

VICO PAGANO E BARBARO*

1. *Lo sguardo sul passato.* Chi fa il mestiere dello storico del pensiero e s'incontra con Vico è portato a chiedersi: lo scavo nella «comune natura delle nazioni» costituisce semplicemente una «tappa», un «momento» di una progressione che avanza inesorabilmente attraverso i secoli verso i più avanzati livelli del sapere ai quali noi ci troviamo, o rappresenta la scoperta di una complessa attitudine mentale, da vedersi nei suoi tratti propri anche non in relazione alla sua immediata contemporaneità e al suo seguito storico, e capace per le sue individuali qualità di darci direttamente dei suggerimenti in funzione del lavoro che stiamo facendo?

Fare storia del pensiero può voler dire, secondo la tradizione ottocentesca e storicistica, leggere nel passato i prodromi del presente, e attribuire tanta maggiore importanza ai pensatori dei secoli trascorsi, quanto più consistenti ci appaiano, in essi, gli elementi di anticipazione e di precorrimiento di quella che attualmente si considera, a ragione o a torto, la filosofia dominante. Se guardiamo a Vico in questa prospettiva, la storiografia storicistica fa su di lui una specie di corto circuito, poiché lo riconosce non solo come una «tappa» importante (alla stregua di Aristotele o di Hume), ma come il momento sorgivo dello storicismo stesso, ossia come l'artefice della chiave di lettura che a lui stesso si applica; e dunque si leggono come suoi momenti potenti e perenni, virtualmente metastorici, quelli che fondano la storicità, e come lati deboli, caduchi, e dunque, al limite, come i soli storicizzabili, quelli che sono o appaiono in controtendenza.

Ma fare storia del pensiero può anche significare un approccio qualitativo ai testi e alle culture, diverso dalla scansione di un progresso per tappe in ascesa: si può ricercare nelle filosofie del passato da un lato la fecondità possibile dei «sentieri interrotti», di percorsi che in certa vicissitudine storica non hanno avuto, o hanno perduto, fortuna; e dall'altro le sorgenti a volte sommerse della nostra costituzione intellettuale. Per fare un esempio di questo secondo atteggiamento: una storiografia

* Nelle note uso, per i riferimenti alle tre redazioni a stampa della *Scienza nuova*, le seguenti sigle: Sn23, Sn30, Sn44, seguite dalla paginazione delle edizioni originali, ovvero delle loro riproduzioni anastatiche; e inoltre la sigla: *Raz.* = *Vico, Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990.

tutta proiettata sul progresso dell'Occidente europeo e soprattutto germanico, come è stata per esempio quella del Windelband, ha potuto esplicitamente relegare i secoli fiorenti delle filosofie araba ed ebraica ad episodio marginale e ad un ruolo transitorio di supplenza; ma in alternativa a questo punto di vista, è legittimo invece pensare che le culture semitiche, a dispetto della sconfitta storica del 1492 e, poi, dei laceranti drammi e conflitti del XX secolo, fanno parte integrante del nostro entroterra culturale, assieme al cristianesimo e alla tradizione greco-romana. Ibn Rushd non è soltanto, come ben sapeva Renan, uno dei benemeriti che ci hanno restituito Aristotele in secoli bui nei quali i cristiani non sapevano il greco, e al tempo stesso l'Infedele confutato da S. Tommaso: è anche la più luminosa fonte filosofica del razionalismo islamico, che si è irradiata sulla Sicilia di Federico II per vitalizzare poi tutto il filone libertino della cultura europea.

Un'alternativa dinanzi alla quale si trovano, per tornare a Vico, gli interpreti, sta fra l'idea di un pensatore proiettato oltre il suo secolo e anticipatore di filosofie otto-novecentesche, oltre che della pratica stessa della storiografia che lo investe, e quella invece di una mente rivolta piuttosto al passato, più archeologo che architetto, maestro di scavo piuttosto che di progetto.

Non è il solo modo di porre il problema Vico, che sarebbe meschino rinchiudere dentro un solo dilemma all'interno del quale schierare gli studiosi, o di qua o di là; ma è una forma della questione che offre lo spunto per discussioni feconde soprattutto per chi abbia maturato un'opinione favorevole al secondo corno del dilemma¹.

Cercherò insomma di argomentare e sostenere più a fondo alcune tesi sul carattere «barbarico» del pensiero di Vico, e i motivi per i quali non condivido le interpretazioni che hanno fatto di lui un precursore prima di Hegel e Croce, e poi dello storicismo tedesco nelle sue componenti più prossime al kantismo che allo hegelismo; distanziandomi da queste letture, penso di poter sostenere che a partire dal suo modo di guardare al passato si ricavano suggestioni forti per chi, anche nella presente contemporaneità, coltivi lo sguardo sul passato in chiave di ana-

¹ Richiamo gli interventi nei quali ho già manifestato l'orientamento che qui tenterò di sviluppare in forma più completa. Sul carattere «pagano» e al tempo stesso animistico della provvidenza vichiana, *La Providence comme universel fantastique*, in *Présence de Vico. Actes du colloque «Giambattista Vico aujourd'hui»*, sous la direction de R. Pineri, Montpellier, 1994, pp. 183-198. Sulla storia umana letta sulla scorta dei classici greci: *I segnali divini: la collera e il fulmine*, in *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, hrsg. v. J. Trabant. Akten des von der Freien Universität Berlin, der Volkswagenstiftung und dem Istituto per gli Studi Filosofici (Neapel) veranstalteten internationalen Kolloquiums (Berlin, 23.-25. September 1993), Tübingen, 1995, pp. 145-156. Sulla personalità «barbarica» di Vico, le pagine conclusive del mio *Vico et l'histoire*, Paris, 1995. Sul carattere poetico non solo della scienza degli antichi, ma, per Vico, della sua stessa «scienza nuova», il cap. 5 (e in particolare il par. 5.6) de *La Scienza nuova di Vico. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995.

mnesi, di ricerca di ceppi comuni fra le origini della nostra e di altre culture.

La lettera dei testi vichiani (e la lettera non è tutto, ma è molto) ci investe di meditazioni sull'antico, più tosto che di aspettative sull'avvenire: il suo sguardo sulla natura umana, che egli non può pensare se non in forma composita, è per un certo verso, sì, altamente innovativo, se è vero come è vero che alla seicentesca «natura dell'uomo» egli sempre sostituisce la formula nuova della «natura delle nazioni», ovvero di una umanità strutturata in forme al tempo stesso collettive e individualizzate, dunque resa da astratta concreta; ma da questa stessa originale dislocazione trae ragione per proiettarsi all'indietro, poiché natura e nazione sono, verbalmente e concettualmente, una cosa sola con il «nascimento», così che in lui tutto il pensare in profondità è un pensare dell'origine. Né il richiamo alle origini assume per lui alcuna di quelle valenze innovative ed eversive alle quali ci hanno abituati i rinnovatori della tradizione religiosa lungo tutto l'arco delle lotte ereticali dal medioevo sino alla Riforma, allorché il richiamo al cristianesimo primitivo faceva tutt'uno con lo scontro apocalitticamente ispirato contro la chiesa secolarizzata dei potenti; ma Vico, nemmeno quando si soffermava, nel *Liber metaphysicus* del 1710, sul tema platonizzante di una primitiva superiore natura, nemmeno allora pensava la vicissitudine degli uomini in termini di *renovatio* o di *revolutio*. Il pensare l'origine è per Vico sempre il protendersi, se non verso un paradiso perduto, certo verso fonti disperse delle quali noi possiamo — in questo consiste il significato e la forza della scienza nuova — recuperare le vene e la linfa.

