

I QUADERNI DEL LAB

6

Supplemento al
Laboratorio dell'Isppf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti

Vico
350

Supplemento al *Laboratorio dell'Ispf. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti*

www.ispf-lab.cnr.it

ISSN Collana 2465-1338

Direzione: David Armando, Leonardo Pica Ciamarra, Manuela Sanna

Comitato scientifico: Josep Martinez Bisbal (Universidad de Valencia), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli Federico II), Silvia Caianiello (ISPF-CNR), Maria Conforti (Università di Roma La Sapienza), Pierre Girard (École Normale Supérieure de Lyon), Matthias Kaufmann (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Girolamo Imbruglia (Università di Napoli L'Orientale), Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Barbara Ann Naddeo (The City College of New York), Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II), Enrico I. Rambaldi (Università di Milano), Salvatore Tedesco (Università di Palermo), Maurizio Torrini (Università di Napoli Federico II), Amadeu Viana (Universitat de Lleida)

Redazione: Roberto Evangelista, Armando Mascolo, Alessia Scognamiglio, Roberta Visone

Responsabile tecnico: Ruggero Cerino

© Fondazione P. Piovani per gli Studi Vichiani, 2018

© Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, 2018

ISPF Lab

Consiglio Nazionale delle Ricerche

via Porta di Massa, 1

80133 Napoli

Titolo originale: *Introducción al pensamiento de Vico*

ISBN: 978-88-908712-4-5

I edizione: dicembre 2018

La pubblicazione di questo volume si inserisce nel progetto “Il patrimonio bibliografico e documentario della Fondazione Piovani” - Piano di Azione e Coesione PAC III, finanziato da UE-Regione Campania (2016-2017), e nelle attività celebrative per il 350° anniversario della nascita di Giambattista Vico, coordinate dall'Ispf sotto il patronato della Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Quest'opera è stata pubblicata online nel mese di dicembre 2018 sotto licenza Creative Commons “Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0 Italia”.

Ne sono libere la copia e la diffusione a scopo di studio,
a condizione dell'indicazione completa della paternità e della licenza.

Pietro Piovani

Invito a Vico

con un saggio di Fulvio Tessitore

a cura di
Leonardo Pica Ciamarra

ISPF Lab
Consiglio Nazionale delle Ricerche

Título original: *Introducción al pensamiento de Vico* (Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987).

Indice

Nota al testo <i>di Leonardo Pica Ciamarra</i>	p. 7
Pietro Piovani <i>di Fulvio Tessitore</i>	15
1. Vico. L'uomo e il suo tempo	35
2. Esemplarità di Vico	47
3. Pensiero e società in Vico	63
4. Della apoliticità e politicità di Vico	71
5. Vico senza Hegel	93
6. Vico e la filosofia senza natura	127
7. Il debito di Vico verso Roma	159
8. Per gli studi vichiani	183

Nota al testo

Sul sito web della Fondazione Piovani trova posto una pagina dedicata agli studi vichiani contenente in libero accesso tre materiali: la *Bibliografia vichiana di Piovani*¹ curata da Fulvio Tessitore a ridosso della scomparsa del suo maestro, il di poco posteriore *Gli studi vichiani di Piovani*² scritto per l'occasione da Eugenio Garin e pubblicato, come il contributo precedente, sul «Bollettino del Centro di studi vichiani» e il più corposo saggio di Enrico Nuzzo *Gli studi vichiani di Pietro Piovani*³, pubblicato nella colletanea *L'opera di Pietro Piovani*, edita nel decennale della morte. Basta il rimando a questi scritti – accanto al saggio di Tessitore che si legge qui in apertura⁴ e a qualche intervento su temi più specifici⁵

¹ Cfr. <http://www.fondazionepiovani.it/materiali-online/studi-vichiani/Tessitore_1981.pdf>, da «Bollettino del Centro di studi vichiani», XI, 1981, pp. 5-12.

² Cfr. <http://www.fondazionepiovani.it/materiali-online/studi-vichiani/Garin_1984.pdf>, da «Bollettino del Centro di studi vichiani», XIV-XV, 1984-85, pp. 7-19.

³ Cfr. <http://www.fondazionepiovani.it/materiali-online/studi-vichiani/Nuzzo_2001.pdf>, dalla più recente versione in E. Nuzzo, *Tra ordine della storia e storicità*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2001, pp. 241-326.

⁴ Corrisponde, con poche variazioni per adattarla alla diversa sede editoriale, alla commemorazione pubblicata nel 1980, con la bibliografia degli scritti, per la Società Nazionale Scienze Lettere e Arti in Napoli, presso l'editore Giannini, e funge appunto da introduzione all'edizione venezuelana del libro che si ripropone qui in italiano.

⁵ Si vedano in particolare i contributi di G. Cacciatore, *Vico e il vichismo negli Scandagli critici di Pietro Piovani*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», IXX, 1989, pp. 241-249; F. Lomonaco, *Pietro Piovani y el Centro de Studi Vichiani*, in «Cuadernos sobre Vico», XIII-XIV, 2001-2002, pp. 139-152; Id., *Pietro*

o di prospettiva⁶ – per dare il miglior corredo in fatto di contenuti e di impatto alla raccolta che si pubblica ora per la prima volta in edizione italiana. Per la prima volta, logicamente, non i singoli saggi, che hanno conosciuto l’influsso più ampio dal momento della loro pubblicazione⁷, ma appunto la raccolta, la speci-

Piovani e il Bollettino del Centro di studi vichiani, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXXVI, 2006, pp. 4-45.

⁶ Mi limito a rimandare a due raccolte: il citato volume collettaneo *L’opera di Pietro Piovani*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1990 (spec. il contributo di F. Tessitore, *Lo storico della filosofia*, ivi, pp. 167-205), e il numero monografico dedicato a Piovani dell’«Archivio di storia della cultura», XIV, 2001 (spec. il contributo di G. Giarrizzo, *Il Vico di Piovani*, ivi, pp. 183-188); per un’informazione d’insieme cfr. inoltre P. Amodio (a cura di), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani, 1948-2000*, Liguori, Napoli, 2000; Id., *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (2000-2007)*, in «Archivio di storia della cultura», XXI (2008); G. Morrone, *La scuola napoletana di Pietro Piovani: lettura critica e informazione bibliografica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2015.

⁷ Il saggio *Vico. L’uomo e il suo tempo* è stato pubblicato la prima volta nella rivista «Realtà del Mezzogiorno», VIII, n. 12, 1968, pp. 1023-1032; *Esemplarità di Vico* nella rivista «Nuova Antologia», CIII, n. 2010, 1968, pp. 151-164 (poi nel volume collettaneo *Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura di F. Tessitore, in «Quaderni contemporanei», 2, 1969, pp. 205-219); *Pensiero e società in Vico* nella rivista «Critica sociale», LX, n. 23, 1968, pp. 634-635 (poi nel volume collettaneo *G. Vico nel terzo centenario della nascita*, a cura del Comitato napoletano per le onoranze a Vico, Edizioni scientifiche italiane, Napoli s.a. [ma 1971], pp. 127-132); *Della apoliticità e politicITÀ di Vico* nel volume collettaneo *Scritti in onore di C. Carbonara*, Giannini, Napoli, 1976, pp. 721-735 (poi, nella trad. di M. Brose, nel volume collettaneo *G. Vico’s Science of Humanity*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 1976, pp. 395-408); *Vico senza Hegel* nel volume collettaneo *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 553-586 (poi, nella trad. di H.V. White, nel volume collettaneo *G. Vico. An international Symposium*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1969, pp. 103-123); *Vico e la filosofia senza natura* negli Atti del Convegno internazionale su “Campanella e Vico”, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 247-268; *Il debito di Vico verso Roma* nella rivista «Studi romani», XVII, 1, 1969, pp. 1-17; *Per gli studi vichiani* nella miscelanea *Campanella e Vico*, Quaderno dell’«Archivio di filosofia», 1969, pp. 69-95 (poi nel volume collettaneo *Studi in onore di A. Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970, pp. 605-628). In seguito i saggi sono stati raccolti, nella trad. di O. Astorga, J.R. Herrera, C.I. Paván e con

fica cernita all'interno di una produzione ben più ampia⁸, e la successione in cui essi sono stati disposti in un'edizione in lingua spagnola sì postuma, curata di nuovo da Fulvio Tessitore, ma da lui discussa in precedenza con l'autore e quindi fedele alle intenzioni di questi, tanto da rappresentare, se certamente non il libro su Vico che Piovani non ha fatto a tempo a scrivere, forse il nucleo ad esso più vicino. E per la prima volta, in assoluto, in edizione elettronica, e quindi con le nuove potenzialità di diffusione che tale forma permette e che tanto più si confanno all'occasione particolare in cui questi testi vi sono trasposti, ossia le celebrazioni per il 350° anniversario della nascita di Vico⁹ – a mezzo secolo dunque dalla composizione della maggior parte di essi, che furono determinanti per il “nuovo corso” degli studi vichiani, come si usa indicare il rinnovamento degli studi impresso da Piovani dopo la grande stagione crociana e nicoliniana, in sostanziale concomitanza con l'anniversario del 1968.

Per una fortunata coincidenza, inoltre, questa ricorrenza segue di poco un intervento di riqualificazione e valorizzazione della biblioteca della Fondazione P. Piovani per gli Studi Vichiani¹⁰,

presentazione di F. Tessitore, a comporre in quest'ordine il volume *Introducción al pensamiento de Vico*, Ediciones de la facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987; infine sono stati ricompresi, in diverso ordine, nella più ampia raccolta *La filosofía nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli, 1990.

⁸ Il citato *La filosofía nuova di Vico*, che raccoglie tutti i contributi di Piovani su questo autore, pur con l'esclusione delle tante recensioni e schede, conta oltre 420 pagine, contro le 200 (ma comprese le pagine a corredo) della *Introducción*.

⁹ Cfr. M. Sanna, *Vico nel 350° anniversario della nascita*, in «Laboratorio dell'ISPF», 2017, XIV (22), DOI: 10.12862/Lab17SNM; programma e documentazione degli eventi si vedono sul sito delle celebrazioni, curato dall'Isfpf, <<http://www.vico350.it>>.

¹⁰ Tra il 2016 e il 2017 il progetto di valorizzazione del patrimonio bibliografico e documentario della Fondazione Piovani – realizzato di concerto con l'Isfpf – è stato sostenuto da un finanziamento della Regione Campania, su fondi UE, nel quadro del “Piano di Azione e Coesione PAC III”. Un ulteriore

che ha consentito, oltre al riordino di molti materiali e alla digitalizzazione della parte più preziosa della *collectio viciana*¹¹, di inaugurare, con la realizzazione del sito web della Fondazione, la presenza dell'opera e della figura intellettuale di Pietro Piovani nello scenario comunicativo di internet – o meglio, non mancando naturalmente da tempo molti riferimenti in rete, la presa di responsabilità della stessa.

È in questo quadro, dunque, che si è concepita la pubblicazione e la diffusione in accesso libero di questo libro, al tempo stesso “nuovo” e “classico”, nelle edizioni digitali dell'Ispf, l'Istituto Cnr che discende dal gruppo di ricerca, poi Centro di studi vichiani, che Piovani fondò con l'intento di dare prospettiva istituzionale al rinnovamento degli studi aperto dal Tricentenario, una prospettiva che perdura a Napoli nel lavoro per l'edizione critica e, tra le altre cose, nella continuità della rivista e della collana di monografie nate da quella medesima preoccupazione organizzativa¹². Se si rilegge oggi il saggio che chiude questa raccolta,

contributo alla catalogazione informatizzata è venuto dall'iniziativa regionale di “Promozione e valorizzazione dei musei e delle biblioteche” 2017.

¹¹ Cfr. <<http://www.fondazionepiovani.it/archivio/antiquaria>> e <http://www.fondazionepiovani.it/archivio/miscellanea_vichiana>. Questa digitalizzazione concorre ad un più ampio progetto di acquisizione dei maggiori fondi vichiani, cui lavora da anni l'Ispf e chi scrive: da quelli custoditi nella biblioteca dell'ex Centro di studi vichiani all'inesimabile *corpus* in possesso della Biblioteca Nazionale di Napoli “Vittorio Emanuele III”, dalla *collectio* di Piovani a quella straordinaria custodita nella Biblioteca di Benedetto Croce. La pubblicazione riunita di questi materiali – che insieme rappresentano sicuramente la più importante collezione vichiana esistente – è in corso sul Portale Vico: <<http://www.giambattistavico.it>>.

¹² Cfr. la presentazione e i titoli usciti finora dell'edizione critica all'indirizzo <<http://www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/vicoedcritica>>. Gli indici del «Bollettino del Centro di studi vichiani», fondato nel 1971 e giunto ora al quarantottesimo numero, sono accessibili all'indirizzo <<http://www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/collana/39>>; riproduzioni elettroniche delle annate meno recenti sono disponibili in accesso aperto all'indirizzo <<http://www.giambattistavico.it/riviste>>. Titoli e indici dei volumi della collana *Studi vichiani* – nata nel 1969 e giunta al cinquantottesimo volume (corrispondente al nono

impressiona vedere quanto di quel lucido programma è stato attuato dal suo estensore e dalla scuola che ne ha raccolto l'eredità, certo con tutte le modificazioni legate alla concretezza delle occasioni e tutte le libere ramificazioni che di qui hanno tratto impulso, nei cinquant'anni che ci separano da quell'invito a mettersi all'opera.

Invito a Vico è un titolo in effetti più caratterizzato di *Introducción al pensamiento de Vico*, imposto all'edizione pubblicata a Caracas nel 1987; è sotto di esso che, in risposta alla sollecitazione che gli giungeva da quelle lontane provincie culturali, Piovani originariamente raccolse, poco prima della fine, i suoi maggiori scritti vichiani, con la chiarezza che non di una sistematica e monografica presentazione si trattava, ma di saggi mirati, convergenti da diverse angolazioni sul nucleo teorico su cui più gli stava a cuore invitare a riflettere, ossia l'idea vichiana della storicità della ragione. Per Piovani, Vico è figura di svolta, che si colloca nel punto centrale del processo della modernità, segnato dalla crisi della *ratio* e della cosmologia classica e medievale, dall'automizzazione dei saperi – naturalistici, matematici e sperimentali, ma insieme anche filologici, giuridici e politici – e dal riconoscimento umanistico dell'interna libertà dell'uomo. La sua metafisica del genere umano è fatta di idee che incarnano un processo vitale, derivano dagli sforzi dell'uomo attraverso la storia; una storia di menti e di corpi, dove la conoscenza non è un *datum* ma un attivo *conscire* e l'astrazione una lenta conquista. Lungo la strada della *inventio rationis*, il Vico di Piovani ripensa l'universo civile spogliandolo di eternità e immutabilità; fa giocare lo stesso platonismo umanistico contro non solo la fusione aristotelica di fisica e metafisica ma contro anche la nuova metafisica scaturente dal razionalismo scientifico. Perciò quello che Piovani vuole restituire è un Vico “senza natura” e “senza Hegel” – come

dei contributi alla bibliografia vichiana che si pubblicano dal 1973) –, si legga all'indirizzo <<http://www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/collana/30>>.

suona il titolo, rispettivamente, di due dei suoi saggi più celebri – vale a dire il pensatore di un’umanità tratta fuori da ogni cosmo, dato o ricostruito, ed incontrata invece in tutta l’esposizione della sua esistenza storica. Una remissione al fatto, al fatto indeducibile, che vale anche da principio di metodo per incontrare l’autore – nel suo tempo, cioè nei suoi debiti, nelle sue oscillazioni, nella sua fatica, nella sua stessa imperfezione, seppure vittoriosa, di figura di mezzo tra epoche diverse, e quindi anche, o meglio anzitutto, nella sua alterità. Vico assume così per Piovani un ruolo periodizzante per la storia della filosofia degli ultimi secoli – di proposta da cui, una volta che è stata avanzata, non si può più prescindere (qualcosa di simile, e non per accidente, al ruolo che più convenzionalmente si attribuisce a Kant) – e la centralità di un interlocutore con cui, nella distanza e nella prossimità, dialogare da filosofo a filosofo: certo sui temi più urgenti per l’individualità che lo interpella, ma interpellandolo (nella convinzione che diversamente non avrebbe senso farlo) come individualità distinta e compiuta, problematica ma unitaria.

Di questo trofismo tra istanza storiografica e tensione teoretica è cifra anche il vigore stilistico e argomentativo di cui farà esperienza il lettore di questa compatta successione di saggi, i quali, senza ambizioni di esaustività e tutto concentrando nelle sintesi particolari, costantemente attenti alle diverse interpretazioni e mai incerti, disegnano tuttavia una fisionomia intera e completa. Sui suoi tratti, sulle sue implicazioni ricchissime, sulla conoscenza più a fondo che ne viene sollecitata, questa nota “di servizio” al libro non può che rimandare ai riferimenti dati all’inizio; qui si trattava soltanto, con tutta la delicatezza del caso, di presentare l’*invito*.

Invito, d’altronde, non è in generale parola neutra – in filosofia e non soltanto. Un invito impegna chi lo avanza e chi lo riceve; ha a che fare con l’incontro e l’esempio; apre insieme alla cosa cui invita e alla persona che invita, le vincola tra loro ed

entrambe a colui cui è rivolto. Anche quando il piacere non la fa avvertire come tale, è in realtà un'esperienza esigente. Così anche qui Vico e Piovani si propongono ancora – ancora esemplari e ancora esigenti («in fondo – quale che sia la direzione di un'indagine – solamente il *banale* è il suo vero nemico», si legge più avanti) – a nuovi lettori.

* * *

Un vivo ringraziamento a Fulvio Tessitore, per aver favorevolmente accolto l'idea di questa pubblicazione nelle nostre edizioni elettroniche, e a Manuela Sanna per il suo consiglio. Grazie inoltre a Roberta Visone per aver curato l'acquisizione digitale dei testi originali. L'uniformazione al più moderno stile redazionale della nostra Collana è stata limitata all'indispensabile.

Napoli, dicembre 2018

Leonardo Pica Ciamarra

Fulvio Tessitore

Pietro Piovani

Pietro Piovani è morto a Napoli il 14 agosto 1980; in quel giorno, a soli 58 anni, si è chiusa la vita di un cittadino esemplare della repubblica dei Dotti, un sicuro punto di riferimento per tutti noi che in lui sempre abbiamo riscontrato un rigore critico e morale rarissimo, difficilmente eguagliabile. Eppure, se si vuole essere veritieri, a costo di forzare il dolore per questa scomparsa prematura, va detto che innegabilmente la vita scientifica e morale di Pietro Piovani si presenta, a chi la osservi, con la completezza delle esperienze vissute fino in fondo, senza risparmio di energie, senza concessioni all'inutile e al vano. La sua concentrazione nel lavoro era divenuta proverbiale e lo ha accompagnato sino alla conclusione delle sue giornate, quando il maggior tormento, più che le sofferenze fisiche crescenti e devastanti, era per lui il lavoro ancora da compiere, la preoccupazione di dover disertare l'assolvimento del compito quotidiano. Ebbene, condizione e quasi alimento della completezza della sua esperienza vitale, il che certo non annulla il rimpianto per quanto ancora egli avrebbe potuto dare agli studi, era l'autonomia completa della sua riflessione, l'esercizio difficile e continuo di una assoluta indipendenza morale e ideologica che non conosce simili (sia detto con chiara convinzione non ingannata dall'affetto che ho nutrito per lui e dalla fedeltà che porto alla sua memoria) nel panorama non esaltante della nostra cultura filosofica in questo Novecento vicino al tramonto. È una cultura non priva di voci brillanti e rispettabili, ma sicuramente ignara di ciò che sia la rigorosa, addirittura rigoristica indipendenza da ogni suggestione e sollecitazione ideologica e pragmatica, sia pure nel senso positivo delle parole.

Eugenio Garin ha visto giusto quando ha inquadrato la formazione di Piovani in quella cultura napoletana che dopo la guerra, ripensando l'egemonia dell'idealismo e comprendendo lucidamente la fine di una stagione lunga e feconda, avvertiva il necessario aprirsi al nuovo ed al diverso senza i furori iconoclasti, senza i processi rumorosi e impietosi intentati da un'altra ala della cultura nazionale, che in nome di rinverditi fremiti di passione scientifica, si è creduta all'avanguardia solo perché ha rifiutato la storia, la storia della nostra cultura, quasi sentendo vergogna per le proprie origini. Di fronte a questi contorsionismi avanguardistici, Piovani, educato da Giuseppe Capograssi ad essere libero, cioè se stesso, ripensò senza concessioni l'esperienza dell'idealismo e si aprì alle voci più disparate che venivano da ogni parte della cultura europea.

Lo fece non per seguire tutte le diverse esperienze con periodiche e periodizzanti infatuazioni, quasi a costituire tanti compartimenti-stagno, come spesso si vede in altri esponenti di questo nostro ultimo Novecento, bensì per vagliarle tutte e tutte riportarle, in ciò che potevano dire e dare, al centro selezionatore autonomamente elaborato. Egli soleva affermare che l'autonomia di un pensiero è appunto consacrata dalla capacità di riferire tutto, per vario e diverso che fosse, alla misura, alla norma che fa l'unità non monolitica bensì costitutivamente articolata e pluralistica della persona. Grande o piccola che fosse, l'originalità di un pensatore consisteva per lui non nelle chiusure del sistema ma nella capacità di sistemazione che è poi la proiezione teorica e teorizzata dell'unità del soggetto, ciò che assicura individualità alle molteplicità infinite delle azioni e delle manifestazioni dell'io nello sviluppo continuo, lungo o breve, dell'esistere.

Derivano già da queste prime osservazioni alcune puntualizzazioni che consentono l'individuazione dell'idea di fondo della filosofia del Piovani: pensiero e biografia poche volte come in Piovani si congiungono in legame indissolubile, componendo l'unità della vita etica. Nel 1963 egli ha stabilito una corrispon-

denza e quasi una identificazione tra anni di indagine e anni di vita del ricercatore. In coerenza con questo convincimento l'oggetto centrale della riflessione di Piovani è fissato, fin dalle origini, quasi istintivamente in relazione al suo compito, in un rapporto singolare, conservato sino alla fine, di attualità e inattualità. La filosofia morale in quanto esperienza morale coerente e compiuta, da fondare teoricamente senza astrattismi e senza moralismi, deve affrontare i grandi problemi dell'espansione della personalità, le ragioni dell'azione, la misura dell'agire, il significato del rispetto, l'origine e il valore del male.

Si intende allora perché la prima tappa della riflessione del Piovani sia costituita dall'interesse per la filosofia del diritto, concepita da sempre in polemica con le strutture accademiche e corporative della disciplina in Italia. La preoccupazione, comprensibile per un pensiero che nasce alla fine degli anni '40, nella drammatica crisi del secondo dopoguerra, dinanzi agli orrori della guerra dei quali si cerca di intendere le origini teoriche per esorcizzarli nella pratica, la preoccupazione di scoprire il valore dell'individuo liberato dall'exasperazione e dalla unilateralità della volontarizzazione di tutta la realtà, e dall'exasperazione e dalla unilateralità della intellettualizzazione di tutta la realtà, deve garantire insieme la fenomenicità del soggetto e l'impossibilità che questa si trasformi in una empiricità che condanna fatalmente all'ipertrofia dell'io nelle opposte esagerazioni del singularismo radicale o dell'attività assoluta.

La complessa e tormentata riflessione affidata nel 1949 al libro su *Normatività e società*, che sfrutta e comprende il Blondel della prima *Azione* e il Bergson dell'*élan*, Hegel e Rosmini già emergenti prepotentemente dallo sfondo, cercava e trovava l'uscita dalla morsa stringente della antica e irrisolta alternativa nella fondazione del principio di normatività. La norma non è per Piovani l'affermazione imperiosa dell'azione, ma l'espressione della integralità della vita e l'impossibilità di scindere la teoria dalla pratica, la conoscenza dalla condotta poliesistenziale. At-

traverso la norma si spezza ogni vagheggiamento singolaristico, che è sempre all'origine di tutte, anche le più esposte, assolutizzazioni dell'io. Riconoscere la norma significa impedire al soggetto di cadere nelle condizioni diversamente anormali di chi è fisso nel suo pensiero e di chi è fisso nella sua azione, non avendo, o avendo smarrito, la misura a cui riportare pensiero e azione. Riconoscere la norma significa accettare la sovranità del *logos*, non in quanto intellettualistico superamento della pratica nella ragione astratta, ma come rifiuto delle tentazioni irrazionalistiche, giacché si scopre l'individuo intero, completo perché completato dalla sostanza della *ratio* che è in lui, che lo fa essere soggetto misuratore della pluralità dei propri pensieri, della pluralità delle proprie azioni, come può solo chi sappia riferire pensieri e azioni a un centro che organizzi gli uni e le altre in sistemi. Ciò significa che attraverso la norma la conoscenza si manifesta quale organizzazione di pensieri e di azioni, dunque qualcosa che nel superare l'immediata singolarità dell'anormale, irragionevolmente chiuso nella contraddittoria affermazione-negazione dell'empiricità del proprio io, affida il superamento ad un conoscere non intellettualistico ma pratico, la praticità dell'*inventio rationis*. In quanto misura della ragione delle azioni, misura che nasce dal fenomeno, ma trascende il fenomenico in quanto razionalità di esso, la norma è collegata alla creazione della società, perché la misurabilità implica la relazionalità in quanto l'identità data alle azioni e ai pensieri si definisce rispetto a sé e rispetto alle altre azioni e agli altri pensieri dello stesso soggetto e degli altri soggetti.

Così, con tipico movimento vichiano, il rifiuto del singolarismo, che è antintellettualistico, scopre insieme *l'alterità* dei relazionanti e *l'autorità* del referente cui riferisce tutti i relazionanti; al tempo stesso *l'autorità* in quanto superiorità della rappresentazione del soggetto a cui tutte le azioni e i pensieri sono riferiti, ovvero in quanto norma, si personifica quale *aliud* rispetto all'uomo in qualcosa che non è presupposta al soggetto, ma che il soggetto

scopre nello stesso processo di espansione della sua interezza da completarsi. Così, quale ulteriore livello della conoscenza di sé, il soggetto realizzato umanamente dalla invenzione di una regola che egli ha in sé e che tuttavia deve sapere trovare e imitare, acquista coscienza della propria finitezza rispetto alla forza superiore ostacolante, incontra il limite della propria azione e perciò incontra e distingue tra il fattibile e il non fattibile, tra ciò che può farsi e ciò che non può farsi. Il *quid agendum* si esplica e trasforma la coscienza di sé del soggetto in coscienza morale, esperta del limite che non le è soltanto imposto ma che essa si pone.

La scoperta della coscienza morale, consustanziale alla conoscenza che il soggetto fa di sé, assicura definitivamente il valore fondante dell'io come vero fattore contrastante ogni singolarismo e i suoi esiti diversi, in quanto definisce il limite dato non solo da ciò che il soggetto incontra di fronte a sé come ostacolo da superare, ma anche da ciò che il soggetto scopre all'origine di sé, come elemento del proprio essere. Infatti «l'essere originario dell'io non è [...], soggettivo ma oggettivo». «Per quanto io tenti di conoscermi nella nudità del mio sentire e pensare, per quanto tenti di risalire al mio primo atto di consapevolezza, per quanto io riesca a costruire, in ipotesi, una per una la storia delle mie volizioni, devo arrestarmi di fronte ad una constatazione, che mi presenta un dato, che mi presenta me stesso come dato: io che voglio non mi sono voluto». Quando, scoprendo il limite, avverto la natura e gli oggetti come altro da me; quando l'intima coesistenza mi fa sentire i coesistenti come *altri* rispetto a me, non devo dimenticare di essere perfino *io altro da me* rispetto a me stesso. Questa suprema alterità non riguarda solo il volere. «Così come non mi è possibile volere di non essere stato voluto, non mi è possibile negare fiducia al mio pensare, sottoporlo ad una critica integrale». All'originaria datità dell'io il soggetto arriva anche e prevalentemente attraverso la critica della ragione ragionante, la quale, però, incontra il limite nella originaria fiducia di poter conoscere. Si ha così il limite che limita la razionalità di ogni ra-

gionare; nella capacità di ragionare devo avere fiducia, devo avere una fiducia che sfugge in sé a controlli razionali, perché non è controllabile che ragionando.

Ebbene, vuol questo dire che la sconfitta del singolarismo è la vittoria dell'oggettivismo deterministico? La risposta sarebbe positiva solo se coscienza conoscitiva e coscienza morale fossero le manifestazioni esaustive dell'individualità. Ma così non è.

Nel 1958, le *Linee di una filosofia del diritto*, – richiamando e ripensando i temi e i problemi della precedente riflessione allargata ad un confronto sempre più serrato e storiograficamente scaltrito con i grandi protagonisti (Vico, Hegel, Rosmini) dell'attenzione moderna per la *persona*, per le *determinatezze* individuali, per l'*azione* pensata come dimensione dell'essere – vede nel diritto il mondo in cui la morale si storicizza, la norma si realizza nella effettività. La dimensione storica è data, infatti, dall'azione, dalle azioni dell'individuo, il quale, conosciuta la propria datità, conosce e vuole a condizione di uscire dalla volontà immediata, dall'immediatezza dell'io pensante. L'io non resta passivo dinanzi a ciò che ha trovato alle proprie origini, sia che rifiuti la vita, dimostrando la capacità di respingere il dato che non si è dato, sia che accetti di vivere, pensando e agendo, così correndo il rischio che implica il rifiuto di sequestrare il mio io dalla universalità del pensare e di non inserire la mia azione nella serie di atti cui deve affidarsi la mia personalità, quando accetti di espandersi oltre l'originaria datità. Nella accettazione è, dunque, non il rifiuto (impossibile) ma il riscatto (necessario) dell'oggettività dell'io, che si vuole così com'è, e volendosi accetta una volontà non sua con rifiuto definitivo dell'immaginata o auspicata solitudine. «Se non sono *soggetto* in una purezza soggettivistica, devo esserlo nel mondo storico». In tal modo il soggetto compie un'altra scoperta che è un altro passo sulla via della piena ricognizione di sé. Nel mondo storico l'io non è solo. L'alterità fondante, a sua volta, si oggettivizza nelle oggettivazioni della vita, che il soggetto scopre come proiezioni della sua vita e della vita di altri soggetti simili a

lui, nella incomparabile diversità delle loro individualità, quanto a fondamento e sviluppo della propria umanità. «Devo compiermi così come mi sono conosciuto io con *altro*, io con *altri*». Devo riconoscere «l'*altro* che è in me, gli *altri* che sono con me». L'alterità, dunque, *deve* essere e perciò apre al soggetto la visione del continente etico nel quale la datità, l'oggettività originaria si sostanzia non di necessità ma di libertà. È libertà (sia quando si neghi sia quando si accetti) proprio nella misura paradossale in cui non è oggetto di possibili contrattazioni, perché la dimensione dell'essere come coesistenzialità assicura la libertà dell'agire senza limiti, neppure quello di non compiere atti contraddittori con l'essere individuale. L'agire del soggetto è consustanziale al suo conoscersi (originariamente oggettivo cioè tendenzialmente alteristico) e rinnova perennemente il riscatto della datità necessitata ma non necessitante nella libertà dell'agire, capace sempre di essere irrispettosa di sé e degli altri. La possibilità della lesione, per quanto illogica, è sempre aperta; è forse la sola forma in assoluto non negabile di libertà: ancora una volta il diritto, la normatività del diritto fa presente la propria centralità in quanto, capograsianamente, salvezza dell'azione rispetto all'azione lesiva. Dunque, non negazione di libertà, ma difesa della razionalità dell'azione di fronte all'irrazionalità, illogicità e immoralità della lesione, che è il residuo dell'ostinato singolarismo, il quale si crede depositario di ogni libertà proprio per l'ammissione della possibilità di offendere gli altri, senza accorgersi della contraddittorietà della sua presunzione, giacché l'offesa dell'altro è l'offesa dell'io coesistente con gli altri. E però riconoscere l'illogicità della lesione non significa disconoscerne l'esistenza. Al contrario. Il realizzarsi del soggetto è un «*sapersi realizzare*, appunto perché le azioni irrazionali e immorali possono essere compiute, sono agibili». Il diritto si coniuga con la morale non nel senso dei superamenti dialettici, ma nel senso che, *ab hominibus institutum*, salva l'agibilità dell'azione nella libertà dell'agire e del giudizio sull'agire. In tal senso anche il male irrazionale ha, secondo l'argomento classico

delle teodicee, fuori di sé la sua razionalità, che consiste nel garantire nell'economia della vita il libero esplicarsi ed espandersi dell'individualità nell'azione dovuta (razionale) e nell'azione non dovuta (irrazionale). Diritto e morale si coniugano in quanto scoprono il loro fondamento: la dimensione della storicità è il banco di prova della razionalità o dell'irrazionalità dell'azione, quindi ciò che solamente non può essere tolto senza togliere il soggetto, giacché, vichianamente e diltheyanamente, anche secondo Piovani, l'io è storico non perché sta nella storia ma perché la costruisce costruendo se stesso, il suo realizzarsi, il suo esplicarsi, il suo espandersi.

«La storia è il valore delle azioni» – dice Piovani, anticipando già qui un tema della sua successiva filosofia della morale: il valore, non come assoluto, giusnaturalisticamente sovrapposto e imposto al soggetto ma quale *valorazione*, tensione del soggetto che si compie realizzando la vita, il suo esistere, non esplicando, togliendo progressivamente i veli che coprono la presunta ontologicità, rispetto a cui la vita è un viaggio di ritorno senza andata.

Non a caso, nel 1957, l'anno prima delle *Linee di una filosofia del diritto*, Piovani aveva pubblicato un ponderoso e bellissimo volume su *La Teodicea sociale di Rosmini*, che seguiva e per qualche verso concludeva, una lunga serie di impegni storiografici dedicati non solo a Rosmini e a Vico, ma anche e soprattutto a Hegel. Infatti la riflessione sulla teodicea, sensibile alle proposte non solo storiografiche ma teoretiche del Cassirer de *La filosofia delle forme simboliche* (un libro che Piovani giudicava fra i pochi destinati a restare del '900 filosofico), consente di approfondire la realtà e la dimensione dell'io nella sua consustanziale storicità. La teodicea, proprio in quanto sociale (e Piovani riconosceva la singolarità della formula, disposto persino ad ammetterne la durezza lessicale, almeno per il suo sensibilissimo gusto stilistico), nell'imputare alla società il male sia individuale sia collettivo, se scopre un nuovo soggetto di imputabilità (poi tanto caricato di benemerienze e colpe), può trasformarsi in nuove imputabilità dell'individuo fat-

to responsabile della società che egli accetta o rifiuta, modifica o sovverte. In altri termini, la scoperta moderna della società e lo spostamento del soggetto della storia dall'individuo alla società, esclude l'inerzia dell'individuo, anzi gli chiede un più intenso e vigile impegno quale quello di non sgravarsi, con miope consolazione e strabica antistoricità, del peso di controllare, sorvegliare, modificare la società, che è il suo prodotto di coesistente più che di esistente. La teodicea che, come quella rosminiana, aspira a definirsi *istorica*, se comporta la connessione tra comprensione della ragione d'essere del male dell'uomo e delle imperfezioni della società dell'uomo, aiuta a cogliere la socialità dell'individuo che è soggetto di azioni capace di portare e subire lesioni: le lesioni alle quali la lotta per il diritto (e Jhering, lo Jhering storicista del concetto attuoso del diritto fu un autore di Piovani) agonisticamente cerca di porre rimedio.

In questa direzione la teodicea sociale, anche quella di Rosmini, può essere avvicinata alla teologia civile di Vico e all'oggettivazione etica di Hegel con movenza tipica della storiografia di Piovani, insieme attenta alla microscopia dell'indagine monografica e attratta, con sorvegliata perspicuità filologica, dalla chiarificazione derivante dalla capacità di guardare al tempo lungo, al lungo periodo, ai lunghi viaggi che compiono talvolta «concetti e parole in una eredità di pensiero e di linguaggio, che, come ogni bene, è diversamente posseduto dai vari possessori e in tanto continua ad essere tramandato in quanto non sia solo semplicemente goduto come tale e quindi consumato od alienato, ma sia stato rielaborato e rinnovato in una *novità*, che il senso della continuità non può ignorare senza annullarsi».

Di questa convinzione è documento il gruppo di saggi che, tra il 1953 e il 1960, Piovani dedica non a caso a Vico e Hegel: da quelli su *Rosmini e Vico* del 1950 o su *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini* del 1956, a quelli su *La filosofia del diritto e la lezione di Hegel* del 1954 o *Sopra un tema di Vico: ex legislatione philosophia* del 1960, attraverso un minuto studio dei testi, testimoniato tra l'altro da

un gruppo impegnato e impegnativo di recensioni. Ciò non meraviglia, perché Vico ed Hegel (al di là della loro lontananza, che Piovani sempre più sottolineò fino ad arrivare al fondamentale *Vico senza Hegel* del 1968), tutti e due grandi filosofi moderni della storia, sono interessati alle particolari forme dell'esistere, da accogliere e saggiare nella socievolezza connaturale al modo di essere originale. In entrambi, il grande tema è quello dell'oggettivazione delle forme etiche e delle formazioni storiche.

In Vico, la congettura del *logos*, incarnato nella storia con la mediazione della legge, vale ad impostare il problema della storicità dell'universale, dell'universale concreto non spogliato dell'assolutezza che gli compete, ma non sdegnoso di vivere nella storia per provare e garantire la perennità degli ideali, che soli fanno veramente umani gli uomini e più umana la storia.

In Hegel – quali che siano le conclusioni totalizzanti, sulle quali Piovani non mancò di riflettere in vari saggi da *Totalismo, idealismo e conoscere storico* del 1964 a *Incidenza di Hegel* del 1970 –, l'originaria intenzione è quella della storicizzazione della ricerca gnoseologica che, «sviluppandosi, non può non richiedere l'attuarsi concreto della *Wirklichkeit*, e quindi l'obiettivarsi dell'intenzione dell'azione». E qui va ricordata l'importanza, che non posso neppure argomentare, del libro del 1953 su *Il significato del principio d'effettività*, il quale, nella ricchezza documentaria degli interessi antichi (la prima tesi di laurea del Piovani riguardò temi di storia della politica internazionale) e recenti per il diritto internazionale e la storia dei trattati, è di grande rilievo per intendere lo sviluppo dello storicismo di Piovani e l'articolarsi delle sue riflessioni critiche su Hegel.

Con gli anni sessanta, l'interesse dominante di Piovani diventa il problema della connessione tra *Conoscenza storica e coscienza morale*, come suona il titolo di un lungo scritto del 1966 che dà il titolo ad una raccolta di saggi, preceduta dal libro del '61 *Giusnaturalismo ed etica moderna*, che è insieme una rinnovatrice ricostruzione storica delle dottrine del diritto naturale e un'originale riflessione

teorica sui fondamenti dell'etica moderna, da rintracciare nella scoperta dell'individualità quale irrinunciabile conquista della modernità e del suo sapere storico.

Distinto dalla perenne aspirazione umana alla giustizia, il giusnaturalismo è ormai un'esperienza conclusa, dal momento che, «compiuto nell'ordine suo», esso è la maturazione scolastica della rielaborazione stoica dell'aristotelismo, in quanto forma di un naturalismo tendenzialmente sovranaturalistico fondante l'ordinamento di tutti gli enti, entro una natura cosmicamente ordinata che li comprende in superiore unità, dominata da un finalismo che risolve le individualità dei moventi nelle determinazioni del previsto moto. Di contro, l'etica moderna è la corruzione eroica della legge naturale, perché, rotto l'ordinante ordine cosmico, vuole riportare tutto e sempre all'individuo fatto responsabile del male individuale e del male sociale, secondo l'insegnamento della rivoluzione teodicea roussouiana. Questa responsabilità, se denuncia l'universalismo assoluto del diritto naturale come inconciliabile con l'individualità, evita che questa si perda nel particolarismo assoluto, intimamente contraddicente la dimensione alteristica del soggetto. Tuttavia, l'alternativa dell'ordine cosmico non è l'anarchia dei valori e il monadismo dei soggetti, quando l'etica scopre con Kant, nella coscienza, l'unico principio assoluto e significativo dell'esistenza. E però non si tratta di una conquista semplice e pacifica, dal momento che anche Kant è esposto alle seduzioni ritornanti del giusnaturalismo, giustificate dall'esigenza di non rinserrare tutto, soggetto e mondo della vita, nel coscientialismo spiritualistico. Perciò anche Kant ora fonda in senso non coscientialistico le coscienze, che vedono risolto il problema del loro coesistere nella libertà, non uscendo da se stesse ma rimanendo in sé; ora pretende «che a pensare non sia l'uomo ma l'umanità, non l'io ma il noi», e, simmetricamente, che il dovere che la mia coscienza deve compiere non sia il mio dovere ma il nostro dovere così da evitare che l'azione si confonda con l'arbitrio. Per questa ambiguità nascono da Kant la storia del rin-

novato totalismo, ovvero sia lo storicismo idealistico che assolutizza il soggetto nell'io assoluto erede dell'io comune roussouiano, e la storia delle critiche antikantiane dello storicismo non idealistico e dell'esistenzialismo, cooperanti a riconoscere il bisogno dell'eticizzazione dell'azione in se stessa, in quanto effettivamente è ed effettivamente si esplica, non in quanto puro dover essere (che è poi la giusta ragione dell'avversione hegeliana, dagli scritti giovanili alla *Fenomenologia*, al moralismo kantiano).

Certo, anche la negazione idealistica dell'individuo empirico è sintomo della negazione moderna del particolarismo – speculare e cooperante contrario dell'universalismo – giacché l'assolutismo storiolatrco dell'idealismo esprime la realtà superiore ed estranea che il soggetto individuale si trova di fronte e da cui viene assorbito, sia che venga inserito nell'ordine gerarchico dal quale riceve e nel quale trova il suo posto, sia che venga considerato quale provvisoria incarnazione del tutto universale, che lo usa come strumento di un disegno sovrastante da lui non tracciato. Insoddisfatto del kantfichtismo idealistico, Piovani invita a seguire i suggerimenti dell'esistenzialismo kierkegaardiano, in grado di fare scoprire la non estraneità del kantismo dell'obiezione rivolta alla purezza deontologica dell'etica kantiana.

Quando Kierkegaard di *Aut - Aut* insegna che «l'individuo stesso è universale», cioè ha in sé e non fuori di sé la norma che vince l'accidentalità senza smarrire la concretezza dell'essere particolare e distinto, di fatto sviluppa il riscatto kantiano da ogni eteronomia, assicurando alla coscienza il sicuro ancoraggio dell'ubbidienza non imposta ma liberamente accordata al dovere da compiere. Se kantianamente «tengo a salvare la mia autonomia, vuol dire che attribuisco valore al mio essere individuale come tale, perciò devo volerlo salvare senza sacrificio di nessun suo elemento». Potrò perdere la tranquilla sicurezza dell'imperativo categorico; subirò il travaglio dell'individuale che si realizza faticosamente e tuttavia scoprirò la mia forza che consiste nella capacità di seguire la logica di ogni azione, di tutte le azioni *possibili*.

Doveva scegliere, restando fermo al problema dell'individuo che aveva affermato come centro della rottura moderna dell'ecumene cristiana.

La conclusione del documentato rifiuto del giusnaturalismo, squaderna i problemi della filosofia morale di Piovani: l'individualità non confusa con l'accidentalità singolaristica, la normatività distinta dal legalismo, l'anticontenutismo etico inconciliabile con il formalismo dell'universalità astratta. Alla base è il problema fondamentale della definizione dell'etica come scienza storica, come scienza della storia in quanto collaudo delle individualità libere di tale libertà da giustificare perfino la presenza della lesione, contraddicente la coesistenza originaria. Né si deve credere che la implicita, ricercata definizione dell'etica come scienza della storia indichi solo l'assonanza della possibile ripetizione di una formula dello storicismo critico non idealistico ed antidealistico: basti pensare a Schleiermacher. Al contrario questa definizione dell'etica si accompagna al ripensamento dello storicismo che, dopo i già numerosi contributi hegeliani e i contributi vichiani della fine degli anni '60, impegna, con il già citato saggio su *Conoscenza storica e coscienza morale*, tutto il densissimo libro del 1965 su *Filosofia e storia delle idee*.

Dopo la netta rivendicazione dell'individualità, quale essenza della modernità, è necessario dipanare l'intricato nodo di problemi raggomitati intorno all'affermazione del principio di normatività, senza cadere nel giusnaturalismo della norma assoluta, e all'accettazione dell'universalità dell'individuo, senza cadere nell'universalismo della totalità inglobante.

Piovani, come scrisse di lui Eugenio Montale, si trova «al bivio tra la teologia trionfalistica dello spirito e le teurgie della catastrofe». Per questo gli diveniva necessario chiarire il significato di *empirico*, il significato di *situazione* di fronte alle ritornanti accuse di relativismo che alla centralità dell'individualità storica e storicistica dello storicismo critico e problematico, provengono da tutte le posizioni cosmologiche, vecchie e nuove (e Piovani le affrontò

nel saggio su *Storicità e preoccupazione cosmologica* del 1965) e dallo storicismo assoluto, dal quale Piovani sempre più, e già da tempo, andava prendendo le distanze, senza essere disposto ormai a riconoscere a Hegel quello che ancora gli riconosceva nel saggio del '63 su *La filosofia del diritto e la lezione di Hegel*, vale a dire la consapevolezza della necessità «che la ricerca filosofica rinunci ad essere pura filosofia del puro *logos*, e si sforzi di diventare filosofia del *logos* realizzato nella realtà storica».

Empirico in senso negativo è il singolare racchiuso nell'accidentale, senza capacità di stabilire un rapporto con l'altro e con gli altri; in senso positivo significa la rivendicazione della realtà originaria e originale dell'individuo non desunta dall'assoluto quale provvisoria incarnazione di esso alla ricerca di una condizione consapevole. *Situazione* non indica il luogo statico ma la collocazione dinamica dell'individuo nella dinamicità dell'esistere, che è superamento dell'empiricità negativa in quanto rottura dell'isolamento dell'individuale.

Ciò chiarito, s'intende come Piovani possa fondare il valore dell'individuo nella compiutezza delle opere che il soggetto realizza senza che il rispetto, per quanto raggiunge la forza incisiva dell'opera compiuta, vada a discapito del possibile, in quanto non è ma può essere. Allo stesso modo egli può riconoscere valore all'individuo che si realizza e si afferma e all'individuo che sembra non trovare il riconoscimento dell'affermazione, racchiuso com'è nell'umbratile e indifesa dimensione del minimo o addirittura del vinto. In altri termini, per Piovani la compiutezza dell'individuo storico non può annullare e non annulla il senso cristiano del non-finito, dell'infinito, della tensione che può essere della storia dell'uomo, ma non può essere nell'ordine cosmico in cui tutto è già ordinato.

Puntare sull'esistenza come palestra dell'uomo inteso con Nietzsche quale «imperfetto mai compiuto»; puntare sull'individuo che, d'accordo con Kierkegaard, è esso stesso universale, significa sempre più rifiutare la tradizione ontologica che vede

nella pienezza e presenza *dell'essere* ciò che garantisce all'ente la realtà e il modo della realtà.

Ciò giustifica l'avvicinamento di Piovani allo storicismo, che è la più radicale negazione dell'ontologia, ma importa per lui la difficile necessità di distinguere tra storicismo e storicismo; di ripensare il suo Platone (un interesse mai abbandonato dall'antica monografia del 1947, uno dei primissimi suoi scritti, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, attraverso il saggio del 1954 su *L'antinomia della città platonica*); di rimeditare Kant (sempre presente nei punti nevralgici degli scritti più importanti, specialmente *Le linee di una filosofia del diritto* e *I principi di una filosofia della morale*, fino a quel fondamentale saggio su *Perfezione e finitudine* del 1977, che vede in Kant il definitivo dissolutore della prova ontologica dell'esistenza di Dio); di recuperare il possibile idealismo negativo che sta tra Platone e Kant, secondo le suggestive proposte di quegli straordinari, compendiosi lineamenti di storia dell'etica che sono nel libro postumo su *Oggettivazione etica e assenzialismo*; di riscattare il senso cristiano della persona particolare dall'universalismo naturalistico del tomismo, fino a giungere alla dissacrante tesi di *Oggettivazione etica e assenzialismo*, secondo la quale «i pericoli del naturalismo tomistico sono tanti da autorizzare il sospetto che tutto il tomismo sia un tipico errore di lettura dell'*Esodo*. È il sospetto che Maestro Eckhart insinua con tanto sottile acume da regalare per secoli all'intelligenza cattolica più sensibile il dubbio che tutta la teologia positiva della Scolastica, per dimostrare troppo, nonostante le sue fortune ecclesiali (o grazie ad esse) sia uscita fuori dell'orbita del cristianesimo».

Non posso, in questa occasione, seguire lo sviluppo minuto e costante delle tesi enunciate lungo il percorso di questa filosofia, stratificata con paziente intelligenza originale, argomento dopo argomento, «lavorando in proprio», con successivi progredienti avvicinamenti alle voci più disparate, da Troeltsch a Meinecke, da Nietzsche a Heidegger, da Bultmann a Bloch e alle scienze più diverse, dalla sociologia alla psicologia, alla psicoanalisi.

Posso soltanto richiamare ancora l'attenzione sulle enunciazioni che forniscono la base degli ultimi sviluppi teorici e storiografici. In particolare sulla rivendicazione scandalosa della moralità dello storicismo relativistico, programmaticamente aperto ai problemi della vita morale, di contro alla risoluzione e più ancora alla dissoluzione cui vanno incontro le preoccupazioni etiche del soggetto nello storicismo assoluto, il quale, estremo travestimento della metafisica classica, estremo tentativo di salvezza dell'intellettualismo tradizionale, estrema teologizzazione della storia profanata, è affermazione della storia come mera fornitrice al concetto di situazioni empiriche da mediare dialetticamente, non da rispettare in sé e per sé; è affermazione dell'inalterabile perpetuità dei valori necessariamente tramandatisi, così che i valori umani diventano indiscutibilmente privi di ogni valore, giacché l'uomo non farebbe che fruirne fatalmente; senza possibilità di colpa e senza possibilità di merito.

La centralità dell'individuo, non come particolarità chiusa ma come personalità dell'imperfetto che aspira a compiersi senza mai chiudersi, nonostante la continua creazione di opere cui affida la propria espansione, implica il ribaltamento del senso e significato della storicità: non più totalità contenente che deve proiettare fuori di sé i contenuti particolari; non più *continuum* ordine geometrico ignaro di discontinuità e rotture; non più dialettica del divenire del tutto comprensivo, ma «effettiva dialetticità» che non è nella storia ma della storia, giacché si concreta nella dinamica trasformazione delle forme storiche.

L'individualità storica è l'espressione di un *essere* che trova realtà nell'*esistere*, che è conoscibile come essere solo in quanto storico esistere, impegno di realizzazione il cui valore non è al principio ma alla fine, non è provato da ciò-che-è bensì da ciò-che-non-è ma può essere, e tuttavia il termine infinito della funzione attraverso le quali l'individualità si espande, si realizza e si scopre come personalità, correlazione, incontro interpersonale,

effettiva desingolarizzazione. «La realtà dell'essere, la sua positività esistenziale è la sua negatività esistenziale».

Allo sviluppo sempre più radicale di queste tesi Piovani attese nell'ultimo decennio della sua operosità, dai *Principi di una filosofia della morale* del 1972 fino all'ultimo *Oggettivazione etica e assenzialismo*, opera antica e nuova, conclusiva e aperta, profondamente sua nella eleganza della prosa solenne e drammatica, scandita qui dall'inconsueta martellante brevità dei periodi inseguenti l'energia del pensiero che si compie nella suprema testimonianza di sé.

Ma di questo libro io che ne ho trascritto il manoscritto, che ne ho curato l'edizione postuma, che ne ho steso l'introduzione, confesso di non saper parlare con il distacco che si addice all'interprete rigoroso. Non perché non sappia scorgervi la puntigliosa riproposizione dei motivi di fondo della filosofia di Piovani; non perché non sappia scovarvi i numerosi riferimenti innovanti ai grandi temi della filosofia contemporanea. Forse perché troppo vivo è ancora in me il ricordo delle lunghe conversazioni che ne accompagnarono la nascita; quelle relative alle incertezze che, mai come allora, dopo il 1974, Pietro nutrì sull'accingersi alla stesura di questo libro o di quello su *La filosofia nuova di Vico*: un'incertezza non dettata dal prevalere dell'esigenza teoretica sull'istanza storiografica, perché sempre in Piovani l'una e l'altra si accompagnarono e si alimentarono; piuttosto perché Vico, il suo autore, non poteva essere sganciato, se non per l'estensione dello scavo filologico, già preparato e da distendere nella compiuta argomentazione delle tesi definite, dalla centrale riflessione storicistica sull'anti-ontologismo dell'oggettivazione etica. Forse perché troppo vivo è il ricordo delle conversazioni punteggianti la progrediente gestazione del libro, specialmente di quella della fine di ottobre del '79 quando, dopo un'estate terribile (per me spettatore consapevole, impotente e partecipe, forse la più terribile), egli mi annunciò la conclusione del lavoro (ne aveva steso gli ultimi due capitoli) nel corso della nostra penultima passeggiata per le vie della sua e mia Napoli. Forse perché troppo vivo è l'emozio-

nante ricordo del giorno di fine giugno del 1980, quando ormai senza speranza ma non domo, mi affidò, raccolto nel lacero contenitore in cui riponeva da sempre le sue pagine, il manoscritto del libro che serbo gelosamente, bene prezioso, insieme con il dattiloscritto su cui, ormai morente, ha compiuto gli ultimi interventi. Forse perché la lettura di questo libro, che un sensibilissimo, giovane studioso a me molto caro, come lo fu a Piovani, ha definito «qualcosa di più di un libro di filosofia, giacché tocca la dignità e la forza di un breviario cristiano», mi ha fatto capire come il quinquennio della malattia sia stato vissuto da Pietro con la lucida consapevolezza della prossima conclusione del suo vivere-per-la-morte.

«Se è vero che pochi conoscono la morte, è altrettanto vero che pochi sanno meritarsela, riconoscendola quale massima aspirazione, quale suprema ambizione, perciò abbracciandola nella sua negativa totalità liberatrice, definitivamente segnalata dalla constatazione di Baudelaire: “C’est la Mort qui console”. L’abbandono consapevole all’attinta beatitudine dell’inesistenza riscatta dalle fatiche dell’esistere, vissute come necessità trasfigurata in dovere; consente, in fine, di toccare la compiutezza in cui tutte le assenze si verificano vanificandosi. Preparata dalle inesorabili sottrazioni di tutti i giorni (*cur crescimus, vita decrescit*), la morte ha la negatività emblematica che, sola, può fare intendere, nella conclusiva conoscenza privilegiata, la positività dell’esistere accettata nel recuperante desiderio dell’inesistere, chiudendo coerentemente il ciclo dall’incognito all’incognito, dentro il quale il raggiunto silenzio non ha motivo di rinnovare o di rinnegare la speranza perché, *in gurgite tacito*, già la include».

Nella morte, momento supremo dell’espansione della personalità, nell’«ora amara del suo dolce congedo», Pietro Piovani è stato fedele a se stesso, come in tutti i momenti dell’espansione coerente della sua eccezionale esperienza vitale.

