un mondo, un universo»⁶, e che ha influenza variamente atteggiata ma decisiva lungo tutto il Seicento e oltre: da Spinoza, a Leibniz, a Vico. E non è estraneo a tale concezione il forte nucleo pitagorico-platonico della scienza galileiana, la quale, nell'identità umano-divina della conoscenza matematica, trova il suo fondamento ineludibile.

La dottrina pitagorico-platonica dell'interiorità deificata, mentre da un lato prosegue gli sforzi conciliativi con la teologia cristiana, dall'altro apre un confronto critico con la proposta e fisica e metafisica di Cartesio. Prende nello stesso tempo atto che lo scetticismo libertino continua a erodere e demolire ogni sistema di verità, sia col «pirronismo storico», sia col relativismo sensistico, che esalta

⁵ ID., *L'Autobiografia*, cit., p. 16. Nell'*Autobiografia* sono ritornanti e significative le testimonianze del confermarsi sempre più convinto di Vico «dalla parte della metafisica platonica» (*ibid.*, p. 19). In Vico, insoddisfatto e deluso dall'accidentato e discontinuo corso dei suoi studi, emerge l'acuto bisogno di pervenire a un coerente livello di verità universali, cioè ad una «metafisica», e «guidato dalla sola fama che Platone era il principe de' divini filosofi, si condusse a studiarla da essolui; e, molto dipoi che vi aveva profittato, intese la cagione perché la metafisica di Aristotile non lo aveva soccorso per gli studi della morale [...]». E ancora: «da quel tempo che il Vico non si sentì soddisfatto della metafisica d'Aristotile per bene intendere la morale e si sperimentò addottrinare da quella di Platone, incominciò in lui, senz'avvertirlo, a destarsi il pensiero di meditare un diritto ideale eterno che celebrassesi in una città universale nell'idea o disegno della provvidenza, sopra la quale idea son poi fondate tutte le repubbliche di tutti i tempi, di tutte le nazioni: che era poi quella repubblica ideale, che in conseguenza della sua metafisica, doveva meditar Platone, ma, per l'ignoranza del primo uom caduto, nol poté fare» (*ibid.*, pp. 11-12).

Qui basti solo osservare che la scelta 'platonica' è anche fortemente motivata da una profonda esigenza etico-politica, non soddisfatta poi adeguatamente dal 'platonismo' per non aver questo potuto tener conto della condizione cristiana della natura umana corrotta («per l'ignoranza del primo uomo caduto»). È perciò fondato affermare che l'originale sforzo di cristianizzare la tradizione 'platonica' è alle radici di un processo di pensiero che giungerà al realismo della *Scienza nuova*, dove si legge: «La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e si non può fruttare ch' a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo» (ID., *La Scienza nuova Seconda*, a cura di F. Nicolini, Bari, 1953, cap. 131).

⁶ G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, nuovamente ristampati a cura di G. Gentile, 3^a ed. a cura di G. Acciulecchia, Firenze, 1972, p. 560.

la sfera del pensare e dell'agire umano, sottratta ai vincoli metafisici e logico-razionali e mostrata nella forza vitale della 'contingenza'. Entro tale variegato e contraddittorio quadro, tra fine Seicento e primo Settecento, Leibniz e Vico avanzano nuove prospettive teoriche, diversamente accentuate, ma che hanno la comune strategia di rivendicare la *continuità-unità* del processo psico-gnoseologico e di positivizzare la *continuità-unità* del «corso storico», quali unitari processi-progressi ascensivi.

Al centro è l'esigenza dell'affermazione di una capacità umana conoscitiva-costitutiva della realtà, cioè di una nuova fondazione del sapere. Per Leibniz e per Vico si tratta di una 'forza' interna e attiva, cioè una «forma formante», ben lontana dalle categorie o concetti universali astratti e generalizzanti della tradizione aristotelico-scolastica, che sono elaborati *post rem*: è una «forma», come è stato efficacemente osservato, *generante* e non *generalizzante*. Vico rifiuta i *generi*, gli «universali delle scuole», comprendenti passivamente un numero indeterminato di individui, e pensa, risalendo a motivi neoplatonici e in specie plotiniani, a «idee» e «forme» formanti, come *intenzioni* divine attivamente operanti nell'animo umano: ed è quindi anche evidente l'influenza di motivi agostiniani⁷.

Si ripresenta così la dottrina plotiniana dell'universale individuale, ed è qui la radice dell'«universale fantastico» di Vico, universale vivente, espresso dalla forza mitopoietica, forza formativa della mente umana, la cui *vis veri* è un continuo *conatus*, una virtualità attiva, che è costante e ascensivo sforzo conoscitivo-costruttivo della verità.

L'arduo tentativo di Vico è - come si è già accennato - quello di conciliare e compenetrare questa scelta 'platonica' coi temi cristiani della trascendenza del Dio creatore e del peccato originale. Per cui - egli osserva - se si «ragiona della natura di Dio, che sia *nosse, velle, posse infinitum*», si «dimostra la natura dell'uomo, che sia *nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum*». Inoltre si precisa che se nella mente infinita di Dio sono i *principi delle cose*, nella mente umana sono i *principi delle scienze*; non dimenticando che il naturale piacere di «contemplare l'eterno vero», che era di «Adamo creato da Dio, di natura intiero»,

⁷ Vico espone queste dottrine nei primi capitoli del *De antiquissima* (riprendendole e sviluppandole nelle *Risposte*), e Vittorio Mathieu le ha accuratamente analizzate in studi di cui diremo appresso. Come si sa, Vico sostiene che l'uomo realizza la gnoseologia del *verum-factum* soltanto nelle scienze matematiche, dove muovendo dalle sue astrazioni mentali di *unità e punto*, in virtù di sole sue operazioni, costruisce tutti i successivi sviluppi, che sono, in sé, verità certe. Per altro verso sono *fictiones*, le quali però riflettono, imitano e, per quanto possibile, interpretano le «forme» generatrici delle cose che sono in Dio, il quale ha quindi scienza perfetta dell'universo. L'epistemologia del *De antiquissima* relativa alla matematica non si esaurisce comunque entro questi limiti, perché sarà per Vico un punto fermo da cui muovere per giungere alla conoscenza della storia.

cangiassi nell'uom corrotto in una forza che a noi fa, con dolore de' sensi, la verità. Questa forza del vero definisce essere la ragione umana nella natura corrotta, ed essere il fonte delle virtù sì intellettive come morali⁴.

Quando il mondo è inteso, nella sua molteplicità e varietà, come emanazione dell'Uno-Dio, dell'unica sorgente divina, esso si presenta connesso unitariamente in tutte le sue parti: organismo animato, vivente, armonico. L'eterno divenire del mondo è il 'fare' di Dio, e l'uomo può 'conoscerlo' rifacendolo nell'animo suo. Anche quando nella tradizione del neoplatonismo cristiano si insiste nell'affermazione che il mondo è creato da Dio, si tratta poi in effetti di una autorivelazione del *Logos*, cioè sempre di una *explicatio Dei*, che si rivela e si conosce nella corrispondente *explicatio mentis*.

Tutto procede dalla somma divinità, da un'idea formatrice; tutto è sostenuto, compenetrato e garantito dall'originaria e unica forza divina⁵, in una dinamica di molteplici e rinnovantisi forme individuali. L'emanazione della molteplicità dall'unità divina dà luogo a

⁴ G. VICO, *Il Diritto universale* («Sinopsi del Diritto universale»), 3 voll., a cura di F. Nicolini, Bari, 1936, parte prima, pp. 3-4. La forza del vero (*vis veri*) così come la ragione Vico può ricondursi, di là della specifica dottrina dei «punti metafisici», a una complessiva metafisica del *conatus*, forza fondante il moto, cioè sostanza metafisica posta in essere da Dio, che sostiene lo sforzo di generare e conservare l'universo: e si tratta della scettica filosofia del *conatus* (una filosofia 'barocca'), quale si può variamente seguire in Hobbes, Spinoza e soprattutto in Leibniz, il cui pensiero si presenta come un movimento infinito, un progresso ascensionale, che sembra non dover giungere a un traguardo ultimo di perfezione. Si ricordi l'affermazione leibniziana: «Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri», evidenziata dal Meinecke e attinta da quella preziosa e copiosa miniera di esegesi e materiali leibniziani che è il famoso volume di L. DAVILLE, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, 1909. Ma si deve anche considerare che la tensione di ogni «possibile» verso l'esistenza è, alla fine, un tendere verso Dio che è la ragione ultima delle esistenze, nella realizzazione del «migliore dei mondi possibili» e nell'ambito di una divina «armonia prestabilita». Comunque, fin dal *Discorso di metafisica*, Leibniz aveva avvertito il rischio di uno statico adeguamento al disegno divino, scrivendo: «Questa accettazione la intendo riferita al passato. Quanto all'avvenire, infatti, non si deve essere quietisti, e attendere fiduciosamente a braccia conserte ciò che Dio farà». (G.W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., p. 107).

⁵ Meritano di essere ricordati due passi dell'*Autobiografia* di Vico: «Perché la metafisica d'Aristotele conduce a un principio fisico, il quale è materia dalla quale si educano le forme particolari e, sì, fa Iddio un vasellaio che lavori le cose fuori di sé. Ma la metafisica di Platone conduce a un principio metafisico, che è la idea eterna, che da sé educa e crea la materia medesima, come uno spirito seminale che esso stesso si formi l'uovo»; e ancora: «dobbiamo intendere essere principio delle cose tutte una idea eterna tutta scaverna da corpo, che nella sua cognizione, ove voglia, crea tutte le cose in tempo e, contenendole, le sostiene (G. VICO, *L'Autobiografia...*, cit., pp. 11-12, 17).

Senza scendere nell'analisi dettagliata di questi testi, può dirsi che essi - malgrado la cautela vichiana - siano almeno riconducibili alla dottrina della «creazione continua», del tutto fuori dell'ortodossia, perché nega la trascendenza assoluta dell'atto creativo divino, slittando verso motivi emanatistico-panteistici, e verso l'idea dell'infinità-eternità del mondo.

un unitario ed eterno processo di cambiamento di tutte le cose, che anche nei loro contrasti e nelle loro opposizioni sono sottratte all'insensata dispersione e si compongono in un'universale armonia e bellezza nel loro risalire all'unica sorgente divina, da cui scaturiscono. Un'unica legge, eterna e universale, regola il movimento, per cui tutte le cose da Dio discendono e a Dio risalgono. Bruno scrive nel *De la causa*: «Il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello»¹⁰.

Non giova insistere su questi ben noti temi del pensiero neoplatonico, che, soprattutto nel tardo ellenismo, si intrecciano a motivi ermetici e a istanze stoiche, dando luogo a sincretismi filosofici-cosmologici-teologici di non tenue suggestione e non privi di originalità. La tradizione 'platonica', così variamente arricchita di multiformi valenze, è riproposta con grande efficacia dalla filosofia rinascimentale e dagli intensi e originali sviluppi naturalistici-vitalistici del pensiero meridionale. È un serbatoio inesauribile, da cui tanto attinge - innovando e trasformando - il pensiero moderno.

2. La proposta critica complessiva di un Vico saldamente legato alla tradizione 'platonica' è, in verità, un tratto ben consolidato della storiografia vichiana. Già il Gentile osservava che «il platonismo abbracciato da Vico è il monismo emanatistico di Plotino» e aggiungeva che «dal *De antiquissima* Vico avverserà vigorosamente la fisica di Cartesio dallo stesso punto di vista dal quale contemporaneamente e per analoghe ispirazioni la scalzava il Leibniz»¹¹. Né a Croce era sfuggito il ruolo preminente del 'platonismo' nella formazione della filosofia vichiana («... si deve riconoscere che il Vico checché volesse e credesse, era della stoffa di un Platone e non di un Bacone...»)¹², e ne aveva indicato le più significative «fonti». Anche se, scandendo come «rovesciamento» il passaggio da una «prima» a una «seconda» forma della gnoseologia vichiana, perdeva di vista la continuità di

¹⁰ G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, cit., p. 333.

¹¹ G. GENTILE, *Studi vichiani*, a cura di V. A. Bellezza, Firenze, 1968¹, p. 29. È poi ben noto quanto il Gentile abbia approfondito lo studio dei rapporti di Vico col neoplatonismo rinascimentale, in specie col Ficino.

Colgo l'occasione per segnalare che nel presente lavoro le indicazioni di bibliografia vichiana saranno del tutto limitate ai testi richiamati nel discorso che si viene svolgendo. D'altra parte la vastissima bibliografia vichiana è dotata di una serie di eccellenti repertori, anche per quanto riguarda i sempre più numerosi contributi di studiosi stranieri. A partire dal 1971 il «Bollettino del Centro di studi vichiani» è strumento indispensabile anche per l'informazione bibliografica italiana e internazionale.

¹² B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1947⁴, p. 35. Particolare attenzione merita la ricerca crociana: *Fonti della gnoseologia vichiana*, in B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, 1913, pp. 233-268. Il numero degli studi, maggiori e minori, di Croce sul Vico è - come si sa - sterminato.

fondo 'metafisica' e 'gnoseologica' del pensiero di Vico e non considerava l'essenzialità del rapporto Leibniz-Vico.

