UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TRIESTE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXXIV° CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO - DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA

LA METAFISICA DI GIAMBATTISTA VICO

Un percorso ontologista

Settore scientifico-disciplinare: **M-FIL/06**

DOTTORANDO
SHABAN ZANELLI

COORDINATORE
PROF. ELISABETTA SCARTON

SUPERVISORE DI TESI
PROF. ELVIO ANCONA

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. GABRIELE DE ANNA

ANNO ACCADEMICO 2020/2021

A voi,
specchi inconsapevoli
della luce invisibile,
fari del mio cammino

INDICE

I. Introduzione **pag. 9**

1. Nota metodologica »11
2. Sul senso di una divisione »12
3. "Ontologismo": precisazioni terminologiche »13
4. Tavola delle abbreviazioni »15

II. Il primo ontologismo vichiano. La 'fase' platonica (1699-1712) **»17**

1. Tracce dell'ontologismo nelle prime *Orazioni inaugurali* **»18**

1.1. Inquadramento delle *Orazioni* »18
1.1.1. Il prodotto dell'*ars oratoria*: cautele preliminari »19
1.1.2. Occasione e destinatari: a chi si rivolse Vico? »21
1.2. Temi e riferimenti delle *Orazioni* »23
1.2.1. Prima orazione »23
1.2.2. Seconda orazione »24
1.2.3. Terza orazione »27
1.2.4. Quarta orazione »30
1.2.5. Quinta orazione »31
1.2.6. Sesta orazione »33
1.3. Quale ontologismo per le *Orazioni*? »35
1.3.1. L'antropologia delle *Orazioni inaugurali* »35
1.3.2. Le 'tracce' e dove conducono »38
1.4. Una plausibile interpretazione concorrente: il platonismo investigante di Nicola Badaloni »42
1.4.1. L'A*ccademia degli Investiganti* »42
1.4.2. Il platonismo degli *Investiganti* »43
1.5. Conclusione: le *Orazioni inaugurali* come prove indiziarie »45

2. Sul rapporto tra *De ratione* e *De antiquissima* **»46**

2.1. Prove di una discontinuità »46
2.2. Argomentare a favore della continuità »47

3. Influenza platonica e anticartesianismo: la via dialettica **»49**

3.1. "Grande e nuovo in Renato… vecchio e volgar tra' platonici": *cogito*, meccanicismo e fisiologia cartesiana nel giovane Vico »50
3.1.1. Approvare e "riprovare" il *cogito* »51
3.1.2. Dualismo ontologico e rapporto corpo-anima »53
3.1.3. Una fisica meccanica »56
3.2. Forme metafisiche e ontologismo »58
3.2.1. La dottrina delle Idee in Vico »58
3.2.2. *Cogitare* e *Intelligere* »61
3.2.3. Vero divino, vero umano »66
3.3. L'integrazione di topica e critica come restaurazione della dialettica platonica »69
3.3.1. Topica »70
3.3.2. Critica »73
3.3.3. Dialettica »75
3.4. Il platonismo di Vico: un'originalità antica »81
3.4.1. Un neoplatonismo platonizzante »81
3.4.2. Distanze e prossimità dagli *Investiganti* »84

4. La teoria dell'ingegno: inventare o ritrovare? **»87**
4.1. L'ingegno tra poesia e arte meccanica »87
4.2. *Invenire* la verità »89
5. Il *verum-factum* tra creazionismo e partecipazione **»97**
5.1. Analogia e partecipazione »98
5.1.1. Il problema dell'essere e l'analogia di proporzionalità nell'applicabilità del *verum-factum* »98
5.1.2. Al di là di empirismo e razionalismo: la partecipazione alla Verità »105
5.2. Un platonismo cristiano: metafisica e creazionismo »110
6. Punti metafisici e conati: la coerenza di un abbandono **»114**
6.1. Punti e conati: concetti metafisici »115
6.2. La matematica come immagine della Verità »121
6.3. Un abbandono coerente »125
7. Occasionalismo, ontologismo e il 'caso Malebranche' **»127**
7.1. Distanze, accordi, prossimità »128
7.1.1. Presenza del Malebranche 'fisico' »129
7.2.2. Visione in Dio e *cogito* »132
7.2. Due ontologismi tangenti: perché Vico non lesse (ancora) Malebranche »136
7.2.1. Occasionalismo vichiano in questione »137
7.2.2. Quale fonte alternativa? »138
7.2.3. Una conoscenza indiretta »141

