

GENERAZIONE DIVINA E PRODUZIONE UMANA NELL'ARCHITETTONICA VICHIANA

«Pochissimi sono mente, la qual
bisogna come di architetto [...] per
giudicare de' lavori dell'eloquenza».
Lettera a Francesco Saverio Estevan

1. *Una lieve aggiunta.* Vorrei in queste pagine esaminare alcune difficoltà di lettura e di interpretazione di testi poco commentati di Vico perché appartengono alle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte seconde e terze* (CMA), e che non si leggono nell'edizione del 1730 e neppure nell'edizione del 1744 della *Scienza nuova seconda*.

La correzione di Vico che vogliamo mettere in luce riguarda una delle più forti affermazioni immanentistiche dell'opera, nella tradizione dello «indiaris» e del «trasumanar» dantesco. Nell'edizione del 1730, leggiamo:

«e questo istesso è un grave argomento, che le *pruove filosofiche*, le quali usa questa Scienza, sieno d'una *spezies divina*, e che debbano arrecare a coloro, che la mediteranno, quasi un *divin piacere*; perocché in Dio il conoscere e 'l fare è una medesima cosa»¹.

Nell'edizione del 1744 pubblicata dal Nicolini, abbiamo:

«E questo istesso è argomento che tali pruove sieno d'una *spezies divina* e che debbano, o leggitore, arrecarti un *divin piacere*, perocché in Dio il conoscer e'l fare è una medesima cosa»².

Le due versioni sono sulla medesima scia. Quella del '44 è più concisa, efficace. Notevole soltanto la caduta del «quasi». Una prova, se è necessario, per gli interpreti «moderni», della radicalizzazione progressiva dell'autore verso una filosofia dell'immanenza.

¹ G. VICO, *Cinque libri de' principi d'una Scienza Nuova d'intorno alla natura comune delle nazioni*, Napoli, Felice Mosca, 1730.

² Id., *Scienza nuova*, in *Opere*, Bari, 1942, vol. IV, § 349.

Si legge però, in un brano rigettato dall'autore per la versione definitiva, una variante interessante, così edita dal Nicolini:

«... in Dio [CMA 3], ove voglia, il conoscer e'l fare è una medesima cosa; di che nella nostra *Vita letteraria* con una pruova metafisica, la quale tuttodì sperimentiamo nelle funzioni della nostra anima, abbiamo tratto questa dimostrazione»¹.

Si deve notare subito che questa modificazione appare già nelle CMA 2, cioè nella lettera a Spinelli, pubblicata nel gennaio 1731 e che si può leggere compresa negli esemplari della SN del 1730, così come in quelli della BN di Parigi (Z 11316) e della BN di Napoli (XVIII 39)². Ecco il testo, come possiamo vedere, abbastanza diverso nella sua conclusione:

«p. 180 v. 26. M. & A & in Dio, ove voglia, il conoscer e'l fare è una medesima cosa: di che nella nostra *Vita letteraria* con una pruova metafisica, che tutto di sperimentiamo nelle funzioni della nostr'anima, abbiamo fatto una *Dimostrazione*, la quale convince la *Creazione del mondo in tempo*»³.

Nelle CMA 2 e CMA 3, il «ove voglia» è mantenuto. Nelle CMA 3, la frase «da quale convince la *Creazione del mondo in tempo*» è esclusa. Invece esiste il lungo sviluppo che presenta la prova stessa⁴.

¹ Ibid., § 1182; il testo pubblicato prosegue con l'esposizione della prova, portando i numeri di paragrafo 1183-1185. Nel manoscritto (BNN, XIII D. 80), Vico ha scritto, innanzi alla riga (cancellata) con cui comincia il § 1183: «Sono nella nostra mente certe eterne verità...»: «Si lasci stare». Si può ritenere che Vico abbia avuto qualche esitazione sul modo di cominciare la sua dimostrazione e che, infine, abbia scelto la prima versione (come spesso). Vico teneva a questa dimostrazione e non ha voluto abbandonarla, almeno all'epoca delle CMA 3.

² Quella di Parigi inserisce la lettera, a torto, prima dell'«Idea dell'opera», quella di Napoli dopo le CMA 1.

³ Cfr. ID., *Autobiografia*, in *Opere*, cit., p. 88.

⁴ Nel manoscritto citato dalle CMA 3, si vede che Vico ha molto esitato sul modo di introdurre la dimostrazione: «... abbiamo <tratto> <dato> tratto <questa> <una> questa dimostrazione. Sono nella nostra mente...». Forse dubitava ancora della necessità di sviluppare il testo della lettera a Spinelli. Comunque l'unità d'intenzione non può essere discussa, poiché si legge, al centro della dimostrazione, questa proposizione che ritrova il tema del paragrafo delle CMA 2: «III. che'l Mondo è stato criato in tempo». Si può pensare che Nicolini ha preferito la versione delle CMA 3 (senza alludere alla versione delle CMA 2) perché metteva meno al centro dell'impegno di Vico il tema della Creazione. È vero però che Vico gli dà ragione in un certo modo, nella misura in cui il titolo delle CMA 3 è: «Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte terze poste insieme con le Prime e Seconde e tutte ordinate per incorporarsi all'edizione nella Ristampa della Scienza nuova» (corsivo nostro).