Pietro Piovani, ricostruendo con puntuale rigore la formazione della filosofia di Vico, aveva naturalmente rilevato la prevalente incidenza della tradizione 'platonica', ma si era impegnato nello stesso tempo - e ben a ragione - a sottrarre lo 'storicismo' di Vico a interpretazioni metafisiche, universalizzanti e totalizzanti, richiamando l'attenzione, con osservazioni pertinenti, sulla necessità di rileggere Vico alla luce della problematica leibniziana dell'individuale e del particolare. Il richiamo a Leibniz resta infatti la via maestra per collocare correttamente Vico nella storia del pensiero moderno, e a Piovani ciò serviva anche per avanzare la proposta di un Vico liberato dalla soffocante gabbia interpretativa hegeliana e da collegare invece alla linea 'storicistica' di Humboldt, Droysen, Dilthey, Troeltsch, Meinecke: una proposta che è stata accolta e largamente approfondita poi con qualificato e fecondo lavoro¹¹.

Vittorio Mathieu, con indagini circostanziate, ha puntualmente registrato le radici plotiniane della gnoseologia vichiana ed ha approfondito le fondamentali connessioni teoriche tra Leibniz e

¹¹ Ci si riferisce anzitutto alla ricca problematica del volume: P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965; ma molto positiva è stata la provocazione critica del saggio *Vico senza Hegel*, in AA.VV., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 553-586. Meritano di essere segnalati almeno due luoghi: «Grazie alla libertà delle sue formative letture platoniche, Vico può, senza contraddizione intima, mantenere e accrescere la sua curiosità verso le proprietà profonde delle varie esistenze allontanandosi dal primo suo platonismo, non rinnegandolo, anzi mettendolo a frutto nei suoi sempre più fecondi contatti con l'esistenza storica» (p. 575). E ancora: «... Vico, come Leibniz e meglio di Leibniz, grazie alla filologia, riesce a intravedere la conoscenza storica quale conoscere storico autenticamente individualizzante: scienza umana per sé stante, fertile di "invidiose" novità, preludio a una rinnovata sistemazione del sapere» (p. 585). Lungo questa linea di sollecitazioni critiche sono state condotte impegnative ricerche da Fulvio Tessitore e da valenti studiosi a lui vicini, soprattutto in direzione dei maggiori autori dello *Historismus* otto-novecentesco, privilegiando i percorsi di uno storicismo critico, rispettosissimo del dinamico e diversificato configurarsi delle esistenze individuali, e ricollegabile quindi al Vico più impegnato nella concretezza individualizzante delle sue originalissime ricostruzioni storiche. La positiva insistenza su tale linea non deve comunque far dimenticare che «l'uomo - avvertiva Piovani - non sta mai contento alla sua singolarità immediata [...] la sua essenza di uomo si qualifica nell'inesauribile volontà di oltrepassare l'empirica singolarità. La storia dell'uomo è tutta una storia del superamento dell'immediatezza» (*Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 311-312). Così si sfugge a forme di dispersività empiricistica, non lontane da un più o meno raffinato positivism. Ed è perciò legittima l'attenzione al 'platonismo', variamente filtrato da Vico e coniugabile con tante posizioni leibniziane: cioè l'irrompere costruttivo della «storia» nella complessa opera di disgregazione della «metafisica classica», da riutilizzare per una filosofia dell'individualità. La prolungata e incisiva operosità vichiana di Piovani è stata utilmente presentata da F. TESSITORE, *La bibliografia vichiana di Pietro Piovani*, in questo «Bollettino», XI (1981), pp. 5-12; una vigorosa e attenta interpretazione si deve a E. GARDI, *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*, *ibid.*, XIV-XV (1984-1985), pp. 7-19.

Vico, che pongono in evidenza illuminanti convergenze, di cui è necessario tener conto, anche al di là di una più ridotta prospettiva di lettura in senso provvidenzialistico e teologizzante¹⁴.

È stato poi Eugenio Garin a precisare con chiarezza l'eredità rinascimentale accolta da Vico e quella, non poca, da lui rifiutata, e ciò anche attraverso una penetrante rivisitazione critica – attenta all'orizzonte europeo – dei complessi percorsi del dibattito filosofico e scientifico italiano, e in specie napoletano, nel corso del Seicento e all'aprirsi del nuovo secolo. Le diverse e talora contrapposte voci di questo dibattito confluiscono e s'incrociano nella riflessione di Vico, trovando sintesi originali e risposte nuove, anche lungo un itinerario di «ritorno a Platone», molto tormentato e non di rado aporetico, ma tenacemente perseguito¹⁵.

Si tratta di un «ritorno a Platone» molto complesso. Vi è la diffusa insoddisfazione rispetto all'esclusiva scelta fisico-matematica della scienza cartesiana e galileiana, in quanto s'avverte l'insufficienza delle ragioni meccaniche per spiegare l'esistente naturale e storico-sociale. Si ripropone perciò l'esigenza di risposte 'metafisiche', le sole in grado di fondare una «filosofia dell'uomo» e degli uomini in società e di offrire un quadro unitario di riferimento alle scienze fisico-naturali. Ne consegue il rilancio della tradizione umanistica e della filosofia rinascimentale, peraltro di lunga durata nel Mezzogiorno nelle varie forme del naturalismo vitalistico del sec. XVII, che si coniuga senza particolari resistenze con l'atomismo lucreziano-gassendiano, accolto con largo favore a Napoli.

Al centro è comunque la discussione cartesiana, con adesioni e rifiuti, in un intreccio critico molto fecondo, dove non manca la scelta di un Cartesio 'platonizzato', soprattutto rispetto agli esiti

¹⁴ Incisiva è l'indagine di Vittorio Mathieu, i cui studi vichiani si collocano su una linea di ricerca attenta a cogliere le permanenze della tradizione platonica e di istanze metafisiche nel pensiero moderno e contemporaneo. Qui ci si limita a ricordare solo due studi molto penetranti: *Vico e Leibniz*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 269-301; e *Vico neoplatonico*, in «Archivio di Filosofia», 1969, 1, pp. 97-108, dove, tra l'altro, si sostiene che la metafisica plotiniana è a fondamento delle convergenze tra Cusano e Vico; mentre in uno studio successivo, *Truth as the Mother of History*, in AA.VV., *G. B. Vico's Science of Humanity*, ed. by G. Tagliacozzo e D. Ph. Verenc, Baltimore & London, The John Hopkins University P., 1976, pp. 113-124, ha accentuato la mediazione 'barocca' in Vico del 'platonismo' rinascimentale.

¹⁵ È ben noto quanto debbano gli studi vichiani e sull'età di Vico a Eugenio Garin. Dalle importanti sezioni della *Storia della filosofia italiana*, ad ampi e impegnativi saggi, brevi interventi, discussioni, note filologico-erudite: è la fecondità di uno stimolante magistero, che ha orientato profondamente la ricerca storico-filosofica degli ultimi decenni. Si ricordano qui soltanto il volume *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970, e il saggio *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in AA.VV., *Vico oggi*, Roma, 1979, pp. 69-93.

della riflessione occasionalista, in specie di Malebranche. E permane intanto, inquietante e rischioso, l'incombere dell'ombra di Bruno, del neoplatonismo-panteismo di Spinoza e dello «spinozismo».

L'analisi di questo complicato contesto di idee, sostenuta da intensi scavi nella cultura filosofica-scientifica-giuridica napoletana e italiana sei-settecentesca, è stata affrontata da Nicola Badaloni, che è venuto via via offrendo un ricco ventaglio di proposte critiche e di prospettive storiografiche. Tra le più recenti è di grande interesse quella dell'individuazione di un «platonismo moderno», «un platonismo di nuovo tipo [...] che venne affermandosi nei primi decenni del nuovo secolo e che viene imponendo al vecchio platonismo un'inversione profonda. Tale nuovo platonismo sarà ben presto messo al bando dai circoli delle varie chiese in Europa»¹⁶.

È un 'platonismo', che filtra e traveste motivi ermetici e sincretismi stoici, che, scrive ancora Badaloni, «ritorna alle fonti semimaterialistiche, anche se teologiche, del timaismo pitagorico»¹⁷; è un 'platonismo', che si presenta col volto di antiche e illustri tradizioni teologiche, anche agostiniane, per lottare più efficacemente contro le persistenti resistenze aristotelico-scolastiche, divenute in più casi (e uno è quello napoletano) intolleranti ideologie politico-religiose; è, nello stesso tempo, un 'platonismo', che è ben informato delle novità filosofiche e scientifiche, e se ne distanzia anche polemicamente, rimettendo in circolo antichi documenti della tradizione panteistico-vitalistica; è anche il 'platonismo' - vien voglia di dire - dei «platonici» di Cambridge (assunti in un arco molto ampio: da Herbert di Chisbury al Shaftesbury), che sono anticartesiani e

¹⁶ N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Roma-Bari, 1984, p. 3; ma un'altra ben nota e fondamentale *Introduzione a G. B. Vico* di Badaloni, è stata edita a Milano nel 1961. Si tratta di più decenni di lavoro su Vico e sulla cultura filosofica italiana ed europea sei-settecentesca, con indagini sempre nuove e puntuali, talora percorse da brusche curvature storico-materialistiche. Da una sua densa e profonda «Introduzione» a G. VICO, *Opere Filosofiche*, Firenze, 1971, ci sembra opportuno riferire una significativa riflessione critica: «È una forzatura dei testi vichiani quella di ritenere che la *inventio* umana, la *fictio*, e in generale il *facere*, siano sganciati dai modelli ideali, che sono *eminenter* nel Dio-anima del mondo. Nel *De antiquissima* i modelli matematici (il curvo, il rettilineo, ecc.) riflettono un'idea di perfezione che non deriva dalla natura ma deriva direttamente da Dio attraverso la nostra stessa capacità ideante» (p. XXVIII); e ancora: «È dunque così che deve essere intesa la celebre proposta metodologica di Vico. Nascondere le sue implicazioni metafisiche non è legittimo» (p. XXXII). Un ottimo studio sull'attività vichiana di Badaloni è quello di R. CAPORALI, *Ragione e natura nella filosofia di Vico. La lettura di Nicola Badaloni*, in «Bolllettino», XII-XIII (1982-1983), pp. 151-197; e si veda anche M. AGRIMI, *Vico nel pensiero europeo*, in ID., *Ricerche e discussioni vichiane*, Lanciano, 1984, pp. 135-171.

¹⁷ N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., p. 7.

antihobbesiani, la cui circolazione è favorita anche dal Le Clerc e raggiunge in qualche modo Vico.

È, in breve, un 'platonismo', che coincide in larga misura con un articolato fronte anticartesiano europeo e che trova altre e originali sintesi teoriche nell'anticartesiano di Germania, Leibniz, e nell'anticartesiano d'Italia, Vico. Entrambi ben convinti della necessità di una ricomposizione 'metafisica' e, non a caso, entrambi impegnati nella discussione polemica con Bayle, che su un piano critico-empirico tenta di far valere la 'certezza' storica, ma senza riuscire ad arrestare - anzi incrementando - lo scetticismo.

Sembra quindi difficile, entro questo complesso quadro storico e teorico, continuare a sostenere un'arretratezza o un ritardo della filosofia di Vico rispetto al contemporaneo dibattito europeo, che è invece affrontato con scelte tormentate e difficili e in alcuni dei suoi punti più alti e decisivi¹⁸.

Questa tradizione 'platonica' si interroga a lungo nello sforzo di utilizzare la problematica metafisico-teologica tradizionale per fondarvi un sapere più legato al mondo storico-umano, alla società, e articolato in nuovi principi e criteri della conoscenza storica¹⁹.

¹⁸ La riproposta di un Vico svulso dal contesto culturale del suo tempo è venuta da un valentissimo studioso vichiano, Paolo Rossi, cui si devono lavori di poderosa originalità. Basti solo pensare a volumi quali *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969; *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, 1979, nonché a numerosi articoli, interventi, edizioni, per non dire di altri importanti scritti che toccano, e non marginalmente, Vico. Certo l'immagine un po' rigida di un Vico 'isolato', 'attardato', 'contro il suo secolo', perde alcuni elementi di verità che pur contiene, se non si riconosce che del suo secolo il filosofo doveva pur sapere qualcosa, per aversarlo con tanta tenacia.

¹⁹ L'intento vichiano è quello di spostare nettamente la «divina filosofia» dalla sua tradizionale finalità di condurre la mente del singolo («uom particolare») alla contemplazione di «Dio eterna verità», a quella radicalmente nuova di contemplare «il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni...». Ma conviene riportare per intero l'importante luogo della *Scienza nuova prima* (cpv. 40), in cui Vico parla della ricerca dei principi 'generanti', 'costitutivi', del mondo storico-umano («la natura delle nazioni») e, con avvio squisitamente 'platonico', dice: «i di lui principi si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafisica della mente umana - finora contemplata dell'uom particolare per condurla a Dio com'eterna verità, che è la teoria universalissima della divina filosofia - a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni, per condurla a Dio come eterna provvidenza, che sarebbe della divina filosofia la universalissima pratica; e, 'n cotai guisa, senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafisica), andargli a ritrovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero...». Il momento d'indirizzo è, come si diceva, radicale e il passaggio è espresso in termini contrastivi: da *Dio com'eterna verità* si passa a *Dio come eterna provvidenza*, che non riguarda l'uom particolare, ma il senso comune del genere umano come una certa mente delle nazioni, e si passa dalla teoria universalissima alla universalissima pratica. Questo nuovo rivoluzionario uso della divina filosofia platonica, più o meno cristianizzata, Vico chiama «innalzamento» della metafisica, che gli consente di 'formare' con «un getto stesso la Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni» (*ibid.*, p. 227).

