

VICO ANTI-MODERNO?

Il libro di Mark Lilla (*Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University P., Cambridge Mass.-London, 1993; II ed., 1994), proprio nella misura in cui propugna (già nel titolo) una serie di stimolanti e provocatorie ipotesi interpretative, ha legittimamente suscitato vasto interesse non solo tra i «vichisti», ma anche in un ambito più vasto, giacché tocca volutamente alcuni punti cruciali di un dibattito, certamente tra i più intensi della cultura filosofica ed etico-politica contemporanea: quello sul moderno e sulle sue eredità, permanenze e dissolvenze. È bene chiarire subito che non ci si trova dinanzi a uno di quei tentativi (che pure, in qualche caso, hanno caratterizzato proprio la letteratura americana su Vico) che, maldestramente, hanno ridotto alcuni motivi salienti della filosofia vichiana a nulla più che geniali anticipazioni di quasi tutto lo scibile delle scienze umane contemporanee: dalla sociologia alla linguistica, dalla etnologia all'antropologia, e persino alla psicoanalisi. Le argomentazioni del Lilla (per quanto possano essere discutibili) si basano su una attenta lettura dei testi vichiani e su una esauriente conoscenza sia della letteratura primaria che secondaria (anche se non manca qualche dimenticanza) che, peraltro, sono anche frutto di soggiorni di studio e ricerca in Europa e a Napoli.

Il libro rivela subito un paradosso. Infatti esso si incardina su una tesi di fondo: Vico è un «critico della modernità», e il suo «allontanamento dalle premesse del pensiero moderno» consente di inserirlo nella tradizione politica del «contro-illuminismo». E, tuttavia, il suo «appello altamente originale all'autorità e all'ordine» (cfr. p. 6) utilizza consapevolmente il linguaggio della scienza moderna. Dunque, Vico è da annoverare tra i più significativi oppositori della rivoluzione filosofico-politica seicentesca e, perciò, non è estraneo alla modernità, ma un suo consapevole critico. Sia pur per giungere a conclusioni diametralmente opposte rispetto ai sostenitori della «modernità» di Vico, Lilla sembra contrastare la tesi di Paolo Rossi (che però, nella nota bibliografica, non viene citato su questo punto specifico) sulla straneità di Vico alla scienza moderna. Anzi, egli sostiene che il filosofo napoletano fu un «intelligente studioso della scienza e della filosofia moderna, e mostrava una grande familiarità con il suo vocabolario e le sue conquiste» (p. 15), dove, naturalmente, con scienza egli intende essenzialmente quella storica e politica.

Un generale motivo di perplessità che, almeno a nostro avviso, suscita l'interpretazione di Lilla è connesso proprio al rapporto Vico-Moderno. Lo studioso americano considera con frettolosa sufficienza il tentativo (che non a caso è tipico proprio degli orientamenti storicistici e appartiene a un tipo di ricerche fondate su una base storico-filologica) di mantenere in una sincretistica tensione i tratti della tradizione pre-moderna e/o anti-moderna e quelli della visione illuministico-moderna. Esso, secondo Lilla, quand'anche comprensibile, si rivela, alla fine, «filosoficamente e storicamente ingenuo». E questo perché, nella visione di Lilla, radicalmente bipolare del mondo moderno, non c'è alternativa: o si sceglie l'opzione illuministica della ragione e della libertà, oppure si aderisce al pensiero contro-illuministico dell'ordine e dell'autorità (cfr. p. 3), *tertium non datur*. Il che non solo contraddice una ricostruzione storica e filosofica del moderno, almeno per noi convincente, che, a partire da Weber e fino a Habermas, ha criticato ogni riduzione seccamente dicotomica del nesso tradizione-novità e ha insistito sul concetto di "incompiutezza" della modernità (proprio grazie alla rinuncia ad ogni visione finalistica e lineare-evolutiva della storia), ma entra in rotta di collisione con una interpretazione - che è di lungo periodo e che non è senza significato, dal momento che appartiene, tanto per restare solo all'Italia, alla tradizione democratico-liberale, da Pagano a Cuoco, da Cattaneo a Ferrari, da De Sanctis a Labriola - che ha sempre guardato sotto il contrassegno della modernità i tratti peculiari della "politicità" della filosofia "civile" di Vico.

Ma veniamo ora ad alcuni contenuti particolari del libro. La premessa da cui si muove (e che anche nella letteratura critica italiana, dopo le vivaci polemiche alimentate nell' '800 e nella prima metà del '900 anche da pregiudizi ideologici, è ormai generalmente accolta) è che lo sfondo essenziale della filosofia vichiana sia costituito da una visione metafisico-teologica (pp. 14 sgg.). Si tratta, naturalmente, come lo stesso studioso americano sottolinea, non certo di una opzione riduttivamente biblico-religiosa, dal momento che prevale su questa la preoccupazione filosofico-sistematica che riconduce Vico in un contesto di discorso metafisico-razionale, come era avvenuto, ad esempio, in Leibniz o in Malebranche. L'analisi del Lilla è, dal punto di vista storico-testuale, esauriente. Attraverso un serrato confronto con i primi scritti vichiani (dalle *Orazioni* al *De ratione* al *De antiquissima*) si coglie la matrice agostiniana della concezione della caduta e si segue (specialmente a partire dal *De uno*) la fenomenologia della corruzione e della decadenza umane nei luoghi topici della storia sacra (la cacciata dal Paradiso, il Diluvio, Babele). Con altrettanta puntualità viene ricostruita la genesi del principio vichiano della distinzione fra *verum* e *certum* e non si può non convenire sul fatto che