Arricchire il presente del passato è un conto, proiettarlo verso il futuro è un altro; Vico è tutto sulla prima dimensione, non sulla seconda. Chi fa il mestiere dello storico delle umane idee ed ha imparato a distinguere questo mestiere da quello dell'architetto del futuro, può accogliere questo carattere e questo orientamento non come oggetto di un triste rilievo negativo, ma come parte integrante di una grande e lieta scoperta dalla quale, come volgarmente si dice, non c'è che da imparare.

È pure dallo sguardo al passato che deriva il suo sostanziale paganesimo, ovvero una serie di deroghe alla ortodossia cattolica, che non ha nulla a che fare con le eresie moderne, né con l'ateismo, ma che risale piuttosto, come cercherò di mostrare nel quarto e quinto paragrafo di questo studio, alla tradizione greco-romana; e deriva pure, dopo le delusioni del suo tentato impatto con l'Europa dei lumi, un suo sostanziale ripudio delle scienze moderne, almeno nella loro versione meccanicistica, e una visione delle cose che col procedere della sua meditazione si fa sempre più marcatamente animistica.

Un antiquato, dunque, un retrivo. In una epoca come la presente, nella quale l'intellettuale, di sinistra o di destra che sia, rivendica come

valore per eccellenza positivo lo stare «al passo coi tempi» (magari antagonisticamente interpretati), parole come queste suonano come un biasimo o almeno come una forte limitazione. Il più recente, importante lavoro sul carattere anti-moderno di Vico è quello di Mark Lilla², che dà un peso etico-politico al Vico pensatore dell'autorità, dell'ordine e della eternità dei feudi, in opposizione ai valori di libertà e progresso che si venivano affermando nel pensiero europeo. Ma lo storico deve fare il grande sforzo di intendere – pur se a gran pena immaginare si può – anche i modi pre-giacobini di pensare la storia e il passato, che non sono quasi mai sommariamente leggibili entro lo schema progresso-reazione.

Risale a Francesco De Sanctis l'epiteto, rivolto a Vico, di «retrivo» («era un retrivo, con tanto di coda, come si direbbe oggi»³); la stessa parola è poi ripresa dallo stesso Croce: («si sente nel Vico, pedagogista e critico, qualcosa di retrivo»⁴). Entrambi bilanciano questa notazione limitativa con la messa in principale evidenza dei caratteri di originalità e di precorrimiento di tempi nuovi: il Croce ha fatto di Vico, come è noto, l'anticipatore di tutto lo storicismo moderno, mentre il De Sanctis aveva piuttosto enfatizzato l'idea geniale della critica, suggerendo implicitamente il precorrimiento del criticismo di Kant: «Vico rimase solo nel secolo battagliero, e quando la lotta ebbe fine si alzò come iride di pace la sua immagine su' combattenti, e comunicò la parola del nuovo secolo: 'critica'. Non più dommatismo, non più scetticismo: critica. Né altro è la storia di Vico, che una critica dell'umanità, l'idea vivente, fatta storia, e nel suo eterno peregrinaggio seguita, compresa, giustificata in tutti i momenti della sua vita»⁵.

Insomma, De Sanctis e Croce vedono in Vico da una parte un insicuro genio ancorato al passato, e dall'altra quasi un vate proiettato verso epifanie del futuro. Per Croce l'aspetto «retrivo» è da connettersi con il condizionamento esterno del cattolicesimo («il cattolico che è avvinghiato al filosofo, il pessimista cristiano che grava sul dialettico dell'immanenza»⁶): in questo stesso quadro, Vico rimane deprivato dei frutti del progresso al quale ha peraltro potentemente contribuito: «La sua filosofia, se procura la visione alta del processo dello spirito ubbidiente alla sua propria legge, ritiene tuttavia, da questa mancanza di coscienza circa il progressivo arricchimento del reale, qualcosa di desolato e di tri-

² M. LILLA, *Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University P., Cambridge Mass. - London, 1993; si veda l'approfondita discussione delle sue tesi da parte di G. Cacciari e S. Caianiello, *Vico anti-moderno?*, in questo «Bollettino» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 205-218.

³ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Torino, 1968, p. 720.

⁴ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Napoli, 1997, p. 220.

⁵ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., p. 731.

⁶ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 220-221.

ste»⁷. Diversi gli accenti del De Sanctis (verso il quale, peraltro, Croce ha dei debiti evidenti), che non guarda tanto al condizionamento cattolico quanto all'incapacità a vedere la fecondità dei fermenti religiosi e politici nuovi: «La teoria del progresso è per Vico come la terra promessa. La vede, la formula, stabilisce la sua base, traccia il suo cammino, diresti che l'indica col dito, e quando non gli resta a fare che un passo per giungervi, la gli fugge dinanzi, e riman chiuso nel suo cerchio e non sa uscirne. Poneva le premesse e gli fuggiva la conseguenza. Gli è perché, profondo conoscitore del mondo greco-romano, non seppe spiegarsi il medio evo, e non comprese i tempi suoi, parendogli inizio di decadenza e dissoluzione quella vasta agitazione religiosa e politica, in cui era la crisi e la salute»⁸.

Per De Sanctis prima, per Croce poi, Vico è un momento del progresso, ma non ha capito il progresso e gli si è, almeno apparentemente e nel breve periodo, opposto. Nell'interpretazione di Croce, il contributo grande di Vico starebbe proprio nell'aver fornito elementi essenziali per la comprensione del progresso stesso, e dunque la sua contrapposizione ad esso si presenta come una contraddizione, dialettica e feconda per gli sviluppi successivi dello storicismo. In quella di De Sanctis, invece, il contributo sta piuttosto, come abbiamo visto, nell'aver lanciato l'idea, che sarà kantiana, della critica.

Nel proporre la messa in discussione dell'intero paradigma del «Vico storicista», penso si possano vedere in questo scarto interpretativo che divide i due massimi interpreti italiani le due matrici dei due storicismi possibili ai quali il nostro autore è stato ascritto: a lungo ha tenuto il campo, come tutti sanno, la lettura crociana (in parte ispirata da Spaventa, e per l'essenziale accolta da Gentile) e con essa il forte legame tra Vico e Hegel, che verrà indirizzato in certi casi verso lo sbocco immanentistico neoidealista, in altri verso quello materialista e marxista. Ci avvisano però da tempo gli studiosi che si richiamano al magistero di Pietro Piovani, che non è questa la sola chiave storicistica di lettura, ma che ve ne è pure un'altra, la quale collega Vico piuttosto alla critica kantiana, per proiettarsi di qui verso la diltheyana critica della ragione storica e, più in esteso, verso lo storicismo tedesco. Tale orientamento, anche se privilegia l'attenzione verso la Germania, non manca di avere le sue matrici illustri (come l'altro del resto) nell'Italia meridionale, e al centro credo vi si possa vedere proprio il De Sanctis.

Affrontarlo criticamente significa dunque prima di tutto riconoscergli un radicamento profondo.

⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁸ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., pp. 731-732.

2. *Vico senza storicismo*. Sessantottino a suo modo, Pietro Piovani si trovò proprio nell'anno della contestazione a dare la spallata alla tesi spaventiana, e poi crociana, dell'incidenza di Vico sul pensiero di Hegel⁹ e, soprattutto, di una continuità ideale fra i due pensatori, ponendosi Vico come la prima ed Hegel come la terza delle «quattro età» dello storicismo (la seconda e la quarta essendo per Croce determinate da Kant e da lui stesso).