Ora consideriamo il primo punto: a partire dal 1730, Vico è rimasto insoddisfatto della sua grande formula che identifica il conoscere e il fare in Dio. Dopo la lettera a Spinelli, ha cominciato subito (probabilmente dal gennaio all'agosto 1731) a sviluppare la sua tesi, preparando la terza edizione dell'opera⁷. In seguito ha escluso nuovamente tali sviluppi ed ha anche tolto il *quasi* della prima formulazione, aumentandone l'intensità. Come interpretare questa storia nascosta del testo? Bisogna parlare d'una crisi di scrupolosità teologica da parte di Vico, alla fine superata da un atto di volontà prometeico? Oppure le quattro versioni significano la stessa cosa, pur nella diversità di «spiegamento» del pensiero? Ma come potrebbe giustificarsi questo paradosso?

Da un lato, la *Scienza nuova* del 1744, che continua in questo caso la *Scienza nuova seconda* del 1730, sarebbe un sapere di Dio stesso. Essa è capace di raggiungere il contenuto del «verbum reale», opposto ancora, nel *De antiquissima*, al fare umano. Insomma, nelle prove della *Scienza nuova* del 1744, la processione divina non sarebbe più distinta dalla produzione del mondo. Il mondo ed il verbo sarebbero la stessa cosa ed il sapere del mondo sarebbe in fondo il sapere di Dio stesso.

Invece il testo dell'aggiunta sarebbe più tradizionale, poiché identifica il conoscere e il fare in Dio *sotto la condizione espressa che Dio Voglia creare il mondo*. È vero che, in questo senso, la *Scienza nuova* rimane un sapere di Dio, ma è un sapere di Dio nella sua creazione, questo sapere dunque non può identificarsi alla generazione della Sapienza divina stessa. Insomma, la correzione salva la trascendenza della sapienza e della libertà divina, ma non rinuncia alla pretesa di identificare la riflessione produttiva della *Scienza nuova* con una umanizzazione della Provvidenza divina.

È vero che si potrebbe dire che il «ove voglia»⁸ non è usato in questo passaggio in un senso tecnico e che significa soltanto una attenuazione stilistica senza intenzione teologica determinata: «in un certo senso», per così dire.

Però ritroviamo le medesime parole un poco più avanti nel medesimo brano delle CMA 3:

⁷ Id., *Autobiografia*, cit., p. 90.

⁸ Ciò avviene due volte, poiché nel § 1185 edito dal Nicolini, leggiamo: «è una maniera archetipa e quasi creativa»; il manoscritto contiene «è una *maniera archetipa*, e quasi *creativa*».

⁹ Però «voglia» è sottolineato da Vico nelle CMA 2, cfr. supra.

«Laonde delle verità eterne che non son in noi dal corpo, dobbiamo intender esser principio un'idea eterna, che nella sua cognizione, ove voglia, ella cria tutte le cose in tempo e le contiene tutte dentro di sé, e tutte, applicandovi, le conserva»¹⁰.

Certo, chiamare Dio una «idea eterna» è una cosa strana (le idee sono *nella* mente divina nel pensiero teologico tradizionale), ma questo vocabolario, anche se di forma neoplatonica, è certamente proprio alla scuola cartesiana¹¹. Comunque si trova in questo passaggio una notevole affermazione della libertà divina che distingue tra l'ordine della sapienza e il tempo della creazione. Nel 1731, come nel *De antiquissima*¹², Vico mantiene ancora una stretta differenza tra la generazione divina e la creazione, anche se la *Scienza nuova* sembra pretendere d'essere la scienza del *facere ad extra*¹³. Ma allora perché nella versione del 1730, come poi in quella del 1744, non si legge l'irritante «ove voglia»?

La mia risposta è che, come vedremo in seguito, malgrado il suo interesse specifico, questa modificazione non cambia molto il senso teologico del testo. Ciò non significa che Vico debba essere interpretato in chiave immanentistica, ma significa soltanto che,

¹⁰ ID., *Scienza nuova*, cit., § 1183. Leggiamo nell'autografo: «Laonde delle verità eterne, che non son' in noi dal corpo, dobbiam' intender' esser Principi' <?> un' Idea Eterna, che nella sua cognizione, ove voglia, ella cria tutte le cose in tempo; e le contiene tutte dentro di sé e tutte, applicandovi, le conserva». E tutto l'argomento è basato sulla nostra libertà di fare.

¹¹ Tutta l'argomentazione del testo è un tentativo di rifacimento del pensiero di Malebranche che Vico ha creduto scorgere nella *Recherche de la vérité*, partendo però dalla supposizione estranea alla dottrina malebranchiana del *verum ipsum factum*. Si sa peraltro che se Malebranche parla come Cartesio d'una «idea di Dio», in fondo egli pensa che l'idea di Dio non c'è: «L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il peut être connu, mais il ne peut être fait. Il n'y a que les créatures [...] qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elle soient faites» (*Entretiens de métaphysique*, II, § V; al Vico forse sarebbe molto piaciuta questa opposizione tra il fare e l'essere). La sola idea eterna infinita riconosciuta da Malebranche è l'idea dell'essere («L'idée vague et générale de l'être») nella quale si vedono tutti gli esseri particolari, un'idea «que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le Verbe de Dieu» (*Recherche*, I, II, VIII, § 1).

¹² «Deus, dum verum cognoscit, id ab aeterna ad intra generat, in tempore ad extra facit». *De antiquissima*, I, II. «perché i filosofi della cieca gentilità stimarono il mondo eterno ed Iddio sempre operante ad extra, essi convertivano assolutamente il vero col fatto. Ma perché noi il credemo creato in tempo, dobbiamo prenderlo con questa distinzione: che in Dio si converta ad intra col generato, ad extra col fatto». *Seconda Risposta*, § II.