Pietro Piovani

Invito a Vico

VICO: L'UOMO E IL SUO TEMPO

I. – Due atteggiamenti mentali uguali e contrari è opportuno bandire allorché si voglia guardare a Vico osservando l'uomo sullo sfondo del suo tempo. Bisogna evitare di cadere nel luogo comune secondo cui Vico, estraneo allo spirito del Settecento, è precursore per antonomasia delle maggiori tesi sostenute dall'idealismo romantico dell'Ottocento. Bisogna evitare, all'opposto, di mettersi a frugare la cultura immediatamente precedente a Vico, o circostante a lui, solo per trovare tracce di meditazioni affini a quelle vichiane, insistendo oltre misura su consonanze che riescono a spiegare alcune influenze, ma non riescono a dar ragione dell'originalità vichiana nella sua irripetibile autenticità, nella sua superiore dimensione. Vico non è una specie di svista della storia, distrattasi nell'assegnazione anagrafica al Settecento napoletano di una personalità appartenente, nella sua sostanza spirituale, all'Ottocento tedesco. Vico non è, d'altro canto, un episodio, più o meno significativo, di una società che liberandosi faticosamente dalle sue residue, tenaci strutture post-feudali, non fa che protendersi verso successive riforme tentate, verso ulteriori rivoluzioni mancate o fallite.

Come tutte le individualità grandi e forti, Vico lotta *col* suo tempo *nel* suo tempo, essendone partecipe e tuttavia modificandolo e oltrepassandolo col medesimo contributo della sua esistenza, fecondatrice di novità. Si potrebbe dire per Vico quello che, a proposito di un altro filosofo meridionale, è stato detto dal massimo critico italiano, dal più vichiano dei nostri critici, da Francesco De Sanctis: «Niente è più drammatico che la vita interiore di un grande spirito nella sua lotta con l'educazione, coi maestri, con gli studi, col tempo, coi pregiudizi, nelle sue imitazioni, fluttuazioni e resistenze. La sua grandezza è appunto in

questo, di vincere in quella lotta, cioè che di mezzo a quelle fluttuazioni si stacchino con maggior forza ed evidenza le sue tendenze predilette, che gli danno un carattere ed una fisionomia».

L'individuo Vico vince questa inevitabile lotta, per lui particolarmente dura, con la costanza di un inesausto lavoro. Il pensatore che vede la storia come aspra fatica di *nazioni* conquistanti la civiltà attraverso logoranti competizioni, attraverso forme di attività umana sempre tesa in opere pazienti, tiene fede con tutta la sua vita affaticata all'etica dello sforzo che la sua riflessione attribuisce, e quasi impone, alle collettività degne di partecipare alla costruzione dell'ordine civile. Vince la sua lotta morale perché, senza risparmio, la combatte fino in fondo.

II. – Ma dire che Vico, per vincere, deve, come ognuno è più d'ognuno, combattere col suo tempo non vuol dire che la Napoli del primo Settecento in cui il filosofo si muove sia, intorno a lui, un ostico deserto intellettuale. Il retroterra culturale del genio vichiano è tutt'altro che arido; può mancarvi una vegetazione d'alto fusto, ma non vi manca una vegetazione folta. Tra Campanella e Vico non c'è, nell'Italia meridionale e in tutta l'Italia, quel «vuoto» intellettuale che pretendeva Bertrando Spaventa, bisognoso di punte filosofiche sempre tanto alte da consentire di agganciarvi i suoi ripensamenti più teoretici che storici. C'è un'Italia vivacemente desiderosa di rompere le sue clausure provinciali e controriformistiche, sensibilissima alle suggestioni provenienti d'Olttralpe, provinciale sì ma forse più nell'ansiosa sollecitazione di informarsi presto del nuovo che nella capacità di ripensarlo in confronti indipendenti, in una posizione capace di autonomia sia verso la tradizione pesante sia verso l'innovazione pressante. E come può, del resto, essere veramente provinciale una cultura che deve lavorare a paragonare l'ancor recente eredità di Galilei con gli esiti, e consenzienti e critici, della lezione francese ed europea di Cartesio, ascoltata con interesse vivissimo? Come può essere veramente provinciale una cultura che trae

spunto perfino dalle stanche ripetizioni di un platonismo, più o meno platonico o neoplatonico, per cercare di allontanare l'ammirazione per il valore dell'*esperienza* dalle secche di un empirismo fine a se stesso, sollevandola alle rischiose altezze di una metafisica da ripensare? Platonismo e pitagorismo aiutano più che ostacolano lo sperimentalismo post-galileiano, ingenerando confusioni certo notevoli, tuttavia evitando acquiescenze indiscriminate a mode altrui.

La storia dei «cartesiani» d'Italia, che ormai da qualche lustro si è incominciata a scrivere e che, dopo i necessari lavori di scavo, potrà presto tentare un quadro d'insieme, è destinata a risultare sempre meglio una storia di post-galileiani, che saggiano il loro interesse sperimentalistico per il mondo della natura a pietre di paragone tratte da una tradizione non trascurata, ma non passivamente accolta, sicché platonismo, agostinismo, apologie umanistiche dell'opera dell'uomo, elogi rinascimentali della natura da penetrare si rinnovano nella loro volontà di riguadagnare il mondo dell'esperienza e della storia. Anche nelle correnti in cui non Platone o Plotino, ma Democrito o Epicuro compaiono come maestri particolarmente ammirati, l'esigenza di giustificare razionalisticamente l'esperienza si colora talvolta di tentativi metafisici. Con maggiore o minore evidenza questo si può vedere in uomini come Camillo Colonna, Francesco D'Andrea, Tommaso Cornelio, Leonardo di Capua, Giuseppe Valletta, Gregorio Caloprese. Si vede più chiaramente per un lato, più oscuramente per un altro, nell'esplicito platonismo di Paolo Mattia Doria, il filosofo a cui, non casualmente, è dedicato dal Vico il *De Antiquissima*. Il Doria oscilla tra esperienza e metafisica perché non è ignaro delle ragioni possibili di una sintesi avviata verso il superamento dell'antinomia. Ma, al di là della cultura che può dirsi, nell'Italia meridionale, immediatamente “pre-vichiana”, l'ambizione di fondere il nuovo pensiero con l'antico è ovunque operante nei più consapevoli: opera nel padovano Antonio Conti, noto ai più illustri d'Europa; opera nei due maggiori: Ludovico Antonio Mu-

ratori e Gian Vincenzo Gravina, l'uno intento non soltanto alla sua monumentale fatica di erudito, l'altro intento non soltanto alle sue riflessioni importanti sulla «Ragion poetica».

Insomma, nella cultura italiana che è, in senso ampio, prima di Vico e intorno a Vico, non agisce un eclettismo informe e svagato curioso di tutto perché, in proprio, capace di niente, ma si muove una curiosità inquieta che, perfino attraverso le distrazioni leggiadre dei giardini di Arcadia o le bellurie complicate del Barocco, persegue un suo sforzo di chiarificazione per uscire da un'ammirazione dell'antico, diventata – nel Rinascimento declinante e declinato – manierismo di cattiva accademia, per tentare nuovi rapporti con la realtà, per prender l'avvio verso nuove esperienze di concretezza, per lasciare alle spalle *veri* ipostatizzati, per incontrare nuovi *certi* appena intravisti. È una ricerca che, in tutti i campi, potrebbe assumere a simbolo o a visiva immagine di se medesima la ricerca coloristica se non di Caravaggio, dei Caravaggeschi, non trionfalmente vittoriosi nell'arte loro, come il tragico maestro, ma drammaticamente inquieti nel loro frugare con luci nuove le sfumate oscurità resistenti. L'Italia del Sei-Settecento, avviata verso le liberanti sensibilità ai temi pre-illuministici e illuministici, evita di rinnegare le trascorse grandezze umanistiche e rinascimentali non soffermandosi a ripeterne il logoro elogio, ma discostandosi da quelle abusate grandezze per cercare di cogliere nuove dimensioni del concreto. Quasi un secolo dopo Paolo Sarpi, tocca a Muratori, a Vico, a Giannone continuare, ciascuno a suo modo, lo sperimentalismo galileiano, passando dalle verificazioni della natura alle verificazioni della storia. L'apparente eclettismo in questa sorta di sperimentalismo rinnovantesi trova il suo probabile centro intimo, la sua sostanziale smentita.

III. – Vico, dunque, non scopre la *storia ideale eterna* combattendo la vivente storia del suo tempo e prescindendone: il semplice fatto che sia contemporaneo del principe degli eruditi

d'Italia, o che sia circondato da «cartesiani» che sono, prima di tutto, volenti o nolenti, post-galileiani, lo colloca, anzi, in una situazione intellettuale assai propizia all'inaugurazione di nuove vie, aperte alla conoscenza dell'esperienza: la *filologia* di Vico non a caso è scienza nuova sperimentante, introduzione alla logica del concreto, premessa polivalente a una rivoluzionaria metafisica del certo. Il filosofo che per primo si rende conto della necessità di una filosofia senza natura, di una *filosofia dell'uomo* conoscitore dei veri che *fa* nella storia umana, non è mal collocato cronologicamente se gli è dato esistere, in mezzo a fermenti post-galileiani, nell'epoca di Newton e nell'epoca della prima grande critica storico-erudita.

Se deve lottare col suo tempo non è perché sia nato, quasi per errore, un secolo prima degli uomini che sarebbero stati il suo più adeguato pubblico, i suoi veri compagni di vita; è perché ogni uomo che voglia far valere l'individualità sua deve combattere codesta lotta esistenziale, dolorosamente arricchendosene e arricchendola, così modificando, poco o molto, la situazione temporale cui appartiene, ed essendone modificato, in un nodo di reciprocità mai completamente districabile.

IV. – In tal senso, poche vite sono state più affaticate di quella di Vico, poche lotte esistenziali più duramente combattute, in una quotidiana tribolazione, nemmeno grandiosa nell'ambascia, e perciò stesso più grande, se commisurata alla tenacia eccezionale dell'ingegno, costretto a liberarsi dall'involucro delle piccole miserie avviliti.

È, prima di tutto, la nobilitante miseria di una povertà nativa, neppure eroica per totale squallore e perciò più nuda e più grigia. Il «mezzanino» in cui Giambattista Vico nasce il 23 giugno 1668 è stato individuato dalla perizia di Fausto Nicolini, insuperato insuperabile biografo, nel cuore della Napoli più popolare e più popolosa, in via S. Biagio dei Librai, sopra la bottega del padre, Antonio, piccolo libraio in un rione affollato di polverose botte-

ghe di piccoli librai. La famiglia a stento può dirsi di piccolissimi borghesi: se il padre non ha vero *status* di commerciante, il nonno materno, Giambattista Masullo, è, esplicitamente, un operaio fabbricante di carrozze. La Napoli brulicante lungo il tracciato singolarmente immutato del reticolo viario greco rimane l'ambiente che fa da sfondo a tutta la vita di Vico: poco o nulla, infatti, egli si muove dalla sua città, a parte l'idealizzato periodo di Vattolla; poco o nulla si discosta dallo stesso quartiere dove è nato, giacché le case successivamente abitate dal figlio del libraio divenuto scrittore di libri mai raggiungono un livello (come si direbbe oggi) residenziale. Vicinissima è la frequentata biblioteca dei Girolamini, accanto alla Chiesa; a pochi passi sono le case dei numerosi amici e dei rari discepoli; se mai, un po' più lontane sono la sede settecentesca dell'Università e le case delle famiglie patriizie degli ossequiati protettori.

Eppure il brulichio disordinato della folla variopinta della Napoli vichiana ha, nell'adempimento delle private mosse d'ognuno, un suo involontario ordine sovrastante, quasi per suggerire al filosofo l'idea della storia fatta – nell'umanità – da ciascuno e da tutti, ordinata provvidenzialmente mediante le azioni involontariamente ordinate di ognuno, perciò universalmente ordinate sotto la superficie del particolare disordine. Vichianamente, spetta al filosofo, che non è tale se non sa di *filologia* e di storia, spezzare questa crosta per figgere lo sguardo nel profondo, là dove, geneticamente, la natura delle cose si fa, là dove essa trova il suo *nascimento*. La *Scienza Nuova* è, principalmente, l'esperienza di questa trivellazione intellettuale.

Ma prima di arrivare, ad oltre cinquant'anni, all'originaria formulazione della *Scienza Nuova* (che risale al 1723-25), gli ostacoli da superare, per il pensatore, non sono solo speculativi. Sono ostacoli innumerevoli. Sono gli ostacoli di una malferma salute: il fisico da «tiscuzzo» e i malanni seguiti a una terribile caduta infantile gli danno per tutta la vita quell'aspetto sofferente e consunto documentato dal noto ritratto di scuola del Solimèna, con-

servato in Arcadia. Sono gli ostacoli di un carattere fondamentalmente difficile nell'alternarsi di aperture cordiali e di impuntature permalose, di slanci generosi e di timidezze ombrose, di indipendenze fierissime e di ossequi inchinevoli. Nella *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, l'autore tempera la confessione e prepara la giustificazione definendosi *natura malinconica ed acre* e riconoscendosi di temperamento collerico. Spesso la complimentosità di certi suoi lunghi giri di frase non è che freno allo sdegno che, polemicamente, vorrebbe straripare. La cerimoniosità togata e, in più sensi, "spagnolesca", favorisce, nel clima del Viceregno, questi schermi e queste schermaglie, contribuendo a tener distante il filosofo dalla vita pubblica. La classe politica è da lui avvicinata soltanto per istanze professionali, spesso appoggiate da qualche benevolo protettore, e sempre accolte solo in parte, fino a qualche modesto miglioramento amministrativo nella carriera universitaria, fino a qualche incarico di prolusioni e iscrizioni ufficiali, fino alla attribuzione della retribuita qualità di «regio storiografo» accordatagli nel 1735 da Carlo di Borbone, fino alla indulgente concessione della paterna cattedra di retorica al figlio Gennaro: riconoscimento e favori stentati, ottenuti assai più per l'interessamento illuminato di qualche ammiratore autorevole che per l'attitudine di Vico a trattare con i potenti.

Il professore deferente, l'accademico candidamente compiaciuto delle piccole nomine proprie della carriera non è, infatti, abile in relazioni umane. La trasfigurazione del periodo giovanile passato a Vatolla, nel Salernitano, in cui è stato lontano da Napoli, in qualità di istitutore presso la famiglia Rocca, è anche il rimpianto per il solo periodo di solitudine di cui abbia goduto. Evitato, per sua fortuna, l'abborrito *strepito del foro*, non evitati i lieti *strepiti domestici* dei numerosi figliuoli nati dal matrimonio con Teresa Destito, Vico, l'avversario dei filosofi *monastici e solitari*, inetti a filosofare senza concettualissime astrazioni, è, però, filosofo politico solo sulle vette della sua speculazione. Lì, veramente, la politica, manipolata con eloquente vigore dallo storiografo aulico

diventa occasione a una meditazione più alta e si eleva a discorso di storia universale non ignara di filologia. Per il resto, nel senso corrotto corrente, l'uomo è, per suo privato conto, cattivo politico. Le sue lettere, sia le solenni sia le amichevoli, mostrano tutte una assai scarsa attitudine a prevedere la psicologia degli interlocutori; anche alcuni resoconti di sue conversazioni ce lo confermano.

Il caso più clamoroso attestante la sua inettitudine al commercio quotidiano con gli uomini è la sua bocciatura al concorso universitario del 1723 per la cattedra primaria di Diritto Civile, promozione assai ambita dal modesto professore di Retorica. Cattedra giustamente negata, in fondo: nella meschinità della vicenda, che nell'interessato lasciò una ferita morale troppo lentamente rimarginata, manca perfino il segno nobilitante di una reale persecuzione subita, di una effettiva ingiustizia sofferta. Mente di filosofo, pronto a riportar tutto ai principi, pronto a vedere nel diritto romano grandi verità storiche mal-favoleggiate piuttosto che canoni giuridici da rinverdire, Vico non aveva mente di giurista. Non c'è, anzi, nelle sue pagine, precetto positivo tramandato che non sia genialmente alterato nella sua interpretazione estrosa. Messa sulla cattedra cui aspirava, sarebbe stato un cattivo insegnante. Il suo memorando infortunio concorsuale (o *disavventura*, secondo la designazione dell'*Autobiografia*) è, tutto sommato, la prova di un'ambizione sbagliata dell'uomo riservato a ben altri e ben più alti destini piuttosto che il documento di astiose incomprendimenti.

Certamente, anche a Vico tocca, come a ogni ingegno, di dover incontrare gretti livori e pettegole invidie; tuttavia i vari rapporti con i notabili dello Studio napoletano non escono dalla normalità e, in ultima analisi, fuori della leggenda, la reazione dei colleghi all'estrosità del suo talento è più ispirata a bonomia partenopea che ad attiva malignità. Anche le sue passate, probabili simpatie passeggiere verso gli «eretici» ed «ateisti» napoletani processati dal S. Ufficio non gli sono mai rinfacciate espressamente.

In fondo, è lasciato tranquillo alla sua *aspra meditazione*, interrotta solo per necessità didattica, pubblica e privata. In fondo, non gli manca il conforto della stima di uomini come Conti e Muratori e, a Napoli, specialmente Celestino Galiani, zio di Ferdinando. La stessa sua vigile diffidenza verso i *destrattori*, annotatori maliziosi delle oscurità della sua scrittura, non si lamenta – diciamolo pure – di un'accusa senza fondamento. Lo stile vichiano, baluginante di improvvisi lampeggiamenti rischiaratori, moventesi in chiaroscuri penetrati con animoso fervore, s'inabissa in lunghi tratti di tormentosa caligine, invincibile per il lettore coevo, non aiutato dal lavoro critico successivo, intrapreso poi dalla pattuglia dei primi benemeriti ammiratori. La grandezza della prosa di Vico, quasi sospesa fra due secoli, quasi in bilico fra i costrutti troppo elaborati di un italiano ancora latineggiante e le rapidità nervosissime di una sintassi moderna non ancora conquistata, può essere intesa meglio dai posteri che dai coetanei. Negarlo è impossibile.

V. – La serie degli ostacoli allineati dice, tuttavia, una lotta “contro il tempo” che non è cronaca di una sconfitta, ma, già in sé, storia di una vittoria. Le avversità, le difficoltà di comunicazione, temprano l'uomo nella solitudine e lo inducono a ritenersi, un po' a torto un po' a ragione, *come forestiero nella sua patria*, mal disposto e mal preparato a contatti immediati. Ed è la sua fortuna. I suoi contatti con la cultura passata e presente cercano mediazioni originali attraverso rimediazioni ispirate da una personalità fatta più per passare e travolgere che per fermarsi ed esaminare. L'uomo poco propenso a intendere l'interlocutore diretto si fa centro umile e superbo di una famiglia di spiriti conosciuti con intuizioni novissime, scelti con sicurezza energica come consentanei a un dato ripensamento. Socrate e Platone, Plauto e Terenzio, Lucrezio ed Ennio, Orazio e Tacito, Polibio e Varrone, Cicerone e Agostino sono invitati, per invito personalissimo, a un ideale convegno, che destoricizza le varie fisionomie nel momento stesso in cui riesce a cogliere in ciascuna il contributo che

effettivamente può apportare alla costruzione vichiana di quella *storia di umane idee* che è la *Scienza Nuova*. I moderni sono interrogati con intuito non meno felice, se considerato nella stessa luce: Bodin, Bacone, Selden, Grozio, Hobbes, Pufendorf, sono chiamati in causa per testimoniare *pro* o *contra* le tesi di Vico. E talvolta la polemica più acuta, mentre sottolinea il dissenso, mostra l'interesse più vivo: è quel che capita, forse, per Renato Descartes o, in altro aspetto, per Pietro Bayle. Pur nella confusione delle interpretazioni e delle alterazioni, le scelte sono sicure; i rapporti ideali stabiliti provengono da una selezione che sottintende un'originale concezione della vita e della filosofia.

Gli ostacoli superati, le incomprensioni reali o esagerate, le solitudini volontarie e gli isolamenti involontari, le *disperazioni* espresse e le speranze inesprese, gl'ingrandimenti esuberanti, le riduzioni imbronciate, i sentimenti infervorati e i risentimenti umorosi concorrono tutti a foggare una personalità d'eccezione: *sembravano traversie ed erano infatti opportunità*. La vita dell'uomo Vico sembra ubbidire così a una legge simile a quella che il filosofo vede operante nell'intera umanità: le angustie sofferte, se affrontate con virile energia e aguzzato ingegno, si convertono provvidenzialmente in progresso umano. Così, nella vita interiore di Vico, le orazioni del non promosso professore di Retorica, le dissertazioni accademiche non comprese nella loro ricchezza nascosta, le meditazioni sul *Diritto Universale* del giurista mancato diventano, nella continuità e nella discontinuità, tappe di una sola opera, degna dell'*invidioso titolo* di *Scienza Nuova*, che, circa dal 1723, fino alla morte, è scritta, riscritta, cancellata, ricancellata, glossata nelle due redazioni principali e nelle varie stesure tormentate fino all'edizione definitiva, pubblicata nel 1744, pochi mesi dopo la morte dell'autore. Il tormento della rielaborazione, inesaurevolmente ripensante, è il rinnovamento dell'*estro quasi fatale* dell'impetuosa ispirazione; è la consapevolezza di avere aperto una via nuova al filosofare.

Volte definitivamente le spalle alla natura, inconoscibile perché non *fatta* dagli uomini, la filosofia conosce di poter esistere solo se ostile alle astrattezze concettualizzanti racchiudenti fisica e metafisica nelle ipotesi di una cosmologia fantasticata; solo se disposta a farsi, esclusivamente, *metafisica del genere umano*, ambiziosa di capire nella storia, conoscibile dall'uomo perché fatta dall'uomo, il significato e il destino dell'umanità: comprensione dell'uomo, restia a partire da ciò che non compete all'uomo, pronta ad andare, dall'uomo, oltre l'uomo. Scienza nuova perché metodologia nuova: originalissima ricerca degli universali negli individuali della storia. Novità non avversa o estranea al proprio tempo, ma assai tempestiva: giunta al momento giusto nel processo di storicizzazione del conoscere. Novità non illuministica o pre-illuministica, tuttavia mossa da ispirazioni ed esigenze comuni a molta parte del pensiero settecentesco verso esiti diversi e affini.

VI. – Nella coscienza delle innovazioni inaugurate, l'umile Napoletano, sempre scontento di sé e degli altri, non compreso, da vivo, nelle eccezionali proporzioni sue, può legittimamente esaltarsi rivendicando il diritto d'essere ricordato, come noi lo ricordiamo, autore, per eccellenza, della *Scienza Nuova: Il Vico* (come dice in terza persona l'*Autobiografia*) *fece intendere che di tutte le opere del suo affannato ingegno avrebbe voluto che la sola fosse restata al mondo la scienza nuova*. La rivendicazione orgogliosa è diritto di Vico ed è dovere dell'Italia giacché altrettanto legittima è l'esaltazione autobiografica che ha ragione di pretendere, nel suo stile perentorio: *il Vico è nato per la gloria della patria e in conseguenza dell'Italia, perché quivi è nato e non in Marocco*.

Infatti, al di là delle immancabili, perfino opportune, incomprendimenti transeunti, presto il capolavoro vichiano è apparso degno di «restare al mondo». Il lungo disconoscimento settecentesco è una favola, se è vero che già nel 1728 a Montesquieu, viaggiatore in Italia, è dato l'inascoltato suggerimento di leggere la

Scienza Nuova; se è vero che, nel 1787, a Napoli, già Volfango Goethe, incuriosito, può porger l'orecchio ai «sibillini presentimenti» di Vico; se è vero che in vario modo «vichiani» possono dirsi Ferdinando Galiani e Gaetano Filangieri. E discepoli ideali di Vico, con alla testa Mario Pagano, si trovano fra gli uomini della Repubblica Napoletana del 1799 o della successiva emigrazione nel Settentrione, dove Cuoco e Lomonaco possono additare a Manzoni il gran nome. E lettori di Vico sono, a fianco di De Sanctis, non pochi uomini del Quarantotto meridionale, mentre ormai, dalla prima metà dell'Ottocento, da Romagnosi a Ferrari, da Cattaneo a Tommaseo, la fama del maggiore pensatore italiano, con l'ottenuta garanzia di Cousin, avanza lenta ma sicura in Italia e fuori d'Italia, verso le esplorazioni, le interpretazioni, le rielaborazioni del primo Novecento, verso le riletture e i riesami fecondamente in corso nel secondo Novecento.

ESEMPLARITÀ DI VICO

I. – Su quali basi, su quali essenziali ragioni riposa la grandezza di Giambattista Vico, di cui nel 1968 cade il terzo centenario della nascita? Le risposte tradizionali sono tutte, più o meno, in crisi. Ed è naturale che sia così: ogni *classico* è tale, conserva la sua permanente giovinezza, non perché e se stia mummificato nel museo di un'irrigidita ammirazione, ma perché è ringiovanito, ravvivato dalle riletture differenti delle generazioni succedentisi, che se ne impadroniscono facendolo proprio, ciascuna a suo modo, nel contrasto, dentro ciascuna generazione leggente, delle varie opinioni personali. Un classico che, nei secoli, dica a tutti sempre la stessa cosa è un classico che non dice più nulla a nessuno. La crisi delle risposte tradizionali è, dunque, un buon segno: è un segno sicuro della rinnovantesi vitalità di Vico come classico.

Le risposte tradizionali possono, per abbreviazione di comodità espositiva, riportarsi a tre tipi. La prima è la risposta, per dir così, di tipo cattolico, consacrata da una storiografia più cavillosa che ferrata: Vico è l'eroe di una specie di super-controriforma filosofica, che non solo eredita le linfe più vive della prima e della seconda Scolastica, ripensate in termini più neo-platonici che neo-aristotelici, più neo-agostiniani che neo-tomistici, ma, individuando o indovinando in Cartesio il precorritore di tutte le negazioni libertine e illuministiche, nella resistenza a Cartesio si fa l'anticipato campione della filosofia anti-moderna, in nome della tradizione cristiana e romana rielaborata, per legato ricevuto, dal pensiero italiano non corrotto da mode straniere, rimasto fedele alla sua asserita cattolicità di fondo.

La seconda è la risposta, per dir così, di tipo positivistico: Vico è grande perché, come Comte, assai prima di Comte, ha cer-

cato le leggi fisse che regolano i corsi della storia e della società; ha inteso che i gruppi sociali procedono per stadi ternari nelle epoche dell'umanità; ha anticipato la scoperta di quella fisica sociale che è la sociologia.

La terza è la risposta di tipo, per dir così, neo-idealistico, che mette a frutto anche alcune indicazioni del periodo risorgimentale, insistenti sulla grandiosa solitudine del filosofo napoletano nel secolo suo: Vico, più che genericamente avverso a Cartesio, è ostile al Cartesio che annuncia l'illuminismo, esaltazione della ragione astratta e matematizzante contro la storia, la fantasia, la spontaneità delle forme ideali e istituzionali del vivere civile; perciò Vico, estraneo a tutto ciò che è illuministico, è il romanticismo in potenza; preservato dalle sue stesse incomprensioni e dai disconoscimenti circostanti, è riservato all'ammirazione dell'Ottocento idealistico o, meglio, dei suoi continuatori novecenteschi, che possono foggiare di lui quasi l'immagine di una specie di involontario pre-Hegel del secolo XVIII.

Nessuna di queste tre interpretazioni appare ancora convincente. La prima, la cattolica, è sempre stata la più debole: di Vico, tutto sommato, era disposta ad ammirare specialmente ciò che era fuori della sostanza della *Scienza Nuova* o ciò che era meno vichiano nel suo pensiero, in una riduzione a temi scolastici che non avevano bisogno di scomodare Vico per trovare numerose formulazioni, più ordinate, nella cultura italiana secentesca e settecentesca. Eppure, questa esegesi, ansiosa di rinvenire ovunque soprattutto il Vico platonico e scolastico, rivendicava a sé Vico, non i dimenticati od occultati platonici e scolastici invecchiati, così riconoscendo nel Napoletano il lievito di un'originalità diversa, fundamentalmente anti-tradizionale, tuttavia da non ricercare (contraddittoriamente) per se medesima. Anzi, per il timore di dover concedere troppo a eventuali consonanze e aderenze pericolosamente, modernamente «romantiche», questa preoccupata esegesi lasciava in ombra il tema del *consensus* ottenuto da verità umane ripetute e vissute da tutta l'umanità nella storia, avver-

tito come il più fecondo di sviluppi solo da una piccola parte della stessa pubblicistica cattolica ottocentesca non ignara di Vico e, a rigore, più libera nei suoi movimenti speculativi perché più sicura di sé.

La seconda interpretazione, quella di tipo positivistico, si è limitata all'adattamento di alcuni schemi comtiani a formule vichiane. Bastava che avesse studiato Vico con integrale, benemerito "metodo storico" positivo e quegli schemi si sarebbero infranti sotto il peso, ben più robusto, di approfondimenti storico-eruditi adeguati. Ma tali contributi, che in altri campi hanno lasciato il segno, conservando il valore loro al di là delle nomenclature paleo-positivistiche, sono mancati in tema vichiano, sul quale più frequentemente si è esercitato lo schematismo di filosofi, di giuristi, di sociologi superficiali, forviati, oltre tutto, dal loro strabismo teoretico, desideroso di "criticizzare" sempre più il positivismo guardando con un occhio a Comte e con un occhio a Kant. La velleità di riportare Vico a un metodo subordinato alla metodologia delle scienze naturali, priva dell'eventuale mascheramento di dialettiche intelligenti, risultava così nella piena evidenza del suo patente nonsenso.

La terza interpretazione, quella di tipo neo-idealistico, si è mossa in mezzo alla complessità delle pagine vichiane con ben altra perizia, con ben altra maturità, con ben altra eleganza. Lungo un percorso aperto da Bertrando Spaventa, Vico, interamente riletto grazie alla preziosa revisione e restaurazione testuale nicoliniana, diventava il pilone di sostegno di un ponte ideale collegante la critica pre-romantica del razionalismo astratto al post-romanticismo scaltrito dei kant-fichtiani fàtissi riformatori energici di Hegel. Ma questa interpretazione, lucida fino allo scintillio, poteva far capo al pilone vichiano finché reggesse l'insieme architettonico in cui Vico era funzionalmente, strumentalmente, incorporato, cioè fino a che riuscisse a impedire il dubbio sulla validità di questo o quell'elemento interpretativo. Appena revisionata l'immagine del Settecento come secolo della ragione

astratta, appena riesaminati i limiti possibili di ogni riforma di Hegel, appena proposta una visione dello storicismo europeo nascente dal seno stesso del Settecento o collegato a spunti più anti-hegeliani che hegeliani, Vico si è trovato scoperto da ogni lato, come parte inutilizzabile di un sistema criticato, sistema a sua volta promotore di indagini destinate a ribadire e ampliare quelle critiche. Non c'è cautela sistematica che non sia costretta, se abilmente elastica nelle difese, a commettere qualche imprudenza di movimento. L'aver consentito e favorito la diretta lettura dei testi vichiani non poteva non avviare rimediazioni sia analitiche sia, lentamente, sintetiche, sempre più consapevoli, sempre più volenterose di capire, per quanto possibile, Vico in sé e per sé, non quale momento retrodatato di una serie di tempi successivi e, in misura maggiore o minore, estranei. In particolare, la già avviata, poi approfondita, indagine sulla reale situazione del retroterra culturale del genio vichiano smentiva l'assoluto isolamento del filosofo nel tempo suo, rivelando affinità, influenze, contatti, italiani ed europei, connessi radicalmente a correnti caratteristiche del secolo XVIII.

Per contrasto, per comprensibile reazione, l'esplorazione di quel retroterra rischia oggi di farsi troppo minuziosa, fino a esaurire le sue ragguardevoli benemerenzze in minimi sottintesi polemici o in sopravvalutate inezie marginali, fino a sezionare Vico per la compilazione di un variopinto atlante anatomico delle sue composite parti, che può spiegare tutto tranne l'unità organica, tranne l'eccezionale personalità vivente. La questione del rapporto tra Vico e il suo tempo, preliminare all'impostazione stessa della migliore comprensione di Vico in generale, si mette, si è messa, sempre su una via sbagliata quando dimentica, come spesso ha dimenticato, un'osservazione acuta di Francesco De Sanctis: «Posto tra due secoli, in quel conflitto di due mondi che si davano le ultime battaglie, non era né con gli uni né con gli altri e le cantava a tutti e due». E proprio per questo, proprio per

riscattare la sua conquistata indipendenza, era partecipe, ora nel dissenso, ora nel consenso, di entrambi.

II. – Allora, quali sono le ragioni della grandezza di Vico? La crisi delle risposte tradizionali non rischia di essere la crisi delle più stabili ragioni della grandezza vichiana, se, per nessun verso, il filosofo appare come il titano maestoso nel dominare o scavalcare i secoli? Un Vico solo vichiano non rischia d'essere molto più piccolo del Vico precursore eccezionale o della restaurata consapevolezza della filosofia cattolica, o della naturalistica metodologia scientifica della ricerca sociale positivista, o delle valutazioni circolarmente distinte della filosofia dello Spirito? Si può tranquillamente rispondere che Vico, pur se sottratto alle postume iscrizioni alle scuole filosofiche succedutesi nella contesa, rimane, a buon diritto, il massimo pensatore italiano; conserva tutti i titoli per aspirare legittimamente a tale qualificazione. S'intende che, per sottrarlo alle postume iscrizioni coatte, è opportuno guardarsi da due errori uguali e contrari: da un lato tentare di iscriverlo d'ufficio a scuole ancora più lontane e più esterne; dall'altro, rinunciare, passivamente, a qualunque decifrazione unitaria per limitarsi, con malcelata perplessità, al semplice elenco delle sue letterali contraddizioni e confusioni. Vico è un nodo di idee non dipanabili in esteriore ordine classificante, ma comprensibili all'interno del geniale groviglio in cui fanno corpo. Capire dall'interno il senso di un gruppo michelangiolesco non vuol dire appiattirne le figure nel diligente disegno di una ben calcolata sezione. Nemmeno significa ricorrere a una accurata analisi chimica della composizione dei colori: essa, da sola, non aiuta a capire l'affresco. Capire la grandezza di un grande è riviverne l'unitaria problematicità.

In mezzo alle ombre più oscure, alle contraddizioni più stridenti, alle confusioni più sconcertanti, Vico è grande nella forza con cui affronta alcuni problemi riuscendo, più che risolverli, a mutarli. Alcuni problemi toccati da lui, anche indirettamente, pur

non affrontati e sviscerati sistematicamente, sono tuttavia trasformati da quel contatto speculativo pur fuggevole. Per questo verso, egli è davvero della migliore schiatta dei filosofi: quella che trasforma.

Tutte le meditazioni giovanili e non giovanili, parallele e non parallele, che stanno fuori delle novità della *Scienza Nuova* valgono soprattutto come preparazione ad essa: dalle *Orazioni inaugurali* al *De antiquissima*, il platonismo di Vico, pur ispirato originariamente a invecchiati canoni di mal rinnovata accademia, è dominato, volente o nolente, dalla ancor incerta intenzione di costringere il mondo delle idee a misurarsi con l'adombrato mondo della storia. Gli scritti cronachistici e storiografici stanno tra narrazione aulica e abbandono a una sincera curiosità di indagatore e narratore, pronto a capire nel piccolo il grande, per quando sia costretto, nell'elogio temperato dall'onestà, a ingrandire il piccolo. Il *Diritto Universale*, più desideroso di scoprire *costanze* che di riscontrare *unità*, è verace introduzione alla *Scienza Nuova* perché è ingresso, pur prudente e ancora esitante, al mondo storico dischiuso nelle sue nuove caratteristiche.

Il mondo della storia è il campo d'azione rinnovato in cui la scienza si fa conoscenza nuova. La sua *discoverta* indica un corso nuovo al filosofare: fisica e metafisica, come alleate filosofie della natura e della sovra-natura, come descrizioni contemplative del naturale e del sovrannaturale, perdono la loro importanza tradizionale. Rispettoso della tradizione, intimamente lento e cauto nell'allontanarsene, desideroso anzi di ripensarla e rinnovarla, Vico, nella storia del pensiero, lavora per la causa della rivoluzione filosofica più radicale. La sua apologia filosofica della storia è il congedo definitivo della metafisica classica; è l'avvento della filosofia come filosofia della storia; è il commiato dalla filosofia come filosofia della natura. È la sostituzione dell'umanologia alla cosmologia. La conoscenza per antonomasia diventa scienza dell'uomo. Tutte le riflessioni vichiane sul valore della matematica, della geometria, della fisica, moventisi con sincero rispetto delle

precedenti e circostanti considerazioni fondamentali sugli ardui temi, approdano al rifiuto reciso: non è dominabile e conoscibile dall'uomo ciò che non è fatto dall'uomo. L'insistenza sperimentalistica, pur di geniale tipo baconiano, sul valore dell'esperienza non deve impedirci di distinguere tra esperienza ed esperienza. L'insistenza sull'approfondimento della scienza, pur di geniale tipo galileiano, non deve contribuire a tenerci lontani dalla sola scienza che è veramente possibile all'uomo. L'esperienza che è nostra, la scienza che è nostra, è la storia. Lo «stile storico» allena l'ingegno di Vico, rendendolo capace «di osservare tra lontanissime cose nodi che in qualche ragion comune le stringessero insieme». Questa «analisi veramente divina», non ambiziosa di *veri* umanamenti inverificabili, ma fondata su *certi* documentabili da verificare, «pruove», «ci guida sottilmente fil filo entro i ciechi labirinti del cuor dell'uomo, che ne può dare, non già gl'indovinelli degli algebristi, ma la certezza, quanto è lecito umanamente, del cuor dell'uomo». A suo modo *divina* è tale analisi umana perché controlla e penetra le azioni in cui l'uomo è dio, senza pretendere di descrivere e spiegare le occulte conformazioni della natura, ignote alla filosofia dell'uomo, conoscibili, nella loro individualità, solamente dalla sovrumana volontà che le ha fatte. L'uomo, che fa il suo mondo, pensi a conoscere il mondo che fa. La *scienza* che gli compete è questa. Il vero sia cercato nel fatto.

In questa auto-attribuzione, che è al tempo stesso presa di possesso e auto-limitazione, appropriazione ed esclusione, la filosofia si storicizza e la storia si universalizza. Vico non tende ad annettere l'antropologia alla metafisica, a sottomettere la storia alla logica. Il suo sforzo si muove nel senso della storicizzazione della filosofia; non si muove, pre-hegelianamente, nel senso della filosoficizzazione della storia, che è simile a una specie di riduzione della storia alla scienza universale come rinnovata metafisica. La storia di Vico rimane storia, che è storia di «cose» e di «idee», valutazione di «cose umane civili»; anche quando è «storia

ideale eterna» nella scientificità della *Scienza Nuova*, è storia ideale perché è «storia di umane idee», che provano la loro eterna idealità storicizzandosi e che non sono se medesime se non sanno storicizzarsi. La storia di Vico non è razionalizzazione che stritola i fatti e le idee in una nuova logicizzazione. Tuttavia, come tutte le vive novità, tende a espandersi: in quanto conoscenza umana, rivendica la sua universalità, nasconde, sotto le sue rispettose auto-limitazioni, la volontà di contendere per ciò che è suo e l'aspirazione potenziale a ingrandirsi. Non concettualmente universalizzante, la storia di Vico è universale e non rinuncia – a suo modo – ad alcuni metodi dell'universalismo cosmico, pronto a legare il presente all'eterno nei meccanismi di vincoli più o meno efficienti. Perciò non rinuncia all'espedito dei ricorsi ciclici, pur se vi si appoggia assai meno di quel che paia, assai meno di quel che si ripeta.

Fra la fisica-metafisica, che non è dell'uomo, e la storia, che è dell'uomo, la spartizione lascia spazi di collaborazione possibile, zone di contesa non evitabile. Rifiutato l'universo, la filosofia storicizzata mantiene la sua universalità. A nessun costo, del resto, l'uomo di Vico, geloso di ciò che gli appartiene, preoccupato di non perder nulla della propria umanità, si sentirebbe se stesso se rinunciasse ad andare oltre se stesso. Se i corsi e ricorsi lo liberano dalla prigionia del puro temporale, conquistandogli dubbiosi giri nelle orbite del passato e del futuro, il rinvio alla Provvidenza prevede una specie di cooperazione tra gli ordini energicamente distinti, sulla linea di una divisione severamente segnata, ma non sbarrata. La Provvidenza serve, in Vico, meno gl'interventi di Dio nella storia che le sortite dell'uomo dalla storia. Essa non antropomorfizza il Dio, che la storia riconosce negli effetti ma non svela nella natura, remota e nascosta; essa serve – assai più – ad ampliare la sfera dell'umano, garantendola, rafforzandola grazie alla curvatura provvidenziale. Le azioni oltrepassano se medesime, lavorano inconsciamente nel lavoro segreto dell'umanità, se, nell'intrecciarsi, nell'incontrarsi, agiscono per un piano provvi-

denziale. Tuttavia, per Vico, questo piano, appunto perché nascosto, non è accertabile che nelle interpretazioni della storia; non vive in determinazioni manifeste, ma si mostra in manifestazioni da interpretare. E le sue manifestazioni non sono che le stesse azioni degli uomini. Il piano della Provvidenza non agisce che attraverso la volontà delle genti operanti entro la comune natura delle nazioni. E gli uomini, nelle nazioni, possono tradire questa volontà, venendo meno a se stessi, decadendo dal livello umano civile, inabissandosi in novella ferinità per colpa e inerzia, per infingardaggine o per abuso di sottigliezza intellettualmente raffinata. Per questo baratro sempre aperto, la Provvidenza vichiana sfugge a ogni determinatezza di fato, esclude ogni capriccio di caso: il suo piano, incertamente proposto, difficilmente decifrabile, dipende, per l'esecuzione, dalle volontà degli uomini. L'umanità, più che esserne determinata, lo determina, o, almeno, più che dipenderne, se ne avvantaggia, riconoscendo nelle possibili alterazioni benefiche provvidenziali un ingrandimento della storia. Per le universalizzazioni che contiene, la storia, correndo i rischi della propria alterazione, si libera dal rischio di rimaner prigioniera della mera temporalità. La storia vichiana non è ristretta alla condizione limitata dell'eterno presente.

Ma le universalizzazioni previste dalla storia di Vico, prive di razionalità fatalmente immanente, sono meglio al riparo di altre universalità storiche dalle insidie di una metafisica che, camuffata da storia, strumentalizza la storia, riduca gli uomini a organi della sua automatica dialetticità, inesorabilmente vittoriosa. Mal congegnata nella sua razionalità, mezzo ingenua e mezzo scaltra, la provvidenzialità della storia vichiana ha una malcerta logica: la sua logica sembra quasi gareggiare con le logiche degli uomini che la fanno; non le sovrasta di mille cubiti negli immane trionfi dell'assolutezza dello spirito.

In Vico, la storia non ha una sua superiore natura spirituale da imporre metafisicamente. In Vico, la storia è tutta affidata alle nature che essa deve conoscere. Il suo essere scienza è, appunto,

nel conocimiento delle varie nature. Licenziata la Natura della Fisica, la scienza storica si afferma come conoscenza delle nature umane da indagare. In questa indagine, la filosofia consapevolmente cessa di essere contemplazione delle Essenze, descrizione della Natura, spiegazione della Sostanza. Diventa esame delle varie nature. «Diciamo nature le proprie guise con le quali nacquero l'umane cose». Per l'individuazione filosofica di queste *nature*, ogni statica filosofia dell'essere deve essere abbandonata. In tale abbandono è già insita la persuasione che l'essere è destinato ad essere compreso solo nella dinamica delle esistenze. Nello sforzo della nuova comprensione, la filosofia storicizzata trova nella *filologia* il suo maggiore appoggio.

È inutile discutere dei limiti delle reali conoscenze erudite di Vico filologo (probabilmente inferiori alla dottrina filologica del suo tempo) se non s'intende che fondamentale merito di Vico, ragione notevolissima della sua grandezza, è di aver capito il valore intimo di questa disciplina *in fieri* segnalando l'importanza della filologia come scienza filosofica. La filologia come scienza filosofica è la scienza delle necessarie analisi dei fatti: essa discrimina le *favole*, vaglia i *miti*, corregge le *geografie*, controlla le *cronologie*, insegue le *etimologie*, distingue i *linguaggi*, umilia le *borie* dei dotti e delle nazioni: serve, col suo senso del particolare, la storia universale; è indispensabile alla storia universale. Senza la filologia, la storia come scienza nuova non sarebbe.

La filologia è scienza filosofica perché, per Vico, è, prima d'ogni altra cosa, interrogazione metodica delle *origini*, cui la nuova «arte critica» vichiana si rivolge con sempre vigilante acume. Nella ricerca delle origini la filosofia di Vico tocca il suo culmine e riconosce il suo significato. Gli universalismi della sua storia non devono mai farci dimenticare che la *Scienza Nuova* è – e vuole essere – anzitutto una storia di «origini ragionate», una ricostruzione del «sapere riposto». L'evidente sapere già saputo non può che rimanere in superficie: filosofo è colui che rompe le cortecce che, storicamente, coprono, di falda in falda, le cose uma-

ne. Le immagini, frequenti in Vico, di caverne e boschi esplorati per cogliere gli uomini allo stato germinale della loro ancora *incerta* civiltà, dicono la volontà del pensatore di calarsi nel profondo dei fenomeni per raggiungerli là dove essi si formano. *Cose, idee, parole* non possono essere capite se non sono colte sul fatto del loro primo essere, del loro originario formarsi. L'essere che si mostra con distinta chiarezza nella compiutezza sua è apparenza, interessante ma mutevole, forse transeunte: la sua costanza, la sua permanenza, la sua stabilità sono da provare. Per capire il vero valore dell'essere che è, bisogna guardare l'essere che si fa. La natura delle cose è nel loro *nascimento*. La storia è gnoseologia perché, guidata dal metodo filologico, conosce le cose individuandone le origini, fondando così la sola valida metodologia del conoscere. La filosofia dell'essere è sostituita in questo modo dalla filosofia del divenire. Il genetismo vichiano mette in crisi ogni ontologismo tradizionale. *L'essere* non è sostanza data, da fissare metafisicamente nell'oggettività sua: è essere-in-movimento. L'essere individuabile nella proteiforme esistenza dei fenomeni non può essere afferrato che da una conoscenza nuova: la storia è questa conoscenza. Essa coglie i *fatti* (che sono le azioni consolidanti degli uomini che *fanno*) meglio che nelle vistose curve della storia universale nei quotidiani eventi che, seguiti attraverso le varie stratificazioni della loro esistenza, riportano a primordiali bisogni essenziali, che non sono tutta l'umanità, ma sono «i principi» dell'umanità, decisivi nella costituzione delle nature. I *principi* sono veramente tali non nella descrizione delle sostanze classificabili, bensì nella individuazione delle ragioni originarie. Il razionalismo genuino di Vico è la ricerca di queste ragioni, che sono le radici dell'essere in divenire. La storia, come gnoseologia dell'esistenza umana, bandisce al tempo stesso ogni irrazionalismo presuntuoso di intuizioni pure e ogni razionalismo presuntuoso di chiarificazioni puramente intellettuali.

III. – Vico non tanto propone una sua «filosofia della storia» quanto storicizza l'intero filosofare. Dopo di lui, la metafisica non può sussistere che come «metafisica del genere umano»; ogni filosofia della mente non può sussistere che come filosofia della mente umana nel suo sviluppo. La quale, tuttavia, non si costituisce in un superiore ente spiritualizzato perché riesce a mettere in guardia contro la riduzione della «mente delle nazioni» a un unico, preteso spirito di tutto il mondo. Le *nazioni* hanno sì una «comune natura», ma ciascuna di esse, nascendo diversa, non può non seguire un itinerario suo, che la costituisca nella irripetibile sua individualità. La *favola* di leggi, usanze, linguaggi, comuni a tutti i popoli perché appartenenti a una cosmopoli ideale, può provenire da velleità di artificiale erudizione, ma, pur comprensibile nelle cause sue, è destinata a essere smentita da una *critica* che sappia di *filologia*. Piuttosto, le varie forme delle menti della nazioni vanno osservate nel loro sviluppo, per capire come i bisogni delle azioni aguzzino le forme del pensiero e le modellino, sicché non c'è *logica* che non sia plasmata dalla storia. Perfino la scoperta del *logos* è invenzione che nasce nella storia per necessità di comunicazione, per incontro delle menti, fattosi conscio nel «*conscire*» dei consigli accomunati e stabiliti.

In una simile logica del concreto il valore dell'*ingegno* e della *fantasia* non può non essere notato con rilevazione meglio approfondita; non può non essere inteso in tutto il significato che ha nella storia delle *lingue* e nella storia della *poesia*. Può darsi che la dottrina del processo di formazione spontanea della lingue e della poesia abbia in Vico una consapevolezza meno teorizzante di quel che si vorrebbe; può darsi, soprattutto, che precorra assai meno di quel che si sia detto affini e diverse teorie romantiche. Può darsi, addirittura, che, in molti punti, sia inferiore a tesi serpeggianti in perspicaci osservazioni linguistiche ed estetiche dell'età moderna, prima di Vico. Ma la rivendicazione vichiana dell'ingegno e della fantasia nella storia delle lingue e della poesia ha il pregio di inserirsi nell'ambito di una filosofia entro cui la logica

attribuisce un posto nuovo alla funzione «poietica» dell'ingegnosità spontanea; perciò, senza sistemazioni addottrinate, si sistema in maniera nuova nella storia della filosofia del conoscere, scardinandone le ritornanti pretese astrattamente convenzionalistiche. L'attribuzione di questo posto nuovo è merito di Vico.

Nello sviluppo del pensare come conquista umana, *lingue* e *poesia* diventano *fatti* da veder nascere in maniera rinnovata. Il nuovo esame può contraddire le congetture, giudicate blasfeme, di filosofi «solitari», antichi e moderni; tuttavia, è di una spregiudicatezza senza pari. Non si arresta, nel suo esaminare, davanti a rispetti ufficiali: non si preclude nessun campo, non si nega l'invasione di nessun terreno. Politica, diritto, religione non sono escluse da questa disamina che vorrebbe confermar tutto, ma non si arresta davanti a niente. Il pensatore che, in omaggio al proprio cattolicesimo, rinuncia a tradurre e diffondere l'ammirato e criticato Grozio, assai più dello scrittore protestante prescinde da consacrate argomentazioni aristoteliche, scorpora i corpi sociali, lacerata sperimentalisticamente i tessuti connettivi delle comunità per metterne allo scoperto le nature originarie. Il suo vivisezionare fatti e istituzioni nasce da un acume che, nei risultati, è non meno tagliente di quello di P. Bayle. Estraneo a ogni preilluminismo esplicito, si muove, per solo entusiasmo *filologico*, in mezzo ai luoghi comuni tradizionali con una energia chirurgica che non ha nulla da imparare dal riformismo, al quale non partecipa. Dominato dall'estro inarrestabile della sua ricerca, costruisce con la sua «filosofia dell'autorità» una liberissima critica di ogni *auctoritas* che sia restia a giustificarsi storicamente nella sua disvelata genesi.

Analizzati nell'interiorità riposta dei loro centri nervosi, i fenomeni esaminati sono sostanzialmente sconvolti dalle perturbanti esplorazioni cui sono sottoposti. La *storia sacra*, pur trattata con estrema deferenza, è presa come testimonianza validissima e lasciata come semplice momento documentario di una più ampia valutazione storica. La *religione*, pur difesa da ogni esteriore nega-

zione, è presa come complesso di intoccabili verità e lasciata come vivace conferma di tangibili, necessari accertamenti. La *morale* è presa come esaltazione di nobilissime *virtù* e lasciata come spietata etica dell'umano sforzo, che cade quando gli uomini decadono. Il *diritto* è preso come commento del diritto naturale, esemplato dalla saggezza giurisprudenziale romana, e lasciato come esperienza di difesa che ciascuna nazione deve esperire a suo modo, nelle autoctone istituzioni sue. Peggio di tutti, la *teologia* si vede sottratte le basi cosmologiche, trasformata nei fondamenti delle sue verità e nei metodi del suo esporre, fino ad essere alterata dalla concorrente introduzione di un'altra teologia: la *teologia civile*, che è la civilizzazione della teologia. Insomma, la critica di questo filosofo ossequiosissimo ha una potenza erosiva che non ha bisogno di infrangere o spezzare perché muta tutto quel che tocca.

IV. – Le novità grandi contenute nella *scienza* che non a caso si denomina e si dichiara *nuova*, non nascono da una volontà chiaroveggente, però non escludono una consapevolezza acuta e sofferta. Non per nulla l'autore, che alterna nel suo seno umiltà e orgoglio, a proposito del suo capolavoro può spingersi fino a dire: «Da quest'opera io mi sento avere vestito un nuovo uomo». L'umanità che la filosofia conosce dopo la *Scienza Nuova* è più complicata, più robusta, meno levigata, meno intellettuale dell'umanità classica o classicheggiante: registra toni e connotati ignoti all'immagine dell'uomo fornita dalla filosofia come filosofia del pensiero. Il centro della differenza non è nella varietà tipologica presentata, dai *bestioni* ai *forti*, dagli *eroi* ai *sapienti*; non è nell'abbandono della solitaria saggezza *monastica*, nell'accoglimento dell'invito a mescolarsi alla folla della città romulea uscendo dalle mura della repubblica platonica. Il centro della differenza è nel proposito metodico nuovo di rinunciare agli schemi di tutta la tradizione filosofica, pur benemeriti per vetusto ed egregio impiego, e gettarsi in una avventura culturale che vieta timidezze

e ritorni: l'impresa di inaugurare una filosofia che vede in maniera diversa l'uomo perché è fenomenologia dell'uomo quale è, nel suo movimento, da seguire e inseguire nelle modificazioni del suo essere, che sono il suo autentico essere perché sono la sua storia. In cospetto di questa filosofia come filosofia del vissuto vivente entrano in crisi tutti gli strumenti della pura filosofia del pensiero. Insieme con la fisica rifiutata, non solo la metafisica, ma la logica concettualizzante è congedata: la logica, per seguire i canoni della nuova conoscenza, deve storicizzarsi, deve saper pensare con l'uomo che ha pensato la sua storia e si è fatto individuandosi in un modo e non in un altro, a causa degli sforzi di quel pensiero per quelle azioni. I modi e le cause che la logica nuova deve studiare sono questi.

Le proposte di Vico non sono soltanto una nuova filosofia: sono un filosofare nuovo, tutto fondato sulla dimostrata convinzione che l'uomo paradigmatico, ipostatizzato in modello di normalità intellettuale, definibile una volta per tutte, sia una impossibile astrazione e che sia invece possibile cogliere l'idea dell'uomo attraverso l'umanità in cui si è fatto, non una volta per tutte, ma per tutte le volte in cui riesca ad essere, con faticosa perdurante creazione, all'altezza di se stesso. La storicizzazione del pensiero è l'offerta alla filosofia di un nuovo linguaggio, conforme alle ambizioni, ai desideri più o meno latenti, più o meno manifesti, nel lungo, remoto progresso della filosofia verso una conoscenza storicizzata. Nella coraggiosa, prima adozione di questo linguaggio è l'esemplarità di Vico.

Per quanto prive di chiarezza possano essere le intenzioni metodologiche di Vico, la *Scienza Nuova* è consapevole di proporre, per la prima volta in maniera estesa, pur se confusamente sistematica, l'alleanza indissolubile fra la filosofia e la storia, con rinuncia definitiva alle costruzioni di concetti che pretendono di essere altro che concettualizzazioni, con l'abbandono definitivo di verità iscritte nei circoli di una cosmologia estranea agli «ordini civili», che sono le situazioni di umana civiltà entro cui l'uomo

deve sapersi ordinare, collaudando in questa esperienza la sua effettiva sapienza, vera perché certa. Dopo Vico, si voglia o no, non si può prescindere dalla proposta vichiana. La filosofia oggi più che mai è dominata (lo voglia o no, lo sappia o no) da questo sottinteso confronto inevitabile, che è, già in sé, presenza felicemente incumbente.

L'indicazione metodica di Vico è l'esempio classico del filosofare anti-tradizionale. Chiunque cerchi di prescinderne finisce col ricalcare, di fatto, restaurati modi tradizionali, più o meno convenienti, più o meno ammodernabili, più o meno criticabili.

