

SUL VICO DI PIOVANI

È trascorso ormai più di un decennio dalla dolorosa e prematura scomparsa di Pietro Piovani; ma il passare degli anni, spesso così impietoso, non solo ha confermato l'eccezionale «nobiltà» dell'uomo di pensiero, sempre impegnato nel confronto con i massimi problemi etici e politici della vita contemporanea, bensì ha dato più forte e netto risalto alla personalità dello storico e del sagace organizzatore di studi, ben deciso a difendere i «valori» della cultura filosofica italiana, in tempi così duri e drammatici, tra crisi laceranti che hanno ormai colpito anche le tradizioni apparentemente più solide. Con devota ed affettuosa «pietas», Fulvio Tessitore ha, infatti, provveduto a salvaguardare la memoria ed il lungo geniale lavoro del suo Maestro, raccogliendone e ripubblicandone scritti e indagini, oggi non sempre facilmente reperibili, che testimoniano il ruolo del tutto particolare da lui svolto nella storia intellettuale delle generazioni del dopo guerra, operando proprio nella città che, per quasi mezzo secolo, era stata la capitale «morale» della nostra cultura filosofica e storica ed era adesso l'inevitabile bersaglio polemico di una tumultuosa revisione di prospettive ideologiche, metodologiche e speculative. Le meditazioni e gli insegnamenti del filosofo dell'etica, della politica e del diritto sono stati ormai riconsegnati all'ammirata attenzione dei lettori, in vari volumi della medesima «Collana di filosofia» (fondata dallo stesso Piovani e da E. Paolo Lamanna), pubblicati anche con la collaborazione di Giuseppe Lissa. Ma, adesso, il Tessitore ci ripropone, con questo libro*, un altro aspetto dell'opera del Piovani altrettanto essenziale per ricostruire la sua immagine e comprendere il vero valore del suo instancabile impegno intellettuale: il lavoro straordinariamente acuto, limpido e critico dello storico della filosofia, ben deciso a restituire autori, testi e problematiche speculative al loro effettivo orizzonte storico, a dissolvere le inevitabili «incrostature» che le interpretazioni del passato hanno depositato sulle dottrine e sui loro linguaggi, ma anche a coglierne la perenne «attualità», al di là di ogni interessata manipolazione o confusa rivendicazione, al «cuore» stesso dei problemi e delle ansie di una cultura, come la nostra, così

* *La filosofia nuova di Vico*. - F. Tessitore. Napoli, Morano, 1990: 428.

incerta sul proprio significato ed il proprio destino. Né è certo un caso che i lavori qui raccolti siano tutti dedicati al filosofo che fu, davvero, l'«autore» più congeniale al Piovani, il più vicino ai suoi interessi e bisogni intellettuali, colui che rappresentava non solo la voce più alta della tradizione speculativa italiana, ma che era pure, per lui, l'iniziatore di una «filosofia nuova», risolutrice di una lunga crisi della coscienza europea ed ancora e sempre operante nelle più vitali proposte del sapere storico «moderno».

Nella nota introduttiva, il Tessitore descrive la genesi del libro che il Piovani, nella speranza di poter ancora comporre un lavoro compiuto ed organico sul Vico, aveva concepito come una raccolta di scritti su vari temi e problemi di storia della filosofia. Il precipitare della malattia non gli aveva però permesso di realizzare questo disegno, privandoci della sua ultima interpretazione del filosofo cui aveva dedicato non solo tante ricerche e meditazioni, ma pure la sua instancabile attività di maestro e guida del «Centro» di cui è espressione questa rivista. Ed è stata, dunque, saggia decisione raccogliere a parte tutti gli studi vichiani e pubblicarli sotto il titolo *La filosofia nuova di Vico* che lo stesso Piovani aveva già indicato, negli ultimi tempi della sua vita, escludendo soltanto le numerose «schede» sullo stesso argomento apparse su varie riviste.

Del resto, la raccolta, nella successione dei suoi saggi, permette di seguire, con encomiabile precisione, la maturazione e lo sviluppo di una riflessione storiografica, svolta per un quarto di secolo (il tempo che corre tra il saggio su *Rosmini e Vico* del '53 e la «nota» sullo «scisma» di Vico del '77), in piena sincronia con un periodo della nostra storia intellettuale di cui non starò a ricordare le complesse e spesso aspre vicende speculative e storiografiche. Ma è significativo che la ricerca vichiana del Piovani abbia, per così dire, il suo «punto focale» soprattutto fra il '66 e il '71, gli anni che si addensano intorno al centenario del 1968, occasione inevitabile di un ripensamento generale dell'opera del Vico, ma anche di discussione e di verifica delle interpretazioni emerse nel corso del secondo dopoguerra, dopo la crisi della tradizione neoidealista, l'avvento di diverse metodologie storiografiche, le dure polemiche ideologiche e il mutamento profondo del modo stesso di concepire la filosofia e la sua storia, tra la crescente influenza delle cosiddette «scienze umane» e la ripresa di forti interessi centrati sul nesso tra riflessione gnoseologica ed elaborazione e sviluppi dei «modelli» scientifici. Dei mutamenti irreversibili che si erano verificati tra il funesto anniversario del 1944 e quello prossimo, presente o ancora vicino del '68, il Piovani era pienamente cosciente, così com'era netta e decisa la sua presa di distanza da qualsiasi interpretazione

che mirasse a restaurare un'immagine di Vico anacronistica e violentemente proiettata verso il futuro, oppure a far passare, magari sotto ineccepibili contributi filologici, l'attribuzione del filosofo alle tradizioni ed alle finalità «apologetiche» della tarda Controriforma. Non a caso, uno dei lavori più sintomatici qui raccolti si apriva infatti con la decisa dichiarazione che «l'ultimo Novecento non poteva leggere e non leggeva Vico alla stessa maniera del primo Novecento»; ed in altro testo non meno importante, erano finemente analizzati quei caratteri e ragioni peculiari della filosofia contemporanea che avevano impedito e impedivano di continuare a guardare Vico con gli occhi di Croce e di Gentile o di rinnovare intorno al filosofo napoletano le stanche risse tra i sostenitori di un Vico tenace custode di una filosofia tutta «italiana» e «cattolica» e chi invece lo presentava come l'antesignano dell'immanentismo più radicale e totale. Generazioni che avevano vissuto, spesso con drammatica partecipazione, la crisi di un «vecchio mondo» e dei suoi valori e che avevano appreso problematiche e tipi di pensiero, se non estranei, certo non molto consueti alla cultura italiana degli anni Venti e Trenta, dovevano necessariamente proporsi un nuovo «accessus» al filosofo che, nonostante tutto, costituiva ancora uno dei nodi centrali della storia intellettuale italiana. Ma il Piovani, mentre registrava, con cordiale partecipazione, esigenze e propositi ai quali, almeno in parte, aderiva, faceva fermamente valere un presupposto metodologico irrinunciabile: e, cioè, che la «novità filosofica» di Vico e la ragione della sua presenza così essenziale e decisiva in tre secoli di meditazioni e di dibattiti, venissero indagate e comprese proprio riconducendo l'autore della *Scienza nuova* alla realtà effettuale del suo secolo e della sua cultura e ricostruendo intorno a lui le esperienze in cui si era formato, il mondo in cui era vissuto, le idee e gli uomini con i quali si era misurato, nella ricerca, durata, si può dire, per tutta la sua vita mentale, di una «verità» che fosse indiscutibilmente «umana». Solo così la rinuncia alla falsa «attualizzazione» di Vico, operata sia pure in nome delle più nobili cause filosofiche o ideologiche, avrebbe potuto lasciar libero passo alla vera «attualità» del pensatore che, parlando con il suo linguaggio e con la misura speculativa del proprio tempo, poteva ancora dir molto a una civiltà, ogni giorno più consapevole della catastrofe che incombe su ogni istituzione umana incapace di mantenere la sua necessaria tensione etica e la sua vocazione «civile».

Si può quindi comprendere perché Piovani respingesse con forza l'immagine romantica di un Vico chiuso nel suo isolamento «titanico», uomo in perenne lotta contro il suo tempo, perché precursore e profeta di un'altra età, per seguire con profonda simpatia

quelle ricerche sulla cultura meridionale del tardo Seicento e del primo Settecento che in luogo del «vuoto» denunciato da Bertrando Spaventa, mostravano una vita intellettuale ricca e complessa, aperta alle grandi esperienze filosofiche e scientifiche dell'Europa seicentesca, impegnata a tradurre nel proprio idioma mentale ed a farle diventare la forza innovatrice di una tradizione che non rinunziava né all'insegnamento galileiano, né al retaggio di Telesio, di Bruno e di Capanella. Con felice scelta, nell'ordinare la successione dei testi, il Tessitore ha posto in apertura il saggio su *Il pensiero filosofico meridionale tra la nuova scienza e la «scienza nuova»* che chiarisce assai bene l'atteggiamento dello storico nei confronti di un tema che, da oltre trent'anni, costituisce l'oggetto di ricerche sempre più approfondite, organiche e raffinate. Certo, il Piovani (che dice di scrivere sullo «spunto fornitogli da un noto lavoro di Biagio De Giovanni») sa bene che la storia della filosofia meridionale «previchiana» è un argomento difficile a trattare, perché se i critici neoidealisti hanno lasciato «in penombra» un «ricco filone» della nostra storia intellettuale, non è meno pericoloso l'atteggiamento di chi tale filone considera come l'unico degno di essere posto in piena luce. Sa pure che la stessa categoria del «previchismo» può essere deformante e ingannevole, anche se è inevitabile che la grande personalità del Vico induca gli studiosi a ricercare sempre «i sentieri che hanno favorito, col loro precedente tracciato, il passaggio del grande». Né ignora il costante effetto delle «leggende» storiografiche che troppo spesso «isolano» la personalità d'eccezione, diminuendo o addirittura «disintegrando» il mondo culturale che lo circonda. È, però, altrettanto pronto a riconoscere la legittimità storiografica di quel termine, purché esso non impedisca di comprendere in quale modo il pensiero meridionale della seconda metà del Seicento sia vissuto «per se stesso...», prima di Vico», e cosa esso abbia significato nel suo particolare e specifico sviluppo. Perché — come scrive con un'espressione assai icastica — non si tratta più di «continuare a cercare le fonti di Vico», bensì, piuttosto, «di scandagliare le acque che da quelle fonti scaturiscono». Pensatori come Camillo Colonna, Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Francesco D'Andrea non possono essere, infatti, considerati «soltanto vettori di idee», benemeriti perché capaci di far pervenire la filosofia europea, specie il gassendismo e il cartesianesimo, fino alla mente di Vico, «ma per quanto hanno detto 'con' la loro parola, breve, forse incerta, ma già significativa, nella storia della filosofia».