¹³ In questo senso, il § 349 sarebbe la confutazione di questo passaggio del *De antiquissima*: «et ita scientia humana divinae sit imitatrix», *ibid.* Il senso ultimo dell'argomento sarebbe la distruzione dell'*Analogia* da parte dell'*Univocità*. Invece, come vedremo, soltanto chi non conosce la logica dell'analogia può immaginare ciò in Vico.

anche nella sua formulazione breve, il testo è affatto coerente con la teologia tradizionale, non soltanto con quella di Malebranche, ma già con quella di San Tommaso e di Suarez.

2. *Alla scuola di Tommaso e di Suarez: la teologia della potenza.* Queste ipotesi potrebbero valere come una continuazione delle riflessioni di Cesare Vasoli a proposito della cultura scolastica di Vico¹⁴. In effetti, una tecnica scolastica, nel Vico, c'è.

Leggiamo un passaggio significativo di San Tommaso:

«potentia Dei semper est conjuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia); sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper si conjuncta effectui; sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno»¹⁵.

Tommaso risponde con questo argomento a chi voleva negare la potenza di Dio col pretesto che la potenza senza il suo effetto è impotenza (e questa impotenza sarebbe imperfezione in Dio), mentre una potenza efficace in Dio significherebbe l'eternità del mondo.

La potenza in Dio, risponde Tommaso, non suppone che il mondo fosse creato *ab aeterno*. È vero che non si può dire che Dio agisca per la sua essenza senza avere in lui qualche principio di sua azione, la potenza appunto. Dio è potente per la sua essenza e perciò non patisce delle imperfezioni della potenza umana dove la potenza è distinta dall'essenza. Basta soltanto che la relazione dell'essenza di Dio con la sua potenza non sia una *relatio realis*, così come quella della processione trinitaria, ma una semplice *relatio rationis*, cioè un punto di vista particolare a proposito di un fatto unitario. «Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae», scrive Tommaso¹⁶.

Si potrebbe opporre a questo ravvicinamento della tesi vichiana colla convertibilità tomista del *conoscere* e del *fare* in Dio, che si ferma all'*operari* della potenza e non va fino al *facere* stesso di cui parla Vico. Ma leggiamo ancora nello stesso *De potentia*:

«ex parte ipsius Dei *facere* non importat aliquid quod sit aliud quam suum *dicere*: non enim actio Dei est accidens, sed ejus substantia; sed *facere*

¹⁴ Cfr. C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in questo «Bollettino», IV (1974), pp. 3-35.

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, Q. 1, a. 1, ad 8.

¹⁶ *Ibid.*, ad 1.

importat effectum actualiter existens in propria natura «cioè nella cosa creata», quod per dicere non importatur»¹⁷.

Insomma tutte le convertibilità della potenza e dell'essenza in Dio sono relazioni di ragione. Soltanto per le creature la convertibilità prende un senso reale: in questa prospettiva si potrebbe dire con abbastanza precisione che la convertibilità sviluppata nella *Scienza nuova* («de divine prouve») non è niente altro se non il *sapere di Dio dal punto di vista delle creature*. Lontano dall'essere un sapere dell'immanenza, è una decifrazione della trascendenza dal punto di vista dell'immanenza. La convertibilità vichiana, anche se pare difficile a livello ontologico, non è che l'imitazione nel campo umano, dove essenza e atto differiscono, dell'unità di questi principi in Dio.

Con l'ingegno e l'esperienza, gli uomini, dice Vico,

«sane Deo optimo maximo quodammodo similes fierent, cuius intelligentia et opus unum idemque sunt»¹⁸.

Tommaso introduce il concetto di potenza in Dio, ma sottolinea che l'uomo «in ipsum 'cioè in Dio' devenire non potest nisi ex effectuum similitudines»¹⁹.

Vico dimostra invece, da parte sua, che la potenza divina è il punto di partenza di tutti gli atti umani.

Giunti a questo primo momento della nostra analisi si può concludere che tutti i falsi problemi reperibili nella forma di Vico non hanno altra causa se non il fatto che tutti gli interpreti hanno capito il *facere* come un *facere in effectu*, mentre era il *facere ad intra* dell'essenza divina. Vico non svela il segreto del passaggio dell'idea all'ente²⁰, ma ribadisce a livello umano il mistero di questa attività eterna, e perciò non c'è una convertibilità nel campo umano che non sia *analogica*. Tutto il fraintendimento viene dal fatto che gli interpreti hanno avuto della teologia tradizionale il concetto di colui che formulava l'obiezione e non hanno considerato ciò che Tommaso stesso risponde. Con, o senza «ove voglia», il sapere umano rimane radicato in una potenza che lo supera e lo fonda.

Ma forse qualcuno dirà giustamente che queste analisi non

¹⁷ *Ibid.*, Q. 3, a. 18, ad 13.

¹⁸ G. VICO, *Vici Vindiciae*, in *Opere filosofiche*, Firenze, 1971.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, I, 1, c.

²⁰ Già dichiarato inconcepibile dall'uomo nel *De antiquissima cit.*, IV, II: «Quo autem pacto infinitum in haec finita descenderit, si vel Deus id nos doceret, assequi non possumus».

sono insite nella «cultura di Vico» e che bisogna trovare qualche prova diretta dell'utilizzazione della teologia della Potenza da parte del nostro autore. In verità non abbiamo cercato di dimostrare che Vico abbia letto il *De potentia* o che fosse «tomista», ma soltanto, con l'aiuto d'un po' di tecnica teologica, che il suo discorso non è una dichiarazione d'immanenza e d'univocità²¹. Comunque rimane utile adesso vedere la dottrina di Suarez a questo proposito per evidenziare il legame diretto di Vico con queste distinzioni medievali e scolastiche.