III. Lo sviluppo dell'ontologismo vichiano. La 'fase' malebranchiana (1720-1725) **»145**

1. Il 'malebranchismo' del *Diritto universale* **»147**
1.1. Le *Assumptiones metaphysicae* e non solo »148
1.2. Il criterio dell'evidenza: spiegare un cambio di rotta »154
1.3. Effetti dell'evidenza: dal sapere fantastico al sapere dei filosofi »157
2. Bestioni, idea di Dio e sviluppo dell'umanità **»162**
2.1. La ragione assopita »164
2.2. L'idea di Dio come inizio e come fine: un "ontologismo storico" »170
3. Il passaggio al mondo del diritto **»176**
3.1. La legge come manifestazione della partecipazione all'Ordine »177
3.2. Quale diritto naturale? »185
4. Sul rapporto tra il *Diritto universale* e la prima *Scienza nuova* **»192**
4.1. Un autore in perenne ricerca: insoddisfazioni metodologiche vichiane »192
4.1.1. Il metodo del *Diritto universale* »193
4.1.2. Il metodo della prima *Scienza nuova* »196
4.2. Punti di rottura, spunti di continuità »198
5. Il principio di evidenza cartesiano nella *Scienza nuova* del 1725 **»200**
5.1. Evidenza e sapienza riposta »201
5.2. L'*akmé* delle nazioni e la marginalità della teoria del ricorso »208
6. Contro il giusnaturalismo groziano: un rifiuto parziale **»211**
6.1. Motivi di contrasto »212
6.2. Motivi di continuità: la visione ascendente »217

IV. L'ultimo ontologismo vichiano. La 'fase' della maturità (1729-1744) **»223**

1. Una 'fase' dall'individuazione problematica **»224**
1.1. Indizi di un distacco »225
1.2. Sul rapporto tra la *Scienza nuova* del 1730 e quella del 1744 »230

2. Due nature per la *Scienza nuova* **»235**
2.1. Una scienza naturale: il modello ipotetico-deduttivo »236
2.2. Una scienza filosofica: il metodo dialettico e il ricorso al *senso comune* »240

3. Ontologismo, partecipazionismo e apertura alla trascendenza **»246**
3.1. Tracce dell'ontologismo nell'ultima versione della *Scienza nuova* »247
3.2. Il *De antiquissima all'interno della Scienza nuova* »253
3.2.1. Misure di una ripresa »253
3.2.2. Il senso di un 'ricorso' filosofico »257

4. Forme metafisiche, universali fantastici, universali aristotelici **»259**
4.1. Dall'Idea alla poesia »261
4.2. Dalla poesia all'universale »266
4.3. La *storia ideale eterna* come forma di ogni metafisica »270

5. Note sul problema del libero arbitrio e della Provvidenza **»274**
5.1. In che senso è l'uomo a fare la storia? »276
5.2. Storia lineare vs storia circolare: il *ricorso* come libertà e legame »280

V. Conclusioni **»285**

Bibliografia **»291**

I
INTRODUZIONE

> "La *fantasia* creatrice non è pura sensibilità e non è ancora intelligenza, ma nasce all'interno di quel nucleo originario mediante il quale l'uomo è insieme un essere sensibile e un essere spirituale"
>
> **C. Fabro**[1]