Il convincente smantellamento del paradigma crociano concernente il nesso Vico-Hegel, compiuto da Piovani con quell'ampio ventaglio di temi e d'argomenti al quale non posso qui che rimandare – considerandolo, a trent'anni di distanza, esauriente e meritevole di essere sottoscritto da cima a fondo – ha al suo centro la precisa indicazione di una differenza concernente il rapporto dei due pensatori con il progresso. Partendo proprio dall'apparente vichismo delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Piovani rileva che proprio dalla celebre pagina sulla «luce crepuscolare» degli inizi della storia appare come «la luce crepuscolare che Hegel cerca è, di fatto, quella del tramonto, mentre a Vico sta a cuore quella dell'alba: il simbolo della filosofia vichiana non è lo hegeliano uccello notturno di Minerva, ma, a rigore, l'aquila mattutina»¹⁰. Anche la metafora della quercia e della ghianda, che per lo Hegel della *Fenomenologia* vale a mostrare quanto sia per noi insufficiente la conoscenza della ghianda e come sia invece necessario partire dalla conoscenza della quercia sviluppata, è letta bene da Piovani in chiave anti-vichiana, poiché Vico, al contrario, vorrebbe conoscere la natura della quercia «ricostruendola nel suo sviluppo, a partire, appunto, dalla ghianda».

Queste considerazioni di Piovani vanno estese, io credo, anche alle letture di Vico in chiave marxista. Vi è una nota pagina di Marx, nella *Introduzione alla critica dell'economia politica* del 1857, in cui la riflessione suggerita dalla teoria darwiniana dell'evoluzione si condensa nel principio metodologico per il quale non è l'anatomia della scimmia che spiega quella dell'uomo, ma quella dell'uomo che spiega quella della scimmia¹¹; ebbene, anche qui per Vico varrebbe (se la teoria dell'evoluzione fosse nel suo orizzonte) esattamente lo stesso inverso ragionamento che Piovani scorge rispetto a Hegel. Vico è pensatore delle origini e dello sviluppo storico delle origini, non dello sviluppo storico del presente; vi è, sì, una marcia a ritroso della scienza, come accade nel *Liber metaphysicus*, in cui l'antica sapienza viene ricercata e ricostruita

⁹ P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 553-586; ora in *Id.*, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, pp. 173-208.

¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹¹ Si veda K. MARX, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, tr. it. Firenze, 1968, p. 33: «L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia».

a partire dalla lingua latina (che non è certo il presente); o come accade nella *Scienza nuova*, dove gli elementi linguistici e istituzionali della marcia a ritroso verso la comune natura delle nazioni sono desunti anche dalla modernità. Quel che conta è il fatto che la classicità, o anche la modernità, dalla quale muove la ricerca, non sono mai, hegelianamente, l'intero, ma sono *disjecta membra*, e il solo intero che a Vico interessa ricostruire è quello primordiale.

Ora, una volta accettate le conclusioni dell'argomentazione di Piovani, che libera Vico dalla subordinazione postuma a Hegel, e di conseguenza da quella a Croce e allo storicismo marcato dall'idea di progresso, l'oggetto della nostra discussione è il recupero, proposto da Piovani stesso, dell'iscrizione di Vico sempre nello storicismo, ma in altro ambito: Vico precursore non di Hegel, ma di Kant, dal quale discenderebbe, per dirla con Piovani, il «più convincente corso dello storicismo, da Humboldt a Droysen, da Dilthey a Heidegger».

Qui le perplessità si possono condensare su tre punti: 1) l'estensione del campo semantico del termine «storicismo» sino a Heidegger pone l'urgenza di una ridefinizione del termine stesso, che rischia però di dilatarsi sino a perdere quei contorni significativi che rendono efficace l'impiego delle categorie; 2) l'iscrizione dello stesso Kant nello storicismo, che è stata a suo tempo una operazione crociana intesa a sussumere il criticismo entro la filosofia dello spirito, non si può fare senza il sacrificio di quel momento pur significativo della storia del pensiero europeo, che è da un lato l'autoriconoscimento di Kant all'interno della *Aufklärung*, e dall'altro la critica di Hegel alla morale kantiana proprio alla luce della sua astratta, illuministica e dunque antistorica assolutezza; 3) infine, l'indicazione desanctisiana per cui Vico, pur così poco consapevole del proprio contributo all'idea di progresso, l'avrebbe pur dato, e grande, grazie alla messa a fuoco della «critica», parola del nuovo secolo – e di qui saremmo legittimati a tenere saldo, volenti o nolenti Vico e Kant, il nesso storicistico progresso-critica – appare francamente datata: la «nuova arte critica» della *Scienza nuova*, con tutta la sua carica innovativa, si innesta profondamente sul tronco non del nuovo ma del vecchio secolo, del Seicento di Bayle, e, prima, di Spinoza e di Richard Simon, sui quali rimane memorabile il saggio interrotto di Marc Bloch sul mestiere dello storico¹². Questo comporterebbe riportare molto più indietro di quel che non faccia Meinecke le origini dello storicismo; ma con i pericoli di appannamento del concetto che già abbiamo paventato.

La linea di ricerca indicata da Piovani ha comunque fruttificato, dando

¹² Si ricorderà la bella pagina sulla generazione nata negli anni del *Discours de la méthode*, in M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, édition annotée par E. Bloch, Paris, 1997, p. 90.

luogo fra i suoi discepoli di allora, poi divenuti maturi ed autonomi studiosi, a tutta una serie di ricerche nel campo dello storicismo tedesco e dei raffronti con Vico, oltre che delle sue incidenze possibili. Lo strumento ermeneutico, proposto con mano leggera e sapiente e con suggestivo richiamo a Goethe da Fulvio Tessitore¹³, è quello di «analogia funzionale», tra il pensiero di Vico e tutta una serie di momenti della meditazione storica in Germania dall'epoca di Hamann e di Herder fino allo *Historismus*; appare elegantemente superato il problema di ricercare influssi diretti o indiretti di Vico su questo o quell'autore (come si faceva in passato, con successo riguardo, per esempio, a Niebuhr, e con pieno insuccesso riguardo a Hegel), e di vedere il rapporto sotto quest'altra chiave. Ma rimangono questi interrogativi: entro quali contorni e in rapporto a quali funzioni si considera perseguibile l'analogia funzionale, onde evitare che una eccessiva dilatazione del campo indebolisca l'operatività dello strumento? Va applicato, per intenderci, sino a Heidegger, come voleva Piovani, o si ritiene più prudente delimitarne il campo al rapporto con quegli autori che per comune consenso siamo soliti ascrivere allo *Historismus*? E in questo caso, parliamo soltanto di analogia funzionale fra momenti del vichismo e momenti dello storicismo tedesco, o vogliamo, pure in questo mutato orizzonte, continuare a parlare di storicismo vichiano? E in quest'ultimo caso, quali contorni determinati ha questo «storicismo»?

Il più recente, molto bene articolato insieme di rinnovate aperture problematiche, viene a questo proposito dal lavoro di Silvia Caianiello sulla lettura di Vico nello storicismo tedesco¹⁴. L'autrice da un lato distingue, sulla scia di Piovani e di Tessitore, fra due forme di storicismo, e distaccando nettamente Vico da ogni forma di pensiero che implichi determinismo storico (come quella che, nella semplificazione un po' grossolana di Popper, identifica lo storicismo con la versione terzointernazionalista del marxismo) riconosce al vichismo un carattere assolutamente non escatologico; dall'altro sembra condurre sino all'estremo limite il tentativo di mantenere comunque il legame tra Vico e lo storicismo, ma con una tale molteplicità di temi e di elementi fattuali da offrire una argomentazione piuttosto dissolvente che costruttiva (per chi scrive, persuaso tanti anni fa da Giorgio Colli dell'efficacia euristica della ragione dissolvente, questo è un grande merito). Per un verso, è proprio uno degli autori più eminenti dello storicismo tedesco, il Troeltsch, che suggerisce all'autrice il dubbio sullo storicismo di Vico, a par-

¹³ F. TESSITORE, *Vico nelle origini dello storicismo tedesco*, In questo «Bollettino» IX (1979) pp. 8 sgg.