La cultura ostile a tutte le astrattezze e a tutti i precettismi può riconoscersi anticipata da Vico: può rispecchiarsi beneficamente in lui, incoraggiata, guidata dal suo esempio. In Vico e per Vico, infatti, «si disimpara a giudicare secondo categorie extrastoriche e assolute, si cessa di ricercare queste categorie», come ha scritto un intelligente “vichiano” del Novecento, Erich Auerbach. Lo stesso Auerbach ha aggiunto parole che, ispirandosi alla lezione vichiana, possono essere ripetuta testimonianza della vitalità e vivacità di un messaggio ammonitore: «Si impara a poco a poco a trovare nelle medesime forme storiche le categorie di ordinamento, elastiche e sempre provvisorie, di cui si ha bisogno. E si comincia con l'imparare che cosa i vari fenomeni significhino nelle loro proprie epoche, e che cosa significhino nell'ambito dei tre millenni dei quali in qualche modo conosciamo la vita letteraria; e poi, in terzo luogo, che cosa essi significhino, qui e ora, per me e per noi. Ciò è abbastanza per giudicare, ossia per assegnare ai fenomeni il loro rango, sulla base delle condizioni del loro sorgere; è abbastanza anche per riflettere su ciò che è comune ai fenomeni più significativi. Ma il risultato di questa riflessione non può mai essere espresso in forma astratta ed extrastorica, bensì soltanto come un processo dialettico-drammatico, come ha cercato di fare il Vico, imperfettamente, ma anche in modo esemplarmente insostituibile».

PENSIERO E SOCIETÀ IN VICO

I. – Delle intime, intricate relazioni che legano il pensiero alla società, le forme mentali alle forme sociali la filosofia ha avuto consapevolezza, più o meno chiara e distinta, fin dal pensiero antico. Quelle complesse connessioni sono state viste, o intraviste, già prima della Sofistica; la quale, tuttavia, meditando su una crisi radicale dei valori ancora arcaico-tradizionali, per la prima volta, forse, le mise in luce in tutta la loro problematicità con aguzza, puntigliosa polemica. Ma si potrebbe anche dire che, a rigore, proprio Platone, pur correntemente, volgarmente, considerato padre e patrono di tutte le astrattezze del filosofare, per primo abbia teorizzato sistematicamente tale connessione, discutendo con piena libertà del rapporto fra gli uomini e «l'uomo in grande», fra la «repubblica che è in noi» e la «repubblica, che è fuori di noi» così continuando – almeno per un verso – la meditazione di Socrate, sempre disposto a cercare la verità per le strade di Atene. D'altro canto, Platone è considerato padre e patrono di tutte le più astratte astrattezze teoretiche perché è preoccupato di mettere al riparo l'oggettività del vero dentro un inespugnabile mondo di idee, al sicuro dal rischio della soggettività delle mutevoli apparenze, dei fluidi fenomeni. Tuttavia non Platone, ma Aristotele, facendo suo – in particolare mutato modo – lo sforzo oggettivante platonico, vincolando indissolubilmente la metafisica alla fisica, prospetta, con sistemazione robustissima, modelli categoriali di pensiero buoni per l'umanità in quanto tale, in ogni tempo e in ogni luogo, in una universalità logica onnivale. Seguace di Aristotele o avversaria di Aristotele, la filosofia – o ammirandolo o ignorandolo – per oltre venti secoli ragiona con la logica di lui, costantemente tentando di disincarnare il pensante, di riportarlo a una ragione desoggettivante. Lo vogliono o no,

perfino il *pensiero* cartesiano e lo *spirito* hegeliano perfezionano, almeno sistematicamente, questa opera de-soggettivante di tipo (in senso lato) aristotelico.

Eppure, la dubbiosità messa in movimento dalla metodicità e interiorità del *dubbio* cartesiano, la dialettica appoggiata alle contrapposizioni tormentate della fenomenologia hegeliana operano dentro e contro la sistematicità schematizzata delle immediate posizioni speculative, sospiando le conoscenze verso realtà concrete e particolari, sempre più condizionate, sempre meno incondizionate, sempre più *personali*, sempre meno *concettuali*: sempre più *storiche*. Dopo l'Illuminismo, la Rivoluzione mette interamente allo scoperto i congegni che collegano strutture sociali e strutture conoscitive, autorizzando pensatori di orientamenti diversi, democratici, liberali, conservatori, reazionari, alle indagini che aprono la strada alla valutazione più attenta della socialità del conoscere e, in base a questa, successivamente, al tentativo di fondare (con lenta e discussa elaborazione, oggi ancora in fieri) una vera e propria "sociologia della conoscenza". Sul carattere e il significato di quella valutazione nel campo generale della storia della cultura le pagine più penetranti sono state scritte da Karl Mannheim, specialmente nella sua opera maggiore, *Ideologia e Utopia*, che, più volte ristampata, risale al 1929.

Ovviamente, per l'abitudine a collegare *essere sociale e coscienza*, la "sociologia della conoscenza" è tutta intrisa di influenze marxiane, dirette e indirette. È giusto, è ovvio che sia così. Essa forse potrebbe esser aiutata a stabilire più frequenti e più vasti rapporti di collaborazione con la "filosofia della cultura" e con la stessa "filosofia della prassi" se più attentamente si fermasse a riflettere sull'insegnamento del nostro Vico, un po' troppo distrattamente e genericamente salutato da molti sociologi della conoscenza, per esempio da Werner Stark, come «il primo che elaborò una teoria sociale del conoscere». Ad indurre a questa maggiore attenzione dovrebbe servire anche il ricordo della chiaroveggente curiosità mostrata dal Marx nei confronti del pensiero vichiano.

Insomma, alla cosiddetta “sociologia della conoscenza” gioverebbe un’integrale rimediazione di Vico e di quegli autori italiani che, con la mediazione e di Romagnosi e della filosofia francese, seppero riflettere con vivace estrosità sulla psicologia delle menti associate, non senza sentirsi partecipi del vichismo: in particolare, Carlo Cattaneo e Giuseppe Ferrari. Nel seguire coerentemente questa linea critica, la “sociologia della conoscenza” e la “filosofia della cultura” potrebbero mettere a frutto i precisi, prudenti suggerimenti in tal senso, che si trovano in tutta quanta l’opera magistrale di Rodolfo Mondolfo (se ne trovano numerosi anche nel bel volume di lui recentemente pubblicato, con un’accurata Introduzione di Bobbio, nella Biblioteca di Cultura Filosofica di Einaudi: *Umanismo di Marx*).

Non si tratta, è ovvio, di cadere nel cattivo gusto delle interpretazioni forzate, rivolte a murare Vico in una nicchia da “precursore”. Convinti come siamo che mal si addica a Vico il ruolo di anticipatore di Hegel, ci guarderemmo bene dall’invitare ad attribuirgli quello di anticipatore sicuro di alcune idee della Sinistra hegeliana passate alla *Wissenssoziologie*. Conviene – crediamo – solo approfondire una constatazione facile e inconfutabile: prima degli Enciclopedisti, prima degli Ideologi, prima dei grandi pensatori politici dell’età della Restaurazione, prima di Hegel, prima di Marx, Vico ha espressamente fissato lo sguardo sui rapporti che legano il pensiero alla società, la società al pensiero. Ha potuto farlo con inedita originalità perché nessuno quanto lui ha operato per la storicizzazione della filosofia.

II. – L’interesse di Vico allo «stile storico», a una «nuova arte critica» a una ripensata «metafisica del genere umano», a una verace «filosofia dell’uomo» proviene dal suo convincimento che la filosofia, per sganciarsi dalla cosmologia tradizionale, per abbandonare la mentalità fisica e la mentalità metafisica tradizionali, debba andare a scuola dai fatti, imparare ad esprimere il linguaggio dei fatti, quei *fatti* che sono la sola testimonianza del *vero* che,

per l'uomo, sia verificabile sperimentalmente. Per la «scienza nuova», il laboratorio galileiano in cui saggiare la verità è la storia stessa. La storia per Vico non è il migliorato sostegno di una logica che voglia rinvigorire il concetto facendogli attraversare l'universale sviluppo umano: è essa stessa logica del concreto come gnoseologia dell'umanità che il nuovo gnoseologo deve imparare a penetrare, trivellando la superficie, calandosi nelle profondità, ritrovando la vera *natura*, che non è estranea all'uomo, ma è natura di cose conoscibili nella loro genesi, nei loro *nascimenti*. Sotto le ritornanti incertezze e le persistenti contraddizioni delle sue stesse tesi, che, attraverso la scoperta delle leggi triadiche, attraverso lo scrutamento dell'imperscrutabile Provvidenza, vorrebbero trovare un universalismo della Storia da contrapporre all'universalismo della Natura, Vico guarda con esemplare costanza alla *filologia* come alla sola forma di conoscenza capace di cogliere da vicino le *nature* nel loro irripetibile formarsi, quindi nel segreto della loro essenza costitutiva. La filologia è la vera garante della scientificità raggiunta ormai dalla storia: essa non è una superficiale scienza di parole, ma osservata nel significato suo centrale, è, per eccellenza, una sostanziosa scienza dei fatti, da capire in quel loro individuale svilupparsi che è il solo *essere* dinamicamente conoscibile dalla filosofia nuova.

Non l'Eraclito cui cercava di fare appello il senso della storia di Lasalle, ma il Vico cui confusamente eppur lucidamente vuole richiamarsi Marx, indica la strada da percorrere per individuare la mobilità reale del divenire in una dialettica del concreto che non sia semplice veicolo per le cavalcate fatalmente trionfali del Concetto, ma sia comprensione della fatica rischiosa in cui si compie la laboriosa realtà delle conquiste e delle sconfitte dell'uomo, che sono la tormentata e coraggiosa storia dell'uomo.

Dentro questa dura realtà, realisticamente ossevata, gli originari *padri* appaiono come i più *forti* che per primi sappiano assicurare la *certezza* dei campi, delle famiglie dei figli, contro l'incertezza della labilità del nomadismo ancora ferino, così fondando le città e le

civiltà, imponendo tutele e domini severissimi, da cui gli antichi deboli (come gli idealizzati plebei della storia di Roma) dovranno sollevarsi, lentamente acquistando una loro forza, facendosene consapevoli e accortamente facendola valere con lunghissima lotta che, vichianamente, se non è lotta di classe, è *lotta di classi*, già considerate quali protagoniste di storia. (È inutile avvertire che, per Vico, classi e ceti sono gruppi, raggruppamenti, certo già visti nella loro mobile e polemica socialità, però privi di quella caratterizzazione “classistica”, assunta poi dopo le vittorie e le acquisite consapevolezze del terzo stato). Per tale lotta, che è, ad un tempo, sociale e morale, le strutture, gli istituti, le forme collettive del vivere si formano, si trasformano, si alterano, si migliorano, in un corso di successi, di cadute, di ricadute, che sono le tensioni alimentanti la corrente vitale della storia dell’uomo, mai biologicamente uguale e uniformemente determinata, bensì alternata nei liberi fenomeni delle volontà adeguate e delle volontà inadeguate, che la percorrono, ne reggono l’energia o ne diminuiscono e spengono la forza. L’etica, ancora agghindata di tutte le più classiche esortazioni ottimistiche alla virtù nelle *Orazioni inaugurali*, diventa, nella *Scienza nuova*, spietata etica del lavoro e del sacrificio, che è sperimentazione di scelte reali e di volizioni veramente volute.

III. – All’interno di questa dialettica del concreto, in cui si muovono i fatti probanti che lo storico-filosofo deve indagare, le essenze si spogliano di ogni idealità irreali per presentarsi come esistenze capaci di idealità: ideali reali, per dir così, che sono i *principi* della nuova metafisica come «metafisica del genere umano», per cui non contano le idee verbalmente asserite, bensì le idee realizzate nel mondo storico. Le idee sono le *idee umane* che, come tali, plasmano e tengono insieme le società e, tradite o abbandonate, le dissociano, facendole ricadere nei tempi oscuri ricorrenti, senza storia. L’umanità vichiana procede sempre sull’orlo di questo baratro, che la obbliga a una fattiva coscienza di

sé e dei suoi corposi doveri, la quale non è fatta tanto di consapevolezza teorizzate quanto di azioni consapevolmente o inconsapevolmente compiute.

Per Vico, la coscienza delle azioni, desunta dalla necessità riconosciuta dell'agire, vale assai più di ogni aprioristica asserzione di doveri. Per Vico, infatti, la coscienza non è isolata riflessione da «solitari», ma è riconoscimento degli obblighi che nascono dall'incontrarsi involontario delle volontà agenti e delle menti pensanti: è, alla lettera, *con-scire*: sapere insieme ciò che gli uomini devono sapere per realizzare, per conservare la condizione umana.

Vico è pronto ad andare tanto oltre nella sua spregiudicata meditazione sulla socialità del conoscere che, pur essendo partito dalla dimestichezza con le congetture metafisiche più astratte (o proprio per questo), è disposto a guardare alla stessa ragione come a un'invenzione logica suggerita agli uomini dall'operante generalità della legge: Socrate, Platone, Aristotele scorgono il valore normativo che può essere attribuito al logo perché, osservando la realtà nelle società e nelle leggi, vedono che gli uomini «fuori d'ogni loro proposito» convengono «in un bene universale civile, che si chiama repubblica». «Dallo che tutto si conclude (rileva un passo della *Scienza Nuova Seconda*) che dalla piazza di Atene uscirono tali principi di metafisica, di logica, di morale».

Tutte le «discoverte» vichiane sul valore autonomo da attribuire alla fantasia, alla spontaneità del linguaggio, della poesia, come fenomeni da capire in sé e per sé, irriducibili a una razionalità esclusivamente intellettuale, provengono da un solo atteggiamento mentale: dal riconoscimento della *poieticità* dell'uomo, che la conoscenza storica valuta per se medesima, non come un momento da riportare a una superiore collocazione sistematica dentro una concettualità più alta e, in fondo, diversa. Per quest'ansia filosofica nuova (che è la novità essenziale della *Scienza Nuova*) di conoscere il vero nei fatti in cui, solamente, esso è umanamente conoscibile nella sua irriducibile, inalterata autenticità, Vico, spiri-

to profondamente, sinceramente religioso e desideroso di rispettare e confermare la tradizione, finisce col contrapporre la «teologia civile» alla teologia tradizionale e col guardare, in un altro versante, alla religione come a sperimentazione di un bisogno umano irrinunciabile, così fondando, per questo verso, la moderna filosofia della religione quale fenomenologia dell'esperienza religiosa.

Questo pensiero che, per scoprire il valore umano racchiuso nella concretezza dell'azione, non esita ad affrontare, ora chiaramente ora oscuramente, le conseguenze speculative più rivoluzionarie, potrebbe esser definito una filosofia della prassi? A nostro personale, modesto parere, tale definizione potrebbe essere non forzata fino ai contorcimenti assurdi, potrebbe dunque non essere sbagliata, solo se volesse e sapesse cogliere i connotati di una vichiana filosofia della prassi in sé, non quale precorritivo pre-ottocentesco: tentare di fare del vichismo un abbozzato marxismo teorico *ante litteram* sarebbe offendere, con la verità storico-critica, Vico e Marx insieme. Del resto, i più illuminati suggerimenti esegetici, presentati con serietà e discrezione, si sono sempre distinti nettamente dalle confusioni ridicole e dai travisamenti dilettanteschi, cui inevitabilmente i classici sono stati, sono esposti. Non a caso abbiamo citato dianzi il nome di Mondolfo, maestro di probità storiografica e di equilibrio ermeneutico. Movendo dai punti fermi fissati dalla critica più autorevole, escludendo ogni deformazione goffa, è lecito tuttavia individuare nella filosofia del Vico molte altre concordanze teoriche che, sul tema pensiero-società, si prestano ad essere osservate – nel pieno rispetto delle loro intenzioni e posizioni originarie – come contributi alla moderna fondazione di una “sociologia della coscienza”, di una “filosofia della cultura”, di una “filosofia dell'azione”, intese in senso lato. Una osservazione approfondita in tale direzione potrebbe ancora servire ad altri chiarimenti, utili se prospettati con la debita misura. Per esempio, potrebbe aiutare a capir meglio quali e quante siano, effettivamente, le venature *vi-*

chiane presenti e operanti nella riflessione del massimo rappresentante italiano del marxismo teorico, che è il maggior pensatore marxista: Antonio Labriola.

DELLA APOLITICITÀ E POLITICITÀ DI VICO

I. – Il tema della collocazione *politica* di un filosofo, anche se *classico*, e perfino remoto nella sua classicità più o meno aulica, è tema a cui il nostro tempo è particolarmente sensibile. In tale predominante, talvolta monotona curiosità politica, frequentemente condannata, per sua natura, agli anacronismi più goffi, si trova spesso qualcosa di inquisitorio. Non per niente Nietzsche ha accusato il «filosofare moderno» di avere sempre in sé «un colorito politico e poliziesco». E non c'è dubbio che lo sforzo verso l'esatta classificazione politica di un pensatore sia tanto più vano quanto più il pensatore sia complesso, e, per le geniali dimensioni della mobile e straripante sua complessità, appaia inadatto a essere angustamente incasellato dentro una determinazione definita, che tenti caratterizzarlo con criteri diversi da quelli della medesima volontà di definirsi che ha retto la riflessione del filosofo stesso nella sua totalità, quindi anche nelle *nuances* di un discorso variegato, che lo storico dovrebbe cercare quanto più possibile di comprendere e svolgere nella ricchezza coloristica della sua policromia. Del resto, i classici del pensiero filosofico si vendicano dei ripetuti tentativi di coatto tesseramento ideologico dando involontario appiglio teoretico a interpretazioni non solo differenti, ma contrapposte. Si pensi alle *letture* contrastanti riguardanti le politiche intenzioni riposte del pensiero, per esempio, di Socrate o di Platone. Si pensi all'ironia – davvero dominata da una sottile involontaria arguzia – del destino *politico* di Hegel, apologeta dello Stato prussiano divenuto, specie tra gli interpreti del secondo Novecento, precursore e indivisibile, insostituibile alleato dialettico della critica di Marx allo Stato moderno e quasi – per anticipata iscrizione d'ufficio – teorico (più o meno inconsapevole) della rivoluzione proletaria. Per un altro esempio vistoso, più

immediatamente vicino ai nostri tempi inquieti, si pensi a quali frutti siano nati, nel secolo XX, da semi gettati da Heidegger, radicati poi in terreni lontani e avversi rispetto ad alcune simpatie politiche coltivate, pur molto brevemente, dal pensatore tedesco.

Tuttavia, sarebbe ingiusto ridurre a un rudimentale politicismio miope la curiosità volta a penetrare gli intendimenti politici annidantisi nella speculazione di un filosofo. S'intende che volgarmente angusto è l'atteggiamento critico – se critico può dirsi – di coloro che si limitino a chiedersi: quale la posizione – eventuale o probabile – del filosofo, non importa se vissuto tre lustri o tre secoli fa, rispetto alla causa politica odierna che crediamo migliore? La *politizzazione* di un filosofo non viene, però, compiuta sempre attraverso esegesi tanto ingenua, delle quali, in fondo, nemmeno vale la pena di occuparsi. Più accorto, più fondato, è il comportamento ermeneutico che si proponga di intendere la ragione politica che sia espressa o sottintesa dentro una sistemazione filosofica e che sia preziosa spia della *ideologia* di un'epoca, di una condizione sociale, intellettualmente valutata. La sociologia della conoscenza, influenzata da suggestioni in parte hegeliane in parte marxiane, resa esperta soprattutto da scaltriti insegnamenti di Karl Mannheim, ha educato le menti a vedere nelle filosofie quasi i simboli di una situazione, quasi le forme sovrapposte a un'ideologia sottostante nata da strutture in evoluzione, quasi una condizione epocale condensata nella rappresentatività, più o meno esemplare, di un pensiero. E in questo senso che più volte, da più parti, nella cultura italiana successiva alla seconda guerra mondiale, Vico è stato interpretato.

II. – L'interesse dimostrato verso la rappresentatività politica di Vico ha indotto molti a rivedere il giudizio drastico espresso da Benedetto Croce nel 1909: «Era veramente uomo apolitico». «Non era nulla in lui dello spirito combattivo da apostolo, propagandista, agitatore e congiurato, che fu di alcuni filosofi della Rinascenza; in specie di quel Bruno e di quel Campanella che

egli (benché, e forse perché, napoletano) non nomina mai. Certo, il suo tempo e il suo paese non furono luogo e tempo di rivolgimenti e rivoluzioni e di quegli ardenti contrasti che suscitano grandi azioni e passioni politiche. Pure, vi si agitarono partiti politici (il francese e l'austriaco) e si profilò un certo desiderio d'indipendenza nazionale e sorsero uomini che dettero l'opera e la vita a questi fini, e furono perseguitati e andarono profughi; e, segnatamente giungeva in quel tempo al più alto punto la lotta dello Stato contro la Chiesa e di Napoli contro Roma, con Pietro Giannone, del quale, come di tutto quel movimento, il Vico tacque sempre e parve non essersi nemmeno accorto»¹. Così formulata, la tesi della *apoliticità vichiana* è stata più volte ripetuta, con angolazioni e toni diversi, quasi sempre volti gradualmente ad attenuarne e rivederne la drasticità, anche nel momento in cui il giudizio generale era ribadito.

La nettezza del parere espresso tanto icasticamente, nell'assumersi le sue aperte responsabilità ermeneutiche senza prudenziali mezze misure, è stata esposta a essere oggetto di critiche. E poiché criticare è facile, analizzare pacatamente è difficile, le successive polemiche rivolte contro la tesi hanno fatto dimenticare alcune verità, che non avrebbero mai dovuto essere trascurate. In primo luogo, andrebbero notati i parziali ripensamenti della tesi nel medesimo Croce e poi in alcune formulazioni del Nicolini. In secondo luogo sarebbe opportuno mettere in evidenza la penetrante felicità, anche biografica e psicologica, con cui nelle pagine crociane del 1909 *Intorno alla vita e al carattere di G.B. Vico*, alcuni tratti della natura del Vico sono colti nella loro sostanziale veridicità, destinata a essere più ritoccata che smentita dalle minuziose ricerche condotte nei decenni successivi. In terzo luogo, è doveroso soprattutto notare che molte revisioni di quel giudizio sono partite da uomini e ambienti vicini al Croce, con indagini direttamente o indirettamente stimulate, promosse, incoraggiate da

¹ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1947⁴, Appendice, pp. 288-289 (Bari, 1973⁹, p. 256).

lui, specie nei più liberi anni intorno al primo decennio del Novecento. Gli esempi atti a provare ciò potrebbero moltiplicarsi. Sia sufficiente ricordarne alcuni. Nel 1914 le edizioni Laterza pubblicano in volume unitario una raccolta di studi di Raffaele Cotugno, con lettera introduttiva e dedica a B. Croce, nei quali la partecipazione della mente di Vico ai problemi del proprio secolo è sottolineata con cultura e vivacità². Nello stesso periodo, *La critica* pubblica alcuni dei saggi del Gentile poi ristampati nel 1915 nella prima edizione degli *Studi vichiani*, tra cui non mancano spunti che accentuano l'antico argomento di Bertrando Spaventa sul titanico isolamento di Vico, ma non mancano nemmeno spunti che inducono a nuove esplorazioni storiche ed erudite sia sulla giovinezza, sulla formazione di Vico, sia sulla cultura napoletana pre-vichiana. In tal campo si muovono, infatti, studiosi benemeriti quali Fausto Nicolini e Nino Cortese, i quali, specie, rispettivamente, in opere come *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)* e *Francesco D'Andrea e la rinascenza filosofica in Napoli nella seconda metà del Seicento*, possono ben dirsi gli iniziatori delle ricerche preoccupate non solo di vedere Vico sullo sfondo etico-politico del tempo suo, ma *dentro* quel tempo e, per molti aspetti, partecipe di esso. Talvolta il medesimo Nicolini – chiusosi il grande periodo della diretta operosità costruttiva del Croce su temi vichiani e sopraggiunta la comprensibile difesa della sistemazione critica compiuta – preferì insistere sul Vico estraneo al tempo suo perché ideale coetaneo e interlocutore della grande filosofia romantica culminante in Hegel³. Ciò non toglie, però, che tra coloro che vollero e seppero «correggere la rappresentazione, ormai convenzionale, del Vico come di un *solitario*»⁴, quindi apoliticamente inaccessibile alle idee circostanti grazie a code-

² *La sorte di Giovan Battista Vico e le polemiche scientifiche e letterarie dalla fine del XVII alla metà del XVIII secolo*, Bari, 1914.

³ Per es. cfr. F. Nicolini, Introduzione a G. Vico, *Opere*, Milano-Napoli, 1963, p. X.

⁴ F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari 1932², p. 8.

sta solitudine, sia stato appunto il Nicolini. A mostrare le distanze tra le tesi espresse dal Croce nel 1909 e le inchieste subito seguite nell'ambito della stessa scuola neo-idealistica, basterebbe già il primo capitolo, su *Vico e Giannone* de *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX* di Guido De Ruggiero, opera licenziata nel 1921 e, come avverte il ringraziamento preliminare, maturata nell'ambito della Società Napoletana di Storia Patria, di cui, in quegli anni, *magna pars* era il Croce. Successivamente, del resto, le documentate – anche se più o meno limitate e limitabili – inquietitudini religiose giovanili di Vico, cui, nella Napoli tardo-secentesca, erano inevitabilmente connesse, più che mai, sottintese, celate simpatie *lato sensu* politiche, valgono a modificare l'immagine di Vico quale appariva ancora nei decenni precedenti. E i primi a discutere in maniera ampia e adeguata di tali inquietudini accertate o accertabili sono Antonio Corsano e Fausto Nicolini in libri notissimi pubblicati dalla «Biblioteca di Cultura Moderna»⁵.

III. – È innegabile, dunque, che nello stesso circolo della cultura fortemente influenzata dal crocianesimo, il progressivo ampliamento delle indagini (già nel corso degli studi condotti verso la fine della prima metà del Novecento) sempre più andava collocando il Vico nel suo tempo, nella sua società, in mezzo agli uomini e ai problemi della sua città, attenuando spesso l'argomento che, per insistere sull'anti-illuminismo di Vico, sulla sua estraneità alla circostante cultura «cartesiana» e «illuministica», lo trasferiva idealmente all'Ottocento romantico. Se mai, in contrasto col progresso stesso delle indagini, un brusco ritorno alle tesi della *apoliticità* del Vico⁶ sopraggiunge sotto l'impulso di spiriti e

⁵ A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, 1935; Id., *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari, 1937; F. Nicolini, *La religione di G. Vico – Quattro saggi*, Bari, 1949.

⁶ Cfr. F. Nicolini, *Fu il Vico uomo di partito?; Ancora dell'apoliticità del Vico; Sempre sull'apoliticità di Vico*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», nuova serie,

spiritelli polemici, specialmente desiderosi o di confutare l'ipotesi, non documentabile, di una nascosta predilezione politica di Vico per i Gallispani contro gli Austriaci o di contrastare una tesi sorretta da insinuante intelligenza, legata alle suggestioni di un breve ma largo discorso ricco e denso, tuttavia, a sua volta, non privo di forzature, volte ad ascrivere Vico al movimento illuministico europeo, considerato, peraltro, particolarmente in alcuni suoi aspetti.

In questa esasperazione di argomenti, polemicamente stimolante, ma tale da gonfiare artificiosamente le contrapposizioni, l'effettiva condizione della ricerca scientifica finiva col presentarsi per molti versi alterata, con un'alterazione di prospettive talvolta favorita dagli stessi benemeriti studiosi che avevano contribuito ad acquisire alla ampliata conoscenza di Vico risultati essenziali. In cospetto di queste contrapposizioni schematizzate, il vigoroso intervento di storici della cultura e della società napoletana dei secoli XVII e XVIII, pur aprendo prospettive nuove e dissodando zolle incolte, ha contribuito a irrigidire la schematizzazione, per tanti rispetti artificiosa, che oppone l'immagine idealistica di un Vico «apolitico» estraniato dal suo tempo a un Vico «post-idealistico» assai sensibile alla situazione politica del suo tempo.

Il vasto interessamento di agguerriti storici – spesso esperti di esperienze storiografiche plurinazionali – alla Napoli sei-settecentesca giustamente smantella le impalcature di valutazioni create in funzione di formule per molta parte criticabili, quali «pre-vichismo», «post-vichismo». Giustamente questi storici rifuggono da un esame che, sopravvalutando la presenza del filosofo, pretenda riportare sempre a lui una realtà veramente «corposa», fatta di fenomeni economici, sociali, politici, ecc. che è assurdo valutare con dominante riferimento all'incombenza di una filosofia. Tuttavia è lecito sospettare che gli anni della Napoli «prima di

vol. V, 1952-55, pp. 289-317; 402-406; Id., *Il Croce minore*, Milano-Napoli, 1963, pp. 80-93 (cfr. P. Piovani, *Per gli studi vichiani*, nella miscellanea *Studi in onore di Antonio Corsano*, Bari, 1970, pp. 613-15).

Vico» e «intorno a Vico» sarebbero stati studiati con minore frequenza, vastità, intensità se l'alta figura emblematica di Vico non si fosse autorevolmente stagliata su quell'orizzonte. Anzi – sotto sotto – molte ricerche di storia politica, anche lontane dalla storia filosofica, hanno operato in maniera da poter portarsi in vista di Vico per cercare di guardarlo almeno da un determinato punto di vista, capace di favorire una tesi, idonea in qualche modo a comprenderlo, magari a coinvolgerlo. Insomma, avere favorito indagini storiche spesso di prim'ordine, compatte pur nella loro diversità e varietà⁷, potrebbe essere merito postumo da attribuire, in parte, a Vico.

Come abbiamo notato, che Vico non fosse insensibile ai fermenti, anche alle eresie (perfino letterali) circolanti nella cultura napoletana circostante, era un dato già accertato dalla ricerca; il tema si specifica, specie sotto l'influenza di studi ambiziosi di capire più esattamente la composizione della cultura filosofica e scientifica attiva in Napoli prima di Vico e contemporaneamente a Vico⁸, in una metodologia sempre più attenta, per l'intera storia filosofica italiana, a comprendere da vicino connessioni approfondite nella effettiva circolazione delle idee⁹.

⁷ Per rinvii dettagliati ai contributi di questi autori (Raffaele Ajello, Nicola Badaloni, Sergio Bertelli, Vittor Ivo Comparato, Biagio De Giovanni, Romeo De Maio, Giuseppe Galasso, Giuseppe Giarrizzo, Lino Marini, Salvo Mastellone, Amedeo Quondam, Michele Rak, Giuseppe Ricuperati, Silvio Suppa, Franco Venturi, Brunello Vigezzi, Pasquale Villani, Lucio Villari, Rosario Villari, Paola Zambelli) si vedano i riferimenti bibliografici che sono nei voll. V, VI, VII della *Storia di Napoli*.

⁸ Cfr. B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco D'Andrea – Contributo alla storia del previchismo*, Milano, 1958; N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, 1961 e ora anche G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971. Per gli orientamenti della critica cfr., in generale, Paolo Rossi, *Lineamenti di storia della critica vichiana*, nel vol. II de *I classici italiani nella storia della critica*, a cura di W. Binni (Firenze, 1961).

⁹ Felice influenza ha esercitato, in questa direzione metodologica, la magistrale *Storia della filosofia italiana* di E. Garin (Torino, 1966), la cui prima edizione risale al 1947.

Nel nuovo spirito di ricerca, le inquietudini intellettuali della Napoli degli ultimi decenni del XVII secolo sono viste come prove di un vero e proprio «libertinisme» culturale¹⁰, da mettere in relazione con fenomeni sociali ormai osservati con nuovo gusto critico. Così Vico si trova nel pieno di un momento di trasformazione dell'assetto delle classi della città: una realtà non ignorabile, comunque debbe essere valutata. «A Napoli, nella seconda metà del Seicento, uomini del *ceto civile* sostituirono lentamente i nobili *di sedile* nel maneggio degli affari pubblici e nella direzione degli organi amministrativi. Alcuni esponenti del *ceto civile* si opposero al predominio sociale dell'aristocrazia feudale e, col consenso del governo spagnuolo, ne condannarono gli abusi, risalendo all'antica tradizione legislativa e riaffermando i diritti dello Stato»¹¹. Se lo storico si preoccupa di stabilire opportunamente i limiti cronologici del fenomeno, magari individuando tempi differenti, periodi distinti, vicende separate, il lettore di Vico fa presto ad andare, per dir così, *ultra petita et visa*; non gli basta vedere Vico più o meno legato a questo intreccio di forze morali e politiche; bruciando le tappe, è indotto a presentare Vico come il filosofo dei ceti nuovi in ascesa o – per i segni opposti – il pensatore pronto a mettersi al servizio degli avversari dei novatori. S'intende che i rappresentanti della ricerca storica più rigorosa non si abbandonano incondizionatamente al facile giuoco delle parti e delle ipotesi. Per tutti, però, Vico entra in questo giuoco di interpretazioni prevalentemente storico-politiche.

La presa di posizione più esplicita a favore della «sostanziale *politicità* della riflessione vichiana», in dichiarato contrasto con gli argomenti crociani e nicoliniani sulla «apoliticità» di Vico, è quella di Giuseppe Giarrizzo, condotta sulla base di un'autonoma, acuta rilettura dell'opera vichiana «dai primi componimenti poe-

¹⁰ Cfr. S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Firenze, 1965, p. 85; Id., *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698) – L'ascesa del ceto civile*, Firenze, 1969, p. 168.

¹¹ Id., *Francesco D'Andrea*, cit, p. 12.

tici alla *Scienza Nuova* del 1744», non senza precisi riferimenti ad avvertite consonanze con ripensamenti di suggerimenti classici trasfigurati da moderni autori europei (specie Bacone)¹². Il Giarrizzo, pur ritenendo che molte conseguenze debbano discendere dal giudizio vichiano «sulla formazione e funzione civile dei *literati*»¹³, pur non perdendo mai di vista «il profilo sociale della concezione vichiana» del *dominium*¹⁴, è poco propenso a guardare Vico soltanto in funzione dell'ascesa del «ceto civile». Ma le sue riserve non vogliono restringere, bensì allargare la questione. Giarrizzo crede che non convenga «limitarsi a definire anti-baronale la posizione del Vico», specie «dal punto di vista del ceto intellettuale»¹⁵, perché pensa che ormai vada messa a nudo «l'intenzione politica di tutto il suo pensiero»¹⁶, una intenzione che può essere colta nella sua interezza se messa in relazione non solamente con le trasformazioni e le istanze dei ceti dirigenti cittadini in Napoli, ma, ancor più, con tutto «il mondo agrario meridionale, che Vico mostra di conoscere nei conflitti e nei suoi drammi»¹⁷. Tali discussioni, tuttavia, non riguardano solo Napoli o il Regno perché toccano problemi che appartengono alla formazione dello Stato moderno e delle strutture pre-capitalistiche e capitalistiche: «son tratti che riportano Vico al centro di un dibattito europeo»¹⁸. Per questo riguardo, il Giarrizzo si avvicina al Badaloni, nella persuasione, soprattutto, che, specie nelle *Orazioni* e nella narrazione della *Coniuratio*, si possa scorgere un Vico che, avviandosi a valutare «i problemi sociali attraverso una analisi razionale», «individua le forze sane [...] nelle plebi laboriose, nei ceti intermedi, nei

¹² Cfr. G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, nel n. 2 dei «Quaderni contemporanei» dell'Istituto Universitario di Salerno, dedicato a G.B. Vico nel terzo centenario della nascita (1968).

¹³ Ivi, p. 80.

¹⁴ Ivi, p. 117.

¹⁵ Ivi, p. 74.

¹⁶ Ivi, p. 83.

¹⁷ Ivi, p. 128.

¹⁸ Ivi, p. 129.

nobili di privata fortuna, ed infine in coloro, qualunque fosse la loro origine sociale, che costituivano *l'ordo*, cioè quei gruppi, intellettuali e nobili, che avevano la direzione politica nell'ultimo periodo della dominazione spagnuola»¹⁹. Non sorprende, dunque, che simili considerazioni autorizzino a respingere la tesi della apoliticità di Vico e a sostenere addirittura la «preminenza», in lui, «del sentire politico», «il prepotere non già della sua fantasia storica, ma della sua passione politica, la sola forza in grado di conferire saldezza argomentativa e critica alle più ardite delle sue congetture»²⁰.

IV. – Le interpretazioni “politiche” di Vico, quando siano condotte col debito buon gusto, con la debita prudenza esegetica, quando siano affidate a un costante, puntuale riferimento ai testi interpretati, quando non si appoggino ad argomentazioni tanto sottilmente acute da divenire faticosamente cavillose, hanno una loro capacità di persuasione e suggestione, la quale, pur se non riesca a cancellare le perplessità, non va nascosta. Esse presentano, certo, numerosi rischi, tra cui, per la conoscenza della filosofia di Vico, alcuni specialmente pericolosi. Anzitutto, la caccia ai sottintesi politici del discorso vichiano può diventare troppo presto una faticosa *maniera*, di cui già si intravedono – quali primi sintomi – i fastidiosi vizi, destinati a diventare vistosi nelle mani maldestre di prematuri epigoni. Poi, la sottostante preminenza del sentimento politico avvertita in Vico può dar luogo a un privilegiamento delle dottrine politiche vichiane, che hanno sì risvolti e applicazioni spesso originali, ma, in sé e per sé, o sono modesta cosa o valgono soprattutto per le trasposizioni; i travisamenti – geniali e no – di dottrine politiche altrui, classiche e moderne, quindi dovrebbero interessare più come echi che come suoni. Ridotto a puro pensiero politico, il pensiero di Vico

¹⁹ Ivi, p. 71; N. Badaloni, *Introduzione*, cit., pp. 311-312.

²⁰ G. Giarrizzo, *La politica di Vico*, cit., pp. 99, 113.

non solo perde tanta parte di sé – la miglior parte di sé – ma ha dimensioni modeste rispetto alle posizioni teorico-politiche di molti tra i coevi filosofi europei, che hanno ben altra sensibilità rispetto alla problematica dello Stato moderno in formazione, non foss'altro perché ne fanno esperienza diretta in quei grandi e vissuti laboratori di scienza politica che sono i maggiori Stati nazionali d'Europa del Sei e Settecento. (Per conto nostro, dubitiamo che dei problemi veri dello Stato moderno in formazione Vico abbia molto più del baluginante, discontinuo sospetto. Certamente, chiara consapevolezza non ne ha mai).

La chiave “politica”, se usata con tocco discreto, può essere una della chiavi di lettura dell'arduo pensiero vichiano; ma non deve escludere l'uso di altre, che possano essere più adatte ad aprire quel blindato forziere. Quando lo storico che abbia preparazione e gusto per la storia della cultura guardi a Vico come a testimone, quasi come a *test*, da interrogare anche per la comprensione delle forze “ideali” e “materiali” operanti in una situazione politica, il suo scandaglio penetra nella realtà di un pensiero con un approfondimento che giova alla valutazione della complessità di un'opera. Ma simile criterio di lettura corre il rischio più insidioso quando sia messo al servizio di interpreti prevalentemente “letterari” e “filosofici”, che s'improvvisino esperti di situazioni storico-politiche. In tali casi, la manierata interpretazione politica è solo occasione di cattiva letteratura, di esteriore filosofia. Chi sia non ignaro di filosofia, in cospetto della ricchezza filosofica della *Scienza Nuova*, trova cento motivi di autonoma meditazione e di personale confronto, quindi non ha bisogno di ricorrere a maniere di lettura che ripetano moduli e modelli fortunati. Dispostissimi a prendere atto di questa verità sono, naturalmente, gli storici che abbiano interrogato, vogliano interrogare, con indipendenza, Vico quale loro testimone.

I timori doverosamente, apertamente espressi di fronte ai rischi delle interpretazioni politiche di Vico, particolarmente di fronte al rischio sommo di una banalizzazione di tale tipo di let-

tura (in fondo – quale che sia la direzione di un'indagine – solamente il *banale* è il suo vero nemico), non devono far trascurare un nucleo di feconda veridicità che esse contengono.

Grazie alle indicazioni critiche richiamate fin qui è evidente che, nel segnalare tale nucleo di veridicità, non vogliamo riferirci a un tema che, da Carlo Pisacane a Benedetto Croce, è stato più volte sottolineato: quello della superiore *politicità* dell'apolitico e impolitico Vico, distratto rispetto ai fatti circostanti perché attento alle idee generali, politiche e metapolitiche. Per chiunque, sarebbe infatti difficile sostenere che la *Scienza Nuova*, «storia di umane idee», non sia per tanti aspetti storia di idee politiche: negli ordini i civili le idee umane si realizzano storicizzandosi²¹. D'altro canto, l'avversione di Vico «filosofo politico» contro i «filosofi monastici e solitari»²² è tra i presupposti tanto noti di tutta la sua «filosofia civile» che questo aspetto teoretico della sua *politicità* non può essere disconosciuto da alcuno. Ma il filone critico che abbiamo segnalato non si limita – come si è visto – a tener conto di ciò; vuole cogliere la *politicità* di Vico anche in una partecipazione più immediata, di cui rileva significative tracce nella sua riflessione: *forme* di una sensibilità che legherebbe Vico alle lotte etico-politiche del suo tempo attraverso registrazioni dirette e indirette presenti nella sua speculazione. Ora, questa proposta di lettura, per quante perplessità autorizzi e per quanti rischi affronti, ha certamente un merito, quale che sia l'esatta sua attendibilità: mostra un Vico tutt'altro che ignaro delle novità politico-sociali in gestazione nel suo secolo. Per questo verso, la proposta di lettura *politica* delle stesse opere vichiane più tradizionali e retoriche inferisce un nuovo colpo all'immagine del Vico tutto anti-cartesiano, anacronistico seguace di un Platone ripensato, fautore di una pura metafisica restaurata, poi convertita, o capovolta, in

²¹ Cfr. specialmente: *Scienza Nuova Seconda* (ed. Nicolini, Bari, 1942), §§ 348-350.

²² Cfr. per es. *Scienza Nuova Seconda*, cit., § 130; *Autobiografia* (ed. Croce e Nicolini, Bari, 1929²), p. 11.

arbitraria filosofia della storia, insomma, in una parola, filosofo della tradizione contro i fermenti illuministici, contro la modernità della circostante filosofia europea. Tale immagine di Vico, gradita al tradizionalismo cattolico nonché all'antitradizionalismo programmatico degli interpreti ostili a una «scienza nuova» che non accetti di essere mera filosofia delle scienze naturali in vittorioso progresso, trova nella stessa collocazione di Vico dentro la storia che è sua i motivi che mostrano per quali versi si possa sicuramente sostenere che la vichiana «filosofia della *auctoritas*» «non è affatto una filosofia della *traditio*»²³. Nella valutazione di tale prospettiva, si può forse dubitare che «tutte le intenzioni del Vico» siano volte «a creare una figura moderna, socialmente condizionata di intellettuale»²⁴; ma si può capire come l'appello a questa implicita *socialità* e *politicità* del discorso vichiano permetta di vedere un lato di Vico che sarebbe sbagliato ignorare.

Tutto sommato, sul «condizionamento» ideologico della filosofia vichiana si può discutere a lungo sia con criteri di metodologia generale, sia con specifico riferimento al nostro autore. E pochi sarebbero meno disposti di noi a fare del filosofo napoletano il semplice antesignano di una ideologia, o di una concezione politica. Ma non si può ignorare che 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.

²³ N. Badaloni, *La cultura*, nel vol. III della *Storia d'Italia (Dal primo Settecento all'Unità)*, Torino, 1973, p. 770.

²⁴ *Ivi*, p. 772.

Non c'è dubbio che Vico – come capita a quasi tutti i grandi filosofi – sia stato, nelle disparate valutazioni degli interpreti, vessillifero involontario di molti ideali; non c'è dubbio che, per sottrarre il «vichismo» alle sue inevitabili polivalenze, filosofiche e ideologiche²⁵, non ci sia altro mezzo che studiarlo situazione per situazione: esigenza, del resto, che è obbligatoria per ogni individuazione storica. L'onnivalenza onnicomprensiva – si sa – si scioglie presto in genericità. Ispiratore di F. Mario Pagano, vittima tra le più nobili e consapevoli del patibolo borbonico del 1799, Vico è preso a prestito come nume tutelare della cultura meridionale dall'estremo tentativo compiuto dai Borboni per stabilire un dialogo con gli intellettuali italiani in occasione del VII Congresso degli Scienziati del 1845, tre anni prima del definitivo divorzio fra la corona napoletana e la causa nazionale italiana. Cento e cento volte, in sèguito, come avviene, Vico è pretesto e simbolo di apologie e utilizzazioni di ideali che malamente gli si addicono. Però il favore di cui egli gode presso lettori attenti alla dinamica delle idee e degli interessi politici visti nella loro interiore socialità, incipiente o matura, è un fatto significativo. Se la vichiana «filosofia dell'uomo» assume in Genovesi tinte che coloreranno di sé tutta la scuola genovesiana, diretta e indiretta, queste colorazioni favoriscono l'incontro tra Vico e gli ideologi²⁶,

²⁵ Cfr. G. Oldrini, *La questione del vichismo meridionale*, nel vol. collettaneo *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di P. Zambelli, Bari, 1973, pp. 199-213. (Cfr. Id., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, 1973, pp. 410-420). V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Parte I, Bari, 1924, p. 318.

²⁶ Sul carattere di questi incontri si vedano specialmente le considerazioni e le documentazioni che sono nei capp. III e IV della parte V della *Storia della filosofia italiana* di E. Garin, cit.; nel cap. *Tra vichismo e ideologia* del saggio di F. Tessitore, *La cultura filosofica tra due rivoluzioni (1799-1860)* nel vol. IX della *Storia di Napoli* (Napoli, 1972). Anche nei capp. IV e VII di P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo* (Bari, 1973) non si manca di notare come sia difficile distinguere, in certi aspetti della cultura italiana settecentesca, i fautori dagli avversari dei lumi, con le relative ripercussioni successive sulla influenza degli Ideologi.

in una combinazione che, tramite Romagnosi, prende toni di nuova, non effimera sintesi rispettivamente in Cattaneo e Ferrari²⁷. D'altro canto, è l'invito alla comprensione verificante (verificante) del fatto a determinare un'avversione al *chimerico*, all'astrattamente ideale, che suggerisce al vichismo di Cuoco parole simili a quelle già pronunciate, con lucida intenzione metodologica, da F.M. Pagano: «La scienza che non corrisponde al fatto, per Vico, è chimerica: nella sua filosofia il vero è quello che esiste. Per far dunque che la scienza dell'uomo non sia chimerica, bisogna che si incominci dai fatti»²⁸. La non trascurata esortazione vichiana ai fatti e al loro storico realizzarsi etico-sociale vieta ai continuatori della Scolastica una adesione che vada effettivamente oltre l'elogio generico, mentre non ostacola, nel pensiero politico meridionale, il formarsi di una specie di autonoma «Destra vichiana», sulla quale, per alcuni suoi spunti interessanti, non sarebbe male che si continuasse a studiare con minuziose analisi²⁹. Dopo Cuoco, i consensi del liberalismo risorgimentale e post-risorgimentale a Vico non trascurano mai l'autorevole avallo ricevuto dall'elettismo di Cousin, intorno al quale (non si dimen-

²⁷ Mentre bisogna attendere che la felice stagione critica degli studi sul Cattaneo promuova presto specifiche indagini su Cattaneo e Vico, che riprendano con adeguato ampliamento le ricerche incominciate da Alessandro Levi, ci si può già compiacere che gli studi su Ferrari e Vico siano bene avviati per merito della chiara impostazione, acuta e documentata, che ne sta dando C. D'Amato (*Le basi ideologiche della filosofia della storia di Giuseppe Ferrari*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, cit., p. 237 sgg.; Id., *La formazione di Giuseppe Ferrari e la cultura italiana della prima metà dell'800*, in «Studi Storici» 1971, pp. 701 sgg.), garanzie a cui si sta finalmente sgombrando il terreno da antichi, tenaci, ripetuti preconcetti (per es., cfr. ancora S. Onufrio, *G.B. Vico e il liberalismo moderato*, in «Rassegna di politica e di storia», 1968, p. 163, ora rist. in appendice al vol. *Lo Stato etico e gli hegeliani di Napoli*, s.l., 1973, p. 175).

²⁸ V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Parte I, Bari, 1924, p. 318.

²⁹ Sul tema, la ricerca adatta a spianare la strada a tali auspicate analisi è quella di F. Tessitore, *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il Sessanta* (Napoli, 1962).

tichi) agisce la storiografia della cultura francese dell'età della Restaurazione, che è tra le più sensibili al movimento delle strutture interne alla società civile, in vista delle difficoltà dello Stato post-rivoluzionario, ma anche in vista di esigenze non soddisfatte dalla storia dello Stato e dalla richiesta delle garanzie dei cittadini dentro lo Stato³⁰, apertura inconsapevole verso insoddisfazioni di natura differente, le quali, attirando l'attenzione su articolazioni sociali, strutturali e sottostrutturali, creano singolari consonanze teoriche tra rivoluzione e conservazione, tra spiriti riformatori post-illuministici e ripensamenti romantici, poi fra Destra e Sinistra hegeliana. Dentro questo quadro, si può intendere l'interessamento a Vico di pensatori come Marx e, poi, Antonio Labriola, un interessamento che, tra l'altro, consente di dire, magari forzando un po' i toni, che in alcune conclusioni e metodologie di Vico si può vedere «il primo effettivo tentativo di intendimento dialettico della realtà storico-sociale»³¹. Alle spalle di questa attuale, fin troppo attuale, possibilità di interpretazione non manca, dunque, tutta un'esperienza di critica che in molta parte la conferma.

V. – Effettivamente – quali che siano le conseguenze che se ne debbano trarre, se ne vogliamo trarre – c'è in Vico una visione sociale della storia, che sta nel profondo della sua stessa filosofia della storia ed è tra i criteri che modificano e controllano le conclusioni universalistiche cui quella aspira. Per tale sottostante visione, Vico non ha nemmeno bisogno di porsi il problema, per la prima volta posto dall'intelligenza di Voltaire, di una allargata concezione storica che non sia narrazione di fasti e nefasti di so-

³⁰ Sugli aspetti di tale sensibilità storico-politica nella Francia della Restaurazione giova sempre aver presenti specialmente due illuminanti capitoli (*La germinazione delle idee* e *La genesi della concezione classicistica*) del fondamentale libro di A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione* (Milano, 1946).

³¹ N. Badaloni, Introduzione a G. Vico, *Opere filosofiche*, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. LIV.

vrani, di corti, di governanti, di cancellerie, di soli potentati, ma tenga debitamente conto di altre forze creatrici, meno vistose, ma altrettanto efficienti. In apparenza meno moderno nelle sue preoccupazioni metodologiche, disposto alla biografia apologetica e all'ossequio più riverente, alieno dalla polemica verso il potere, Vico ha una visione drammatica della storia che è pronta sì a giustificare, con le sue spiegazioni, la potenza, ma, prima di farlo, vuole, appunto, spiegarla, con ricerche che non sono pure ipotesi logiche, ma congetture storiche e – vere o presunte – documentazioni. Per lui, non si tratta di allargare lo sguardo per vedere altri poteri nella loro novità e nella loro espansione; si tratta di vedere da quali azioni l'autorità sia stata autorizzata ad essere autorevole. Così, in questa severa filosofia dell'autorità, l'*autoritario* può essere anche confermato, ma a condizione che si assoggetti a un esame radicale che ne frughi i motivi, i modi, le modificazioni, apertamente mostrando quando e come esso si sia *formato*, sia riuscito a formare la propria stabilità. Questo vichiano penetrare le *nature* fino ai loro *nascimenti* è un sottile razionalizzarle. Questo scavare fino alle radici già implica una radicalizzazione dei temi esaminati, dentro una articolazione tanto impetuosa nel suo indagare da mettere a nudo i più riposti segreti anatomici delle istituzioni. La comprensione ragionata della sacertà del sacro, pur quando concluda in confermato, rinnovato rispetto, è già in sé dissacrazione. Il chiarimento dei motivi del formarsi e del consolidarsi di un mito è una abbozzata filosofia del mito, che è già demitizzazione. Una storia che pretenda spiegare le forze storiche seguendole nell'interezza scoperta del loro evolversi è una storia che sottopone quelle forze a uno smontaggio tendenzialmente analitico, il quale – lo voglia o non lo voglia per consapevole programma – cerca di capirne gli assetti, i moti, gli equilibri, i disquilibri, quindi inevitabilmente ne intuisce la dialetticità immanente.

Dopo la Rivoluzione, contro la Rivoluzione, De Maistre enuncia la somma dei suoi principi reazionari quando, con in-

quieto 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, anche teorizzando in universale le ragioni di questo disvelamento. 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.

L’attenzione “filologica” prestata alla genesi delle cose rende omaggio all’autenticità elaborata delle grandezze tutte spiegate, però le spoglia progressivamente dei sovrapposti orpelli. Nell’infanzia dell’umanità, colta all’origine delle sue future robustezze, non c’è nulla che, almeno per un verso, non venga rimpicciolito. Il procedimento genetico del conoscere è processo critico. Per Vico la nascita delle città è atto drammatico, non irenico; proviene dalla forza che possa rintuzzare la violenza, da esigenza che contrasti altra esigenza e la imbrigli con la fantasia che la necessità suggerisce; quindi il convenire di fondare la società non può essere una pacifica contrattazione sociale. I suggerimenti della dottrina politica europea non sono ignorati, ma sono accolti e ripensati alla luce di una visione aurorale della civiltà, più corpulenta e più tragica, una visione che non è dottrina politica in senso stretto perché è assai più che semplice teorizzazione politica: «Gli scempi di Grozio, gli abbandonati di Pufendorfio, per salvarsi da’ violenti di Obbes (come le fiere, cacciate da intensissimo freddo vanno talor a salvarsi dentro ai luoghi abitati) ricorsero alle are de’ forti; e quivi questi feroci, perché già uniti in società di famiglie, uccidevano i violenti ch’avevano violato le lor terre, e ricevevano in protezione i miseri da essolor rifuggiti»³². La storia

³² *Scienza Nuova Seconda*, cit., § 553.

dell'uomo, nata da tanta ferocia, continua come testimonianza permanente di angustie da superare, di bisogni da soddisfare, di prevaricazioni da contrastare, di prepotenze da combattere. In essa, non c'è istituto che, all'origine, non sia rimedio a un male, rifugio a un pericolo, salvezza da un rischio incombente. Anche i momenti in cui rifulgono intelletti e accademie, regni e splendori sono soltanto punti di arrivo, più o meno durevoli, di un processo dominato da aspre necessità: la loro stessa gloriosa tranquillità sta – più o meno vigile e accorta – sopra il baratro di precipizi sempre aperti; basta poco a farli sprofondare nelle rinnovate epoche del tempo oscuro: stimolo e destino cui nessuna civiltà dell'uomo può sottrarsi.

A causa di questa costante, inesauribile mobilità, la storia che voglia essere veramente consapevole del proprio comprendere deve seguire le forze che controllano i vari instabili equilibri nella corposità in cui si formano e si assettano. Nelle alternanze del dominare e dell'essere dominati, le vicende del mondo storico, per essere intese, vanno osservate nelle fibre del tessuto sociale. La socialità della storia di Vico è polemicità. In questo senso e solo in questo senso, può essere guardata come lotta di classi. Ma può essere vista in tal modo solo all'interno di un movimento di istituti che nascono, si consolidano, si ampliano, si indeboliscono, si sgretolano. Gli individui, in ogni caso, stanno oggettivati nelle istituzioni in cui la loro soggettività si estrinseca. Il momento vichiano dello «spirito oggettivo» (se così è lecito esprimersi) è soltanto istituzionale. Religioni, lingue, domini, diritti, arti si oggettivano nelle realtà storiche in quanto si istituzionalizzano e in questo concreto loro realizzarsi debbono essere cercati e valutati. Questo è il loro effettivo socializzarsi, che tiene conto delle differenze dei beni, dei ceti, degli *status* per poter cogliere tale sfuggente, mobilissima istituzionalità.