proprio la netta separazione tra la verità divina e la certezza umana consente a Vico la fondazione di una antropologia storico-naturale consapevolmente polemica nei confronti delle tendenze stoiche ed epicuree. Si tratta, fondamentalmente, di un orientamento anti-aristotelico (anche se il capitolo del debito vichiano verso alcuni motivi della filosofia pratica di Aristotele è da considerarsi tutt'altro che chiuso) che rivendica una concezione platonica della sapienza come consapevolezza della distinzione tra *certum* come mondo di apparenze separato da quello del *verum* metafisico; il primo si situa nella temporalità divisibile e nella corruzione, mentre il secondo è il mondo dell'eterno indivisibile ed integro.

Ma il punto che qui interessa discutere è l'impianto generale dell'interpretazione di Lilla che, senza mezzi termini, considera la metafisica teologica di Vico (con al centro l'assunto della caduta e della corruzione) come il punto di maggior distacco dal pensiero liberale moderno. Qui la divaricazione tra la lettura di Lilla e la nostra tocca forse il massimo livello. Riteniamo, infatti, che l'utilizzazione vichiana del classico luogo aristotelico della socievolezza della natura umana venga ripresa e sviluppata in una direzione che, al contrario di quanto pensa Lilla, ci conduce nelle immediate vicinanze (si pensi al Kant della *ungesellige Geselligkeit*, ma anche al Kant delle *Congestture* che utilizza proprio il testo biblico per ricostruire l'origine della società) delle teorie moderne – almeno proto-liberali se non proprio liberali – del conflitto sociale come luogo genetico della sociabilità e della necessaria relazione tra la regolamentazione delle passioni e dell'utilità e la nascita degli ordinamenti politici. Non è certo un caso che la pagina introduttiva della *Scienza nuova* del 1744 non si limiti a enunciare la natura «socievole» dell'umanità, ma colga, per così dire, un ruolo "strumentale" nell'agire della provvidenza che ordina e dispone le cose del mondo in modo tale che «gli uomini, caduti dall'intera giustizia per lo peccato originale, intendendo di fare quasi sempre tutto il diverso e, sovente ancora, tutto il contrario – onde per servir all'utilità, vivessero in solitudine da fiere bestie – per quelle stesse loro diverse e contrarie vie, essi dall'utilità medesima sien tratti da uomini a vivere con giustizia e conservarsi in società, e sì a celebrare la loro natura socievole» (Sn 44, capov. 2).

La nostra generale impressione è che Lilla operi – pur, lo ripetiamo, in un contesto di corretta ed esauriente analisi dei testi vichiani – una sorta di continuo scambio e di ingiustificata sovrapposizione tra la critica che Vico muove ad alcuni presupposti del moderno pensiero politico-filosofico e il tradizionalismo antimoderno. Così, ad esempio, il ricercatore americano inquadra la concezione vichiana del *conatus* nel contesto della problematica post-cartesiana del nesso mente/corpo. Gli obiettivi polemici di Vico sono ben noti: da una

parte, la posizione malebranchiana, secondo la quale Dio è la sola vera causa di ogni moto, che sembra a Vico del tutto incompatibile con la possibilità stessa dell'azione morale libera; dall'altra, la concezione hobbesiana del *conatus* che gli appare irrimediabilmente meccanicistica. Opportunamente Lilla avvicina la posizione di Vico a quella di Leibniz, la quale appare al filosofo napoletano come alternativa al determinismo, nella misura in cui lascia aperta la possibilità del moto libero senza negarne la fonte metafisica. Nel *De antiquissima* Vico, pur respingendo la teoria dell'armonia prestabilita, riprende le posizioni leibniziane e riformula la distinzione metafisico/fisico nei termini di reale/nominale: le proprietà nominali che trattiamo nella matematica sono reali per Dio; il moto che a livello fisico ci appare divisibile è *conatus* indivisibile a livello metafisico. Questa teoria della indiretta fonte divina del moto umano consente a Vico di intendere in che modo Dio possa operare nella mente corrotta dell'uomo. Dio è fonte indiretta del moto umano, mediata dalla forza attiva del *conatus*. Dunque, come si vede, si tratta di una corretta ricostruzione che Lilla fa degli essenziali passaggi della concezione vichiana del *conatus*. Solo che Lilla scorge in essa null'altro che una ricristianizzazione della concezione meccanica della forza inaugurata da Spinoza e da Hobbes. Ma proprio a proposito del *conatus* emergono i limiti dello schema interpretativo di Lilla. L'aver scoperto la dimensione irrazionale e pre-razionale (ammesso che i testi consentano una così radicale opposizione tra l'irrazionale e ciò che è riconducibile alla ragione dispiegata), se colloca Vico in una posizione critica nei confronti del 'moderno', lo sospinge, però, in quel territorio della fondazione del sapere storico-antropologico (e, dunque, di ciò che, esprimendosi nel mito, nella fantasia e nel senso comune, si sottrae alla ragione calcolante e meccanicistica), che rappresenta l'altra faccia della modernità - sia pur quella della sua maturità e della sua crisi.