La sectio XVII, *De potentia Dei prout cadit sub naturali ratione delle Disputationes metaphysicae*, non è solamente notevole per la sua precisa difesa del concetto tomistico della potenza, ma anche per la sua argomentazione puramente «naturale», cioè fondata su argomenti metafisici e non rivelati e, soprattutto, sulla base di autorità del mondo classico: per esempio, il paragrafo 5, cita una filologia molto vichiana: Seneca, Cicerone, l'invocazione di Giove onnipotente per i poeti, Porfirio citato da Vivés; il paragrafo conclusivo (§ 52) aggiunge Plinio, Platone, Plotino, insomma il «consensus sapientium».

Suarez formula il nostro problema in questi termini:

«Quarto principaliter dicendum est hanc divinam potentiam non esse aliud in re, quam ipsam divinam essentiam, scientiam et voluntatem, ratione tam ab eis distinguui»²².

Per sviluppare questa tesi Suarez usa il concetto dell'essere infinito e questo momento di pura metafisica, inserito nella disputa meramente scolastica, ci dà un'idea dell'influenza di Suarez sulla

²¹ Non importa in questo senso se il nostro discorso proceda da Tommaso piuttosto che da Scoto. È vero che Scoto insiste molto per esempio sulla relazione *causale* tra Dio e le essenze creabili, una relazione piuttosto conveniente per concepire e formulare la convertibilità. Egli pone in effetti una *distintio formalis* tra l'essenza di Dio e l'*esse obiectivum* delle idee: «intellectus divinus producit ista 'scil. obiecta' actu suo in esse, intelligibili, et actu suo dat huic obiecto esse tale, et illi tale; et per consequens dat eis talem rationem obiecti, per quam rationem primo movent intellectum ad rationem obiecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam». (*Oxon.* I, d. 3; q. 4, n° 19, § 266). Questo dibattito rimane dentro una tradizione realistica, senza identificarsi con la tentazione volontarista e nominalista che ridurrebbe la convertibilità ad un atto di volontà e non ne farebbe più un effetto diretto dell'essenza divina (cfr. *ibid.*, § 268 e E. GILSON, *Jean Duns Scot, in Duns Scot, sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois, Paris, 1988, p. 299). Quello che ci interessa in Vico (la sua *philosophia perennis* implicita) è la logica di questo realismo, senza entrare nelle dispute cosiddette «scolastiche». Dobbiamo usare i medesimi criteri nell'analisi dei suoi riferimenti e delle sue fonti.

²² SUAREZ, *Disp. Met.*, XXX, sect. XVII, § 37.

metafisica dell'ente di Vico dal *De antiquissima alla Riprehensione di Renato delle Carte, etc...*:

«Deus non agit extra se, quatenus est infinitus solum in ratione scientis aut volentis, sed quatenus est infinitus simpliciter in genere entis; tota enim haec infinitas necessaria est ad creandum [...] et ad agendum sine dependentia a superiori, quomodo semper operatur Deus; ergo potentia convenit Deo non formaliter ratione intellectus, vel voluntatis, sed ratione ipsius esse per essentiam, quatenus infinitum est et eminenter includit omnem perfectionem partipabilem ab ipso»²³.

Si può leggere tutto Vico in questo paragrafo suareziano o, almeno, chiarire i punti centrali della sua metafisica. La convertibilità del conoscere e del fare non si fa contro l'essere; è invece una espressione dell'infinito dell'essere. Non è il punto di partenza di una «nuova metafisica», come pensava lo Spaventa, è, piuttosto, l'espressione diretta dei principi sommi della «vecchia», quella dell'essere. La lotta vichiana contro il cartesianesimo non si scatena nel nome di una esperienza inedita delle potenze umane, è, al contrario, l'espressione di una tradizione antica distrutta dalla modernità della psicologia cartesiana. Sicuro, l'ontologia del *verum ipsum factum* è una conseguenza del primato dell'essere sopra la sostanza e del primato dell'infinito sopra ogni forma determinata, una scoperta della perfezione dell'«informe» e non una riduzione umana di tutte le forme. Il Suarez continua con queste parole:

«"divina natura" in tantum est fons totius esse, in quantum est ipsum esse per essentiam; quod esse, quatenus a nobis concipitur formaliter in ipso Deo, vocatur natura seu essentia ejus; ut vero per seipsum est communicativum sui, dicitur principium seu ratio agendi ad extra»²⁴.

La convertibilità trova la sua più alta formulazione nella congiunzione tra la fonte dell'essere e la sua comunicazione, tra l'*intra* e l'*extra* di Dio. Niente di strano dunque se la prova «metafisica» spiegata da Vico in queste righe sia una «dimostrazione la quale convince la Creazione del mondo in tempo»²⁵. In senso strettamente

²³ *Ibid.*, § 46.

²⁴ *Ibid.*, § 47.

²⁵ G. VICO, *CMA* 2, p. V, omissa da Nicolini; anche se Tommaso, come Suarez, ha rifiutato la dimostrabilità della Creazione «in tempo». Ma già in questa utilizzazione di Suarez, Vico apre un nuovo mondo (o riapre un antico), quello dell'*Ontologismo*, che prova a congiungere in una formula spodittica l'idea e il Tempo, processo speculativo estraneo alla Scolastica, ma implicito nell'utilizzazione dell'Ente infinito in questa analisi suareziana della potenza. Un atteggiamento più «scolastico», ma anche molto problematico nei

metafisico (cioè «sub naturali ratione»), se c'è qualcuno che ha pensato la *formola ideale* di Gioberti, «l'ente crea l'esistente», ed ha intuito la creazione nell'Idea, questi è Vico, come Gioberti stesso riconosce. Vico non «prova la creazione», ma la «convince» «con una pruova metafisica» e lega tutta la sua scienza a questa verità ideale: ecco ciò che distingue la tesi di Vico da quell'intento di *provare la creazione* in modo dialettico e che Spaventa si sforza di trarre dal pensiero ontologico di Vico e di Gioberti²⁶.