Approcciare un tema di indagine come la metafisica di Giambattista Vico è impresa ardua per molte ragioni. Il compito è reso gravoso non soltanto dalla scrittura dell'autore, dall'intricata selva dei riferimenti testuali su cui si sono versati fiumi d'inchiostro e che fa da contraltare filosofico a quella selva primigenia mitologicamente descritta nella *Scienza nuova*. Uno sguardo alla storia degli studi vichiani ci restituisce un quadro in cui le numerose e assai autorevoli voci hanno fornito le risposte più disparate al quesito sulla natura e sull'entità della presenza di una riflessione metafisica nell'opera dell'illustre pensatore napoletano. In questa sede basti ricordare, senza alcuna pretesa di esaustività – visto che ci riserveremo di dialogare con la critica in maniera puntuale nel corso della trattazione – , come inizialmente il discorso sia stato dominato dal tema della religiosità di Vico in cui, conseguentemente al confronto tra l'interpretazione idealistica e quella cattolica, si è andati cercando il senso della metafisica vichiana.[2] È stato solamente con la separazione del problema confessionale da quello più strettamente filosofico che si è potuto iniziare a indagare la natura trascendentista o immanentista del pensiero vichiano. L'importante distinzione delle due problematiche ha permesso certamente di meglio impostare il problema, data la non perfetta coincidenza di ortodossia e apertura alla trascendenza da un lato; e di eresia e immanentismo dall'altro. In tal modo, la ricerca si è focalizzata sulla ricostruzione puntuale delle influenze dirette sul pensiero vichiano da parte degli autori da lui amati o con cui si era confrontato in vita. In particolar modo, dopo una prima focalizzazione sugli "autori" vichiani, quei quattro filosofi – Platone, Tacito, Bacone e Grozio – che Vico descrive nella propria *Vita* come i riferimenti principali per la meditazione della propria filosofia,[3] la critica si è impegnata nella ricostruzione del contesto storico e culturale della Napoli del Sei-Settecento in cui tali autori erano stati da Vico ricevuti.[4]

---

[1] C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, a cura di E. Morandi, G. M. Pizzuti, R. Goglia, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 39,

[2] Per un riassunto della *Querelle* idealistico-cattolico che coinvolse studiosi come Franco Amerio, Emilio Chiocchetti, Benedetto Croce, Giovanni Gentile e Fausto Nicolini mi sia consentito rimandare ad A. SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Edizioni Studium, Roma, 2011, pp. 143-147.

[3] Cfr. *Vita*, pp. 29-44.

[4] Cfr., ad esempio, N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961; M. FISCH, *L'Accademia degli Investiganti*, in: «De Homine», XXVII-XXVIII (1968), pp. 17-78; P. GIRARD, *Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception di cartésianisme. À Naples à l'âge classique,* in: «Corpus» LXI (2011), pp. 113-132; *Giambattista Vico. Entre tradition 'Investigante' et matérialisme*, in: *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, *Atti del convegno internazionale (Parigi 13-14 gennaio 2015)*, a cura di M. Riccio, M. Sanna, L. Yilmaz, Edizioni di Storia e Letteratura,

Un rischio che ci sembra però essere connaturato all'intento di rompere l'anacronistica immagine crociana di un Vico completamente isolato dal proprio tempo – e proiettato esclusivamente nel futuro nel suo essere anticipatore dell'Ottocento – è quello di sottostimare la possibile irriducibilità del pensiero di un filosofo al proprio ambiente, riducendone all'opposto la possibile originalità. È infatti proprio nell'ottica di riscoprire un Vico pienamente moderno, voce in dialogo con i problemi filosofici della propria contemporaneità, che il problema metafisico è stato affrontato.[5] Ma il problema così impostato, impone a nostro avviso una risposta che non può necessariamente che porsi all'interno di un campo determinato da un *aut-aut* tra il rifiuto e la ripresa di una difficilmente definibile "metafisica tradizionale". Paradigma negletto nei termini di questa problematica interpretativa viene così ad essere la possibilità di una terza via, di una "modernità alternativa" che sia cioè azione filosofica in grado di mettere in dialogo la tradizione con la modernità, rimodulando l'antico nel tentativo di rispondere a nuovi problemi. Proprio nel solco della ricerca di questa modernità alternativa Augusto Del Noce propose, riprendendo e ampliando letture precedenti, la possibilità di un'interpretazione in senso ontologista e occasionalista della filosofia vichiana.[6] Lo studioso torinese vedeva cioè in Vico un continuatore di quei cartesiani come Geulincx e Malebranche che secondo lui erano i soli filosofi moderni i cui sistemi non erano passibili di essere continuati in senso razionalista.