L'oggettivarsi sociale è per Vico, proprio delle volontà che, per così dire, si coagulano e si stratificano nelle istituzioni. Egli è attratto verso il *sociale* dallo sforzo di cogliere queste coesioni nel-

le maniere stesse del loro formarsi. Per afferrare simile movimento, deve vedere, nello *strutturato* come appare, ciò che è *sotto* la struttura. Ma questo interessamento gli è suggerito sì dalla preoccupazione, fondamentalmente morale, di non perdere mai di vista il valore etico dell'operosità febbrile di cui sono capaci gli uomini che costruiscono faticosamente la loro penosissima, nobilissima storia, che è, col suo medesimo essere, apologia della «industria», condanna della «inertia»; tuttavia tale preoccupazione non cade in un generico moralismo e si modella in nuovo metodo storico grazie al limite delle forme giuridiche che l'esperto di civiltà giuridiche avverte con un energico impulso di chiarimento. Vico, come pochi, si rende conto della profondità di significato che ogni *fictio* giuridica implica e rende omaggio all'intima storicità che è nella saggezza del suo artificio; però, nello spiegare la razionalità dell'artificio, cerca di capire da quali bisogni sia imposta, quali interessi esprima, quali contrasti copra. L'esperienza giuridica romana, fondamentale per capire tutta la filosofia di Vico e la sua intera concezione della storia³³, gli fornisce un ricchissimo materiale di meditazione su problemi che vede confermati, ripetuti, nelle strutture di un Medio Evo, sia reale sia idealizzato, nelle vicende post-feudali e anti-feudali delle trasformazioni in corso nell'età moderna, divenute sempre più visibili, sempre più «esemplari» nella loro discussa, nuova dinamicità. È lo stesso senso giuridico dell'*istituto* e della sua complessa significazione a fornire Vico di interessi *sociali* traducibili in puntuale intenzione politica, o latente o esplicita. Codesta *giuridicità* è la premessa di ogni *politicità* e *socialità* di Vico ed è aspetto che non va mai dimenticato. Così, nel momento della fondazione delle scienze umane avviate a una prima consapevolezza, il diritto arricchisce la filosofia vichiana di curiosità che, ad altre filosofie settecentesche, saranno offerte da altre esperienze ripensate, quali, ad esempio, le esperienze dell'economia politica. In questo quadro, l'esito «politico»

³³ Su questo aspetto della meditazione vichiana si vedano le osservazioni che sono in S. Mazzarino, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Napoli, 1971.

va colto più come conseguenza che come causa, perciò la sua evidenza si presenta in chiaroscuro: un chiaroscuro che sarebbe alterato dall'interprete che volesse portarlo in piena luce. Per capirlo come è, bisogna accettarlo, studiarlo così come si presenta.

VICO SENZA HEGEL

I. – La filosofia contemporanea tarda a prendere consapevolezza delle sue nuove caratteristiche anche per la riluttanza che ha a rivedere integralmente, drasticamente, la sua storia. Eppure, molte interpretazioni storiche consolidate, molte ipotesi storiografiche tradizionali cadono necessariamente di fronte a una nuova presa di coscienza del filosofare, dei suoi metodi, delle sue ragioni. La stessa lentezza con cui le riflessioni sulle scienze fisico-matematiche, o le medesime filosofie delle scienze naturali, sperimentali, raggiungono stabili risultati di radicale ripensamento dipende dall'inettiludine degli uomini forniti di mentalità fisico-matematica a presentare la loro visione del mondo giustificata attraverso una generale revisione storica, che la collochi in modo nuovo non solo nel presente e nel futuro, ma anche nel passato. Ed è un dato di fatto che, dal Settecento in poi, una filosofia nuova non deve aver tanto una sua immagine della natura quanto una sua immagine della storia: per essere, deve giustificarsi storicamente: il mondo che una concezione propone è diverso secondo l'interpretazione che del suo svolgimento si abbia: di qui la storicizzazione necessaria perfino nelle posizioni più dichiaratamente antistoriche, più programmaticamente antistoricistiche.

Non c'è filosofia che non debba presentare le sue credenziali storiche. La filosofia contemporanea potrà meglio riconoscersi nella sua unitaria aspirazione verso la concretezza, nella sua vocazione profonda al contatto con l'esperienza, quando avrà meglio imparato a operare distinzioni energetiche fra ciò che, nella sua tradizione, è veramente favorevole o sostanzialmente ostile a tale vocazione. Certo, le escavazioni storiche monografiche, particolari, offrendo nuovo materiale di documentazione e di critica, aiutano questo lavoro di revisione; tuttavia, per natura, quando

sono fedeli ai loro propositi, agiscono con doverosa prudenza e, pur con le loro grandi benemerienze, sono costrette a scavare soprattutto incominciando dai margini, esposti a continue erosioni e a continui smottamenti, presto bisognosi di pazienti ripristini, in una serie interminabile di successivi arginamenti. Mentre questi utilissimi lavori sono in corso, conviene, pur grossolanamente, compiere sondaggi che osino affrontare le grandi correnti, nell'acqua alta, in mezzo ai gorgi, proponendo disegni a grandissime linee, che valgano come ipotesi per una ricostruzione: rischiosi, arrischiati progetti per una nuova edificazione da delineare e rivedere poi nei particolari.

II. – Fra gli schemi storiografici abituali, i quali, a rigore, non favoriscono la creazione di nuove consapevolezze ormai indispensabili, è l'accostamento frequente Vico-Hegel, che abitua a vedere Vico quasi “in funzione di” Hegel, in un avvicinamento che presuppone non solo una relazione di ideale collaborazione, ma anche una sostanziale, spontanea, indiretta comunanza di propositi speculativi. A nostro parere, nessuna chiarificazione sulla differenza netta che distingue fra loro forme incompatibili di “storicismo” è possibile fino a che simili affiancamenti consueti non siano oggetto di revisione capace di ristabilire, nella separazione, l'autonomia di posizioni differenti (in aspetti essenziali) fino al contrasto.

S'intende che lo scotimento di costruzioni storiche tradizionali, pur quando accetti il rischio di una certa rozzezza eversiva, deve ben guardarsi dalla goffaggine di capovolgimenti e rinnegamenti ottusi, posti al servizio del partito preso. Nessuna preconcetta trattazione *a tesi* riesce veramente a persuadere l'intelligenza critica sostituendo un'impostazione a un'altra. Chi pretendesse negare i debiti che la fortuna ottocentesca di Vico ha verso Hegel e lo hegelismo non farebbe che cadere in errore, dando prova di cattivo gusto.

Che Vico sia stato meglio apprezzato e più ampiamente studiato grazie alla suggestione di consonanze con temi dello hegelismo non è negabile. L'inadeguata conoscenza dell'importanza fondamentale di Victor Cousin nella storia della storiografia filosofica non sempre fa avvertire come, ancor oggi, giudizi ampiamente, e pigramente, circolanti derivino da indicazioni cousiniane. Eppure, colui che, volente e nolente, ha abituato un gran numero di lettori proclivi o riluttanti a leggere Vico in chiave hegeliana è stato Cousin: le parole su Vico dell'undicesima Lezione del Corso di storia della filosofia tenuto alla Sorbonne nel 1828¹ avallarono con un'indiscussa autorevolezza storico-filosofica giudizi, già più o meno "cousiniani", pronunciati da Edgar Quinet e da Jules Michelet. Non si esagera affermando che, a causa di quella autorevolezza, i consigli cousiniani segnarono una svolta nella storia, per dir così, della lettura europea di Vico. Non rendersi conto di ciò che significò la segnalazione di Cousin, l'avallo di Cousin, mettere le parole di Cousin sullo stesso piano di quelle di suoi diretti o indiretti ammiratori e seguaci significa non avere idee chiare su ciò che gli schemi prospettici della storiografia filosofica devono a Cousin, nel positivo e nel negativo². È Cousin che, ratificando intuizioni di J. Michelet, abitua a mettere in rapporto Vico con la filosofia romantica tedesca; è Cousin

¹ Cfr. V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie, Introduction à l'histoire de la philosophie, Onzième leçon* (Paris, 1841², pp. 341-345).

² Distratti dall'opportunità di confutare il giudizio (certo viziato da non poche superficialità) di Cousin su Vico anche Croce e Nicolini non colgono la preminenza che il riconoscimento cousiniano del valore di Vico ebbe nella storia culturale europea; non vedono, per ciò, in Cousin la fonte da cui si irradiano le più varie influenze sul vichismo europeo e italiano (cfr. B. Croce, *Bibliografia vichiana* accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Napoli, 1948, vol. II, pp. 539-541). Eppure, il grande avallante della circolazione europea delle idee vichiane è Cousin: a guardar bene, ogni credito concesso in Europa al filosofo napoletano reca la firma originaria di Cousin. Tutto un capitolo di storia della cultura è visto in luce sbagliata se si ignori tale preminenza non intellettuale ma, appunto, culturale.

che, esercitando un enorme influsso sulla cultura italiana risorgimentale, accoglie a Parigi Giuseppe Ferrari «éditeur de Vico»³; è «l'eloquente Cousin» ad ispirare gli accostamenti hegeliani dell'acuto Cattaneo nel saggio *Su la Scienza Nuova di Vico* pubblicato nel *Politecnico* del 1839⁴; è Cousin – tramite Galluppi – ad abituare gli studiosi napoletani, intorno al 1830, a manipolare, un po' storicamente, un po' ecletticamente, storia e teoresi in una rielaborazione volenterosa di mettere a frutto suggerimenti culturali della Rivoluzione e della Restaurazione, in un'eredità post-illuministica e romantica, destinata a dar vari risultati nel ripensamento della tradizione nazionale ora europeizzata, cosmopolizzata, universalizzata, ora rivendicata in pretese purezze autonome: momenti simili e opposti della ansiosa ricerca di un nuovo inquadramento. Si può lamentare che le ambizioni dei nuovi inquadramenti storici e parastorici compromettano lo sviluppo della più originale corrente autoctona del vichismo, risalente a Cuoco⁵; ma non è possibile trascurare né gli apporti che già quella corrente aveva ricevuto dalla cultura francese di tempi pre-napoleonici e napoleonici, né gli innesti fecondi di quella corrente con la cultura lombarda sensibile alla filosofia sia degli ideologi sia degli eclettici.

³ Cfr. S. Mastellone, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, Firenze, 1955, p. 65.

⁴ C. Cattaneo, *Scritti filosofici*, a cura di Bobbio, vol. I (Saggi) Firenze, 1960, pp. 126, 127, 129.

⁵ Nel contributo di Arnaldo Momigliano, *La nuova storia romana di G.B. Vico* (in «Rivista storica italiana», 1965, p. 789; cfr. Id., *Vico's Scienza Nuova: Roman «Bestioni» and Roman «Eroi»*, in «History and Theory», 1966), contributo pieno di indicazioni e di spunti assai notevoli, ci lascia perplessi la seguente osservazione: «Mi troverei imbarazzato a precisare ciò che il maggiore degli storici vichiani d'Italia, Vincenzo Cuoco, deve effettivamente a Vico». L'osservazione, probabilmente, deve intendersi non come una limitazione, o negazione, del riconoscimento, infatti esplicito, del vichismo di Cuoco, bensì come il giusto rilievo di un fatto da lamentare: la mancanza di una specifica ricerca che metta in luce tutto ciò che è vichiano nella lettera e nello spirito dell'opera di Cuoco.

Insomma, la «hegelizzazione» di Vico aiutata, o preparata, dagli influssi cousiniani filtrati nel Mezzogiorno può apparire, ed essere, un'alterazione e, magari, una deformazione; però non è lecito negare che quella stessa interpretazione, discutibile, per la prima volta ricercava criticamente dei nessi tra Vico e la filosofia europea, ponendo il problema di una collocazione. Siamo pronti ad ammettere che la collocazione indicata, per esempio, a libere linee, da Francesco De Sanctis⁶ sia più convincente e più sottilmente *critica* di quella affermata dall'impeto speculativo di Bertrando Spaventa⁷; però non possiamo dimenticare che entrambe provengono da un'unica matrice; non possiamo concedere che l'interesse per l'idealismo faccia in Italia scemare l'attenzione verso Vico⁸, giacché è innegabile che l'interesse per l'idealismo tedesco, importato attraverso l'eclettismo cousiniano, contribuì a svecchiare formule antiche e a promuovere un'opera di storizzazione del vichismo, poi avviata verso incontri con ricerche storiche più positive e meglio documentate. Se mai, in un periodo successivo, fu l'insufficienza di queste ricerche positive, attardatesi in generalizzazioni astrattamente positivistiche, genericamente sociologizzanti, a dare ossigeno al *revival* delle proposte storico-teoretiche spaventiane, desideroso di approfondire l'europeità del pensiero vichiano soltanto nei limiti consentiti da un polemico neo-spaventismo. Nei primi anni del Novecento, la rivendicazione neo-spaventiana dell'attualità delle tesi interpretative di B. Spaventa⁹ fissava, una volta per tutte, la genealogia di

⁶ Cfr. F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cap. XIX – *La nuova scienza* (ed. Gallo e Sapegno, Torino, 1958, vol. II, pp. 815 sgg.).

⁷ L'interpretazione dello Spaventa, esposta in *Prolesioni e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861*, era sorta nella mente dell'autore già almeno dal 1847 (cfr. Gentile, *Prefazione* a B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, 1908, p. XII).

⁸ *Contra* cfr. G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli – Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Milano, 1968, p. 33, n. 41.

⁹ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1947^a, p. 329.

Vico «precursore» di Kant e di Hegel¹⁰, partecipe dello sviluppo di un dato hegelismo kant-fichtiano proprio in quanto preteso «kantiano prima di Kant»¹¹, dunque capostipite della prosapia idealistica e neoidealistica. Così, nello sviluppo del pensiero di Croce, Vico diventava la prima delle «quattro età» dello storicismo, visto, naturalmente, come «storicismo assoluto», epoca anticipatrice delle età successive: la kantiana, la hegeliana, la crociana¹². Questo nuovo schema diventava, più che l'estremo svolgimento, l'esaurimento dell'antico fermento ottocentesco rivolto ad affiancare il nome di Vico a quello di Hegel: giudicare quel fermentante movimento dalla staticità della parabola conclusa sarebbe ingiusto. Giova, invece, rilevare che l'accostamento tra i due nomi, specie nei termini in cui è stato compiuto senza forzature, ha contribuito a mettere in evidenza affinità e concordanze degne di grande interesse in sé e per sé, a prescindere dalle valutazioni generali che se ne vogliono e possano trarre per specifici programmi di scuola. Crediamo che questo possa tranquillamente, debitamente costatarsi, in sede di critica storica, pur da parte di chi voglia cercare di far notare come, oggi, l'insistere su certe consonanze noccia alla comprensione della distinzione indispensabile tra ciò che è e non è veramente coerente con i fini di uno storicismo aperto e problematico.

III. – Ovviamente, ogni esame dei rapporti possibili tra Hegel e Vico, per quanto ambizioso di affidarsi ad argomentazioni precise, non può fare altro che congetturare. Certamente, ha buon fondamento il supporre che non siano mancate allo Hegel molte

¹⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 138.

¹¹ G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, 1927², pp. 54, n. 2; 137.

¹² Tra le pagine di Croce in questo senso cfr. soprattutto il discorso su *Il concetto moderno della storia*, letto nel 1947 (ora in appendice a *Filosofia e storiografia*, Bari, 1949, pp. 354-360. Cfr. inoltre M. Ciardo, *Le quattro epoche dello storicismo: Vico – Kant – Hegel – Croce*, Bari, 1947, spec. pp. 231 sgg.).

probabilità di sentir menzionare ed elogiare il nome di Vico, o per merito di un noto passo di Jacobi, o grazie a eventuali parole di Cousin, o a causa delle traduzioni del Weber o, meglio, del Michelet, o sulla scia di comparazioni francesi (per esempio del Lermnier) fra posizioni hegeliane e posizioni vichiane¹³. Ma un elenco di ipotesi, per quanto bene elaborate, non può raggiungere l'effettualità di prove decisive. Contro ogni ipotesi sta, per esempio, il fatto che nel classico *Hegels Leben* di K. Rosenkranz non sia contenuto nemmeno un cenno a Vico.

In tale situazione, al giuoco intelligente delle congetture non può succedere che il catalogo delle coincidenze, reali o presunte. Grazie a codeste coincidenze involontarie Hegel può essere messo in rapporto con Vico fino – addirittura – a hegelizzare questa o quella tesi vichiana.

Diciamo subito che l'inventario delle coincidenze appare, in genere, tanto più lungo e dettagliato quanto più le interpretazioni delle idee confrontate siano connesse a imposizioni legate a un dato sistema esegetico, chiuso nelle sue sicurezze. Al contrario, l'indicazione più persuasiva deve sapere suggerire senza voler dimostrare troppo. Anche Croce e Gentile, gli autori che più hanno spinto innanzi l'analogia Hegel-Vico, hanno avuto la mano felice solo nei punti in cui si sono limitati a formulazioni più sfumate.

Pochi sarebbero disposti a non giudicare almeno esagerata e, diremmo, troppo pesante, la figura, a cui ricorre il Croce, di una specie di metempsicosi vichiana in Hegel. Ravvisando in Vico «i concetti, e spesso le medesime metafore e giri di frase di Hegel», notando la singolarità, «in quanto il filosofo tedesco sembra non conoscesse l'altra *fenomenologia*, meditata già un secolo prima in Napoli sotto il titolo di *Scienza Nuova*», il Croce si lascia andare alla conclusione: «Par quasi che l'anima dell'italico e cattolico filosofo sia trasmigrata nel tedesco, e ricompaia, più matura e con-

¹³ B. Croce, *Bibliografia vichiana accresciuta e riel. da F. Nicolini*, cit., vol. I, pp. 497-500.

sapevole, alla distanza di un secolo»¹⁴. Anche il critico filosofico ha diritto, tuttavia, ai suoi momenti di entusiasmo, nei quali l'eccesso può valere a colorire fortemente un giudizio. Più pericolosa di una figura troppo colorita può essere, invece, l'affermazione generale che sembri appoggiarsi su un confronto puntuale. Sono, per esempio, enunciazioni come queste a risultare assai dannose, a causa delle generalizzazioni assertorie che postulano: «La realtà della *Scienza Nuova* non solo è mente, ma mente come autocoscienza: non astratta universalità, quale apparisce a se stessa la mente considerata come oggetto di sé (idea, mondo intelligibile, Dio trascendente), ma quella concreta universalità che è il soggetto che si pone per sé, e si attua raccogliendosi nella coscienza di se medesima. È insomma la mente quale si realizza nella storia. Infatti *natura di cose altro non è che nascita di essa* [...]»; e la mente viene manifestando, anzi costituendo, la sua attraverso il processo storico. Che è il concetto dello spirito o dell'idea assoluta, come si sforzerà di pensarlo Hegel»¹⁵: dove, tutto sommato, il merito di Vico e di Hegel si riduce alla loro comune capacità – valutata con larghezza indulgente – di poter sedere insieme sul primo banco della scuola diretta da Fichte, B. Spaventa, Croce e, soprattutto, Gentile.

Però, scrittori come Croce (particolarmente), posti davanti alla necessità di indicare in concreto le coincidenze eventuali, sanno anche evitare le dimostrazioni che vogliono dimostrar troppo, sanno ubbidire alle esigenze di suggerimenti meno pesanti e più convincenti. L'elenco delle coincidenze redatto da Croce e, in parte da Gentile, è discutibile, ma certamente contiene voci che possono essere accolte da qualunque punto di vista, sebbene la maniera della presentazione spesso induca subito a qualche opportuna riserva.

Un'enumerazione di esempi potrebbe essere assai facile. È innegabile (appunto, per esempio) che in Vico come in Hegel sia

¹⁴ B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1948⁴, p. 52.

¹⁵ Gentile, *Studi vichiani*, cit., p. 140.

presente una forma di «pensare dialettico»¹⁶, accomunante i due pensatori anche in una corposa metodologia, che sa farsi, assai suggestivamente, «dialettica delle cose», come tale risolvendosi in avversione verso l'astrattezza di filosofie non storicizzate, non confortate e confermate dalla valutazione del divenire storico, quindi nate da menti solitarie, monasticamente isolate in escogitazioni di raziocinante purezza, incapaci di prender contatto diretto con la realtà, come sanno fare, invece, i «filosofi politici»¹⁷. Certamente, si deve a tale avversione verso la tradizionale filosofia della mente astratta un'affine possibilità di avvicinarsi a una logica diversa dalla tradizionale, più o meno aristotelica e scolastica: una «logica del certo» e una «logica della fantasia»¹⁸, da cui proviene a Hegel come a Vico la convinzione, ora ragionata ora intuitiva (e, per Hegel, da esaminare, a rigore, attraverso le mediazioni schellinghiane), che l'arte vada indiscutibilmente annoverata tra le forme dello spirito¹⁹, o, per un altro verso, che la religione, scrutata nelle sue ragioni essenziali, contenga una sua intima filosofia²⁰, allo stesso modo che il diritto contenga una sua volontà sociale obiettivizzata, superiore e antecedente all'incontro delle volizioni confluenti soggettivisticamente nel contratto sociale²¹.

Questo compendio di coincidenze, accennato senza soverchie insistenze e formulato per sommi capi, può essere uno scheletrico riassunto di segnalate affinità inoppugnabili. Eppure, già nel momento di accoglierle, conviene mettere le mani avanti per avanzare perplessità. Già a proposito del comune metodo dialettico dei due filosofi, è bene stare in guardia, per esempio, di fron-

¹⁶ Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., pp. 30, 49. Per un esempio di fedeltà di Croce alle sue argomentazioni cfr. Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, 1952, pp. 18, 39.

¹⁷ Id., *Saggio sullo Hegel*, p. 50.

¹⁸ Ivi, p. 30.

¹⁹ Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 252.

²⁰ Id., *Saggio sullo Hegel*, p. 49.

²¹ Id., *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 253.

te a quell'amore delle triadi per cui, parafrasando un vecchio detto, si potrebbe osservare che l'uno e l'altro pretendano ragionare applicando la regola del tre. La triade vichiana, non aliena dall'accorciarsi in diade o dall'affiancarsi a misure uguali, spesso prospettata con qualche timidezza e raramente teorizzata fino alle estreme conseguenze, nasce dalla constatazione di questo o quel ritmo di cose: si preoccupa di illustrarlo, poi cedendo alla tentazione di risalire dalla illustrazione di un caso storico alla formazione di una legge triadica, che è almeno tanto lontana da Hegel quanto da Comte. La triade hegeliana incessantemente macina tutta la realtà nel meccanismo antinomico di tesi e antitesi, valide, più che in sé, per la vittoriosa sintesi che inevitabilmente preparano. Ancora: a proposito del riconoscimento del valore speculativo potenziale del fenomeno religioso, non basta mettere in luce le differenze fra il cattolicesimo involontariamente anti-cattolico di Vico e il dubbio fervore protestante di Hegel, secondo tesi note²²; bisogna chiedersi se il riconoscimento vichiano della forza logica obiettivizzante, propria dell'esperienza religiosa, non contenga spunti inconciliabili con la valutazione della religione a grado ultimo o penultimo del processo dello Spirito. Perfino a proposito della storicità del diritto, senza dubbio meditata per molti aspetti in maniera affine da Vico e da Hegel, è prudente diffidare

²² «Il filosofo che, per tal riguardo, può meglio di ogni altro essere collocato accanto a lui è G. Vico, che ho già ricordato come precursore della dottrina logica anti-scolastica, creatore della nuova estetica, preromantico come Hegel fu romantico; e che più strettamente gli somiglia pel suo effettivo pensare dialettico. Certamente, l'atteggiamento di Vico, di fronte alla religione, è meno radicale di quello del posteriore filosofo germanico, e, se questi appare, biograficamente parlando, un cristiano assai incerto e non abbastanza esplicito nel chiarire la sua posizione rispetto alla chiesa, Vico, considerato nella sua biografia, fu cattolico leale e senza incertezze. Pure, tutto il pensiero di Vico è non solo anticattolico, ma antireligioso [...]» (Croce, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 49). Opinioni, queste, che, a rigore, non tengono conto alcuno di tutta un'altra, autorevolissima e documentatissima, tesi interpretativa, che dà gran peso agli studi teologici e religiosi hegeliani del periodo giovanile, essenziali per la comprensione dell'intero Hegel.

dal seguire il giuoco agevole delle coincidenze, giacché va riflettuto che proprio in tale campo tutti gli incontri hegeliani, spesso interessantissimi, con le varie *determinatezze* di istituti e di situazioni particolari non impediscono lo sbocco, notoriamente apologetico, nella realtà risolutiva, e assorbente, dello Stato, entificato nella sua asserita eticità conclusa e perfetta: entità di cui Vico, tutto proteso a cogliere il segreto delle innumerevoli genti e società succedutesi, nemmeno sospetta – o, se si vuole, appena appena sospetta – l'avvento autonomo (e anche per questo Vico non poteva non essere guardato con antipatia da un contemporaneo come Giannone, lucido nell'individuare, o nel prevedere, il vigore imminente dello Stato e la sua strumentale forza potentemente innovatrice contro istituzioni attardate in anacronistiche difese).

Abbiamo qui accennato a tre esempi fra i più convincenti e quasi pacifici; tuttavia le riserve doverose già aprono la via a differenze che non sono marginali, che toccano il centro dei maggiori problemi, mostrando possibili sviluppi non distinti ma oposti.

Non sorprende, dunque, che asserite coincidenze, guardate nei loro problematici aspetti complessi, possano convertirsi in insuperabili antitesi, se il discorso si allarghi alle questioni più vaste e più opinabili. Per queste stesse difficoltà accresciute, le interpretazioni che cercano in Vico il precursore di Hegel, dello hegelismo e del neo-hegelismo sono costrette a irrigidirsi e ad avviarsi verso costrizioni esegetiche legate direttamente a una determinata tesi. Per esempio, la «storia ideale eterna» vichiana e, più o meno, hegeliana, è messa al servizio della dialettica crociana dei distinti²³. Per esempio, la conversione vichiana del vero col

²³ «Se i concetti distinti non possono dirsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà la teoria della classificazione, ma quella della implicazione: il concetto non sarà tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si dividerà da sé per interno movimento e in queste autodistinzioni si conserverà uno: l'un distinto starà, rispetto all'altro distinto,

fatto è presentata, senza esitazione alcuna, come precorritrice del «moto speculativo che andò dal Kant allo Hegel e che culminò nella tesi dell'identità del vero col fatto, del pensiero con l'essere»²⁴: dove, a parte la solita, discutibile hegelizzazione di Kant, è da rilevare la presenza di tutta un'interpretazione della storicità del reale di Hegel destinata a trovarsi a disagio²⁵ ogni volta che tocchi le famose spiegazioni date dal filosofo tedesco, rivolte a chiarire quanto concettualmente selezionato e selezionante debba essere il *reale* degno di essere razionale²⁶, in una selezione in cui il

non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve essere sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: lo schema classificatorio dallo schema dei gradi. Il pensiero di Hegel si mise per questa via, che era la sola conforme al principio da cui esso moveva, all'universale concreto. Benché in nessun luogo ampiamente ed espressamente esposta e ragionata, la teoria dei gradi circola in tutti i suoi libri. E anche per essa ebbe precursori, che converrebbe investigare; e anche per essa il filosofo più a lui affine è, forse, Vico, il quale non distinse mai altrimenti lo spirito, le linee, i governi, i diritti, i costumi, le religioni, che come serie di gradi: lo spirito, come senso, fantasia e mente: le lingue, come lingua divina mentale, lingua eroica, e lingua per parlare articolati; i governi come teocratici, aristocratici e democratici; i diritti come diritto divino, stabilito dagli dei, eroico o della forza, e umano, o della ragione umana tutta spiegata, e via dicendo. Perciò anche Vico concepì la filosofia non come un casellario di cellette separate, ma come *storia ideale eterna*» (Croce, *ivi*, p. 58). Come si capisce, Gentile, che non è d'accordo con la teoria crociana dei distinti, è in posizione contrastante con questa interpretazione della *storia ideale eterna* (cfr. *Studi vichiani*, cit., p. 115).

²⁴ Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 251.

²⁵ Id., *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 158; *Ultimi saggi*, Bari, 1963³, pp. 242-244; *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1959², vol. II, p. 127.

²⁶ «Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su queste linee, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare, un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile, che può non essere allo stesso modo che è» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. Croce, Bari, 1951³, § 6, pp. 7-8; cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. Messineo-Plebe, nuova ed., Bari, 1950, p. 15).

ricordo platonico, mai assente in Hegel, è così evidente da poter piacere ai critici più disposti a insistere sulle venature platoniche e platonistiche di Vico. A voler poi presentare un terzo esempio, sempre nella sfera dei possibili dissensi macroscopici, si potrebbe citare il caso della assimilazione della vichiana *Provvidenza divina* alla hegeliana *astuzia della ragione*, per cui sembra lecito poter sostenere: «Vico aveva, non meno di Hegel, il concetto della *astuzia della ragione* e la chiamava la *Provvidenza divina*»²⁷: asserzione che, anche in chi sia pronto ad accettarla per molti aspetti, deve insinuare, tuttavia, almeno una perplessità riguardante una differenza che non può essere solo strettamente semantica: la differenza che è nella denominazione di *Provvidenza* e non di *Ragione*: lo stesso ossequio lessicale verso un'impegnativa parola tradizionale non può non implicare, infatti, una serie di distinzioni da indagare.

La verità è che il catalogo delle coincidenze, specie se saggiato alla pietra di paragone delle concezioni più vaste, vale solo per quel che valgono – nei loro caratteri generalissimi – le diverse interpretazioni sottostanti, le quali non sono soltanto commenti a Vico o a Hegel, ma concezioni di tutta la storia della filosofia, di tutta la filosofia.

IV. – Le presunte coincidenze riluttano a coincidere, in particolare e in generale, perfino quando si parta dal punto di vista del sicuro correre ideale di Vico e di Hegel lungo una sola via, vista come un'unica via idealistico-storicistica. Ma che cosa accade se affiori il dubbio che i due filosofi non percorrano la medesima strada, bensì due strade divergenti? Questa ipotesi può essere avanzata con rinnovata consapevolezza oggi, nell'ambito della filosofia dell'ultimo Novecento, giacché in tale filosofia si è incominciato sempre meglio a distinguere tra storicismo e storicismo, negando che lo storicismo sia un monolito lanciato in una

²⁷ Croce, *Saggio sullo Hegel*, p. 50; cfr. anche il cit. saggio *La Provvidenza o l'astuzia della ragione* in *Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. II, pp. 124 sgg.

predestinata traiettoria. Nel momento in cui con innovata chiarezza s'impara a vedere la molteplicità delle forme di storicismo, e a combattere le pretese monopolistiche di una forma (non casualmente «assoluta») contro le altre, acquista particolare valore il dubbio sulla affinità sostanziale che legherebbe Vico a Hegel.

La critica hegeliana della filosofia della riflessione²⁸, il suo voler riconquistare l'interezza del pensiero immergendo il filosofare

²⁸ Sul tema, rimane fondamentale il paragrafo *La critica della filosofia della riflessione* nel capitolo su *Hegel* nella *Storia della filosofia moderna* di Cassirer (Torino, 1955, vol. III, pp. 374 sgg.) che, a cura di Arnaud, è la tr. it. di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In tale menzionato paragrafo, Cassirer non perde mai di vista i limiti della critica hegeliana del pensiero riflesso, limiti per cui Hegel rimane, nonostante tutto, sempre all'interno di una filosofia come filosofia del pensiero, mai contro Cartesio, spesso come Cartesio. Su questo punto si può citare un giudizio dato dallo stesso Cassirer, in felice sintesi, in un passo della *Filosofia delle forme simboliche* (tr. it. Arnaud, Firenze, 1961, vol. I, pp. 16-17): «*Ingenti limites definire*, determinare il campo complessivo e i limiti dello spirito: questo motto di Descartes diviene la parola d'ordine di tutta la filosofia moderna. Ma in tal modo il concetto di "spirito" permane in se stesso contraddittorio e ambiguo, poiché viene usato ora in senso più ristretto ora in senso più largo. Siccome la filosofia di Descartes parte da un nuovo e più esteso concetto della *coscienza*, ma poi fa coincidere di nuovo questo concetto, espresso come *cogitatio*, con il puro *pensiero*, per Descartes e per l'intero razionalismo anche la sistematica dello spirito coincide con quella del pensiero. L'*universitas* dello spirito, la sua concreta totalità, si può dire veramente intesa e filosoficamente penetrata solo quando si riesca a dedurla da un unico principio *logico*. In tal modo, la pura forma della logica è di nuovo elevata a prototipo e modello di ogni essere dello spirito e di ogni forma spirituale. E come in Descartes, che inizia la serie dei sistemi dell'idealismo classico, così in Hegel, che questa serie chiude, tale connessione sistematica ci si presenta ancora con perfetta chiarezza. L'esigenza di pensare la totalità dello spirito come concreta totalità, e quindi di non fermarsi al semplice concetto di essa, ma di svilupparlo nella totalità delle sue manifestazioni, è stata affermata da Hegel con acutezza non raggiunta da alcun pensatore prima di lui. E tuttavia, d'altra parte, la fenomenologia dello spirito, cercando di appagare questa esigenza, non fa che preparare alla logica il terreno e la via da percorrere. La molteplicità delle forme spirituali, quali sono presentate dalla *Fenomenologia*, in definitiva mette capo per così dire, a una suprema vetta logica e in questo suo termine trova la sua compiuta "verità", e la sua essenza». «Lo

nel senso corposo della vita religiosa e della vita dello Stato, il suo voler costruire una «fenomenologia dello spirito» attraverso il contatto con le *determinatezze*, attraverso una particolare consapevolezza nuova dell'eticità e della *cultura*²⁹, davvero paiono, a prima vista, una indiretta apologia del vichismo. E, del resto, tutto l'itinerario del vichismo inconscio di Hegel sembra culminare in frasi della *Filosofia della storia* che, senza volerlo, sanno addirittura letteralmente di Vico. Chi può leggere non pensando subito a Vico: «La storia del mondo mostra solo come lo spirito giunga man mano a conoscere e a volere la verità; prima è in lui una luce crepuscolare, poi esso trova punti fermi, e infine giunge alla piena coscienza»³⁰. L'eco vichiana sembra risonare in maniera addirittura impressionante. Eppure si potrebbe prendere proprio questa frase, specimen singolare del *vichismo* di Hegel, ed esaminarla in una specie di smontaggio analitico, per mettere in evidenza come essa stessa possa già mostrare l'*anti-vichismo* di Hegel. L'economia del nostro discorso non ci permette un simile lavoro di analisi, che vorrebbe altro tipo di argomentazione. Però è facile sottolineare, pur brevemente, che 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 presunta cercatrice dell'acqua delle fonti, presso cui furono stanziati le prime sedi degli uomini usciti dall'erramento ferino.

spirito conclude tutto il movimento della sua attività formatrice nel sapere assoluto, poiché ivi raggiunge il puro elemento della sua esistenza, ossia il concetto. In questo suo fine supremo, tutti gli stadi precedenti, che esso percorre, sono certo tuttora contenuti come momenti, ma anche abbassati a puri momenti e superati».

²⁹ Tuttavia, bisogna affrettarsi ad aggiungere che, per un altro verso, proprio nell'impostazione hegeliana di un problema come quello della filosofia della cultura, nella *Fenomenologia dello spirito* (tr. it. De Negri, Firenze, 1960², vol. II, pp. 46 sgg.), si possono subito misurare assai bene molte distanze da Vico.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. Calogero e Fatta, Firenze, 1941, vol. I, p. 62.

A voler continuare ad esprimerci, per immagini, con terminologia di tipo appunto vichiano ed hegeliano, si potrebbe trovare, per dir così, in una ghianda, evocata proprio dalla *Fenomenologia*, il nocciolo del dissenso potenziale che divide Hegel da Vico: «Il primo sorgere è inizialmente una immediatezza, è, in altri termini, il concetto di questo nuovo mondo. Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda: similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio»³¹. Il passo, intimamente rivelatore, non potrebbe risultare più anti-vichiano: di fronte a una quercia perfetta nella sua frondosa maturità, Vico non si preoccupa tanto della sua raggiunta perfezione, bensì vuole capirne la effettuale natura ricostruendola nel suo sviluppo, a partire, appunto, dalla ghianda. A Hegel, invece, preme il *compimento*, perfetto nel concetto in cui la conoscenza è realizzata nella sua autentica idealità.

Tutta la filosofia hegeliana è una filosofia del divenire che guarda il divenire che diviene solo per raggiungere il divenuto, il quale è vera realtà perché è concettualità che si è compiuta nella sua absolutezza. La critica parallela Aristotele-Hegel presentata da G. Mure in *An Introduction to Hegel* ci è sempre sembrata persuasiva solo in rari punti³²; tuttavia è possibile vedere in Hegel, se non una continuazione riveduta e corretta della *Scala Naturae*, una nuova forma di quel «sistema dello sviluppo» che già al Windelband parve inaugurato da Aristotele. L'avversione hegeliana alla

³¹ Id., *Fenomenologia dello spirito*, Prefazione, cit., vol. I, p. 9 (il passo è da confrontare con altri che testimoniano la fedeltà nel concetto: per esempio, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. Codignola e Sanna, Firenze, 1930, vol. I, p. 32).

³² Cfr. G. Mure, *Introduzione a Hegel*, tr. it. Franchini, Milano-Napoli, 1954, spec. cap. III.

logica formale tradizionale, a differenza di quella vichiana, infatti, si misura con le contraddizioni determinate del reale solo per vedere come quelle contraddizioni si contraddicano annullandosi nella loro antinomicità, che non può non trovare la sua legge nell'autoconoscenza dell'essere in sé e per sé³³, che non può non trovare il suo criterio normativo logico nel «sapere assoluto» in cui ogni *accidentalità* è superata³⁴. Non per niente, già nella *Fenomenologia*, la storia, in cui ogni sintesi si celebra, è «la storia concettualmente intesa», che sul «calvario dello spirito assoluto» consacra «l'effettualità, la verità, la certezza del suo trono» perché col sacrificio ha salvato tutte le individuazioni determinate inalzandole³⁵. Titanico salvatore, Hegel sa di dover stritolare le determinatezze nell'abbraccio totale con cui pretende salvarle: senza il superamento che le perfezioni negandole, esse non possono salvarsi. La loro salvezza è nella «scienza» che le elevi al livello del concetto, che le sollevi al culmine dell'idea. Per Hegel solo la riflessione è vera civiltà, e non ne paventa la possibile «barbarie» intellettualizzata; solo la scienza concettualizzatrice sa, sistematizzando, liberare l'individuale dall'accidentalità dell'in sé per universalizzarlo: l'esame delle determinatezze non è che un passag-

³³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 358.

³⁴ Ivi, vol. II, pp. 287 sgg.

³⁵ Ivi, vol. II, p. 305. Nel libro di un interprete italiano – libro che, nella vastissima letteratura hegeliana, spicca per finissima penetrazione esegetica e per l'attitudine sua di presentarsi come modello di una storiografia filosofica capace di ricostruire i problemi di un classico dall'interno – il tema del valore di tale sacrificio è messo in rilievo con rara efficacia: cfr. E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, 1943, pp. 449-450: «Determinatezza e svolgimento, trasparenza della determinatezza e chiarificazione della sostanza nella sovranità dell'Idea, costituiscono i segnacoli intorno ai quali si ordinò il pensiero hegeliano anelante ma non impaziente di uscire, mercé il rigore del concetto e della scienza, dai limiti del mondo finito e di redimere l'infelicità del processo nella felicità di una metafisica monistica e immanente. La felicità è stata pagata a caro prezzo dall'individuo, perché lo Hegel lo ha ucciso». «La morte etica e logica dell'individuo esprime nel modo intuitivo più efficace il panlogismo hegeliano».

gio metodico: ciò che conta è la riflessione concludente. Già nella *Philosophische Propädeutik* (della quale non bisogna mai dimenticare il denso valore programmatico) la vera «vita è l'idea nel suo immediato essere determinato, per mezzo del quale essa entra nel campo del fenomeno»³⁶; cioè vi entra per uscirne come idea confermata e collaudata³⁷. Già «riflettere in generale è passare attraverso più determinazioni di un oggetto e quindi riunire le stesse in un'unità»³⁸. Questa *riunione* preoccupa sempre Hegel, per il quale non c'è realtà veramente reale senza riunificazione compiuta concettualmente. L'intera teoria hegeliana della *Wirklichkeit* si configura come realizzazione concettualizzatrice. Perciò Hegel ha spesso richiamato l'attenzione sull'importanza della sezione della *Scienza della logica* dedicata alla *Wirklichkeit*: «La realtà è l'unità dell'essenza e dell'esistenza». «L'esistenza è bensì l'immediatezza sorta dal fondamento, ma non ha ancora posta in lei la forma. In quanto si determina e si dà una forma, è l'apparenza; e in quanto questo sussistere, determinato solo come riflessione in altro, si perfeziona fino a diventare riflessione in sé, viene a costituire due mondi, due totalità del contenuto, delle quali l'una è determinata come riflessa in sé, e l'altra come riflessa in altro. Il rapporto essenziale presenta poi la loro relazione di forma, il cui compimento è il rapporto dell'interno e dell'esterno, così che il contenuto delle due non è che un'unica base identica e parimenti soltanto un'unica identità della forma». «Una tale unità dell'interno e dell'esterno è la realtà o attualità assoluta». «Realtà (attualità) possibilità e necessità costituiscono i momenti formali dell'assoluto, ossia la sua riflessione». «L'unità dell'assoluto e della

³⁶ Hegel, *Propedeutica filosofica*, tr. it. Radetti, Firenze, 1951, p. 151 (Dottrina del concetto, § 68). Cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., p. 185, § 216.

³⁷ «La ragione viene al mondo con l'assoluta fede di poter porre l'identità ed elevare la sua certezza e verità; e con l'istinto di porre come nullo quel contrasto che per lei è intrinsecamente nullo» (*Enciclopedia*, cit., p. 189, § 224).

³⁸ Id., *Propedeutica filosofica*, cit., p. 137 (Dottrina del concetto, § 25).

sua riflessione è il rapporto assoluto, o meglio l'assoluto come rapporto a se stesso, la sostanza»³⁹. Niente è più formalizzato di questa logica, critica della logica formale tradizionale. Alla luce di tale logica, veramente *scientifica* nella nuova sistematicità della sua riflessione, si vede bene come tutta la dialettica hegeliana sia una specie di ascesi del logo, che si umilia nel contatto con l'accidentalità della realtà (realtà incompiuta, non veramente reale) solo per essere meglio esaltata nella sua concettuale apoteosi finale. A rigore, la sua umiliazione è il suo storicizzarsi, giacché il suo storicizzarsi non serve che alla «eliminazione dell'accidentale», processo di selezione che vale in quanto è garanzia della purezza conclusiva dell'idea assoluta, che è la sola «assoluta liberazione»⁴⁰: catarsi che arresta ogni procedimento dialettico e conclude la filosofia, purificando nel suo supremo essere ogni soggettività e ogni oggettività: autocontemplazione del Logos perché concettualizzazione del Mondo.

L'intera filosofia hegeliana è una fenomenologia come soteriologia dell'individuato, che, però, è salvato solamente mediante la finale logicizzazione, che lo disindividualizza liberandolo da ogni scoria di accidentalità. Perciò la storia di Hegel non può essere che una storia di universale; ma la sua storia universale non può essere, nella perfezione del proprio compiuto realizzarsi, che la logica di Dio, raggiunta e scoperta nell'inverata realtà. La storia è apprezzata da Hegel proprio perché è «teodicea», proprio perché è rivelazione dell'occulto «piano di Dio»⁴¹, proprio perché è, nell'inevitabile *Weltgeschichte*⁴², l'universalizzazione che dà nuova forza e nuovo fondamento all'universalità del concetto; grazie

³⁹ Id., *La scienza della logica*, tr. it. Moni, Bari, 1925, vol. II, pp. 186-187.

⁴⁰ Ivi, vol. III, p. 360 («La pura idea, in cui la determinazione o realtà del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta liberazione, per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta e il concetto»).

⁴¹ Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 65, 66.

⁴² Ci sia consentito rinviare a tesi già sostenute nel nostro libro *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965, pp. 103-106, 142-148, 253.

ad esso la storia, sublimandosi, diviene interamente se stessa. Non per nulla, al culmine della comprensione storica è la storia della filosofia come storia dello spirito che conosce se medesimo. Infatti: «Ciò che nella storia v'è d'importante è appunto la relazione con un universale, il collegamento con esso»; «l'idea è il pensiero nella sua totalità e determinatezza»⁴³. La storia più persuasiva è quella che, nella filosofia, si fa testimone estrema della assolutezza dello spirito, svoltosi nel reale solo per verificarsi: per questo «la filosofia tutta spiegata riposa su se stessa»⁴⁴. Qui la filosofizzazione hegeliana della storia si vede quale è: il contrario della storicizzazione della filosofia. È l'idealizzazione della storia come logicizzazione della storia. In Hegel non è il logico che è storicizzato, ma la storia che è logicizzata.

Per questo, Hegel non combatte, sostanzialmente, Cartesio, ma lo continua, tentando di perfezionarlo con l'aggirare le difficoltà insormontabili incontrate da quello. Come Cartesio, Hegel vuole la filosofia quale riduzione della dispersa pluralità del reale alla *scienza*, ma, a differenza di Cartesio, vuole una *scienza* che inglobi la storia, poiché da buon post-cartesiano sa che, a causa dell'interesse settecentesco e illuministico per la concreta realtà del mondo storico, il cartesianismo si è dimostrato insufficiente a razionalizzare scientificamente, geometricamente, la realtà⁴⁵. La riduzione della realtà a *scienza*, non riuscita alla razionalità geometrizzante di Cartesio, deve, per Hegel, riuscire a una razionalità

⁴³ Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. I, pp. 14, 30.

⁴⁴ Ivi, vol. I, p. 39.

⁴⁵ Cassirer in *Die Philosophie der Aufklärung* ha dimostrato, in pagine fondamentali, in qual modo, col cartesiano P. Bayle e dopo di lui, venga meno l'atteggiamento negativo del puro dubbio cartesiano di fronte alla storia, e la nuova critica, involontariamente, apra la strada a una comprensione nuova del valore dei *fatti* come appartenenti a un genere di certezza («genre de certitude») diverso da quello dei fatti matematici e fornito di una sua attitudine conoscitiva, scientifica, sempre più chiaramente autonoma, ormai irriducibile alla «scienza» cartesiana (cfr. *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. Pocar, Firenze, 1952², pp. 282-294).

più raffinata, che sappia allearsi alla storia, riducendo la storia stessa a una *logica* più oculatamente concettualizzante, a una conoscenza, per dir così, perfezionata nella sua universalità perché messa al culmine di una concettualizzazione che non trascura la storia, ma se ne serve, panlogicamente incorporandola.

La *scienza* di Hegel, non insensibile alla lezione delle *scienze* di Fichte e di Schelling, ha una sua *dottrina* più vasta perché comprende con nuova comprensione la storia; ma la comprende in quanto spogliata dell'individuato e dell'individuale: in quanto spogliata, dunque, della storicità viva e vera. La grandiosità della concezione di Hegel è proprio in questo geniale tentativo di inserire la storia nella filosofia non accogliendo le ragioni profonde della storicità, ma mettendo la storia al servizio di una più esperta e più larga metafisica, fondata su una conoscenza più scaltrita, dialetticamente, strumentalmente, provvisoriamente immersa nella molteplicità del reale non per intendere il reale in sé, bensì per razionalizzarlo in una nuova assolutezza.

V. – Hegel, come Cartesio e più di Cartesio, si rifà ancora, nonostante tutto, alla tradizionale filosofia quale cosmologia: la sua *Welt* è un cosmo perfezionato, che amplia il suo monismo per inserirvi la conoscenza scientifica di contenuti nuovi, sempre però ridotti o elevati a cognizioni concettuali. Come Cartesio, Hegel non osteggia la visione monistico-cosmologica della filosofia, ma, constatandone la disintegrazione, si adopera a ricostituirla su basi completamente rinnovate. Il suo *mondo* non è, perciò, il «mondo umano»; è un mondo che deve coincidere con una rinnovata concezione dell'universo, che accolga in sé la storia insieme con la natura, accanto alla natura, in una migliorata unità cosmologica. In ultima analisi, il plurimo e disperso «mondo degli uomini», fatto d'individualità irriducibili, ambiziose d'essere protagoniste del divenire universale, è possesso umanistico che disturba Hegel quanto Cartesio, entrambi dominati dalla preoccupazione di creare una rinnovata sistemazione metafisica che sia

capace, finalmente, di ridurre quell'irriducibilità a misure logiche non più tradizionali, ma eredi delle tradizionali, ormai perite.

Vico, effettivo anticartesiano, è estraneo a una simile preoccupazione: proprio perché è assai più «umanista»⁴⁶ che «filosofo» in senso stretto, ha domestichezza col «mondo civile» più che con l'universo metafisico. Perfino il suo Platone non gli rende familiare l'universo metafisico perché è un Platone filtrato attraverso varie e contraddittorie esperienze culturali rinascimentali⁴⁷, ripensato attraverso una meditazione giovanile confusa ma robusta e, pur nell'ossequio esteriore a suggestioni di scuola, fundamentalmente libera nei suoi asistemati toni personali, pronti a cogliere nel platonismo spunti rivolti a conoscere ciò che è individualmente *proprio* nelle esistenze. Grazie alla libertà delle sue formative letture platoniche, Vico può, senza contraddizione intima, mantenere e accrescere la sua curiosità verso le proprietà profonde delle varie esistenze allontanandosi dal primo suo platonismo⁴⁸, non rinnegandolo, anzi mettendolo a frutto nei suoi sempre più fecondi contatti con l'esistenza storica.

⁴⁶ Pur se si dissenta dalle conclusioni, pur se non si creda a un «superamento» e «rivolgimento» vichiano dell'«umanesimo» giovanile e non più giovanile, bisogna sempre ricordare la notevole indagine del Corsano sul valore dell'umanesimo vichiano nella storia della sua filosofia (cfr. *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, 1935).

⁴⁷ Non bisogna dimenticare che, anche nella cultura italiana del Sei e del Settecento, il «platonismo», per le sue medesime, composite origini rinascimentali, è fenomeno assai complesso (in particolare, sul «platonismo» della cultura italiana meridionale, «pre-vichiana», sono preziosi i contributi del Badaloni, *Introduzione a Vico*, Milano, 1961; per l'impostazione del problema della «complessità» del «platonismo» vichiano cfr. pp. 289-291). Nella cultura italiana operano «correnti platonizzanti, eredi del Rinascimento e alleate con Cartesio», capaci di una robusta ispirazione preilluministica: il Garin, studioso autorevolmente esperto del platonismo medievale e rinascimentale, sottolinea spesso questo punto, opportunamente, nei capp. IV e V della Parte quarta della sua *Storia della filosofia italiana* (nuova ed., Torino, 1966).

⁴⁸ A proposito delle contrastanti opinioni cui sono giunte le benemerite ricerche sul tema del Gentile, del Nicolini e del Corsano si legga l'equilibrato

L'umanista che è erudito, storico, letterato (nel senso buono e cattivo della parola) non sente fastidio o disagio nel rapporto con la molteplicità irriducibile del mondo storico; è lontano dal vagheggiare una sua sistemazione filosofica riducente tale irriducibilità, e indaga per rendersi conto delle plurime individualità nel loro significato. Quando si accorge del valore innovatore che tale conoscenza di esistenze individue irriducibili può assumere in un nuovo eventuale sistema del sapere, non lo trasforma attraverso un superamento dialettico-logico, ma lo rispetta denominandolo col *nomen* che gli si addice: «filologia»⁴⁹. In questo senso, la denominazione della «filologia» come riconoscimento di una realtà individua, vista per se stessa, in un ampliato sistema di conoscenze, non solo è da annoverare tra le maggiori «scoperte» di Vico, ma è da ricordare come approfondimento di una nuova dimensione gnoseologica, che non è stata ancora utilizzata in sede speculativa in tutte quante le sue implicazioni: una dimensione gnoseologica inammissibile nello hegelismo, in cui una puntuale indagine filologica non ha senso in sé, perché non può che esaminare una realtà che non interessa nel suo esistere, ma nel suo dialettico oltrepassarsi, fino all'indiarsi logico in cui «si realizza» autenticamente, trovando nell'ambito della storia universale il posto che le è riservato.

Volenterosa di conoscere l'individuo reale, nella sua filologica evidenza criticamente penetrabile, la filosofia di Vico non può essere tentata di non guardare l'originarsi e il maturare delle esistenze reali, ma il loro conclusivo perfezionarsi logico. Infatti, la

giudizio del Garin (*Storia della filosofia italiana*, cit., p. 929) col quale, come è evidente, concordiamo anche nel ritenere ancora persuasiva la lettura gentiliana delle *Orazioni inaugurali*, nelle linee generali.

⁴⁹ Sulla consapevolezza di Vico (lucida già nel *De constantia*) del valore conoscitivo attribuito alla *philologia* in una nuova scienza di cose, quindi della necessità di costituire la filologia come scienza («nova scientia tentatur») le illuminazioni critiche più felici e più degne di sviluppo sono, a parer nostro, quelle del Pagliaro (*Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, pp. 345-346).

filosofia vichiana, a differenza della hegeliana, è filosofia del divenire ma non come filosofia dello *sviluppat*o (logico), bensì come filosofia dello *svilupparsi* (storico).

C'è un tema vichiano che potrebbe, da solo, chiarire una diversità: il tema dell'*ingenium*: a Vico preme più d'ogni altra questa forza perché è la forza inventiva per antonomasia e a lui sta a cuore la capacità prima dell'uomo, che sa fare, che sa agire, mostrando col suo stesso agire quale sia la sua creatrice attività di pensiero, nella concretezza severa del *facere*. «Ingenii virtus est invenire, ut est rationis perficere» dice un luogo del *De constantia*⁵⁰. Anche Hegel guarda il pensiero nelle concretezze determinate, però non lo perde mai di vista come pensiero: come pensiero che si riflette nelle cose, che si riflette tra le cose e sulle cose. Nella sua dialettica, il momento essenziale è quello del *perficere*, che si addice (in termini vichiani) alla *ratio*; il momento vichiano per eccellenza è, invece, l'*ingenium*, in quanto gli si addice l'*inventio*. L'*ingenium*, infatti, è intimamente legato a quella *phantasia* che, essendo propria della gioventù⁵¹, è amica delle origini, nella adolescenza del mondo, che è la costituzione del mondo. La vera razionalità vichiana della storia è fantasia, non ragione: la storia decisiva, per Vico, è la «prima rerum historia», che è «mythologia»⁵²: non per niente, perfino il diritto romano, geneticamente ricostruito nelle varie sue stratificazioni e articolazioni, diventa un «serioso poema»⁵³.

Si potrebbe dire che Vico, a rigore, non tanto razionalizza la mitologia quanto mitologizza la storia, tuttavia, a suo modo, per

⁵⁰ *De constantia iurisprudensis*, Pars posterior, caput XII [6] (cfr. Vico, *Il diritto universale*, ed. Nicolini, Bari, 1936, p. 364).

⁵¹ «... *Ut senectus ratione, ita adolescentia phantasia pollet*» (*De nostri temporis studiorum ratione*, III: cfr. *Le orazioni inaugurali, il De Italarum Sapientia e le polemiche*, ed. Gentile e Nicolini, Bari, 1914, p. 81).

⁵² *De uno universi iuris principio et fine uno*, caput CXXIV, [3]; *De constantia iurisprudensis*, caput I [5] (*Il diritto universale*, ed. cit, pp. 114, 312).

⁵³ Id., *La Scienza Nuova Seconda*, ed. Nicolini, Bari, 1942, vol, II, p. 123 [1037].