¹⁴ S. CAIANIELLO, *La lecture de Vico dans l'historicisme allemand*, nel numero monografico de *L'art du comprendre*: «G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique», 7 (aprile 1998), pp. 139-167.

tire dal rilievo che Vico non dissolve l'origine nel processo¹⁵. D'altro canto, una volta da lei ribadita la validità tuttora attiva della definizione dello storicismo data da Meinecke in termini di nesso indissolubile tra individualità e svolgimento, la contiguità tra Vico e lo storicismo tedesco dovrebbe darsi sul terreno della concezione del tempo storico. Ma su questo punto Caianiello conclude: «Si cette contiguité, acceptée sans résidu aucun par la superficielle réception allemande du XIX^{me} siècle, problématisée dans la lecture historiciste plus minutieuse et plus tardive, ne peut plus se comprendre dans les mêmes termes du fait de l'interprétation actuelle de Vico, sa persistance m'apparaît toutefois moins être le simple indice d'un long malentendu dans les débats que, par bien des aspects, l'image d'une «inquiétante étrangeté» au sens de Freud: le symptôme d'une affinité qui est en même temps une distance infranchissable»¹⁶.

Non posso che sottoscrivere; e se è questo il punto di arrivo (come mi pare che ragionevolmente sia) della trentennale riflessione che presso gli studiosi napoletani si è condotta a partire dal *Vico senza Hegel* di Piovani, forse anche su questo esito ulteriore, «Vico senza storicismo», non dovremmo alla fine trovarci troppo in disaccordo.

3. *L'ideale del «rimbarbarimento»*. Qual è per Vico l'acme dello sviluppo intellettuale umano? Se prescindiamo dalla *vexata quaestio* del rapporto di Vico con il «progresso» fattuale dei saperi e delle istituzioni civili, e ci concentriamo sul tema della pura e semplice evoluzione psicologica e mentale dell'uomo, non appaiono né dal *Diritto universale* né dalla *Scienza nuova* (meno che meno, poi, dagli scritti precedenti la scoperta di Grozio e la meditazione sullo stato ferino) elementi che possano far pensare a mutamenti e ad avanzamenti dopo la fine dell'età classica greco-romana. Quegli uomini che prima sentono senz'avvertire e poi avvertono perturbati e commossi, sono giunti sin da quell'età a quel riflettere con mente pura che segna il punto più alto dell'ontogenesi. Le parabole delle nazioni, l'arrivo del cristianesimo fra i gentili, il ricorso della barbarie e l'età della nuova scienza e della nuova critica, sono grandi eventi che si manifestano su di un sostrato oramai definito: il passaggio dell'umanità gentilesca (e di questa soltanto, perché gli ebrei, «filosofi per natura», ne sono stati immuni) da una situazione paragonabile a quella dell'infanzia alla piena razionalità degli adulti, sembra essersi verificato una volta per tutte, e anche se la barbarie ritornata ha riportato a galla una più incontrollata ed eroica emotività, il percorso e la meta per il ritorno alla più piena trasparenza dell'intelletto sono quelli che l'antichità classica ha già fatto conoscere. I moderni non hanno per

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶ *Ibid.*, p. 141.

Vico titolo alcuno per potersi pensare intellettualmente più maturi degli intellettuali dell'età di Cicerone e di Augusto.

È giunto da poco, a questo proposito, un lavoro che spicca su tutta la produzione critica degli anni Novanta intorno a Vico per la novità del tema e la vastità delle implicazioni: è il breve e succoso saggio di Andrea Battistini sul ruolo di Virgilio¹⁷, il poeta dei tempi «addottrinati» a cui, nel canone normativo delle scuole dei tempi del Vico, veniva probabilmente riconosciuto il primato estetico, anche rispetto ad Omero. Battistini documenta in modo del tutto convincente non soltanto la forte presenza della *auctoritas* virgiliana in tutto l'arco della formazione letteraria e retorica di Vico, ma l'ulteriore avvicinamento di Vico a Virgilio all'indomani della lettura rivelatrice del groziano *De iure pacis ac belli* (non molto prima del 1720, anno della prima ideazione del *Diritto universale*), e nel profondo mutamento di prospettiva antropologica che in quegli anni si manifesta. Il ruolo, anzi, di Virgilio, è testimonianza particolarmente eloquente del cambiamento teorico: se negli anni del *De antiquissima* e della risposta al «Giornale de' Letterati d'Italia» (1712) – prima, cioè, della lettura di Grozio – Virgilio appariva ancora sotto la luce della «prisca theologia» e della primitiva sapienza riposta, dopo quella svolta «l'*Encide* viene scrutinata nella prospettiva tutta antropologica di offrire 'prove filologiche' utili a ricostruire la mentalità dei primi uomini»¹⁸, ed al nome venerato di Virgilio si accompagneranno costantemente attributi elogiativi («antiquitatis doctissimus usque ad miraculum», eccetera) da connettersi con il riconoscimento della «possibilità, per un poeta moderno, benché vissuto in età civilissima, di comprendere il passato più remoto» e di «immergersi nelle consuetudini del mondo primitivo»¹⁹. Virgilio è dunque la dimostrazione «di come si possa ancora fare poesia epica nonostante che si sia circondati dalla più compiuta razionalità»²⁰. Ciò comporta per Vico «profonde conseguenze ermeneutiche, per le quali diventa possibile che l'uomo moderno, con un'opera di 'ringiovanimento', arrivi a 'rimbarbarire' la propria mente purificandola con un rito catartico delle sottigliezze analitiche del presente»²¹.

«Rimbarbarire». L'ideale non riguarda il solo poetare, rigidamente e scolasticamente distinto dal filosofare e dal fare opera di scienza, se è vero come è vero che lo stesso filosofare richiede l'esercizio dell'*ingenium* e che alla critica, perché questa non si inaridisca nella barbarie

¹⁷ A. BATTISTINI, *Un poeta «dottissimo delle eroiche antichità». Il ruolo di Virgilio nel pensiero di G.B. Vico*, in «Critica letteraria» LXXXVIII-LXXXIX (1995), pp. 167-182.

¹⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁹ *Ibid.*, p. 175.

²⁰ *Ibid.*, p. 176.

²¹ *Ibid.*, p. 181.

della riflessione, deve di necessità affiancarsi la topica. Pensare le epoche primitive, come è l'assunto e l'opera dell'autore della *Scienza nuova*, comporta e richiede l'esercizio di entrambe le facoltà dispiegate da Virgilio, la dottrina della ragione dispiegata e la potenza della fantasia. L'alta civiltà della Roma augustea e la potenza mantica del risuscitare la barbarie nel poeta si fondono: si fondono greci e barbari, romani e barbari, poiché gli dei del paganesimo, prima di essere ridotti dall'inciviltamento e dalla riflessione a piccole dimensioni e a vili caratteri, sono stati nella barbarie grandi e magnifici, ed è questa grandezza che il poeta risuscita.