Sulla base di consistenti riferimenti testuali, Lilla studia la critica di Vico a ciò che - nella sua convinzione - rappresenta il punto più alto (e che costituisce, altresì, il tratto unificante del pensiero vichiano nei suoi tre periodi, il metafisico, il giuridico e lo scientifico) del metodo e della teoria filosofica del moderno: lo scetticismo. Con una scelta che è anche innovativa rispetto alle tradizionali interpretazioni, Lilla pone al centro della sua attenzione il *Diritto universale* (pp. 70 sgg.). Qui la ricercata connessione vichiana tra metafisica e considerazione "scientifica" della storia è utilizzata consapevolmente per confutare la minaccia politica dello scetticismo. Ritorna il motivo conduttore dell'interpretazione dello studioso americano. Vico usa ed assume le dottrine moderne per confutarle. Lo spazio che il filosofo napoletano lascia alla provvidenza serve a mostrare l'incompletezza della teoria moderna. Essa ha saputo cogliere i nessi tra irrazionalità,

utilitas e autorità, ma ha del tutto trascurato il fatto che il *certum* resta *pars veri* e che nel *conatus* si manifesta un movimento di ritorno nella storia umana è finalizzato a definire quei principi dell'autorità naturale entro i quali si costituisce l'idea stessa del diritto. Insomma, ricompare il paradosso: l'antimodernità di Vico rappresenta uno degli esiti più convincenti della parabola stessa del moderno (di quella parabola che conduce non a caso a Kant) che cerca di uscire dall'*impasse* paralizzante tra dogmatismo teologico-religioso e scetticismo. La disposizione antireligiosa del pensiero moderno esclude ogni intervento della provvidenza e considera il legame sociale frutto della paura e dell'utilità. Dal suo materialismo discende l'impossibilità di concepire l'idea di giustizia, giacché si radica nell'individualismo dell'*utilitas*. Dunque Vico resta, per Lilla, metodologicamente "moderno", dal momento che del tutto "moderna" è la sua descrizione realistica dell'uomo, delle sue "pratiche", delle sue passioni, salvo poi a utilizzare queste descrizioni per riproporre Dio come fonte unica del diritto naturale e come ineludibile principio di unità di certo e vero. Ma - ed ecco il quesito dinanzi al quale Lilla sostanzialmente si ritrae - la soluzione vichiana è totalmente iscrivibile in un orizzonte religioso-tradizionalistico, o, invece, evita di contrapporre in modo rigido alle conclusioni del moderno scetticismo antireligioso la pura e semplice opzione metafisico-teologica? Sono proprio la distanza tra Dio e l'uomo, l'incommensurabilità dell'opera divina col fare umano, il rifiuto di ogni leibniziana armonia prestabilita che consentono di evitare l'intervento diretto di Dio nella politica e che lasciano le istituzioni umane nella loro storica incompiutezza e imperfezione. Il richiamo vichiano alla metafisica teologica permette all'uomo di ridiventare protagonista anche dopo la "caduta". È la *vis veri* (cfr. pp. 72 sgg.) che spinge l'uomo alla virtù e alla consapevolezza che esistono - malgrado le diversità geografiche e storiche fra i popoli - nozioni comuni del vero eterno condivise tra tutti gli uomini.

Di notevole interesse è l'analisi di Lilla della nozione di diritto naturale in Vico (cfr. pp. 77-82), connessa a quella di *auctoritas*. Anche in questo contesto ritorna il costante obiettivo polemico vichiano: gli scettici confondono *ius* e *utilitas*; questa non è che l'occasione delle azioni, come del costituirsi in società, non la sua causa. *Utilitas* e equità sono entrambe naturali, e il loro accordo è garantito dal *conatus*. Vico riprende la distinzione groziana (cfr. le analisi di Lilla a p. 94 e p. 103) tra *ius naturale prius* e *ius naturale posterius*, però, mentre il primo è volontario e misto a utilità, il secondo è necessario e puro. Il versante polemico è ora lo stoicismo, secondo il quale il primo diritto naturale è condiviso dall'uomo con le bestie, è quello istintuale. Vico, invece, vuol rivendicare la presenza originaria nel-