Può e deve dirsi che con Vico questo passo viene compiuto con decisione. Anche se può apparire in qualche misura forzante attribuire a Vico il radicale passaggio dallo spinoziano *Deus sive Natura* a un *Deus sive Historia*, cioè a un'«ontologia della storia», che è la sola capace, secondo il filosofo, di estirpare la devastante insidia del «pirronismo storico» e di proporre una ardita fuoriuscita dalla «crisi della coscienza europea».

L'assunzione di questa linea interpretativa può essere accusata di non tener conto adeguato delle profonde e autentiche inquietudini teoriche del cattolico Vico, che sa essere incolmabile la distanza tra l'*infinito* creatore e le *finite* creature. Ma anche quando si attribuisce, e non impropriamente, a Vico un «platonismo della storia», con l'intento di preservare la distinzione tra l'eternità e il tempo, tra l'infinito e il finito, si finisce poi comunque con l'ammettere che se l'uomo partecipa effettivamente al farsi della storia, ciò inevitabilmente significa che nell'operare-conoscere umano penetra la presenza divina, per cui le *intenzioni* divine, le *rationes* di Dio si realizzano nel *facere* umano, e l'uomo è il tramite 'necessario' del passaggio dal virtuale all'attuale: il *verum* si attua nel *certum*, la verità si manifesta nella storia:

ond'è che, per le pruove filosofiche innanzi fatte, le filologiche, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo ad aver confermata l'autorità loro con la ragione ed a confermare la ragione con la loro autorità²⁰.

Quindi il «platonismo della storia» di Vico indica, quale via d'accesso alle verità eterne, la storia, piuttosto che la natura: nel senso che alle eterne e divine leggi che regolano «il mondo delle Nazioni», al *vero* ideale ed eterno, si risale dall'autorità del *certo*, che sono i concreti e individuati eventi storici, stabilendo un nesso umano-divino, così saldo e necessario, da essere inconciliabile con l'idea della trascendenza divina rigorosamente intesa.

D'altra parte la storia non può essere considerata *tout court* il luogo della rivelazione diretta delle verità eterne, dell'ordine divino, perché si sarebbe di fronte a una sorta di *teofania*, estranea alla concezione di Vico, che affida l'ardua congiunzione e coniugazione tra il *tempo* e l'*eterno* a una complessa e talora ambigua mediazione della Provvidenza, le cui radici neoplatoniche si intrecciano a temi cristiani, senza comunque pervenire a un livello di convincente chiarezza teorica.

²⁰ G. VICO, *La Scienza nuova Seconda*, cit., cpv. 359.

Da vedute neoplatoniche deriva la concezione di un Dio, che — in sé — è lontano dalle vicende mondane, mentre la tradizione biblica indicava la collaborazione dell'uomo con Dio. Donde l'esigenza di un luogo, di una figura di mediazione: e per Vico è la Provvidenza che congiunge con l'eternità l'uomo che vive nel tempo. Ma la Provvidenza vichiana non è specificamente né il *Nous* di derivazione aristotelica, né il *Logos* della tradizione neoplatonica, né la stoica, e non solo stoica, *Anima del mondo*, pur con questa avendo qualche affinità.

Vico dichiara «che 'l mondo delle Nazioni è stato ordinato da Dio»²¹, e si tratta quindi di un *ordine divino*, anche se è significativamente definito «*storia ideale eterna*». Comunque il filosofo si affretta a chiarire più volte che l'idea di Dio è da lui considerata limitatamente all'«attributo della Provvidenza»²². L'ordine eterno quando si cala, discende nel tempo è, per così dire, dato in gestione all'operosità della Provvidenza. L'ordine divino calandosi dall'eternità nel tempo (passando neoplatonicamente dall'Uno al Molteplice) incontra resistenze e difficoltà, rischia rovesciamenti. Incontra cioè l'uomo corrotto, il libero arbitrio, in breve la libertà umana: e in Vico è la grandiosa presa d'atto di questa drammatica e includibile realtà.

La Provvidenza è «Architetta di questo mondo delle Nazioni» ed è «Ordinatrice di tutto il Diritto Naturale delle Nazioni»²³, ma si precisa che «il Diritto Naturale delle Genti è stato dalla Provvidenza ordinato co' dettami delle umane necessità, e utilità»²⁴; e Vico scrive: «Quivi si medita il lungo raggirato lavoro della Provvidenza»²⁵, e non esita ad affermare che «la condotta della Provvidenza divina è una delle cose che principalmente s'occupa questa scienza di ragionare»²⁶. Ragionamenti comunque da farsi *a posteriori*, perché si tratta di «una dimostrazione, per così dire, di fatto storico della Provvidenza»²⁷, ben distinguendo «d'allora ch' i primi uomini cominciarono a umanamente pensare a quando i filosofi cominciaron a riflettere sopra l'umane idee»²⁸. E tenendo ben presente la distanza critica che Vico pone tra *pensare* e *riflettere*, e l'avvertenza che se i filosofi intendono penetrare nelle «origini» del

²¹ *Id.*, *La Scienza nuova Prima cit.*, cpv. 75.

²² *Ibid.*, cpv. 45.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, cpv. 48.

²⁵ *Ibid.*, cpv. 116.

²⁶ *Id.*, *La Scienza nuova Seconda*, cit. cpv.

²⁷ *Ibid.*, cpv. 342.

²⁸ *Ibid.*, cpv. 347.

mondo umano, cioè essere storici dell'umanità, devono riappropriarsi di una capacità emozionale-fantastica, di una «logica poetica»: devono in primo luogo saper 'pensare', per poi 'riflettere'.

A Vico non sfugge quanto sia complicata e misteriosa («lungo raggirato lavoro») la collaborazione Provvidenza-genero umano, ma nello stesso tempo è anche vero che la Provvidenza interviene coi suoi «rimedi» e «soccorsi» utilizzando le forze naturali degli uomini, avvalendosi dei «dettami delle umane necessità, e utilità». L'idea in sé di Dio tende a dileguarsi dall'orizzonte vichiano, dominato da una Provvidenza che nel mondo storico agisce a «spiegare i suoi ordini per vie tanto facili quanto sono i naturali costumi umani»²⁹, cioè una Provvidenza, che è un Dio-Natura. Si viene così sempre più confermando la convinzione che è data alla natura della mente umana la compiuta e circostanziata comprensione dei processi storici, «dovendosene ritruovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»³⁰, e servendosi di una nuova «arte critica», «per determinar i tempi e i luoghi a sì fatta istoria, cioè quando e dove essi umani pensieri nacquerò, e sì accertarla.....»³¹, e per vedere «a quali tempi e luoghi loro propri nascono le cose ora, che vi debbon nascer ora, e l'altre si differiscono nascer ne' tempi e ne' luoghi loro»³².

Con la sua originale ed ardita «teologia civile ragionata» Vico apre la strada alla più concreta e circostanziata ricerca, che, si badi, riconoscerà «tanto importuni tutti i *sensi mistici* [...] quanto naturali usciranno i *sensi storici*»³³.

3. Mi rendo conto conto che una lettura della filosofia di Vico, quale quella sinora proposta, rischia di avere tendenzialmente il carattere di un'interpretazione tutta 'metafisicamente' atteggiata. E potrebbe osservarsi che si corre così il rischio di perdere la ricchezza di suggestioni metodiche, di geniali intuizioni teoriche e critiche, di sorprendenti «discoverte», offerta dai testi vichiani. Ma è Vico stesso nella *Prima Risposta* ai giornalisti veneziani a chiarire i termini del problema: «Si tratta metafisica, nella quale l'uomo ha da conoscere e spiegare la sua mente, purissima e semplicissima cosa».

Già si diceva prima che un rinnovato dibattito sullo storicismo

²⁹ *Ibid.*, cpv. 343. Vico ripete più volte che le religioni, se veramente tali, devono necessariamente fondarsi su una «divinità provvedente»: «Perché tutte le nazioni credono in una divinità provvedente» (cpv. 334).

³⁰ *Ibid.*, cpv. 349.

³¹ *Ibid.*, cpv. 348.

³² *Ibid.*, cpv. 344.

³³ *Ibid.*, cpv. 384.

ha proprio qui a Napoli – anche in fecondo scambio con gli studi vichiani in Germania – raggiunto momenti molto qualificati di ricerca e di approfondimento, risalendo al filosofo napoletano come alla fonte preziosa di uno storicismo problematico e critico, liberato da costrittivi lacci logico-dialettici e dotato di strumenti flessibili e penetranti per conoscere (sono parole di Piovani) «di quale infinita varietà di esistenze sia composto l'essere del mondo» e per «sospettare che nella profonda autenticità dell'individuale esista un'universalità da scoprire»⁴⁴. È una direzione di lavoro molto fruttuosa e da condividere largamente, come ho già avuto modo di osservare prima.

Ma, questa volta, l'intento del mio contributo è quello di tentare di cogliere – per qualche tratto più costante – la struttura significativa di fondo, il senso d'insieme della riflessione vichiana, in quanto radicata preminentemente nella tradizione 'platonica'. Il che, tra l'altro, può servire a confermare la positività di una linea di ricerca (molto condivisa anche in Germania), che riconosce una sicura continuità nell'itinerario della filosofia vichiana: dall'umanesimo platonizzante delle *Orazioni inaugurali* e dalla polemica anticartesiana del *De ratione*, alla metafisica del *conatus* e del *facere* del *De antiquissima* e delle *Risposte*, che continua a operare trasfigurata nella *Scienza nuova*, non senza ritornanti immersioni nell'umanesimo giovanile (*De mente heroica*).

L'unità e la continuità di fondo che Vico stesso attribuisce nell'*Autobiografia* alla sua tormentata meditazione, credo che possano essere largamente documentate sul piano di un'accurata ricerca storico-testuale: tenendo ben presente che il valore teorico dei testi è sempre inscindibile dalla loro storicità. È, ad esempio, una sintesi esemplare del complicato percorso intellettuale di Vico, quanto egli stesso ci dice limpidamente in un bel passo dell'*Autobiografia*:

... finalmente il Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che si fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche⁴⁵.

Dove, in primo luogo, è da notare che il «sistema» filosofico platonico-cristiano riceve «necessità di scienza» dal «certo» della

⁴⁴ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 55.

⁴⁵ G. VICO, *L'Autobiografia...*, cit., pp. 39-40.

filologia, e alla fine si articola nella concretezza di due storie: delle lingue e delle cose, e «dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue». Problema quest'ultimo al centro di ulteriori riflessioni di Vico, che supererà la dualità tra «lingue» e «cose» in direzione dell'unità lingue-idee, avvertendo che nella *Scienza nuova Prima*, «se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi delle idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti»³⁶, pervenendo così ad una vera e propria «ontologia storica del linguaggio»³⁷. In secondo luogo è ribadita la realistica finalità etico-giuridico-politica della filosofia vichiana, che si attribuisce il compito, d'ispirazione squisitamente platonica, di far convergere «filosofi» e «politici». Dalla «metafisica» alla «storia» è infatti il difficile e non lineare itinerario vichiano, caratterizzato comunque da una sua continuità-unità, che non va perduta di vista, lasciandosi guidare da una malintesa polemica anti-metafisica.

Il ricordato tema della *continuità* ha poi un valore teorico più generale nell'ambito del discorso che si viene facendo, in quanto esso è peculiare alla visione neoplatonica, che contempla una infinita *molteplicità* di forze e di 'forme', tutte dinamicamente e armonicamente connesse nell'*unità* da cui scaturiscono. Ma non si tratta di un divenire indistinto, formalmente astratto, perché, scrive Bruno, «con la diversità di disposizioni, che son nella materia, il principio formale si trasporta alla multiforme figurazione di diverse specie e individui», e giunge ad affermare che «l'unico principio de l'essere è in infiniti individui, che furono, sono e saranno»³⁸.

La legge di continuità domina, come si sa, l'universo leibniziano: essa vige in primo luogo nel mondo della natura, ma opera anche nella sfera dell'esistenza e dei fatti umani; e vige altresì nel processo conoscitivo, inteso quale graduale avanzamento che non prevede separazioni o diversità di 'natura' tra il conoscere dei sensi e il conoscere dell'intelletto e della ragione. È una scelta nettamente anticartesiana la *vis* rappresentativa della monade, che passa dal fondo oscuro delle «piccole percezioni» ai successivi gradi di chiarezza e di consapevole distinzione. Analogamente per Vico c'è una continuità del processo conoscitivo della mente umana, la cui *vis veri* si esplica dal senso, alla fantasia, alla ragione, in una sequenza di fasi o di «modificazioni», capace di sfumature infinite.

La gnoseontologia vichiana del mondo storico-umano si esplica

³⁶ *Ibid.*, p. 73.

³⁷ M. AGRIMI, *Ontologia storica del linguaggio in Vico*, in AA.VV., *Teoria e pratiche linguistiche nell'Italia del Settecento*, Bologna, 1984, pp. 37-60.

³⁸ G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, cit., p. 181 (*De la Causa*); p. 642 (*Specchio*).

lungo un processo di continuità, fondandosi nella conversione del «certo» nel «vero», e viceversa, in una perpetua (non interrotta) circolarità. Al leibniziano *Natura non facit saltus* si potrebbe quindi ragionevolmente affiancare un vichiano *Historia non facit saltus*, che corrisponde alla visione che Vico ha del «corso storico», come dinamico processo di esperienze umane unitariamente connesso e dotato di senso, in una sequenza continua e ascendiva di svolgimento, dalle «origini» ai successivi «progressi».