Vico ci ha offerto nelle degnità tutta una serie di processi ascendenti, fra i quali è emblematico quello del passaggio dal sentire senz'avvertire al riflettere con mente pura. Questi processi, è il caso di precisarlo, non sono processi indefiniti nel tempo, e che Vico consideri attualmente in corso: l'acme è già stato raggiunto nell'età classica, ai tempi di Virgilio, prima della barbarie ritornata. Vico non considera i propri tempi superiori a quelli per sapere e cultura.

Virgilio è la prova di come nell'epoca della ragione dispiegata (e la sua epoca è per Vico, come sostiene con ragione Battistini, simile al Settecento), nella quale è possibile creare universali fantastici, pur se rimane «inarrivabile» la facoltà poetica di Omero, che è allo stato puro, non è controbilanciata dalla riflessione. Questo significa la possibilità di vivere i tempi della ragione dispiegata senza «assideramento» dell'ingegno, e Vico sembra darne consapevole e deliberata testimonianza anche nella propria scrittura della *Scienza nuova*.

Di fatto la scienza che Vico fa è scienza «poetica»: fedele, se vogliamo, all'autorità di Bacone, che includeva la poesia tra le scienze, ma non certamente al modello di scienze per le quali Descartes ricercava, nell'esordio delle *Meditazioni*, il criterio della certezza. Si guardi soltanto alla fantastica genesi dei giganti dai sali nitrici: tutti o quasi tutti i singoli elementi della ricostruzione sono riconducibili sia a fonti esegetico-scritturali, sia a dibattiti scientifici passati o recenti²², ma l'assemblaggio (dai connubi nefari tra seguaci di religioni diverse, alla nascita di figli senza religione, all'abbandono dei neonati, per arrivare al loro avvolgersi nelle feci e al loro crescere, così concimati, sino a gigantesche stature) è pura e semplice scienza poetica, opera di ingegno e di fantasia inventiva, che gioiosamente compete con quella degli antichi, a dimostrare che le sottigliezze del moderno spirito analitico non hanno assiderato la mente di Vico.

²² Si veda in proposito la nota di commento di Battistini (*Batt.*, p. 1557). Utili e stimolanti rimangono, a proposito degli echi in Vico dei dibattiti scientifici del tempo, le suggestioni di N. BADALONI, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, 1968.

Non sono, come ognuno comprende, momenti marginali dell'opera; sono, quelli nei quali si manifesta il carattere del «barbaro», i momenti più significativi della sua ricostruzione delle origini dell'umanità.

4. *Le religioni nate delle nazioni.* Un altro versante del problema Vico, che di solito viene strettamente legato a questo, della modernità o arcaicità, ma che va affrontato invece indipendentemente, è quello della sua religiosità. Prescindiamo pure dal tipo di laicità di Croce (fatto proprio dalla maggioranza dei laici, anche lontani dal crocianesimo), per il quale cattolicesimo e arretratezza fanno tutt'uno, e quindi in Vico vi sarebbe una convivenza di momenti di genialità, dunque di modernità laica, e di elementi frenanti costituiti dal cattolicesimo. Per valutare il carattere e la qualità dell'orientamento religioso di Vico abbiamo ora, e dobbiamo servircene, elementi conosciuti nuovi e analisi dei testi e delle fonti ancora da compiere.

L'energica rivendicazione di Vico all'ortodossia cattolica, quale fu avanzata nel 1926 da Agostino Gemelli col suo riaffermare «l'unità di vita e di pensiero di G.B. Vico proclamando l'una e l'altra ortodosse e cattoliche e rivendicando a noi e alla nostra religione un pensatore poderoso, vibrante e genuinamente italiano»²³, è stata anche di recente ripresa. È doveroso sottolineare che la questione, non semplice, di cogliere la vera natura della religiosità vichiana, non è oggetto di guerre di religione tra gli studiosi del XX secolo, e che vi sono studiosi di orientamento non cattolico, primo fra tutti il nostro grande Arnaldo Momigliano, che hanno visto in Vico, come a suo tempo il protestante recensore degli *Acta Eruditorum Lipsiensia*, un perfetto paladino della Chiesa romana. Da parte di alcuni studiosi cattolici, però, la rivendicazione assume toni particolarmente pugnaci, e richiede serene valutazioni.

Secondo Antonio Marchetti²⁴ la pubblicazione, da parte di Croce, della *Difesa*²⁵ del Finetti, sarebbe stata un gesto compiuto «cinicamente» e con spirito settario, in modo tale da accaparrare Vico all'immanentismo ateo da lui avversato. Croce avrebbe agito nell'illusione di dimostrare l'attendibilità di un consultore del Sant'Uffizio, il quale invece scriveva, ad avviso del Marchetti, «ricolmo di comprensibile rancore» per gli attacchi subiti da parte del vichiano Duni, suo antico maestro: vili e ad un tempo giustificati motivi avrebbero dunque mosso il per-

²³ G.B. Vico, *volume commemorativo nel II centenario della pubblicazione della Scienza Nuova*, a cura di A. Gemelli, Milano, 1926, p. 19. La medesima rivendicazione, svolta con più pacata dottrina e in direzione di una lettura cristiano-platonizzante di Vico, in E. CHIOCCETTI, *La filosofia di Giambattista Vico*, Milano, 1935.

²⁴ A. MARCHETTI, *Riscoprire Vico. Attualità di una metafisica della storia*, Roma, 1994, pp. 22-25.

²⁵ B. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro Giambattista Vico*, a cura di B. Croce, Bari, 1936.

maloso domenicano, ma irrimediabilmente dannato sarebbe, pur se non poteva non dirsi cristiano, il pontefice laico dello storicismo assoluto, per avere riproposto alla cultura contemporanea un libro come quello.

Nelle questioni di critica storica e di ermeneutica niente è però più patetico delle invettive e niente è più utile delle edizioni di testi.

La questione dello stato ferino in rapporto all'ortodossia cattolica è, nell'economia della *Scienza nuova*, troppo seria per essere declassata a una bega di frati. È il caso, prima di tutto, di ricordare che il Sant'Uffizio è stato una importante e seria istituzione ecclesiastica, e che i giudizi di ortodossia e di eterodossia in rapporto alla Chiesa visibile di una determinata epoca competono assai più ai teologi di quell'epoca investiti di funzioni istituzionali, che agli studiosi, cattolici o laici, di due secoli dopo.

Finetti non è solo. Già abbiamo avuto modo di vedere²⁶, proseguendo su una strada aperta dal Nicolini, come il censore ecclesiastico Torno sia pesantemente intervenuto a modificare il testo della *Scienza nuova* del 1730 concernente la dispersione babelica, e come Vico abbia subito proprio malgrado l'intervento, salvo poi a cambiare di nuovo i termini nella redazione ultima.

C'è ora un fatto nuovo, del quale è dato ampio resoconto in altra parte di questo numero del «Bollettino», ed è il rinvenimento negli archivi del Sant'Uffizio, da parte di due giovani e valorosi studiosi, Pierroberto Scaramella e Girolamo De Miranda, di un fascicolo processuale dal quale risulta che nel 1729-30 fu istruita una causa di «censura librorum» riguardante la *Scienza nuova* del 1725; la causa, istruita dal padre cassinese Fortunato Tamburrini e dal teatino Giovanni Rossi, non sfociò in alcuna decisione e la procedura fu interrotta, forse contestualmente alla elevazione al soglio pontificio di Lorenzo Corsini (Clemente XII), ma fu emesso il divieto a ristampare l'opera (divieto che potrebbe forse spiegare lo strano titolo dell'edizione del 1730). La pubblicazione di questo incartamento e degli altri elementi di ricostruzione storica ad esso collegati, serve a farci vedere quali sono stati gli aspetti dell'opera vichiana che le autorità ecclesiastiche consideravano meno in linea con l'ortodossia²⁷. La stroncatura protestante degli *Acta Eruditorum Lipsiensis* può, almeno sotto questo profilo, avere arrecato una bocciata d'ossigeno a Vico, che tanto si è intervorato, nelle *Vindiciae*, a ribadire la propria cristallina obbedienza cattolico-romana; ma il problema è aperto e lo studioso contemporaneo, senza arrogarsi i titoli per il conferimento di patenti di ortodossia o di eterodossia, senza invidiare le

²⁶ P. CRISTOFOLINI, *La Scienza nuova di Vico*, cit., pp. 48-51.