«demitizzarla», giacché, risalendo all'oscurità del mito, per cercare di illuminarlo, coglie il fatto nella sua autentica natura che è la sua origine. La famosissima degnità XIV, secondo cui «natura di cose altro non è che nascimento di esse»⁵⁴, è la rinuncia al *perficere* per il *facere*, cioè l'abbandono di ogni teoria della natura come perfezionamento di realtà e la proposta rivoluzionaria di una teoria diversa, anzi opposta, rivolta a cogliere l'essere non nel compimento ma nella genesi. La natura va colta nelle *nature* germinali delle varie individualità: «Diciamo *nature* le proprie guise con le quali nacquero l'umane cose»⁵⁵. Qui veramente Vico è agli antipodi di Hegel; per razionalizzare la storia, Hegel non vorrà vedere che l'unità avvenuta sinteticamente nel compimento, in quel divino *pensato* che è lo sviluppato storico perfezionatosi nel sapere assoluto. Vico vuole, al contrario, vedere il *fatto*, cercando nel suo primitivo *farsi* la sua essenza. Per Vico l'essenza è nel principio, letteralmente inteso; per Hegel è nella conclusione, in cui storia e logica s'incontrano, identificandosi. Le strade non potrebbero divergere con maggiore nettezza. Vico si preoccupa principalmente del termine iniziale dello sviluppo; Hegel si preoccupa principalmente dello sviluppato, perfetto nel suo concettoso riflettersi. La razionalità per Vico apre, inventivamente, la storia; per Hegel chiude, concettualmente, la storia. Per Vico la scienza nuova è la scienza delle origini delle cose, filologicamente, «etimologicamente» viste nel loro nascere; per Hegel la nuova scienza è la scienza dei trionfali compimenti, filosoficamente compresi nel loro perfetto manifestarsi.

Per Vico il *dispiegarsi* è tutto nel procedimento con cui si forma e si svolge; per Hegel il reale dispiegarsi è nel dispiegato, in mancanza del quale il reale è monco, è manchevole, non è davvero reale, perché non è unificabile nella concettualità sistematica dell'assoluto, che solo può realmente conoscerlo e farlo conoscere.

⁵⁴ Ivi, vol. I, p. 78 [147].

⁵⁵ Ivi., *Correzioni, miglioramenti e aggiunte quarte*, Appendice, vol. II, p. 313 [1476].

Del resto, per elevare la storia al livello di una nuova logica capace di inverarla in un nuovo logo, Vico non disporrebbe forse degli adeguati mezzi. Il suo iniziale platonismo è – lo abbiamo accennato – senza dubbio importante come tentativo di rimediatazione spregiudicata della tradizione⁵⁶, come tendenziale antiaristotelismo, quindi come potenziale rifiuto della fisica metafisicizzata e della metafisica fisicizzata; però le sue forze in senso stretto *filosofiche* non hanno le attitudini tecniche per reggere lo sforzo di un integrale ripensamento capace di riformare la filosofia dello spirito. Dopo le prime prove, Vico lascia la presa: la *Scienza Nuova* è, appunto, la decisione d'imboccare definitivamente un'altra via, che non è quella della riforma della filosofia dello spirito, ma è la negazione di ogni filosofia dello spirito che voglia presentarsi come scienza: è inaugurazione di una filosofia diversa: contro ogni filosofia dello spirito, passata antica o futura, è «filosofia dell'uomo»⁵⁷. Tale filosofia deve sapere passare dalle esplorazioni della «ratio civilis»⁵⁸ alla fondazione di una scienza che stabilisca la propria primaria novità nell'umile orgoglio di osservare le «cose civili» assicurando la conoscenza autonoma di un mondo diverso da quell'«ordine delle cose naturali», «quale finora l'hanno contemplato i filosofi»: il «mondo degli animi umani, ch'è 'l mondo civile, o sia il mondo delle nazioni»⁵⁹. Lasciati «i filosofi» alla loro contemplazione tradizionale, Vico addita a un'altra filosofia, quella alleata non alla fisica ma alla filologia, una contemplazione diversa, più ragionevolmente filosofica perché capace di dar prove collaudate delle sue sperimentate ragioni, nella storia.

⁵⁶ Non a caso Vico nell'Autobiografia presenta la propria filosofia come una conciliazione del platonismo con la storia (cfr. ed. Croce e Nicolini, Bari, 1929, p. 39).

⁵⁷ *Autobiografia*, cit., p. 17.

⁵⁸ *De Uno*, caput LXXXIII [2] (*Il diritto universale*, cit., p. 83).

⁵⁹ *Scienza Nuova Seconda*, cit., vol. I, p. 5 [2].

È assai difficile dire se questa distinzione tra ciò che è della natura e ciò che è della storia concordi, pur nel suo militante anti-cartesianismo, con una tesi di Cartesio⁶⁰ o provenga da suggestioni lucreziane⁶¹: certo è che codesta distinzione, contro Cartesio, esclude ogni possibile riunificazione metodica in una scienza unitaria onniriducete, perché il solo metodo che la interessi è quello della ricerca storico-genetica: la *Scienza Nuova* è filosofia in quanto è metodologia di questo metodo. Il futuro, tentato perfezionamento hegeliano di una scienza più completa, capace di ridurre alla logica perfino la storia, è escluso perché, per Vico, la storia è per se stessa gnoseologia: gnoseologia dell'opera dell'uomo, da comprendere intimamente con indagine storico-filologica. Filologismo e genetismo vichiani non significano nulla se non sono visti nell'ambito della storia come nuova logica del concreto, gelosa della propria concretezza, non disposta a tornare a forme pur ammodernate e riformate di logica concettualizzante, in una ricostituita filosofia dello spirito.

Per questa programmatica aderenza al concreto, l'indagine di Vico stringe i nodi⁶² fra le «idee» e le «cose», traendo i suoi nuovi «universalis» «ex rebus ipsis»⁶³, seguendo pazientemente il percorso dell'uomo nella conquista della sovranità sul mondo civile che è suo, nella coscienza acquisita di una razionalità tutta sua: «Et uti Deus, summa libertate qua fruitur, suae aeternae rationi immutabiliter haeret, quare poetae Iovem Fato subiectum fingunt; ita civilis potestas, per summam ab omni coactione et vi libertatem, suae ipsius rationi, nempe legi a se latae, pareat»⁶⁴.

⁶⁰ Cfr. K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen, Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, p. 131.

⁶¹ F. Nicolini, *La giovinezza di G. Vico*, Bari, 1932, p. 122.

⁶² Cfr. *Autobiografia*, cit., p. 13.

⁶³ Cfr. *De Uno*, caput CLXX [1] (*Il diritto universale*, cit., p. 184).

⁶⁴ *De Uno*, caput CXIII [3] (ivi, p. 106).

La storia come «temporum testis», come «vita generis humani»⁶⁵, ha un suo ordine, è un ordine a sé stante, diverso da quello metafisico-naturalizzato della tradizione: è, secondo il principio celebre, il mondo «certamente stato fatto dagli uomini»⁶⁶. In questo aspetto, Vico non ha bisogno di sacralizzare la storia profana o di profanizzare la storia sacra, perché emancipa tutta la storia⁶⁷, rivendicandone l'autonomia, assicurata da quella innovante conoscenza che è la logica del concreto. Per un altro verso, in quanto la ricerca delle origini, momento essenziale di tale logica dell'effettivo sviluppo, ha bisogno di risalire continuamente al *mitico* e al *sacro*, Vico non fa che mettere la storia sacra al servizio della storia civile rivendicata, illuminando questa con quella. L'aderenza al concreto fa sì che la storia vichiana, pur quando sia e sappia di essere una «storia ideale eterna», possa sostenere: «ex rerum publicarum natura disseruimus»⁶⁸, così traendo, dalla natura delle cose civili, le loro «eterne proprietà»⁶⁹.

Insomma, la scoperta della dimensione storica è se medesima solo se proponga una *scienza* che sia conoscenza nuova, logica abituata alla poliedricità del concreto e perciò non preoccupata di negarne la complessità in una superante *unificazione* assolutizzante, perciò esente da ogni disagio in mezzo alle ruvide determinatezze della realtà. La domestichezza dell'erudito e «filologo» Vico con le «cose» gli permette di intravedere la verità che, in contrasto sostanziale con Hegel, Dilthey additerà a ogni vero storicismo: le scienze dello spirito come scienze umane e storiche si

⁶⁵ *De Uno*, caput C [1]; *De constantia*, caput I [5] (ivi, pp. 90; 312).

⁶⁶ *Scienza Nuova Seconda*, cit., vol. I, p. 117 [331].

⁶⁷ In questo senso si può dire: «Voltaire e Vico emanciparono la storia terrena da quella celeste, inserendo la storia della religione in quella della civiltà e subordinandola ad essa» (K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. Tedeschi Negri, Milano, 1963, p. 185).

⁶⁸ *De Uno*, caput CCIV [6] (*Il diritto universale*, cit., p. 237).

⁶⁹ *Autobiografia*, cit., p. 26.

sforzano di giungere all'individuale e in ciò contraddicono al principio di Spinoza: *omnis determinatio est negatio*⁷⁰.

Per Hegel come per Spinoza la determinazione è insufficienza di realtà, secondo Hegel da comprendere dialetticamente nella ricostituzione di un essere globale inverte. Per Vico come per Dilthey la *determinatio* non è negazione, ma arricchimento, testimonianza essenziale, preziosa, insostituibile, di una possibile pienezza dell'essere, non meglio conoscibile che nelle determinazioni in cui si individua: Vico già intravede le individualità come sole documentazioni plausibili, capaci di avvicinare l'approccio umano all'essere inattingibile.

Intendiamoci: sappiamo bene come possa dirsi che Vico intraveda solo ciò e non lo veda: le forzature esegetiche delle letture hegelianeggianti di Vico ammoniscono a non ripeterne gli errori, pur con segno opposto.

Sappiamo bene come la storia di Vico rimanga sospesa tra amore delle determinatezze filologicamente individuate e «idealità» pronte ad aprirsi a generalizzazioni e a corsi ciclici, incoraggianti rinnovate metafisicherie, più o meno «fantasticate»: troppe volte la «teologia civile» ritorna, in Vico, al servizio della teologia, sia pure di una teologia storicizzata, tuttavia rischiosamente pronta a convertirsi in prototipo di storia teologica⁷¹.

Sappiamo bene come in Vico operi una sorta di collettivismo gnoseologico, che sembra sbarrare il passo ai progressi della ricerca di determinatezze individuate nella loro filologica minuzia. Simile collettivismo induce Vico a ragionare macroscopicamente per entità e per «tipi» eroici, per «nazioni» e per «genti» assai più

⁷⁰ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften, I, Berlin, 1923, p. 26; cfr. Introduzione alle scienze dello spirito, tr. it. Bianca, Torino, 1949, p. 38).*

⁷¹ Ma per questa stessa ambivalenza Vico partecipa in maniera caratteristica di un problema che è forse il problema centrale di tutto lo storicismo, sempre esposto al rischio di convertirsi in una teologizzazione della storia, come ha notato con severa vigilanza critica la corrente storiografica che, su questo punto, prende le mosse da Dilthey.

che per individui, nella continua volontà di riportare a simbolizzazioni caratterizzanti non soltanto l'incerta fisionomia personale di un Omero, ma perfino la certa storicità di un Alessandro o di un Cesare. Tuttavia ci sembra, questa, una grossa questione da riaffrontare con apposito discorso. Basti qui dire come esiteremmo ad accettare integralmente, sul tema, perfino un'indicazione intelligente di De Sanctis⁷², come esiteremmo a ripetere con Croce che il problema di Vico sia «la ricerca dei caratteri generici ossia delle uniformità»⁷³, ripresa dal Meinecke, tuttavia con sfumate modificazioni significative⁷⁴. Già il Fubini ha, per dir così, resistito con sensibile acume a queste interpretazioni sottolineando la compartecipazione viva di Vico (che è passione e compatimento) ai casi degli uomini giustificati, sicché la razionalità della generale giustificazione troppo giustificante è sempre, in lui, quasi frenata – talvolta potenzialmente e felicemente contraddetta – da un sentimento dei particolari che, voglia o no, fa parte del suo conoscere storico⁷⁵.

Comunque sia, tale questione – che per noi resta aperta – è subordinata all'altra, a quella del carattere dei teorizzati interventi della Provvidenza vichiana, ora veramente astuti, ora innegabilmente ingenui nelle loro provvidenzialistiche esplicazioni. Tutto sommato, la Provvidenza vichiana, per quanto spiegata nella storia e con la storia, conserva una sua funzione tradizionale, per cui la sua razionalità, pur essendo di «mente legislatrice», rimane imperscrutabilità di consigli nascosti⁷⁶. Senza dubbio, la *Scienza Nuova*, come dimostrazione della Provvidenza, è, prima d'ogni altra cosa, ardito e spregiudicato scrutamento dell'imperscrutabi-

⁷² De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, cit, p. 828.

⁷³ Croce, *La filosofia di G.B. Vico*, cit, p. 224.

⁷⁴ F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, tr. it. Biscione, Gundolf e Zamboni, Firenze, 1954, pp. 46-48; Id., *Aforismi e schizzi sulla storia*, tr. it. Cassandro, Napoli, 1962, p. 16.

⁷⁵ M. Fubini, *Stile e umanità di G. Vico*, Bari, 1946, p. 220.

⁷⁶ *Scienza Nuova Seconda*, cit., vol. II, p. 67 [948].

le; però tra divinità ordinatrice e azioni umane, volontarie e involontarie, consapevoli e inconsapevoli, rimane, in Vico, un iato, che è colmato ora dall'opera tradizionale della Provvidenza onniveggente ora dal lavoro degli uomini responsabili della storia. Basti dire che l'ottimismo provvidenzialistico non cancella il pessimismo vichiano, che vede e prevede frane del mondo storico a ogni inadeguatezza degli sforzi umani degli uomini, inabissati nelle epoche del tempo oscuro ogni volta che l'umanità, in sé, non sappia restare al livello di se stessa. Nonostante le sue vantate continuità, la tela della Provvidenza non è esente da scuciture e strappi: nelle notti dei tempi inferiori alla storia, essa può essere stessuta assai più, assai peggio della tela di Penelope, così testimoniando a favore della razionalità dell'*homo faber*, non altrettanto validamente testimoniando a favore della propria razionalità.

Insomma, diviso tra provvidenzialità dell'azione storica umana e Provvidenza tradizionale, Vico non può assicurare alla sua teoria della Provvidenza quelle caratteristiche che potrà garantirle poi Hegel, non a caso identificando conclusivamente la Provvidenza con l'assoluta Ragione concettualizzante, in ferma sistematicità, il corso della storia tutta razionalizzata. Meno razionalisticamente ordinata della logica dell'universo, perché fornita di una propria intima logica, la storia di Vico non sempre riesce a essere salvata dalla Provvidenza tradizionale, senza interventi che conservino l'ingenuità di influenze esterne e perciò appaiano esteriori a quel mondo umano che dovrebbero regolare dall'interno. Le scuciture nella tela provvidenziale sono, certamente le insufficienze o le incertezze, in sede critica più volte rilevate, della teoria di Vico in proposito; ma sono anche residue zone libere in cui la storia, mal raggiungibile dall'universalità provvidenzialistica, rimane aperta all'indagine della filologia. Per questo verso, in Vico, ai margini della storia provvidenzialisticamente universalizzata, rimangono zone d'ombra ancora illuminabili dalla sola storia «filologica», dalla storica scienza delle origini. In Vico il mondo dell'uomo ha terre mal dischiuse all'opera universalizzatrice della

ragione provvidenziale non perché il filosofo non abbia avviato una riforma della Provvidenza della tradizione, bensì perché non sia riuscito a portarla a definito compimento, con ciò stesso conservando alla scoperta filologica riserve più ricche.

Le armonie della storia vichiana hanno qualcosa di tradizionalmente meccanico come le armonie della metafisica, della fisica, della stessa storia, di Leibniz: per questa loro residua meccanicità di tipo classico, sono entrambe, pur in diverso modo e in diversa misura, non stabilite, ma prestabilite; tuttavia, con l'omaggio reso alla tradizione, per la loro incompletezza teoretica, esse si liberano dai rischi di una meccanicità più raffinata e più opprimente perché razionalizzata in una universalizzazione meno ingenuamente tradizionale e più astutamente accorta. Le armonie dei mondi vichiani e leibniziani consentono, così, agli uomini disarmoniche libertà, degne di autonoma analisi, non consentite alle regolarità inevitabilmente rigide del ricostituito, futuro cosmo hegeliano, guidato da un sempre trionfale provvidenzialismo perfezionato, irrimediabilmente totale nel suo sicuro totalismo.

Al di qua di un simile provvidenzialismo neo-razionalistico, Vico, come Leibniz, ha la possibilità di conservare nella sua storia campi d'indagine riservati alla analisi delle attività individuali osservate per se stesse⁷⁷. Proprio per codesto suo limite, Vico, come Leibniz e meglio di Leibniz, grazie alla filologia, riesce a intravedere la conoscenza storica quale conoscere storico autenticamente individualizzante: scienza umana per sé stante, fertile di «invidiose» novità, preludio a una rinnovata sistemazione del sapere.

⁷⁷ Nel nostro avvicinamento Vico-Leibniz è evidente il consenso (in sé tanto più ragionato quanto meno incondizionato) con spunti contenuti ne *Le origini dello storicismo* di Meinecke (cit, p. 50 e *passim*), nella cui prima parte – come è noto – entrambi i filosofi sono annoverati fra i «precursori» del moto storicistico.

Ovviamente, sarebbe assurdo rimproverare a Vico (come a Leibniz) di non aver visto che l'individuale non ha bisogno di *essere universalizzato* in prestabilita armonia perché reca in se stesso la libertà della regola coscienziale creatrice di stabili e autonome armonie paritarie, per cui l'universalizzazione è nient'altro che la capacità di universalizzare tutte le forme aperte ai contenuti che possano essere assunti dall'umanità quali modelli universali, nel rigore di una tensione etica irripetibile. Non si può, assurdamente, rimproverare a Vico (o a Leibniz) di non aver conosciuto la posteriore, decisiva indicazione di Kant, che ha aperto il più convincente corso dello storicismo, da Humboldt a Droysen, da Dilthey ad Heidegger ed oltre. È lecito, tuttavia, rilevare come, nei suoi insegnamenti fondamentali, Vico sia coerente con tale corso, si muova nella stessa linea, anche anticipandone i successivi, essenziali progressi. E si può legittimamente constatare che questo corso si dirama lungo una direzione critica e problematica che, per molti versi, è opposta a quella neo-metafisica e assoluta di Hegel e dello hegelismo.

Può darsi che solo entro dati limiti sia storiograficamente corretto insistere sulla rilevata opposizione; e non c'è dubbio che il perimento di questi limiti vada misurato con attenta minuzia. L'ipotesi di lavoro avanzata vale, tuttavia, in ogni caso, a staccare Vico dal riferimento hegeliano d'obbligo, che, per essere abituale, è diventato passivamente, pericolosamente abitudinario. Ogni discorso che, pure in termini modesti, inadeguati, rimetta in discussione quel rapporto, giova a chiarimenti utili, forse, per l'intero riesame della storia della filosofia moderna.

VICO E LA FILOSOFIA SENZA NATURA

I. – L'insistenza sulle *scienze dell'uomo*, caratteristica di molti aspetti della cultura della seconda metà del Novecento, rare volte va diritta al centro del problema, sottinteso nell'uso e nell'abuso della dizione stessa: le *scienze dell'uomo* sono se medesime, hanno reale motivo di rivendicare e vantare la loro autonomia solamente se non siano cattive imitazioni delle scienze della natura, solamente se siano in possesso di un proprio metodo: un metodo non *fisico* e *matematico*, bensì *storico*, **metron** idoneo a misurare le plastiche dimensioni delle forme umane civili.

Se il centro del problema non è perduto di vista, anche la filosofia che voglia, o tenti, essere esclusivamente epistemologia, deve rigorosamente distinguersi in filosofia delle scienze della natura e filosofia delle scienze dell'uomo, su ambedue i versanti disposte a stabilire rapporti di operosa cooperazione, tuttavia consapevoli della distinzione essenziale. Tale distinzione taglia alle radici ogni risorgente volontà di ricostituzione di una *metafisica*, che pretenda ancora essere dopo-la-fisica e oltre-la-fisica, o di una filosofia dello spirito che pretenda ridurre all'assolutezza conclusiva di uno spirito inglobante le conoscenze di tutte le scienze. La nettezza della distinzione, mentre non esclude paritarie cooperazioni possibili fra scienze diverse e irriducibili, indica separazioni e divisioni insuperabili, delle quali, del resto, ha da dolersi solo il rimpianto monistico dell'unità spirituale perduta o la velleità ritornante di una sistemazione enciclopedistica definitiva. Una filosofia veramente aperta alla reale comprensione della permanente dialettica dei contrasti, variamente componibili, mai assolutamente superabili, può tranquillamente rimanere estranea sia a quel rimpianto sia a quella velleità.

Una filosofia siffatta celebra la propria effettiva modernità rinunciando una volta per tutte a presentarsi come onniriducente cosmologia. La filosofia moderna contiene la sempre più chiara consapevolezza della rinuncia alla tradizionale ambizione cosmologica. L'insistenza sul valore delle scienze dell'uomo oggi più che mai implica il riconoscimento di antropologie che vogliono essere solo se stesse, che non vogliono essere gradi conoscitivi verso la promozione cosmologica. È il punto d'arrivo della possibilità della filosofia come umanologia; è l'abbandono della correlazione classica di fisica e metafisica. Tra i punti di partenza di questa concezione moderna del filosofare è la posizione di Giambattista Vico.

II. – Misurato al criterio di una esteriore sistematicità, niente è più incerto e diciamo pure (è stato detto tante volte) confuso della filosofia vichiana, intesa in senso stretto. Con maligno divertimento intellettuale, si potrebbero prendere una per una le tesi *filosofiche* avanzate da Vico, specialmente prima dell'elaborata *Scienza Nuova*, e sottoporle a un lavoro di smontaggio analitico: impacciate nelle loro sortite, talvolta in sé geniali, se ordinate in un confronto attento, esse non possono reggere alle loro antinomie. Se questo può dirsi, con riferimento alla filosofia esteriore, a proposito di tutti i conati di sistematicità espositiva di Vico, si può dire particolarmente per la sua filosofia della natura, per la sua "fisica". In proposito, vanno accettate con interpretazione estensiva (pur con le debite riserve sulle motivazioni) le pagine che Franco Amerio ha dedicato alla *Incoerenza della dottrina vichiana sulla conoscenza fisica*¹.

È cosa nota: l'inventore della *Scienza Nuova* è scienziato di nessuna scienza; non lo è nemmeno nel campo delle scienze non naturali in lenta formazione. Vorrebbe essere un erudito, e po-

¹ Cfr. F. Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, Torino, 1947, pp. 61-63.

trebbe esserlo per il suo grande amore per l'antico, ma le sue nozioni antiquarie, paragonate a quelle dei contemporanei, appaiono disordinate o arretrate, sebbene intravedano la potenza trivelante dei nuovi metodi. Vorrebbe essere un giurista, ma si perde dietro i *principi* ed è fatto più per fantasticare sulla giurisprudenza romana idealizzata che per commentare e applicare le leggi vigenti o per preconizzare e progettare legislazioni migliorate: la sua cultura giuridica ha molto da imparare dalle acute menti di maestri che, nella sua Napoli, stanno prima di lui o intorno a lui. Da storiografo, lavora per essere all'altezza dei suoi compiti anche ufficiali, ma, fra cronaca e storia, la penna ora gli s'ingarbuglia nei nodi di una narrazione mai scorrevole, ora si solleva in una concitazione troppo appassionata: quali che debbano essere i meriti, pur da riconoscergli in materia, ben raramente può sospettarsi nelle sue scritture storiche il contemporaneo di Voltaire².

Pieno di curiosità intellettuali, prontissimo a cogliere ciò che è sotto un'informazione o un'idea, delle informazioni e delle idee che gli passano accanto e che si affanna a inseguire (assai più di quel che mostri e dichiarò) sa assai poco in maniera ordinata. Insegnante di retorica, è più apprezzato per l'eleganza vecchiotta del latino delle sue tollerate orazioni o delle sue guadagnate iscrizioni di circostanza che per le acute riflessioni grammaticali, logiche, linguistiche, estetiche, pedagogiche che serpeggiano attraverso i suoi insegnamenti.

La sua cultura è degnamente rappresentata dalla sua prosa: onusta di ornature barocche, ubbidiente ai doveri di un *os rotun-*

² È evidente qui il nostro accenno a risultati ormai acquisiti, nella letteratura sul tema, pur aperta a necessari, ulteriori approfondimenti. Sono ben noti i contributi sui limiti della dottrina erudito-filologica di Vico (Nicolini, Arnaldo Momigliano, Giarrizzo), delle sue conoscenze giuridiche (Donati, De Giovanni, Badaloni), delle sue qualità di storiografo (Nicolini). Gli scritti del Nicolini sul tema sono stati raccolti, a cura di Tessitore, nel volume *Vico storico*, Napoli, 1967.

dum professionalmente esercitato in cadenze accademiche e cortigiane, tuttavia capace di innalzarsi di colpo, alta e sicura, nella imprevedibile spontaneità di impennate nervose, liberissime nell'impeto polemico che le anima, suggerendo frasi taglienti nel loro affilato vigore. Allora il ricordo del dominato latino si accomiata dall'impiego classicheggiante dei manierismi costretti e si mette al servizio di ordinamenti sintattici e strutturali che, mentre fanno di robustezza classica, anticipano modi e movenze posteriori.

E la sua filosofia è come la sua cultura e come la sua prosa: da cogliere non nei ragionamenti che sistematicamente vuole esporre, ma nelle intuizioni che dentro quei ragionamenti si aggrovigliano, riuscendo a trovare, per forza di convincimento, in linee più interne, lo sbocco di ulteriori e più veri svolgimenti logici.

Se questo si verifica nel campo delle scienze più vicine alle attitudini vichiane, è naturale che ancor meno scientifiche possano essere le sue varie e vaghe opinioni sulla filosofia della natura. Infatti, nessuno può meravigliarsi che la dottrina della conoscenza fisica di un simile autore possa essere giudicata incoerente e contraddittoria. Poco o nulla «filosofo» e «scienziato», in senso tecnico, Vico, per metà preoccupato d'essere, o d'apparire, bene informato, per metà sdegnoso di patentate affiliazioni a scuole e a sette³, non ha una sua teoria della natura. Rimane esposto a suggestioni eterogenee.

Nelle *Orazioni inaugurali* l'*ordo* proposto per una migliore *cognitio*, pur quando, nei particolari, lascia cadere qua e là schegge di meditazioni penetrantissime, è tutto appoggiato all'immagine classicheggiante di una natura pitagoricamente-platonicamente ordinata, che il sapiente deve descrivere: il suo ordinamento è armonia e coesione, cui la saggezza deve adeguarsi. Su ciò, specialmente l'*Oratio VI* parla un linguaggio pitagoreggiante e plato-

³ Al di là delle intenzioni, testimonia di entrambi questi stati d'animo il notissimo brano dell'*Autobiografia* in cui Vico elogia la propria condizione di autodidatta (cfr. ed. Croce e Nicolini, Bari, 1929², pp. 21-22).

nizzante, filtrato attraverso vetuste visioni variamente neoplatoniche, o, in altri luoghi, attraverso mal rinnovate immagini cosmologiche di origine gnostica⁴. È vero che proprio il pitagorismo apre la strada ai compiti innovandi della Matematica e della Fisica⁵; ma le possibilità di tali compiti sono sempre al servizio della sapienza come ripetuta, confermata «rerum divinarum cognitio»⁶. Può darsi che sia ancora la visione di tali antiche armonie a indurre, poi, alla resistente valutazione della *scientia* come semplice e conveniente bellezza della mente umana («scientia nihil aliud existimari debet quam mentis humanae pulchritudo»)⁷. Ma più sicuro è che la più esplicita trattazione di fisica vichiana, partita con un disordinato bagaglio di pesanti ambizioni, presto ha rinunciato a continuare il viaggio intrapreso: completamente

⁴ Sono da leggere le osservazioni chiarificatrici di Paolo Rossi sulla «fisica» di Vico, nel capitolo G. *Vico* che ha scritto per la *Storia della letteratura italiana* di Cecchi e Sapegno (vol. VI, Milano, 1968, pp. 17 sgg.). A proposito di tale «fisica» giustamente il Rossi nota: «[...] Al meccanicismo e al corpuscolarismo della scienza moderna Vico contrappone in sostanza una cosmologia di origine gnostico-cabalistica nella quale si riaffacciano, in pieno Settecento, i motivi della tradizione ermetica e i temi vitalistici del *Timeo* platonico» (ivi, p. 20): tesi cui si può aderire, ma con due riserve: tale contrapposizione non è priva, da un lato, di spunti connessi a ricerche vive e interessanti nella Napoli del primo Settecento (cfr. infatti ivi, p. 19); tale contrapposizione non è impegnativa e radicalmente consapevole in Vico, ma è solo un momento dello sviluppo dei confusi interessi «naturalistici» di lui. (Per una più accentuata valutazione degli interessi di Vico per la fisica, si vedano le osservazioni e i rinvii dello stesso Paolo Rossi nella Introduzione alle *Opere* di Vico scritta per i Classici Rizzoli, Milano, 1959, p. 26). Sulla fisica di Vico in rapporto con la cosmologia vichiana anche il Rossi, ovviamente, ha sempre presenti, molto opportunamente, le indicazioni del Corsano (spec. *Il realismo religioso di Vico*, nel vol. *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al Giurisdizionalismo*, Bari, 1937, pp. 101 sgg; Id., *G.B. Vico*, Bari, 1956, pp. 120 sgg.).

⁵ Cfr. G. Vico, *Le orazioni inaugurali, il De Itolorum Sapientia e le polemiche*, a cura di Gentile e Nicolini, Bari, 1974, pp. 64-65.

⁶ Ivi, p. 60.

⁷ *De mente heroica*, in *Scritti vari e pagine sparse*, a cura di Nicolini, Bari, 1940, p. 16.

scritto o no, il *Liber physicus*, nato da vivaci discussioni orali con i cartesiani napoletani, piuttosto che definirsi in compiuta trattazione preferisce interrompere la continuazione del *De antiquissima* (interruzione che è sintomo certo di disagio e di scontento). Non a caso la meditazione sull'argomento, pur ricordata come esercitazione feconda dalla rielaborazione autocritica dell'*Autobiografia*, è ristretta dentro le misure anguste dei «divertimenti» fisici, frammentari e marginali⁸.

Nel *Diritto universale* i subití influssi diversi si intersecano con più tormentata evidenza, autorizzando tentativi di interpretazioni particolari. L'ispirazione dichiarata rimane desiderosa di accordarsi principalmente con la tradizione ricollegantesi all'idea dell'**armonia** e del **kosmos**: la città dovrebbe avere lo stesso ordine della natura, nell'ubbidienza alla necessaria misura della giustizia: un Aristotele letto in palese chiave platonica, confortata da ricordi ciceroniani e agostiniani, avalla l'accettabilità della veneranda concezione⁹. Tuttavia, già l'insistenza sull'ordine civile, giusto quanto quello fisico-metafisico, armonicamente simile a quello, colloca in primo piano l'ordinamento sociale, che è sì quale deve essere, ma è percorso da turbamenti temporali, storici, più legati all'immediatezza dei fatti, per ciò stesso immersi in una più tormentosa problematicità. Perfino l'idea della Grande Catena dell'Essere, singolarmente restaurata dal secolo XVIII per studiare le eventuali affinità fra gli anelli dell'Universo¹⁰, circonda sì l'ordine universale vichiano, tuttavia è assai indebolita, nella sua consistenza teorica, dallo spirito critico che ne mette in dubbio le van-

⁸ Cfr. *Autobiografia*, cit., pp. 18-20 (si veda su ciò quanto scrive il Nicolini in uno dei «medaglioni» della sua edizione illustrata dell'*Autobiografia*, Milano, 1947, pp. 239-243, e in alcune note delle *Opere* di Vico dell'ed. Ricciardi, Milano, 1963, pp. 247, 1048-49).

⁹ Cfr. *De Uno*, capita LVIII, LIX (*Il Diritto universale* a cura di Nicolini, Bari, 1936, pp. 62-63).

¹⁰ Cfr. A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, tr. Formigari, Milano, 1966, p. 196.

tate origini omeriche¹¹. Anche la «conformatio mentis» «cum aeterno rerum ordine»¹² si adegua sì a formule scolastiche, ma è già felicemente incrinata dal sospetto, venato di coloriture occasionalistiche, che l'ordine, infine, non sia che l'idea dell'ordine¹³: in tal caso, la naturalità dell'ordine, in ogni sua sfera, è compromessa.

Tale comportamento sensibile, di lontano, a probabili suggestioni malebranchiane, non va sopravvalutato; però va preso in seria considerazione per le corrispondenze che è in condizione di ragionevolmente indicare¹⁴. Dall'ordine come mera idea dell'ordine è facile passare a una distinzione tra ordine dei corpi e ordine delle idee, ordini sconnessi ormai nelle loro realtà, dunque nella negata loro comune natura, sicché ogni loro rispondenza non possa che essere occasionata dall'intervento *ab extra* di Dio, come intervento più o meno originario e originato. Questa sconnessione certamente rompe la tradizionale complementarità che, partendo da una spinta speculativa di Aristotele, è essenziale nel naturalismo sovranaturalistico dell'universo stoico e tomistico, utilizzante immagini pitagoriche e platoniche attraverso le fortunatissime fortune del *Timeo*. Non c'è dubbio che la sconnessione sia chiarita con particolare energia dal *Traité de morale* di Malebranche, disposto come pochi altri a lasciare «aux sages de la

¹¹ *De Constantia*, Pars posterior, caput XXVIII (*Il diritto univ.*, cit., pp. 519-520 [16]).

¹² *De Uno*, caput XVIII (ivi, p. 46).

¹³ *De Uno*, Principium [3]; *De Constantia*, Pars prior, caput III (cit., pp. 42, 274, 280).

¹⁴ Sulla scia di un'osservazione di Giuseppe Ferrari, il Giusso ha voluto addirittura parlare di «sudditanza del pensiero di Vico verso quello di Malebranche» (a p. 80 del libro *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, Roma, 1943, che sviluppa la tesi enunciata nell'opuscolo *G.B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo*, Roma, 1940). Ma, al di là di queste esuberanze critiche, una analisi del problema, informata dei testi e della ricca letteratura recente sul complesso tema dell'occasionalismo in genere, è fornita dal Del Noce nell'importante paragrafo IX del cap. V del suo denso volume: *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna, 1964.

Grèce et aux Stoïciens» la «vertu chimérique» di seguire Dio e la Natura uniti¹⁵.

Non c'è dubbio che Malebranche assai meglio di Cartesio autorizzi la rottura tra ordine fisico e ordine morale, giacché, elevando l'intera relazione fra i due ordini al segreto, originario impulso di Dio, non ha bisogno di mettersi subito alla ricerca affannosa di una nuova intellettuale *coordinatio*, indispensabile a chi debba ricreare solidarietà dopo averle spezzate¹⁶. Tutta la *scienza* cartesiana è recupero della natura attraverso l'intelligibilità delle sue forme geometriche: la rottura cartesiana fra le due *res* è solo la premessa di una novella unificazione, compiuta su basi più solide perché fondata su una migliorata razionalità. Indifferente alle occasioni metodiche dell'uomo, misticamente fiducioso nelle occasioni originariamente predisposte da Dio, Malebranche non deve lavorare a ristabilire, per proprio conto, connessioni fra mondo naturale e mondo umano. Sotto questo profilo, il "malebranchismo" rintracciabile in Vico può essere una nuova forma del suo anti-cartesianismo post-cartesiano. È molto difficile, tuttavia, stabilire quanto nella vicinanza di Vico a tale posizione derivi da un reale contatto con Malebranche o dal generale suo

¹⁵ Sul rifiuto di Malebranche della concezione della virtù come conformità a natura si può leggere con profitto il giudizio di un buon libro italiano: L. Verga, *La filosofia morale di Malebranche*, Milano, 1964, p. 385 (si veda tutto il paragrafo del capitolo VI, intitolato *Una morale dell'ordine*).

¹⁶ Non si deve mai perdere di vista la costante volontà unificatrice o riunificatrice delle conoscenze, propria di Cartesio (sulla quale ha scritto con l'abituale risolutiva finezza esegetica Cassirer in *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*: cfr. *Storia della filosofia moderna*, tr. Pasquinelli, Torino, 1954², vol. I, pp. 486 sgg.) allorché si voglia metter l'accento sull'aspetto dissociante, per dir così, del pensiero cartesiano, per cui, come ha notato il Bréhier (*Materia cartesiana e creazione*, nel vol. *La filosofia e il suo passato*, tr. Zanfarino, Napoli, 1965, p. 92), «Cartesio ha spezzato radicalmente qualsiasi solidarietà fra il sensibile e il materiale, ha svincolato la materialità dei corpi da ogni riferimento sensoriale per farne un puro oggetto dell'intelligenza».

agostinismo¹⁷; è molto difficile stabilire quanto tale vicinanza sia compatibile con quel «naturalismo di origine vagamente stoiccheggiante» che il Corsano ha giustamente segnalato come assai notevole nelle *Orazioni*¹⁸ e che lascia le sue tracce in ogni valutazione vichiana della natura, finché Vico ritenga di dover avere nozioni sulla natura, nonostante la diffidenza sempre vigile verso lo stoicismo, «fantastica» filosofia da «solitari»¹⁹.

Ancor più complicato è determinare come possano conciliarsi le dosi maggiori o minori del rilevabile malebranchismo di Vico con le sue nascoste, e forse più rinnegate che dimenticate, simpatie per l'atomismo, le quali non sono connesse esclusivamente ai discussi contatti giovanili con i condannati «ateisti»²⁰, ma rimangono presenti nella parziale, incerta adesione alla «sistemazione gassendiana», o ad alcuni suoi temi, intorno a cui il Badaloni ha scritto pagine equilibrate e persuasive²¹. Conviene rinunciare a tentare di conciliare l'inconciliato, limitandosi a notare le confluenze di opposte tesi secentesche verso una critica comune, vo-

¹⁷ Esiteremmo, su questo punto, a far nostre le sicurezze di Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 274.

¹⁸ Corsano, G.B. *Vico*, cit., p. 27.

¹⁹ Non a torto Badaloni ritiene che si possa parlare di una vera «polemica contro lo stoicismo» presente in Vico (*Introduzione a Vico*, Milano, 1961, p. 309).

²⁰ Fra i molti chiarimenti preziosi del Nicolini sull'argomento basti ricordare il paragrafo III del cap. VI del libro *La giovinezza di G. Vico*, Bari, 1932 e il V dei «medaglioni» della citata edizione nicoliniana dell'*Autobiografia*. Su alcune considerazioni vicine al tema, aggiunte dallo stesso Nicolini nel primo saggio raccolto ne *La religiosità di G. Vico* (Bari, 1949), si vedano le adesioni e le riserve del Corsano, specie a p. 8 del cit. G.B. *Vico*. Su Vico e Lucrezio ha insistito, come su chiave critica da usare senza esitazioni, il Paci, che ha certo ragione di insistere su questo punto, sebbene, per amore di tesi, esageri, forse, nel sostenere: «Gli autori del Vico, dunque, furono cinque: a Platone, a Tacito, a Baco-ne, a Grozio è da aggiungere, anzi da far precedere, Lucrezio» (*Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Milano, 1949, p. 22).

²¹ Ci rifaremo, qui particolarmente, alla p. 312 dell'*Introduzione a Vico* di Badaloni.

lontana e no, rivolta a isolare dal cartesianismo gli esiti metafisici per favorire il consolidamento della distinzione fra natura e soprannatura, per avviare verso nuovi lidi il rifiuto della confusione fra i due ordini²².

Insomma, il groviglio delle tendenze contraddittorie non si dipana col separare ciò che è filo-stoico dal suo contrario o ciò che è filo-atomistico dal suo contrario, e via dicendo. Le tendenze contrastanti, nell'insuperato dissidio di fondo, si spiegano meglio, nel loro stesso permanere, se considerate nella convivenza che mescola motivi della tradizione con motivi aggiornati e aggiornatissimi. Nell'affiancarsi provvisorio degli influssi, mescolati dalla sincerità di una curiosità sempre vivacissima, il cartesianismo anti-cartesiano sia di Malebranche sia di Gassendi può servire la causa, più o meno consapevole, di un necessario distacco dalla metafisica antica, tuttavia evitando, pur su due fronti diversi, l'adesione a una metafisica nuova, preoccupata di ricostituire, nella scienza comprendente, l'unità perduta dalla natura compresa. In tale necessità speculativa, quale sia la vera dose di occasionalismo operante in Vico, la suggestione malebranchiana è la più valida a favorire l'uscita dal cosmo fisico-metafisico classico senza accettare i vincoli di un nuovo naturalismo, ma mettendo a frutto la classicità ritrovata della lezione agostiniana. Contro le pretese di una natura determinante, contro il ricordo epicureo rinnovato, può servire il suggerimento forse malebranchiano, che non richiede sconfessioni del platonismo, per ripetere che la misura è un modo del corpo ma non deriva dal corpo e che, dunque, la misura è norma dell'artefice, *artificis est regula*²³. Per ragioni uguali e contrarie, contro le pretese di un nuovo sostanzialismo assoluto, più o meno idoneo a restaurare con Spinoza un ordine stoiceggiante²⁴, giova una diffidenza fondamentale agosti-

²² Cfr. T. Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, 1961, p. 248.

²³ *De Constantia*, Pars prior, caput XIV (*Il diritto univ.*, p. 294 [3]).

²⁴ Il contributo critico di Dilthey sull'argomento è notissimo: cfr. *Die Autonomie des Denkens, der Konstruktive Rationalismus und der Pantheistische Monismus*

niana, che sospinge dalla cosmicità metafisica verso un ordine capace di incontrare la storicità attraverso le stesse strade di una spiritualità esasperata, più vicina, in ogni caso, all'*ordo personarum* che all'*ordo rerum*²⁵. È la stessa diffidenza che vieta a Vico di inseguire, lungo orbite stoiche²⁶, le armonie delle leggi naturali di Newton, nella smontata e rimontata «macchina dell'universo».

A ben guardare, le incoerenze delle idee di Vico sull'ordine naturale fanno ben poco per uscire dalla loro contraddittorietà. Esse, con la loro stessa presenza, smentiscono un asserito generale disinteresse di Vico al problema, giacché l'accantonamento della questione filosofica della fisica sopravviene solo come acquisto di consapevolezza dei diversi compiti da assegnare alla filosofia nuova. Ma, a parte queste aggrovigliate presenze rilevate, non c'è in Vico una rettilinea teoria della natura: né, in Vico maturo, essa tenta formarsi con una fisionomia sua: invece di prendere una fisionomia sua, si dissolve nel calore di un nuovo interesse, che è, al tempo stesso, una presa di coscienza negativa della questione. Prima, le varie indicazioni eterogenee sono soltanto saggiate, per essere poi avviate verso una intravista soluzione che non è loro, ma è fuori di loro; una soluzione che non vuole più essere, in nessun senso, né *fisica* né *meta-fisica* perché diventa *a-fisica*.

nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert, in *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1964, vol. II, pp. 285 sgg. (*L'analisi dell'onomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*, tr. Sanna, Venezia, 1927, vol. II, pp. 50 sgg.).

²⁵ Abbiamo qui in mente un'osservazione penetrante di Gilson in una pagina di *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, a proposito della *civitas* universale di Aurelio Agostino, la quale, per quanto possa ricorrere a disegni, a schemi degli Stoici, esige sempre una razionalità e una storicità diversa dal cosmo stoico come città di Zeus (cfr. *La città di Dio e i suoi problemi*, tr. Derla, Milano, 1959, p. 75).

²⁶ Su alcune caratteristiche stoicheggianti dell'universo newtoniano, del resto ampiamente rilevate in varie prospettive, si veda il giudizio puntuale che è nell'ultimo capitolo di M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. De Gregorio-Proto, Firenze, 1967, vol. II, p. 410.

III. – Le accertabili, limitate simpatie verso posizioni di Malebranche o di Gassendi, se da un lato, escludendosi a vicenda, impediscono di parlare di un’adesione vichiana all’occasionalismo o all’atomismo, pur nella loro mescolanza a temi diversi e opposti, possono mostrare una generica, ma significativa sensibilità di Vico verso alcuni atteggiamenti del post-cartesianismo anti-cartesiano. Le letture sia agostiniane sia lucreziane danno al pensatore napoletano una particolare sensibilità verso forme d’indagine non ignare né di impostazioni classiche né di esigenze derivanti da una ricostruzione posteriore a Cartesio. In fondo, attraverso Agostino e Lucrezio, l’irriducibilità delle varie conoscenze al nuovo ordine razionale della metafisica cartesiana, geometrizzante e meccanizzante, è intravista da Vico come è intravista da alcune opposizioni post-cartesiane a Cartesio.

Si sa quanto l’interiorità, il dubbio, la conoscenza curiosa di particolarità, la fiducia nella possibilità di metodi innovanti sperimentandi abbiano favorito il diffondersi di uno spirito cartesiano incompatibile con gli sforzi di Cartesio per una nuova unità del conoscere. Anti-cartesiano ma post-cartesiano, più o meno consapevolmente, Vico partecipa sia di quello spirito sia di questa resistenza.

La riduzione delle conoscenze, disintegrate dalla dissoluzione dell’unità medievale, a una nuova scienza unificante non tormentata Vico: egli è troppo poco *filosofo* per lasciarsi prendere dal gioco elegantissimo dei nuovi sistemi metafisici; è troppo poco spregiudicato, è troppo ancora legato alla tradizione per piegare il suo originario platonismo (pur aperto verso direzioni inconsuete) nelle strutture di metafisiche che si presentino come avverse alla metafisica della tradizione. Può essere meglio disponibile per una non-metafisica: e non importa se, a tre secoli di distanza, questo atteggiamento appaia a noi assai più radicalmente negatore.

Accettando il suggerimento iniziale, o la sfida, proveniente da Cartesio, i grandi metafisici dell’empirismo o del razionalismo possono proporre i loro elaborati sistemi: Hobbes, Spinoza,

Leibniz, Locke, in misura maggiore o minore (assai più alcuni, assai meno altri) hanno una loro descrizione dello *universo* da offrire ai lettori e seguaci: una loro organica lettura delle verità del cosmo, metafisiche e fisiche. Perfino la *naturalis philosophia* di Newton, per avere integrali *principia*, deve andare assai oltre la matematica e la fisica. Il modello astrattivo di queste metafisiche, critiche dell'universalismo scolastico, rimane l'astrazione del concettualismo scolastico. Le meditazioni politiche, storiche, psicologiche, erudite che si insinuano nei loro sistemi, per quanto acute siano in sé e per sé, o stanno ai margini del loro filosofare o vi rientrano per esserne subito sopraffatte, strumentalizzate, o respinte. Se mai, può capitare che Leibniz erudito e storico non si salvi da Leibniz metafisico. Se mai, può capitare che la spregiudicatezza saggistica lockiana riesca a salvare, molto spesso, Locke, ma non salvi il lockismo, cui tocca in sorte, addirittura, di affiancarsi, sovente, nelle scuole più tradizionali, alle stanche ripetizioni della sopravvivenza scolastica, come singolare elemento vivificatore. Quali che siano le tendenze e i propositi, la filosofia, dopo Cartesio, non si sottrae al compito di ricreare nuove armonie concettuali unificatrici: se non vi riesce, si condanna a ottenere successi solo parziali e marginali, come quelli ottenuti da quei post-cartesiani, cui non è insensibile Vico.

Certo, come abbiamo accennato, accanto alle grandi filosofie sistematiche, successive a Cartesio, opera un fermento cartesiano, agente – e reagente – liberamente, indipendente dal più coerente cartesianismo. Dentro e fuori Cartesio, dentro e fuori il cartesianismo, non è mai perduto quell'insegnamento rinascimentale, il quale, matematizzando la natura, ne subordina il dominio alle capacità dell'uomo che la misura e per ciò stesso la umanizza. Certo, in Cartesio, accanto a questo motivo ritornante, c'è il motivo neo-obiettivistico che s'inchina alla natura come «complesso di tutte le cose» che è Dio o è in Dio come elargizione divina²⁷

²⁷ Cfr. R. Descartes, *Sesta Meditazione (Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche)*, tr. Tilgher, Bari, 1928², vol. I, p. 151).

un tema su cui Spinoza genialmente si esercita, poi, col virtuosismo di numerose variazioni. Ma, in ogni caso, la relazione post-rinascimentale fra uomo e natura conserva una dimestichezza che nessun sistema di nuova metafisica riuscirà a rompere. L'influsso di quella dimestichezza è ancor più durevole nei pensatori meno legati alle nuove sistemazioni, più ancorati a un generico umanesimo carico di generici spunti rinascimentali, magari chiusi (come in Vico) nelle pieghe di una retorica togata. Fissato un nuovo rapporto con la natura, un rapporto meno ossequente, più pronto alle manipolazioni e ai compromessi, l'umanista post-rinascimentale può sentire particolarmente attraente un richiamo diverso: quello del *mondo degli uomini* come tale²⁸: invito a un mondo interamente di competenza umana, nel quale possa echeggiare in piena libertà l'elogio dell'*excellentia hominis* già levato da Giannozzo Manetti negli ambienti colti della corte di Alfonso d'Aragona: «Nostre infatti, e cioè umane perché fatte dagli uomini sono tutte le cose che si vedono, tutte le case, i villaggi, le città, infine tutte le costruzioni terrestri»²⁹. Si sa bene quanto connessa ad aspirazioni e a calcoli sovrumani, naturali e sovranaturali, fosse ogni apologia umanistica della *dignitas hominis*; però è in queste apologie, succedute alle nuove scoperte di dimensioni approfondite della soggettività e della interiorità, che bisogna cercare le remote radici della fiducia umana, animatrice dello spirito riformatore settecentesco. Vico, se poco o nulla partecipa immediatamente di questo spirito, è molto attento, invece, alle riso-

²⁸ Sul valore del *mondo degli uomini* nel Rinascimento nessuno, forse, ha insistito (secondo spunti sia burckardtiani sia anti-burckardtiani) con la maestria critica del nostro Garin, in tutti quanti – si può dire – i suoi lavori su argomento rinascimentale.

²⁹ Il famoso passo si può vedere a p. 333 del cap. *Il mondo degli uomini* della *Storia della filosofia italiana* di Garin, nuova ed., Torino, 1966; cfr. anche Id., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1958², p. 71. (Sui limiti della posizione del Manetti, osservata in sé e per sé, non priva di originalità ma sospesa tra «filosofia della mente» e «filosofia delle arti», si veda il saggio del Badaloni pubblicato in «Critica storica», 1963, pp. 395-450).

nanze, più o meno stanche, di quegli echi umanistici, che nella sua cultura, mescolati a elementi diversi, acquistano una vitalità insospettabile, pur in mezzo agli orpelli retorici professionali.

La familiarità con i classici nell'attardato umanista settecentesco diventa occasione per l'utilizzazione novissima di temi antichissimi. L'esempio di Socrate che, secondo la frase famosa del primo libro della *Metafisica* aristotelica, «trattava soltanto delle cose morali e di tutta la natura non s'occupava affatto», si riscatta dalle ripetizioni post-ciceroniane per diventare stimolo verso una presa di posizione a-naturalistica; il ricordo della distinzione lucreziana tra ciò che è della natura e ciò che è del mondo sociale diventa autorizzazione a una separazione decisiva.

Se il Cinquecento aveva registrato la centrale inquietudine di Montaigne, ormai consapevole delle risposte insite nel domandarsi «si l'univers ne consentoit à nostre creance»; se il Seicento aveva ormai ammesso, con Pascal, che l'ordine creabile dalla più nascosta interiorità nell'infinitamente piccolo potesse valere assai di più di tutte le pretese prove dell'ordine creato nella maestà dell'infinitamente grande; il Settecento di Vico è quello che, piuttosto che costruire nuove universalità cosmiche congetturate, si allontana dai fenomeni dell'universo per proporre l'osservazione di ciò che fa universale l'uomo nel mondo suo: la *Scienza Nuova*, in ultima analisi, non è che questa proposta, più o meno esplicita. Estranei fra loro, Montaigne, Pascal, Vico sono inconsapevolmente legati da quell'agostinismo al quale s'appoggia il socratismo cristiano, umanistico e pre-umanistico.

Nessuno può negare i precedenti strettamente teologici del *verum ipsum factum*³⁰; ma difficile è negare che perfino nel precorrimiento filoniano la formula abbia lontane risonanze socratiche³¹;

³⁰ In particolare cfr. su ciò K. Löwith, «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, in *Omaggio a Vico*, cit., spec. p. 78 e (per il dissenso rispetto alle tesi dell'Amerio) p. 85.

³¹ Cfr. R. Mondolfo, *Un precorrimiento di Vico in Filone alessandrino*, in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964, spec. p. 54. (Le lontane risonanze so-

altrettanto difficile è mettere in dubbio che, nella volontà di frugare e rifrugare i fatti umani come testimonianza di umanità, Vico sia mosso da un amore nuovo per il fattuale, che forse, tra Seicento e Settecento, pur con intenzioni ultime profondamente diverse, trova riscontro soltanto nella insaziabile fame di fatti proclamata da P. Bayle³². Avversario dichiarato dell'empietà libertina di Bayle³³, Vico gli è a fianco almeno nella fiducia di poter ricavare dall'interrogazione dei fatti le verità che contano. Se Bayle mette tra sé e il diavolo la difesa della filologia³⁴, Vico della filologia come scienza dei fatti si fa quasi un mezzo per indurre il Mistero alla tentazione di scoprirsi. Nel presunto anti-Bayle italiano³⁵ potrebbero trovarsi – a poter continuare nel raffronto – numerose concordanze (e concordanze-discordanze) col pensatore francese³⁶.

cratiche riscontrabili, per indicazione di carattere platonico, in Filone, naturalmente non escludono la presenza di un tema affine ma diverso, d'origine aristotelica, riguardante il rapporto tra **φύσις** e **τέχνη**, su cui cfr. M. Isnardi Parente, *Technè. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, 1966, p. 152 e *passim*).

³² Su questa insaziabilità batte Hazard nel colorito profilo di P. Bayle disegnato ne *La crisi della coscienza europea*, tr. it. Serini, Torino, 1946, p. 104. Ma su tale curiosità di fatti come scoperta del valore del fattuale, dentro il cartesianesimo e contro Cartesio, le pagine fondamentali sono in E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. Pocar, Firenze, 1952², pp. 283-288.

³³ Come ha scritto Garin (*Per una storia dei rapporti fra Bayle e l'Italia*, negli «Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere "La Colombaria"», 1958-59, XXIII, p. 212) «verrebbe voglia di dire» che «l'idea della città degli atei, ossia della possibilità di uno Stato al di fuori di ogni religione» «suscitò la *Scienza Nuova*».

³⁴ Parafrasiamo qui un'osservazione arguta di Groethuysen che è nel saggio su *Bayle*, in *Mythes et portraits*, Paris, 1947, p. 74.

³⁵ *Contra* Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 277. Ma, sullo stesso punto, si veda un giudizio molto più sfumato dello stesso Del Noce, in un altro libro (*Riforma cattolica e filosofia moderna – Cartesio*, Bologna, 1965, p. 535).

³⁶ Assai degna di sviluppo ci sembra un'indicazione critica che si muove in questa direzione a p. 238 del saggio del Badaloni, *Vico nell'ambito della filosofia europea*, nel cit. vol. coll. *Omaggio a Vico*.