C'è un passo della *Scienza nuova Prima*, nel quale Vico indica la continuità e la laboriosa complessità del mutamento storico, cioè le «lunghe durate»; e nello stesso tempo egli mostra che la nuova scienza della storia dev'essere vincolata a una rigida e concatenata corrispondenza di «vero» e «certo», di «ragioni» e «fatti»:

e i costumi de' popoli essendo fatti costanti delle Nazioni; e insiememente essendo i costumi umani, pratiche, ovvero usanze dell'umana natura; e la natura degli huomini non cangiandosi tutta ad un tratto, ma sempre ritenendo un'impressione del vezzo, o sia usanza primiera: questa *Scienza debbe portare ad un fiato e la Filosofia, e la Storia de' costumi umani*, che sono le due Parti, che compiono questa sorta di *Giurisprudenza*, della quale qui si tratta, che è la *Giurisprudenza del Genere Umano*: in guisa che la *prima Parte* ne spieghi una concatenata serie di ragioni; la *seconda* ne narri un perpetuo, o sia non interrotto seguito di fatti dell'*Umanità* in conformità di esse ragioni; come le *cagioni* producono a se somiglianti gli *effetti*: e per cotai via si ritruovino le *certe Origini*, e i *non interrotti Progressi* di tutto l'*Universo delle Nazioni*...³⁹

Dove è inoltre da rilevare che Vico addita i perpetui avanzamenti («non interrotti Progressi») del mondo delle nazioni, non essendo ancora prevalsa definitivamente la forza del «circolo» neoplatonico e quindi la necessità del «ricorso storico», perché, dice Vico, «è il cerchio simbolo del perfettissimo Dio»⁴⁰.

Si può comunque osservare che — pur tenendo conto delle non tenui diversità — le strutture gnoseontologiche delle grandi filosofie «platoniche» tra secondo Seicento e primo Settecento sono caratterizzate da una continuità graduale ascendiva: Spinoza, Malebranche, Leibniz, Vico; e si indica un traguardo ultimo di «perfezione», di «beatitudine», di trasparenza dell'ordine universale. Lo stesso Vico,

³⁹ Cito questo passo dalla ristampa anastatica dell'edizione 1725 dei *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, a cura di T. Gregory, Roma, 1979, p. 71, per dare un occasionale esempio degli interessanti criteri grafico-tipografici adottati da Vico. Cfr. *La Scienza nuova Prima*, cit., cpv. 90.

⁴⁰ G. VICO, *L'Autobiografia...*, cit., p. 37.

in un passo dell'ultima *Scienza nuova*, sembra quasi voler oltrepassare i limiti da lui fissati alla nuova scienza della storia e, tra echi spinoziani, malebranchiani e leibniziani, invita il lettore

a riflettere se la nostra mente umana, nella serie de' possibili la quale ci è permesso d'intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o più o meno o altre cagioni di quelle ond'escono gli effetti di questo mondo civile. Lo che facendo il leggitore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà...⁴¹

Pur limitata alla possibilità del pieno intendimento del solo mondo storico-umano sembra restituita all'Adamo «corrotto» la contemplazione dell'eterno vero.

4. D'altra parte ben sappiamo quanto il mondo delle Nazioni «per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi e varietà» sia interesse prepotente dell'umanesimo del giovane Vico, attento alla varietà delle cose umane, indagatore acuto dei processi culturali, civili, politici, delle trasformazioni economico-sociali. La strategia intellettuale, d'ispirazione gassendiana, scelta fin dalla giovinezza e mai abbandonata, di opposizione agli scettici e ai dogmatici, per affermare i diritti del «probabile» e del «verisimile», è anzitutto bisogno di conoscenza storica, di una storia umana vista non come un omogeneo e indistinto fluire, ma come reale determinazione di «luoghi, tempi e varietà», cioè processo articolato e dinamico di forme concrete e individuate. La stessa rivendicazione della «topica» rispetto alla «critica» altro non è che l'energica difesa di individue realtà emozionali-fantastiche, linguistiche, «poetiche», di fronte a una razionalità livellatrice e uniformante.

Le coraggiose tesi del *De ratione* sono avanzate

per dimostrare i danni, che fa il metodo geometrico trasportato dalle matematiche, le quali ne sono unicamente capaci, nelle altre scienze; [...] che oggi il fine di tutti gli studi è solamente la verità, senza tener conto dell'utilità e della dignità: la qual cosa arreca gravissimi danni alla prudenza civile, che in verun modo non soffre che delle cose agibili l'uomo pensi con metodo geometrico...⁴²

Nella *Seconda Risposta* protesterà con fermezza, esigendo un procedere della discussione in termini precisi e ben distinti:

⁴¹ Id., *La Scienza nuova Seconda*, cit., cpv. 345.

⁴² Id., *Le Orazioni inaugurali...*, cit., p. 287.

Parliamo con vocaboli propri, per far commercio d'idee distinte. Costoro, che voi co' cartesiani dite in genere «metodo», egli è in specie metodo geometrico. Ma il metodo va variando e moltiplicandosi secondo la diversità e moltiplicazione delle materie proposte⁴¹.

La *forma mentis* di Vico è quindi realistica e individualizzante, attenta alle esistenze concrete e distinte, è cioè 'filologica'; ma per intenderla adeguatamente non giova staccarla dalle sue basi metafisiche, che sono invece ben salde e costantemente richiamate, e che costituiscono il fondamento teorico del suo *conceptus individui*. Non si può, antivichianamente, separare il Vico «filologo» dal Vico «filosofo». Nella concezione neoplatonica infatti ciascun esistente riceve la propria individuale «natura» da un'unica universale causa divina, e quindi in ogni individuo può vedersi il riflesso della divinità, che è appunto la sua peculiare «natura» o «essenza». Dio, scrive Vico, «sostiene, mantiene, contiene tutto; da lui tutto esce, in lui tutto ritorna»⁴². Ora «l'esistenza delle create cose è essenza in Dio», «l'essenza è materia metafisica, cioè virtù» (nel senso di virtualità, *conatus*), e «l'essenze delle cose tutte sono particolari divise virtù eterne di Dio»⁴³. Quindi, secondo Vico, Cartesio avrebbe dovuto correttamente concludere il *cogito*, affermando: «dunque la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero»⁴⁴. Nel *De antiquissima, essentia* equivale a *vis, potestas, virtus*, e Vico ritiene che «antiquos Italiae philosophos essentias putasse individuas omnium rerum virtutes aeternas et infinitas», e si impegna a ricercare le radici non fenomeniche (metafisiche) dei fenomeni: non il *motus*, ma la *virtus movendi* (cioè il *conatus*); non la *extensio*, ma la *virtus extensionis*. Dell'interesse per tale ricerca egli si sente debitore dell'amico 'platonico' Paolo Mattia Doria, allontanatosi dall'iniziale cartesianesimo, il quale era convinto che «in physica actus, in metaphysica esse virtutes», e che, insieme ai comuni amici matematici Agostino Ariani e Giacinto De Cristofaro, poteva aver dato a Vico qualche notizia delle idee leibniziane.

Non è certo facile comprendere il passaggio dall'*essenza* all'*esistenza*, dalla *metafisica* alla *fisica*, cioè la traduzione dell'*unità* divina nella *molteplicità* diversificata delle cose particolari; ma la tradizione neoplatonica cui Vico si attiene propone «intenzioni», «essenze» divine, specificamente definite, «particolari divise virtù eterne di Dio» e «virtù è lo sforzo del tutto, col quale manda fuori e sostiene

⁴¹ *Ibid.*, p. 271.

⁴² *Ibid.*, p. 221.

⁴³ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 221.

ogni cosa particolare»⁴⁷. Per Vico «l'essenza è la ragion d'essere» di ciascuna cosa, ed egli la chiama «guisa», che è ciò che definisce la specifica individualità della cosa in atto penetrata nella sua genesi, e non esita ad affermare che «la guisa vera di *ciascheduna cosa* è da rinvocarsi a Dio»⁴⁸. Si ricordi la dignità vichiana: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise»; e ancora: «Le proprietà inseparabili da' subbietti devon esser prodotte dalla modificazione o guisa con che le cose son nate»⁴⁹.

Come si vede, la tradizione 'platonica' è intensamente ripensata e riutilizzata, non senza qualche incertezza problematica, dovuta anche al continuo confronto, ora esplicito ora implicito, col dibattito contemporaneo. Il preminente intento è comunque quello di assicurare un fondamento teorico, filosofico, cioè - in termini vichiani - 'metafisico' al corso storico e alle realtà individuali. È del tutto evidente che la ricerca leibniziana si muove nella stessa direzione e la *lex insita* in ciascuna monade, cioè l'«intenzione», lo «scopo», il «comando» divino non è dissimile dalla «guisa» di Vico.

Dilthey, com'è noto, era fermamente convinto che l'ininterrotto e appassionato impegno di Leibniz *de principio individui* era radicato nella tradizione platonico-rinascimentale, ma riteneva che «le formule teologiche», con cui veniva presentato erano «un indumento del passato», un «rivestimento», in quanto «lo scopo divino non è altro che l'individuazione, che contiene la maggiore attribuzione possibile di forme e stadi di esistenza individuale»⁵⁰. Giudizio con-

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁹ *Id.*, *La Scienza nuova Seconda*, cit., cpv. 147. Si ricordi ancora: «Diciamo nature le proprie guise con le quali nacquero l'umane cose» (*ibid.*, cpv. 1476).

⁵⁰ W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al sec. XVIII*, tr. it. Firenze, 1974, vol. II, p. 274. È recentissima la traduzione del saggio di Dilthey, *Leibniz und sein Zeitalter* (1900) e di quello del Troeltsch, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus* (1902): cfr. W. DILTHEY-E. TROELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, a cura di R. Bonito Oliva, Napoli, 1989. Sono testi, in specie quello del Dilthey (un affresco storico punteggiato di notazioni critico-teoriche), che per più versi sono significativi riferimenti per l'impostazione che si viene presentando nel presente contributo. Il bel saggio introduttivo della Bonito Oliva (*Incidenza di Leibniz sul Historismus: Humboldt, Dilthey, Troeltsch*) è lucidamente e coerentemente condotto con privilegiata attenzione alla linea diltheyana di Leibniz teorico della «metafisica dell'individualità», che apre con forza le prospettive dello «storicismo». Certo la scelta di «lettura «storicista» del pensiero leibniziano» poteva anche giovare del già ricordato volume del Davillé (*Leibniz historien...*), molto considerato e utilizzato dal Meinecke; e poteva altresì giovare di qualche, pur sobrio, richiamo vichiano: anche se si deve ricordare che i testi di Dilthey e Troeltsch, presentati nel volume, non menzionano Vico. Non va trascurato che su i tre pensatori, lungo i quali la Bonito Oliva segue l'«incidenza «storicista» di Leibniz, esistono qualificare ricerche - anche recenti - che affrontano il rapporto con Vico, di cui la Bonito Oliva sem-

clusivamente molto fondato e acuto, ma solleva qualche perplessità l'affermazione che i termini teologico-metafisici con cui Leibniz espone le sue originali riflessioni siano da considerare un estrinseco «rivestimento», quando sono invece precisi e reali limiti teorici e storici, entro cui quelle innovative proposte potevano essere pensate e dette. Leibniz, osservava felicemente Piovani, «però non s'inganna nell'intuire che l'individualità racchiude in sé l'infinità», nel partecipare alla «gioia immediata per le *res singulares*, nel rivendicare il valore delle ricerche antiquarie e storiche da non contrapporre, ma affiancare alle presunte, libere 'fantasticherie dei filosofi'»³¹.

L'impegno vichiano di fondazione teorica dell'individualità non va seguito soltanto nell'ambito strettamente metafisico della tradizione 'platonica', perché si nutre anche, nel vario contesto europeo tra Sei e Settecento, di ripresa umanistico-erudita, della teoria biologica della preformazione, della dottrina degli «indiscernibili», nota al Cusano e dal Leibniz accolta e divulgata.

C'è poi quel «platonismo moderno», che sotto il cartello 'platonico' fa circolare «spinozismo», eredità ermetiche e tardo-libertine, il rilancio della filosofia «pitagorica» o «italica»³². Rappresentante a Napoli del 'platonismo' è Paolo Mattia Doria, la cui produzione copiosa, spesso ripetitiva e di rado originale presenta comunque analiticamente un vastissimo reticolato di temi e problemi, che è di utilità non secondaria per afferrare fili sotterranei e più interni della filosofia di Vico.

bra peraltro d'essere informata. A questo, in verità né grave né ingiustificabile, silenzio su Vico fanno fronte le puntuali pagine di presentazione di Fulvio Tessitore, notevoli anche per stimolanti richiami testuali.

³¹ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, cit., p. 63. Anche Vico è così convinto che «l'individualità racchiude in sé l'infinità», che giunge a dire ai giornalisti veneziani: certamente la ragione «non comprende l'infinito, ma bene il può andar raccogliendo» (G. VICO, *Le Orazioni inaugurali*, cit., p. 208).