²⁷ È dunque ora superata dai fatti l'affermazione di A. Mornigliano («*Beccaria ed eterodossia nella «Scienza nuova» di Vico*, ora in *Id., Sui fondamenti della storia antica*, Torino, 1984, p. 207), che «nessuna autorità ecclesiastica mise in questione la sua ortodossia».

prerogative dei tribunali ecclesiastici, e senza manovre annessionistiche per tirar Vico nel proprio partito, può legittimamente chiedersi, in via di congettura e sulla base degli elementi fattuali noti (gli interventi di Torno, Finetti, Romano, alcune autocorrezioni di Vico, e, ora, le censure del tribunale ecclesiastico), quale sia la vera natura della religiosità vichiana: quali aspetti dell'opera si discostino, almeno all'apparenza, dal magistero cattolico, in che direzione vadano, e che cosa, in senso pieno, significhi la chiusa finale della *Scienza nuova* (1730 e 1744), per la quale «se non siesi pio non si può daddovero esser saggio».

La diatriba che ha impegnato molti interpreti si è sostanzialmente imperniata sull'alternativa tra ortodossia cattolica e immanentismo laico di stampo moderno. Noi però ci chiediamo: e se esistesse una terza via? Se il paganesimo dei classici fosse qualche cosa di più che un richiamo retorico?

È questa l'ipotesi di lavoro dalla quale partono le considerazioni che si svolgeranno qui appresso.

È prima di tutto interessante osservare che uno dei censori (il Tamburrini, colto e fine, di cultura muratoriana, e che sarà cardinale sotto Benedetto XIV) espone in bel latino le tesi principali di Vico sull'origine dell'umanità in forma problematica e senza trarre conclusioni ostili; in questo spirito egli mette fra l'altro in evidenza l'idea-madre di Vico, che sia stato il fulmine, dai pagani messo nelle mani di Zeus, il detonatore che ha fatto risvegliare i sensi comuni dell'umanità, conducendo al formarsi delle religioni e delle società. Lo stesso tema ricorre sotto la penna del Rossi, che qualifica di *nefas* tale idea, adducendo che il pudore dei concubiti è sorto, *teste Scriptura*, non certo dal timore di Giove, ma dall'aver i progenitori scoperto, dopo il peccato, *se esse nudos*. Nella sua violenta requisitoria, intesa ad ottenere la proibizione del libro, egli non manca peraltro di vedere un altro aspetto critico dell'opera vichiana, ossia la vicinanza possibile alle tesi di La Peyrère. Rossi è un censore aggressivo e limitato, che scrive da cane; ma qui coglie una questione non banale, riguardante un libro e un autore che Vico non ha citato nella *Scienza nuova* del 1725, ma che citerà nelle due successive versioni, forse proprio per mettersi al riparo da questa censura.

Sul rapporto di Vico con i *Praeadamitae* è da vedere Momigliano²⁸ che allaccia in termini molto problematici il richiamo della *Scienza nuova* a La Peyrère con l'amicizia giovanile di Vico con gli epicurei messi all'Indice dal Sant'Uffizio per la loro vicinanza alle tesi preadamitiche. Momigliano è ripreso da Popkin²⁹ secondo il quale la teoria vichiana delle età eroiche è in primo luogo una risposta a La Peyrère e a Spi-

²⁸ *Ibid.*, p. 214.

²⁹ R. POPKIN, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden - New York - København - Köln, 1987, pp. 91-92.

noza, così come lo è la separazione della storia degli ebrei (vera storia) dalle storie degli altri popoli che devono essere studiate indirettamente, attraverso i loro miti, leggende eccetera.

Il riferimento esplicito di Vico a La Peyrère si trova in un passaggio, identico nelle redazioni del 1730 e 1744: «onde Isacco Pereyro, autore della *Storia Preadamitica* forse perciò abbandonò la Fede Catolica, e quindi scrisse, che 'l Diluvio si sparse sopra la sola terra degli Ebrei»³⁰; egli considera La Peyrère influenzato dalle tesi dei gesuiti Di Ruggiero e Martini sull'antichità dei cinesi, la quale avrebbe «indotto molti nell'Ateismo al riferire di Martino Scoockio in *Demonstratione Diluvij Universalis*». L'informazione che Vico riporta pare inesatta, poiché sappiamo invece (e la prima fonte è proprio lo Schook) che La Peyrère si convertì nel 1656 (un anno dopo la pubblicazione dei *Praeadamitae*) dal calvinismo al cattolicesimo. Ma la cosa più probabile è che a Vico poco importi del passaggio dall'una all'altra confessione cristiana, e semplicemente voglia mettere in evidenza la propria consapevolezza della eterodossia della tesi preadamitica rispetto a tutta quanta la tradizione ebraico-cristiana.

I suoi accostamenti di fatto alle tesi di La Peyrère sono tuttavia innegabili: la versione originale della *Scienza nuova* del 1730, quale possiamo ricostruire se espungiamo quella che in un importante esemplare postillato³¹ è dichiarata da Vico essere una aggiunta del Torno, ci offre questa situazione: i popoli discendenti di Cam e Jafet sono dispersi per la terra prima della costruzione della torre e della confusione babelica, la quale riguarderebbe in questo caso i soli semiti. Questa ricostruzione è coerente con la tesi per cui il passaggio all'incivilimento che si ha con il fulmine è avvenuto in tempi diversi per i diversi popoli, in relazione al clima (prima i climi meridionali e più caldi, dopo i climi settentrionali e freddi). In diversi tempi, poi, sono stati riconosciuti diversi Giovi, e ogni popolo ha avuto il suo, con l'eccezione degli ebrei che hanno sempre riconosciuto il vero Dio e non sono passati attraverso lo stato ferino.

Stando così le cose avremmo un poligenismo di Vico in riferimento non all'origine biologica degli uomini, ma all'origine delle nazioni; e inoltre un politeismo, non naturalmente nel senso che egli pratici una religione dai molti dei, ma nel senso (incompatibile con il cristianesimo, ma non con l'ebraismo), che riconosce la consistenza e la funzione reale delle singole e talvolta numerose divinità dei singoli popoli o nazioni.

Ma quale rapporto c'è, allora, tra la vera religione e le false? Per interrogarci su questa questione prendiamo in esame l'esordio dell'opera vichiana che ha rischiato la messa all'Indice, la *Scienza nuova* del 1725.

³⁰ Sn30, p.104; Sn44, p. 42 (*Batt.*, p. 460).

³¹ Bibl. Naz. Napoli, ms. XVIII. 39, p. 109.

Nel primo paragrafo³² si presenta una significativa successione di aggettivi apposti al sostantivo *religione/i*, che comporta un vero e proprio slittamento semantico. Dopo l'«Idea dell'opera», in cui l'esergo virgiliano «A Iove principium Musae» è esplicitato con la dichiarazione che l'umanità delle nazioni «a tutte cominciò con le religioni», l'opera si apre con l'enunciazione del concetto-chiave che accompagnerà d'ora in poi tutta l'elaborazione vichiana e che le due successive versioni, del 1730 e 1744, collocheranno con ancor maggiore forza retorica nella chiusa finale: «né alcuna giammai al mondo fu nazione d'atei».