l'uomo dei semi di verità. Il *certum* dell'utilità e della cupidigia è parte del vero, che è diritto e *honestas*. Non è qui il caso di soffermarsi sulla ricostruzione che Lilla compie del *De uno* e, in particolare, delle fasi del ciclo scandite dal dominio, dalla libertà e dalla tutela. Quel che, piuttosto, vorremmo segnalare è, ancora una volta, il difficile mantenimento di una immagine di Vico in chiave di antimodernismo politico, e ciò proprio se si considerano le conclusioni alle quali lo stesso Lilla perviene, quando esamina il sorgere della terza forma di autorità: cioè la libertà che nasce dal conflitto, originatosi all'interno stesso della famiglia, con i servi. In tal modo il conflitto costituisce l'occasione per l'ampliarsi della vita sociale dalla famiglia alla società politica. L'esito è costituito dalla repubblica libera, nella quale tutti sono riconosciuti come eguali secondo ragione. D'altro canto è lo stesso Lilla ad affermare chiaramente che il *De uno* è un «nuovo contributo a un importante dibattito nel primo pensiero politico moderno», cioè «la possibilità di riconciliare aspetti della moderna visione realistica dell'uomo e della politica con la tradizione del diritto naturale cattolico e romano» (cfr. p. 99). Questo non significa - è lo stesso Lilla ad osservarlo - che il *De uno* possa essere considerato come un trattato cattolico-ortodosso di diritto naturale. È la tradizione romana che Vico porta al centro e, in particolare, quella di Gaio, secondo il quale il diritto è prerogativa dell'uomo, dal cui *ius civile* deriva lo *ius naturale gentium*, condiviso da tutti gli uomini. E, tuttavia, restano la preoccupazione vichiana di evitare l'esito scettico del diritto naturale moderno e il conseguenziale tentativo di pensare al diritto come luogo di unificazione di ragione divina e volontà umana. Da questo punto di vista, il *De uno*, nella lettura che ne dà Lilla, proprio nel momento in cui si presenta come critica dello scetticismo politico, manifesta i suoi limiti: innanzitutto quello di mantenersi a metà strada tra la «tradizione metafisica del diritto naturale cattolico e il nuovo realismo della scienza moderna» (cfr. p. 104).

Da qui nasce la necessità di porre in essere ciò che efficacemente Lilla definisce (rendendo alla fine quanto meno problematico l'assunto di fondo della "antimodernità" del pensiero vichiano) «the Turn to Science». La "svolta" di Vico verso la scienza è contrassegnata da quella critica corrosiva che, nella *Scienza nuova*, è indirizzata alla boria dei filosofi, da un lato, e delle nazioni, dall'altro. Se il giusnaturalismo rappresenta un tipico prodotto della boria dei dotti, il pur necessario richiamo alla storia filologica finisce con l'essere compromessa dalla boria delle nazioni, che non tiene conto del distorcimento delle immagini del passato ad opera delle menti che, differenti da quelle moderne, lo hanno via via registrato e immagazzinato. Solo alla luce di ciò si comprendono la paradossale affermazione vichiana di fare come se non fosse mai stato scritto alcun libro e l'assunzione

del superamento dei due modelli di borie come uno dei compiti centrali della nuova scienza. Un compito e una idea, quelli di azzerare i saperi passati, per costruire una nuova unificazione e un nuovo metodo della scienza, che Lilla considera non dissimile da quelli di Cartesio (cfr. p. 121). Ma la "svolta", osserva lo studioso americano, è innanzitutto attestata anche dall'allontanamento di Vico dal vocabolario giurisprudenziale e dal suo deciso accostarsi al linguaggio della scienza moderna. L'aspetto più evidente di questa evoluzione è condensato nella definizione di «teologia civile ragionata della provvidenza divina». Essa designa l'unitarietà del metodo con il quale ora Vico vuole affrontare lo scetticismo. Secondo Lilla – che ricostruisce, attraverso le varie versioni della *Scienza nuova*, il concetto di teologia civile ragionata della provvidenza – si tratta di una «nuova risposta metodologica alle tre tradizionali questioni poste nell'opera prescientifica di Vico»: come può l'uomo caduto accedere alla conoscenza razionale del mondo; come possono essere universalizzate le virtù civili dei romani; come può essere dimostrata la costanza di Dio nel mondo storico alla luce di una teologia della provvidenza (cfr. pp. 124-125). L'interrogativo che ora Lilla pone, è come si spieghi la conversione vichiana alla scienza, pur in presenza di una serrata critica del cartesianesimo. In effetti la conversione alla fine diventa più apparente che reale, dal momento che, con una interpretazione che almeno a noi appare discutibile, Lilla riconduce il principio del *verum-factum* all'idea, quasi spinoziana, di causalità, di connessione tra ordine delle idee e ordine delle cose (p. 130). In questo modo, naturalmente, il principio vichiano perde totalmente la sua rivoluzionaria valenza epistemologica (e con essa si smarrisce il senso della proposta vichiana di un nesso tra metafisica e storia adeguato alla comprensione "scientifica" del mondo delle nazioni).