Su questi principi si fonda l'analisi sottile e rigorosa del Piovani che si sviluppa, con la sua convincente misura critica, intorno agli argomenti così spesso dibattuti da una letteratura sempre crescente. Si tratti dell'«eclettismo» dei filosofi meridionali che

un'«onnivalente (ed onnivora) volontà di sapere» trasforma in una speculazione dominata dal concetto comune e «unificante» dell'«esperienza»; della loro «disposizione» o «'vocazione' antimetafisica» che pure rischia di chiudersi nella «metafisica dell'antimetafisica», propria dello «scientismo», o di scadere nell'«immediato empirismo»; del loro «fervore ingenuo», facilmente «pronto alle condanne totali e indiscriminate», o delle «oscurità», «ondeggiamenti» e «incertezze» che caratterizzano il loro cammino teorico, in fondo, incapace di riorganizzare sistematicamente il «complesso delle idee pensate e ripensate», l'indagine dello storico scopre sempre dietro a questi «dimiti», certi ed evidenti, significati storici positivi e innovatori. Giacché proprio lo sperimentalismo nuovo e fresco di questa cultura nutrice il rifiuto delle astrazioni filosofiche che tengono «involti ed avviluppati gli ingegni umani», così come l'evidente repulsa della «teoria» ubbidisce «ad un istinto analizzante, particolarizzante che è espressione di un deliberato, meditato comportamento speculativo», confermato dalla scelta particolare degli autori «ammirati come maestri di moderna filosofia», capaci di guidare un'indagine che ha già una sua meta consapevole. Ecco perché, a Napoli, l'atomismo è inteso «come l'ipotesi più vicina ad una reale concezione... della materia», mentre la filosofia cartesiana è accolta soprattutto «come metodologia, non come nuova metafisica». E sembra davvero confermato anche da studi più recenti quanto il Piovani osserva a proposito della preoccupazione dei «meridionali» di filtrare Galilei attraverso l'esperienza cartesiana, per inserirlo «in una problematica più vasta e filosoficamente più esperta», e riconoscere nella scienza «la conoscenza filosofica vera, cioè concreta, non affidata alla vecchia metafisica ormai logorata nella vana verbosità delle inconcludenti disputazioni».

Con tutto questo, non sfugge ad uno storico così acuto e sensibile che il loro tentativo di elaborare uno «sperimentalismo» «equidistante» dai «germi di idealismo» di Cartesio e dall'«ipermatematismo» di talune posizioni galileiane fallisce, e che la loro «inidoneità a porre le basi di ... una nuova gnoseologia» è la conferma di un'immaturità ancora insuperata. È pure altrettanto consapevole che la diffidenza di questi filosofi dinanzi all'«astrattismo» che si annida nel «matematicismo» è sì rivendicazione del «valore concreto» dell'esperienza, ma anche rinuncia allo «strumento più idoneo... a trovare il nuovo criterio di accertamento e misurazione della realtà sperimentata» e incapacità di superare il puro metodologismo cartesiano, per cogliere «alcune esortazioni conciliabili con il galileismo e svolgerle nei sottintesi suggerimenti». Anzi, è lucida conclusione del Piovani che la filosofia meridionale seicentesca mostri la sua più profonda insufficienza non tanto per la propria «incapacità a liberar-

si - secondo il giudizio del Corsano - da un 'generico platonismo', bensì, piuttosto, per non sapere intendere la «componente platonistica che è presente nella stessa nuova scienza e che (le) è indispensabile». In questo senso, è del tutto comprensibile che l'«errore» dei «meridionali» sia qui considerato «antitetico» alle «insufficienze» di altre tendenze della filosofia italiana che trasformano Cartesio in un «simbolo», pronto a coprire l'intreccio dei «temi più disparati», sui quali spesso prevale un dominante platonismo. Certo, il Piovani non si nasconde che questo «platonismo cartesiano», «per la sua stessa tendenza universalistica» ha un raggio d'azione più ampio di quello tutto «metodico e sperimentalistico» del Seicento napoletano. Nondimeno, anche lo sforzo di conciliare Cartesio e Galileo in nome di «un criterio ideale unificante i fenomeni» è pure pagato dalla perdita dell'«effettivo, costante contatto con l'esperienza concreta», di cui si avverte nei «platonici», insieme «col rimpianto, la persistente ricerca». Lo rivela appunto l'atteggiamento di Paolo Mattia Doria, il cui «platonismo» si volge o cerca di rivolgersi agli universali solo in quanto valgono a comprendere la «natura delle corporee cose», nel tentativo di recuperare, «anche a costo di sforzi contraddittori», «la pura sperimentazione tutta sperimentante».

Si tratta, però, per il Piovani, di un atteggiamento che aiuta a comprendere il vero significato del pensiero meridionale del tardo Seicento, subito identificato nel «tentativo di considerare l'individuale con quanta più immediatezza è possibile». E, in effetti, tutta la parte conclusiva del saggio è proprio volta a illuminare questa «attenzione più viva verso l'individuale», minuziosamente indagato nei modi suggeriti dalla nuova scienza, analizzato e compreso secondo fermi canoni metodici, che assume il significato di carattere centrale e dominante di tutto il secolo. Nulla ormai può sfuggire al nuovo metodo «naturalistico» che - come sottolinea il Piovani - si estende ad ogni aspetto dell'esperienza umana, alla religione come alla morale ed alla politica. Ma proprio questo naturalismo che, «per la sua integralità» sorpassa ormai la «natura fisica», spiega il particolare interesse dello sperimentalismo meridionale per il «mondo umano», sperimentabile solo nella storia in cui esso si forma e si sviluppa. Si comprende perché la personalità del D'Andrea, destinata a diventare uno dei temi più ricorrenti dell'indagine storiografica sulla cultura previchiana, diventi l'oggetto di un'analisi specifica e approfondita che, anche in accordo con le considerazioni del De Giovanni, mira a mostrare come il naturalismo filosofico meridionale giunga a favorire, attraverso il contatto con la scienza giuridica, «l'incontro fra scienza e storia, fra sperimentalismo e storicismo». O come scrive, appunto, il Piovani: «... la sperimentazione della natura vuole farsi sperimentazione della natura delle cose, già intrave-

dendo che *natura di cose è nel loro nascimento*» e che solo la necessaria ricostruzione sperimentale dei processi di formazione può rendere conto della realtà effettuale e concreta.

Naturalmente, lo storico non cede alla suggestione di queste celebri formule vichiane che potrebbero indurre ad insistere troppo su tali «precedenti»; e ci ricorda che il «genetismo» di un Di Capua e di un Cornelio non è davvero «a mezza strada fra Galileo e Vico», perché resta assai più vicino al galileismo, e che, solo con il D'Andrea l'applicazione di questa «maniera» ai prodotti storici del diritto «muove un altro passo verso Vico». Ma si tratta, in ogni caso, di uno «storicismo» fondamentalmente sperimentalistico che, nella «fisica» come nella «storia», indaga soltanto «in sé e per sé» il «valore conoscitivo dell'individuo». Sicché, se la cultura meridionale esorta «a scoprire, con l'analisi metodica, tutto il valore che l'individuale, in sé, cela», con il proposito di conoscerlo «nella sua integrale realtà», d'altro canto, rischia sempre di «ridurlo al particolare» e spesso di «confonderlo». In breve: «la nuova scienza applicata alla natura delle cose umane non detta la *Scienza nuova* e solo per alcuni aspetti la prepara»; non genera «una nuova grande filosofia», né sembra consapevole dei «suoi legami con una grande storiografia» e capace d'instaurare compiutamente un profondo mutamento metodico della indagine giuridica. Eppure questa filosofia — il riconoscimento del Piovani è esplicito —, proprio per le sue limitazioni e contraddizioni, «adombra l'importanza di una verità» di cui non può sfuggire il valore determinante; e, cioè, che «l'essere di ogni individualità nella storia ha una sua interiore razionalità» e partecipa della «ragione», in modi comprensibili solo da chi «non invochi una nuova ragione universalmente esterna alle origini e agli sviluppi delle individualità». Così la storia promossa e incoraggiata da questa filosofia può «razionalizzarsi particolareggiando, non universalizzando». Se pure mantiene «tutte le limitazioni di una storia minore» e «non riesce a trovare un valido criterio di unitaria spiegazione della storia», ha però già «il merito di mettere in guardia *ante litteram*, contro la 'storia universale'», si tratti di quella ispirata illuministicamente alla «fede nella perfettibilità umana... osannante all'avvento rigeneratore del Progresso», dell'«epifanica rappresentazione» romantica del «Soggetto assoluto», o della riduzione positivista della storia a «determinazione di una Natura dominata da universali Leggi interpretate dalla Scienza».

Al contrario, la «storia sperimentale» suggerita dalla filosofia seicentesca napoletana, è, per il Piovani, tutta protesa verso «una *nouvelle face de l'intérieur des choses*», verso le «res singulares». Non stupisce che sia immediato il richiamo al Leibniz, il filosofo che «parallelamente al Vico» si rivolge, negli stessi tempi, verso una direzione affine allo «'storicismo' particolare» dei meridionali. Pur

evitando l'eccessiva caratterizzazione «prestoricista» del filosofo tedesco, suggerita dal Meinecke, il Piovani, gli riconosce la «tenace» ricerca di «un accordo in cui l'universale sia rappresentato (secondo le parole di Paul Hazard), senza che il particolare perda i suoi diritti». E mi sembra assai importante che, contro un noto giudizio del Croce e indicando una prospettiva di ricerca ancora non bene tentata, riconosca nel Leibniz non solo una mentalità prossima a quella dei «previchiani», ma l'«indipendente alleato» del Vico «nella buona battaglia per la ricerca del valore integrale dell'individualità..., preziosa di un pregio da riconoscere e misurare» nella sola dimensione che gli è propria, quella della storia.

Si potrebbe insistere a lungo su questo avvicinamento tra due pensatori che, pur nella loro radicale diversità, appaiono sempre più convergenti e vicini in un comune fondamentale proposito. Ma più importa mostrare come il Piovani veda già trasparire «tutte le certezze e tutte le incertezze» di Vico nella convinzione che l'«individualità», seguita «dal suo germinare al suo crescere nella storia», sia, prima di tutto, «una prova, o la prova del corso storico che, attraverso la conoscenza filologica si affretta a farsi... 'metafisica del genere umano', nuova 'teologia naturale'». Certo, questa «individualità già potenzialmente universalizzante» potrà essere più tardi facilmente «hegelianizzata»; eppure, la via qui suggerita è invece quella di una «storia parallela delle diverse incertezze» di Vico e di Leibniz, alla cui radice sta «la comune preoccupazione di trovar presto un fondamento universale all'individuale», anche a costo di «smentire la più profonda intuizione che induce a ricercarlo solo «nell'intimità della sua essenza». O come scrive il Piovani, con parole che colgono uno dei punti centrali della sua meditazione vichiana: «... Vico e Leibniz, ognuno per proprio conto, vogliono cercare nella storia tutto l'avvertito valore dell'individualità; ma presto allargano i confini della storia esaminata, universalizzandola in un ordine cosmico che facilmente coincide con la totalità di quel valore. La forza teoretica naturalmente fornisce loro i mezzi, diretti ed indiretti, chiari ed oscuri, prudenti ed imprudenti, per un simile ampliamento che, in buona parte, muta il problema spostandolo». Questa «forza teoretica» — lo storico lo riconosce subito — mancava, però, alla «filosofia minore» dei cosiddetti «previchiani», la cui «volontà di conoscere sperimentalmente le cose umane con metodo scientifico» restava al di qua di «una storia idonea a costruire un sistema aperto alla valutazione dello svolgimento delle cose nella loro intera natura». Nondimeno, anche i «filosofi minori» già segnalavano la possibilità di presentare «la storia come scienza dell'uomo, nuova scienza già pronta ad affermare che c'è una conoscenza», quella storiografica, capace di cogliere «l'individuale dei fenomeni tutti umani».