O avviamento verso una nuova scepsi, o avviamento verso una nuova certezza, l'intravista dimensione filosofica della fattualità cambia il panorama stesso del filosofare; ne muta i metodi e i propositi, ripudia l'unità di ogni metafisica unificante naturale e sovrannaturale, rifiuta il sapere come deduzione, nega il conoscere come descrizione dell'universo squadernato, accetta che, per l'uomo, il vero sia da cercare nella verificabilità dei fatti. Richiede che il filosofo scriva *rebus ipsis dictantibus*. A rigore, l'elogio delle interiori possibilità filosofiche della filologia è questo nuovo modo di scrivere che il filosofo vorrebbe inaugurare. La *scienza* di Vico sa, ambiziosamente, di essere *nuova* proprio perché sa di essere l'inaugurazione di questo metodo. E nel suo voler presentarsi come *scienza* è un'ambizione destinata ad andare oltre la facilità seducente di ogni poligrafo acuto, oltre la gravità ferrata di ogni erudito penetrante: è il ricordo baconiano e galileiano³⁷ che ancora alletta l'autore, il quale entra nell'Illuminismo con lo stile umanistico che gli consente una sua particolare, diretta fedeltà, nella sostanza, allo spirito del Rinascimento.

IV. – Fino a che punto Vico è consapevole della sua fondazione della filosofia come scienza umana, volontariamente preclusa alle decifrazioni dei segreti del cosmo, tutta intesa a capire nelle radicali origini le ragioni che fanno umano l'uomo, che qualificano come umana la condizione civile dell'uomo? La consapevolezza che, nel *Diritto universale*, traspare qua e là, con interruzioni e intermittenze, è ben compiuta, pur se con disordini e incrinature, nella *Scienza Nuova*. Critico in generale dell'opportunità

³⁷ Su Vico interprete, a suo modo, dell'ideale baconiano di scientificità si vedano le osservazioni che sono in E. De Mas, *Bacone e Vico*, Torino, 1959, p. 7. Sui limiti della «adesione di Vico alla tematica dell'empirismo» si legga il preciso e particolarmente competente giudizio di Paolo Rossi, nel cit. cap. G. Vico della *Storia della letteratura italiana*, p. 18. Sul «sapore strettamente galileiano» del titolo della *Scienza Nuova* si abbia presente una notazione di Corsano (*Il pensiero religioso di Vico*, in «Filosofia», 1968, p. 9).

di «ragionar la fisica per principi di metafisica»³⁸, Vico nella *Scienza Nuova* accentua il suo disinteresse per i compiti di una fisica ormai matura per essere soltanto se stessa. La *Fisica* che, invece, lo riguarda è quella da emancipare sia dalla fisica naturale sia dalla fisica sovranaturale perché è *fisica dell'uomo*: «La maggior e più importante parte della fisica è la contemplazione della natura dell'uomo»³⁹: la vera teoresi di Vico è questa. La «fisica poetica intorno all'uomo», cioè intorno alla sua «natura eroica», è pronta a tutte le fatiche della filologia perché deve attingere, mediante l'esame demitizzante della poesia e delle idealizzazioni, ciò che, originariamente, è dell'umanità. Abbandonata la fisica insieme con la metafisica, la critica filologica diventa **metodoj** della filosofia. È trovata così da Vico la strada che egli additava come pedagogicamente opportuna nel *De nostri temporis studiorum ratione*: la strada verso lo studio del *mondo morale*; ma solo nella ricerca specifica della nuova scienza quella indicazione esce dalla genericità e designa una scelta metodologica fra mondo morale e mondo naturale⁴⁰.

L'abbandono della scienza del mondo naturale da parte dei filosofi è una conseguenza del «principio» famoso «che questo mondo civile egli è certamente stato fatto dagli uomini»⁴¹. Se gli uomini fanno questo mondo e non quello naturale, che ad essi non compete, non deve sorprendere lo scacco della filosofia della natura, ostinata a pretendere per l'uomo una conoscenza di fenomeni che l'uomo non può *fare*, forniti dunque di una logica estranea all'umanità, serrata nella mente di Dio. L'avversario del meccanicismo ed estimatore di Newton pensa che il disvelamento di quei disegni spetti a una fisica come tale, separata dalla filosofia della natura e descrivibile in termini matematici? L'alternarsi

³⁸ Cfr. Vico, *La Scienza Nuova seconda*, a cura di Nicolini, *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, Bari, 1942, vol. II, p. 226 [1290].

³⁹ *La Scienza Nuova seconda*, cit., vol. I, p. 334 [692].

⁴⁰ *De nostri temporis studiorum ratione*, VII (*Le orazioni inaugurali, il De Italarum Sapientia e le polemiche*, cit., pp. 90-91).

⁴¹ *La Scienza Nuova seconda*, cit., vol. I, p. 117 [330].

delle opinioni di Vico su fisica, matematica, geometria, algebra ci consente solo di sapere che del valore che ha il conoscere matematico per la fisica Vico non è ignaro. In ogni caso, non ignora, pur con la mediazione di troppe nozioni pitagoreggianti neoplatonicamente ripensate, la misurabilità rinascimentale della natura, nonostante ne avversi il geometrismo. Comunque sia, di una natura scritta in numeri, rispecchiante in maniera decifrabile o indecifrabile l'ordine voluto dalla mente di Dio, non il filosofo, ma il matematico potrebbe essere lettore. O «fato» o «caso», non è «fatto» dell'uomo. Non si tratta, per Vico, di negare valore a ciò che compete alla matematica; anzi dalla matematica viene all'uomo l'esempio di quel che possa e sappia una «scienza operatrice»⁴². Ma, qualunque cosa possa l'uomo matematico, idoneo a capire la «geometria» di Dio, l'inventare della matematica è un gareggiare in concettualità con la concezione stessa divina. Creatore di un'altra fabbrilità, l'uomo agente può capire e seguire le sottigliezze delle astrazioni geometrizzanti⁴³; ma non può perdersi nelle loro dubbiezze ipotizzate: il suo lavoro è muoversi nel concreto, in qualità di «Dio delle cose artificiali»⁴⁴. Questo mondo artificiale, che è fatto delle arti dell'umano artefice, è il mondo che gli appartiene. Delle certezze matematiche, perfette nel *De antiquissima*, non potrebbe mai impadronirsi; perciò la *Scienza Nuova* rinnega quella ambizione di impossibile possesso. Il calcolabile mondo delle astrattezze può valere per lui solo per quanto valgono le astrazioni concettualizzanti, necessarie al suo agire: al di là di tale limite umano, l'astrarre, che è civile conquista prezio-

⁴² Cfr. *De antiquissima Itolorum sapientia*, II, IV, V (cfr. *Le orazioni inaugurali*, cit, pp. 133, 179, 180; cfr. anche pp. 208, 210, 258).

⁴³ «Questa Scienza procede appunto come la geometria che, mentre sopra i suoi elementi li costruisce o '1 contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure» (*La Scienza Nuova seconda*, vol. I, p. 129 [349]).

⁴⁴ «Deus naturae artifex, homo artificiorum Deus»: cfr. *De antiquissima*, VII (ed. cit., p. 179).

sa, diventa giuoco per filosofi solitari, tragico antefatto ai crolli determinati dalla «barbarie della riflessione». Compiaciuto del complimento, assolutamente infondato, ricevuto per un preteso ordine geometrico di alcuni suoi argomenti, Vico, pur ambizioso, singolarmente, di saper scrivere con presunto rigore quasi matematico, è filosofo al sicuro dal rischio di cadere in troppo sottili ragionamenti: la sua argomentazione, mezzo filosofica e mezzo fantasiosa, confessa, infine, di affidarsi ad «estro quasi fatale»⁴⁵.

La differenza fra scienza del mondo naturale e scienza del mondo storico già esclude che i corsi provvidenziali della storia seguano vie non fabbricate dall'uomo. Se non fossero fabbricate dall'uomo, la «filosofia dell'uomo» non potrebbe conoscerle. L'esclusione della scienza naturale da una forma di conoscenza implica la negazione di ogni interpretazione fatalistica o causalistica dell'intervento provvidenziale nei fatti dell'umanità. I filosofi devono volger le spalle alla natura non per imbattersi in un'altra imperscrutabilità filosoficamente inaccessibile, ma per conoscere col metodo filologico i veri che gli uomini hanno fatto: quei veri che sono fatti rappresi, quei fatti che sono veri da dispiegare. Una volta stabilito questo, risulta chiara l'ostinazione vanamente naturalistica dei filosofi: «Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar maraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avavano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini»⁴⁶. Tale scienza, rivolta alla comprensione del *facere*, come non è indifferente alla lezione dell'esemplare matematica e geometria, così non è esaltazione di una corporità tutta corporea. Vico avverte che se l'uomo ha troppo concesso ai tentativi di una filosofia della natura è perché la mente umana è «naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo e dee usare

⁴⁵ *Autobiografia*, cit., p. 73.

⁴⁶ *La Scienza Nuova seconda*, vol. I, p. 118 [331].

tropo sforzo e fatica per intendere se medesima»⁴⁷. Vale a dire che il corposo mondo storico non è conoscibile che da occhi che siano tanto esercitati da saper figgere lo sguardo nell'umano allontanandosi nettamente dalle figurazioni legate alla corporeità, sia che riguardino immagini della fisica, sia che riguardino immagini della metafisica. Il conoscere proprio di una filosofia che chieda di essere «confermata dalla storia»⁴⁸ non rinnega Platone⁴⁹, ma ne rinnova o rivoluziona l'insegnamento.

Importante è che il naturale e l'umano, per questo nuovo filosofare, rimangano separati. In Vico non mancano neppure le contrapposizioni aperte e risolte tra «ciò che attiene al mondo civile» e «ciò che riguarda il mondo delle scienze»⁵⁰, sebbene la comune scientificità delle conoscenze possibili, già avvertita, impedisca insistenze sul tema. Ma, rispetto al «mondo delle scienze», la Scienza Nuova è e vuole essere «scienza dell'umanità»⁵¹.

In simile umanizzazione metodica della filosofia, la metafisica gnoseologicamente probatoria diventa la «metafisica del gener umano», la quale, ricercando i «principi» non nell'essenze sostantive delle cose, ma nelle origini del loro essere-in-movimento, assicurati della «verità di tutti i loro particolari subbietti», costituendo

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ «Tal filosofia ci è confermata dalla storia» (ivi, vol. I, p. 198 [464]).

⁴⁹ «Le proprietà della materia sono d'esser informe, difettuosa, oscura, poltrona, divisibile, mobile, *altro*, come Platon la chiama, o sia sempre da sé diversa: e per tutte queste proprietà essa materia ha questa natura d'esser disordine, confusione, e caos, ingordo di distruggere tutte le forme. Le proprietà della forma sono d'essere perfezione, luminosa, attiva, indivisibile, costante, o sia che, quanto più può, si sforza di persistere nel suo stato, nel qual è (che è quello onde Platone suol appellarla *l'istesso*); per le quali proprietà la natura della forma dell'uomo è d'essere ordine, lume, vita, armonia e bellezza». Perciò è bene che «l'accademie, con tali principi e con tal criterio di verità, addottrino la gioventù che la natura del mondo civile, ch'è il mondo il qual è stato fatto dagli uomini, abbia tal materia e tal forma quali essi uomini hanno» (Ivi, *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, vol. II, p. 275 [1407-1408]).

⁵⁰ Ivi, vol. II, p. 189 [1181].

⁵¹ Ivi, vol. II, p. 183.

così «la tela» della *Scienza Nuova* e tessendo «le prime fila», le «prime linee» con cui «condurre il disegno» di una «storia dell'idee»⁵².

Posto ciò, «una critica filosofica la qual nasce dalla istoria dell'idee anzidetta» non potrà che essere fondata su una «critica filologica», in base alla quale, per un verso, la «teogonia naturale», per un altro verso, il «diritto naturale» tanto più conservano significato ermeneutico quanto più perdono di naturalità: il loro inserimento nella «storia ideal eterna» è una idealizzazione che è una storicizzazione perché è soprattutto una denaturalizzazione⁵³: conservano valore purché si trasferiscano dall'ordine fisico-metafisico all'ordine storico in cui la filologia deve esaminarli con novissima libertà, non per sottrarli al mito, ma per mostrare, con interpretazioni che vogliono essere tutte «ragionate», in qual modo quel mito, entro cui si collocano, vada inteso, attraverso un confronto di congetture, eroiche e no, il quale, per quanto possa essere congetturale e mal congetturato in sé e per sé, finisce con l'essere assai *critico* rispetto ai dati di ogni cosmologia e di ogni mitologia, viste in senso lato e stretto.

I propositi di questa critica sono, per loro conto, indipendenti dalla riforma pre-illuministica e illuministica; anzi, possono muovere anche da impulsi desiderosi di convincere a un rispetto nuovo della tradizione, contro gli argomenti di quella riforma; tuttavia codesta critica, in sé, reca tracce evidenti (per dir così) di illuminismo generico e specifico. Non c'è autorità di dato che si salvi dalla critica che vuole porre i fondamenti di una «filosofia dell'autorità». La filosofia dell'autorità che si vorrebbe fondare non è la filosofia di un'autorità staticamente data, ma di un'autorità geneticamente, dinamicamente giustificata. E nulla è tanto sacro nella storia, che non debba essere criticato dall'indagine sempre ambiziosa di risalire alle «sorgive» delle cose: niente: nemmeno Mosé, il Decalogo o le XII tavole sono esclusi dalla erosiva revisione vichiana. A guardar bene, la vivisezione critica

⁵² Ivi, vol. II, p. 195 [1199]; cfr. anche *Autobiografia*, cit., pp. 49-50.

⁵³ *La Scienza Nuova seconda*, vol. I, pp. 155-156 [391-394].

di Omero, la quale quasi si scusa di dover compiere il suo ufficio inesorabilmente, è solo un esempio: «Siamo necessitati, con la nostra critica metafisica come sopra un autor di nazione, qual egli è stato tenuto di quella di Grecia, di ritruovarne il vero, e della età e della patria, da esso Omero medesimo»⁵⁴. Nella cultura circostante a Vico, più moderne informazioni erudite si vanno attingendo anche sulla Grecia, le quali già non prendono alla lettera la testimonianza omerica, neppure come documento da ritorcere contro l'autore; però (e l'esempio vale in sé e per tutta quanta la singolare «filologia» vichiana) in Vico c'è la consapevolezza interiormente sistematica del valore *filosofico* che la critica di questo tipo può assumere per la conoscenza come scienza nuova. In questo aspetto, la critica a Omero, cioè alla sottintesa fonte di ogni cosmologia e cosmogonia classicizzanti, è quasi un simbolo. L'esattezza dell'informazione vichiana può essere discutibile, dubbia quanto si vuole; ma la chiarezza dell'individuazione di un metodo conoscitivo nuovo ha una lungimiranza senza confini.

Questa lungimiranza è possibile proprio perché rompe gli schemi classici della metafisica e della fisica senza tentare di farli rientrare negli schemi di una metafisica o di una fisica diverse: semplicemente, rinuncia a ogni fisica e a ogni metafisica come conoscenze decisive per l'uomo, proponendo una scienza umana disposta a partire solo dall'uomo, per capire l'uomo e per andare oltre l'uomo. La *Scienza Nuova* è questa scienza. Le innumerevoli sue manchevolezze metodologiche si spiegano anche in connessione alla intuizione che ne è il centro; il centro della *Scienza Nuova* non è tanto una affermazione esplicita quanto una rinuncia implicita: la rinuncia alla metafisica come conoscenza inclusiva del naturale e del sovrannaturale.

La natura che è protagonista della *Scienza Nuova* è una natura sottratta alla visione classica e ai suoi polemici opposti: è la natura umana. E non è una natura umana idealizzata o ipostatizzata,

⁵⁴ Ivi, vol. II, *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, p. 8 [788].

ma ricercata nei significati derivanti dal suo agire. Vico, per quanto ammiri, fra grandi elogi e grosse «riprensioni», la lezione di Grozio⁵⁵, per quanto soprattutto dalla lettura di Grozio riceva incoraggiamento a cercar di legare filosofia e filologia⁵⁶, per quanto vi cerchi i modi più validi a seguire i movimenti dell'uomo nella storia, non accetta di imparare da Grozio a tentare di fermare quei movimenti nella rigidità di schemi concordati una volta per tutte. Come nella preistoria vichiana non c'è posto per una mitica età dell'oro, così nella sua storia non c'è posto per un'uscita definita e definitiva dallo stato di natura con l'aiuto di un istinto *politico* più o meno naturale. In Vico la politicità è conquista straordinariamente faticosa e sempre precaria: lo stato ferino non è condizione originaria fissata in un dato momento dello sviluppo umano, bensì insidia che sta sotto ogni società storica come imminente frana in cui possa sprofondare se i livelli minimi civili non siano rispettati. Animale politico, l'uomo di Vico (assai più di quello e aristotelico e groziano) rimane perennemente sul punto di «rinselarsi» quando rischi di farsi inferiore a se stesso. L'uomo di Vico ha sempre il baratro della non-storia spalancato sotto i piedi: la civiltà è equilibrio grandioso e delicato proprio perché è costretta a procedere pericolosamente sull'orlo di questo abisso incolmato e incolmabile. Ciò si verifica perché la natura dell'uomo vichiano non è *natura*, ma è *storia*: il collegamento con la **fusij** è spezzato in Vico come in nessun altro filosofo moderno che lo abbia preceduto. «L'infame nefas del mondo eslege» non è «vietato dalla natura» come voleva Socrate⁵⁷ «con ragioni fisiche poco proprie»; tali ragioni fisiche non reggono; es-

⁵⁵ La più persuasiva ricostruzione critica dei rapporti tra Vico e Grozio ci sembra quella delineata dal Fassò nel capitolo *II quarto autore* del libro *I «quattro autori» del Vico – Saggio sulla genesi della Scienza Nuova*, Milano, 1949, spec. pp. 95 sgg.

⁵⁶ Cfr. *Autobiografia*, cit., p. 39.

⁵⁷ Qui, come altrove, il Socrate di Vico è il Socrate di Senofonte (cfr. Nicolini, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, Roma, 1949, voi. I, p. 114).

so non è vietato dalla natura: «egli è vietato dalla natura umana»⁵⁸. In questo senso, che contiene e continua una contrapposizione precisa, la *Scienza Nuova*, oltre ad essere «ad un fiato una storia dell'idee, una storia de' costumi, ch'è tanto dire che delle leggi, ed una storia de' fatti del gener umano», è, in quanto storia di «mente animo e lingua», «la storia della natura umana»⁵⁹. Infatti, la storia ideale eterna presuppone la storicizzabilità della «eterna comune civil natura»⁶⁰.

La natura che sta al centro del discorso di Vico si individua nella sua umanità specifica come «natura di cose umane»⁶¹ che sono «cose umane civili»⁶²: «natura di cose umane civili»⁶³ che sono quelle «cose delle nazioni»⁶⁴ intorno alla cui comune natura la *Scienza Nuova* vuole ragionare.

Alla umanizzazione consapevole della natura corrisponde, in Vico, la traduzione dell'universo da termini fisico-metafisici a termini civili. Al filosofo è presente l'uso per analogia della parola *universo* quando si riferisca a comunanze, a entificazioni collettive sociali⁶⁵: fidando nell'estensibilità di tale impiego analogico, l'universo può rimanere *universo* pur nella sopraggiunta distinzione tra l'universalità cosmica che va lasciata, come natura, a Dio, e l'universalità civile che va riservata, come storia, all'uomo e alle autorità che, nella sua società, egli riconosca come sue⁶⁶.

L'universo di Vico è «universo civile»: la *Scienza Nuova* ne è l'illustrazione problematica, o che ne fissi, con frequenti varianti, i numerati elementi, che sono i temi in cui la dimostrazione vichiana si articola, più che mai tornando e ritornando su se stes-

⁵⁸ *La Scienza Nuova seconda*, cit., vol. I, p. 120 [336].

⁵⁹ Ivi, *Correzioni, miglioramenti e aggiunte*, vol. II, p. 192 [1191].

⁶⁰ Ivi, vol. II, p. 94 [986].

⁶¹ Per es., ivi, vol. I, p. 147 [376].

⁶² Per es., ivi, vol. I, p. 318 [662].

⁶³ Per es., ivi, vol. I, pp. 80 [159], 310 [644].

⁶⁴ Per es., ivi, vol. I, p. 128 [348].

⁶⁵ *De Uno*, caput CXXXIX (*Il diritto univ.*, cit., p. 131).

⁶⁶ Ivi, caput CXIII 1-3 (*Il diritto univ.*, cit., p. 106).

sa⁶⁷, o che accresca la propria dinamicità dialettizzando gli analizzati termini della conquistata «arte critica» nuova, fiduciosa di risalire dai fatti della filologia alla scrutata razionalità della Provvidenza, collaboratrice e arbitra dell'umana eticità. In entrambi i casi, la *Scienza Nuova* non è un'illustrazione o una previsione che si limiti, e si possa limitare, a una descrizione dell'«universo civile» perché questo non è in quanto è, ma è in quanto diviene: la sua definizione concettuale definitiva è impossibile: per capirlo, bisogna coglierlo – si potrebbe dire – sul fatto, nel suo svolgimento. La sua essenza *naturale* è svincolata così da ogni naturalità: il divorzio tra essenza ed esistenza può radicalizzarsi in tutta la sua drammaticità⁶⁸. L'essere di questo «universo civile», l'universo conoscibile dall'uomo, non è che il suo esistere; ma il suo esistere non può essere definito in essenzialità statica, simile alla descrizione dei dati fisici, bensì va capito nella sua esistenza-lità storica. Poiché, secondo l'aforisma famoso, «natura di cose altro non è che nascimento di esse» l'universo, come complesso di umani fatti, non è che un farsi.

Il *farsi* universale è il mondo civile fatto dagli uomini come universo storico, non fisico, non metafisico: per tentare di dominare tale nuova universalità, la storia di Vico oscilla tra gli uomini e la Provvidenza, tra la «filologia» e la «teologia civile». L'oscillazione, nota, più volte documentata e facilmente documentabile, visibile in tutto Vico ad occhio nudo, è il documento di una irrisolutezza che nessuna interpretazione, forzando la mano, può risolvere senza scivolare, dalle linee di tendenze esegetiche più che lecite, a letture tendenziose inammissibili. Aiutati dalla Prov-

⁶⁷ *La Scienza Nuova seconda*, cit., vol. I, p. 302 [630].

⁶⁸ Secondo Del Noce (*Il problema dell'ateismo*, cit., p. 289) per «estendere» il malebranchismo fino alla «teologia civile», al Vico «occorreva un rovesciamento per cui al primato dell'essenza si sostituisse quello dell'esistente». Ma, una volta ammesso ciò, non si può parlare più né di estensione da un lato, né di rovesciamento dall'altro, nel rapporto Malebranche-Vico: è obbligatorio, è coerente parlare almeno di abbandono e di commiato (almeno: ciò anche nel caso si conceda agli influssi malebranchiani tutto il peso voluto da Del Noce).

videnza e operatori della Provvidenza, gli uomini di Vico sono difesi dai rischi di interventi provvidenziali immediati non solamente dalle stesse incertezze insite nelle tesi non del tutto sviluppate, ma, anche, dalla serie dei fatti umani che della provvidenzialità interna all'ordine storico sono «pruove». La libertà ermeneutica dell'uomo indagante è già una forma di libertà della storia e nella storia. Le «pruove» fornite dall'uomo in ogni caso vanno umanamente interpretate, e per questo verso, la filologia può essere al servizio della teologia civile, ma non può essere ignorata o soppressa da essa. L'universalità dell'universo storico ha un'armonia che è una complessa organicità, diretta o indiretta, nascente dai fatti umani. Insomma, se l'universo della filosofia è «universo civile», la teologia, pur col suo persistente teologismo e col suo immanente teleologismo, è «teologia civile». L'aggettivo, nell'uno e nell'altro caso, limita il sostantivo fino a condizionarlo. È un dato che non va mai trascurato. La *Scienza Nuova*, affrontando le conseguenze della posizione, può dichiarare di essere «una teologia civile ragionata della provvidenza divina»⁶⁹; ma, nonostante la sua geniale invitta contraddittorietà, addirittura attraverso di essa, può dire, senza ambiguità, una energica parola nuova nel discorso della filosofia moderna proprio perché la «teologia civile» si presenta come consapevolmente diversa dalla teologia, sia che si riferisca all'ordine naturale sia che si riferisca all'ordine sovranaturale⁷⁰; ancora una volta, il connotato della *civiltà*, messo in luce dall'aggettivo sintomatico, designa la filosofia della cultura come erede della scomparsa filosofia della natura e della sovrannatura. L'ordine storico sostituisce l'ordine metafisico. Si apre un nuovo corso del filosofare.

La teologia, fatta *civile*, può *ragionar la provvidenza* «per le pruove teologiche» aggiungendovi, col suo particolare «metodo» di novella arte critica, le sue prove «filosofiche», ma non può prescindere mai dalla terza delle escogitate «tre spezie di pruove»:

⁶⁹ *La Scienza Nuova seconda*, cit, vol. I, p. 125 [342].

⁷⁰ *Ivi.*, vol. I, p. 125, loc. cit; p. 138 [366].

quella filologica. Solo il ricorso a questa verifica garantisce la novità della *Scienza Nuova* e la civiltà della teologia civile: e per questo, con decisiva fondazione, «riduce la filologia in forma di scienza»⁷¹. La *Scienza Nuova*, in quanto è scoperta della filologia come scienza filosofica, contiene un riconoscimento della dimensione della fattualità che è, già in sé, riscattato da ogni possibile restaurazione dell'ubbidienza a un ordine fisico-metafisico tradizionale. Se non s'intende ciò, non s'intende Vico nell'essenza sua. Quali che siano le incertezze dell'universalità vichiana, l'universo metafisico tradizionale, basato sulla connaturalità di naturale e sovranaturale, è congedato dalle conclusioni di Vico con energia maggiore del prevedibile, rispetto ai punti di partenza.

Quali che siano le varie irresolutezze teoretiche, non negabili in sé, tuttavia ben comprensibili in un pensatore che felicemente incominci a percorrere una via ancora ignota, in Vico non manca la consapevolezza ripetuta della novità grande che quel congedo implica. Perfino in mezzo alla farragine baroccheggiante della «spiegazione» della sovraccarica «dipintura proposta al frontespizio» come «introduzione all'opera»⁷², la *Scienza Nuova* separa le sue responsabilità da quelle della «metafisica» contemplante estaticamente Dio «sopra l'ordine delle cose naturali, per lo quale finora l'hanno contemplato i filosofi»⁷³: «finora», cioè fino alla *Scienza Nuova*, la quale sa di volere ormai altro. «I filosofi, infin ad ora, avendo contemplato la divina provvidenza per lo sol ordine naturale, ne hanno solamente dimostrato una parte»; «ma nol contemplarono già per la parte ch'era più propria degli uomini»⁷⁴. Dunque il compito della filosofia rinnovata non è la costruzione

⁷¹ Ivi, vol. I, p. 154 [390].

⁷² Mettendo a frutto notizie fornite dal benemerito Nicolini, F. Lanza, nel capitolo *Sinossi allegorica della Scienza Nuova* nel volume *Saggi di poetica vichiana* (Varese, 1961, pp. 67-126) svolge osservazioni fini sul valore che, nonostante la fatica imposta al lettore, le pagine introduttive hanno per il chiarimento del pensiero di Vico.

⁷³ *La Scienza Nuova seconda*, vol. I, p. 5 [2].

⁷⁴ *Ibidem*.

di una nuova filosofia naturale ma l'allontanamento dalla metafisica tradizionale e l'acquisito disinteresse per la fisica. La *Scienza Nuova* è la ricerca di un altro ordine: un ordine umano: ordine, quindi, non estraneo a Dio (che è giudicato condizione di ogni ordinabilità, anzi è l'ordine stesso nella sua idealità) ma raggiunto dagli uomini nella sicurezza della loro civile umanità. Ordine: non caos e neppure cosmo: ordine umano storico. Ordinamento fatto umanamente, non situazione ricevuta da accettare o contemplare. Per Vico la storia è un continuo ordinare la vita umana in un complesso di azioni oltrepassanti la loro particolarità, pena la caduta in rinnovati disordini inumani, incombenti minacce di barbarie su tutte le civiltà ignare dei loro delicatissimi sistemi di spontanei, concreti, quotidiani doveri, da adempire non per declamazione di moralità virtuosa, ma per obbligo di solidarietà irrinunciabile.

In Vico, i ritmi di idee e di condizioni ricorrenti, mai meccanici, ma connessi agli sforzi e ai cedimenti delle umane volontà, le razionalità troppo generalmente indicate, gli universalismi troppo fiduciosamente dimostrati non sono certamente esenti da ingenuità; ubbidiscono, tuttavia, a un'esigenza urgente: trovare strutture ordinatrici nell'ordine umano. Ingenua o no, queste strutture, in Vico, sono pertinenti alla storia e per le vie del conoscere storico sono dimostrabili, o che appartengano agli involontari disegni realizzati dalle volontà, variamente accomunate, degli uomini, o che appartengano agli occulti disegni della mente provvidenziale, intuibili soltanto mediante una accorta decifrazione della storia, mediante una scienza che sappia leggere nella trama dei fatti, magari alterando il dato particolare della filologia, mai, però, prescindendone.

Le fasi cicliche, più adombrate che dimostrate, le evoluzioni ternarie, più accennate che sviluppate, sono principalmente maniere di ingrandimento del corpo storico, forme di allargamento dell'ordine umano; esse, dando alla storia dimensioni più larghe, agevolano la concorrenza con la natura, entità universale da so-

stituire, in sede filosofica. Sono espedienti, adottati con persuasione più o meno convinta, che servono la causa della storicizzazione del filosofare.

Rudimentali, privi delle elaborate raffinatezze escogitate dalla tradizione fisica e metafisica degli ordini classici, gli elementi portanti dell'ordine di Vico reggono un mondo fondamentale umano. Essi, diversi da quelli tradizionali, non hanno ancora esperienza dei mezzi escogitati o escogitabili dal totalismo universalistico dei moderni. La stessa provvidenzialità della storia vichiana, per quanto insicura nella sua mal fondata razionalità, serve la causa di una storia che vuole avere nell'uomo il mobile motore dell'ordine umano; anzi, i limiti medesimi di quella incerta razionalità caratterizzano la storia di Vico e le impediscono di abbandonarsi all'amplesso di restaurati, rinnovati o rovesciati, universalismi cosmologici, preoccupati di ridurre a ritrovate o ricostituite unità.

Troppo profanizzata nella sua dissacrante critica «filologica» per andare a scuola da Bossuet (una scuola, del resto, frequentata sia dalla storia di Voltaire sia dalla storia di Hegel), la storia di Vico rimane felicemente al di qua di ogni possibilità di radicale metafisicizzazione della storicità; la sua medesima fedeltà, residua e perplessa, a temi più tradizionali che tradizionalistici le vieterebbe una scelta in questo senso. D'altro canto, la «teologia» vichiana è troppo «civile» per una teologizzazione integrale della storia che ne sacrificasse la fondante *civiltà*: è questo il limite antropologico posto da Vico a ogni storia teologizzata. Trascurare tale dato è alterare lo spirito del vichismo nell'instaurazione di rapporti più facili che convincenti⁷⁵. Allo stesso modo, sopravvalutare la ritmi-

⁷⁵ Accenniamo qui, come è evidente, alla notissima tesi di Dilthey sulle relazioni inconse che avvicinano le posizioni sia di Vico sia di Turgot a Bossuet, tesi, del resto, proposta da Dilthey non senza sfumature rivelatrici di prudente e intelligente perplessità (cfr. *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it. Bianca, Torino, 1949, p. 113; cfr. *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1959, p. 99). Il Löwith, che nel suo bel libro *Significato e fine della storia* (tr. Tedeschi Negri, Mi-

cià delle triadi e dei ricorsi vichiani, le une dubbiamente triadiche⁷⁶, gli altri dubbiamente ricorrenti⁷⁷, vuol dire non intendere quanto poco disposta a lasciarsi *naturalizzare* sia una storia che, per affermare la propria qualità di «scienza umana», si è emancipata dalla natura⁷⁸. In contrasto con ogni pretesa neo-naturalizzante, Vico sa che la *natura*, fondamento dell'ordine antico, in una visione allargata, in una scienza ampliata e riformata, non può espletare il vecchio compito unificatore e conciliatore: questa comprensione, per quanto oscura e confusa possa essere in sé, è già lucida conquista nei pensieri che inaugura, nelle idee che muove. Per la ricerca di questo nuovo ordine umano, la filosofia senza natura incomincia da Vico. Per questa ricerca avviata, la prima, vera «filosofia dell'uomo» è vichiana. Le premesse di una

lano, 1963) sviluppa fundamentalmente un originario tema diltheyano, giuoca a sua volta, con eleganza, con le relazioni instaurate: «Tutta l'opera vichiana non è né una teologia della storia nel senso di Agostino, né una filosofia della storia nel senso polemico di Voltaire, per cui la separazione tra storia sacra e profana serve alla degradazione della prima. È una *teologia civile ragionata*, a metà strada tra Bossuet e Voltaire, in quanto riconosce la divina provvidenza, ma la identifica con la storia» (p. 185).

⁷⁶ Fino a che punto lo schema vichiano sia triadico mostra F. Amerio nel contributo *Sulla vichiana dialettica della storia*, nel cit. vol. coll. *Omaggio a Vico*, pp. 113-140.

⁷⁷ Sul carattere «problematico» del *ricorso* in Vico abbiamo qui presenti i suggerimenti assai perspicaci dell'Abbagnano nella sua Introduzione a *La Scienza Nuova e Opere scelte*, Torino, 1966², p. 18.

⁷⁸ Nel sostenere che Vico «ha storicizzato il concetto di natura, ma nello stesso tempo naturalizzato il concetto di storia», il Bultmann (*Storia ed escatologia*, tr. Spagnol, Milano, 1962, p. 97) solo indirettamente può richiamare l'Auerbach, il quale, con esemplare chiarezza, vede Vico come l'autore che «identifica ciò che è storico con ciò che è umano», come l'autore che «storicizza integralmente» la natura umana (cfr. E. Auerbach, Introduzione al volume *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. Codino, Milano, 1960, p. 19; Id., *Sprachliche Beiträge zur Erklärung der Scienza Nuova von Vico*, in «Archivium Romanicum», 1937, p. 181, ora rist. in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern, 1967).

effettiva filosofia dell'esistenza diversa da ogni filosofia della natura sono vichiane.

Nessuno può rimproverare a Vico che siano, queste, premesse e solo premesse: svolgerle, per tanta parte, è ancora lavoro riservato a noi, tale da esigere l'accettazione esplicita di fatiche dure. Il mondo, già retto da Atlante pesa tutto sulle spalle dell'umanità, resa, così, più nobile e più grande, tuttavia caricata di responsabilità più gravi ed esposta, così, al conscio rischio di cedimenti paurosi, di cadute rovinose. La Natura demitizzata ha mille risorse per inventare nuove mitologie e nuove superstizioni, prive della patina temperatrice della vetustà, perciò più crude e più rudi. L'ordine umano indicato, o intravisto, da Vico è ordinabile soltanto con nuova forza «eroica»: la forza che avrebbe dovuto avere l'umanità di Rousseau per consentire a ogni uomo di unirsi in società con ogni uomo ubbidendo tuttavia solo a se stesso; la forza che avrebbe dovuto avere, soprattutto, l'umanità di Kant, per agire in modo che la massima di ogni azione ubbidiente alla libertà imperativa della coscienza potesse essere assunta come principio di legislazione universale, in un universo, appunto, liberato da ogni cosmismo meta-fisico. L'umanità post-kantiana, come la filosofia post-kantiana, è stata inferiore alle fatiche eroiche rinnovate, previste, o prevedibili, dal pensiero vichiano. Ma, dopo Vico e dopo Kant, essa non può ignorare che non c'è salvezza o perdizione, nella storia dell'uomo, che non dipenda dall'uomo: si fa più che mai palese l'obbligatorietà improrogabile della scelta tra nuovi eroismi sovrumani e nuove «solitudini» subumane. O l'uomo sa rimanere, con virile fatica, all'altezza dell'ordine civile che è suo o ritorna fra le «fiere bestie disperse per la gran selva della terra». Denaturalizzato, demistificato, l'ordine umano impone la presa di coscienza di questa difficilissima ordinabilità. Nella consapevolezza del problema di tale ordinabilità, ogni filosofia, dopo Vico, può dirsi, con «invidiosa» designazione, post-vichiana.

IL DEBITO DI VICO VERSO ROMA

Nell'occasione del tricentenario della nascita di Giambattista Vico l'Istituto di Studi Romani opportunamente ripropone il tema dei rapporti tra Vico e Roma.

Nella relazione tra i due termini, come è ovvio, il secondo va subito completato da un aggettivo: Vico e Roma antica. Dalla Roma moderna a lui coeva il filosofo, infatti, non appare particolarmente attratto: grandi dediche e note lettere di lui sembrano quasi ricordarcela soltanto come uno degli ambíti centri di smistamento di copie delle sue opere. L'ossequio grafico reso a Cardinali e Papi, che all'autore ora procura grosse delusioni ora procaccia piccole soddisfazioni, può approfondirsi senza condizioni, difeso com'è dalla prudente e rispettosa lontananza. Ascritto all'Arcadia, Laufilo Terio non mette piede nel Bosco Parrasio. Nell'epoca che segna quello che Paul Hazard ha chiamato «il trionfo del viaggio», Vico neppure vagheggia o progetta un suo «viaggio a Roma»: instancabile viaggiatore ideale lungo le strade della storia, il Napoletano, pronto a lamentarsi, nei suoi sfoghi, delle incomprensioni e delle colpe della sua città, poco o nulla è disposto ad allontanarsi da Napoli, anzi, diremmo, da Spaccanapoli. Anche per questo, la giovanile dimora a Vatolla, l'unica per la quale sia stato per qualche tempo lontano dalla città natale, gli si allunga e gli si allarga nella memoria.

Il nostro tema, dunque, deve toccare, in sostanza della “romanità”, della “latinità” di Vico. Questi astratti che sembrano favorire gli slittamenti verso le ambiguità dell'ipostasi e i rischi dell'iperbole sono tuttavia guardati, da qualche tempo, con saggia diffidenza. Tale doverosa diffidenza è alimentata dal ricordo degli entusiasmi romantici, per dir così, che suggerirono – per esempio – a uno storico come Ettore Rota, non privo di sue

egregie benemerenze, paralleli incredibili tra Vico e Napoleone («Napoleone è Vico dimostrato. Vico è Napoleone pensato»), appoggiati sull'asserita comune discendenza spirituale da Roma: «Ambedue sono intelletti italiani e figli, spiritualmente, di Roma».

Romanità, latinità, pur essendo concetti carichi di intramontabile nobiltà e di innegabile utilità rappresentativa, sono parole tanto magne da fecondare gli accoppiamenti più eterogenei, per la grandiosità stessa della loro latitudine. Per magnifica capienza, esse possono contenere tutto e il contrario di tutto. Nel migliore dei casi, possono rinfrancare pericolosamente la genericità. Per questo, oggi, il discorso su Vico e Roma antica è ansioso di farsi il più possibile preciso, puntuale, almeno nelle intenzioni metodiche. Non si accontenta di procedere per scorci felici come quelli contenuti, *passim*, in una lezione su *Roma nell'opera di Vico* tenuta nel 1937 da Francesco Orestano. Vuole, o vorrebbe, frugare dentro le ragioni e, soprattutto, le maniere del privilegiamento vichiano della storia di Roma elevata a modello individuato e universale di storia ideale eterna.

Questo lavoro di approfondimento, che è in corso nei nuovi orientamenti critici, può portare anche a chiarificazioni generali su certi aspetti quasi letterali della latinità di Vico, ancora degni, in sé e per sé, di specifica indagine: per conto nostro, non esitiamo a pensare che una critica stilistica della lingua delle opere latine del Vico possa aiutare a capire dall'interno le strutture di quello *stile* del prosatore, che è stile del filosofo, intorno al quale, anche nella questione accennata, tanto illuminanti suggerimenti sono provenuti specialmente dalle ricerche del Fubini. Il *latinismo*, che ora regge ora frena l'evoluzione dell'italiano di Vico, nei punti in cui si libera dai costrutti troppo togati è il fondamento più solido di quegli ardimenti sintattici che, nella fermezza ampia dei periodi vittoriosamente distesi, sembrano anticipare le pensose nervosità della nostra migliore prosa ottocentesca. Ciò non toglie che nel Vico delle *Scienze Nuove* ripensate e riscritte, nel Vico posteriore al 1723, cioè successivo al *De Uno* e al *De Constantia*, sia

anche la soddisfatta liberazione dal peso della lingua aulica; sia la conquista di una spontaneità linguistica e speculativa incondizionata; insomma, sia la conferma della raggiunta indipendenza da ossequi scolastici e accademici. Non si dimentichi: l'italiano latineggiante e già maturo della *Scienza Nuova Prima* significa anche questo. Si tratta di un dato di fatto che non va trascurato e che può far da contrappeso agli insistiti elogi della difesa vichiana dell'uso della lingua latina e della vantata determinazione vichiana di «maggiormente coltivarla» contro il «comune traccuramento» (*Autobiografia*, p. 22).

La domestichezza di Vico con la cultura classica è, in tutto Vico, presenza tanto incontrastabile che non c'è bisogno di trar motivo da alcuni suoi atteggiamenti quasi professionali e doverosamente «retorici» per retrodatare innaturalmente nostre novecentesche polemiche, che, se sapessero farsi valere, avrebbero altri argomenti cui appoggiarsi. Non c'è bisogno, per esempio, di trar motivo da quegli atteggiamenti per fermarsi a osservare, come ha osservato una volta, in un suo chiaro saggio su *Vico filologo*, Camillo Cessi: «Pare che il Vico voglia prevenire gli attacchi che oggidi si muovono alla cultura classica, considerata da taluni come ingombro o impaccio alla libera esplicazione dello spirito moderno».

O che possa soffermarsi sugli aspetti letteralmente latini dello stile di Vico, o che si soffermi a riflettere sulle ragioni e le maniere dell'interpretazione vichiana della storia di Roma, il nuovo corso critico ambisce soprattutto a confronti fondati su argomenti verificabili. Anche a proposito di Vico e Roma, i contributi stimolati dal tricentenario del 1968 hanno confermato questa tendenza, riscontrabile nella relazione di Santo Mazzarino al convegno Vico-Campanella dei Lincei («Vico e Roma»: seduta del 14 maggio) o nella relazione di Massimiliano Pavan al convegno di Salerno-Vatolla («Vico e il mondo classico»: seduta del 6 settembre). Sul tema particolare, tale tendenza metodologica può dirsi inaugurata da un notissimo saggio di Arnaldo Momigliano

del 1965, che, assai severo, a prima vista, nello stabilire i limiti, certamente ristretti, delle conoscenze antiquarie di Vico, sbocca, a ben guardare, in una apologia sottilmente ragionata di alcune preziose sensibilità storiche e filosofiche, capaci di documentare, nel profondo, momenti essenziali dell'originalità speculativa vichiana.

Per le novità insite nel nuovo corso critico, un discorso generale su Vico e Roma che non voglia essere generico sembra oggi impossibile. Oggi è tempo di analisi preparatrici di una nuova sintesi, latente, forse timidamente, come auspicio sottinteso.

Nell'orizzonte delle nuove ricerche, c'è un settore in cui le indagini sembrano meglio avviate, non tanto per la massa di lavoro affrontato (potenzialmente, enorme) quanto per l'impostazione critica: il settore che potremmo chiamare della storia della cultura antiquaria, vista nei rapporti con la cultura, se non di Vico, dei tempi di Vico, con le notate, notabili differenze fra situazione dell'Italia centro-settentrionale e dell'Italia meridionale. Curiosità provocate principalmente dagli studi di Momigliano e di Giarrizzo sono destinate a fecondare esplorazioni più accurate, così come le indicazioni contenute nel *Commento* nicoliniano alla *Scienza Nuova* sono destinate a specificarsi in una serie di riscontri a carattere monografico, in cui la segnalazione della conoscenza che Vico avesse di questo o quel trattatista francese, olandese, inglese o tedesco può tentare di andare oltre la prima, preziosa informazione per instaurare relazioni sempre meglio documentabili o per negare "influenze" troppo ampiamente ipotizzate. E tutte queste influenze vanno valutate sempre tenendo conto del particolare modo vichiano di lasciarsi "influenzare", rapidissimo negli entusiasmi recettivi, ma, per ciò stesso, impaziente di andare oltre la comprensione, prima ancora della medesima comprensione pacata e informata. Anche dopo l'eccellente capitolo della *Introduzione* del Badaloni in cui si parla lungamente del Gravina, si può, per esempio, cercare di sapere di più sul Gravina (specie anteriore alle *Originum Juris Civilis libri tres et de Romano Imperio liber singularis*)

come su vero e proprio *test* delle reazioni di Vico lettore: per molti aspetti, Gravina è, in alcune formulazioni e suggestioni, l'autore più vicino a Vico, culturalmente, psicologicamente, cronologicamente, geograficamente contiguo; eppure è da Vico più ammirato che ascoltato: di ciò bisogna ricordarsi quando si discorre delle informazioni «europee» di simile lettore.

Naturalmente queste esplorazioni non daranno i frutti che possono dare se in zone affini non si lavori allo stesso ritmo. Per esempio, l'esame filologico delle *Pandette*, avviato con perizia nuova nel primo Settecento, è un fatto culturale che può essere compreso in tutta quanta la sua portata anche dallo studioso di Vico e delle eventuali relazioni (o non-relazioni) di questo fatto in sé col filosofo napoletano se, intorno a tale esame, non manchino notizie criticamente vagliate, riguardanti da vicino la storia della storia del diritto romano nell'età moderna, visto non solo come momento dello sviluppo del diritto comune, ma come vicenda a sé, valutabile in sede di storia della storiografia giuridica e di storia della cultura. Vico, certo, era assai poco "giurista" in senso stretto: la sua attitudine giuridico-positiva concreta era tutta svisata, felicemente, dalla prevalente, incontenibile sua fantasia filosofica; però aveva l'abito mentale di chi suole guardare la storia di Roma come storia del diritto di Roma: è, questo, un pregio e un difetto non privo di conseguenze sulla stessa visione vichiana della storia di Roma, quindi sulla stessa visione vichiana della storia. Se, oggi la storia della storiografia giuridica procede lenta nei suoi progressi rispetto alle meno circoscritte ricerche di storia della storiografia generale, la nostra visuale rischia di esserne distorta.

Altri pericoli insidiano la fecondità del nuovo corso critico esortando, con ciò stesso, a ulteriori opportune fatiche. Nella collocazione sempre più esatta – almeno tendenzialmente – di Vico nella cultura italiana ed europea settecentesca si può correre il rischio di guardare all'interesse vichiano per i maggiori e minori autori di Roma come a testimonianze generiche del suo classici-

smo, più o meno sospinto verso soluzioni neoclassiche. A tal proposito, occorre non dimenticare che c'è un gusto di Vico per i classici che non solo non è ancora neo-classicismo, ma non è nemmeno classicismo consapevole. Esso è, a nostro parere, la partecipazione *all'antico* di un umanista attardato, o che questo *umanesimo* debba intendersi nel senso voluto da alcuni interpreti o che debba intendersi in un senso parzialmente diverso. La maniera vichiana di sentire e guardare i classici è sì più vicina a Bacone e a Grozio che a Montesquieu: si possono trovare coloriture baconiane nel suo Tacito o groziane nel suo Cicerone; tuttavia, le sue letture, per quanto tutte deformanti, per quanto capaci di fusioni e confusioni gravissime nelle attribuzioni, nelle citazioni, nelle contaminazioni, sono letture più ossequenti e meno disinvolute non solo di quelle di Montesquieu ma anche di quelle di Bacone e di Grozio. Vico deforma, per genialità e impazienza, il *classico* che legge; però, nelle intenzioni, aspira ad adattarvisi non ad adattarlo. Sotto questo profilo, in tale ingenuità c'è ancora una verginità umanistica capace di rispetto del classico come *altro da sé*; c'è già una innovata e cosciente partecipazione al nuovo criticismo storico-filologico. Tutte le deformanti letture vichiane sono avventure capaci di lanciarsi verso la scoperta di nuovi continenti del «mondo umano» perché hanno come loro presupposto questo rispetto. Vico altera, manipola i dati che gli sono offerti dalle sue frequentazioni con i classici, ma non vuole servirsene che per polemizzare con gli autori letti attraverso le loro stesse prove, confusamente e pure sistematicamente dispiegate: essi, nella sua maniera di accostamento, non sono mai pretesti per una polemica che sta fuori di loro e lontano da loro, bensì documenti di una testimonianza che sono chiamati a rendere. Forse gli Ebrei, i Caldei, gli Sciti, i Fenici, gli Egizi, anche gli Italici possono essere utilizzati con approssimazione assai esterna; ma i Greci e i Romani, specialmente i Romani, sono quasi sempre chiamati rispettosamente in causa per essere ascoltati e confutati. Oltre che una critica omerica c'è una critica virgiliana di Vico che, a

questo riguardo, potrebbe insegnare molte cose: una critica – si badi – che non fa perno sul solito, abusato accostamento Omero-Virgilio, anzi ne è completamente indipendente giacché (come ha notato il Perrotta) «Vico non sa che farsi del vecchio paragone tra Omero e Virgilio». Infatti, «questo filologo, a cui si è rimproverata spesso la scarsa filologia, giudicava il valore delle antiche tradizioni con assai più acume filologico e assai più senso storico che non facciano ancora oggi certi filologi e storici di professione». Il capitolo sul *Corollario della venuta d'Enea in Italia* nella *Scienza Nuova Seconda* è guidato da una penetrazione trivellante che ricorda la demitizzazione di Omero, al tempo stesso sottolineando indirettamente la reciproca indipendenza dei problemi.

Per queste ragioni, se non si vuole mancare di sentire il timbro con cui ogni voce romana individualmente risuoni in Vico, bisogna avviare una serie di analisi particolari che tentino di leggere ciascun autore, piccolo o grande, come Vico lo lesse o lo sentì. Per esempio, intorno a Lucrezio, che Paci suavisamente chiama il «quinto autore» di Vico, gioverebbe stabilire differenze, analogie, identità fra la lettura di Vico e la lettura di neo-atomisti, «ateisti», gassendisti. Per esempio, in Tacito gioverebbe vedere non solo il correttivo di Platone, nella forza distribuita della quadruplice dichiarazione vichiana sulle sue maggiori fonti, ma anche gli aspetti in cui da Vico la lezione non tacitistica di Tacito fu effettivamente intesa o fraintesa: per questa strada si mise Emanuele Ciaceri in un'utile monografia che fu, probabilmente, l'ultimo – e poco noto – suo lavoro. Allo stesso modo converrebbe rintracciare in Vico storico le impronte di un altro modello storiografico latino: quello di Sallustio. Di recente ha seguito con finezza queste tracce sallustiane nel Vico della *Principum Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia* il La Penna, che ne ha ricavato un'assennata osservazione conclusiva scrivendo: «[...] Oserei aggiungere che la *Coniurationis historia* è uno dei tanti segni, e forse dei più chiari, di legami tenaci con una tradizione umanistica, che tali legami hanno senso ben più ampio di quello forma-

le e retorico e che in una valutazione complessiva del Vico essi andrebbero valutati molto più spregiudicatamente di quanto non si sia fatto finora».

La desiderabile investigazione a carattere monografico della qualità delle letture latine di Vico dovrebbe naturalmente estendersi a tutti gli autori ricordati dal filosofo; non dovrebbe riguardare solo quelli da lui più conosciuti, nei limiti delle controllabili conoscenze; dovrebbe riguardare anche quelli che, per accenni, sembrano rilevare fuggevoli e singolari intuizioni critiche. Per esempio, il ripetuto accenno a un «luogo d'oro» di Ennio già intuitive, pur nelle difficoltà di approccio testuale, la grandezza «eroica» di Ennio, sottolineandone l'omerismo, come vorrebbe l'Alfonsi? L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo, allineando interrogativi. Qui si vuole solo mettere in luce l'urgenza di un'esigenza critica.

Le ricerche più scaltrite, nel cercare di fissare i rapporti tra Vico e l'antichità classica o tra Vico e Roma si rivolgono al filosofo anche come a testimone di un certo stadio di informazione e di elaborazione storiografica. Si sa che, in materia, Vico non può far testo; tuttavia è innegabile che, per forza d'ingegno, pur travisante, egli possa essere una preziosa spia di atteggiamenti storiografici magari appena avvertiti con chiarezza, però già intravisti, attraverso un punto, in tutti gli sviluppi che possono implicare. Arnaldo Momigliano ha indicato benissimo come gli stessi «capricci e vaneggiamenti» vichiani siano le premesse di formulate «soluzioni disturbanti, non vere, ma ovviamente serie», che ancora oggi danno ad alcune parti dell'esposizione vichiana «una freschezza incoercibile», o che essa ricostruisca la storia arcaica di Roma congetturando sulle origini prime, o che essa ripensi la costituzione di Servio Tullio, o che essa confuti la possibilità stessa di un dato tradizionale: «Per la prima volta la storia delle età eroiche, e più specialmente di quel prototipo di età eroiche che è per Vico la storia di Roma arcaica, è trattata dal di dentro, nel suo linguaggio, nei suoi costumi, nelle sue leggi, nella sua religione»:

che non è riconoscimento limitato, pur se fondato, almeno inizialmente, su pregiudiziali connesse alla storia del progresso tecnico-scientifico della romanistica.

Sullo sfondo di questo progresso, è lecito chiedersi quali siano state le illuminazioni di Vico veramente degne di incidere sulle valutazioni specialistiche in argomento? Probabilmente, in senso stretto, la questione su cui Vico è stato più ascoltato dagli storici, almeno occasionalmente e marginalmente, è stata quella delle origini di Roma, non tanto per le tesi in se stesse, quanto per la pregnanza dell'attenzione vichiana all'originario e all'arcaico, nel senso dianzi rilevato. Per questo verso, il Barbagallo ritenne di potersi rifare al Vico come a *terminus a quo* di una data problematica storiografica. Ma il riferimento vichiano alle origini romane è, a rigore (come il medesimo Barbagallo avvertì), solo un momento di quello che vorremmo chiamare il suo auroralismo. Ha notato acutamente Santo Mazzarino: «Quando Vico affronta il problema della storia romana, egli deve proporsi, all'istesso modo, la critica dell'astrattismo razionalistico e del giusnaturalismo; deve intendere i fatti dell'umanità nelle sue epoche aurorali sul presupposto di una ricostruzione storica in cui abbiano il loro posto gli uomini che sentono senza avvertire, e che avvertono con animo perturbato e commosso, e non solo gli uomini che riflettono con mente pura. La critica di Vico a Bodin intorno alla successione dell'epoca regia all'aristocratica, come anche l'interpretazione vichiana, su basi religiose, della plebità, sono due dei più tipici aspetti della scienza nuova, su cui lo storico fonda le sue premesse critiche. Appunto per questo, la *Scienza Nuova* del Vico deve considerarsi la vera e propria fondazione di una dottrina storica della Roma regia e repubblicana, anche se mancano le premesse filologiche della critica alla tradizione annalistica, com'essa sarà svolta da Niebuhr». Insomma (insisteremmo, per nostro conto) le dottrine storiche rinvenibili in Vico, prima di valere per se stesse, valgono come aspetti della scienza nuova vichiana: possono essere studiate come congetture storiche solo se

siano collocate nel contesto di un ragionamento che non è realmente storiografico: di qui la loro forza e il loro limite. Altrettanto si può osservare a proposito delle vere e proprie dottrine storico-giuridiche di Vico in materia romanistica, che giustamente Luigi De Sarlo, ricollegandosi a un pregevole contributo del Baviera, ha cercato di definire soprattutto come «intuizioni». Può essere anche vero che, su alcuni punti, i «precursori» di Vico anticipino esattamente risultati della dottrina ottocentesca e novecentesca più accreditata: può essere vero, ad esempio, che la «moderna teoria romanistica sulla legislazione comiziale di diritto privato» trovi chiaroveggenti anticipate conferme in Vico, come vuole Benvenuto Donati; ma, quale che sia la baluginante intelligenza delle confuse e confusionarie intuizioni particolari del filosofo in materia romanistica, il vero contributo vichiano è, anche qui, da cercare in sede metodologica. Mosso a ritrovare «i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti», scritti a tutte lettere ancora nel titolo della *Scienza Nuova Prima*, Vico si emancipa da ogni forma di giusnaturalismo antico, si libera dalle ambiguità di ogni forma di giusnaturalismo moderno, presentandosi come fondatore dello storicismo giuridico: fondatore di uno storicismo giuridico fornito di sue precise caratteristiche, non semplice «precursore» della savignyana Scuola storica del diritto.