La cosa più bella e convincente rimane il fatto che il trattatello di Suarez sulla Potenza divina si chiude con una considerazione *De divina providentia*²⁷.

In primo luogo il filosofo scolastico si difende da una obiezione:

«Neque est verum, quod quidam objiciunt, hujusmodi potentiam, quae ita operatur quasi eliciens immediate actionem transeuntem, esse imperfectam. Nam id solum est verum, quando talis potentia mere naturaliter agit sine intelligentia et libertate; at vero si haec habeat intime adjuncta, esse potest perfectissima»²⁸.

Il Suarez precisa che non è il caso, in questo momento della sua trattazione, di passare dalla considerazione sulla potenza connaturata all'essenza divina a quella delle sue *azioni*, cioè alla differenza tra azioni *naturali* ed azioni *soprannaturali* (per rispetto all'ordine delle cose create), perché questo discorso spetta al teologo e non al filosofo. E non c'è neppure bisogno di aggiungere qualcosa di peculiare sulla divina *Providentia*:

«quia haec praeter scientiam, voluntatem et operationem, nil addit, sed formaliter dicit rationem, qua Deus ab aeterno decrevit res hujus universi gubernare, easque per media convenientia in suos fines dirigeret»²⁹.

A livello della conoscenza naturale, la Provvidenza divina si confonde con la causalità divina, il suo «influsso» (*influxus*), la

riguardi della tradizione, è quello del Caetano, confutato da Suarez per una sua identificazione della potenza e della volontà divina: *In I. 25, I, n° V*.

²⁶ B. SPAVENTA, *Schizzo di una storia della logica*, ed. Gentile, Firenze, 1972, vol. II, pp. 644-645.

²⁷ La Provvidenza, che è una delle conclusioni della Dimostrazione delle CMA 3: «4. che vi sia provvidenza divina, la quale, intendendo, conserva tutte le cose create»; ma: «IV che vi sia *Provvidenza divina*, la quale intendendo, conserva tutte le cose create».

²⁸ SUAREZ, *op. cit.*, § 49.

²⁹ *Ibid.*, § 52.

ratio del mondo che Dio ha nella sua mente. Insomma l'essere assoluto ha ancora qui la funzione d'una mediazione tra la potenza e la Provvidenza. Se dunque cerchiamo di identificare il legame metafisico tra la convertibilità e la Provvidenza, questo legame non è niente altro che l'essere *divinum* stesso, l'«essentia ut infinita entitas, et ipsum esse per essentiam»¹⁰.

Certo, sottolinea per finire Suarez, molti filosofi hanno raggiunto questo livello della speculazione naturale.

«De morali autem provvidentia rerum humanarum pauca dicunt».

Così come Vico, il teologo gesuita nota la limitazione della sapienza filosofica a questo proposito, una sapienza che si limita alla considerazione della Provvidenza nell'ambito della natura. Per il Suarez l'altra Provvidenza, quella degli uomini, non riguarda il filosofo, ma il teologo che giudica della Grazia e della Provvidenza soprannaturale e delle sue relazioni con il libero arbitrio. Diverso sarà il giudizio di Vico e diversa sarà la sua suddivisione delle scienze, poiché inventerà una *scienza nuova* per trattare in chiave naturale della Provvidenza morale e della storia della libertà umana.

3. «Una maniera archetipa e quasi creativa». In quale misura gli altri grandi momenti del testo dell'Aggiunta delle CMA 3 confermano questa rappresentazione della problematica vichiana?

1) Sappiamo adesso che la *Scienza nuova* non è la scienza delle idee generate in Dio, ma una scienza delle cose create secondo la regola delle idee generate. È vero che una scienza ideale in Vico c'è, ma questa scienza non si sviluppa mai da sola; essa deve essere confermata dai fatti stessi che sono da lei chiariti.

«Laonde, cotale Scienza dee essere una dimostrazione per così dire, di fatto storico della Provvidenza [...] ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni»¹¹.

Si deve prestare attenzione ad una parola, secondo noi, poco commentata di Vico:

¹⁰ *Ibid.*, § 47.

¹¹ G. VICO, *Scienza nuova*, cit. § 342.

«Per tutto ciò, entro la contemplazione di essa provvidenza infinita ed eterna, questa Scienza *ritruova* certe divine pruove, con le quali si conferma e dimostra»³².

È chiaro in questo passaggio che le *divine pruove* non sono dedotte o prodotte, né soltanto «ritrovate» secondo le regole della topica, sono umanamente posate e verificate nella *coincidenza sintetica* con i fatti divenuti intellegibili. Notiamo subito che, se le idee non sono prima dell'essere, né dopo, ma simultaneamente (come lo vuole il Vico stesso³³), siamo, almeno a livello metodologico – se non ontologico – vicini al modo di pensare di Spinoza. Senonché sarebbe più giusto dire che la *Scienza nuova* presuppone la realtà dell'idea per *intuizione* ed usa in modo euristico questa facoltà per ordinare i fatti che richiamano il sistema intelligibile³⁴.