Il Seicento italiano guarda, del resto, a questa verità con la ricerca effettiva svolta dallo storico che è il «nuovo scienziato di questa scienza dell'uomo»; e il nome del Sarpi è subito citato come l'esempio di chi, «per metodo e per stile», sembra «applicare la scienza naturale alla natura delle cose» storiche. Né si tratta di un caso isolato o semplicemente del «punto di partenza di un itinerario di cui Pietro Giannone sia il punto d'arrivo», perché il Piovani riconosce in tutto il pensiero italiano di quest'età una comune diffidenza dell'«astratto schematismo, o razionalistico o empiristico in cui la conoscenza dell'individuo, che è storia, sia sacrificata». Proprio per questo ritiene così necessario comprendere come e perché «l'erudizione abbia generato la critica» e riconoscere che, si tratti del Muratori, del Gravina o del Genovesi, emergono già certe comuni «caratteristiche», destinate a riapparire, più tardi, nel Cuoco, che danno «una sfumatura particolare al Settecento lombardo e, fra i nostri ideologi, al Romagnosi» e, in prospettiva, al Cattaneo. Certo, il «persistente orientarsi verso la storia di tanti pensatori italiani» sarà poi potentemente influenzato dal Vico, «in mille modi, palesi o nascosti». Ma il Piovani è nel giusto, quando ci ricorda che «lo 'storicismo' diffuso nella filosofia italiana del Settecento e dell'Ottocento non è tutto vichiano», così come lo «storicismo» seicentesco non è tutto previchiano, nemmeno nella cultura meridionale. Lo «storicismo sperimentale», ben fondato sulla «volontà di riprova filologica delle idee, viste... nella precisa particolarità... esaminata nella sua individuale essenza», è, insomma, una presenza che non può essere ignorata anche quando non si è «trasfusa completamente nell'esperienza vichiana». È sintomatico che egli proietti questa particolare posizione verso la nuova attitudine della storiografia a sottrarsi «al fascino delle varie forme di storia universalizzante», per «impadronirsi di una problematica» che trasforma la sua metodologia nella «particolarissima epistemologia di una scienza singolare», vicina però alle «significative richieste del pensiero scientifico più moderno». Per questo la scienza storica del Novecento può ancora soffermarsi utilmente a «considerare l'intuizione di chi, tre secoli addietro, ha indicato, con ingenua immaturità alcune relazioni possibili tra la ricerca scientifica e la conoscenza storica».

Mi sono soffermato a lungo su questo saggio perché ritengo che esso contenga le premesse teoriche e storiografiche dei testi davvero «centrali» di questo volume. Il primo, dal titolo più che esplicito, *Vico e la filosofia senza natura*, muove infatti proprio dal dibattito ancora attuale sulle «scienze dell'uomo», per affermare che esse hanno diritto a rivendicare la propria autonomia, solo quando non siano «cattive imitazioni delle scienze della natura», in possesso

di un metodo non «fisico» e «matematico», ma storico, «idoneo a misurare le dimensioni plastiche delle forme umane civili». Una simile distinzione, mentre «non esclude paritarie cooperazioni possibili tra scienze diverse», taglia però alle radici ogni tentativo di ricostruire una metafisica che si ponga «al di là della fisica» o una «filosofia dello spirito» che pretenda di ridurre alla sua «assolutezza» le conoscenze di «tutte le scienze». Soprattutto, una filosofia veramente moderna deve essere ormai consapevole che occorre rinunciare alla tradizionale «ambizione cosmologica», perché questo è il punto di arrivo dell'«abbandono della correlazione classica tra fisica e metafisica», tra i cui «punti di partenza» sta appunto la meditazione di Vico.

Certo, misurato secondo il criterio di un'esteriore sistematicità niente è più incerto della filosofia vichiana, e, in particolare, della sua «fisica» così facilmente sottoponibile ad uno «smontaggio analitico» che ne rivela le insuperabili antinomie. Né il Piovani esita a dichiarare che il Vico, «scienziato di nessuna scienza», vorrebbe essere un erudito, ispirato dal suo grande amore dell'antico, ma le sue nozioni antiquarie restano «disordinate e antiquate», anche quando «intravedono» la «potenza trivellante dei nuovi metodi». Pure la sua cultura giuridica ha «molto da imparare dalle acute menti dei maestri che, nella sua Napoli, stanno prima di lui o intorno a lui»; ed anche come storiografo, impegnato anche in compiti ufficiali, la «sua penna s'ingarbuglia nei nodi di una narrazione mai scorrevole», o si solleva «in una concitazione troppo appassionata». Del resto, della sua cultura è specchio la sua prosa che il Piovani ci descrive «onusta di ornature barocche, ubbidiente ai doveri di *or rotundum* professionalmente esercitato in cadenze accademiche e cortigiane», e, nondimeno, capace d'innalzarsi «nell'imprevedibile spontaneità di impennate nervose, liberissime nell'impeto polemico che le anima». E, come la sua prosa, è la sua filosofia da cogliere sempre non nei ragionamenti che vuole esporre in modo metodico e sistematico, quanto piuttosto nelle «intuizioni» «aggrovigliate» in quei ragionamenti. Poco o nulla «filosofo» o «scienziato in senso tecnico», Vico è, dunque, per Piovani, impotente a formulare una propria teoria della natura che resta sempre aperta alle suggestioni più eterogenee.

Non è certo qui possibile seguire, nei particolari, l'analisi dei testi (dalle *Orazioni inaugurali al Diritto universale*) che sostiene questa conclusione, ribadita dall'accertamento che in Vico manca «una rettilinea teoria della natura», dissolta, in ogni caso, dalla sua matura filosofia «che non vuole più essere, in nessun senso, né *fisica* né *metafisica* perché diventa *afisica*». Senza dubbio, le sue «limitate simpatie» per Malebranche e Gassendi, pur mescolate a temi

diversi ed opposti, dimostrano un'evidente sensibilità verso «alcuni atteggiamenti del post-cartesianesimo anticartesiano», così come le sue letture sia agostiniane, sia lucreziane sono, per il Piovani, lo stimolo verso forme d'indagine «non ignare né di impostazioni classiche, né di esigenze derivanti da una ricostruzione posteriore a Cartesio». Tuttavia, la riduzione delle conoscenze disintegrate a una nuova scienza unificante non tormenta Vico, troppo poco «filosofo» per cadere nel gioco «elegantissimo» dei nuovi sistemi filosofici e «troppo poco spregiudicato» per accedere a soluzioni che si presentino avverse alle metafisiche tradizionali. Piuttosto, egli resta sensibile a quell'insegnamento rinascimentale che, ancora operante «dentro e fuori il cartesianesimo», mentre «matematizza la natura», ne subordina il dominio alla «misura» umana e, di fatto, la «umanizza». Ma, da «umanista postrinascimentale», Vico sente ancora più forte un «richiamo diverso»: quello del «mondo degli uomini come tale» di piena e totale «competenza umana». Sicché nella ricostruzione storica del Piovani l'esperienza settecentesca di Vico è segnata proprio dal rifiuto di «costruire nuove universalità cosmiche congetturate» e dall'allontanamento dai «fenomeni dell'universo», per proporre, invece, «l'osservazione di ciò che fa universale l'uomo nel mondo suo»; la *Scienza nuova*, a ben vedere, è appunto «questa proposta più o meno esplicita».

Non per questo, lo storico intende negare i precedenti strettamente teologici del *verum ipsum factum*, già così sottolineati dal Löwith; ma ne ricorda pure le «lontane risonanze socratiche» e quell'«amore nuovo per il fattuale» che, tra Seicento e Settecento, può trovare riscontro, oltre che in Vico, solo «nell'insaziabile fame di fatti» tipica del Bayle.

Ed è convinzione del Piovani che proprio questa «dimensione filosofica della fattualità» cambi «panorama», «metodi» e «propositi» del filosofare, rifiuti «il sapere come deduzione», neghi «il conoscere come descrizione dell'universo squadernato» e accetti che, «per l'uomo, il vero sia da cercare nella verificabilità dei fatti». La «scienza» di Vico può dunque proclamarsi orgogliosamente «nuova», nella sua intima consapevolezza di segnare l'inizio di questo metodo; e, invero, il ricordo di Bacone e di Galileo attrae ancora il filosofo che «entra nell'Illuminismo» con lo «stile umanistico» e nella «diretta fedeltà» allo spirito del Rinascimento.

In pagine assai suggestive il Piovani si chiede sin dove giungesse la consapevolezza del Vico della sua «fondazione della filosofia come scienza umana», per mostrare però come nella *Scienza nuova*, «abbandonata la fisica insieme alla metafisica», la critica filologica diventi il vero «organo» della filosofia. Non si tratta, certo, per Vico, di negare valore a ciò che pertiene alle matematiche o di

respingere «la misurabilità rinascimentale della natura»; egli dichiara, invece, lo «scacco della filosofia della natura» che si ostina «a pretendere la conoscenza di fenomeni che l'uomo non può fare» e che sono «forniti... di una logica estranea all'umanità, serrata nella mente di Dio». Se l'inventare le matematiche è un gareggiare in concettualità con la concezione stessa divina, l'«uomo agente» creatore della propria esistenza storica può, adesso, «muoversi nel concreto», egli stesso «Dio delle cose artificiali» generato dalle sue arti. Ma la netta esclusione della scienza naturale da questo nuovo dominio ha un senso ancora più profondo e radicale, perché implica «la negazione di ogni interpretazione fatalistica o causalistica dell'intervento provvidenziale nei fatti dell'umanità». I filosofi che hanno ormai «svolto le spalle alla natura» non possono, infatti, accettare un'altro dominio inaccessibile, sottratto alla loro conoscenza; il loro compito è adesso conoscere con rigore filologico, solo «quei veri che sono fatti rappresi, quei fatti che sono veri da spiegare». Così, dinanzi all'universo delle scienze naturali, la «scienza nuova» può davvero proporsi come «scienza dell'umanità», anzi, come la «metafisica del gener umano» che «tesse» dai «principi» ricercati nelle «origini» stesse di ogni realtà storica «le prime fila», le «prime linee 'con cui condurre il disegno' di una 'storia dell'idee'».

È chiaro che la «critica filosofica» dovrà ormai fondarsi solo su una «critica filologica» che permette alla «teogonia naturale» ed al «diritto universale» di conservare il loro «significato ermeneutico», solo in quanto si «denaturalizzano», trasferendosi «dall'ordine fisico-matematico all'ordine storico in cui la filologia deve esaminarli con novissima libertà», criticando «i dati di ogni cosmologia e di ogni mitologia». Ma il Piovani ci avverte subito che i propositi di questa critica sono del tutto indipendenti dalla «riforma pre-illuministica e illuministica» e che, anzi, possono essere dettati anche «da impulsi desiderosi di convincere a un rispetto nuovo verso la tradizione». Eppure, anch'essi recano tracce evidenti di «illuminismo generico e specifico», perché la critica che vuol fondare una «filosofia dell'autorità», di fatto, non salva alcuna «autorità di dato» e perché, nella storia, nulla è stato così «sacro» da sottrarsi a un'indagine sempre desiderosa di «risalire alle 'sorgive' delle cose». Sicuramente, le informazioni di cui Vico dispone sono spesso (come pure nel caso della celebre critica sulla questione omerica) discutibili o addirittura «dubbie»; ma ciò che vale è la lucida chiarezza dell'«individuazione di un metodo conoscitivo», svolta con una «dumgimiranza senza confini».