Sbagliate o esatte, le particolari «dottrine» di Vico, o storiche o giuridiche, su Roma antica sono tutte applicazioni della sua visione del valore essenziale delle origini, dei *nascimenti*, la quale è al centro della sua filosofia. Certo, nessuno vorrebbe ripetere la vecchia opinione del Fueter, secondo cui pensatori di filosofia della storia, come Bodin e Vico, non si sarebbero «provati nel campo della storiografia»; però non è lecito nemmeno cadere nell'errore di un'opinione opposta, rivolta a giudicare Vico sulla base dell'inventario delle sue tesi o ipotesi storiche o storico-giuridiche, accettabili o inaccettabili oggi. L'essenza di Vico è altrove. Altrove è, coerentemente, il significato essenziale del rapporto tra Vico e Roma antica.

Ad esprimersi con una formula troppo semplificatrice si potrebbe dire che non è tanto la storia di Roma antica a dover essere riconoscente a Vico di illuminazioni critiche più o meno ragguardevoli quanto è tutta la filosofia di Vico a dover essere debitrice a Roma antica. Perché? Perché Roma antica offre a Vico il modello di città di cui ha bisogno. Roma: non Atene, non Sparta; non Babilonia, non Ninive, non Alessandria. Roma: non Gerusalemme, e neppure la Cosmopoli o la Città celeste.

Opinabile è il varroniano etimologizzare di Vico su *Urbs-Urbum-Orbis* (*Scienza Nuova Seconda*, §§ 16, 550, 1325); ma indiscutibile è la serietà della sua scelta, che fa di Roma il paradigma della storia che egli deve frugare e rifrugare per trovare le prove della sua filosofia. Per Vico, tutto l'insieme della storia non è uno «Stato platonico eterno», nel senso indicato e temuto dall'acume critico di Auerbach, perché la Repubblica di Platone, per essere storia, ha bisogno, vichianamente, di edificarsi, nelle origini, col fango della primitiva città di Romolo: la «storia ideale eterna» è attingibile solo se abbia collaudato le sue possibilità nella lunga e faticosa costruzione delle «idee umane» per cui la *Scienza Nuova* è «storia di idee»: l'eterno collauda la propria idealità solo vincendo la prova del divenire, quindi sottomettendosi alla sua logica. La storia di Vico non è una nuova cosmologia inglobante nel suo neo-cosmismo una storia tutta concettualizzata, asservita al logo trionfante, perché può essere – grazie al costante *exemplum* romano – la storia dell'Orbe vista attraverso la storia di un'Urbe. Roma, nella sua storia idealizzata ma non annullata, è tanto grande da poter diventare *specimen* della storia di tutte le genti, tuttavia rimane città *certa*, perciò non vanificabile nelle astratte costruzioni di un'urbanistica meramente concettuale. La fantasia vichiana può alterare la storia di Roma, ma, per quanto fantasiosa, deve fare i conti con le certezze di quella storia. Roma non è uno **sxhña thj pol ewj**; non è un progetto o un simulacro di città; è operante ricordo di una città certamente stata: ricordo da cui non è ammissibile prescindere.

Può essere ingrandita oltre misura senza sconfinare nell'astrazione solo l'Urbe che è stata tanto grande da poter coincidere, nel suo più nobile mito, con l'Orbe. Eppure è proprio questo mito offerto dalla tradizione al filosofo della storia a consentire idealizzazioni che non siano intellettualistici giuochi neo-utopistici e che siano compatibili perfino con l'esercizio militante di una filologia demistificatrice. La storia romana può essere ingrandita fino alla tipologizzazione e tuttavia non essere disindividualizzata perché è, per se stessa, in modo caratteristico, la storia del popolo che meglio ha saputo pensare in maniera «saggia e grande» (*Autobiografia e carteggio*, p. 215), appoggiando su complesse, complicate basi etico-religiose la «magnitudo» della sua civiltà (*De Constantia*, Pars posterior, caput XXXIV; *Il diritto universale*, vol. II, pp. 556- 561).

Tacito, con la sua presenza, preserva la storia romana di Vico dai miracolismi provvidenzialistici delle esaltanti narrazioni liviane, perciò contribuisce a tenerla lontana sia da Agostino sia da Bossuet, controllando, per questa via, le stesse tentazioni provvidenzialistiche cui è esposta la filosofia vichiana della storia. Per quanto nobilitati da un privilegiamento continuo, i Romani di Vico non sono né sacralizzati in una mitologia provvidenzialistica né assunti a pretesto che li identifichi con Cinesi o con Persiani: resistono, per merito della loro individualità profonda, classicamente stabilita, alle opposte deformazioni. Il medesimo Polibio può aiutare, a suo modo, Tacito operando su Vico col ricordo di un movimento ciclico che non è riducibile alla mistica esoterica dell'*eterno ritorno* perché è, storicamente (con un'interna dialettica che già evita l'esteriore meccanicità), evoluzione non di entità evanescenti, ma di città, ammonite – con la severità umanistica di un'etica capace di ascoltare insieme Plutarco e Machiavelli – a non essere mai inferiori a se medesime se non vogliono sprofondare negli abissi dei tempi oscuri senza storia: ritmo ciclico non di anime sparute e sparite, ma di città guerriere e agguerrite: appunto, polibianamente, **pol iteiwn̄ apaxuklwsij**. Per questo,

in contrasto con un suggerimento di Francesco Orestano, forse memore di una suggestione di Giuseppe Ferrari, rifiuteremmo di dire che in Vico «la storia di Roma diventa tutta un'immensa teodicea e assume un suo posto d'onore accanto alla storia biblica». Al contrario: a differenza che in Hegel, in Vico la storia è impedita a convertirsi in teodicea grazie al suo continuo misurarsi con i *fatti* di Roma, che sono gloriosi e oscuri, grandi e decadenti, magnifici e decaduti; positivi e negativi in una differenza sempre rilevata, che non ammette di dialettizzare il negativo in un'accogliente sintesi onniassolutoria: anche per questa irriducibile *fattualità* esemplificata ed esemplare, la Provvidenza di Vico è meno accomodante e meno risolutoria della Razionalità hegeliana. E nemmeno, in Vico, la storia di Roma assume un suo posto d'onore «accanto» alla storia biblica perché Vico, ora consciamente ora inconsciamente, lavora ad insidiare sia la sacralizzazione teologica della storia, sia la teologizzazione profana della storia, integralismi di cui quasi intravede, negli estremi, i contatti; quindi lavora a favorire più le distinzioni che gli affiancamenti e i rovesciamenti.

Roma propone al filosofo, abituato ad aver sotto mano Digesto e Pandette, un esempio privilegiabile perché è l'esempio di storia antica meno labile, più sicuramente conservata: se mai, tocca al filosofo, partendo da questa tradizione assicurata, sincerarsi filologicamente della qualità, della plausibilità delle «storie certe romane», sceverate da quelle che «sembran tutte essere favole più incredibili che le medesime greche» (*Scienza Nuova Prima*, § 185): i campioni offerti da Roma devono essere verificati, ma hanno, rispetto a ogni altra storia antica, una tangibilità più vicina e immediata, che ne autorizza, ne spiega il privilegiamento. Non per niente, in questo caso, il latino incoraggia i riscontri, evitando le difficoltà insuperabili, in altri casi, dal filosofo che non è e non vuole essere «poliglotta».

Il modello romano è, senza dubbio, l'archetipo abituale cui, anche professionalmente, ricorre il professore di Eloquenza. Tut-

tavia, per la filosofia vichiana, Roma, se non fosse esistita, andava inventata: eppure, è contraddittorio esprimersi qui con tale abusata parafrasi giacché Roma serviva la causa speculativa del filosofo proprio perché era esistita come città storica, fornita di una sua incomparabile carica di universalità, costatabile non come voto, ma, nella tradizione, come dato. Di più: al pensatore che non ha una sua diretta esperienza di vita statale, Roma offre l'immagine di una grandiosa organizzazione statale della società, in strutture diverse, indetificabili anche nella varietà policromica di stadi successivi di sviluppo. Bodin, spesso, può dire *Romani* e pensare *Francesi*; Vico, meno premuto da una vicenda politica, cui non è estraneo, ma è meno incalzante, meno matura, rare volte è tentato di sovrapporre i contemporanei Napoletani ai Romani: quando gli capita di farlo, lo fa meno sistematicamente di quel che voglia forse il Giarrizzo nel suo importante saggio su *La politica di Vico*. Roma è uno Stato «fermato» (*Scienza Nuova Seconda*, § 734) «da un trecento anni dopo la fondazione»: il suo lungo «stare» le dà attitudini esemplificanti che non possono non riconoscerle uno *status* privilegiato nella filosofia di chi ha bisogno di comporre e ricomporre situazioni storiche «ideali» ma realizzate, per sostenere le proprie tesi. E il diritto, come esperienza particolarmente qualificante della romanità, è, per se stesso, *statore*, giacché fermare l'azione, irrigidirla nella formula della legge, istituzionalizzarla nell'istituto, tramandarla trasformandola con semplici modificazioni apparentemente esteriori, è proprio dell'attività giuridica quale è interpretata da Vico.

In ultima analisi, il rapporto particolare che lega Vico alla lezione, alle lezioni di Roma antica consente di accogliere, con un'aggiunta, il giudizio di Meinecke, secondo cui «Vico preferì certamente i Greci, i Romani e i popoli occidentali che si formarono dopo la caduta dell'Impero romano, non solamente perché di questi egli sapeva infinitamente di più che dei popoli del lontano Oriente e del nuovo mondo, ma anche perché in quelli il suo genio per il destino dei popoli si appagava inconsciamente in

una forma più piena e, potremmo dire, più individuale». Bisogna aggiungere: fra questi popoli privilegiati dalla sua indagine, il popolo romano è, per eccellenza, il «popolo campione» perché Roma è, per sua natura, per sua origine e per suo destino storico, città fortemente, lungamente individuata e significativamente universalizzata: la più vichiana delle città, nei connotati meglio accettati allo storicismo di Vico. Per questo, la tipologizzazione ammette l'idealizzazione rimanendo al riparo, quasi sempre, dall'astrazione concettualisticamente lusoria e dilettesca. Per questo, l'esemplarità di Roma riesce a evitare il precettismo moralistico dei sentenziosi Romani già invisì, giustamente, al realismo di Guicciardini. I Romani di Vico – se mai – silenziosamente ammoniscono soltanto con quello che hanno fatto: i loro famosi e accertabili (se accertabili) *fatti* forniscono prove, sperimentalmente, a quel grande laboratorio galileiano che è la storia di Vico. Il *Diritto Universale* e la *Scienza Nuova* non fanno che provare e riprovare accadimenti e istituzioni della storia romana in un lavoro incessante, che è, essenzialmente, comparazione e verifica, ma non è (neppure quando dichiara e pretende di essere) tavola di confronti di pretesa storia comparata universale, perché è sperimentazione di una metodologia: serie di possibili applicazioni di quell'anticartesiano e postcartesiano discorso sul metodo che è la *Scienza Nuova*.

Se si rovesciano le prospettive, e non si guarda ai debiti della storia di Roma verso Vico, bensì ai debiti di Vico verso la storia di Roma, molte dottrine vichiane meglio si palesano per quel che sono: congetture o sondaggi della metodologia storicistica vichiana, ansiosa di verificarsi nel controllo dei fatti. Le dottrine sul matrimonio tra patrizi e plebei, sulla funzione del censo, sulla difesa del diritto quiritario e sulla varia, alterna conquista del diritto scritto appaiono tutte connesse all'istanza di scorporare l'unità superficiale della grande storia per attingere una storia vista nelle sue strutture profonde, nelle sue origini scavate fino alle falde primarie del sottosuolo storico, fin sotto gli strati in cui sono fitte

le radici più radicali. Grazie a tale escavazione, la storia romana appare dialettizzata da eventi fondamentalmente legati se non alla lotta di *classe*, alla lotta di *classi*, o almeno a lotte scaturenti da gruppi sociali successivamente affermandosi e diritti diversi e avversi fra loro. Così, la più paludata delle storie si lacera nella drammaticità intima di contrasti che non esitano a sconvolgere i quadri più tradizionali. Certamente, nella volontà spregiudicata di mettere a nudo le ragioni dei dissidi sotterranei opera l'ambizione di scoprire il carattere religioso, e perciò intransigente, insanabile, ostinato, decisivo, di alcuni conflitti valutati nelle loro origini; ma a questo fondo religioso si unisce la riflessione sugli aspetti sociali in cui esso si avvolge nella «teologia civile» in fieri. Sotto la penna del preteso precorritore della storia universale, del presunto universalistico filosofo della storia, la storia di Roma è scoperta, con chiarezza, nelle sue dimensioni di storia sociale. A ben guardare, per Vico la storia di Roma è, prevalentemente, la storia religiosa e sociale di Roma. La caratteristica *sociale* non è sfuggita al Croce, in quel capitolo XVII de *La filosofia di Giambattista Vico* che rimane mirabile per raggiunta armonia di sintesi semplificatrice. Questa *socialità* sostanziale potrebbe essere ancor meglio capita mettendo opportunamente a frutto un consiglio di Arnaldo Momigliano sulla valutazione vichiana della «ricostruzione della storia arcaica di Roma in termini di leggi agrarie», «una delle singolarità meno notate del pensiero vichiano». Non bisogna farsi distrarre dalla questione, discussa, del plebeismo o dell'anti-plebeismo storiografico di Vico, pur se sia doveroso prender atto del tenace interessamento vichiano ai patimenti, agli sforzi, alle prese di coscienza, alle rivendicazioni tentate e alle conquiste contestate dei plebei di Roma, i quali sono, sì, in alcune rappresentazioni, come osserva Giarrizzo, più medievali servi della gleba che autentici Romani, ma lo sono perché, ancor più spesso, forse, i medievali servi della gleba sono, per Vico, soltanto plebei romani mutati e pur continuati. Soprattutto, bisogna guardare alla visione vichiana della storia di Roma come storia

sociale per trarne una conclusione di respiro più ampio su tutta quanta la filosofia della storia di Vico, apparentemente sorretta da preoccupazioni universalistiche, però, di fronte ai fatti reali, pronta a sovvertire gli equilibri delle scenografie storiografiche più solennemente consacrate, pur di particolarizzare la comprensione storica, pur di individuare le conoscenze.

La contrapposizione di nuove ipotesi di lavoro agli antichi e antichissimi errori boriosamente dotti o nazionali mai sconfessa la grandiosità di una storia, che è fuori discussione, ma ubbidisce all'esigenza di verificare tutte le certezze tradite per esaminarle al vaglio di una storia selezionatrice: il presunto difensore tradizionalistico della tradizione esercita un'«arte critica» che non conosce idoleggiamenti od esterni preconcezioni dinanzi a cui debba fermarsi il suo criticare. La continuità tramandata che risulti favorita da manipolazioni calcolate deve essere apertamente smentita nei suoi falsi. Quali che siano gli effetti dell'anti-tribonianismo di Vico, messi bene in rilievo da Pietro De Francisci, l'avversione vichiana verso il «grecuzzo» ignorantissimo di cose romane (*Scienza Nuova Seconda*, § 1455), pur derivando da indicazioni della giurisprudenza culta, è soltanto il momento di un furore filologico spesso ingiustificato in sé, spesso indifeso nelle sue sconcertanti lacune e nelle sue confessate distrazioni, eppure sintomatico di una consapevolezza non solo metodologica, ma, in senso stretto, filosofica. Questo furore è ossequio a una nuova forma del vero verificato, che a nulla deve cedere. Perfino le XII Tavole possono essere spezzate, rifiutate o restaurate *ex novo* se si ritenga possibile dimostrare lo «sconciatissimo errore preso» dagli «eruditi adornatori» di quella legge (*Scienza Nuova Seconda*, § 992): la questione, come ha rilevato Fausto Nicolini, è affrontata da Vico con moventi critiche che esplicitamente l'assimilano alla questione omerica, nella uguale volontà di distruggere e ricostruire ciò che è sotto l'intarsio delle sovrapposizioni. L'amore per l'arcaico depurato dalle stratificazioni sovrapposte incontra, a tal proposito, un altro tema atto a rompere l'universalismo storic-

stico. Per un altro verso, è questione che si lega agli argomenti e alle fantasie che, pur confusamente, affiancano le ricerche dell'originario romano alle ricerche dell'antico italico, in un accostamento destinato, dopo il vichiano Cuoco, ad aver contraddittorie risonanze nella cultura italiana risorgimentale (come ha illustrato Piero Treves). Ma quel che preme a Vico non è l'unità discorsiva, bensì una tesi fundamentalmente de-universalizzante: quella della autoctonia. La natura delle nazioni è asserita e ripetuta *comune*, però tale universalismo non è confuso col naturalismo giusnaturalistico perché è subito rotto dalla insistenza sull'irripetibilità del valore dei fenomeni originari delle varie genti, nelle loro prime legislazioni, non comunicate per trasmissibile comunità di convenzioni, ma trovate con autonoma invenzione per intima ubbidienza a esigenze autoctone. Così la comunanza è sociale pluralità di esperienze affini, non cosmopolitica monoliticità indifferenziata del cosmo mondano: l'originale originarietà del primo diritto di Roma è alla base di una polemica che vuole essere tanto più clamorosa quanto più vale a rompere l'eventuale unicità del cosmopolitismo giusnaturalistico, e classico e moderno. È un'altra preoccupazione anti-universalistica, assai significativa nella vichiana filosofia della storia.

Il ragionamento fondato prevalentemente sugli *specimina* romani, mentre sembra voler far correre la storia di tutte le nazioni sulla storia di Roma, quasi romanizzando la storia universale, nella sostanza storicizza e individualizza, grazie alle peculiarità dei dati richiamati e riesaminati, la storia universale, riuscendo così a mostrare, sotto l'unità, la varietà. Ciò avviene perché l'arcaismo, in quanto è ricerca dei «nascimenti», non esorta a un modulo unitario e perfetto, bensì studia, con geniale confusione ma a distanza ravvicinata, i momenti irriducibilmente vari dello stesso corso storico unitario esemplare, incominciando a plurificare, a diversificare, per ciò, il medesimo prototipo. La grandezza storica, morale, perfino cronologica, di Roma mette a disposizione del filosofo un modello abbracciante tanto spazio di tempi e di luoghi

da facilitare la notata diversificazione. Grazie a queste eccezionali proporzioni, Roma può essere misura di unità e di varietà, favorendo così le aspirazioni di una filosofia che già intravede le possibilità individualizzanti nascoste nella storicizzazione del conoscere.

Questa maniera, che implica un atteggiamento metodologico, è particolarmente evidente nella «scoperta delle vere cagioni della lingua latina ed al di lei esempio delle altre tutte» (*Scienza Nuova Prima*, § 368), dove l'aspirazione all'*originario* fa dell'«esempio» l'invito essenziale a guardare ogni realtà linguistica nella sua nativa, popolare autonomia. La dimestichezza di Vico con Plauto e con Terenzio, specialmente il suo plautismo, manifestano sia il desiderio di avvicinarsi il più possibile al *parlato* sia la convinzione che poesia antica e tradizione orale possano essere vedute commiste per questa via, in una commistione di *canti* e *parole* che, già dalla fine del XVIII secolo, dalle *Animadversiones historicae* del Perizonio, era indicata come rilevante per la comprensione della formazione della storia e della lingua di Roma, secondo un avvicinamento tematico compiuto da Gaetano De Sanctis. Nell'opera di Vico non mancano passi in cui esplicitamente Plauto o Terenzio sono mostrati quali testimoni di una costante sublimità che si singularizza: per esempio, l'osservazione è presentata quasi letteralmente in questi termini al § 703 della *Scienza Nuova Seconda*. Vico, dunque, è consapevole del suo metodo rivolto a *singularizzare* in casi della storia romana la storia delle nazioni, individualizzando l'universalità in esempi capaci di rompere l'uniformità universalistica di una ricostituita cosmopoliticizzazione. Storicizzato nell'individualità, il *caso* studiato nella storia di Roma appartiene al corso storico universale in quanto (e solo in quanto) è individuato in un preciso evento di storia civile, giuridica, letteraria o linguistica.

Del resto, non solo i documenti di freschezza primigenia tradotta in ancor giovane poesia, ma anche i testi più dotti, più compositi, più tradizionali della latinità possono essere piegati da

Vico al suo fine. Forse non sarebbe difficile dimostrare che c'è un fondo varroniano (varroniano-antivarroniano) di tutta la filosofia vichiana, pur indiretto più che diretto, grazie alla mediazione agostiniana, opportunamente sottolineata da Antonio Corsano. Più facile sarebbe dimostrare che il primo «autore» cui si rifa la filosofia di Vico è, a rigore, Cicerone. Addirittura, la filosofia di Vico potrebbe dirsi, per molti aspetti, ciceroniana. Al più classico e al più classicizzante degli autori Vico risale, infatti, in momenti essenziali del suo filosofare. Ciceroniani negli spunti iniziali sono temi centrali: la trasformazione della metafisica in «metafisica del genere umano»; l'appello al *sensu comune* per quanto è *sensus communis* o *consensus omnium*; l'avvertita necessità di riportare socraticamente la filosofia dal cielo alla terra; l'elogio dei filosofi «politici»; la valutazione della sapienza vera e vissuta insita nelle leggi e nella saggezza dei giurisperiti, da anteporre «a tutte le librerie de' greci filosofanti»; le variazioni originarie sull'*aequitas* e sulla *auctoritas*, sulla *res publica* come universale concreto, accomunante i singolari. S'intende che in codesto ciceronianismo vichiano (in senso stretto: della filosofia vichiana) è quasi impossibile discernere ciò che è proprio di Cicerone o ciò che è frammento di ricordo platonico, ripensato in formulazioni ellenistiche, ribadite o modificate da rimediazioni patristiche e scolastiche; ma quasi sicura è, rispetto a Vico, l'attribuzione all'influsso letteralmente ciceroniano. Tuttavia, anche nell'utilizzazione di luoghi classicissimi del più classico degli autori latini, Vico rivela il principale carattere del suo genio: la sua incontenibile originalità filosofica trasforma tutto ciò che tocca. Pur se tocchi un **topoj** logoro per illustre uso plurisecolare, ne fa l'irriconeoscibile cerniera di un ragionamento che se ne discosta fino a raggiungere conclusioni remote e opposte. Per convincersene, basterebbe guardare come la «metafisica del genere umano» prenda l'avvio da un autorizzato spunto ciceroniano per diventare occasione di un discorso destinato a mettere in crisi, con le sue aperture storicistiche, ogni metafisica di tipo tradizionale, passata e futura.

Anche ad accennare soltanto alle varie facce del problema del rapporto di Vico con Roma si rileva che il filosofo intriso di classicità, intrinseco più di «antichi» che di «moderni», abituato a esprimersi in un suo linguaggio professionale fondamentalmente latineggiante, guarda a Roma con una curiosità e una ammirazione che non soltanto non dimenticano mai le distanze storiche, ma le misurano. Il pensatore che può ben dirsi lo scopritore della filologia come scienza filosofica, quindi di una nuova dimensione conoscitiva, di una più scaltrita e articolata gnoseologia, di una plastica logica del concreto che è scienza nuova perché è già consapevolezza intuita del valore delle esistenze storiche, si ispira al modello romano non per restaurarlo, non per imitarlo, non per presentarlo come ideale da rinnovare, bensì come esperienza da indagare nelle sue vissute specificazioni, nelle sue individuate realtà. Roma è, prima di tutto, il grande campo sperimentale delle verificazioni filologiche della filosofia vichiana. Roma e i suoi autori servono a Vico come luccicante e inesauribile serbatoio di «prove» buone al suo geniale esercizio di nuova filologia, che non è scienza delle parole, ma conoscenza delle cose nelle germinali, dinamiche formazioni loro. Le «cose romane antiche» non sono, però, un mero pretesto per simile filosofia perché devono essere conosciute, riconosciute con un rispetto che esclude ogni immediatezza di prammatica strumentalizzazione; rispettate e ammirate in sé, sono esistenze storiche da individuare: la loro vitalità è in questa possibile individuazione rivivente. Prima di tutto, vale rivendicare la funzione della mente critica, indagante attraverso ipotesi e ricostruzioni: «La mente non potrà rinnegare i raziocini che si son fatti sopra tai cose romane antiche» (*Scienza Nuova Seconda*, § 665).

La storia di Roma è storia intera, pur nel suo essere leggenda, mito, poema: sotto ogni «favola» va scoperta la storicità nascosta. Per Vico, Roma non è un monumento da venerare, ma una vita da penetrare nei suoi *fatti*, nelle *certezze* che contengono e che spetta alla *filologia* accertare. Nel senso nuovo della fattività che

polemicamente unisce – nell'azione e nella reazione – Giambattista Vico a Pietro Bayle, Roma antica è soprattutto un sovrano dizionario di *fatti* storici opponibili ai *fatti*, ai commenti, ai suggerimenti del *Dictionnaire historique et critique* di Bayle. La contrapposizione, per essere valida è, già in sé, a sua volta, storica e critica. Anche al centro dell'amore di Vico per il mondo classico si ritrovano le ragioni della sua inquieta modernità¹.

¹ I riferimenti contenuti nel testo (nati esclusivamente dalle occasioni interne allo sviluppo del ristretto ragionamento e lontani da ogni velleità di annotazione bibliografica, pur incompleta) rinviano – secondo l'ordine di citazione – alle seguenti opere: Ettore Rota, *Le origini del Risorgimento*, Milano 1948³, vol. I, pp. 367, 368. Francesco Orestano, *Celebrazioni*, Milano, 1940, vol. I, pp. 211-231 (il successivo richiamo riguarda le pp. 219-220). Mario Fubini, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Bari, 1946, pp. 111-120. Camillo Cessi, *G.B. Vico filologo*, nella miscellanea *G.B. Vico, Volume commemorativo del secondo centenario della pubblicazione della Scienza Nuova (1725-1925)*, a cura del p. Agostino Gemelli, Milano, 1926, p. 123. Arnaldo Momigliano, *La nuova storia romana di G.B. Vico*, in «Rivista storica italiana», 1965, pp. 773-790 (cfr. *Vico's Scienza Nuova – Roman "Bestioni" and Roman "Eroi"*, in «History and Theory», vol. V, 1966, pp. 3-23. I successivi riferimenti al Momigliano riguardano le pp. 786, 787, 788 del cit. saggio apparso nella «Rivista storica italiana»). Giuseppe Giar-

rizzo, *Alle origini della medievistica moderna (Vico, Giannone, Muratori)*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», n. 74 (1962), pp. 3-16, estr. (il successivo riferimento a questo saggio del Giarrizzo riguarda le pp. 13, 16). Fausto Nicolini, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, Roma, 1949-1950. Nicola Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, 1961, pp. 244 sgg. Gennaro Perrotta, *Le teorie omeriche di G. Vico*, nel vol. collettaneo *Italia e Grecia*, Firenze, 1939, pp. 43, 44. Enzo Paci, *Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano, 1949, p. 22. Emanuele Ciaceri, *Cornelio Tacito nell'opera di G. Vico*, in «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti della Società Reale di Napoli», vol. XXI (Napoli, 1941), pp. 141-164. Antonio La Penna, *Sallustio e la rivoluzione romana*, Milano, 1968, p. 452. Luigi Alfonsi, *Enniana. Ennio nel Vico*, in «Quaderni del Liceo Capece», vol. III, p. 57 (Maglie, 1966). Corrado Barbagallo, *Il problema delle origini di Roma da Vico a noi*, Milano, 1926, pp. 7-11 (ma cfr. anche spec. pp. 60, 67, 140). Santo Mazzarino, *Storia romana e storiografia moderna*, Napoli, 1954, pp. 25-26 (cfr. Id., *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966, vol. II, tomo 2, p. 168). Giovanni Baviera, *G.B. Vico e la storia del diritto romano*, Palermo, 1912. Luigi De Sarlo, *Le intuizioni del Vico in materia romanistica*, estr. da «Studia et documenta», VIII (1942). Benvenuto Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico*, Firenze, 1936, pp. 343-372. Eduardo Fueter, *Storia della storiografia moderna*, tr. it., Napoli, 1944, vol. II, p. 121. Erich Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it., Milano, 1960, p. 17. Giuseppe Ferrari, *La mente di G. Vico*, Milano, 1837, p. 131. Giuseppe Giarrizzo, *La politica di Vico*, nella miscellanea *G. Vico nel terzo centenario della nascita* («Quaderni della Facoltà di Magistero di Salerno», n. 2, 1968, pp. 31-90). Federico Meinecke, *Le origini dello storicismo*, tr. it., Firenze, 1954, p. 47. Benedetto Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1947⁴, pp. 207-210. Pietro de Francisci, *L'antitribonianismo di G.B. Vico*, nella miscellanea *Per il secondo centenario della Scienza Nuova di G.B. Vico*, Roma, 1931², pp. 133-135. Fausto Nicolini, *Il Vico e la questione delle XII Tavole*, in appendice alla Parte III de *La Scienza Nuova giusta l'edizione del 1744*, Bari, 1916, pp. 1061-1062. Piero Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli, 1962, cap. I. Gaetano De Sanctis, *La légende historique des premiers siècles de Rome*, nel «Journal des savants», mars 1909, pp. 131-132. Antonio Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, 1935, pp. 172-174. Le citazioni di Luoghi del Vico si riferiscono, naturalmente, all'edizione laterziana degli «Scrittori d'Italia».

PER GLI STUDI VICHIANI

I. – L'ultimo Novecento non può leggere – e non legge – Vico alla stessa maniera del primo Novecento. Proprio perché gli studi svolti nei vari decenni sono stati fecondi, l'esame ha favorito il riesame, l'azione stimolante ha dato luogo a conseguenze vaste, assai lontane dagli avvii originari, anzi, talvolta tanto distanti da essere, o da apparire, opposte.

Secondo noi, si farebbe torto al rinnovamento culturale neoidealistico che, nei primi anni del secolo ventesimo, ha dato nuovo impulso agli studi vichiani, se si volesse sostenere che il Vico del secondo Novecento debba essere quanto più possibile simile al Vico del primo Novecento. Se così fosse, il campo sarebbe stato poco arato o aspetterebbe ancora il suo fertilizzante. Se non sbagliamo, i risultati di quel moto di rinnovamento si possono misurare proprio alla sicurezza con cui orientamenti metodologici anche diversi e avversi si muovono oggi, negli studi vichiani, senza mai poter prescindere dal lavoro compiuto nei decenni precedenti.

Sempre disposti alle negazioni ragionate, ma sempre ostili ai rinnegamenti ingenerosi, noi crediamo che gli obblighi vichiani, o vichistici, verso la cultura neoidealistica vadano riconosciuti indicandone gli effetti più stabili, da cercare principalmente nelle opere egregie promosse nell'ambito della critica testuale e degli accertamenti eruditi. Infatti, nella seconda metà dell'Ottocento, il *metodo storico* d'indirizzo positivistico, efficacissimo, anche, in Italia, nel polire, collazionare, restaurare testi in edizioni preziose, aveva, singolarmente, lambito Vico e il vichismo senza mai veramente fermarvisi. L'edizione Ferrari delle opere, presto invecchiata, continuò, nell'inoltrato Ottocento, a circolare come la più diffusa: poco adatta a conciliare, con i suoi disordini perpetuati,

con le sue distrazioni giustificabili, con le sue confusioni ingiustificate, la simpatia dei lettori a un classico già ostico per molti motivi.

Sarebbe interessante chiedersi quali fossero le ragioni della trascuranza della filologia storico-positiva verso Vico, autore pur gradito, nel complesso, a ex spiritualisti convertiti al positivismo trionfante o a ex positivisti convertentisi, nella generazione successiva, al neokantismo vincente. Ma, nel periodo tra Fiorentino e Tocco, il lavoro intrapreso con serietà profonda nel campo degli studi storico-filosofici si preoccupava di non estendere, e dissipare, i suoi interessi, sicché giustamente tendeva a concentrare i suoi sforzi prevalentemente sui maggiori e i minori del ricchissimo periodo rinascimentale. Ai margini di quel lavoro o, più spesso, fuori di esso, il richiamo a Vico era tanto consueto, quanto facile, e perciò superficiale. Due autori che ebbero penetrante capacità di dedicare a Vico un'attenzione autentica, F. Filomusi-Guelfi e Antonio Labriola, né si soffermarono specificamente sul tema né ebbero mai particolare sensibilità filologica. Tutt'intorno, l'appello a Vico fu richiamo, fondamentalmente eclettico¹, di filosofi, di storici, di giuristi, di sociologi, ambiziosi di nobili-

¹ Sull'ambigua presenza di Vico in quel clima si ricordi E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1955, p. 11. Sul Vico «sincretista ed equilibrista» presente negli studi di filosofia sociale e giuridica si rilegga un giudizio di Bobbio (*La filosofia del diritto in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, nel «Bollettino dell'Istituto di filosofia del diritto dell'Università di Roma», 1942, estr., p. 13). Forse, pur su questo sfondo, attenzione particolare, nel campo degli studi di storia e filosofia della storia, meriterebbe lo sforzo di Pasquale Villari, memore d'insegnamenti desanctisiani, volto a riportare il *verum-factum* vichiano non alle ricerche di leggi storiche para-naturalistiche, ma alla effettuale *sperimentalità* della storia: «Vico è interpretato nel senso che il vero non è vero se non è nel fatto ed ecco il metodo storico del Villari, che ritiene che le scienze morali non possano progredire alla stessa maniera delle scienze naturali se non trovano un sostituto di quello che è nel campo delle scienze naturali il metodo sperimentale, e questo è il metodo storico» (così il Lamanna nella conferenza su *Felice Tocco*, tenuta a Torino nel 1942 e pubblicata dalla rivista «Filosofia» nel 1968, p. 353). Su questo punto cfr. anche E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Bari, 1962, pp. 54-55.

tare con la citazione illustre una loro generica volontà di trovare nella storia qualche conferma a generalissime enunciazioni. L'obbligatorio accenno a Vico fu specialmente il punto di confluenza di professorali divagazioni, per un terzo filosofiche, per un terzo giuridiche, per un terzo sociologiche, di togati scrittori, desiderosi di mostrarsi fedeli, ad un tempo, alla tradizione nazionale e alla moda d'Oltralpe con l'ossequio rispettoso reso a Vico: saluto cerimonioso a un autorevole conoscente poco conosciuto.

Nei primi decenni del Novecento, le distrazioni e le omissioni proprie di questo atteggiamento e di questo ambiente furono, in parte, riscattate, principalmente, dai meriti di uno studioso assai serio, esperto di studi eruditi condotti con perizia – originariamente positivista – a regola d'arte: Benvenuto Donati. Ma non è un caso che i suoi studi vichiani meglio noti, pregevoli per costante probità di ricerca, siano quelli raccolti e rifusi in un libro pubblicato nella Collana di «Studi filosofici» diretta da Giovanni Gentile².

Del resto, le parti più vive e valide del volume *Studi vichiani* di Giovanni Gentile, nella prima e nella seconda edizione apparso rispettivamente nella Serie Prima e nella Serie Seconda della medesima menzionata Collana³, non sono quelle in cui Vico, *suimet ipsius ignarus*, è rivelato a sé medesimo come involontario, pur parziale, sostenitore della filosofia dell'atto puro, bensì sono quelle in cui lo storico della filosofia, tutt'altro che inconsapevole dei modi e delle ragioni del *metodo storico*, accenna confronti precisi fra testi disparati, pone esatti problemi di sviluppo e di datazione, colloca Vico nell'ambito di una tradizione italiana ed europea ricostruita sì secondo una data linea esegetica neospaven-

² B. Donati, *Nuovi studi sulla filosofia civile di G.B. Vico, con documenti*, Firenze, 1936 (per le date originarie dei vari contributi si legga la *Nota bibliografica* a pp. 15-16).

³ A cura di Bellezza nel 1968 ne è stata pubblicata la III edizione, nel vol. XVI delle *Opere* di Gentile, riveduta, accresciuta di una seconda Appendice, in cui sono raccolti due discorsi (1936; 1944) e una relazione (1938).

tiana, tuttavia indagata con informazione critica non inferiore a quella felicemente operante nei luoghi più riusciti dei magistrali volumi *Il pensiero italiano del Rinascimento* e *Studi sul Rinascimento*. Non per niente, fra Gentile e Spaventa c'è stato il filologismo della storiografia positiva, c'è stato l'inizio di un'attività esplorativa, atta a far capire come i «vuoti» storici solo con enorme rischio possano essere superati con acrobatici salti.

Del resto, *La filosofia di Giambattista Vico* di B. Croce, a sua volta, è, sì, scritta con deliberata, dichiarata⁴ snellezza di forme espositive scorrevolmente saggistiche, però si muove, almeno sullo sfondo storico italiano, con la padronanza di chi con la storia del Mezzogiorno ha speciale dimestichezza, nel ricordo mai spento delle originarie ricerche erudite, in vista delle acutissime indagini successive sulla storia culturale dell'età barocca in Italia. Né va dimenticato che il vero atto di nascita degli studi vichiani del Croce va cercato, oltre che negli sparsi accenni e nei minori scritti ben noti, nella fondamentale prima *Bibliografia vichiana*, preceduta da un'Avvertenza che è un lucido programma⁵: programma del lavoro svolto dallo stesso Croce e, in seguito, in misura sempre maggiore, da Fausto Nicolini, poi straripante, in Nicolini, oltre ogni istruzione ricevuta, oltre ogni avvio originario, per incontenibile passione vichiana. Il debito degli studiosi di Vico verso Fausto Nicolini è inestinguibile: gli otto volumi delle «Opere» pubblicati negli «Scrittori d'Italia» di Laterza⁶ (con la

⁴ Il proposito è palese nell'*Avvertenza* premessa al libro, nel 1910.

⁵ Essa, pubblicata in un estratto dagli Atti dell'Accademia Pontaniana (Napoli, 1904), è stata ristampata dal Nicolini, in appendice al vol. II della *Bibliografia vichiana di Croce accresciuta e rielaborata da Nicolini* (Napoli, 1948).

⁶ Opportunamente, l'editore ha stampato, nel 1967, la *Scienza Nuova Seconda* in un unico volume dei «Classici della filosofia moderna» e, nel 1968, ha provveduto a rimettere in commercio, in edizione anastatica, quasi tutti i volumi, da tempo esauriti, delle *Opere* negli «Scrittori d'Italia». L'edizione anastatica dei tre tomi del *Diritto universale*, dallo stesso Laterza nello stesso anno 1968, è stata pubblicata sotto gli auspici della Commissione per le onoranze a Vico nel tricentenario della nascita del filosofo.

collaborazione, nel primo, di G. Gentile e, nel quinto, di B. Croce), fatica improba e ammirevole, perfettamente riuscita, hanno dato alle generazioni di lettori formatesi dopo Croce un *corpus* tanto rinnovato dei testi vichiani da costituire per sé stesso una novità, che non poteva non avere influenza sulle letture susseguenti.

Le edizioni critiche nicoliniane, il gran *Commento* e i minori commenti nicoliniani, le biografie nicoliniane, le ricerche, i saggi nicoliniani hanno segnato una svolta decisiva negli studi vichiani: hanno permesso di avvicinare Vico come prima non si poteva. Ogni pagina pre-nicoliniana, cioè non ancora vagliata da Nicolini, ha ormai per noi qualcosa di arcaico e di sospetto; subito sentiamo l'obbligo di andare a vedere o il testo riveduto da Nicolini o quel che Nicolini ne abbia detto. E se troviamo che Nicolini di questo o quel punto non abbia parlato siamo quasi certi di sbagliare: è impossibile che ne abbia taciuto. E mai, in avvenire, ci sarà tirocinante vichiano che non si debba rivolgere a Nicolini come a insostituibile Chirone. E sempre, l'ignoranza di ciò che abbia scritto su noti problemi vichiani Nicolini è marchio squalificante, destinato a segnare indelebilmente uno studioso. È un campo in cui, alla lettera e in metafora, Nicolini *fa testo*. Come ben ha notato Garin, «il *nostro* Vico ha magari assunto anche toni diversi», ma «*quel* Vico resta per noi un monumento insigne»⁷. Anzi, si è verificato, per le conseguenze stesse delle prodigiose fatiche di Nicolini, qualcosa di singolare: che il *suo* Vico, tutto sempre fedelissimo all'interpretazione crociana, non sia mai il *nostro*, ma che, anche per merito involontario di lui, il *nostro*, appena che voglia esser sicuro della propria autenticità, sempre moltissimo gli debba. In altri termini, nonostante le intenzioni, la veridicità severa della filologia ha oltrepassato la verosimiglianza intelligente della filosofia, correggendo alterazioni, suggerendo revisioni, chiedendo supplementi d'istruttoria storiografica, impo-

⁷ Cfr. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 165.

nendo raffronti e contatti, sovente smentendo, così, con la forza invincibile dei particolari, prefabbricate tesi generali. Nulla di più vichiano, in fondo, di questa specie di occulta astuzia della ragion filologica. È un premio vichiano che Fausto Nicolini, certamente, avrebbe rifiutato e che tuttavia è una realtà: l'approfondimento erudito di Vico dà di Vico un'immagine che non corrisponde all'immagine presentatane dalla filosofia neoidealistica.

A voler tirar la corda di questo argomento fino a spezzarla (con una rudezza da cui noi vorremmo guardarci), si potrebbe dire che l'erudizione di Nicolini implica, senza volerlo, la smentita di quanto è tenacemente di Spaventa nelle proposte critiche della storiografia idealistica: se guardato biograficamente nel tempo suo, se studiato in sé e per sé, nei suoi testi e nei suoi propositi, se osservato in relazione col retroterra culturale e politico cui appartiene, Vico cessa di essere l'ottocentista anticipato e l'anti-settecentista incontaminato che una linea esegetica ha voluto. Ciò è vero perfino se la tesi logora sia stata ripetuta e difesa da colui che meglio abbia contribuito a logorarla: è più giustizia che malizia applicare a lui il contrappasso rilevando che non le sue individuali proteste e i suoi temi ribaditi valgono, ma vale la sua opera, obiettivata nei risultati giudicabili in sé e per sé. Oggi, nella prospettiva di anni, o di lustri, di distanza, si vede sempre più chiaramente che, nel secondo dopoguerra, allorché studiosi più giovani (movendosi anche su sentieri già aperti da un discepolo di Schipa e di Croce come Nino Cortese) si sono messi a studiare in maniera sistematica i problemi del «previchismo», hanno seguito una direzione d'indagine che, pur nella diversità radicale dei fini e dei punti d'arrivo, non poteva e non voleva prescindere dalla lezione nicoliniana, dalla sua volontà di illuminare le varie zone d'ombra della cultura napoletana secentesca e settecentesca.

Ma questo necessario approdo filologico non è soltanto bravura di un'eccezionale capacità di esplorazione archivistica e di un'infaticabile, pluridecennale pazienza; non è un occasionale episodio conclusivo nella storia della fortuna neoidealistica di Vi-

co; al contrario, nasce da una determinata logica d'indirizzo critico ed è perfettamente coerente con essa. È lo stesso sforzo idealistico di confrontare e far confrontare la grandezza di Vico con la maggiore filosofia europea che costringe a uscire dalle formule spaventiane rinverdite, almeno per controllarle, restaurarle, aggiornarle, perfezionarle. Il controllo, il restauro, l'aggiornamento, il perfezionamento esigono un lavoro preciso, cui il neoidealismo non si rifiuta. Ma, non rifiutandosi, è perduto. Avviato il severo lavoro storico, fermarlo al punto voluto non è possibile: le acrobazie intellettualistiche di Spaventa, mirabili per slancio, se verificate storicamente, inciampano in una serie di ostacoli: si può tentare di aggirarne alcuni con scaltrita abilità dialettica, ma, aggirandone uno, cento altri si presentano, fino a impedire di proseguire. Eppure, questa non è sconfitta, ma vittoria, se compito di ogni vera ingegneria intellettuale non è costruire monolitici palazzi di inamovibili idee, bensì aprire breccie, in cui la migliorata conoscenza del fenomeno studiato possa addentrarsi. Non importa che non abbia retto l'edificio in cui l'arco dell'Illuminismo era parallelo, incomunicabilmente, all'arco del Romanticismo o in cui la bifora Cartesio-Settecento doveva contrapporsi, in calcolato contrasto, alla trifora Kant-Hegel-Storicismo assoluto. Importa che la costruzione abbia saputo far adito alla circolazione delle idee, sacrificandosi alla razionalità funzionale. Sullo stesso terreno, in continuità d'intenti, possono proseguire le escavazioni necessarie: l'ingegneria delle idee non viene meno al suo ufficio solo se rinunci a seguire l'esempio delle nidificazioni a livello modesto, solo se sappia seguire, *in excelso*, l'esempio mitico della fenice: niente di più alto. In tal caso, i cedimenti e i crolli apparenti sono – senza contraddizione e senza paradosso – le edificazioni reali: basta aver fede, basta aver intima fiducia, basta aver sicura consapevolezza della solidità ideale delle opere compiute, sopravvivenenti alla loro utilizzazione immediata.

II. – Negli studi vichiani, la benemerenza filologica non è stata, dunque, per la riforma neoidealistica, momento contingente o rifugio di comodo: è stata dovere di serietà di un movimento pronto a dar conto storicamente delle sue stesse polemiche, a qualunque costo. Nella verifica storica, le tesi della polemica non si sono consolidate, ma sgretolate. Il neospaventismo disposto a esaminare da vicino la validità delle formulazioni di Spaventa non poteva indietreggiare di fronte ai risultati della critica intrapresa. Solo ad alcuni, la filologia poteva sembrare occasione di ritocchi testuali, rivolta a nascondere la persuasione che, dopo il detto da Croce, nulla fosse più possibile dire: per esempio, in Flora, editore della *Scienza Nuova* per «I classici Mondadori»⁸, la nuova collezione post-nicoliniana, compiaciuta di elencare rinnovate lezioni e varianti, fa riscontro alla verbosa inutilità delle lunghe cinquanta pagine della *Introduzione*. Ma, nella sensibilità di altri ricercatori, perfino la valutazione critico-stilistica poteva dare adito a nuovi interessi esegetici, tendenti a collocare Vico nell'ambito di un moto di cultura caratteristico dell'inoltrato Settecento e del primo Settecento: segno di un orientamento non certo lontano dagli insegnamenti del Croce, eppure desideroso, quasi ansioso, di più vasti e puntuali raffronti: i sintomi più accorti e controllati di questo atteggiamento possono trovarsi, forse, nel libro vichiano di Mario Fubini⁹.

Ma già prima, non estranea agli insegnamenti crociani e gentiliani, eppure protesa verso ipotesi e metodi sostanzialmente contrastanti con essi, si era mossa una ricerca che sapeva e voleva essere più storico-culturale che storico-filosofica, per dir così: quella di Antonio Corsano, il primo fra i nostri studiosi che si sia messo espressamente, anche puntigliosamente, a commisurare

⁸ Milano, 1957.

⁹ Oltre a *Stile e umanità di Giambattista Vico* (Bari, 1946), che raccoglie studi del periodo 1940-1946, del Fubini bisogna vedere, come testimonianza nel medesimo senso, l'elegante edizioncina einaudiana dell'*Autobiografia* (rist., Torino, 1965).

alcune idee di Vico a determinate suggestioni accolte dalla cultura europea, con specifici riferimenti a problemi di natura religiosa, erudita, politica¹⁰.

Insomma, tra i due dopoguerra, il progresso degli studi vichiani connessi, direttamente o indirettamente, all'indirizzo beneficamente riformatore del neoidealismo, è il regresso costante dello spaventismo iniziale attraverso indagini che ne sono successive, irrevocabili smentite. Per questo verso, l'abbandono dello slancio polemico neoidealistico è progressiva conquista di maturità critica: l'esito filologico è, più che il suo declino, il suo destino.

I capitoli «La diffusione della nuova cultura» e «Giambattista Vico» del volume secondo (*Dal Rinascimento al Risorgimento*) de *La filosofia* di Eugenio Garin nella vallardiana *Storia dei generi letterari italiani*¹¹ hanno avuto grandissima importanza sugli studiosi più giovani come rivelazione di una nuova guida e di una nuova linea d'indagine, non perché si attardassero a polemizzare contro le astrattezze di una storia troppo «filosofica» della filosofia vichiana, ma perché sapevano guardare a una svolta, in parte compiuta, in parte da compiere, verso una storia sempre più «storica» di Vico e del vichismo.

Se mai, nello stesso anno 1947, a polemizzare contro l'interpretazione idealistica di Vico, considerata ancora nella sua incontaminata purezza e nel suo resistente vigore, non c'era che il fitto, utile, diligente volume di Franco Amerio, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*¹²: libro probo, di vasto impianto, più d'una volta convincente nello smontaggio letterale di numerose interpretazioni avanzate ardentemente dagli idealisti nei loro anni più fe-

¹⁰ È interessante leggere ciò che, a questo proposito, ha scritto lo stesso Corsano, con memoria autocritica e consapevolezza autobiografica (cfr. *Il mio problema della storia della filosofia*, estratto dal vol. *Contributi*, a cura dell'Istituto di storia della filosofia dell'Università di Bari, 1955, spec. pp. 5-8).

¹¹ Milano, 1947 (ne è stata pubblicata, come tutti sanno, una nuova ed. da Einaudi nel 1966, col titolo *Storia della filosofia italiana*).

¹² Numero I della Biblioteca del «Giornale di metafisica».

condi e meno vigili; tuttavia, libro nato vecchio, idealmente retrodatabile in numerosi suoi spunti e attacchi e, pur con tutta la sua esatta informazione, pur con tutta la sua troppo distesa documentazione contestante, testimonianza della perdurante arretratezza metodologica degli studi storico-filosofici nella cultura cattolica italiana, rimasta di molte spanne inferiore alla perizia storiografica della cultura cattolica francese. L'*Introduzione* vichiana di F. Amerio più che introdurre un discorso, chiudeva, con rispettabilissima onestà, un dialogo astioso, avviato dalla generazione precedente¹³; così, l'ultima, bene armata retroguardia neoguelfa aveva ragione di rimpiangere, ormai, l'assenza delle avanguardie neoghibelliche, le sole che potessero rifornirla del necessario materiale di discussione.

Davvero, a mettere una accanto all'altra, esclusivamente per ragioni di cronaca e di cronologia, la menzionata opera di E. Garin e la menzionata opera di F. Amerio, vien fatto di segnalare il 1947 come la data più idonea a registrare il passaggio da un atteggiamento metodologico a un altro, negli studi vichiani. Non si trattava più di contrapporre argomentazione ad argomentazione o, peggio, sistemazione filosofica a sistemazione filosofica: si trattava (questo risaltava dal quadro tracciato dal Garin) di continuare a migliorare un lavoro in corso, da avviare verso particolari più particolareggiati, anzi da ispirare a un senso nuovo del particolare. Toccava ormai alle analisi sottintendere o proporre ipotesi ricostruttive sintetiche.

III. – L'avvertita esigenza di rimediazioni e riesami analitici era disposta a concedere credito limitato anche a una sintesi tentata con grande talento, quale l'opera perspicace di Enzo Paci¹⁴.

¹³ Infatti, nella stessa *Presentazione* del volume, l'Amerio appare, prima di ogni altra cosa, preoccupato della validità della *pars destruens* del suo lavoro, rivolto principalmente, con dichiarato intento polemico, contro la «mole imponente dell'interpretazione idealistica».

¹⁴ *Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Milano, 1949.

Essa, nella storia del vichismo del Novecento, occupa senza dubbio un posto di prim'ordine perché, tenendo conto di istanze proprie della filosofia dell'esistenza e di certe influenze esercitate da tale corrente, pur indirettamente, sulla storiografia filosofica, per la prima volta mette la problematica vichiana in relazione con aspetti del pensiero novecentesco che le sono – vogliano o no – congeniali. Psicologia e sociologia moderne, intuizionismo, fenomenologia, filosofia delle forme simboliche per la prima volta, grazie a Paci, prendono contatto, per dir così, con Vico, o viceversa. Pur partendo da un rispetto costante dei dati delle decisive, chiarificazioni nicoliniane¹⁵, Paci in quel libro mostra un'altra *attualità* possibile per Vico, oltre quella rivendicata tradizionalmente dall'idealismo: Vico vi appare *contemporaneo* storicamente ad altri contemporanei o (verrebbe la voglia di dire, con riferimento al secondo Novecento) a contemporanei più contemporanei. Letto in questa chiave, il libro è capito nelle sue intenzioni più vere e, in buona parte, giustificato nella deliberata scorrevolezza della sua troppo agile e varia discorsività. Ma, nel 1949, questo libro tanto sottilmente anti-idealista nei propositi reali, appariva troppo «idealista», metodologicamente, nella pretesa di fare di Vico quasi un pretesto per altre concezioni filosofiche da sovrapporgli. Sembrava che si chiedesse di sostituire al pensiero onni-interpretante di Croce o di Gentile il pensiero di Freud o di Adler, di Jung o di Klages, di Dilthey o di Bergson, di Cassirer o di

¹⁵ «I mirabili studi del Nicolini che ci permettono di *vedere* il mondo vichiano e di ricreare nel pensiero il tempo del Vico fanno concretamente vivere fatti, uomini, cose, paesaggi: il pensiero sembra fare tutt'uno con le cose e con gli uomini; la verità è nella cosa, nell'esistenza. Ma è così perché il Nicolini, profondamente e quasi magicamente fedele allo spirito più intimo e più profondo del Vico, ha trasformato i fatti in pensiero, l'esistenza in spirito. L'opera del Nicolini è forse più preziosa di quanto non possa a prima vista sembrare: essa c'insegna a *vedere* ciò che accade; e il vedere ciò che realmente accade all'uomo è forse più importante di ciò che l'uomo crede accadergli» (ivi, p. 15): dove, come è palese, il riconoscimento è anche una maniera di avvicinare *l'accadere all'esistere* e, implicitamente, la storicità all'esistenzialità.

Jaspers. La stessa «difesa» di Croce era sospetta, in sede metodologica, ad anticrociani e a crociani¹⁶. Anche ai più convinti estimatori italiani di Bergson dava fastidio sentir dire: «La natura di Vico è energia e forza, o, per usare un'espressione bergsoniana, slancio vitale». «La critica che Vico compie dell'applicazione del metodo geometrico alla natura è, *cum grano salis*, una critica bergsoniana *ante litteram*»¹⁷. Non bastava un grano di sale a dosare la debita prudenza differenziante. Prima di poter tornare alle letture sinteticamente integrali di Vico, la critica voleva pazientissime analisi. La conoscenza veramente atta a individuare Vico nei problemi suoi non poteva essere che storia.