³² Il richiamo è all'antichissima tradizione 'italica' di Pitagora, che fonda in Calabria la sua grande scuola filosofica (e politica), la quale prosegue con Timeo di Locri e si intreccia fortemente col pensiero del 'divino' Platone. Questa linea non è solo proclamazione estrinseca di un prestigio filosofico 'italico' (e in specie meridionale), ma è impostazione che incide a fondo, orientando scelte e schieramenti. Tutto il «ceto intellettuale» napoletano fa proprio questo indirizzo: da Cornelio, Di Capua e Valletta (che ispira a tale scelta la sua *Istoria filosofica*), a D'Andrea, Gravina e Vico, che conosce molto bene e cita JOHANNES SCHEFFERUS, *De Natura et constitutione Philosophiae italicae seu Pythagoricae, Visenbergae*, 1701; ma la prima edizione è Uppsala, 1664, significativamente patrocinata dalla regina Cristina di Svezia. Ancora nella «Sinopsi del Diritto universale» Vico scrive: «La filosofia italiana è più antica e dotta della greca, al dire dello stesso Platone nel *Timeo*: onde esso riprende i suoi saper poco d'antichità» (G. VICO, *Il Diritto universale*, cit., I, p. 8). Sia per il rapporto Vico-Scheffer, che per vari altri temi toccati nel presente lavoro, mi permetto segnalare M. AGRIMI, *Paragrafi sul 'platonismo' di Vico*, in «Studi filosofici», V-VI (1982-1983), pp. 83-130.

Doria tenterà instancabilmente e senza successo il passaggio dalla 'idealità' metafisica platonica alla 'pratica' dell'operare umano sul piano morale e politico; è un passaggio che sottende anche lo sforzo di superamento del dualismo cartesiano e che tenta di coniugare, per dirla con Vico, il «sapiente d'idea» col «sapiente di pratica», la «sapienza riposta» con la «sapienza volgare»³¹. L'esigenza insoddisfatta di Doria, cioè la «praticabilità» della filosofia di Platone, non è dissimile, nell'ispirazione di fondo, da quella in cui si aggira Vico al tempo delle *Orazioni inaugurali*, quando si impegnava a «proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile»³².

La risolutiva via d'uscita, radicalmente innovante, sarà per Vico il criterio del *verum-factum*. Ora, a parte le intricate e innumeri interpretazioni del principio vichiano (che non devono comunque prescindere dal confronto di Vico con la scienza galileiana e lo sperimentalismo investigante), resta che il criterio del *verum-factum* costituisce una vera e propria 'rottura' rispetto a una visione della scienza umana come sistema di verità universali possedute, come blocco compatto e unitariamente trasmesso dei saperi. Qui si tratta di una nuova teoria di formazione della verità umana, che riconduce la conoscenza all'individuale attività costruttiva-creativa della mente, impegnandone le energie «ingegnose» e «fantastiche», contro ogni uniformità razionalistica. Perché, scrive Vico nel *De antiquissima*, «come l'uomo dispiegando la mente [pensando] produce i modi delle cose e le loro immagini, cioè la verità umana, così Dio, intelligendo, genera il vero divino e fa il vero creato». L'attività individuale-produttiva della mente umana si fonda e si celebra in analogia al fare-conoscere divino, in forza dell'originario nesso costitutivo. Ma la radice metafisica di questa gnoseologia produttiva, lungi dall'attenuare, esalta le conoscenze particolari, determinate e individuate. Si legga ancora dal *De antiquissima* un importante passo, in cui Vico precisa il duplice significato di «certum» che indica sia ciò che è assodato ed indubbio, sia ciò che è «peculiare», ossia qualcosa di opposto al «commune»: quasi che ciò che è «peculiare» sia certo, e dubbio, invece, ciò che è «commune» (*quasi quod peculiare est certum sit, dubium autem quod commune*)³³.

5. La tradizione 'platonica' è ripresa nel primo Seicento, in

³¹ Sul Doria si può vedere il volume collettaneo *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione* (Atti del Convegno di Lecce, 4-6 novembre 1982). Galatina, 1985. Il tema del rapporto Vico-Doria e di certe 'eterodossie' doriane è trattato nel volume da M. AGRIMI, *Le polemiche antigesuitiche di P.M. Doria*, pp. 23-91.

³² G. VICO, *L'Autobiografia...*, cit., p. 27.

³³ Cito dalla traduzione di F. Nicolini, in G. VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 265.

modo inconsueto e originale, da una singolare figura di pensatore, Herbert di Cherbury, lucidamente consapevole della grave crisi delle vecchie strutture gnoseologiche ed epistemologiche, da cui derivava un grave disorientamento, caratterizzato dal proliferare di scuole e sette filosofiche e religiose. Egli analizza, con molta libertà e acutezza, le complicate dinamiche della conoscenza umana, per stabilire quali percorsi vadano esplorati e quali strumenti si debbano attivamente utilizzare per raggiungere la verità. Affronta il problema nel suo maggiore trattato, il *De Veritate, pro ut distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*, che appare a Parigi nel 1624; una terza edizione è di Londra 1645, accompagnata da due altri scritti: il *De Causis Errorum* e il *De Religione Laici*. Il *De Religione Gentilium*, un'opera lasciata inedita probabilmente per la sua più scoperta eterodossia, sarà pubblicata postuma ad Amsterdam nel 1633²⁶.

Già i titoli di queste opere richiamano, in qualche modo, tematiche vichiane e, d'altra parte, Giuseppe Valletta possedeva tutte le opere del Cherbury e le conosceva bene, come mostrano più luoghi della sua *Istoria filosofica*, dove, in alcune pagine di enfatica denuncia degli ateisti antichi e moderni, tra questi ultimi sono ricordati il Cherbury, Hobbes e Spinoza. Giova riferire questi passi che sono di interesse notevole.

E chi non sa come l'empissimo Baron Edoardo Herbert Inglese, nel suo libro *De Causis Errorum*, pieno di errori e di sofismi, e nell'altro *Della Verità*, tutto inganni e bugie, co' suoi termini di Universali, di Possibili e di Falsi, non conobbe altro Dio che la Natura: onde fu egli stimato il Principe de' Naturalisti? Negò la immortalità dell'Anima co' principii di Aristotile e beffossi di Mosè, de' Profeti e degli Apostoli in modo tale che desiderava egli, a guisa degli antichi Etnici, la caduta della Cristiana Religione, la qual dicea dipendere dall'autorità, e non altrimenti dalla Scrittura Sacra. Nella quale affermava contenersi cose sospette, inverisimili e false.

Poche pagine dopo, discutendo del più o meno probabile ateismo di alcuni filosofi antichi, Valletta trova modo di concludere nel modo seguente:

Ma quando ancora così non fosse, e fossero i soprammentovati Filosofanti stati veramente persuasi dall'Ateismo, almeno non si legge di loro aver sì grande errore lasciato in iscrittura alla posterità, come, con infacciatezza degna di ostinati peripatetici, han fatto quasi a' tempi nostri lo Herbert, lo Spinoza, l'Hobbes e gli altri infelici di cui è detto di sopra.

²⁶ EDWARD LORD HERBERT OF CHERBURY, *De Veritate*, Editio Tertia, *De Causis Errorum, De Religione Laici, Parerga*, Faksimile-Neudruck der Ausgaben London, 1645, hrsg. u. eingeleitet von G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.

«Ond'è - aggiunge ancora Valletta - che furono appellati costoro, tutti e tre, grandi Impostori da Cristoforo Kortholt, che ha composto un libro *De tribus impostoribus magnis*»⁷⁷.

Nicola Badaloni ha approfondito con grande penetrazione il rapporto Vico-Cherbury, indicando le acquisizioni e le utilizzazioni da parte di Vico di temi herbertiani di decisiva importanza e talora riscontrabili in coincidenze testuali⁷⁸. Qui si riprende l'argomento, solo per rilevarne qualche aspetto inerente all'ampio e articolato rapporto vichiano con la tradizione 'platonica' antica e moderna, con particolare riguardo alla problematica del *principium individui* come si presenta in Vico su diversi piani (gnoseologico, linguistico, poetico, storico, ecc.). È comunque necessario sottolineare più chiaramente che il pensiero di Herbert di Cherbury è «fonte» che incide con forza significativa sulla filosofia vichiana. Il *De veritate* è un referente concettuale e terminologico molto costante del *De antiquissima*, con conseguenti esiti nella successiva riflessione del filosofo napoletano: si tratta quindi di un tema che meriterà ulteriori approfondite e accurate ricerche.

Certo, dopo aver letto la requisitoria del Valletta (anche con l'accostamento a Hobbes e Spinoza), sorprende molto che il prudentissimo Vico si sia spinto a citare esplicitamente con valutazione positiva un autore così compromesso e giudicato dichiaratamente ateo nell'ambiente napoletano, dove, come si sa, la vigilanza ecclesiastica non era tenue.

Vico in verità non menziona il Cherbury nel *De antiquissima*, dove, anche a volersi limitare ai soli capp. VII («De facultate») e VIII («De summo opifice»), l'influenza herbertiana non è né scarsa, né indiretta; lo cita invece due volte nella *Seconda Risposta*, apprezzandolo e sottolineandone l'originalità, in contesti ben motivati, di cui giova dar conto. Il punto in discussione coi giornalisti veneziani era «se la topica, critica e metodo abbiamo a dirsi 'arti', non 'facoltà'». Vico sostiene, con attenta sensibilità semantica e teorica, che debbano definirsi «arti» e non «facoltà», perché non si tratta di irrilevante «questione di nome», ma «di sottili differenze che si hanno da osservare circa la proprietà delle voci», perciò, aggiunge,

m'importava non confondersi, particolarmente quando io *ex professo* le distingueva, per le gravi conseguenze che ne provengono, come una, quella che l'uomo con ciascuna facoltà si fa l'oggetto proprio di quella. Onde puossi dar fondamento a tutto ciò che ragiona, per vie non tentate innanzi da altrui, il barone Herberto nel suo libro *De veritate*: che ad ogni sensa-

⁷⁷ G. VALLETTA, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, 1975, pp. 325, 330, 326.

⁷⁸ N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., in part. pp. 7-19.

zione si spieghi e manifesti in noi una nuova facoltà, che è il maggior argomento di quella metafisica⁵⁹.

Vico conferma la sua convinzione «che l'uomo con ciascuna facoltà si fa l'oggetto proprio di quella», così nettamente derivata dal barone Herberto, da doverne fare esplicito e lusinghiero richiamo. La seconda citazione si colloca in un quadro problematico affine al precedente. Si discute della «topica», da Vico intesa come indagine attiva di tutte le proprietà della cosa che si vuole conoscere e anche sforzo di mediazione e di sintesi (d'intento propriamente 'retorico'), attraverso la individuazione di «quella terza idea, che si ritrova per unire insieme le due della questione proposta».

Ma dico di più: che questa è l'arte di apprendere vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farci distinguere bene ed averne adeguato concetto; perché la falsità dei giudizi non altronde proviene che perché l'idea ci rappresentano più o meno di quello che sono le cose: del che non possiamo star certi, se non avremo raggrazata la cosa per tutte le questioni proprie che se possano giammai proporre. Che è la via che tien l'Herberto nella sua *Ricerca della verità*, che veramente altro non è che una topica trasportata agli usi dei fisici sperimentali⁶⁰.

A parte la significativa e fondata indicazione dell'uso 'baconiano' della Zetetica di Cherbury nel campo dell'indagine fisico-sperimentale; e a parte anche il rilevante richiamo (d'ispirazione spinoziana) alla *falsitas* quale conseguenza delle *ideae inadequatae*; qui è nell'insieme ribadito il consenso all'impostazione herbertiana, secondo la quale la falsità risiede in una connessione sbagliata tra la cosa e la sua facoltà, mentre la verità si fonda sulla puntuale corrispondenza, sulla *conformatio* (dice Cherbury) tra gli oggetti e le loro facoltà analoghe: «Ad *objectum igitur novum, novam aliquam facultatem Analogam in te excitari audenter pronuncia*; [...] Ideo dari posse *conformatem aliquam particularem inter facultatem aliquam et objectum particulare*, non dissitemur⁶¹. Le *differentiae rerum*, nella loro infinita varietà, ci sono rese note dalle potenze dell'anima, cioè dalle facoltà; e ogni differenza reclama un principio di individuazione («*Differentiae rerum a potentiis, sive facultatibus nobis*

⁵⁹ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali...*, cit., p. 256. Già nella *Prima Risposta* aveva presentato, come propria, la dottrina herbertiana delle facoltà facendola derivare da riflessioni critiche al *costo* cartesiano: «Come appendici di queste cose mi si offeriscono le facoltà dell'animo; ed essendo la facoltà una prontezza di operare, ne raccolgo che l'animo con ciascuna facoltà si faccia il suo proprio soggetto: come i colori col vedere, gli odori col fiutare, i suoni col udire, e così delle altre» (*ibid.*, p. 212).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁶¹ H. OF CHERBURY, *De Veritate*, cit., p. 67.

*infinitis innotescunt. Omnem Differentiam aliquod individuationis principium obtinere statim docebimus*⁶²).

Le facoltà sono infinite potenze dell'anima: «*Facultas est illa vis Animae interna, quae diversum sensum ad diversum objectum explicat*»⁶³. La *conformatio* tra facoltà e oggetti, che è sintesi costitutiva della conoscenza (verità) delle cose, rinvia a un nesso profondo tra l'uomo e il mondo, inserito da Cherbury in una triplice struttura analogica, che regola l'ordine universale delle cose e consente all'uomo di raggiungere la verità. Cherbury spiega quindi: «*quae in triplici Analogia constituta observamus: scilicet in Analogia inter Deum et hominem, inter hominem et res, in Analogia denique rerum inter se*»⁶⁴.