Insomma, la costante preoccupazione di Lilla è quella di mostrare la continua permanenza di Vico entro il modello provvidenzialistico cristiano. L'esistenza stessa di un ordine di idee e di un ordine di cose dipendono pur sempre dal dato originario della caduta, senza la quale l'uomo sarebbe libero di pensare razionalmente sin dall'inizio e di creare liberamente il mondo civile senza seguire un ordine provvidenziale. La conclusione, allora, non può che essere quella di ritrovare il fondamento della convertibilità tra ordine delle idee e ordine delle cose non nel principio del *verum-factum*, ma nella ripresa della teoria metafisica della causa. «Guardato alla luce della sua teoria metafisica della causa, l'assunto vichiano che l'"ordine delle idee" è convertibile con l'"ordine delle cose", perviene a una più plausibile fondazione per una nuova scienza della storia» (cfr. p. 132). La preoccupazione di Lilla è, allora, quella di dimostrare che l'ordine provvidenziale del mondo, esposto negli assiomi della *Scienza nuova*,

unilateralmente al presupposto teologico-cristiano per inserire la scienza vichiana entro l'orbita del tradizionalismo antimoderno e non certo nell'orizzonte di quella idea, tutta moderna, secondo la quale l'uomo crea la sua natura nella storia.

Anche l'universalizzazione del modello romano rivelerebbe, in definitiva, la finalità di dimostrare che tutte le nazioni hanno seguito lo stesso ordine provvidenziale (cfr. pp. 135 sgg.). La presenza di Dio nella storia è costante e la si può dimostrare scientificamente con la filologia. Lo schema interpretativo del ricercatore americano insiste sempre sullo stesso registro. Lo sforzo vichiano di introdurre nuovi metodi scientifici e nuovi percorsi di ricerca (la descrizione della storia ideale eterna basata sulla metafisica della mente con l'ausilio di una tecnica - che è certamente più che "moderna" - per studiare lo sviluppo ideale del linguaggio e del mito; la grande intuizione di un linguaggio strutturale profondo condiviso dagli uomini e di un insieme di miti civili condivisi da ogni società, da esso derivato; l'idea della sapienza poetica come tentativo di soluzione degli anacronismi introdotti dalle «borie» e come strumento indispensabile a scoprire la vera *narratio* dei miti; per tutte queste analisi, peraltro filologicamente ineccepibili, cfr. pp. 137-144), pur ispirati al metodo e al linguaggio della scienza moderna, non fanno che riconfermare il radicamento del metodo storico e della stessa concezione della storia ideale eterna di Vico nell'ambito della visione provvidenzialistica e cristiano-ortodossa.

Si comprende, allora, il tentativo di Lilla di mostrare la conciliabilità, che Vico perseguirebbe, tra Roma come modello di storia ideale eterna e l'ortodossia cristiana. Ciò sarebbe attestato dalla preferenza che il filosofo napoletano accorderebbe alla *Storia ecclesiastica* di Eusebio (cfr. pp. 145 e sgg.). Rispetto all'opposizione Agostino-Eusebio sulla valutazione della storia romana, Vico propende per la soluzione eusebiana volta a conciliare la storia ecclesiastica cristiana con la cronologia universale greca. Eusebio, a differenza di Agostino, pone Roma in una posizione centrale nella storia provvidenziale: la *pax romana* è la preparazione della *pax Christi*. In questa tradizione eusebiana di rivalutazione della storia romana, in compagnia di Ottone di Frisinga, Gioacchino da Fiore e dello stesso Bossuet (anche se la differenza tra la posizione di Bossuet e quella di Vico sta nel fatto che quest'ultimo accetta la concezione realistica dell'uomo propria degli scettici e ne ricerca la giustificazione teologica), si trova dunque Vico (cfr. p. 151). La *Scienza nuova* si presenta, allora, essenzialmente come un'«opera di celebrazione e di difesa» delle virtù romane, portate ad esempio ai moderni. La storia ideale eterna non è che una versione ideale della storia romana; ma questa idealizzazione assume una funzione che è adeguata allo spostamento di Vico verso

la scienza moderna. Roma non è più, come nel *De uno*, ideale statico, ma forza dinamica, motore del cambiamento politico nel tempo. Ora il segno più chiaro del volgersi di Vico alla scienza moderna – e in ciò Lilla certo non sbaglia, salvo ad utilizzare questo passaggio per confermare la sua tesi di partenza – è l'utilizzazione del concetto di *sapienza*, giacché esso, nella versione definitiva della *Scienza nuova*, assume una «forma quasi baconiana» (cfr. p. 153) di sistema di principi e assiomi intesi come forze animatrici dello sviluppo delle nazioni. Epperò, come sostiene Lilla, questa utilizzazione ha una «seconda faccia» che è «anti-moderna», dal momento che rivela l'esigenza di tradurre la dottrina teologica del *conatus* in una versione scientifica. Insomma – e la tesi francamente ci appare riduttiva – il modello romano di civilizzazione dei costumi e il movimento che li riconduce alla razionalità della legge, non possono essere intesi se non in chiave anti-moderna. È questa «celebrazione anti-moderna di Roma che sta dietro la vichiana scienza moderna della storia» (p. 154).