Segue la descrizione storica della vicissitudine umana a partire dalla caduta dei progenitori dal paradiso terrestre. Da quel momento «Iddio fondò la vera religione agli ebrei» (la cui origine appare qui, anche se il testo lascia un piccolo margine di incertezza, simultanea alla condanna di «tutta la umana generazione a fatiche, dolori e morte», ovvero simultanea alla cacciata); quanto agli altri, essi si trovano prima di tutto in balia delle *false* religioni, fondate sull'idolatria e sulla divinazione: si tratta di *vana* scienza, e con questi due aggettivi, *false* e *vana*, Vico ha detto tutto quel che di negativo c'era da dire in proposito.

Ma da questo punto comincia la risalita, poiché la vana scienza nasconde due grandi principi di vero, riposti nel credere nella provvidenza e nel libero arbitrio, da cui nasce l'umanità, costituita sopra i tre sensi comuni noti; e questo evento comporta, nella scrittura di Vico, una sequenza di tre aggettivi, questa volta tutti di segno positivo, per le religioni diverse dalla rivelata. Leggiamo infatti che, al fine della buona educazione dei figli, occorre che padri e madri abbiano in comune i principi di una religione *civile* ovvero, di una religione che, anche se non rivelata dal vero Dio, non è per questo meno artefice e garante del sorgere della società e del vivere comunitario³³. Fa poi seguito questa ulteriore precisazione, che come non vi è mai stata una nazione di atei, del pari non ve ne è stata mai nessuna nella quale le donne non passino nella religione *pubblica* dei mariti (nella sua visione patriarcale da antico romano, Vico sembra misconoscere o, peggio, disapprovare i martirologi cristiani di tante sante matrone e vergini distaccatesi con sacrificio di sé dal paganesimo di padri e mariti). È infine, ad esorcizzare lo spettro della ricaduta possibile nello stato nefario, le nazioni «custodiscono tutte con inviolate cerimonie le religioni *natie*»: si completa a questo modo quasi un *climax* (*civili, pubbliche, natie*), entro il quale le religioni già *false* sono progressivamente nobilitate.

³² Quello che le edizioni moderne, autorizzate da una autocorrezione vichiana, chiamano capo I del primo libro, e che nell'edizione originale è indicato semplicemente con il numero romano I, essendo «capo I» quello che solo successivamente diventerà «libro I» (cfr. *Batt.*, p. 1762).

³³ Come è bene chiarito da Baristini (*Batt.*, p. 1762).

5. *Se non siesi pio...* Sarebbe profondamente errato mettere in dubbio la buona fede di Vico nel professarsi cristiano cattolico, attribuire questo atteggiamento ad opportunismo, o fare di lui - in considerazione di quelle sue posizioni che le autorità ecclesiastiche hanno preso di mira - un eretico nicodemita o qualche cosa di simile. Vico non solo è lontano le mille miglia dall'evoluzione che il cristianesimo ha avuto con la Riforma protestante: non appartengono alla sua vita spirituale né la ricerca di una religiosità interiore, che rifiuti mediazioni tra l'uomo e la divinità, né le nordiche ribellioni cinquecentesche, politiche e sociali, contro la chiesa romana. Pensatore anescatologico e anapocalittico della vicissitudine storica, Vico è sì l'erede della critica filologica degli umanisti, come della critica storica di fine Seicento; ma la sua filologia non si rivolge mai all'obiettivo, erasmiano, del recupero, nel testo tradito, della vera parola divina. La sua nuova arte critica mira alla ricostruzione di processi di lungo periodo decifrabili attraverso i testi, non all'estrazione dai testi di contenuti-verità immediati ed espliciti.

Se la non appartenenza di Vico allo spirito del protestantesimo si evince dal carattere della sua opera e della sua scrittura (che pure non tematizza mai questa sua posizione in termini di opzioni teologiche e dogmatiche), il rapporto con l'ebraismo si presenta ancora più illuminante: le due religioni, la cristiana e l'ebraica, sono infatti date da Vico come storicamente differenti, ma hanno la stessa caratterizzazione teorica ed entrambe sono date come vere. Questa asserita verità di entrambe non è di per sé niente di strano, in considerazione della continuità, riconosciuta in tutta la tradizione cristiana, tra Vecchio e Nuovo Testamento. Meritano però attenzione alcuni dati di fatto: il primo è la completa assenza di riferimenti neo-testamentari, in tutte e tre le versioni della *Scienza nuova*; il secondo è che nella *Scienza nuova* del 1725 quattro volte è avanzata la «dimostrazione della verità della religione cristiana», e tutte e quattro le volte gli argomenti addotti sono desunti dal Vecchio Testamento, a sostegno dunque della verità più antica, che è quella della religione ebraica³⁴; nella versione del 1730, poi, di «dimostrazione della verità della religione cristiana» ne sarà portata una sola, nuova, ma ancora riferibile al solo contesto vetero-testamentario; nella versione del 1744, infine, quel passo con il titolo relativo sarà soppresso, e non ci sarà più nessuna «dimostrazione» del genere³⁵. Per con-

³⁴ *Sn*25, II, XI, p. 75 (*Batt.*, p. 1036); II, XLVII, p. 124 (*Batt.*, p. 1075); III, XVIII, p. 178 (*Batt.*, p. 1122); III, XXIII, p. 186 (*Batt.*, p. 1127).

³⁵ *Sn*30, p. 226; il titolo, «Dimostrazione della verità della religion cristiana», cui segue un capoverso nel quale si evince la necessità del monoteismo dalle particolarità della lingua ebraica, fa seguito ai «Corollari d'intorno all'origini delle lingue» ecc., del libro II. Nella versione finale (*Sn*44, p. 189; *Batt.*, p. 620) si ha la soppressione del titolo e del capoverso: si passa al capoverso successivo cui è premesso il nuovo titolo: «Corollari d'intorno all'origini della locuzioni poetica» ecc.

verso l'unico tema presente in Vico che possa intendersi proprio, in sede teologica, del cristianesimo rispetto all'ebraismo, e che è il tema della grazia, ricorre lessicalmente sei volte nella versione del 1744, tre in quella del 1730, e mai in quella del 1725. Là dove ricorre non costituisce certamente una struttura teorica portante, ma serve semmai a sottolineare indirettamente l'origine e la natura pagana della vera idea portante, che è quella di *prónoia* o provvidenza, attraverso l'accoppiata fra l'aiuto che viene agli uomini naturalmente dalla provvidenza, e quello che viene soprannaturalmente dalla grazia³⁶.

Sono elementi che possono permettere di tenere aperte l'indagine e la discussione sulla religiosità vichiana: essa ha una radice profonda, che fa tutt'uno con il giovanile e non mai rinnegato platonismo, come anamnesi delle origini remote; vi è poi in lui la religione civile, dell'uomo intimamente legato alla sua nazione e alle sue istituzioni, delle quali una ben precisa religione, quella cattolica, è parte integrante; e vi sono infine i condizionamenti ecclesiastici, dei quali abbiamo documentazione certa e che, senza evidentemente alterare la sostanza del messaggio, incidono su spostamenti, aggiunte e soppressioni di termini.