Questa insistenza sull'unità sintetica nel metodo della *Scienza nuova* si ritrova un po' più avanti nel *Del Metodo*, quando Vico mostra che troviamo la coincidenza tra fatti e idee attraverso un atteggiamento di combinazione puramente logica dei possibili. Questa combinazione è un *facere*, ma un *facere* semplicemente umano che imita il *facere* divino; l'attività umana è un contemplare, l'attività divina sarebbe un produrre;

«Lo che faccendo, il leggitore pruoverà un divin piacere, in questo corpo mortale, di *contemplare* nelle divine idee questo mondo di nazioni...»³⁵.

Contemplazione dunque nelle idee divine, ma attraverso una attività logica e la ricerca con la riflessione, di un adeguamento *fatto* tra il possibile ed i fatti. Il *divin piacere* del lettore non è il pia-

³² *Ibid.*, § 343 (corsivo nostro).

³³ «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose», *ibid.* § 238.

³⁴ Anche qui Gioberti si mostra un bravissimo erede di Vico e del § 238 della *Scienza nuova* (cfr. supra) al quale riesce a dare un senso ontologico e non soltanto spinoziano o panteistico: «Il modo con cui il nostro pensiero trapassa da Dio a sé medesimo, è analogo al modo con cui lo spirito pensante e ogni cosa creata procedono dal loro principio; giacché l'ordine della cognizione vuol rispondere a quello della realtà, e il legame ideale della notizia di Dio con quella che l'uomo ha di sé, dee immedesimarsi col vincolo reale di Dio colle sue fatture. [...] Tutte le idee nascono da una prima idea, come tutte le cose da una prima cosa, come tutte le cause seconde da una cagione prima, atteso che l'ordine della cognizione risponde a quello della realtà. [...] Lo spirito umano percepisce sé medesimo e le altre esistenze nell'atto stesso immanente con cui vengono create...» (V. GIOBERTI, *Del Bello*, ed. naz., Milano, 1939, pp. 20-21); dove si vede che la questione dell'immanenza o della trascendenza non è la questione principale, ma piuttosto quella della partecipazione delle idee umane ad una intuizione ontologica originaria.

³⁵ G. VICO, *Scienza nuova*, cit., § 345.

cere di Dio, ma il piacere della coincidenza del logico e del reale nel discorso sotto la legge dell'idea. Nel 1744 come nel 1731 e nel 1730, ma soprattutto già nel 1710, il Dio di Vico non è conosciuto nella sua generazione intrinseca, nemmeno nell'atto della sua produzione *ad extra*, ma è considerato come la potenza sintetica immediata che dà la loro intelligibilità alle sintesi mediate del sapere umano. Insomma il pensiero di Vico potrebbe essere caratterizzato come una prova particolare della significazione *analogica* della potenza divina nel mondo umano.

2) Si deve subito notare che, partendo da questa meditazione analogica, Vico poteva togliere lo «ove voglia» nel suo *Del Metodo*, così come la sua «pruova metafisica» della Creazione in tempo. Basta la convertibilità del *conoscere* e del *fare* in Dio per dare un fondamento ontologico al metodo del «cogitare vedere». L'essenza di Dio è la sua potenza perché l'essenza è essere infinito. Scienza e volontà sono anche in Dio, ma non sono delle espressioni così dirette dell'essenza divina. Questo non impedisce naturalmente di introdurre la libertà nell'azione divina, ma questo momento non è assolutamente necessario per caratterizzare le «pruove» della *Scienza nuova*²⁶. La convertibilità basta per fondare l'analogia; allora perché questa restrizione, «ove voglia»? Per mostrare che un mondo c'è, nel quale si può «esercitare» l'analogia?

Si potrebbe dire che nel 1731 Vico non ha ancora affatto coscienza del significato della sua analogia e che egli teme di fare concorrenza a Dio e pone, in questo senso, con lo «ove voglia» un limite al demiurgismo delle sue prove, mentre nell'ultima versione, Vico afferma tutta la potenza d'un metodo fondato sulla convertibilità propria all'essenza divina. In questa misura la verità profonda dell'aggiunta non sta nel «ove voglia», ma nell'evocazione della *mimesi* su cui fonda il suo metodo:

²⁶ Questo risultato era, in ogni modo, già presente nel *De antiquissima*: subito dopo la formulazione del criterio *verum ipsum factum*, Vico pone in Dio il *primum verum*. Dio in questo momento non è considerato come Creatore «nel tempo», ma come *Factor* dotato d'una Sapienza infinita, e perciò potente: «ac proinde in Deo esse *primum verum*, quia Deus *primum Factor*; *infinitum*, quia *omnium Factor*; *exactissimum*, quia, cum *extima*, tum *intima rerum* ei *representat elementa*, nam *continet*» (I, 1). Non è la convertibilità del *verum* con il *factum* ad essere fondata sulla produzione *ad extra* (perché questo sarebbe paganesimo secondo Vico: «*Deum ethnici philosophi coluerunt, qui semper ad extra, quod nostra theologia negat, sit operatus*» I, 1), ma la convertibilità del *verum* con il *bonum*: «ita *verum cum bono convertitur, si quod verum cognoscitur, suum esse a mente habeat, quocumque quis cognoscitur, et ita scientia humana divinae sit imitatrix, qua Deus, dum verum cognoscit, id ab aeterno ad intra generat, in tempore ad extra facit*» (I, II).

«Talché così, in certo modo, la mente umana con questa Scienza procede a produrre da sé questo mondo di nazioni come la mente di Dio procede nel produrre il mondo della natura...»³⁷.