Come ben si è potuto, almeno finora, vedere, il percorso interpretativo seguito da Lilla è tormentato da questo continuo e tortuoso andirivieni tra moderno e antimoderno, tra linguaggio moderno della scienza e ripresa del tradizionalismo metafisico. Così, ad esempio, la chiave di lettura che lo studioso americano offre per comprendere il significato della vichiana «metafisica della mente» è forse, non sapremmo dire quanto consapevolmente, il punto nel quale maggiormente Vico è avvicinato a ciò che certamente caratterizza la moderna disposizione epistemologica dello studio del mondo storico e delle sue espressioni antropologico-culturali. Lilla coglie certamente nel segno quando afferma che, per Vico, il senso comune rappresenta il nesso tra *conatus* individuale e storia ideale eterna (p. 156) e che esso, in definitiva, costituisce «l'espressione sociale del *conatus* divino». Ma egli non mostra di afferrare tutte le implicazioni che derivano proprio dalla sua osservazione che, nella *Scienza nuova*, a differenza di quanto avveniva negli scritti precedenti, il senso comune viene a fondarsi su istinti, idee ed esperienze di natura psicologica (Lilla parla esplicitamente di una «fondazione psicologica del senso comune»). Se, probabilmente, è vero che questa «stretta connessione tra l'elemento sociale e quello psicologico è ciò che più nettamente distingue Vico dagli altri pensatori primo-moderni» (p. 158), è altrettanto vero – altrimenti non si capirebbe l'interesse che dai vari ambiti delle scienze dell'uomo (dalla psicologia sociale all'antropologia storica, dalla linguistica alla filosofia e sociologia della cultura) è stato costantemente indirizzato alle teorie vichiane – che essa colloca il filosofo napoletano dentro la più matura e, fors'anche, tarda modernità. Proprio le Dignità in cui Vico teorizza il senso comune (XI-XIII) – e che Lilla pone a base della sua analisi – mostrano il grande

salto in avanti verso una concezione articolata della scienza moderna, non più esclusivamente ridotta agli ambiti della ragione geometrica («il senso comune - afferma Vico - è un giudizio senz'alcuna riflessione»), ma attenta ai sentimenti comuni di individui e nazioni e alle strutture mito-poietiche e psicologiche (il «dizionario mentale») dell'esperienza umana. La concessione, peraltro del tutto prevedibile e conseguenziale, del cattolico Vico al riconoscimento che il senso comune è il «criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina per diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti» (Dignità XIII), non toglie significato alla grande innovazione, filosofica e al tempo stesso metodologica, contenuta nella proposta vichiana di una metafisica della mente. Ancora una volta, Lilla percepisce correttamente questo passaggio (il processo di universalizzazione della sapienza romana è strettamente connesso ai processi di universalizzazione delle strutture della natura umana, cosicché la storia romana diviene storia ideale eterna basata sulla metafisica della mente, cfr. pp. 163 sgg.), ma non ne sviluppa, sul piano della filosofia della conoscenza come della politica, tutte le ricchissime implicazioni.

Nella ricostruzione, peraltro assai interessante, che Lilla fa della rivisitazione vichiana della storia romana - in cui viene, ad esempio, mostrata dettagliatamente la messa in discussione da parte di Vico del resoconto di Livio - si pone in evidenza questo percorso, per così dire parallelo, tra la storia ideale eterna e il corso delle età della storia umana scandite dalla progressiva riacquisizione, dopo la caduta originaria, dei sensi comuni di religione, matrimonio e proprietà. In questo contesto, particolare attenzione è rivolta alla concezione vichiana della famiglia, che rappresenta l'indispensabile intermediario tra solitudine e *polis*. La famiglia è, dunque, il fondamento della teoria politica vichiana ed è proprio ciò - a riprova della preoccupazione, che motiva costantemente l'analisi di Lilla, di ricondurre Vico nel solco del tradizionalismo - che maggiormente distingue Vico dai suoi «avversari moderni» (p. 170). Le fasi del ciclo, insomma, sono sempre contrassegnate dal movimento di ritorno al primo fondamento di ogni realtà e di ogni fenomeno storico: la religione. Ma forse, proprio a partire da questo aspetto cruciale, la tesi di Lilla sulla «antimodernità» di Vico rivela i suoi lati più discutibili e problematici. In effetti, lo studioso americano, pur riconoscendo che in Vico l'elemento motore del passaggio dalla famiglia alla società è il conflitto, e pur proponendo la distinzione tra la visione vichiana del conflitto e quella di Hobbes e pur tentando una analogia con Hegel (cfr. p. 182), alla fine riduce il ciclo vichiano e i nessi interni tra i principi dell'incivilimento a puro epifenomeno, *occasio* della provvidenza, e non anche un modo assai preciso di impostare, sia una questione di genesi storica e di ricostruzione storiografica, sia un problema di

definizione teorica delle forme dell'agire politico e delle strutture dell'umana sociabilità. Insomma il nucleo vero del problema che sta a cuore a Lilla è mostrare che tutto si tiene nel quadro di una meccanica del processo storico governata dal modello circolare Dio-Caduta-Civilizzazione-Dio. Ma una tale lettura diventa plausibile soltanto nella misura in cui si salta a piè pari la valenza sistematica e conoscitiva del *verum-factum* e non si colgono tutte le implicazioni connesse alla teoria della metafisica della mente.