Per il Piovani, tutto questo è possibile solo perché Vico ha rotto «gli schemi classici della metafisica e della fisica», senza tentare

di rinchiuderli nuovamente in altri schemi diversi ed ha rinunciato a considerare «decisive» per l'uomo quelle conoscenze che devono cedere il luogo ad una scienza «disposta a partire solo dall'uomo, per capire l'uomo e per andare oltre l'uomo». Ma la rinuncia alla metafisica come «conoscenza inclusiva del naturale e del sovrannaturale» ha conseguenze ancora più radicali: la stessa natura umana non è più «idealizzata» ed è, invece, indagata proprio nei «significati» che derivano dal «suo agire». Difatti, Vico, per quanto ammiri Grozio e ne riceva incoraggiamento a «legare filosofia e filologia», non accetta affatto il suo tentativo di fermare i «movimenti dell'uomo nella storia» in schemi rigidi e «concordanti una volta per tutte». Non solo: come non v'è posto per una «mitica età dell'oro», così nella storia non è neppure possibile «un'uscita definitiva dallo stato di natura con l'aiuto di un istinto politico più o meno naturale». La «politicità» - scrive Piovani, illuminando il tema forse più cruciale della sua interpretazione vichiana - «è conquista straordinariamente faticosa e sempre precaria: lo stato ferino non è condizione originaria fissata in un dato momento dello sviluppo umano, bensì sta sotto ogni società storica come incombente frana in cui possa sprofondare se i livelli minimi civili non siano rispettati». Sicché l'uomo di Vico resta sempre sul punto di «rinselvarsi», perennemente minacciato dal «baratro della non-storia spalancato sotto i suoi piedi»; la sua civiltà è un «equilibrio grandioso e delicato», proprio perché essa è costretta a procedere sull'orlo di un «abisso incolmato e incolmabile». La rottura definitiva di ogni «collegato con la φύσις» isola, infatti, la storia degli uomini nel suo carattere di «eterna comun natura» sempre dispiagata nel tempo; è un «universo civile», la cui «essenza naturale è svincolata da ogni naturalità» e che va inteso solo «nella sua esistenza storica».

Per dominare questo «universo», la storia di Vico oscilla tra gli uomini e la Provvidenza, tra la «filologia» e la «teologia civile». Però il Piovani interpreta quest'oscillazione come la testimonianza di un'«irrisolutezza» che non può essere risolta dagli studiosi, senza passare «a letture tendenziose inammissibili». Certo è che gli uomini di Vico, «aiutati dalla Provvidenza e cooperatori della Provvidenza» sono «difesi» dai pericoli di «interventi provvidenziali immediati», non solo dalle incertezze teoriche del filosofo, quanto piuttosto dalla «serie dei fatti umani che della provvidenzialità interna all'ordine storico sono 'prove'», ma che vanno interpretati «umanamente» dalla filologia, al servizio della «teologia civile» e, tuttavia, principio esegetico insopprimibile. In tal modo, se la *Scienza nuova* dichiara di essere una «teologia civile ragionata della provvidenza divina», mantiene e rafforza la sua «consapevole diver-

sità» dalla teologia tradizionale, sia che «si riferisca all'ordine naturale» o a quello «sovrannaturale». Il che significa – il Piovani lo sottolinea con forza – che la «storia della cultura» è divenuta ormai l'erede della scomparsa filosofia della natura e della sovranatura» e che, «aprendo un nuovo corso del filosofare», l'«ordine storico» ha sostituito «l'ordine metafisico».

Lo stesso Vico, nonostante le sue incertezze e «irrisolutezze teoretiche» è consapevole della «novità grande» implicita in quel «congedo». All'allontanamento dalla metafisica tradizionale ed all'«acquisito disinteresse per la fisica» corrisponde, infatti, la «ricerca di un altro ordine», perché la storia è appunto, «un continuo ordinare la vita umana in un complesso di azioni oltrepassanti la loro particolarità pena la decadenza in rinnovati disordini inumani». Anche le «fasi cicliche, più adombrate che dimostrate», e le «evoluzioni ternarie» sono, soprattutto, «maniere di ingrandimento del corpo storico», «espediti... che servono la causa della storizzazione del filosofare».

È una storia, quella di Vico, troppo profanizzata nella sua dissacrante critica 'filologica' per potere accettare la «storia teologizzata» di Bossuet, così come la sua «teologia» è troppo «civile» per accogliere la riduzione della storia ad un ordine metafisico tradizionale o per lasciarla ricondurre dentro i ritmi dei processi naturali. Per quanto oscura e confusa possa essere la comprensione dei nuovi compiti che l'attendono, la «filosofia senza natura» incomincia proprio con questa scelta che toglie il mondo dalle spalle di Atlante, per porlo su quelle dell'intera umanità «resa ... più nobile e più grande» e, tuttavia, gravata da responsabilità più gravi ed esposta al «rischio di cedimenti paurosi». Perché Vico le attribuisce quella «forza eroica» che avrebbe dovuto avere l'umanità di Rousseau e di Kant affinché la libertà imperativa della coscienza potesse davvero «essere assunta come principio di legislazione universale, in un universo... liberato da ogni cosmismo meta-fisico». Ma, dopo Vico e dopo Kant – è questo l'ultimo ammonimento di Piovani – non è più possibile ignorare che, nella «storia dell'uomo» non c'è «salvezza o perdizione» che non dipenda sempre dalla sua «fatica eroica», e che, per l'uomo, non c'è che da scegliere «tra nuovi eroismi sovrumani e nuove 'solitudini' sub-umane». Nel secolo che ha visto riemergere le forme più feroci e «totalitarie» di raffinata barbarie, la filosofia vichiana c'insegna e ci conferma che il ritorno delle «fiere bestie disperse per la gran selva della terra» minaccia sempre il fragile ordine delle civiltà, i loro difficili equilibri, la loro faticosa e sempre incerta sopravvivenza.

Sono temi che tornano, con sintomatica insistenza, anche nel saggio *Esemplarità di Vico* che si apre con l'esplicita constatazione della crisi ormai irreversibile delle interpretazioni tradizionali, si

tratti di quella «cattolica» (che ha visto nel filosofo «l'eroe di una specie di super-controriforma filosofica» erede delle «linfe più vive della prima e seconda Scolastica»), di quella «positivistica» (Vico come scopritore di «quella fisica sociale che è la sociologia») e, ancora, di quella «neoidealista» che ha così insistito sulla «grandiosa solitudine» dell'autore della *Scienza nuova*, «ostile al Cartesio che annuncia l'illuminismo», «romantico in potenza», «riservato all'ammirazione dell'Ottocento idealistico» e, più ancora, di coloro che, nel nostro secolo, gli hanno attribuito l'«immagine di un involontario pre-Hegel del secolo XVIII». La critica del Piovani è limpida, chiara e convincente, ben consapevole delle «debolezze» profonde della proposta «cattolica» e dell'inadeguatezza degli «schemi comtiani» imposti a Vico dai suoi interpreti positivisti. E si comprende che giudichi invece, con tutt'altro metro, il lavoro degli studiosi neoidealisti che si sono mossi nell'intricata struttura della filosofia vichiana, «con ben altra perizia, con ben altra maturità, con ben altra eleganza». Tuttavia, anche nei loro confronti, le ragioni di dissenso sono gravi e inconciliabili, fondate, come sono, sul criterio della più scrupolosa verifica storica. L'ammirazione per la suggestiva «architettura» storiografica che, con apparente rigore, trasforma il Vico nel «pilone di sostegno collegante la critica preromantica del razionalismo astratto al postromanticismo scaltro dei post-fichtiani fattisi riformatori energici di Hegel»; il sincero apprezzamento per la preziosa revisione filologica del Nicolini non impediscono al Piovani di denunciare che una simile interpretazione è ormai franata nei suoi elementi portanti. «Revisionata l'immagine del Settecento come secolo della ragione astratta», «riesaminati i limiti possibili di ogni riforma di Hegel», riconosciuto che lo «storicismo europeo» nasce proprio dal XVIII secolo e «collegato a spunti più anti-hegeliani che hegeliani», il Vico dei neoidealisti è ormai «una parte inutilizzabile di un sistema criticato», a sua volta promotore di indagini che rafforzano quelle critiche. Se è stato smentito il preteso «isolamento» del filosofo nella cultura del suo tempo, sono ormai chiare le «affinità, influenze, contatti italiani e stranieri» che ne dimostrano l'appartenenza e la vicinanza a «correnti caratteristiche» del Settecento.

La vera «grandezza» di Vico va dunque cercata con altre prospettive e con altri metodi, evitando la duplice tentazione «d'iscriverlo d'ufficio a scuole ancora più lontane ed esterne» o di rinunciare a una «decifrazione unitaria», per limitarsi ad elencare le sue «letterali contraddizioni e confusioni». E qui il Piovani enuncia, in forma più sintetica, ma con accresciuta forza persuasiva tutti i «caposaldi» della sua interpretazione. Intanto, la prima constatazio-

ne riconosce nel filosofo la «grandezza» di chi, pur «in mezzo alle ombre più oscure, alle contraddizioni più stridenti, alle confusioni più sconcertanti», ha saputo non tanto «risolvere», quanto «mutare» alcuni «problemi» essenziali. E, invero, tutte le meditazioni di Vico, «giovanili e non giovanili, parallele e non parallele» convergono sempre verso la «novità» della *Scienza nuova* che costringe «il mondo delle idee a misurarsi con l'adombrato mondo della storia». Ma questa «discoversa» impone un nuovo corso al «filosofare», anzi «lavora per la causa della rivoluzione filosofica più radicale». Perché l'apologia vichiana della storia è, appunto, il «congedo definitivo della metafisica classica», «il commiato dalla filosofia come filosofia della natura», la sostituzione dell'«umanologia alla cosmologia». La filosofia, insomma, si «storicizza» e la «storia si universalizza». Il Piovani, se ribadisce che la «storicizzazione» vichiana della filosofia non ha nulla a che vedere con la «filosofizzazione della storia» di tipo hegeliano, sottolinea che «in quanto conoscenza umana» rivendica la sua «universalità» e nutre «l'aspirazione potenziale a ingrandirsi». Così la teoria dei corsi e ricorsi, mentre libera l'uomo dalla «prigionia del puro temporale», gli conquista «dubbiosi giri nelle orbite del passato del futuro»; ed il rinvio alla Provvidenza apre una sorta di «collaborazione» tra «gli ordini energeticamente distinti, sulla linea di una divisione severamente distinta, ma non sbarrata». Anzi, la Provvidenza serve piuttosto ad «ampliare la sfera dell'umano», perché mostra come «le azioni oltrepassino se stesse, lavorando inconsciamente nel lavoro segreto dell'umanità, se, nell'intrecciarsi, nell'incontrarsi, agiscono per un piano provvidenziale».