La facoltà è *facere*; è pronta, solerte, simultanea corrispondenza con la cosa. Si legga Vico: «'Facultas' dicta quasi 'facultas', unde postea 'facilitas', quasi sit expedita, seu exprompta faciendi salertia. Igitur ea est facilitas, qua virtus in actum deducitur. Anima virtus est; visio actus: sensus videndi facultas [...] ut quae in homine facultas est, ea in Deo purissimus actus sit»⁶⁵. Quando tra la facoltà e l'oggetto si realizza la *recta conformatio*, e quando tale *conformatio* si perfeziona e si completa «*toto animo, id est toto intellectu; toto corde, id est tota voluntate; totis viribus, id est totis corporeis facultatibus*», allora pensa Cherbury, «in nobis ipse est Deus»⁶⁶.

La tradizione 'platonica' è quindi nei suoi motivi essenziali a fondamento della gnoseologia herbertiana, che è molto elaborata e complicata nelle sue numerose specificazioni⁶⁷. Si consideri che la

⁶² *Ibid.*, p. 10.

⁶³ *Ibid.*, quarta pag. s.n.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali...*, cit., pp. 175-176.

⁶⁶ H. OF CHERBURY, *De Veritate*, cit., p. 118.

⁶⁷ Gassendi (*Ad librum D. Edoardi Herberti Angli De veritate Epistola*) dissente dal Cherbury considerandolo, malgrado talune novità, ancora impigliato tra aristotelismo scolastico e platonismo rinascimentale e ancora impegnato nel vano tentativo di afferrare la verità, le essenze delle cose, invece di attenersi alla concreta esperienza delle cose e dei fatti, cioè alle utili conoscenze «sperimentali» e «storiche». La stessa dottrina delle facoltà sembra a Gassendi aprire un dualismo tra le «res naturales in seipsis» e le «res artificiales secus». Gassendi non è interessato alla 'produttività' della mente e delle sue facoltà, come invece Cherbury e soprattutto Vico, i quali sono 'platonicamente' convinti che l'operare della mente umana è 'analogo' all'operare della mente divina. La discussione Gassendi-Cherbury è presentata in lucide pagine da T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, 1961, pp. 67-71. Negli studi italiani la maggiore ricerca su Cherbury resta quella di M.M. ROSSI, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, Firenze, 1947; e si ricordi inoltre ID., *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Firenze, 1942. Di notevole interesse, anche sul piano storico-erudito, l'introduzione di Günter Gawlick all'ed. anastatica del *De Veritate*. Nel complesso la critica gassendiana è riduttiva del valore del *De Veritate*, che, pur attraverso analisi molto complicate e talore impregnate di scolasticismo, avanza proposte gnoseologiche originali. Non c'è disattenzio-

facoltà, *vis Animae interna*, è garantita nel processo del conoscere dall'esplicare un'energia attinta dall'unitaria forza divina, da Dio, per cui viene attuando infinite conoscenze di cose nuove, particolari, individuali. Né si rischia una caotica dispersione, perché c'è un'armonia delle cose-conoscenze, per la loro comune origine e per la loro conseguente reciproca connessione («ex analogia rerum inter se»). Tutto ciò, secondo Cherbury, si realizza più facilmente nei processi interiori dell'animo, nel «senso interno» che è come una «vis plastica»; nelle conoscenze esterne, del «senso esterno», s'incontrano difficoltà, cioè alterazioni, eccessi, per cui le facoltà devono operare con accurati criteri investigativi, con strumenti «zetetici», chiedendosi: se la cosa esiste (*an res sit*), che cosa sia per peculiari proprietà (*quid res sit*), le sue diverse qualità di grado o affezione (*quale sit*), la sua quantità o grandezza (*quanta res aliqua sit*), le relazioni che ha con le altre cose (*ad quid*), come e con quali mezzi sia (*quomodo, per quod, vel quibus mediis*), dove sia, in qual luogo (*ubi*), in quali tempi (*quando*), donde trae la sua causa (*unde*), quale la sua finalità (*caussa finalis ea dicitur cuius gratia aliquid sit*)⁶⁸.

Questo stringente reticolato investigativo, elaborato dal Cherbury per giungere alla *definitio veritatis*, credo alimenti la dottrina vichiana della «topica» fin dal *De ratione*. Nel *De antiquissima* è poi utilizzato, come ha rilevato Badaloni, secondo la sequenza logica e con la stessa terminologia herbertiana, in polemica col criterio cartesiano dell'immediata «evidenza», al quale il filosofo napoletano oppone l'individualizzante approfondimento conoscitivo delle cose. Anche nel *De Causis Errorum* il Cherbury insiste sulla conoscenza degli *individua*, e scrive:

principium aliquod individuationis in unoquoque objecto naturali dari necesse sit, huic etiam in nobis suam facultatem Analogam, sive vim internam objecta respondentem statuimus. Omne novum enim, Individuationis

ne per il mondo naturale, in quanto la distinzione tra «senso interno» e «senso esterno» (riproposta poi da Locke), affida a quest'ultimo un'indagine molto articolata della natura indicando strumenti ripresi e perfezionati da Bacone nel *De augmentis scientiarum*.

Cherbury è uno spirito antidogmatico, preoccupato del diffondersi dello scetticismo «fideista», e della premessa «Lectori ingenuo» mette bene in evidenza lo scopo del titolo molto ambizioso del suo trattato: «Quia de Veritate satis ambitiosus prostrare videatur Titulus, praemittere placuit, veritates Intellectus non Fidei hoc in opere proponi. Quae igitur ad Fidem attinent, propria luce conspicienda relinquimus». E aggiunge: «Quod adaequatum inde libri subjectum, est communis illa in omni homine sano et integro *veritatem investigandi ratio*» (prima pag. s.n.). È il problema di questa età: il metodo di ricerca della verità, che Cherbury si pone per tempo e che troverà Vico impegnato «per ispiegare le guise come operi la mente umana» (G. VICO, *L'autobiografia...*, cit., p. 16).

⁶⁸ Per tutta questa procedura dell'indagine si veda H. OF CHERBURY *De Veritate*, cit., pp. 163-204.

*Principium novum inducere sensum, [...] Ut ut sit, Individua tamquam Individua sentiri et intelligi manifestum est*⁶⁹.

Per non insistere più del necessario su questa dottrina delle facoltà «infinite», giova tener presente che il Cherbury attribuisce un ruolo centrale all'*intellectus*, anch'esso una facoltà, con un ancoraggio però più saldo, in quanto l'*intellectus* opera «*Notitiis suis Communibus instructus*»⁷⁰. È un operare «*ex instinctu naturali*», perché «*Instinctus naturales sunt Notitiae Communes, sive Sacralia Principia, contra quae disputare nefas*»⁷¹. È illecito, contro Natura (*nefas*), confutare questi principi, perché sono essi che ci saldano e ci compenetrano nella Natura, in quanto appunto attraverso essi «*ex sua prima intentione non imbutos voluit Natura*»⁷². Le *notitiae communes* non sono una forma di innatismo tradizionale (contro di esse comunque il Locke polemizzò con fermezza), perché sono un articolato sistema di istinti naturali, che provvedono alla conservazione degli individui e della specie e che a tal fine hanno, come le facoltà, attive e diversificate reazioni in presenza di realtà e necessità diverse. È la Natura che opera in noi, è lo «*Instinctus naturalis et necessarium Providentiae Divinae Universalis opus*»⁷³.

Il Cherbury afferma infatti solennemente: «*Natura heic est Providentia divina universalis*»⁷⁴. La «Natura» realizza e conserva l'ordine divino dell'Universo, conserva la vita, ed è quindi «Provvidenza». In più luoghi e in contesti diversi Cherbury parla di «*Natura sive Providentia*», o di «*Providentia Naturae*», riproponendo una dottrina d'evidente matrice neoplatonica (non priva di motivi stoici), che implica una forte compenetrazione mente-corpo, perché l'*Intellectus* è indisciungibile dalla natura «corporea sive belluina», e le *notitiae communes*, in un primo basilare livello, assicurano «*ex instinctu naturali*» la conservazione dell'uomo, che poi con la sua attività elabora conoscenze «discorsive», concettuali, che hanno però bisogno di quei sussidi «zetetici», di cui si è detto. Tutto questo dinamico intreccio di istinti e di idee è comunque sostenuto «*ex veritatibus Naturae sive Providentiae Divinae Universalis*»⁷⁵.

Anche Vico tiene a ricordare che tutti i filosofi gentili «*omne mentis opus sensum esse putarint; hoc est quicquid mens agat, vel patiat, corporum tactus sit*»⁷⁶. E l'inscindibile nesso mente-corpo

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁷¹ *Ibid.*, quarta pag. s.n.

⁷² *Ibid.*, p. 43.

⁷³ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁴ *Ibid.*, quarta pag. s.n.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 206.

⁷⁶ G. VICO, *Le Orazioni inaugurali...*, cit., p. 177.

conferma come sia proprio la tradizione 'platonica' all'origine delle forme anche più accese di naturalismo, in specie vitalistico, così presenti nel pensiero filosofico napoletano del sec. XVII. Quanto dottrine vichiane, quali quelle del «senso comune» e della «Provvidenza», debbano a motivi herbertiani non è facile determinare, dovendosi tener conto sia della diversità dei contesti culturali, sia della peculiarità delle sintesi vichiane, che intrecciano e trasfigurano sollecitazioni di varia provenienza.

Ancora un cenno sulla posizione herbertiana intorno alle religioni, e in particolare sulla «rivelazione», che è tradizione, mediazione storica, non *veritas*. È *auctoritas*, cioè al di là della ragione, per cui le religioni non sono vere, né sono tutte false, sono *verisimili*, e l'uomo ne ricerca i motivi di vero. Comunque la religione è *instinctus*, è bisogno «naturale», perché «*Religio est Notitia Communis*», e senza di essa non ha luogo il costituirsi storico-sociale delle comunità umane: «nulla enim sine Religione natio, saeculum»⁷⁷.

Dopo le ricordate citazioni della *Seconda Risposta*, Vico non menzionerà più il Cherbury. Il suo nome riappare, dopo oltre vent'anni, nelle inedite «Aggiunte terze» (CMA3) alla *Scienza nuova* del 1730, nel quadro di una interessante ripresa diretta di temi del *De antiquissima*. Vico ribadisce che gli antichi «autori delle lingue fussero stati sappienti, però d'una sapienza de' sensi»:

Talché è necessario che conoscessero per sensi quella gran fisica verità, ch'or appena s'intende da' migliori filosofi: che l'uomo faccia i colori, suoni, odori, sapori e tutt'altre sensibili qualità con essi sensi del corpo; faccia le reminiscenze con la memoria, le immagini con la fantasia [...]. Molto meglio, diciamo, i latini avevano per significarlo una sola voce *natis*, «*facultas*», dagli antichi detta «*faculitas*», e poi ingentilita e chiamata «*facilitas*», senza la quale facilità di fare non si dice esser acquistata una *facultas*. Che doveva essere il principio della sua *Logica ovvero Metafisica* dell'inglese barone Erberto, con la quale vuol provare che ad ogni nuova sensazione si desti nell'anima una nuova *facultas*; ch'è appunto quello che ne sembrava esser una goffa semplicità de' primi uomini, ch'ad ogni nuova aria di volto credevano vedere una nuova faccia, ad ogni nuova passione o pensiero credevano aver altro cuore (che ritruovammo esser il vero della favola di Proteo)...⁷⁸

Il passo è importante; ma qui basti solo rilevare che il principio herbertiano «che l'uomo con ciascuna *facultas* si fa l'oggetto proprio di quella» è divenuto ora chiave ermeneutica decisiva per penetrare nella mentalità primitiva, nella «goffa semplicità de' primi uomini»,

⁷⁷ H. OF CHERBURY, *De Veritate*, cit., p. 43.

⁷⁸ G. VICO, *La Scienza nuova Seconda*, cit., cpv. 1303.

i quali credevano agli dèi che essi stessi si erano finti, e «si scossero a' primi fulmini dopo il Diluvio, creduti avvisi della divinità, che essi stessi si finsero»⁷⁹.

È questo il principio cruciale della «scienza nuova» vichiana, su cui il filosofo mediterà a lungo, con dominante attenzione per la facoltà poetico-poetica della fantasia («onde i poeti, com' i pittori, per tal simiglianza di Dio creatore, sono detti 'divini'»). E gli uomini dell'età «tutta fantastica» le cose «concepiscono per sostanze intelligenti, che è la nostra propria sostanza umana, che è 'l sommo divino artificio della poetica facoltà, col quale, a simiglianza di Dio, dalla nostra idea diamo l'essere alle cose che non lo hanno»⁸⁰.

6. *L'exkursus* sinora compiuto intorno al rapporto di Vico con la tradizione 'platonica', assunta questa (forse inevitabilmente) in una sua continuità pur così complicata e diseguale, è stato mosso dall'intento di verificare ancora una volta, nei limiti di qualche riflessione generale e di qualche scandaglio particolare, se il 'platonismo' da Vico accolto e proclamato abbia un suo reale fondamento teorico e storico. Sembra si possa rispondere positivamente; ma nello stesso tempo è necessario avvertire che non s'intende con questo circoscrivere in qualche modo Vico nei confini di una visione metafisico-teologica per certi versi scontata ed esser tentati di considerarlo «l'ultimo grande filosofo del Rinascimento», venendosi così ad attenuare e ridurre la innovante originalità del suo «storicismo»⁸¹.