Per la caratterizzazione teoretica la pagina decisiva è nella sezione «De' principi» del libro primo della *Scienza nuova* (quasi identica nelle redazioni del 1730 e 1744):

«tutte le nazioni credono in una divinità provvedente, onde quattro e non più si hanno potuto truovare religioni primarie per tutta la scorsa de' tempi e per tutta l'ampiezza di questo mondo civile; una degli ebrei, e quindi altra de' cristiani, che credono nella divinità d'una mente infinita libera³⁷: la terza de' gentili, che la credono di più dei, immaginati composti di corpo, e di mente libera; onde quando voglion significare la divinità, che regge, e conserva il mondo, dicono «*deos immortales*»: la quarta, ed ultima de' maomettani, che la credono d'un dio infinitamente libera in un infinito corpo, perché aspettano piaceri de' sensi per premi nell'altra vita»³⁸.

Le quattro religioni qui sono di fatto tre. Tutte hanno in comune, oltre l'innato senso comune della provvidenza, il concetto della divinità come mente. Due di queste, quella dei pagani e quella dei maomettani, hanno in comune il concetto della divinità come corpo, oltre che come mente, e si distinguono tra loro per il politeismo dell'una e il monoteismo dell'altra. Indistinte fra loro, l'ebraica e la cristiana hanno in comune tra loro (e con la maomettana) il monoteismo, e come tratto che

³⁶ *Sz44*, dignità VIII: «che l'uomo abbia libero arbitrio, però debole di fare delle passioni virtù; ma che da Dio è ajutato naturalmente con la Divina Provvidenza, e soprannaturalmente dalla Divina Grazia».

³⁷ *Sz30*: «d'una pura mente libera infinita».

³⁸ *Baz.*, p. 543.

le accomuna distinguendole dalle altre, l'idea della incorporeità della mente divina.

Questa ultima differenza ritorna nell'ultima pagina della *Scienza nuova*, dove la religione cristiana (e con essa, anche se non è detto, l'ebraica) viene indicata come vera, contro tutte le altre false, in quanto in esse «i sensi devono strascinare la mente a far opere di virtù», dato che la beatitudine che promettono i politeisti e i musulmani è di «corporali piaceri», mentre nella vera religione «la mente muove i sensi alle virtuose azioni».

Alle opere di virtù, comunque, le nazioni pervengono, per una via o per l'altra; ed è questo quel che conta dal punto di vista non della teologia rivelata della grazia soprannaturale, ma della teologia civile ragionata della provvidenza divina.

È in questa prospettiva che ha senso leggere l'aforisma posto ad epifonema della *Scienza nuova* nelle due versioni del 1730 e 1744: «se non siesi pio non si può daddovero esser saggio». Il commento di Battistini, come sempre prezioso, richiama il biblico «Initium sapientiae est timor Domini»³⁹, e rinvia a due precedenti echeggiamenti della medesima sentenza, nel *De mente heroica*⁴⁰ e nel terzo paragrafo dei «Corollari d'intorno agli aspetti principali di questa scienza»⁴¹. Tuttavia può non essere sufficiente richiamare soltanto la Bibbia. La frase citata nel *De mente heroica* (in latino) è indubbiamente quella della Vulgata, e ciò dovrebbe comportare che le cose stiano così anche per il passo dei «Corollari», che ne è la traduzione letterale; ma il passo dei «Corollari» è introdotto dal virgiliano «A Iove principium musae» e dalla definizione omerica della saggezza, da cui discenderebbe questo «placito»; ed esso, stranamente per un versetto biblico, è attribuito ai «filosofi» («dove poi venne troppo agiato a' filosofi d'intrudervi quel placito: che 'l principio della sapienza sia la pietà»⁴²). Se ora torniamo alla chiusa dell'opera, il contesto che precede e che giustifica il nesso saggezza-pietà è nella perentoria dichiarazione che «perdendosi la religione ne' popoli, nulla resta loro per vivere in società»; e questo sì che è un placito da filosofi, che non è tratto dalla Bibbia ma da Cicerone: «haut scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur»⁴³.

Impossibile, certo, una società di atei – in quanto gli atei sono, come Cicerone insegna, coloro i quali non credono negli dei. Vico, lui, non

³⁹ *Salmi*, 110, 10; *Proverbia*, 1, 7 e 9, 10; *Iob*, 28, 28.

⁴⁰ *Batt.*, p. 374.

⁴¹ *Batt.*, pp. 579-580.

⁴² *Batt.*, p. 580.

⁴³ *Cic.*, *De nat. deor.* I, 4.

crede negli dei ma in un solo Dio Ottimo Massimo, quello della sua religione natia.

PAOLO CRISTOFOLINI

Vico's attitude toward advancement and backwardness is a topic which engages still now many scholars. The purpose of this article is to point out some inconsistencies both of the interpretations claiming Vico's modernity, and of those which place him into the frame of the historicism; Vico is here considered much more as an archaeologue of the past, than an architect of the future. Even in the case of his religiousness, the famous ending of the New Science, proclaiming the strict connection between wisdom and piety, has to be read rather in a ciceronian than in a christian sense. Piety is the condition, both in the true and in the false religions, of every civil society: the humanity of nations consists in maintaining their native religions.

Il saggio di Paolo Cristofolini merita, di certo, un'attenta discussione e perciò trova naturale collocazione in questo «Bollettino», che s'è sempre caratterizzato per l'assoluta libertà grazie a cui gli scritti pubblicati rispecchiano, ovviamente, solo il pensiero di ciascun autore. Se non fosse così il «Bollettino» sarebbe stato infedele alla sua stessa ragion d'essere, alla sua scelta di metodo per decifrare il *problema Vico*. Tuttavia, e non certo per anticipare l'auspicata discussione analitica, non posso non compiere un paio di osservazioni, che sono dovrose dopo che, nello scorso numero del «Bollettino», ho sottoscritto con Giuseppe Cacciatore una nota nella quale rivendicavo uno spazio per «alcuni storicisti» tra vichiani «devoti» ed «iconoclasti».

Orbene, rivendicare uno storicismo di Vico diverso dallo storicismo assoluto nel quale era stato autorevolmente inserito, non significa ipotizzare la sostituzione al *Vico con Hegel* del *Vico con Kant* e, tanto meno, fare di Kant una tappa di una diversa tradizione storicistica. Caso mai di questa è sostanza il kantismo, vale a dire una lettura di Kant, che, per di più, ho definita «eterodossa». E di ciò, per quanto mi riguarda, è sufficiente testimonianza il percorso che ho costruito nella mia *Introduzione allo storicismo*, che, se non comprende Kant, tanto meno comprende Heidegger, pur se ritiene legittimo storiograficamente individuare uno storicismo esistenziale, al quale il Piovani guardava con partecipazione e al quale egli, forse, pensava quando ipotizzava un possibile corso dello storicismo «da Dilthey a Heidegger». Il che faceva senza dilatazioni improprie e, tanto meno, rischiando improprie estenuazioni storicistiche. Quanto poi allo «storicismo» di Vico ho, anche di recente, indicato un'interpretazione (o, se piace di più, abbozzo di interpretazione) forse un tantino complessa, giacché non ho inserito Vico nelle origini dello storicismo, ma ho piuttosto indicato in lui il consapevole, teorizzato inizio di una nuova concezione della storia, di cui lo storicismo ha fatto tesoro, all'insegna della negazione dell'idea di progresso, del rifiuto della filosofia della storia, della rivendicazione (anche a proposito dell'autentica religiosità di Vico) della teologia della storia intesa come rigetto di una concezione totalizzante (e assoluta) della storia e dello storicismo a vantaggio di una critica e problematica e perciò modernissima «teologia civile ragionata» (a proposito della quale neppure io ho mancato di richiamarmi al gran principio vichiano: «se non siesi pio non si può daddovero esser saggio». FT.)