Sebbene la proposta delnociana avesse l'indubbio fascino di saper coniugare l'interesse vichiano per la storia, per le problematiche della politica e giuridica colte nella loro concretezza pratica, con una prospettiva in cui la metafisica era tutt'altro che un arcaico residuo di un passato ormai tramontato, cionondimeno essa ci appariva bisognosa di un maggior approfondimento. Questo lavoro ulteriore era infatti richiesto non soltanto dalla natura frammentaria dell'esposizione che Del Noce fa delle proprie tesi, accennandole in appunti e in contributi dove il focus centrale era rivolto ad altre questioni piuttosto che all'interpretazione della filosofia vichiana. Un problema ulteriore era rappresentato dal ruolo marginale che la lettura dello storico della filosofia torinese gioca nel panorama delle interpretazioni vichiane. A questo riguardo, ad aver attirato la nostra attenzione è stato l'assenza di una vera e propria confutazione della lettura delnociana negli studi critici vichiani. In ultimo, pur condividendo l'indicazione della strada ontologista, ci sembrava che alcuni punti della lettura di Del Noce, come il peso riservato alla teoria occasionalista e l'affermazione di una derivazione diretta da Malebranche di tutto l'impianto metafisico vichiano non risultassero confermate dai testi. Per tutti questi motivi, si è presa la decisione di indagare più a fondo la metafisica vichiana attraverso la lente dell'ontologismo sfruttando e andando al di là dell'intuizione delnociana

---

Roma, 2016, pp. 39-56; *Filosofia malebranchiana e tradizione cartesiana nel primo illuminismo napoletano*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (11) (2017), DOI: 10.12862/Lab17GRP; R. MAZZOLA, *Vico all'accademia del Medinacoeli*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 131-139; E. NUZZO, *Vico, tacito, il tacitismo*, in: *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, a cura di S. Suppa, *Teoria e storia della ragion di Stato*, 3 (2003), pp. 149-199; H. S. STONE, *Vico's cultural history. The production and transmission of ideas in Naples, 1685-1750*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln, 1997.

[5] Questo tanto nell'ottica di decretarne la modernità (cfr. J. I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 664-679) quanto, all'opposto, di farne l'esemplare baluardo di resistenza al pensiero moderno (cfr. M. LILLA, *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London (EN), 1993).

[6] Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 2010, pp. 400-434. Ma si vedano anche gli appunti del mai realizzato libro su Vico pubblicati in: A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 501-530. La lettura ontologista di Vico era stata inizialmente proposta da L. GIUSSO, *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma, 1943 e da Pantaleo Carabellese (per una panoramica della lettura di Carabellese cfr., G. SEMERARI, *Il Vico di Carabellese*, in: «BCSV» XII-XIII (1982-1983), pp. 127-149). Sulla possibilità di un'interpretazione occasionalista della filosofia vichiana, invece, cfr. M. COLOMBU, *Giambattista Vico*, Vecchi, Trani, 1957.

da cui pur la ricerca ha preso le mosse. È iniziato così un percorso all'interno della metafisica vichiana che, seguendone la storia attraverso i testi, ha avuto l'obbiettivo di verificarne la matrice ontologista e di metterne in luce le caratteristiche e peculiarità. Un percorso, questo, che per svolgersi non poteva però prescindere da un'impostazione metodologica rigorosa alla quale si dovranno dedicare ora alcune considerazioni e delucidazioni preliminari.