La sintesi, infatti, sembrava vietata perfino al fedelissimo studioso di Vico che pure, nel 1956, tentava il libro unitario¹⁸. Il lettore era pronto a seguirlo nel ripensamento penetrante della formazione e della evoluzione del pensiero vichiano dalle *Orazioni inaugurali* al *Diritto universale*, o nell'applicazione felice di suggerimenti indirettamente derivanti dalle monografie di Laporte, di Gouhier, di Pintard, di Lenoble su aspetti più o meno affini della cultura europea; era meno pronto a seguirlo nell'adattamento a Vico di formulazioni care a Wittgenstein e al neopositivismo, oppure nella conclusione sconcertante, disposta a fare appello «ad una estrema personalizzazione del pensiero» vichiano, «d'impetuosa, lampeggiante, indomabile indole e origine, non traducibile se non in frammenti e aforismi», a causa di un «carattere poetico che ancora si direbbe piuttosto dionisiaco»¹⁹. Sconcertato dalla conclusione, il lettore era incline a chiedere al Corsano del 1956 di rimanere fedele, oltre che a Vico, a sé stesso, perseveran-

¹⁶ «Capire Vico, in altre parole, interpretarlo, non è possibile se non ponendosi di nuovo e da capo tutto il problema della filosofia. Rimproverare a Croce di aver visto in Vico se stesso è assurdo, quando Vico è, in certo senso, lo specchio e la prova di una filosofia» (ivi, p. 180).

¹⁷ Ivi, pp. 71, 72.

¹⁸ A. Corsano, *Giambattista Vico*, Bari, 1956.

¹⁹ Ivi, p. 233.

do in quelle indagini storico-culturali le quali, nei decenni precedenti, erano state le più disposte a cercare di documentare con riferimenti precisi le ipotesi interpretative enunciate.

Insomma, era proprio la storia della cultura e della mente di Vico che il lettore del quinto e del sesto decennio del secolo voleva vedere analiticamente ricostruita. Nell'attesa, poteva accettare, più che nuove interpretazioni generali, tempestivi bilanci critici²⁰.

IV. – Su questo sfondo, si può capire come sia fuori luogo il disappunto che uno degli scritti più notevoli dedicati al Vico abbia voluto limitarsi, per eccesso o per civetteria di modestia, nei confini inadeguati di una Introduzione a una diffusa edizione de *La Scienza Nuova e opere scelte*²¹: alludiamo, è evidente, alle note, meditate pagine di Abbagnano. Dense fin quasi ad apparire concentrate, sono l'abbozzo di un libro non scritto; ma, per quanto sia giusto dolersi che il libro non sia stato scritto, bisogna pur riconoscere che forse esse sono riuscite ad attirare particolare attenzione proprio perché destinate a un pubblico vasto, in maniera non rigidamente «specialistica». La loro richiesta di rivedere i rapporti fra illuminismo e problema della storia, quindi di guardare a Vico come a «una manifestazione integrante dell'illuminismo settecentesco» ha finito, per le implicazioni più palesemente polemiche che conteneva, col monopolizzare l'interesse dei lettori; eppure quella richiesta era, e voleva essere, soltanto la logica conclusione di un discorso stretto intorno ad alcuni nodi problematici, indicati con rara lucidezza: «Bisogna accettare Vico nell'unità e nella totalità dei suoi aspetti e rendersi conto che è impossibile intenderlo e giudicarlo sul fondamento di uno solo di essi, rigettando gli altri come accessori e inutili». «Un Vico che brancolando nella penombra di vietati pregiudizi arriva a scorgere

²⁰ Un chiaro bilancio critico è il libro della Jacobelli Isoldi, *G.B. Vico. La vita e le opere*, Bologna, 1960.

²¹ Torino, 1952. Queste pagine dell'Abbagnano, vanno lette insieme col cap. XIII della Parte Quarta della sua *Storia della filosofia*.

qualcosa di quella verità che doveva, un secolo dopo, risplendere in Hegel, di luce meridiana, è un Vico ridotto ai margini della filosofia, in quel rango dei *precursori* che ricevono luce solo dai grandi che vengono dopo». «La religione non è in Vico un residuo attaccamento a dottrine tradizionali che hanno vincolato e mortificato il suo pensiero, ma un elemento libero e vitale della sua personalità filosofica e quindi della sua dottrina». «Il punto di partenza della *Scienza Nuova* è la condizione originaria dell'uomo: lo stato di caduta e di corruzione, per il quale l'uomo non ama che sé stesso e la sua propria utilità, e dal quale aspira a sollevarsi ricorrendo a Dio. In questo punto di partenza è, si può dire, il nucleo della filosofia vichiana, l'ossatura che la sostiene». «La *storia ideale eterna* si profila come un ordine provvidenziale che *dovette, deve e dovrà* realizzarsi, senza che mai trovi tuttavia realizzazione compiuta nel corso degli eventi». «Se si può conoscere solo ciò che si fa, l'uomo è escluso dalla conoscenza della natura (e di sé stesso in quanto natura) che è propria di Dio; ma può e deve conoscere ciò che è opera sua, il mondo della cultura, della storia, dell'esistenza associata». «Quel principio che è stato inteso come se rendesse la conoscenza umana pari a quella di Dio, è in realtà per Vico un principio limitativo, che restringe le pretese della conoscenza umana alla sfera circoscritta del mondo creato dall'uomo, e, nello stesso tempo, le dà, in questa sfera, piena ed autonoma validità». «La storia ideale eterna non è un ordine puramente ideale che non regga per nulla il corso della storia; non è neppure la storia stessa; è il significato totale della storia, al quale essa tende continuamente, ma che non arriva mai a realizzare compiutamente». «La trascendenza della storia ideale eterna significa solo che il significato della storia è continuamente *al di là* degli eventi particolari, di cui gli uomini sono gli autori». «Anche il *ricorso* è problematico». «Per Vico, la storia è il campo di una lotta terribilmente seria, nella quale l'uomo non può fare affidamento sull'azione infallibile di una legge necessaria, ma solo sul proprio impegno morale». «La poesia non è per Vico *soltanto* poe-

sia; è *sapienza* poetica, riduzione di tutto il mondo umano, e del rapporto col trascendente che ne è la base, alla corpulenza della sensibilità». «La filosofia intellettualizza e immanentizza il trascendente e così fa perdere ad esso buona parte della sua potenza direttiva delle azioni umane. La religione lo riconosce ed accetta come trascendente e così lo conserva integralmente nel suo valore di norma provvidenziale per la condotta del singolo e della comunità». «Vico ha voluto nella sua opera offrire una via per intendere l'uomo, il suo mondo, la sua comunità, e la sua storia; una via che non si esaurisse nell'ambito della speculazione razioncinante e della *pratica dell'accademia*, ma che impegnasse direttamente l'uomo di fronte alla storia. Egli ha messo l'uomo dinanzi alla sua vera condizione di caduta e di debolezza, ma lo ha considerato autore della sua storia e capace di dirigerne il corso».

Spesso queste indicazioni dell'Abbagnano sono formulate, anche nelle costruzioni dei periodi, in forma negativa: dicono come alcuni temi di Vico *non* vadano interpretati. Si esprimono così perché si contrappongono a una lettura e chiedono una riletture. Si contrappongono alla lettura neoidealistica, specialmente crociana, rendendo doveroso omaggio alla monografia vichiana di Croce come a «uno dei più riusciti lavori della storiografia filosofica moderna» e tuttavia domandandosi se essa dia conto di tutto Vico, «se qualcosa della personalità del filosofo non sia perduta nella rappresentazione che essa ne dà; e se per caso ciò che è andato perduto non sia l'essenziale». Né la risposta si fa attendere: «Croce ha esposto la dottrina vichiana soprattutto come una filosofia dello spirito; e ha respinto del nucleo vitale di essa, come una scorta inutile, tutto ciò che repugna al concetto della filosofia dello spirito».

Per questo verso, le indicazioni di Abbagnano hanno ragione d'essere proprio come indicazioni e non vanno guardate come traccia di una monografia che avrebbe potuto essere scritta (secondo noi, che avrebbe dovuto essere scritta): sono un recupero del linguaggio vichiano di Vico. Grazie a questo recupero, Abba-

gnano ci ha rimesso in contatto con la problematica di Vico quale è. Soprattutto, ha gettato un ponte sul fosso esistente tra il Vico letto ormai con comodità, nei testi vichiani, e il Vico al quale era sovrapposta una terminologia non sua. Perciò, al momento giusto, Abbagnano constatava e augurava: « È opportuna una lettura più paziente e, starei per dire, più umile dell'opera vichiana ».

V. – Orientamento critico neoidealistico e orientamento critico postidealistico a metà del Novecento, pur discordando nelle argomentazioni²², confluivano, nolenti o volenti, nell'avvertire l'opportunità di un riesame ravvicinato di Vico, compiuto a distanza, per dir così, filologica. Per questo verso, al di là di entrambi, il libro più rappresentativo del “nuovo corso” in atto è l'*Introduzione a G.B. Vico* di Nicola Badaloni²³. È tale perché è l'approfondimento storico atteso: evitati o attenuati i richiami «materialistici» e le forzature di scuola presenti in lavori precedenti²⁴, esso affronta Vico nella formazione sua, movendo analiticamente dai precedenti diretti e indiretti del vichismo. Più che introdurre a Vico, questa *Introduzione* mostra un Vico introdotto dalla cultura che lo precede, in cui non mancano – a valutarli retroattivamente – fermenti che non ignorano esigenze e quesiti che poi saranno (trasformati e ripensati dal filosofo) *vichiani*. Il volume di Badaloni è una ricerca di fonti culturali, messe innanzi a chi legge con tutte le difficoltà che contengono e con tutte le questioni che sottintendono. Si tratta di rifare, guidati da Badaloni, la strada fatta da Vico o, almeno, la strada di molte idee che menano a Vico. Il libro di Badaloni è il più rappresentativo del

²² Ad inasprire la discordia intervenne la vena polemica di F. Nicolini, ricca di estri e di umori tipicamente nicoliniani, stimolata anche da comprensibili ragioni sentimentali, a difendere le posizioni più tradizionali dell'interpretazione neoidealistica (*Il Croce minore*, Milano-Napoli, 1963, pp. 80-93).

²³ Milano, 1961.

²⁴ Per esempio, cfr. N. Badaloni, *Storia e metafisica nel pensiero di G.B. Vico*, nella rivista «Società» del giugno 1951.

“nuovo corso” non solo per l’ampiezza delle indagini compiute, ma anche per l’attitudine a darci proprio quello che chiedevamo: non interpretazioni generali, ma elementi precisi, non tesi ermeneutiche, ma notizie esaminate o da esaminare. Il materiale, talvolta, passa, quasi non elaborato, dall’archivio sul nostro tavolo: la fatica del ricercatore, che cerca meglio di noi, ma per noi, insieme con noi, non potrebbe essere, secondo il voto già espresso, più «umile» e più meritoria. Così, il momento filologico, talvolta rimasto allo stato puro, tocca il suo culmine²⁵.

Ovviamente, anche simile indirizzo ha i suoi pericoli, che non sono soltanto quelli per cui ogni filologia corre lungo il baratro mortale dell’angusto filologismo. La reazione alla tesi dell’isolamento titanico di Vico in mezzo al suo tempo può indurre a vedere segni di vichismo anticipato in tutto ciò che, nella cultura italiana, specialmente meridionale, fosse *prima di Vico*. In verità, né il De Giovanni, che ha inaugurato questo filone di ricerca con una ragguardevole monografia²⁶, né il Badaloni, che ha esaminato questi aspetti culturali pre-vichiani per oltre una metà del suo vasto notevole volume, ne hanno discusso senza la necessaria ragionata prudenza: mai il loro argomentare è stato viziato dal criterio deformante di un assurdo *ante hoc ergo propter hoc*. Tuttavia, in lavori minori e marginali, moventisi in ambito affine, non sono mancati ricercatori meno accorti nel valutare dimensioni e distanze, perciò propensi ad appiattare Vico, quasi ad abbassarlo a mero testimone di sentimenti e risentimenti, ugualmente diffusi nella cultura a lui circostante. In verità, non si è mai arrivati alla meschinità di capovolgere l’argomento del titano isolato e in-

²⁵ Sintomatico: il solo vero ponte che colleghi questo tipo di ricerca alle monografie del periodo dominato dall’esegesi idealistica è quello fornito dall’erudizione e dalla storia di F. Nicolini. Il quale continuamente è chiamato in causa da Badaloni, che, ora contestando un’illazione, ora accogliendo un’ipotesi, deve frequentemente rifarsi ai contributi fondamentali dello studioso napoletano.

²⁶ B. De Giovanni, *Filosofia e diritto in Francesco D’Andrea. Contributo alla storia del previchismo*, Milano, 1958.

compreso nell'argomento del mediocre sopravvalutato per postumo errore di ottica storica: tuttavia, si sa bene come sia difficile frenare in tempo gli eccessi delle tendenze critiche di segno opposto: anche qui gli estremi tendono a toccarsi. In alcuni casi, negli studi opportunamente collocanti Vico in mezzo alle idee del tempo che fu suo, si corre il rischio di trascurare ciò che è proprio di Vico, e solo di Vico, nella sua particolarissima attitudine a rielaborare, a trasformare, a perspicacemente intendere, a genialmente fraintendere.

In ogni modo, quali che fossero i pericoli corsi e da correre (non esiste percorso che non abbia le sue difficoltà e le sue incertezze) la conoscenza del retroterra culturale italiano posto, storicamente, alle spalle di Vico, è stata un acquisto prezioso. È bastata questa conoscenza a cambiare prospettive, a stabilire immediatamente rapporti nuovi, a vietare che formulazioni precedenti potessero essere tranquillamente ripetute. È stata, in sé e per sé, una novità di non poco conto: non c'è studioso serio di Vico che non l'abbia avvertita.

Come s'intende, l'attenzione dedicata allo sfondo culturale vichiano non ha diminuito l'interesse per gli autori letti particolarmente dal filosofo; ha, se mai, aiutato a capire *quali* fossero gli autori letti intorno a lui, nella Napoli dei suoi anni, e *come* fossero letti. Non si può nemmeno escludere che su questo *come* si sia insistito oltre misura, fondandovi supposizioni e analogie non sempre valide per Vico, nella sostanza meno informato delle polemiche coeve di quel che volesse lui stesso far credere. Accademico di molte accademie, stava in esse in una posizione sempre un po' marginale e, tutto sommato, psicologicamente subalterna. Aggiornatissimo per vibratile sensibilità, non era mai informato con chiara esattezza. Perciò, se è importante vedere come nella Napoli del Sei e Settecento fossero letti Epicuro o Lucrezio o Cicerone, in funzione di questa o quella discussione aperta, occorre non trascurare che Vico era per suo conto lettore diretto, e un po' antiquato, di classici. Lucrezio, appunto, è autore essenziale

per lui ed è opportuno ancora insistervi²⁷; non è detto, però, che il suo Lucrezio fosse sempre quello dei lucreziani. In altri termini, esempi a parte, vogliamo dire che, in questo campo, ci piacerebbe che fossero più direttamente individuate le letture di Vico come tali, magari rintracciando con diligente inventario (sappiamo bene: assai aleatorio: forse, oggi, impossibile) i libri veramente letti da Vico a Napoli o a Vatolla, frugando e rifrugando le biblioteche da lui frequentate o ipoteticamente ricomponendole se disperse²⁸.

Certo Vico non leggeva con la verginità intellettuale che vorrebbe attribuirsi in qualche passo dell'*Autobiografia*; però leggeva spesso più da umanista attardato che da «philosophe» avanti lettera. Il suo classicismo non è mai neoclassico: non dimentichiamolo.

Allo stesso modo, evitiamo di attribuirgli atteggiamenti smaliati di fronte alla filosofia italiana rinascimentale, trascurando di rilevare che per lui quella filosofia è assai più “contemporanea” che per noi, propensi a interpretarla in una linea unitaria a lui ignota. Né, per un altro verso, occorre sempre intendere il suo Platone attraverso filtri rinascimentali, sopravvalutando l'impiego che egli ne abbia fatto²⁹. Nella stessa direzione, l'invito alla pru-

²⁷ A ragione il Paci ha insistito sull'«entusiasmo» di Vico per Lucrezio: «un entusiasmo per una lettura che fu fecondissima e per molti aspetti decisiva e di cui l'eco si risente in tutta l'opera vichiana» (*Ingens Sylva*, cit., p. 21): un elemento, dunque, da valutare prima di tutto in sé e per sé, osservando il Lucrezio di Vico anche senza gli atomisti moderni.

²⁸ Difficoltà obiettive insuperabili impediscono di ricostruire specificamente un pur approssimativo catalogo ideale dei libri letti da Vico. Tuttavia, nuove ricerche possono ancora rinvenire, probabilmente, ulteriori dati. Ci risulta che Gabriele De Rosa ha intrapreso uno studio sistematico per reperimento di segni archivistici e bibliografici della presenza di Vico a Vatolla. Ci auguriamo che (qualunque ne possa essere il risultato) egli al più presto voglia riferire intorno a questa sua meritoria fatica, almeno sulla base delle prime impressioni documentariamente ricavatene.

²⁹ Certamente, è possibile ripetere col Gentile – di cui rimangono fondamentali le ricerche sul tema – che «non s'intenderebbe mai, per dirne una, perché il Vico affermi con tanta insistenza di essere un platonico, egli che è

denza potrebbe estendersi verso molte altre zone culturali e periodi filosofici, con cui Vico abbia avuto effettivo contatto. Ci piacerebbe che l'effettività di questi rapporti fosse documentata, vagliata, descritta con la maggiore precisione possibile.

Possiamo oggi richiedere più effettivi, pur approssimati, *ap-procci* che insinuanti congetture grazie alla mentalità critica nuova, che è sorta dagli studi sulla cultura italiana e napoletana prima di Vico o sugli autori di Vico, fossero o non fossero i suoi «autori» per antonomasia³⁰. Anche le nostre ravvivate curiosità su quel che il filosofo, assai vicino, in più sensi, agli Oratoriani e alle loro biblioteche, sapesse dell'occasionalismo e di una data versione del cartesianismo si rivolgono a richieste più puntuali perché sono stimolate da riesami scaltriti³¹.

Grazie alle nuove inchieste storico-culturali, grazie ai nuovi, più attenti paralleli e confronti, molte zone d'ombra sono pian piano illuminate, mentre altri campi d'indagine sono indicati. È noto che l'informazione richiede l'informazione, il chiarimento di un punto rinvia ad altri approfondimenti, esige altre chiarificazioni. Intanto, impercettibilmente, insensibilmente, al centro, il ritratto del protagonista si libera di patine sovrapposte e di falsi

pure l'autore di una delle filosofie più avverse al platonismo, senza considerare le tracce di platonismo rimaste nel suo pensiero dallo studio dei filosofi italiani neoplatonici e neoplatonizzanti del secolo XV e del XVI» (*Studi vichiani*, Firenze, 1968, p. 106). Però bisogna pensare anche che Platone è uno dei classici con cui Vico sa dialogare a tu per tu, prescindendo – quando occorra – dalle mediazioni, dimenticandole, ignorandole, trascurandole.

³⁰ Tra i pregi del libro di G. Fassó, *I «quattro autori» di Vico* (Milano, 1949) va annoverato anche quello di avere – indirettamente – promosso minori studi e discussioni nello stesso senso o in senso affine.

³¹ Le pagine più fini sull'«occasionalismo» di Vico – tali o che si consenta o che si dissenta – sono in Del Noce, padroneggiante la più recente letteratura critica francese (cfr. il cap. «Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo» del vol. *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 1964. Accenni notevoli sono anche in altre opere dello stesso autore: per es. cfr. *Riforma cattolica e filosofia moderna. Cartesio*, Bologna, 1965, pp. 652 sgg.).

riflessi, forse perdendo qualcosa del suo fascino segreto (fatto anche d'incognito), però guadagnando in autonoma luminosità³².

Così, lo studio del retroterra italiano «previchiano» diventa la base di partenza anche per le esplorazioni, prima occasionali, poi sistematiche, delle relazioni e delle reazioni europee, valutabili sia nella generale storia delle idee sia nella storia di rapporti culturali immediati e mediati, quasi tutti transitanti, nel secondo aspetto, per Venezia³³.

S'incomincia, così, a voler sapere di più di libri moderni letti da Vico, di autori che suscitarono in lui consensi più o meno aperti o forti repulsioni ideali. Per nostro conto, vorremmo sapere di più non solo di Vico lettore di Bayle, ma anche di Vico lettore dell'*Etymologicon linguae latinae* del Voss o dell'*Historia philosophica doctrinae de ideis* del Brückner. E le curiosità, al di là dei singoli esempi, potrebbero moltiplicarsi. Certamente, in occasioni come queste, soccorre regolarmente, immediato, il ricorso al *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova*, capolavoro della sapienza e della pazienza di Fausto Nicolini³⁴. Ma sulle arretratezze e sulle anticipazioni di Vico in cospetto della grande cultura erudita e antiqua-

³² Naturalmente, nessuno vorrebbe che un restauro maldestro sacrificasse alla luminosità i chiaroscuri, che pur ne fanno parte. Infatti, è essenziale sapere che le ombre appartengono all'opera di Vico non meno delle luci. Ricordiamo, in questo spirito, l'osservazione, deliberatamente un po' paradossale, di Amendola (*Vico idealista e cattolico*, in *Etica e biografia*, Milano-Napoli, 1953, p. 130): «Molti e diversi elementi si ritrovano nella foresta intricata della *Scienza Nuova*; e il miglior conoscitore di questo folto sviluppo di pensieri sarà sempre colui che, in un certo senso, non lo conoscerà perfettamente, che si rassegnerà a lasciare indisturbato qualche angolo buio o qualche viottolo tortuoso».

³³ L'impostazione da dare alla ricerca sul carattere *europeo* della fortuna veneziana di Vico e sui rapporti con Antonio Conti ci sembra quella adottata dal Badaloni nel saggio *Vico nell'ambito della filosofia europea* nel vol. coll. *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 254 sgg. (ivi cfr. anche il § II del saggio della Zambelli, pp. 370 sgg.).

³⁴ Dell'opera (Roma, 1949-1950), presto esaurita, le Edizioni di Storia e Letteratura hanno in programma un'imminente edizione anastatica; che è, infatti, urgente, indispensabile.

ria d'Europa ci piacerebbe avere nozioni più chiare, nell'inquadramento generale, dopo quanto ce ne ha detto, aprendo strade nuove, Arnaldo Momigliano³⁵. Vorremmo saperne di più non solo per un ampliamento ideale delle nostre cognizioni sui *dintorni*, per esprimerci così, di molta parte della cultura vichiana, ma anche per un motivo non meno legittimo e senza dubbio maggiore: le polemiche secentesche e settecentesche sul valore del *dato* e del *fatto* sono già polemiche sul valore della storia, sulla natura della conoscenza storica, sui limiti di ogni pirronismo e, per contrappeso, sui limiti di ogni provvidenzialismo di storia universale³⁶.

³⁵ Come ognuno intende, ci riferiamo ai saggi pubblicati nel *Contributo alla storia degli studi classici* (Roma, 1955) e nel *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma, 1960) che, per molti aspetti, costituiscono la premessa sottintesa di numerosi rilievi che si trovano negli studi vichiani dello stesso Momigliano (*La nuova storia romana di G.B. Vico*, nella «Rivista storica italiana», 1965; *Vico's Scienza Nuova: Roman «Bestioni» and Roman «Eroi»*, in «History and Theory», 1966).

³⁶ «La serrata discussione sui rapporti fra erudizione e storia, aperta dal noto saggio di A. Momigliano [...] mi pare abbia sofferto del fatto che non si sia avvertito come la polemica del pirronismo storico sia ancor essa un aspetto, e non poco importante, della crisi della “ragion di stato”. La storica seicentesca aveva assunto a fondamento della storia il calcolo politico al servizio dell'ambizione di potere, smarrendo persino la concretezza del *razionalismo machiaveliano* e immiserendosi nel pettegolezzo, nella *historiette*, scambiata per analisi psicologica. Il pirronismo la attacca proprio nel nodo centrale del suo metodo, discrimina tra fatti e intenzioni, e ponendo in forse il nesso causale tra i fatti medesimi ne nega o si rifiuta di accertarne i moventi (gli scettici – noterà il Vico nel *De antiquissima* – “effecta fatentur, ac proinde ea suas habere causas concedunt; sed causas se scire negant, quia ignorant genera seu formas”): su questa base scettica e polemica il pirronismo contesta la credibilità di ogni storia e distrugge così la *fides historica* medesima. L'attacco pirronistico coinvolge anche la concezione provvidenzialistica della storia, che Baronio e Bellarmino e i loro divulgatori e seguaci avevano angustiato nei termini della storiografia della “ragion di stato”: anche qui infatti, tutto era riportato con perentoria lucidità alle intenzioni razionali della Divinità, e obbedire a un piano preordinato cui tutto s'aggiustava con grossolana brutalità, e senza tener conto di quelle ansie e tremori, alternative e indecisioni, conflitti interni ed esterne difficoltà di che è fatta la storia degli uomini. Tutto appariva giustificato dal successo

Quanto sentiamo osservazioni penetrantissime sulle correlazioni, palesi e segrete, fra erudizione e istorica, quando auguriamo che gli approfondimenti in questo settore mantengano tutte

della “verità”, le cui ragioni identificate con quelle della religione e della Chiesa eran superiori ad ogni umano riguardo [...]. La “presunzione” dei ministri nel violare la legge in nome della ragion di stato era come riproposta dalla “presunzione” dello storico che s’atteggia a depositario indiscusso delle inscrutabili intenzioni di Dio, a interprete della verità e del bene universale. Ed era pertanto più facile infrangere quel nesso tra fatti e intenzioni su cui s’era esercitata, tagliente ed efficace, la cesura pirronistica; era facile accumulare esempi di fatti, sottaciuti più o meno intenzionalmente, che rendevano per lo meno più oscure le intenzioni divine, mentre si veniva constatando quanto spesso “gli eventi ingannino i propositi” (Voltaire e Hume), come essi appaiono “cotanto diversi e contrari all’aspettazion dei consigli” (Vico), e si scorgevano nel cuore umano, a determinarne le risoluzioni, altre molle che non fossero la politica o l’ambizione (come noterà ancora l’erede più brillante del pirronismo, il Voltaire). Il pirronismo non si risolveva pertanto in una negazione assoluta e semplicistica della *fides historica*, ma apriva la via a quella nuova, più ricca e più vera, concezione della storia di cui s’era venuta da più parti avvertendo l’esigenza. L’indagine erudita, la ricerca e lo studio del documento, s’accompagna quindi alla polemica pirronistica, si pone consapevolmente dei limiti e opera in un campo sempre più ristretto entro cui spera che non entri il veleno scettico (persino il Vico dirà ancora nella *Scienza Nuova Prima* che “della storia certa gli più accertati documenti son le pubbliche medaglie”), ma non potrà mai fornire da sola una base efficace di lotta contro l’estensione eversiva del dubbio pirronistico. L’erudito può, è vero, ridimensionare il provvidenzialismo, accogliendo i motivi più aperti della polemica contro una storia guidata e prevista, una storia teologica fatta di simboli e miti, al fine di restituire all’uomo con la *sua* storia la *sua* responsabilità etica e religiosa (e ciò sempre perché, non lo si dimentichi, l’uomo moderno pretende a una responsabilità individuale, che ha appreso a chiamare *libertà*); si può rigettare ogni *causa* per la quale non si abbia il documento, e un documento autentico. La questione di fondo rimane però: è il *senso* della storia, la direzione profonda verso cui si muove che urge conoscere, sapere se si cresce o si muore, si progredisce o si decade. E su questo piano pirronismo ed erudizione appaiono come identici nella loro finale conciliazione in una storia intesa come *cognitio singularium*» (G. Giarrizzo, *Alle origini della medievistica moderna* (Vico, Giannone, Muratori), nel «Bollettino dell’Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano», 1962, n. 74, estr., pp. 5-8).

le promesse cui, con acume, essi hanno saputo accennare³⁷, non vogliamo solamente essere informati più e meglio su Vico e la cultura europea, ma vogliamo avere più chiari elementi che ci aiutino a capire nella sua più intima autenticità Vico in sé e per sé.

Proprio perché noi oggi riconosciamo nell'estroso e lacunoso Vico il pensatore che, come nessun altro, vide, o intravide, i sottintesi gnoseologici rivoluzionari insiti nella filologia quale scienza filosofica, non sapremmo, non potremmo ripetere l'auspicio, pur lungimirante, di Alessandro Manzoni, secondo cui da una specie di integrazione fra l'erudizione di Muratori e la filosofia della storia di Vico potrebbe derivare l'*optimum* storiografico³⁸. Oltre queste combinazioni chimico-intellettuali idealizzabili in libere ipotesi, oltre questi sintomatici voti augurali di fantasia, Vico, pur con tutte le sue incomprensioni e confusioni particolari, comprende in sé il momento Muratori (se vogliamo dir così): lo comprende e l'oltrepassa nel riconoscimento del valore filosofico della conoscenza filologica. Ma, proprio per questo, giova saper di più intorno alle intuizioni possibili che Vico abbia tratto da testi riveriti o letti, o consultati o sfogliati, nel campo della romanistica e della medievistica moderna. Anche qui, bene avviata, l'originaria curiosità filologica va al di là di se medesima.

³⁷ Con l'esperienza che gli proviene dalle ottime monografie scritte su Gibbon e su Hume e dalla approfondita dimestichezza (tutta di prima mano) con la cultura storico-erudita europea dei secoli XVII e XVIII, il Giarrizzo è lo storico italiano che, per preparazione specifica, per dottrina non comune, per intelligenza acuminata, potrà apportare in questa direzione contributi d'incomparabile valore, purché voglia raffrenare la sua inesauribile passione di ricercatore, costringendo la sua fervida impazienza a mettere sulla carta tutto ciò che, nelle lezioni e nelle conversazioni, dona a discepoli ed amici con la prodigalità del grande ricco.

³⁸ Il celebre giudizio del Manzoni è nel cap. II del *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* (ed. a cura di F. Ghisalberti, in *Saggi storici e politici*, Milano, 1963, p. 42).

VI. – Al punto in cui siamo, ogni fondazione di sintesi futura che non voglia prescindere da ottenuti o auspicabili chiarimenti essenziali ha ancora bisogno di ulteriori perfezionate analisi. Ne può far tesoro per domani.

Molto potrà giovare il riesame analitico delle singole opere o di alcuni gruppi di opere. Per esempio, il *Vico storico* di Fausto Nicolini³⁹, che c'insegna tutto quel che dobbiamo sapere sui personaggi e gli eventi toccati dalla maggior parte dell'attività storiografica vichiana, finisce, involontariamente, col proporre un altro lavoro che esattamente ci spieghi quali siano i limiti evidenti e gli slanci nascosti nella narrazione di Vico come storico in senso stretto, nell'ambito della circostante storiografia europea, maggiore e minore.

Molto potrà giovare la valutazione (dall'interno) di ciascuna delle opere anteriori alla *Scienza Nuova*: nell'intimità di ciascuna è la ragione sua, il significato da cogliere non solo come tappa del percorso che mena al tormentato capolavoro, non solo come segmento di un itinerario osservato in funzione del termine ultimo, ma nella sua determinata, pur transitoria, mobile autonomia.

Come è ovvio, lavori di questo genere riescono tanto meglio quanto più il critico abbia una sua idea interpretativa di tutto Vico. L'eccellenza, in lavori di questo genere, è stata toccata da un saggio magistrale del Capograssi sul *De Uno* (anzi, su alcuni aspetti, giudicati centrali e come tali ripresentati del *De Uno*), pubblicato nel 1925⁴⁰ nel quale s'intravede la particolare competenza e la geniale interpretazione, evidenti in una successiva conferenza su Vico⁴¹, che contiene in nuce il programmato, non scritto libro vichiano.

³⁹ Napoli, 1967 (a cura di Tessitore).

⁴⁰ È ristampato nel vol. IV delle *Opere* di Capograssi (Milano, 1959).

⁴¹ G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, nella miscellanea *L'attualità dei filosofi classici – Età moderna*, a cura di A. Guzzo, Milano, 1943 (rist. in *Opere*, vol. cit.). Il Guzzo, che opportunamente volle ripubblicare la conferenza in «Filosofia» (1957, p. 190), ben a ragione ha, in più occasioni, rivendicato a sé il merito di

Ma, anche se il critico non abbia una sua idea interpretativa generale (nella vita degli studi, l'eccellenza di un contributo riuscito non crea un precedente, pur quando prospetti idealmente un modello), la ricostruzione, compiuta passo passo, delle idee sviluppate in una singola opera, vista in sé e per sé, e naturalmente non ignara del resto, ha un'innegabile utilità. Lavori simili possono essere incoraggiati: appena che siano fatti con onestà e metodo, riescono utili. Lo sono perfino se si rivolgano a commentare e chiarire non un'opera, ma un gruppo di pagine costituenti corpo a sé. Per esempio, tutti abbiamo imparato qualcosa dal saggio del Lanza sulla *Dipintura preposta al frontespizio della Scienza Nuova*⁴². Vogliamo dire che queste ricerche, o che rimangano chiuse entro i limiti che si sono imposte, o che li valichino per impulso felicemente prevaricante, molto spesso aiutano a veder meglio, con opportuna, migliorata microscopia. Forse esse, oggi, sono più proficue di studi generali rivolti a ricostruire *in toto* la genesi e lo sviluppo dell'opera vichiana. Molte citazioni potrebbero corroborare tale assunto se queste scorrevoli riflessioni dovessero trasformarsi in una labile rassegna.

La storia totale della mente di Vico nel suo svolgersi, oggi, infatti, non può essere scritta se non sia preceduta da un'altra fatica analitica, da condurre con esercitata acribia: la storia delle idee di Vico fatta attraverso la lettera, attraverso la conoscenza particolareggiata delle stratificazioni sovrappostesi. Bisognerebbe, fino al *Diritto universale*, elencare le singole "varianti logiche" succedutesi intorno ad alcuni argomenti topici: specialmente alcune modificazioni sono spie dell'intimore, costante ripensamento: piccole o grandi, esse andrebbero segnalate come in un diagramma. Ma, soprattutto, bisognerebbe fare, su basi rigorosamente filologiche, la storia testuale della *Scienza Nuova* dalla *Scienza Nuova Prima* alle

aver «provocata e promossa» quella ammirata e ammirevole conferenza torinese, piena di spunti interpretativi novissimi.

⁴² *Sinossi allegorica della Scienza Nuova*, in *Saggi di poetica vichiana*, Varese, 1961, cap. III.

ultime *Correzioni, Aggiunte, Miglioramenti*: la storia delle *Scienze Nuove*. Come tutti sanno, la redazione delle varie stesure, non soltanto con riferimento al corpo centrale dell'opera, ma anche alle annotazioni incalzantisi a ritmo serrato, ha qualcosa di allucinante. Si potrebbe affermare, sulla base di quello che ha in vario modo documentato Nicolini, che Vico non poteva prendere in mano una copia della *Scienza Nuova* senza essere tentato di cambiare o aggiungere qualcosa e senza cedere subito alla tentazione. Ma le varie stesure e le varie modificazioni andrebbero comparativamente esaminate in sé e per sé. Intendiamoci: anche per simile, pazientissimo compito la piattaforma è quella apprestata da Nicolini: a parte suggerimenti e notizie da lui fornite altrove, la *Nota* pubblicata in calce a *La Scienza Nuova Seconda* dell'edizione laterziana del 1942⁴³ ragguaglia su tutto e già spiega l'essenziale, chiarendo i criteri di pubblicazione dei *Brani delle redazioni del 1730, 1731 e 1733 circa, soppressi o sostanzialmente mutati nella redazione definitiva*. Ma al Nicolini, pur preoccupato di riferire su ciò che gli appariva più importante nei mutamenti e dei mutamenti, premeva principalmente dar ragione dell'ordinamento e dell'ordinato: il suo ufficio di editore del testo critico (di un testo che sostanzialmente può dirsi testo critico) era questo. Non ignaro, come storico, del carattere sintomatico che le modificazioni rivestivano, egli aveva il dovere, come editore, di tener d'occhio più il *modificato* che il *modificarsi*. Ora, dopo il lavoro compiuto da Nicolini e dopo le sue intramontabili istruzioni e i suoi essenziali ragguagli, partendo dal testo fissato, occorrerebbe poter seguire il vario *modificarsi* per sé stesso, nel suo dinamico processo, lentamente riesaminato, tranquillamente riesposto, quasi dipanato, nelle specifiche zone problematiche. Per i cambiamenti impercettibili, per le costanze indicabili, per le successioni più difficilmente individuabili, anche il ricorso al mezzo meccanico-elettronico potrebbe essere d'ausilio al filologo. Tuttavia, non si tratterebbe tanto di re-

⁴³ Parte II, pp. 341-385.

gistrare frequenze o di computare variazioni, quanto di ricostruire un procedimento di cambiamento intellettuale, colto nel suo divenire. In poche altre occasioni come in questa, il filologo si identificherebbe con lo storico: lo storico coglierebbe letteralmente – davvero vichianamente – un pensiero nel suo farsi.

Sbaglieremo; ma nessuna esauriente storia ritentata dello sviluppo del pensiero vichiano ci sembra possibile fino a che gli ultimi tre lustri, circa, della vita mentale di Vico (illuminati in sé e illuminanti *a posteriori* tutti i precedenti) non siano così ricostruiti.

VII. – Un altro campo in cui è possibile lavorare sistematicamente è quello dell'esame della «fortuna» di Vico. Forse, più che della «fortuna», in senso lato, bisognerebbe parlare delle varie «letture» con cui Vico è stato letto.

Anche questo campo – immancabilmente – è stato dissodato con strenuo vigore da Nicolini. Nelle mani di Nicolini, la *Bibliografia vichiana* di Croce è diventata, talvolta implicitamente talvolta esplicitamente, una storia della fortuna di Vico⁴⁴, imponente per materiale raccolto e ordinato, vivace per encomi e rimbrotti critici-

⁴⁴ Nicolini, col suo esempio, ha fatto sì che ormai lavoro bibliografico e descrizione della fortuna, anche solo aggiornata e contemporanea, di Vico, tendano a coincidere, per l'attrazione stessa dell'autorità del sovrastante modello. Conviene, a nostro parere, emanciparsi da questa giustificata soggezione e rendere omaggio ai precedenti crociani e nicoliniani rinunciando una volta per tutte a tentare la «bibliografia ragionata», che cerchi imitare, pur con la debita modestia, una maniera inimitabile. Conviene, a nostro parere, riprendere, con urgenza, ad aggiornare la bibliografia vichiana dal 1947 in poi, ma in forma di nudo elenco bibliografico, rigoroso nell'informazione e nei criteri, privo di qualunque «notizia» descrittiva del contenuto, necessariamente, istintivamente tendente a innalzarsi a commento. L'ombra dell'autorità crociana e nicoliniana non può non gravare con tutta la sua autorevolezza su qualsiasi tentativo di commento, anche sul più sobrio e succinto. Crediamo che questo nostro sommesso suggerimento non debba dispiacere a chi si accinge con diligenza e buona volontà all'opera di aggiornamento e di «continuazione» (cfr. M. Donzelli, *Saggi per una continuazione della Bibliografia vichiana*, preceduti da una avvertenza di Parente, nella «Rivista di studi crociani», 1968, pp. 31-45).

ci distribuiti senza risparmio e senza rispetto umano, spesso severa, o addirittura ingiusta, verso tutti gli interpreti che non permettessero di salutare in Vico «il fondatore dello storicismo assoluto» o che, peggio, avessero considerato in Vico aspetti mal compatibili col canone esegetico rigidamente rivendicato quale idoneo all'unica, perfetta comprensione. I due volumi nicoliniani della *Bibliografia vichiana* di Croce sono un'opera che meriterebbe, da sola, un discorso particolare, una valutazione minuziosa, in cui l'ammirazione incondizionata e le riserve aperte finirebbero col bilanciarsi, entrambe sospese alla doverosa reverenza verso l'incredibile grandiosità dell'improbata fatica portata a termine dall'infaticabile studioso. Lungo il cammino degli studi vichiani, la *Bibliografia* nicoliniana è una pietra miliare a cui ogni presente e futuro viandante non può non guardare con inesauribile riconoscenza. Qualunque dissenso, anche netto o nettissimo sia possibile nei confronti di giudizi pronunciati in quella grande *Bibliografia*, la premessa sottintesa di ogni discorso deve sempre essere cercata nella gratitudine di tutti indistintamente gli studiosi di Vico verso quest'opera. Del resto, ciò è tanto ovvio che neppure va rilevato.

Nemmeno deve meravigliare che molti, moltissimi giudizi pronunciati da Nicolini intorno a lettori, massimi o minimi, del Vico ci possano trovare nettamente dissenzienti. Negli ultimi decenni, sono stati avviati numerosi studi monografici su periodi, problemi, uomini, libri del Settecento o dell'Ottocento, che hanno messo in luce diverse figure e pagine connesse direttamente o indirettamente con la storia del vichismo. La *Bibliografia* è una guida generale per girare i luoghi vichiani; ma, come capita, appena che uno si faccia mente locale su questo o quel punto, si accorge che quanto egli sa, ha visto, ha confrontato, ha constatato, ha esplorato, diverge notevolmente con quanto è segnato nella guida generale; eppure, sui luoghi è arrivato, la prima volta, grazie a quella guida; o al viaggio è stato spronato proprio dalla guida. Lo stato d'animo delle generazioni più giovani è assai simile a

questo: le verificazioni *in loco* comportano correzioni, revisioni, polemiche. Se animate da libero spirito di ricerca, giovano a una più esatta conoscenza della verità, quindi sono da considerare inevitabili, anzi vanno incoraggiate, quali che ne possano essere le singole conclusioni.

Più tempo passa, più le varie conclusioni sono lontane da alcune forme di sensibilità risorgimentale, debitamente ereditata da tesi post-risorgimentali. Il Vico grandeggiante nell'Italia asservita ma non estranea alla grande cultura europea perché celante geni maggiori di essa, con cui essa dovrà, prima o poi, fare i conti intellettuali, non appartiene solo a un tema di Cattaneo⁴⁵ o di B. Spaventa⁴⁶, passato poi ad altre rivendicazioni filosofiche: è, all'origine, un tema di Cuoco⁴⁷, il quale si batte, presto con successo, per imporre ai Francesi la conoscenza di un Italiano capace di criticare le astrattezze del radicalismo giacobino. A guardar meglio, a guardar più da vicino, il Vico che grazie al suo storicismo anticipa le critiche al democraticismo puro del liberalismo moderato⁴⁸ ha molto di leggendario, di inautentico, anche più del Vico rivendicante un'autoctona, antica «pelasgica» filosofia «italica», apprezzata, in certi momenti, per differenti motivi, ma in egual misura, da giobertiani e da radicali⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. C. Cattaneo, *Scritti filosofici*, a cura di Bobbio, Firenze, 1960, vol. I. pp. 95-96.

⁴⁶ Cfr. B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, nel vol. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, nuova ed. a cura di Gentile, Bari, 1908, p. 111.

⁴⁷ Cfr. V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di Cortese e Nicolini, Bari, 1924, parte I, p. 306.

⁴⁸ Sul tema, si può rinviare, come ad informata rassegna, all'articolo di S. Onufrio, G. B. *Vico e il liberalismo moderato* (nella «Rassegna di Politica e di Storia», 1968, pp. 161-183), prescindendo da alcune singolari accuse, per le quali Vico sarebbe una specie di capostipite ideale di tutte le opposizioni agli sbocchi socialistici della politica italiana: accuse che stanno a mostrare soltanto l'ostinata vitalità delle vecchie polemiche nella nostra vecchia Italia.

⁴⁹ Piero Treves giustamente fa cenno alla funzione *nazionale e unificante* che, al di là delle piccole, divise erudizioni provinciali, ebbero i vari tentativi di «ri-

Spiritualmente presente sia tra i martiri giacobini della Repubblica Napoletana sia tra gli esuli di quella Repubblica fattisi critici illuminati dei loro giovanili fervori illuministici; osteggiato, danneggiato, nelle postume diffusioni editoriali, dalle reazioni incalzanti; favorito, nella diffusione delle idee al Nord d'Italia dalle vittorie e dalla amministrazione di Napoleone; raccomandato all'Europa in chiave filo-italiana, sia dalle simpatie della cultura legata agli Ideologi, sia dalle simpatie dei colleghi e dei discepoli di Cousin, Vico partecipa mediatamente alla vita etico-politica dei tempi a lui successivi assai più di quel che abbia partecipato immediatamente alla vita etico-politica dei tempi suoi. C'è una "fortuna" tipicamente risorgimentale di Vico come c'è una "fortuna" tipicamente risorgimentale di Dante. Oggi, tramontati gli spiriti risorgimentali e post-risorgimentali, una diversa lettura delle letture vichiane del Sette e Ottocento è naturale. Non si tratta di "demistificare" quelle letture; si tratta, al contrario, di saperle penetrare in tutti i loro tessuti, cogliendone tutti gli elementi, anche quelli a torto sacrificati, però collocandole anche nel "mito" a cui, di cui parteciparono: cattivo storico sarebbe, infatti, lo storico che non sentisse quel mito nella vivente realtà ideale che esso ebbe e in cui operò.

Il riesame rinnovato, integrale, delle letture vichiane del Sette e Ottocento non è ufficio che possa essere adempiuto da un solo studioso, se ogni particolare vada seguito e ricostruito meticolosamente, minutamente. Soltanto una aperta serie di monografie affidate a studiosi particolarmente competenti in ciascuna zona di esplorazione, in ciascun ristretto periodo, può adempiere a tale ufficio. Sul carattere e i confini del *vichismo* perfino dei maggiori tra i *vichiani* (perfino di Cuoco, perfino di De Sanctis) sappiamo troppo poco. Urge un lavoro condotto a dovere, sistematicamen-

costruzione fantastica dell'Italia», presenti in vario modo nella storia della storiografia italiana (cfr. il cap. I su «La tradizione classica italiana e la romanità napoleonica» nel libro *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli, 1963).

te, autore per autore, e non solo fra coloro che furono i massimi garanti e fautori del successo lento ma costante di Vico tra le generazioni successive⁵⁰, bensì tra i minori e i minimi.

Accanto ad esigenze tecniche di specializzazione e competenza particolare, ragioni di più partecipe comprensione storiografica richiedono singoli lavori monografici sul tema. Nella storia della critica vichiana ogni voce ha un timbro suo, che va ascoltato e riconosciuto da chi già abbia avuto modo di conoscerlo e apprezzarlo nella sua individualità, in tutti gli aspetti complessivi della personalità. Ad allineare tesi vichiani di Cuoco, di Cattaneo, di Ferrari, perfino di Tommaseo si scorgono, certamente, argomentazioni tramandantisi, quasi tipologizzate; ma, a legger meglio, accanto a queste, anche sotto di queste, si nota, in un'accen-tuazione o in una sfumatura, un orientamento, un suggerimento singolarissimo, originale, che dà un tono particolare a tutto il discorso. Perciò solo inchieste monografiche affidate singolarmente a competenti potranno aiutare a vedere con chiarezza le varie singolarità.

VIII. – Gli studi vichiani che sono già in corso o che possono essere richiesti, *in votis*, come opportuni, sono solamente di carattere erudito, filologico, storico? A rigore, il quesito in sé e per sé è poco vichiano: almeno a tal proposito, dovrà riconoscersi l'impossibilità di separare rigidamente ciò che è della filologia da ciò che è della filosofia.

A parte ciò, bisogna ammettere che uno sguardo fuggevolmente dato al lavoro svolto e da svolgere può cercare di entrare, più o meno importuno, negli uffici-progetti di questo o quel cantiere, o può tentare di prevederne i propositi, di anticiparne le possibilità; non può indovinare i fermenti potenzialmente pre-

⁵⁰ I pregevoli *Lineamenti di storia della critica vichiana* di Paolo Rossi (nel vol. II de *I classici italiani nella storia della critica*, a cura di Binni, Firenze, 1961) contengono già la proposta implicita di una integrale rilettura in questo senso.

senti nella fantasia creatrice degli architetti, dalla quale, in ultima analisi, oltre tutte le prevedibilità e tutte le progettazioni, dipende l'avvenire delle opere. Fuori di metafora, sarà la fantasia critica di questo o quello studioso di talento a indirizzare in un senso o nell'altro gli studi mossi da Vico o moventisi intorno a Vico. E sarà tanto più carica di possibilità quanto più libera e imprevedibile: profetizzarne l'avvento e il corso sarebbe assurdo.

Oltrepassando le osservazioni più legate ad aspetti quasi tecnici, fin qui avanzate con sufficiente prudenza, possiamo soltanto rilevare che un metodo che i critici più dotati potranno ora seguire con probabile successo è quello che cerchi di trarre dalla complessa tematica vichiana alcuni nuclei rappresentativi e svilupparli nell'intimo della problematica da essi aperta. A nostro parere, c'è una decina di temi fondamentali della *Scienza Nuova* intorno a cui è possibile, senza alterazione, far girare l'intera filosofia vichiana, individuandola nella sua medesima dinamicità, delineando sulla base di questi suoi stessi percorsi un disegno interpretativo nuovo.

Un metodo affine e diverso può essere seguito facendo leva su un solo problema, per sollevare con esso tutto il pensiero di Vico. Lo sforzo è duro e riesce solo a chi ne abbia l'energia. Ma, se riesce, dà luogo a contributi assai notevoli. Modello di questa maniera critica è l'esemplare saggio del Pagliaro su *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, ispirato a un preciso, meditato convincimento metodologico, valido non soltanto per la dottrina linguistica di Vico, intorno alla quale, particolarmente, il saggio dice cose essenziali: «L'importanza dell'intervento vichiano negli sviluppi del pensiero occidentale è da valutare non in rapporto alle influenze, per la maggior parte indirette e tardive, che ha esercitate, bensì per sé; per quello che significa come momento nuovo e originale nella dialettica del conoscere e, cioè, come manifestazione tipica di un atteggiamento conoscitivo, che si affermerà validamente e

in varie forme nel nostro tempo»⁵¹. Se la bontà di un criterio metodologico adottato si misura, come deve misurarsi, dai risultati concretamente ottenuti dalla ricerca eseguita, va constatato che la ricerca del Pagliaro è senza dubbio destinata a rimanere tra le più importanti della critica vichiana del Novecento.

Accanto alle più o meno prevedibili metodologie possibili, opereranno probabilmente preoccupazioni di tipo diverso, che il tricentenario del 1968 ha contribuito forse a stimolare, vorremmo dire a stuzzicare: preoccupazioni prevalentemente teoretiche, rivolte non tanto a capire Vico in sé, quanto a trasportarlo di peso in discorsi della filosofia a noi contemporanea. Anche qui, le differenze non possono essere segnate con geometrica partizione di confini: qualunque comprensione storica è sé medesima perché paragona il compreso al comprendente, penetrando nell'autore studiato attraverso la personalità del ricercatore. Sono, queste, verità ben note e molte volte discusse, nei vari lati della questione. Le preoccupazioni teoretiche cui alludevamo sono d'altra natura: sono quelle disposte alla *strumentalizzazione* di Vico, reso mero appoggio di discorsi non suoi, o parzialmente suoi.

Le pure utilizzazioni – non dobbiamo nasconderlo – non ci piacciono. Certo, quasi ogni filosofo ha i suoi autori, quelli sui quali, per azione e per reazione, si è formato, affilando ai loro pensieri i suoi pensieri. Ma, se ha saputo riviverli nella loro problematicità, più o meno deformandoli, più o meno sviscerandoli nell'accoglierli o nel respingerli, non ha bisogno di utilizzarli in una strumentalizzazione rozza, in un adattamento goffo. Se ha attitudini di storico, farà lo storico, in altra sede, conquistando la serenità che come storico deve saper conquistare. Se non ha attitudini di storico, deve rinunciare a fare ciò che non sa.

Una simile “etica professionale” del filosofo – però – è facile a proporsi, rara a realizzarsi. I due atteggiamenti spesso si accavallano e si confondono. Può dispiacerci; ma è una realtà tanto

⁵¹ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G.B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, p. 299.

frequente nella storia della filosofia che è impossibile non averla sempre presente. Oltre tutto, anche a proposito di Vico, occorre, nostro malgrado, riconoscere che la utilizzazione o l'alterazione di un filosofo è prova della sua vitalità speculativa. Può perfino trattarsi di una vitalità mortale, per dir così: ad esempio, i successi lunghi e i declini lenti della Scolastica hanno soffocato più che rianimato il pensiero di Tommaso d'Aquino e la sua influenza. Tuttavia, la perdurante presenza di un filosofo nelle culture successive è dovuta anche alle deformazioni o alle logore, logoranti ripetizioni, cui la sua filosofia possa essere soggetta. Dunque, per una filosofia culturalmente vitale, perfino le utilizzazioni e le manipolazioni sono segni positivi, da giudicare tali, nella registrazione della storia delle idee, pur quando siano gravemente molesti agli amatori e ai competenti.

C'è, tuttavia, un limite di misura che non va superato. Il manipolatore di filosofie altrui ad uso proprio deve avere soprattutto levità di tocco: fino a che non esagera, può procedere; se esagera, è perduto. Il cattivo gusto delle appropriazioni vistose non gli è perdonato, a meno che non si tratti di uno di quei grossi ingegni che, trasformando robustamente tutto ciò che toccano, superano perfino la prova delle supreme ineleganze intellettuali. Ma le variazioni intelligenti su temi altrui raramente riescono.

In ogni modo, dentro i limiti notati, se gli stimoli e le provocazioni del tridentenario inducessero a confronti *attuali* e *attualissimi* con Vico, la circolazione europea di idee vichiane nel secolo nostro potrebbe esserne favorita, assumendo una consapevolezza di cui avrebbe bisogno.

Ci guarderemmo bene dal dare spinte in queste direzioni. Eppure, per esempio, siamo convinti che il marxismo teorico troverebbe motivo di soddisfazione e di incoraggiamento nell'utilizzazione di intuizioni vichiane sulla lotta di classi (al plurale), probabile origine dell'interesse di uomini come Carlo Marx o Antonio Labriola alla meditazione di Vico.

Siamo convinti, per esempio, che la Fenomenologia sarebbe aiutata nel suo dibattersi tra Hegel e Husserl se sapesse mettere a frutto una lezione fenomenologica insita in Vico.

Siamo convinti, per esempio, che la Sociologia della conoscenza uscirebbe finalmente dalla minorità se riuscisse a ottenere presto il facile riconoscimento della paternità vichiana.

Siamo convinti, soprattutto, che le Scienze umane riuscirebbero a fondare definitivamente la loro autonomia se sapessero risalire alla *Scienza Nuova* come a loro caratteristica fondazione.

Sviluppati con la debita discrezione critica, simili spunti gioverebbero, in un sol tempo, al vichismo e alla fortuna delle filosofie che sapessero riconoscersi o rispecchiarsi in Vico. Ma anche tali generali, possibili o discutibili, “rispecchiamenti” sono indirettamente connessi all’immagine di Vico che gli studi intorno a Vico sapranno fornire. Di qui la prevalente decisiva responsabilità degli «studi vichiani» propriamente detti.

Pietro Piovani (1922-1980)

Fondazione P. Piovani per gli Studi Vichiani

www.fondazionepiovani.it

– Invito a Vico

Citation standard

PIOVANI, Pietro. *Invito a Vico*. Con un saggio di F. Tessitore. A cura di L. Pica Ciamarra. Napoli, ISPF Lab Consiglio Nazionale delle Ricerche (“I Quaderni del Lab”, 6), 2018. ISBN 978-88-908712-4-5.

Abstract

This book contains eight essays on Vico written by Pietro Piovani between 1968 and 1976. It is the only collection of writings on Vico designed by the author, for a publication in Spanish. Although the single essays had the widest circulation and impact since their appearance, this is the first time that the collection as it was conceived by the author is published in Italian.

Keywords

G. Vico; Historicism; Italian philosophy

Sommario

Il volume raccoglie otto saggi su Vico scritti da Pietro Piovani tra il 1968 e il 1976. Si tratta della sola raccolta vichiana progettata dall'autore, per una pubblicazione in lingua spagnola avvenuta postuma. Sebbene i singoli saggi abbiano conosciuto la più ampia circolazione dal momento della redazione, questa pubblicazione è la prima in lingua italiana della raccolta così come fu concepita dall'autore.

Parole chiave

G. Vico; Storicismo; Filosofia italiana