Uno «storicismo» che può rischiare sempre di esser letto entro lo schema 'naturalistico' nascita-crescita-morte; in un'ovvia sequenza meccanicistica. E solo l'intensa drammatizzazione antropocentrica compiuta da Vico innalza la sua visione della storia a una concezione della vita dell'uomo e degli uomini in società quale duro e rischioso cammino, fatto di «cadute» e «riscatti», in inquietta costante tensione di ascesa, di libertà. La novità vichiana è una

⁷⁹ *Id.*, *La Scienza nuova Prima*, cit., cpv. 116.

⁸⁰ *Ibid.*, cpv. 254.

⁸¹ Giova comunque leggere quanto scrive Dilthey nel saggio *Leibniz e il suo tempo*: «In Leibniz innanzitutto si porta a compimento la filosofia del Rinascimento e la comprensione di Leibniz deve partire da questa. La categoria fondamentale del concepire è l'universo come relazione dell'intero alle sue parti [...] Così la connessione delle singole cose o il mondo è l'esplicazione di Dio. La sua essenza unitaria è perciò comune a tutte le cose singole, ma è dispiegata nell'illimitata varietà (*varietas rerum*). Così l'universo è infinito [...] Perciò ciascuna cosa singola rappresenta nella sua posizione l'intero [...] Dalla sua prospettiva perciò rispecchia l'universo e lo specchio più compiuto è l'anima umana (*Mikrokosmos*). In questa si manifesta un intero mondo. Questa connessione di idee si estende da Nicolò Cusano attraverso Giordano Bruno, fino a Leibniz» (W. DILTHEY-E. THOELTSCH, *Leibniz e la sua epoca*, cit., pp. 149-150).

«filosofia dell'uomo», dell'uomo che conosce la sua vera «natura» nella storia e che, al di là della vicenda biologica, nasce con certe «guise», in certi luoghi e in certi tempi, nasce cioè storicamente e storicamente si costituisce e si sviluppa dalle «origini» ai successivi «progressi». La platonicamente sovrastante «storia ideal eterna» è forza-ordine costante, che genera dall'interno dell'uomo lo sviluppo storico, il quale si attua in eventi nuovi e diversi. Questi devono essere singolarmente conosciuti con una nuova «arte critica», con un nuovo impegno «filologico», perché in essi è lo sforzo umano di realizzare valori e ordini più alti, perché essi sono, leibnizianamente, *verità di fatto* dotate di una ragione sufficiente a dar conto del loro prodursi.

Scrivono Bruno nel *De la causa*: «Più altamente individuo è quello che ha tutto l'essere naturale, più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale, altissimamente quello che ha tutto lo essere che può essere»⁸², che è la *libertà*.

Tutto ciò non ha a che fare con la rassicurante necessità naturalistica e positivista, ed ha invece bisogno di una «metafisica», che ad un tempo tiene aperto e cerca di colmare il rischioso abisso tra 'finito' e 'infinito'; che non può non addentrarsi nei percorsi ora oscuri, ora fantastici, ora enigmatici, ora mitici, dell'esperienza religiosa quale assidua esplorazione interiore; che pone, per dirla ancora con Bruno, «un infinito, individuo, semplicissimo e complicante»⁸³.

Ritorniamo quindi a Vico e alla tradizione 'platonica'; e i richiami che qua e là siamo andati facendo al Bruno inducono ad accennare al possibile rapporto Vico-Cusano, di cui si è ridiscusso anche in tempi più recenti⁸⁴.

⁸² G. BRUNO, *De la causa*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 305.

⁸³ ID., *De l'Infinito* in *ibid.*, p. 350.

⁸⁴ Mi riferisco in particolare a due contributi apparsi in questo «Bollettino», VII (1977), E. GARIN, *Vico e Cusano*, pp. 138-141; G. SANTINELLO, *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K.O. Apel*, pp. 141-152. Il primo è una rigorosa e stringata nota critico-filologica, che trae spunto da un accostamento tra Vico e Cusano a proposito della matematica, fatto da I. BERLIN, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, 1976, p. 142 (tr. it. Roma, 1978). Garin, cui peraltro si devono importanti ricerche sul Cusano, in base a una serie di riscontri testuali e di osservazioni critiche, ritiene di poter escludere influenze significative di Cusano su Vico. Il secondo contributo è inizialmente una disamina critica del disegno complessivo di K. O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico* (Bonn, 1963), tr.it. Bologna, 1975. Il Santinello (esperto di studi cusariani) affronta poi attentamente il rapporto Vico-Cusano, riconosciuto e ragionato da Apel, non solo nell'ambito della filosofia del linguaggio. Per quanto riguarda la matematica, Santinello riconosce la «vicinanza fra il pensiero di Vico e quello di Cusano» (p. 146), ma nell'insieme considera che le corrispondenze concettuali tra Vico e Cusano rinviano a un «comune sottofondo» della tradizione platonica, e così precisa: «Il comune sfondo platonico-agostiniano e la comune appartenenza allo spirito dell'umanesi-

Se è ragionevolmente da escludere una conoscenza diretta dei testi cusani da parte di Vico, resta la possibilità di conoscenze indirette, di idee trasmesse e circolanti per tramiti vari, di echi. Comunque Valletta possiede e cita, nell'edizione di Basilea del 1665, apud Henricum Petri, l'opera di Cusano, presente inoltre nella Biblioteca Brancacciana (e Valletta era agente librario del card. Francesco Maria Brancaccio). Ma sappiamo anche che Cusano non è presenza incidente sugli autori del platonismo rinascimentale più frequentati da Vico, né ha alcun ruolo nella cultura investigante del secondo Seicento napoletano (lo ricordano occasionalmente Cornelio, Di Capua, Grimaldi e altri), né all'Accademia di Medinacoeli.

Ma Cusano c'è in Bruno (e in che misura!), c'è in Campanella, ma né l'uno (per fin troppo evidenti ragioni) e neanche l'altro sono citati da Vico, pur essendogli certamente noti. Del resto si sa che Vico tace molto spesso letture e fonti, o vi allude in modi inafferrabili, o le metabolizza e le trasfigura nel suo addensato e travagliato impegno meditativo, sì da renderle quasi irricognoscibili. Cusano comunque è ben presente anche nel dibattito europeo tra Malebranche e Leibniz.

È, tutto sommato, ragionevole non tentare (anche perché sarebbe un tentativo troppo arduo) alcun confronto ravvicinato tra la vasta e complessa profondità delle dottrine cusane e Vico, affidandosi piuttosto (con tutti i conseguenti limiti) alla complessiva tradizione platonico-neoplatonica, antica e moderna, che giunge a Vico anche con Cusano. È una tradizione — come si sa — che ha un consistente nucleo di temi correlati e molto caratterizzanti, i quali — con varietà di accentuazioni — sono via via nel corso dei secoli approfonditi, valorizzati e inseriti in sintesi filosofiche sempre diverse.

Il rapporto fisica-metafisica in Vico può ricondursi ad una matrice cusana-bruniana. Dio per Cusano è l'*implicatio* di tutto l'essere e l'universo ne è l'*explicatio*. Anche per Vico l'universo è l'*explicatio* (fisica) della virtualità, cioè della *implicatio* (metafisica) di un essere-sostanza divino, in se stesso inesteso. Nell'universo, nell'*explicatio*, che nella sua dispersione sarebbe un puro nulla, Dio porta la sua presenza non raccolta in un sol punto, ma operante singolarmente in ogni punto, in ogni elemento, in ogni individuo. Bruno parla infatti di «sostanza una e individua in tutto e in qualsivoglia cosa»⁸⁵, attingendo alla matrice cusana, cui risalgono Leibniz e Vico.

mo rinascimentale non sono tuttavia sufficienti, ci pare, a rendere comuni e corrispondenti i significati più profondi» (p. 146).

⁸⁵ G. BRUNO, *De la Causa*, in *Dialoghi italiani*, cit., p. 186.

Per quanto riguarda poi la 'natura' delle scienze matematiche, le quali nella metafisica vichiana sono le sole a potersi avvalere del criterio del *verum-factum*, il richiamo a Cusano può essere un po' più ravvicinato. Garin, a proposito del *De coniecturis*, ha opportunamente avvertito, riferendosi anche ad autorevoli studi, che si tratta «di un richiamo molto complesso e insidioso, quale è, appunto, quell'arduo testo cusano. Del quale non si può isolare un luogo, ma conviene riprendere l'intera teoria delle 'congetture', ossia delle forme della conoscenza umana nei suoi vari gradi, che non potrà mai attingere il vero assoluto in sé, ma elaborerà per ogni 'regione' dell'essere (*mundus*) un sapere congetturale, corrispondente e adeguato alla 'regione' stessa»⁶⁶. Garin sintetizza quindi efficacemente: «Come Dio dà origine al mondo reale, così la mente dà origine al mondo congetturale»; e cita l'importante luogo di impostazione teorica generale in apertura del *De coniecturis*.

Qui il filosofo-cardinale sottolinea che la mente umana (*alta dei similitudo*) partecipa, nella misura in cui può (*ut potest*), della fecondità della natura creatrice e ricava da se stessa, in quanto immagine della forma onnipotente (*ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae*), enti razionali a somiglianza degli enti reali. Per cui la mente umana è forma congetturale del mondo, come quella divina è forma reale⁶⁷.

La tentazione di ascoltare assonanze vichiane non è debole, ma si aggiunga che nel capitolo immediatamente successivo, il III del *De coniecturis*, dal titolo «Il numero è l'esemplare simbolico delle cose», il Cusano afferma che il numero è il principio generante la conoscenza razionale e «non è altro che ragione esplicita, [...] per cui, tolto il numero, è provato razionalmente che non resta niente di tutto». E così prosegue:

E che la ragione espliciti il numero e che si serva di esso nel formulare congetture, significa solo che la ragione si serve di se stessa e, nella sua più alta similitudine naturale di sé, immagina tutte le cose nel modo stesso che Dio, mente infinita, comunica l'essere alle cose nel verbo a lui coeterno⁶⁸.

Il passo è importante perché si afferma che il numero (i rapporti matematici) è il primo e fondante sapere 'congetturale', in quanto è quello più altamente simile all'operare di Dio, servendosi

⁶⁶ E. GARIN, *Vico e Cusano*, cit., p. 139.

⁶⁷ Ho presente la traduzione in N. CUSANO, *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici Vescovini, Torino, 1972, pp. 207-208.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 209.

la ragione solo di se stessa. Senza il numero viene quindi meno la possibilità di costruire altri saperi. Nella *Prima Risposta* Vico dice: «perché non abbiamo altra scienza che quella delle matematiche, la qual procede a simiglianza della divina».

I saperi 'congetturali' sono saperi 'allusivi', che rispecchiano 'simbolicamente' la realtà-unità divina del cosmo, la quale supera la conoscenza razionale umana; ma non v'è dubbio che le scienze matematiche hanno il più alto valore 'congettuale' possibile e, più di tutti gli altri saperi, alludono all'assoluto. E anche Vico dice: «che l'uomo talmente opera nel mondo delle astrazioni, quale opera Dio nel mondo delle realtadi»⁸⁹.

Cusano conferma la sua impostazione nel *De beryllo* (cap. XXXII) e afferma:

che gli enti matematici e i numeri che procedono dalla nostra mente e sono nel modo in cui li concepiamo, non sono sostanze o principi delle cose sensibili, ma solo enti di ragione dei quali noi siamo gli autori⁹⁰.

Cusano, come è stato bene osservato, intende ben distinguere tra numero *ontologico* (sostanziale) e numero *gnoseologico*, respingendo il «pitagorismo» ontologizzante dei numeri «sostanze o principi delle cose sensibili»; e anche nel *De idiota* (*De mente*, cap. VI) il riferimento della discussione è Pitagora, da interpretare nel modo più valido, come peraltro nella *Seconda Risposta* Vico sostiene di aver fatto: «dò lume al dogma pitagorico, che 'l mondo consti di numeri, tanto finora oscuro, che or non trova seguaci»⁹¹. Coi pitagorici si può consentire, scrive Cusano, quando «parlarono simbolicamente e razionalmente del numero che procede dalla mente divina, di cui quello matematico è immagine», perché «la nostra mente sta alla mente infinita ed eterna, come il numero della nostra mente sta al numero divino; diamo a questo numero il nome del nostro, come a quella mente diamo il nome della nostra, e molto ci diletiamo dei numeri come di opera nostra (*quasi in nostro proprio operi*)». Comunque la nostra mente non è in grado di cogliere lo *infinitum principium*, «a meno che non si tratti del numero della nostra mente (*nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis*)»⁹².

Ulteriormente significativi alcuni luoghi del *De possess*, di cui è da riferire almeno il seguente:

⁸⁹ G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., p. 245. In apertura della «Sinopsi del Diritto Universale», Vico scrive: «Dio esser mente infinita, che così in noi, delle sevenze, come da esso, per esso e in esso, sono i principi delle cose» (Id., *Il Diritto universale*, cit., I, p. 3).

⁹⁰ Cfr. N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 677.