Il rifiuto della duplice opposta interpretazione cattolica e neodealista del tema vichiano della Provvidenza non potrebbe essere più netto. Ma il Piovani lo precisa ulteriormente quando afferma che, per Vico, questo «piano» che resta nascosto non è accertabile che «nelle interpretazioni della storia», perché agisce solo «attraverso la volontà delle genti operanti entro la comune natura delle nazioni», volontà che può essere tradita, «inabissando gli uomini in novella ferinità per colpa e inerzia, per infingardaggine o per abuso di sottigliezza intellettualmente raffinata». Perciò la Provvidenza «sfugge ad ogni determinatezza di fato, esclude ogni capriccio di fato»: «il suo piano, incertamente proposto, difficilmente decifrabile dipende, per l'esecuzione, dalla volontà degli uomini». Mal congegnata nella sua razionalità, mezzo ingenua e mezzo scaltra «nella sua malcerta logica», la provvidenzialità della storia vichiana non sovrasta gli uomini «di mille cubiti negli immane trionfi dell'assolutezza dello spirito», ma li pone anche al riparo «dalle insidie di una metafisica che camuffata da storia, strumentalizza la

storia» e li riduca a «organi della automatica dialetticità inesorabilmente vittoriosa».

Le conseguenze che discendono da questa risoluta presa di posizione nei confronti di uno dei temi più ambigui, oscuri e sfuggenti della meditazione vichiana sono poi puntualmente confermate dal Piovani. Per prima cosa, la storia «non ha una superiore natura da imporre metafisicamente», ma resta «tutta affidata alle nature che essa deve conoscere». Poi, una volta licenziata la «Natura della Fisica», è chiaro che la scienza storica deve abbandonare «ogni statica filosofia dell'essere», per trovare il suo maggiore appoggio nella «filologia», l'unica scienza che possa studiare la «dinamica delle esistenze». La filologia come scienza filosofica diventa, così, la «scienza delle necessarie analisi dei fatti»: «discrimina le favole, vaglia i miti, corregge le geografie, controlla le cronologie, insegue le etimologie, distingue i linguaggi, umilia le borie dei dotti e delle nazioni», per servire la «storia universale» e rendere veramente possibile la «scienza nuova». «Interrogazione metodica delle 'origini'», la filologia è, infatti, il necessario fondamento di una scienza che «è - e vuole essere - innanzi tutto una storia di *origini ragionate*, una ricostruzione di *sapere riposto*». Il Vico di Piovani è l'esploratore sapiente, capace di rompere «di falda in falda», le «cortecce che storicamente... coprono le cose umane, consapevole, appunto, che» *cose, idee, parole* «possono essere comprese solo se sono colte sul fatto del loro primo essere, del loro originario formarsi». Così il «genetismo vichiano» pone subito in crisi ogni «ontologismo tradizionale», perché dichiara che «l'essere individuabile nella proteiforme esistenza dei fenomeni non può essere afferrato che da una conoscenza nuova» capace di cogliere i *fatti* negli eventi quotidiani, rivelatore dei «primordiali bisogni essenziali», veri «*principi* dell'umanità, decisivi nella costituzione delle nature». Il suo «razionalismo genuino» è la ricerca di queste «ragioni», contro ogni «irrazionalismo presuntuoso di intuizioni pure» ed ogni «razionalismo presuntuoso di chiarificazioni puramente intellettuali».

È questa - per il Piovani - la vera, profonda radice anche della nuova logica vichiana del «concreto» che riconosce il valore dell'«ingegno» e della «fantasia», in tutto il significato che essi rivestono per la storia delle lingue e della poesia. In questa filosofia che «attribuisce un nuovo posto alla funzione 'poetica' dell'ingegnosità spontanea», anche le lingue e la poesia sono fatti la cui nascita deve esser vista in maniera rinnovata, con la spregiudicatezza propria di un pensiero che - come il Piovani sottolinea con necessaria insistenza - «non si preclude nessun campo» e non esclude dalla sua «disamina politica, diritto e religione», costruendo con la sua «*filosofia dell'autorità*» una critica liberissima di qualsiasi «*auctoritas*» non

giustificata dalla «sua disvelata genesi». Ed anche la teologia è radicalmente trasformata, sia dalla sottrazione delle sue «basi cosmologiche», sia dall'introduzione della «teologia civile» (che è «civiltizzazione» della scienza divina), operata da un filosofo «ossequentissimo», ma capace di mutare tutto ciò che tocca con la «potenza erosiva» del suo «entusiasmo filologico».

Certo - il Piovani non lo nasconde - l'umanità che la filosofia deve affrontare, dopo la *Scienza nuova*, «è più complicata, più robusta, meno levigata, meno intellettuale dell'umanità classica e classicheggiante», così come muta la immagine dell'uomo; «seguito e inseguito nelle modificazioni del suo essere», inaccessibili alla tradizionale «pura filosofia del pensiero». Eppure questa «storicizzazione del pensiero» è anche la prima offerta alla filosofia di un linguaggio che possa accompagnarla nel suo «lungo viaggio» verso una conoscenza calata davvero nell'ontologia concreta della storia.

Simili conclusioni sono sviluppate e verificate dal Piovani anche negli altri saggi della prima parte di questa raccolta, *Vico e Roma, Della apoliticità e politicità di Vico, Pensiero e società in Vico*, sui quali occorre tenere più breve discorso. Certo, il primo è contributo di grande importanza, per la sua acutezza filologica e critica, tutto incentrato sul «debito» che la *Scienza nuova* ha nei confronti della storia e delle istituzioni romane, ma anche sul rapporto di Vico con gli «auctores» latini (si tratti di Lucrezio, di Tacito, di Sallustio o di Ennio) e sulle sue intuizioni affidate a dottrine storico-giuridiche che hanno influito sulla storiografia moderna. È però ancor più il riconoscimento che la storia di Roma ha offerto a Vico il «paradigma» della storia che egli avrebbe dovuto «frugare e rifrugare» per cercarvi le prove della sua filosofia: lo «specchio» della storia di tutte le genti, ma al tempo stesso una «città certa», i cui eventi restano controllabili dallo strumento filologico.

Gli altri due saggi, anch'essi assai ricchi di sviluppi autonomi, prendono atto della nuova stagione di ricerche e di studi che ha finalmente ricollocato il Vico nel suo tempo, per dimostrare come l'apparente «apoliticità» del Vico (così sottolineata dal Croce e confermata dal Nicolini) non debba far dimenticare la «superiore politicità» di un filosofo che proclama la natura «civile» del suo pensiero, ha una visione «sociale» della storia, indaga e discute l'origine dei poteri e delle istituzioni e richiama costantemente gli uomini al valore e dovere etico della loro «operosità» e misura civile, unica difesa contro il perenne pericolo della barbarie. Né è meno rivelatrice l'insistenza del Piovani nel porre in luce quella «linea critica» che dal Vico, «con la mediazione e di Romagnosi e della filosofia francese», conduce a Carlo Cattaneo e Giuseppe Ferrari, così impegnati «a meditare con vivace estrosità sulla psicologia delle menti

associate»; o nel ricordarci che, per l'autore della *Scienza nuova*, «la coscienza non è isolata riflessione da solitari, ma è riconoscimento degli obblighi che nascono dall'incontrarsi involontario delle volontà agenti e delle menti pensanti». Non a caso, i nomi di Antonio Labriola e di Rodolfo Mondolfo sono suggeriti come guide ancora importanti per gli studi di quegli aspetti di Vico e del vichismo ancora oggi considerabili come «contributi alla moderna fondazione di una 'sociologia della conoscenza', di una 'filosofia della cultura' di una 'filosofia dell'azione' intese in senso lato».

Il Piovani, anche quando accenna a questi aspetti di una rinnovata «modernità» di Vico, non manca mai di ammonire ad evitare non solo «de confusioni ridicole» e i «travisamenti dilettoneschi», ma anche ogni «forzatura» che sottragga la sua filosofia alla sua reale e storica problematica. Ed è questo appunto il criterio ispiratore di tutti i saggi dedicati agli «Studi vichiani» che costituiscono la seconda parte del volume ed offrono una testimonianza particolarmente eloquente del suo rigore di storico e della sua grande capacità di critico delle «tradizioni» storiografiche e delle loro proposte. La raccolta si apre con un saggio notissimo, *Vico senza Hegel*, che, quando apparve, nel 1968, ottenne molti consensi e che resta, ancora oggi, un contributo di prim'ordine al nuovo corso degli studi vichiani. L'autore vi premette che, dal Settecento in poi, «una nuova filosofia... per essere deve giustificarsi storicamente»; ma aggiunge pure che la filosofia contemporanea non potrà davvero «riconoscersi nella sua vocazione profonda al contatto con l'esperienza», se non avrà appreso ad operare «distinzioni energiche» tra ciò che, nella sua stessa tradizione, «è veramente favorevole o sostanzialmente ostile» a tale vocazione. Ciò presuppone, senza dubbio, un lavoro d'indagine e di scavo sistematico che permetta la difficile revisione di molti giudizi storici e la ricostruzione di un nuovo disegno dello sviluppo della filosofia moderna. Però appaiono altrettanto utili quei sondaggi che, magari presentino «rischiosi, arrischiati progetti», ma rendano già possibile la verifica degli «schemi storiografici abituali».

Ora tra questi, l'«accostamento frequente Vico-Hegel» ha abituato a considerare il filosofo napoletano «quasi 'in funzione' di Hegel», presupponendo, di fatto, «una sostanziale, spontanea, indiretta comunanza di propositi speculativi». Il Piovani ritiene che un simile schema sia del tutto fuorviante, perché impedisce d'intendere la «sofferenza netta» che distingue due forme addirittura «incompatibili» di «storicismo». Senza dubbio, da storico serio che non ama la «goffaggine dei capovolgimenti e rinnegamenti ottusi», non nega l'importanza dello Hegel e dello hegelismo per la fortuna ottocentesca di Vico; anzi, sottolinea in particolare il contributo fonda-

tale del Cousin che, ratificando «giudizi più o meno cousiniani» del Quinet e del Michelet, «abitò a mettere in rapporto Vico con la filosofia romantica tedesca», accolse a Parigi il Ferrari «éditeur de Vico» così come ispirò gli «accostamenti hegeliani» del Cattaneo nel saggio *Sulla Scienza Nuova* di Vico e, tramite il Galluppi, abitò gli studiosi napoletani a «manipolare un po' ecletticamente storia e teoresi», per una rielaborazione «desiderosa di mettere a frutto suggerimenti culturali della Rivoluzione e della Restaurazione» intesi a sollecitare il ripensamento della «tradizione nazionale ora europeizzata». È pure disposto a riconoscere che una tale interpretazione ricercava per la prima volta dei «nessi» tra il Vico e la filosofia europea e che l'interesse per l'idealismo tedesco, importato attraverso l'eclettismo cousiniano, contribuì a promuovere un'«opera di storicizzazione del vichismo». Ma la sua attenzione è naturalmente rivolta piuttosto ai primi del Novecento, quando la rivendicazione neoidealista dell'«attualità» delle tesi interpretative dello Spaventa, «dissò, una volta per tutte, la genealogia di Vico 'precursore' di Kant e di Hegel». Nella «lettura» di Croce, Vico divenne, infatti, la prima delle «quattro età» dello storicismo assoluto e l'anticipatore di Kant, di Hegel e dello stesso Croce, con una indiscutibile «violenza» storica. Eppure, il Piovani, nella sua obiettività, è pronto a riconoscere che, nonostante tutto, l'«accostamento» dei due nomi ha contribuito a porre in luce «affinità e discordanze degne di grande interesse».