«In certo modo», «quasi», queste parole con le quali la Scolastica ha sempre voluto contrassegnare l'uso dell'analogia, divengono ora la chiave di una *Scienza nuova* giunta a maturità. Perciò questa proposizione ancora pericolosa nell'aggiunta: «Per tutto ciò quel "dovette, deve, dovrà" è una maniera archetipa e quasi creativa, la quale non si può avere che nell'idee eterne di Dio»³⁸, può ritrovarsi senza la precauzione del «quasi» nel 1744: «egli, in quella pruova "dovette, deve, dovrà", esso stesso sel faccia»³⁹. Non bisogna temere l'*hybris*, dove il sapere ha raggiunto il suo fondamento infinito come la condizione del suo esercizio. Il divin piacere del lettore non è il piacere di Dio, ma il piacere della coincidenza dell'«idea» e della «parola»⁴⁰ in un discorso umano che imita l'unità della potenza e dell'essenza divine. Sia nel 1730 che nel 1744, Vico non si è ritirato da questa «alta inespugnabil ròcca»⁴¹.

3) Queste ipotesi mi sembrano capaci di spiegare alcune difficoltà che rimangono nel testo dell'aggiunta.

Che cosa significa questo riferimento alla «Vita letteraria» di Vico? Non è soltanto forse un riferimento al testo ben noto dell'*Autobiografia*⁴², ma anche al *De antiquissima, De facultate*, capitolo VII, § I, «Atque haec dissertata...». Stupenda continuità del

³⁷ *Ibid.*, *Scienza nuova*, cit., § 1185; manoscritto: «Talché così in certo modo la mente umana con questa scienza procede a produrre da sé questo Mondo di Nazioni; come la mente di Dio procede nel produrre il mondo della natura...».

³⁸ *Ibid.*, § 1185.

³⁹ *Ibid.*, § 349.

⁴⁰ *Ibid.*, § 401.

⁴¹ Si può ancora aggiungere un argomento estrinseco, oppure retorico: Vico ha voluto sempre più affermare la novità della sua scienza. Ha voluto determinare sempre meglio l'oggetto formale specifico (lo *scibile*), per dirlo alla maniera scolastica, della sua ricerca. La sua scienza non è la scienza del tutto, in quanto essa *suppone* una ontologia compiuta, ma non la fa. Vico aveva bene inteso la difficoltà di scrivere nel *De uno*, e poi nel *De constantia*, un abbozzo dogmatico di *Philosophia perennis*. Questa filosofia dell'essere posta a priori senza dimostrazione propria è senza forza: manca del proprio criterio di verità. Allora Vico ha preferito supporre la metafisica «spiegata», cioè *utilizzarla* e non costruirla nelle sue prove. Nell'ideale tutto tacitano di concentrazione e di laconismo della sua eloquenza, non ha voluto ribadire quello che supponeva, ha voluto soltanto andare avanti nella sua Scienza. Insomma Vico ha fiducia nella Repubblica delle Lettere. Aspetta dai dotti la conoscenza della metafisica dell'essere alla quale vuole aggiungere soltanto questa scienza del tempo al lume delle idee contemplate nel profondo dell'essere divino.

⁴² *Ibid.*, *Autobiografia*, cit. cap. II, pp. 20-21, con una nota (I, p. 21) veramente significativa di Nicolini sul panteismo nascosto di Vico! Nella *Scienza nuova*, § 1184, «vita letteraria» significa tutta la storia intellettuale di Vico.

pensiero vichiano che considera che una dimostrazione del 1710, poi ripresa nel 1728, fa parte, nel 1731, delle cose «importantissime»⁴⁵ di cui la terza stampa della *Scienza nuova* dovrà ornarsi!

Questa dimostrazione ha un aspetto malebranchiano nel senso che sfocia verso la scoperta dell'immutabilità delle idee. Però è lontana dalla dottrina dell'occasionalismo. Malebranche non avrebbe potuto accettare una prova che procede da una «libertà di fare»⁴⁶, mentre la libertà secondo il filosofo francese è tutta metafisica e deve essere addirittura riportata all'azione di Dio in noi. Anche se la Creazione è il grande punto di distacco tra Malebranche e Spinoza nelle *Méditations chrétiennes*⁴⁷, Malebranche non considera la Creazione se non dal punto di vista di Dio, mostrando che quella è affatto libera poiché i suoi motivi (Dio non agisce mai senza motivi) non sono «invincibles»⁴⁸. Non c'è posto in questo contesto per una Dimostrazione, partendo dalla nostra mente, della «Creazione in tempo».

Nel 1710 Vico è meno cauto nella formulazione della sua teoria dell'idea:

«intellectus verus facultas est, quo, cum quid intelligimus, id verum facimus».

Siamo dunque lontani della «pruova metafisica» del 1731:

«Sono nella nostra mente certe eterne verità, le quali non possiamo sconoscere e rinnegare, e'n conseguenza che non sono da noi»⁴⁹.

Invece il tema dell'analogia è già molto chiaro in questo passaggio conclusivo del capitolo del 1710:

«quamadmodum homo intendendo mentem modos rerum,

⁴⁵ «Le quali annotazioni prime e seconde, con altre poche ma importantissime, ch'è io scrivendo interrottamente come di tempo in tempo ragionava l'opera con amici, potrenno incorporarlesi ne' luoghi ove sono chiamate, quando si stampi la terza volta» (Id., *Autobiografia*, cit., p. 90).

⁴⁶ «Ma del rimanente sentiamo in noi una libertà di far, intendendovi, tutte le cose le quali hanno dipendenza dal corpo, per perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte, intendendovi, le facciamo...»; ms.: «ma del rimanente sentiamo in noi una libertà di fare intendendovi tutte le cose, le quali hanno dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi; e tutte, intendendovi, le facciamo...».

⁴⁷ N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, IV, § XVI sg. e il carteggio con Dortous de Mairan.