⁹¹ G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., pp. 244-245.

⁹² N. CUSANO, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinello, Bologna, 1965, pp. 136-137.

Infatti, le cose della matematica che procedono dalla nostra ragione e che sperimentiamo in noi come nel loro principio sono conosciute da noi in modo preciso come nostri enti di ragione, con quella precisione razionale dalla quale procedono; allo stesso modo gli enti reali sono conosciuti in modo preciso con quella precisione divina con cui vengono all'essere. Gli enti matematici non sono né il «che», né il «quale», ma nozioni tratte dalla nostra ragione, senza le quali essa non potrebbe procedere nella sua opera, cioè costruire, misurare, ecc. [...] di tutte le opere di Dio non c'è nessuna conoscenza precisa se non presso colui che le ha fatte⁹⁵.

Sembra quasi inevitabile richiamare Vico, ma sarebbero anche necessari riscontri più puntuali, che non sono possibili in questa occasione. Certo deve far riflettere molto il giudizio di un maestro quale Garin, che riassume rigorosamente la posizione di Cusano, secondo la quale «il numero è il 'simbolo' in cui la ragione esprime se stessa e la propria 'similitudine' con l'assoluto», e ritiene intanto che «tutto questo non ha molto a che fare con Vico»⁹⁴.

È vero che in Vico non c'è un sistema articolato dei saperi 'congetturali', perché il filosofo napoletano isola, per così dire, le matematiche che costituiscono la sede esclusiva di applicabilità del *verum-factum*; ma, non potendosi attingere la vera realtà delle cose, le conoscenze umane correnti sono per Vico da considerare *fictiones*, prodotte dalla mente umana, dalle sue innumeri facoltà, per dirla con Herbert di Cherbury⁹⁷. Anche Cusano colloca le matematiche in una particolare posizione di condizionante priorità, perché pensa che nei rapporti matematici si riflette la matrice divina del cosmo; mentre Vico non fa sua per intero questa convinzione⁹⁶, pur

⁹⁵ N. CUSANO, *Opere filosofiche*, cit., p. 770; alla nota 10 la Federici Vescovini scrive: «Qui Cusano svolge il concetto che la mente umana conosce con verità solo ciò che crea da sé, cioè i numeri e gli enti matematici, anticipando in questo Hobbes e, sotto un altro aspetto, Vico». Non è inopportuno qui ricordare l'incisiva sintesi vichiana: «Quae in nobis sunt ratiocinia, in Deo sunt opera» (G. VICO, *Le orazioni inaugurali...*, cit., p. 134).

⁹⁶ E. GARIN, *Vico e Cusano*, cit., pp. 140-141.

⁹⁷ Naturalmente tra le facoltà eccelle la fantasia: «Phantasia certissima facultas est, quia dum ea utimur rerum imagines fingimus» (G. VICO, *Le Orazioni inaugurali...*, cit., p. 175).

⁹⁸ Anche se nel *De antiquissima* si afferma che le forme geometriche e le strutture metafisiche (mediatrice la mente umana) sono congiunte da un rapporto di reciproca corrispondenza: «Geometria a metaphysica suum verum accipit, et acceptum in ipsam metaphysicam refundit: hoc est ad scientiae divinae instar humanam exprimit, et ab humana divina rursus confirmat» (*ibid.*, p. 157). Garin, nella nota citata, si sofferma sulla posizione cusana: «mens est armonia, numerus se movens, compositio ex eodem et diverso», per sottolineare l'intensità dell'espressione *numerus se movens*, che segnala la funzione decisiva svolta dal 'numero' nella concezione di Cusano. Ma non potendosi parlare di un numero ontologizzato, secondo un 'pitagorismo' che Cusano e Vico rifiutano, il riferimento è alla 'produttività' matematica della mente umana, a un *facere mathematicum*, proprio di Vico, che scrive, a proposito di 'aritmetica e geometria': «mens humana conti-

ritenendo che i modelli matematici siano fondati su un'idea metafisica di ordine e di perfezione e siano di grandissima utilità pratica.

Può però osservarsi che nei successivi sviluppi del *verum-factum* nella «scienza nuova» della storia la facoltà 'umana' simile alla 'divina' non è certamente l'astrazione matematica, ma la facoltà mitopoietica, la «logica fantastica», il che consentirebbe di riconoscere la più profonda genesi del principio del *verum-factum* nell'*ingenium*, e non nella matematica. Ma ora si discute dell'unica sede di dimostrabilità del principio, e l'esemplarità epistemologica del *verum-factum*, accertata nelle scienze matematiche, continuerà a operare nella meditazione vichiana, e non sarà mai criticata o rifiutata, né avrà motivo di porsi in conflitto con la dottrina dell'*ingenium*.

Può dirsi, in verità, che la dottrina vichiana sulla «natura» delle scienze matematiche sia stata non di rado valutata con una certa riduttività, considerando che le matematiche sono sì astrazioni 'vere', ma prive - al di fuori di se stesse - di ogni concreta capacità gnoseologica. Si tratterebbe cioè di un momento originale della polemica anticartesiana, oltrepassato dal successivo «storicismo». Si tratta invece di una dottrina che ha radici profonde nella tradizione 'platonica', entro cui Vico la medita con originalità, scorgendovi l'evidente dimostrazione dell'affinità-analogia tra il conoscere-fare umano e quello divino. La scienza matematica dell'uomo risulta simile a quella divina («ea scientia divinae similis evadit, in qua verum et factum convertuntur») e il matematico *fa* infinite operazioni, perché *conosce* dentro di sé verità infinite («infinita opera efficit, quia intra se infinita vera cognoscit»)⁷⁷.

Ma si leggano, per concludere, alcuni passi vichiani della *Seconda Risposta* (scritto di notevole rilevanza) sul criterio del *verum-factum* e sulle matematiche.

Questo criterio è in me assicurato dalla scienza di Dio, che è fonte e regola d'ogni vero; e questo criterio mi assicura che le scienze umane sono unicamente le matematiche, e che esse unicamente prouano dalle cause: e oltre a ciò mi dà la distinzione delle altre, che sono notizie non scientifiche...⁹⁸.

Vico è convinto che «l'unica ipotesi, per la quale dalla metafisica alla fisica discender giammai si possa, sieno le matematiche; e

net elementa verorum, quae digerere et componere possit» (*ibid.*, pp. 149-150). E Zenone usò «la geometria, che sola è quella scienza che tratta infiniti ed eterni finiti» (*ibid.*, p. 216): ed è superfluo sottolineare l'audacia di questa affermazione.

⁷⁷*Ibid.*, p. 135.

⁹⁸*Ibid.*, p. 238.

che il punto geometrico sia una simiglianza del metafisico», e quindi «il mezzo proporzionato per mirare nelle fisiche cose la metafisica luce sono le sole matematiche». È una dottrina critica dell'«analisi di Cartesio», ma correttamente critica, perché, dice Vico, «così l'approvo nella ragione che ha, la disapprovo in quella che si vuole usurpare»⁹⁹. Con orgogliosa consapevolezza della risolutiva verità conquistata, così si rivolge ai cartesiani: «M'insegnino poi da qual altra metafisica hassi il criterio, per lo quale nelle verità geometriche tutti uniformemente convengono»¹⁰⁰.

Ai cartesiani spiega comunque il percorso seguito per una fondazione certa della Scienza:

Il criterio della «chiara e distinta percezione» non mi assicura della cognizion scientifica, perché usato nelle fisiche e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza che mi dà nelle matematiche. Il criterio di far ciò che si conosce me ne dà la differenza; perché nelle matematiche conosco il vero col farlo: nelle fisiche e nelle altre la cosa va altrimenti¹⁰¹.

La ricerca vichiana non si arresta; ha raggiunto la certezza delle conoscenze matematiche e da questa muove per tentare una «cognizion scientifica» delle cose «fisiche» e «agibili» dell'«istessa forza» delle matematiche. E sappiamo come poi ragionerà delle «agibili cose». Ma già sin d'ora, nella *Seconda Risposta*, Vico guarda con molta attenzione al corso della storia umana, al mondo delle «nazioni»: la pagina che si apre con l'affermazione: «Le filosofie al mondo non hanno per altro servito che per fare le nazioni...»¹⁰², già delinea *in nuce* una 'filosofia della storia'.

Questo Vico avviato alla «scienza nuova» della storia non ha veramente molto a che fare con Cusano; altrettanto credo non si possa dire per molti tratti della metafisica 'platonica' del *De antiquissima*, di cui è elemento centrale la forza epistemologica delle matematiche. Questa resterà un punto fermo, mai smentito e mai rifiutato, perché da essa Vico ha tratto la certezza evidente di un *facere* umano, la cui capacità inventivo-costruttiva è all'interno della nostra mente. Sono «principi» e «modificazioni» (queste sono la nuova scoperta!) interni alla mente che producono quel *facere* che è l'intero operare (fare-conoscere) umano. Allora il criterio fondante la scientificità delle matematiche si estenderà al mondo storico, ma anche la conoscenza di questo esige di «prendere le sue prove

⁹⁹ *Ibid.*, p. 259-261.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 262.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰² *Ibid.*, p. 273.

non già da fuori, ma da dentro le modificazioni della mente di chi la medita»¹⁰³, perché 'platonicamente' Dio è il principio dell'ordine interno alle cose e alla nostra stessa mente.

Non bisogna dimenticare che la sezione «Del metodo» dell'ultima *Scienza nuova* contiene un luogo molto significativo, che richiama ancora, con scandita precisione, il modello epistemologico delle matematiche, le cui prove «d'una spezie divina» hanno consentito d'innalzarsi a «descrivere una storia ideal eterna, sopra la quale corron in tempo le storie...».

Così questa scienza procede appunto come la geometria, che, mentre sopra i suoi elementi 'l costruisce e 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze, ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure. E questo istesso è argomento che tali prove sieno d'una spezie divina e che debbano, o leggiture, arrecarti un divin piacere, perocché in Dio il conoscere e 'l fare è una medesima cosa¹⁰⁴.

¹⁰³ Id., *La Scienza nuova Seconda*, cit., cpv. 374. E da rilevare l'insistenza assiomatica con cui Vico ritorna su questo punto: «e perciò dovendosene ritrovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana» (cpv. 349); «onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana» (cpv. 331).

È questa la 'continuità' più significativa tra *De antiquissima* e *Scienza nuova*, ma non è tale da autorizzare un'interpretazione netta della filosofia vichiana fondata su un metodo geometrico-trascendentale, quale quella proposta in numerose ricerche (si vedano gli appositi repertori bibliografici) da Stephan Otto e da Helmut Viechtbauer, ai quali si deve anche una benemerita edizione tedesca del *Liber metaphysicus* e delle *Risposte* (München, 1979). Già in questo «Bollettino», VIII (1979), pp. 138-139, Pietro Piovani esprimeva qualche riserva e poneva qualche interrogativo all'interpretazione di Otto. Giuseppe Cacciatore sullo stesso «Bollettino», X (1980), pp. 196-203, 250-253, ha approfonditamente esaminato le posizioni di Otto e di Viechtbauer, riconoscendovi in più casi originali e convincenti analisi teoriche, ma segnalando anche qualche forzatura nella complessiva valutazione storico-culturale del filosofo napoletano.

È giusto insistere sul *De antiquissima* per accedere avvedutamente alla *Scienza nuova*, e qui si è tentato di farlo, segnalando anche l'importanza attribuita da Vico alla 'produttività matematica' della mente umana, che non è priva di un'esemplarità regolativa. È comunque necessario tenere ben distinto (non dissociato) ciò che Vico ha effettivamente (storicamente) detto, da ciò che noi, non illegittimamente, possiamo tentare di fargli dire. D'altra parte, pur nella consapevolezza dell'acuta e complessa sensibilità epistemologica di Otto, è da dire che, per gli studi italiani, non è fresca di giornata la proposta di un Vico 'precursore' di Kant: già utilizzata a suo tempo più del necessario anche se con riduttività 'idealistica'. Se si vuole tentare di leggere Vico al di là della sua impostazione 'metafisica' (e il tentativo è rischioso), l'universalismo di Kant non porta molto lontano; ed è meglio allora affidarsi alla varietà dei percorsi critici di una «ragione storica», che storicamente si definisce e si atteggia, non ossessionata dalla ricerca del 'fondamento' perché sposta vis via i suoi raggi di luce critica, illuminando in modi diversi un 'documento' del passato, il quale, d'altra parte, senza quelle cangianti luci, sarebbe ingoiato dalle tenebre.

¹⁰⁴ Id., *La Scienza nuova*, cit., cpv. 349.

Al suo ultimo ascensivo traguardo la «scienza nuova» vichiana sembra, come si diceva, voler celebrare la vittoria sull'«uomo corrotto», sull'«uom caduto e debole», che può riappropriarsi della «contemplazione dell'eterno vero». E non si può non percepire in questo 'entusiasmo' di Vico la forza insinuante dei temi spinoziani, d'origine gnostico-platonica, della contemplazione *sub specie aeternitatis* e dell'*amor Dei intellectualis*. Ma è poi lo stesso filosofo a ricordare con austera severità, nella pagina successiva, «i confini dell'umana ragione. E chiunque se ne voglia trar fuori, egli veda di non trarsi fuori da tutta l'umanità»¹⁰⁹.

MARIO AGRIMI

¹⁰⁹ *Ibid.*, cpv. 360.