Nell'ultimo capitolo ("Decadence Ancient and Modern") - dedicato sostanzialmente alle pagine conclusive della *Scienza nuova* - viene riproposta la centralità del modello della storia di Roma. Proprio alla luce del tentativo vichiano di spiegare la decadenza e la caduta di Roma, emergerebbe di nuovo, secondo Lilla, la ineliminabile tensione tra libertà umana e *conatus* provvidenziale (p. 208). La soluzione dell'antinomia è affidata, per lo studioso americano, a due possibili interpretazioni: o si esclude qualsiasi spazio di intervento alla libertà umana, deterministicamente affidata al corso imperscrutabile della provvidenza, oppure - ed è questa la via che Vico indicherebbe, pensando analogicamente alla decadenza dell'Europa - si ritiene che vi sia da parte dell'umano arbitrio la possibilità di opporsi alla ricaduta nella barbarie. Lilla opta per questa seconda soluzione, ma fedele al suo impianto interpretativo, ritiene che Vico affidi la possibilità di sfuggire alla decadenza all'alleanza tra scienza moderna e religione tradizionale (p. 209). Viene così, pressoché totalmente ribaltata la decisiva pregnanza dei contenuti della nuova scienza. Essi non verrebbero utilizzati da Vico per criticare e superare i limiti del razionalismo, per così dire, in avanti, cioè in un processo di ampliamento degli strumenti della critica al mondo della storia, della politica, delle utilità (insomma al complesso delle «pratiche» della scienza nuova e al loro misurarsi con i problemi della contemporaneità di Vico), ma, piuttosto, all'indietro. Scienza moderna e religione tradizionale saldano la loro unità nel comune invito, antiilluministico e tradizionalista, alla civiltà razionalistica di tornare alle origini premoderne in cui la vita sociale trova il suo radicamento. Alla luce di tali conclusioni non deve certo stupire il fatto che Lilla rigetti del tutto una immagine di Vico (costruita a partire dal XIX secolo) e della filosofia della *Scienza nuova* come pensiero moderno della libertà e del processo di autoconsapevolezza dell'uomo (cfr. pp. 231 sgg.). Resta, però, da chiedersi quale sia il motivo di questa colossale svista collettiva nella quale sarebbero cadute legioni intere di filosofi e pensatori politici (dalle prudenti posizioni riformatrici della scuola genovesiana al radicalismo rivoluzionario di Pagano, dal liberalismo storicista di Cuoco alla ripresa che di Vico operarono pensatori certo non conservatori come Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, dalle interpretazioni in

chiave di filosofia della storia e di idea del progresso di Michelet, Comte e Marx alle interpretazioni politico-filosofiche che alla fine del secolo ritroviamo in pensatori come Sorel e Labriola). Naturalmente la letteratura critica (specialmente quella sviluppatasi nella seconda metà del secolo nostro) è oggi in grado di saper valutare e distinguere tra ciò che è stata effettiva incidenza delle teorie vichiane sugli sviluppi delle teorie filosofiche e politiche tardo-settecentesche e ottocentesche e ciò che, invece, si è rivelato essere solo apologia e utilizzazione ideologica. Cosicché, una volta che siano cadute quelle troppo enfatiche ed edificanti costruzioni ideali che hanno fatto di Vico il precursore per eccellenza della modernità e dei suoi principali fondamenti teorici, rimane il fatto che - come ha osservato Pietro Piovani (un autore di importanza cruciale nel rinnovamento delle ricerche vichiane in Italia, come ben sanno gli studiosi non solo italiani e di cui non v'è traccia alcuna nella nota bibliografica posta in appendice al volume di Lilla, che sostanzialmente restringe la letteratura critica italiana ai tre grandi filoni storicistico-idealistico di Croce, cattolico di Amerio e marxista di Badaloni) - «nella storia della fortuna critica di Vico è presente una costante corrente che ha già mostrato particolari simpatie al Vico sensibile alla questione del sotterraneo rinnovarsi delle strutture delle forze sociali in una articolata visione della società certamente fornita di una sua dialetticità e di una sua dinamicità. Piaccia o no, tali ripetute, riprese simpatie critiche non sono un'invenzione delle attuali interpretazioni "politico-sociali" di Vico; sono un dato di fatto che va ricordato e che vale a confermare che Vico autorizza simili possibilità di lettura» (P. PIOVANI, *Della apoliticità e politicità di Vico* (1976), sta in ID., *La filosofia nuova di Vico*, Napoli, 1990, p. 152). Si può, infatti, negare che in Vico non vi sia una manifesta sensibilità allo studio della dimensione sociale e politica della storia e si può negare che questa dimensione sia calata in una continua drammatica tensione tra metafisica e fattualità, tra universalismo dei principi e individualità delle strutture pratiche del mondo umano? E la filosofia vichiana dell'*autorità* non è anche e soprattutto ricerca delle origini del potere e ricostruzione della sua dialettica dinamicità tra genesi, sviluppo e decadenza? Rileggiamo ancora Piovani: «Dopo la Rivoluzione, contro la Rivoluzione, De Maistre enuncia la somma dei suoi principi reazionari quando, con inquieto acume, ammonisce che bisogna "velare le origini del potere". Prima della Rivoluzione, lontano dalla Rivoluzione, Vico va al di là di ogni determinata critica del potere proponendo una storia tutta rivolta a disvelare le origini dei poteri (...). Il suo verace "razionalismo" è proprio in questa anticipata critica delle ragioni storiche, che non discute delle forme politiche quali dovrebbero essere, ma le mostra quali sono state, in tal modo rivelandole nella verità

ammonitrice della loro grandezza e della loro miseria, per questa via partecipando alla grande inchiesta settecentesca sulla virtù e la decadenza delle nazioni e dei loro regimi» (*op. cit.*, p. 156).