Resta, però, il fatto indiscutibile che ogni esame dei possibili rapporti tra Hegel e Vico non può uscire dalle congetture, anche se esistono fondate supposizioni sui tramiti (Jacobi, Cousin, le traduzioni di Weber e di Michelet, le «comparazioni» del Lerminer) che possono aver fornito al filosofo tedesco notizie e, magari, «elogi» di Vico. Quanto, poi, al catalogo delle «coincidenze» reali o presunte, il Piovani ci fa notare che esso è «tanto più lungo e dettagliato quanto più le interpretazioni delle idee confrontate sono connesse a imposizioni legate a un dato sistema esegetico, chiuso nelle sue sicurezze». Né manca di ricordare certi eccessi di «entusiasmo» dello stesso Croce o «generalizzazioni assertorie» che «postulano» la riduzione di temi vichiani al concetto dello spirito o dell'«idea assoluta». Presenta, però, con grande equanimità l'enumerazione delle «coincidenze», raccolto in questi «capi» essenziali: 1) la presenza in Vico come in Hegel di «una forma di 'pensare dialettico', congiunta all'avversione verso l'astrattezza di filosofie non storicizzate»; 2) un'affine possibilità di «avvicinarsi ad una logica diversa dalla tradizionale, più o meno aristotelica e scolastica»; 3) «la convinzione, ora ragionata, ora intuitiva ... che l'arte vada indiscutibilmente annoverata tra le forme dello spirito» e che «la religione, scrutata

nelle sue ragioni essenziali, contenga una sua intima filosofia»; 4) il riconoscimento che il diritto «contenga una sua volontà sociale obiettivizzata, superiore e antecedente all'incontro delle volizioni confluenti soggettivisticamente nel contratto sociale».

Si tratta, certo, di «affinità inoppugnabili». Ma le perplessità e le obiezioni subito avanzate, rivelano differenze profonde e inconciliabili tra i due pensatori che il Piovani sviluppa sino a convertire le coincidenze in «insuperabili antitesi», evidenti non appena il discorso «si allarga alle questioni più vaste e più opinabili». Proprio per questo le interpretazioni «hegeliane» di Vico sono sempre costrette, alla fine, a «irrigidirsi», impegnandosi in «costrizioni esegetiche» legate direttamente alle proprie tesi. Lo dimostrano la riduzione della «storia ideale eterna» al canone ed al servizio della dialettica crociana dei distinti; la conversione vichiana del vero col fatto presentata come precorritrice della tesi dell'identità del pensiero con l'essere; l'assimilazione della vichiana «Provvidenza divina» alla hegeliana «astuzia della ragione»; e lo conferma la scarsa sensibilità, anche in questo caso, della diversità lessicale tra «Provvidenza» e «Ragione» che implica, senza dubbio, «una serie di distinzioni da indagare». In realtà, le presunte coincidenze sono sempre «riluttanti a coincidere», anche per chi accetta il punto di vista del «correre ideale» di Vico e di Hegel lungo l'«unica via idealistico-storicistica». E qui il Piovani ha subito buon giuoco nel richiamarsi alle nuove concezioni contemporanee dello storicismo che ne distinguono la «molteplicità delle forme» e negano che esso sia «un monolito lanciato in una predestinata traiettoria». Certo, vi sono aspetti del pensiero hegeliano che possono addirittura apparire «un'indiretta apologia del vichismo», culminati in certe pagine della *Filosofia della storia* che «sanno addirittura letterariamente di Vico». Eppure tali frasi, esaminate con «un appropriato smontaggio analitico», finiscono per porre in evidenza piuttosto l'«antivichismo di Hegel». E, invero, nella persuasiva analisi del Piovani, la filosofia hegeliana del divenire appare tutta proiettata verso il «divenuto», il «compimento perfetto» (che è «vera realtà perché è concettualità che si è compiuta nella sua assolutezza») sulla linea di un «sistema dello sviluppo» che ha ancora profonde radici aristoteliche. Proprio per questo, è necessario che Hegel «stritolì le determinatezze nell'abbraccio totale con cui pretende salvarle», elevandole «al livello del concetto, che le sollevi al culmine dell'idea»; e si comprende perché solo la «riflessione» sia per lui vera civiltà, mai minacciata da una possibile barbarie intellettualizzata. La sua filosofia è, infine, «una fenomenologia come soteriologia dell'individuale», salvato soltanto dalla «finale logicizzazione che lo disindividualizza liberandolo da ogni scoria di accidentalità», così come la sua storia universale è «la logi-

ca di Dio, raggiunta e scoperta nell'inverata realtà», una «teodicea» nella quale si rivela l'«occulto 'piano di Dio'».

Non insisterò oltre nella lettura di questo saggio che, con consumata abilità, riconduce anche Hegel nell'ambito del cartesianesimo, impegnato nella riduzione della realtà a «scienza», per mezzo di una «razionalità più raffinata» che «riduce la storia stessa a una logica più oculatamente concettualizzante»: geniale tentativo di «inserire la storia nella filosofia», ponendola «al servizio di una più esperta e più larga metafisica». Né, dopo quanto ho già detto, occorrerà mostrare come il Piovani possa considerare il progetto hegeliano del tutto antitetico a quello del «suo» Vico, al suo effettivo anticartesianesimo, alla sua «filosofia senza natura», che non vuole intendere tanto lo «sviluppato» e il «compiuto», quanto il processo e divenire storico di ogni realtà, riconosciuto dalla «filologia». Basterà dire, con le sue parole che, mentre «per Vico la scienza nuova è la scienza delle origini delle cose 'filologicamente, etimologicamente' viste nel loro nascere», la filosofia hegeliana è, invece, «la scienza dei trionfali compimenti, filosoficamente compresi nel loro perfetto manifestarsi». Ma il nostro storico va ancora oltre, quando riconosce nella *Scienza nuova* «la negazione di ogni filosofia dello spirito che voglia presentarsi come scienza» e dichiara che il «filologismo e genetismo vichiani» non significano nulla, se non sono intesi «nell'ambito della storia come nuova logica del concreto», irriducibile a «una ricostituita filosofia dello spirito». È vero che lo stesso Piovani, nella sua assoluta proibita intellettuale, non manca di rilevare come la stessa storia vichiana rimanga, infine, «sospesa tra amore delle determinatezze filologicamente individuate e 'idealità' pronte ad aprirsi a generalizzazioni e a corsi ciclici, incoraggianti rinnovate metafisicherie, più o meno 'fantasticate'». È pure indubbio che esista, in Vico, «tra divinità ordinatrice e azioni umane, volontarie e involontarie, consapevoli e inconsapevoli», uno «dato» colmato ambigualmente sia dalla Provvidenza tradizionale, sia dal lavoro degli uomini responsabili della storia. La sua conclusione non è tuttavia meno chiara ed inequivocabile: la teoria vichiana della Provvidenza non ha davvero quelle caratteristiche che garantiscono nella dottrina hegeliana l'identificazione conclusiva della Provvidenza con la Ragione che «concettualizza», nel suo sistema, «il corso della storia tutta razionalizzata». Se mai, la concezione storica della *Scienza nuova* sembra muoversi piuttosto sulla linea che conduce a Kant e poi, a Humboldt, a Droysen e a Dilthey, ma, in ogni caso, in una direzione opposta «a quella metafisica assoluta di Hegel e dello hegelismo».

Il saggio successivo, un lavoro ancora giovanile su *Rosmini e Vico*, conferma le particolari doti di storico del Piovani e la sua indi-

scutibile capacità di muoversi nei più intricati «reticoli» testuali, con una lettura che coglie anche le più sottili sfumature di pensiero e ne sa offrire la più equilibrata valutazione, priva di ogni forzatura. Anche qui, l'analisi muove dai giudizi contemporanei del Tommaseo e del Gioberti che, con diversa autorità e lucidità critica, suggeriscono già una relazione tra il Rosmini ed il Vico, per risalire ad alcune notissime pagine dello Spaventa singolarmente oscillanti tra un'indagine del Rosmini «ontologista» e «metafisico» da «contrapporre allo 'storicista' Vico» e quella, ben diversa del «kantiano» discutibile, ma geniale, erede inconsapevole del vichismo». Ma si comprende che il Piovani guardi con particolare attenzione a quanto hanno scritto su questo tema il Gentile ed il Croce, gli autori con i quali è sempre più diretto e costante il suo confronto critico. Ora, il Gentile non sembra dubitare che il Vico e il Rosmini costituiscono, addirittura «i due termini - a quo e ad quem - del secolo filosofico che li separa» e che una sottile «astuzia della ragione» abbia indotto il «filosofo della Restaurazione» a «finire nel kantismo» e, addirittura, nella *Teosofia*, ad «accostarsi all'Hegel aborrito»; sicché il Rosmini, ridotto al «comun denominatore neoidealista», è collocato nell'ambito del vichismo, proprio «in quanto partecipe del moto idealistico-hegeliano». Ma a questa interpretazione si oppone nettamente quella del Croce, concorde sostanzialmente con i giudizi più negativi dello Spaventa. Per lui, il Rosmini è un filosofo «interamente sordo alla storia e alla politica» e «scarso di sentimento storico», il cui sostanziale «antistoricismo» è, dunque, anche «antivichismo» o, comunque, manifesta l'incapacità di cogliere nel Vico il nesso che lo congiunge alla tradizione hegeliana.

Di fronte a così profonde diversità di giudizi, il Piovani si propone di seguire un'altra via e, cioè, di risalire allo stesso Rosmini per verificare sui testi cosa egli pensasse del suo rapporto con Vico. Con precisa e documentata informazione, ricostruisce così la storia delle letture e delle influenze vichiane operanti sul filosofo, osservando come il diagramma di questi interessi segni la sua «punta massima», intorno al 1836, con il *Rinnovamento della filosofia in Italia*. Non esagera il valore di questi interessi; riconosce che il Rosmini ha dei temi vichiani «una conoscenza imprecisa e incompleta» e che la sua mentalità «ordinata» e «rigorosa» sente estranea l'«eroica confusione» del filosofo napoletano, mai posto veramente tra i «suoi autori». Del resto, l'esame dei principali passi rosminiani riguardanti il Vico, condotto dal Piovani con encomiabile equanimità e misura critica, sembra confermare che «anche quando il consenso è incondizionato, il Rosmini non sente mai le dottrine di Vico come immediatamente partecipi della propria filosofia».

È, dunque, esatta la conclusione di Croce sulla totale estraneità del Rosmini alla tradizione vichiana? Oppure vi sono altri metodi

per meglio verificare il rapporto tra i due filosofi? Il Piovani sceglie la via «più feconda» dell'esame dei testi rosminiani che affrontano la «fondamentale intuizione di Vico», e cioè, il tema essenziale del «verum ipsum factum». E subito l'analisi delle diverse opinioni proposte dal Rosmini, rivela un suo «pensoso interesse», una meditazione che, «col suo criticare», permette di abbandonare l'«interpretazione occasionale e superficiale», sostenuta nel *Rinnovamento*, per «acquistare nella perplessità, la consapevolezza del problema». In realtà, il Piovani va subito oltre: perché individua un «più vero vichismo», davvero vicino all'esigenza da cui trae origine il «verum factum» vichiano, nella rosminiana filosofia del Diritto e della Politica.