⁴⁸ M. GUERBULT, *Malebranche*, Paris, 1955-1959, vol. II, I, cap. III § 3, p. 62 n. 13.

⁴⁹ G. VICO, *Scienza nuova*, cit., § 1183; ms., lo stesso.

earumque imagines, et verum humanum gignat, ita Deus intelligendo verum divinum generet, verum creatum faciat»,

dove l'essenza divina e la sua generazione sono ben distinte dalla sua volontà di creare *ad extra*.

4. *Il tramonto della Provvidenza. Verum divinum, verum humanum* sono le due categorie supreme della metafisica di Vico fino alla conclusione del suo capolavoro. Dopo la sua scoperta della Potenza e della sua significazione attraverso la conoscenza e l'essere, Vico affida alla mente umana questa dimensione della Creazione: come un piccolo mondo, noi produciamo una sintesi, appunto la *Scienza nuova*, che imita nel tempo, in un modo analogico, il mondo archetipo ma irraggiungibile della mente divina. La *Scienza nuova* rimane un produrre umano con un'idea divina, ma non è un produrre umano dell'idea stessa.

Se non fosse (come lo supporrebbe Malebranche) un «fare» umano, allora la *Scienza nuova* sarebbe solo scienza del fare divino e ridurrebbe la contemplazione dell'idea a naturalismo (ciò è capitato a certe vicende del pensiero di Malebranche). Ma Vico concepisce una filosofia della libertà umana creativa e limita intanto l'intento del suo nuovo sapere a questa dimensione particolare della manifestazione divina. Insomma, si può dire che la filosofia vichiana della mente, lontana dall'annunziare l'idealismo assoluto, è stata il solo cammino per introdurre l'attività in una filosofia dell'essere, senza minacciare questo essere di ridursi subito ad un atto proprio del fare umano.

Rimane però una sfida: questo movimento che l'idealismo voleva introdurre nell'essere, Vico l'ha lasciato fuori dell'essere: la mente umana è movimento, non l'essere. Ma come mai potrà l'uomo ancora partecipare all'essenza di un essere tanto al di là delle sue potenze? Vico allontana l'essere dal nostro conoscere e si stacca così dai fini dell'Illuminismo. Chi dirà il segreto dell'essere se le pretese dell'idealismo sono così superate? Che cosa c'è fuori «d'unità delle spirito che informa e dà vita a questo mondo di nazioni»⁴⁸? Come raggiungere quello che lo spirito imita «spiegandosi», conoscendo però soltanto la meraviglia dell'imitazione senza determinazione più avanzata della cosa imitata⁴⁹?

⁴⁸ *Ibid.*, § 915.

⁴⁹ Secondo una profonda distinzione di Giacomo Leopardi criticando l'ingenuità del pensiero romantico e tornando a un senso antico della cultura, in *Discorso intorno alla poesia romantica*, Firenze, 1969, p. 945.

«L'uomo, per indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»³⁰.

Questa ingenuità poetica non è più possibile nella nostra età critica, soprattutto quando l'antropomorfismo prende l'apparenza della razionalità filosofica.

Vico sentiva bene il peso di questa sua scoperta. Leggiamo nella lettera a Spinelli:

«La prima, e principale di tutte le Dignità qui descritte era questa gran Metafisica Verità, che noi certamente abbiamo usato per tutta questa Opera; ma non avevamo fin'a questo punto avvertito; che l'*huomo* per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa sia dentro l'ignoranza, egli si fa regola dell'Universo»³¹.

Questa scoperta vichiana non è soltanto fondamentale per l'architettura della *Scienza nuova*. Spiega anche il senso profondo dell'infinito dell'essere per Vico: un «informe» che scappa alle «regole» umane. Ma dove si fermerà la critica vichiana dell'umanizzazione dell'essere? Come fare la differenza tra le regole nate dall'ignoranza e quelle nate dalla riflessione? Anche l'uomo che crede di sapere si fa regola dell'universo.

Ma se questo è vero, come può, l'essere così liberato dal progresso della coscienza, essere ancora *prevedibile*, sia per Dio, sia per noi attraverso la legge dei Ricorsi? Come sottomettere a una legge il futuro quando la mente non si fa più «regola dell'universo» perché conosce se stessa meglio e si è «determinata» soltanto nella sua storia? Deve la morfologia del divenire rifuggire ogni forma a priori per non esser uno spiegarsi cieco della sola mente umana?

«La filosofia contemporanea avverte che la previsione epistemica del futuro ha un valore illusorio e che la "verità" dell'*epistème* è l'*errore* perché trasforma il niente in un essente, cioè in qualcosa di conoscibile, e il futuro in qualcosa di prevedibile. Identifica il niente e l'essente, e in questa identificazione nega l'esistenza del divenire...»³².

Dall'essere rendere possibile di nuovo il divenire, questo è stato lo scopo di queste nostre pagine. Ma forse questo appartiene ancora all'evidenza originaria e fondamentale del nichilismo, dell'Occidente, dell'essere mortale:

³⁰ G. VICO, *Scienza nuova*, cit. § 120.

³¹ ID., *Lettera a Spinelli*, in *Opere*, cit., p. V.

³² E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Milano, 1989, p. 31.

«Tutte le cose della terra, isolate dal destino, devono apparire mortali — che vengono e vanno —, ed è quindi destinato a fallire il tentativo di innalzare, all'interno della terra isolata, cose immortali e immutabili»³³.

Ma se Vico non può più insegnarci la Provvidenza, forse può ancora richiamarci alla legge del Destino.

BRUNO PINCHARD

³³ *Ibid.*, p. 345.