In conclusione, la tesi avanzata da Lilla è indubbiamente suggestiva e, proprio per questo, va valutata con attenzione e senza pregiudizi. Nel corso della nostra analisi abbiamo tentato di affrontare i principali nuclei interpretativi di essa, ora assentendo ora dissentendo. Resta aperta, comunque, una questione di fondo: fino a che punto la tesi di Lilla si ispira ad una ricognizione di tipo storico-ricostruttivo? Non prevale, cioè, alla fine, una immagine tutta filosofica e volutamente astorica dei concetti-guida (moderno e antimoderno) di cui lo studio americano si serve? Vi è un passo rivelatore – che aiuta a capire il filo conduttore del ragionamento di Lilla – contenuto in un suo saggio recentemente tradotto in italiano (cfr. *Che cos'è l'Antilluminismo*, in "MicroMega", 1996, 1, pp. 101-115), nel quale torna lo stesso problema affrontato già nel volume su Vico: come venire a capo del paradosso che presentano quegli autori che criticano il mondo moderno utilizzando proprio le concettualità e le analisi tipiche della modernità? La soluzione si affida alla elaborazione di due grandi categorie quali l'illuminismo e l'antilluminismo (considerando cruciale il momento di sviluppo della filosofia moderna dalle origini alla fine del secolo XVIII), ma ad una precisa condizione. Tali categorie non devono essere utilizzate da un punto di vista storico, ma soltanto, appunto, filosofico. Illuminismo e antilluminismo «esprimono entrambi qualcosa di non-storico o di eterno nell'esperienza umana», ad ogni predicazione socratica si è sempre necessariamente contrapposta una critica aristofanesca, ad ogni Kant un Nietzsche. In verità, la tesi non è certamente nuova ed anzi appartiene a buon diritto a quelle visioni dialetticamente aperte (e, dunque, non finalistiche e dogmaticamente progressive) della storia e dei nessi tra le epoche storiche e i sistemi culturali di ognuna, a quelle visioni, cioè, che a partire da Vico hanno interpretato problematicamente l'eterna e drammatica tensione tra antico e moderno, tra processo incessante di incivilimento e possibilità della caduta e della decadenza, tra idea dello sviluppo e capacità critica della ragione di segnalarne gli effetti di crisi e di pervertimento.

Lo studio di Lilla va letto ed interpretato sulla base dei due distinti registri su cui esso è costruito: da un lato quello della ricostruzione testuale del pensiero vichiano (peraltro fondata su una esauriente conoscenza delle fonti e su una efficace padronanza dei testi) e su cui, come in qualche punto si è cercato di fare, vi può essere consenso o dissenso; dall'altro quello della generale immagine (delineata, come si è detto, più in chiave generalmente ideologica e filosofica che storico-filologica) di un Vico come campione della sensi-

bilità antimoderna e precursore del più rigoroso e conseguenziale pensiero anti-rivoluzionario. Probabilmente ha ragione Nadia Urbinati quando (in una recensione apparsa in "Crocevia", 1995, 2-3) intelligentemente osserva che la posizione di Lilla contro la filosofia della modernità «è fatta col pensiero rivolto agli schieramenti ideologici che attraversano la cultura accademica americana contemporanea, che hanno preso il nome di nuova sinistra». Può così comprendersi l'utilizzazione da parte di Lilla di un Vico che propone il recupero della tradizione e del senso della comunità come terapia contro i nocivi effetti della crisi della società contemporanea e dei suoi risvolti scettici, antireligiosi e dissolutori dei valori morali. Il nostro punto di dissenso da Lilla consiste nel rifiuto che opponiamo alla equazione da lui suggerita tra anti-modernismo da un lato e anti-illuminismo o anti-razionalismo dall'altro. La critica di Vico alla rigidità dogmatica e totalizzante del razionalismo secentesco, il suo rifiuto conseguente dello scetticismo politico attraverso l'utilizzazione filosofica della tradizione e della religione non sono allora da definirsi come anti-razionali ma, piuttosto, come il tentativo del filosofo napoletano di elaborare un concetto di ragione non rigido e dogmatico, ma pur sempre un concetto di ragione, e un concetto di politica che pur partendo dalle condizioni della ricerca da cui erano partiti i teorici della politica 'moderna' evitasse le conclusioni a cui l'immoralismo scettico secentesco era giunto.

GIUSEPPE CACCIATORE
SILVIA CAIANIELLO