I lettori potranno facilmente verificare sul testo l'ampia analisi qui condotta, a partire dal giovanile abbozzo della *Filosofia della Politica*, ai suoi sviluppi nell'opera più tarda e matura, dalle pagine della *Filosofia del Diritto* (ove sono presenti «intuizioni che potrebbero vantare precedenti vichiani»), ad altri scritti di carattere filosofico-giuridico e filosofico politico. Però il Piovani è consapevole che «il giuoco dei raffronti è troppo facile per essere impegnativo o veramente fruttuoso», esposto, com'è, tra l'altro, alla possibilità di trascurare i «mediatori» di cui le dottrine rosminiane potrebbero essere «tributarie».

Perciò l'indagine è subito spostata verso un altro obiettivo: la constatazione del «senso storico» di Rosmini e di una sua «forma mentis» che «promuove una costante, benefica attenzione verso il particolare». Anche in questo caso, tali affermazioni sono suffragate da una ricca serie di prove «testuali», addotte per confermare questi caratteri, davvero non frequentemente rilevati, della speculazione rosminiana. Sicché il vero «vichismo» del roveretano non appare tanto indagabile «nel confronto delle dottrine», quanto piuttosto «negli ascosi echi di un grande insegnamento rivissuto ed accolto con autonomia» che testimonia lo «spirito vichiano» di molti aspetti della filosofia giuridica e politica rosminiana.

Resta però ancora da chiedersi se un tale «spirito» operi soltanto negli scritti giuridico-politici, o se, invece, non sia avvertibile anche nelle altre opere. E qui, di nuovo, il Piovani individua la «saldatura» nella fiducia del Rosmini per «la ricerca storicisticamente sperimentale, la quale progredendo si fa sempre più esperta del nesso che lega, in un unico sforzo la mente individuale alla mente collettiva, storica delle società». Non per questo ritiene che il metodo storico accolto dal Rosmini anche nei confronti della «filosofia generale» operi nelle sue pagine più «metafisiche», pronto, anzi, a riconoscere che un tale metodo non è affatto, per lui, «una concezione di tutta la vita e di tutta la filosofia». Al contrario, il Rosmini respinge, con tutto il suo pensiero, «l'idea che la verità tutta possa

esaurirsi nella storia»; e il metodo che vale per qualsiasi indagine involta a considerare, nel concreto, il fatto storico, non può, per lui, pretendere di abbracciare anche «la verità *tout court*».

Le ragioni di questi limiti del «vichismo» rosminiano sono poi indicate con convincente precisione e chiarezza: in primo luogo, il «razionalismo» del filosofo, la cui «ideologia» è così influenzata da Cartesio e da Leibniz, poi la presenza della concezione illuministica dei diritti individuali, operante nella sua meditazione giuridica e politica, infine, l'estraneità al romanticismo, legata anche alla convinzione di «dover confutare razionalisticamente... l'insufficiente razionalismo illuminista». Ma il Piovani ha ragione, quando, al di là di questa constatazione, ci rinvia alla più profonda e «felice» diversità tra le due «menti», ad un contrasto di personalità che, nel caso del Rosmini, appare evidente nella diversità dello stile e del metodo, ma soprattutto, in una concezione della vita, irriducibile veramente a quella vichiana. Senza trascurare certi echi «controriformistici» che pure traspaiono dietro la grande «novità» vichiana, la prova di questa diversità è affidata al confronto tra le dottrine vichiana e rosminiana della Provvidenza, analizzate nei loro caratteri, ascendenze e conclusioni. Ne risulta che in Rosmini è sostanzialmente assente lo stesso concetto della provvidenzialità della storia, concepita soltanto come l'*iter* in cui l'individuo deve svilupparsi e misurarsi; e che la «teodicea vichiana», «con la sua mancata distinzione tra la *provvidenza dei particolari* e *provvidenza degli universali* non può attrarre un pensatore che vuole, in primo luogo, respingere ogni concezione della storia sospettata di sminuire o di ledere la «responsabilità dell'individuo». Come scrive, alla fine, il Piovani, se Vico è stato definito «il poeta delle masse», Rosmini resta, sempre, per eccellenza il «filosofo dell'individuo».

Anche il saggio *Il Vico di Gentile* si apre con una domanda che può apparire persino oziosa e fuori discussione: e, cioè, se il Vico possa essere considerato «uno degli *autori*» di Gentile..., uno dei classici sentiti da lui, con partecipe, attiva congenialità, quale fonte di problemi, modello diretto o indiretto, di un metodo, di uno stile di ricerca». Naturalmente il Piovani non discute l'importanza dei contributi gentiliani agli studi vichiani, né l'attenzione rivolta dal Gentile al Vico, lungo tutto il corso della sua vita di studioso, dal 1897 al 1944, data dell'ultima fatale celebrazione fiorentina del centenario vichiano. Così come non nega che le tre edizioni degli *Studi vichiani* costituiscono «un armonico e solido libro», da porre nell'«albo d'oro» della bibliografia sull'argomento. Eppure è sua convinzione che, nonostante tutto, il pensiero vichiano non sia «tra le linfe che alimentano la formazione e il progresso di Gentile», e non sia nemmeno «un interlocutore scelto per affinità più o meno

consapevole, più o meno istintiva». Perché il rapporto tra il Vico e il suo studioso è imposto, in questo caso, dal «mediatore» della tradizione filosofica in cui Gentile vuole collocarsi, cioè da Bertrando Spaventa, nella cui interpretazione è già implicito anche il suo «disegno ermeneutico generale». Come si vede, il discorso di Piovani torna a toccare alcuni dei temi che sono anche al centro di *Vico senza Hegel*. Né occorrerà qui ricordare i caratteri generali della lettura «idealista» di Vico proposta dallo Spaventa e, in genere, la «sottintesa argomentazione risorgimentale» che ispira la tesi della «'circolazione' sotterranea» della filosofia italiana nel gran corso del pensiero europeo. Il fatto sta che, almeno in linea di principio, il programma spaventiano fu ripreso, in pratica, dal Gentile, arricchendolo degli apporti del «metodo storico» positivistico e della «non inerte» filologia di Francesco Fiorentino e di Felice Tocco. E il Piovani chiarisce assai bene il suo punto di vista, quando ricorda che tutto il lavoro gentiliano dedicato al Vico è inteso a dimostrare che il filosofo napoletano fu, insieme, «il massimo erede del nostro Rinascimento... e l'oscuro profeta d'ogni più alto concetto filosofico dei tempi nostri», ossia della rinascita neoidealista.

D'altro canto, presentare il Vico come «erede del Rinascimento» è certo il criterio esegetico che favorisce anche le «caratteristiche più autonome e persuasive» dell'indagine gentiliana, volta a rivendicare «il pensatore in cui maturano i semi gettati dall'umanesimo per una valutazione tutta 'storica' dell'uomo». L'«ammirevole saggio» su *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* e la prefazione della I edizione degli *Studi vichiani* sono citati come testimonianza dell'insistenza sui «precorrenti» e sulle radici rinascimentali di Vico, quasi a giustificare una «retrodatazione» che finisce col fare da «pendant» con lo «schematismo di un'artefatta cronistoria», assai «abile a documentare a posteriori le proprie suggestive congetture». Ciononostante, la «maestria» del Gentile nell'indicare i «legami» tra Vico e la cultura rinascimentale è ampiamente riconosciuta, specialmente a proposito del rapporto tra «celebrazione dell'uomo», come motivo di schietta origine neoplatonica, e la nozione vichiana di «autonomia dell'uomo» ed i suoi sviluppi. Senza entrare nei particolari della analisi svolta dal Piovani, basterà dire che il riconoscimento di corrispondenze e di problemi affini, o, addirittura di «consonanze di formule» proposte dal Gentile, non va esente da precisi rilievi sull'«irrigidimento» di interpretazioni, assai più convincenti quando restano maggiormente «elastiche e sciolte nell'indicazione e nella stessa utilizzazione», o di passaggi logici che pongono, in maniera «spaventiana», «premesse storiche e conseguenze critiche». Ecco perché il neoplatonismo rinascimentale della «prima fase» della filosofia vichiana, così sottolineato dal Gentile,

può essere usato, con abilità, per configurare addirittura un certo «prekantismo», nel cui ambito il Vico «rimane in attesa che Fichte-Hegel-Spaventa intervengano a fenomenizzare il noumeno». Invero - il Piovani lo rileva con indubbia chiarezza critica - l'analisi gentiliana dell'evoluzione del pensiero vichiano dalle *Orazioni* al *De antiquissima*, è sempre rivolta a individuare nel giovane Vico un filosofo «'postrinascimentale' che si presta ad essere valutato nelle sue persistenti dimensioni fondamentalmente 'umanistiche', come «nelle sue intuizioni preidealistiche». Non a caso, nella ricostruzione del Gentile, il *De antiquissima* col suo «scetticismo», diventa non solo «l'antefatto della *Scienza nuova*», ma una sorta di «precorrimiento» della critica kantiana che indurrà il Vico a volgersi dal mondo inconoscibile della natura al «conoscibile mondo umano» della storia, quasi per «affermare i principi stessi della filosofia postkantiana, dell'idealismo tedesco». In questa «logica», ancora e sempre spaventiana, l'interpretazione gentiliana «finisce col far capo soprattutto al rapporto Natura-Spirito»; e «platonismo», «neoplatonismo», «cartesianesimo» e «anticartesianesimo» del Vico sono «sempre chiamati in causa in funzione del ruolo che essi possono assumere nei confronti della conoscibilità dei fenomeni e della *res extensa*, in vista di quell'accogliente ingrandimento della *res cogitans*, promossa a Mente e Spirito che l'idealismo hegeliano, parzialmente anticipato da Vico, dovrà compiere». La «ammirevole dimestichezza con i testi» permette, infatti, al Gentile di «presentare i suoi classici», «nelle luci più adatte alla persuasione», senza mai scadere nell'«esasperazione» di un'«argomentazione troppo tesa». In effetti, la sua analisi, senza insistere sugli esiti propri della *Scienza nuova*, dispiega la sua strategia nella lettura dei testi giovanili, con una distribuzione delle «premesse» che induca il lettore a trarre le «conclusioni volute».

Con molta e fine qualità di critico, il Piovani può così seguire il Gentile, lungo il complesso ordito degli *Studi vichiani*, e di altri contributi storiografici, per mostrare, con ineccepibili citazioni, come mai egli perda di mira il suo scopo ultimo e finale: «dimostrare che la filosofia vichiana della storia è una filosofia dello spirito» e che tutto il suo percorso, tutti i suoi temi e problemi sono soltanto lo sviluppo di un problema gnoseologico, la cui soluzione risiede nel «progresso» assoluto e ideale dello Spirito, nella sua pura disincarnata dialettica.

Per questo, «la *Scienza nuova* per sé stessa» non è «studiata analiticamente» dal Gentile, nei suoi problemi particolari, forse perché «la storia vichiana non è giudicata abbastanza universale e *spirituale*», troppo calata, com'è, nelle «applicazioni, verificazioni, riscontri che la storia ideale non può avere». Ma, per la stessa ragio-

ne, l'aspirazione consapevole di Vico a «diventare quello che ancora non è» appare, infine, incapace di raggiungere il suo vero fine, perché il filosofo «non vuol dimenticare quello che ha appreso dalla vecchia filosofia: che l'esse, lo stesso *esse cogitans*, non è *causa sui*, non è sostanza, ma *res creata*». Il Piovani scorge in queste limitazioni, rilevate con «esperta chiarezza esegetica», altrettante ragioni per scoraggiare ogni attribuzione a Vico di una forma di «filosofia dello spirito». Il Gentile, invece, ritiene che si tratti solo di «limiti» che impedirono al filosofo napoletano di essere «quale avrebbe dovuto» o di non sapere «quale veramente era». Se riconosce che non era mai riuscito a liberarsi del tutto dalla «trascendenza» e dal «dualismo», non è meno convinto che Vico avesse «il concetto dello spirito o dell'idea assoluta». Insomma: i «limiti» e gli «arresti» del suo pensiero non dovrebbero impedire («di là di quel 'superamento' di cui, tuttavia, è considerato incapace») di comprendere la *Scienza nuova* «nel suo vero spirito, dentro cui il suo 'umanesimo' o 'spiritualismo' si fa, esplicitamente 'idealismo'» e di volgerne addirittura il linguaggio verso un'agevole introduzione o preparazione a quello «attualista».

Su questo punto, i testi citati dal Piovani e tratti dagli *Studi vichiani* o dalla *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, lasciano davvero pochi dubbi, nel senso che confermano come la «profezia» o «anticipazione» vichiana richieda di essere completata e ridotta a «scienza» da una lettura esegetica sempre pronta a «andar oltre» e a distinguere tra la reale filosofia di Vico e ciò che essa ha rappresentato nella sua «essenza». Il fatto che i testi vichiani si prestino «a letture molto libere» facilita, certo, il compito del Gentile, ben disposto a schiacciare il «guscio» assai duro di una filosofia che va riconosciuta nel suo «nocciolo prezioso». Ma ciò significa che il Vico non può essere concluso entro i limiti della sua «individualità», e deve invece essere proteso verso un avvenire «che gli appartiene» e pure «non è mai suo». È, insomma, «un Vico... in prevalenza, prima di Vico e dopo Vico», «anticipato dalle illuminazioni del Rinascimento» e «posticipato nelle idee del Romanticismo», non il «Vico presente» e «autentico» con il quale si rinunzia a misurarsi. E che un simile metodo, sia pure realizzato «nella forza ammirevole dell'interpretazione», imponga allo stesso Gentile di sacrificare le sue più acute e profonde capacità esegetiche, per sottostare alla «tirannica autorità sistematica» di una tesi storica preconstituita, è ancora dimostrato dal Piovani nella conclusione del saggio, ricca di preziose indicazioni su aspetti marginali, ma certo importanti degli *Studi vichiani*. Non sembra errato il suo ultimo giudizio che indica proprio nel Vico il «meno gentiliano» dei classici filosofici genialmente ripensati da Giovanni Gentile.

Se tali sono le acute e rigorose disposizioni critiche del Piovani nei confronti di un'interpretazione strettamente «neoidealista» ed «hegeliana» di Vico, si può ben comprendere che le sue simpatie vadano piuttosto ad altre esegesi, come quella di Giuseppe Capograssi, pensatore e maestro a lui particolarmente vicino. Ma va subito detto che nel Capograssi egli riconosce, più che un interprete, un «discepolo» di Vico, ossia un «filosofo alimentato dalle idee di Vico». Ripercorrendo, nel saggio *Capograssi e Vico*, i lavori vichiani del giurista-filosofo (a cominciare dallo studio sul *De uno*, già accolto favorevolmente dal Croce e dal Nicolini) ne rileva la sensibilità nel cogliere i temi destinati ad emergere, «trasformati e maturati», nella *Scienza nuova* e la «tensione dinamica» di una ricerca sempre volta a riconoscere, «sotto le antiche *impalcature* concettuali», «il tormento ... di scoprire l'idea nascosta nel reale». È, la lettura del *De uno* compiuta dal Capograssi, un'esegesi sempre «protesa oltre il testo» per individuarne, però, i «nodi e i problemi caratteristici», e, soprattutto, l'intuizione della «ragione che appare, agisce e si realizza nel mondo dell'azione», già espressa dal diritto, «quale 'eterna misura dell'utile'». Nondimeno, la conversazione su *L'attualità di Vico*, «fitta d'intelligentissime novità ermeneutiche», è l'intervento del Capograssi che meglio lo qualifica come «una delle voci più penetranti della critica vichiana del Novecento», da porre, addirittura, accanto ai contributi «altamente innovatori» dell'Auerbach. Le sue tesi fondamentali sono analizzate con grande partecipazione, si tratti della concezione del «genetismo» vichiano (in cui «nascimento e idea della morte s'incontrano», in un intreccio inestricabile), della presentazione di Vico come «poeta» e «uomo delle masse», del tema del processo dei corsi e dei ricorsi (come «ritorno di quella esperienza di morte da cui rinascerà lo slancio, da cui sorge il mondo umano») della «continua sperequazione e continua equazione tra individuo e storia» o, infine, di un modo d'interpretare l'oscuro «nodo» della provvidenza come «la legge di necessità» che conduce «l'uomo sino all'estremo della sua esperienza, fino alla catastrofe», unica «condizione di riscatto dell'uomo dentro la sua società».

Il lettore che abbia percorso con attenzione il lungo itinerario fornito dai saggi del Piovani non ha davvero difficoltà a cogliere la profonda consonanza di queste idee con l'immagine di Vico che emerge, con così originale misura, da tante analisi, discussioni e revisioni critiche. È un Vico, certo, restituito al suo tempo e alla sua cultura, ai problemi filosofici, etici, religiosi del suo secolo; un uomo, senza dubbio, in lotta col mondo e nel mondo che lo circondava, come lo è sempre ogni pensatore, ma tutt'altro che isolato «in un ostico deserto intellettuale» e partecipe dello sforzo di «un'Italia

vivamente desiderosa di rompere le sue clausure provinciali e controriformistiche» e sensibilissima alle suggestioni provenienti d'Oltralpe (com'è mostrato nel bel contributo, *Vico l'uomo e il suo tempo*, che con limpida forza sintetica, presenta un ritratto di Vico e un disegno della sua vita «umana» quanto mai avvincente e partecipe). Ma è anche un filosofo che, come tutti i grandi «classici», continua ad essere presente anche nel nostro tempo, e il cui pensiero, liberato dai deformanti «precorrimenti» e dalle illusorie proiezioni verso un futuro a lui ignoto, può ancora fornire risposte e suggerire nuovi problemi e meditazioni anche ad una cultura, come quella contemporanea, che «nelle sue correnti più rappresentative non crede alla contrapposizione rigida di trascendenza – immanenza», desiderosa d'intendere «le ragioni dei fenomeni per quello che sono, nelle strutture loro complesse, palesi e segrete», consapevole che «perfino nell'inconscio balena qualcosa di razionalmente indagabile» e che la filosofia della cultura non può ignorare le «mitologie» e le «simbologie» delle civiltà «primitive», rivolta a indagare le forme e le cifre di tutti i linguaggi ed avvezza a comprendere il carattere «sociale» e «collettivo» di tutti i fatti e le «ragioni» storiche. Nel saggio su *Presenza di Vico e terzo centenario vichiano*, questa presenza, aperta o «segreta», esplicita o implicita, di Vico e del vichismo nella realtà intellettuale del Novecento è rivendicata con gli argomenti più efficaci, perché evitano ogni pretesa di «genitura» o di «genealogia» e ricorrono, invece, alla profonda, irreversibile esigenza di un'integrale «storicizzazione» del sapere, viva ed operante anche in chi ci preannunzia le nuove catastrofi dell'Occidente e la fine del «mondo della storia». Ma il Piovani sa bene che il nostro «secondo Novecento» non può incontrarsi con Vico che per vie e con fini diversi da quelli perseguiti dalla lettura vichiana che dominò per gran parte della prima metà del nostro secolo. Non ne discute – s'è visto – le benemeritenze; non ne rifiuta, soprattutto, il grande contributo filologico e critico che, del resto, per tanti sensi, sta alle origini di tutte le revisioni e nuove esegesi, come del suo personale «accessus» a Vico, svolto in un costante confronto con i grandi e mai davvero rifiutati «maestri» delle nostre generazioni. Tuttavia, nel saggio *Per gli studi vichiani*, ricostruisce non solo il «regresso» delle prospettive spaventiane, «attraverso le indagini che ne sono successive, irrevocabili smentite», ma il lungo seguito di interpretazioni, studi, contributi filologici ed eruditi, elaborazioni metodologiche e nuovi modi di concepire il lavoro storico che, nel corso di questo secondo mezzo secolo, hanno mutato e mutano sia il nostro «rapporto» con Vico, sia la sua collocazione storica e il suo luogo nel corso di una lunga crisi e trasformazione del pensiero occidentale, ancora tutt'altro che esaurita. I nomi di Eugenio Garin,

di Enzo Paci, di Nicola Abbagnano, di Antonio Corsano, di Nicola Badaloni, di Biagio De Giovanni, di Antonio Pagliaro, ma anche di Fausto Nicolini (pur così fedele seguace dell'esegesi crociana, ma vero iniziatore della moderna «filologia vichiana») e di Arnaldo Momigliano sono quelli che tornano con maggiore e giusta preminenza, in queste pagine scritte nel 1968, e, dunque, prima della rinnovata fortuna del Vico anche in altre culture e, in particolare, in quelle anglosassoni. Eppure quanto è accaduto negli ultimi venticinque anni, con il rapido accrescersi degli studi, delle edizioni e versioni e delle interpretazioni, con la nascita di diverse istituzioni dedicate specificamente agli studi vichiani e – va pur detto – con l'impegno di questo Centro napoletano, da lui voluto e diretto sino agli ultimi momenti della sua vita, mi pare che confermi la direzione di ricerca sollecitata dal Piovani, sul duplice versante della indagine filosofica più rigorosa, ma anche della ricerca condotta con puro criterio storico, al di fuori di ogni astratto presupposto teorico ed ogni cedimento ideologico. Il filosofo che – come questo libro ci ripete con generosa insistenza – ha, per primo «storicizzato» la filosofia, non può in alcun modo essere sottratto alle vicende e ai drammi della nostra comune esperienza storica, ai pericoli ed alle crisi sempre incombenti di una civiltà che, proprio nel nostro secolo, ha verificato tragicamente la sua fragilità e il perenne rinascere della «barbarie». Credo che il nostro miglior modo di ricordare ed onorare il nostro amico e maestro scomparso sia appunto l'impegno di proseguire, per quanto sappiamo e ci è possibile, su quel difficile cammino che Pietro Piovani ha percorso, sempre restando fedele all'ispirazione filosofica e storica del «suo» Vico.

CESARE VASOLI