1. Nota metodologica

Lo studioso che si approcci con cognizione di causa a un problema così dibattuto nella storia del pensiero non può che impostare il proprio lavoro seguendo un criterio di massima cautela, pena il rischio di cadere in facili entusiasmi o in altrettanto infruttuosi momenti di timore reverenziale. A tale scopo si è quindi scelto di procedere per tutto il corso del lavoro di ricerca seguendo un criterio metodologico ben preciso formulato al fine di evitare alcune delle possibili deformazioni interpretative che sempre sono inevitabilmente in agguato nel processo ermeneutico in cui lo storico della filosofia si impegna. In questo caso, l'autore studiato è stato egli stesso fonte di ispirazione per i criteri metodologici da applicare allo studio delle sue opere. In questo lavoro ci siamo infatti proposti di cercare di evitare a ogni costo il rischio di incorrere in quella "boria de' dotti" che Vico definisce nella sua *Scienza nuova* come la tendenza propria degli uomini di cultura «i quali *ciò, ch' essi sanno, vogliono, che sia antico, quanto che 'l Mondo*».[7] In maniera più concreta, la cautela metodologica è rivolta a evitare due errori entrambi ascrivibili alla fenomenologia di questa "boria". In primo luogo, infatti, laddove si sia imposta la necessità di determinare i rapporti di Vico con le sue fonti e con i suoi contemporanei, si è privilegiato il confronto tra le espressioni testuali. Si è cioè cercato di prescindere dalla tentazione di operare un confronto tra i testi di Vico e le dottrine delle sue fonti così come sono state interpretate e chiarite dalla critica contemporanea specifica. L'intento è quello di non presupporre che la nostra consapevolezza di moderni, raggiunta dopo secoli di ricerca teoretica e storica fosse disponibile anche a Vico e ai suoi contemporanei sei-settecenteschi. Ad esempio, nel caso della figura di Platone questo non vuol dire certo scegliere di ignorare gli studi specifici relativi alla sua filosofia ma scegliere di non impiegarli come argomento principale per decretare la presenza o meno dell'influenza dell'ateniese sul pensiero vichiano. Di più decisiva importanza è stata invece la possibilità di fruire della ricostruzione della sensibilità filosofica dei contemporanei di Vico e del tipo di platonismo, per continuare il nostro esempio, coltivato a Napoli da circoli come quello degli Investiganti. Ma anche in questo caso, si è comunque cercato di far dialogare i testi vichiani con le posizioni proprie del panorama culturale in cui sono stati concepiti e in cui si sono inseriti, pur nella convinzione che il rapporto di Vico con le sue fonti non potesse in linea di principio ritenersi completamente condizionato dal clima culturale coevo.

Quanto fin qui detto rispecchia pienamente la sensibilità filologica emersa da lungo tempo negli studi vichiani, la cui nascita simbolica può essere individuata nell'istituzione del *Centro studi vichiani* e del relativo bollettino sotto la guida di Pietro Piovani. In aggiunta a questo orientamento si è voluto evitare di incorrere in una "boria de' dotti" interna alla biografia intellettuale di Vico. Si è voluto cioè evitare tanto di leggere le opere composte durante il periodo giovanile in funzione del raggiungimento delle tesi più mature,[8] quanto di presupporre che alcune posizioni espresse dal filosofo napoletano

[7] *SN44*, Degnità IV.

[8] Lettura che peraltro è proposta dallo stesso Vico come criterio unificante della narrazione della propria *Vita*. Ovviamente, però, anche il giudizio vichiano non può che essere un giudizio a posteriori in cui il passato è letto in funzione dei risultati raggiunti nel presente e quindi indicativo soprattutto del pensiero dell'autore nell'atto di stilare la propria autobiografia.

nel corso della sua vita fossero già operanti, seppur non esplicitamente enunciate o argomentate, anche nelle opere precedenti. Proprio con lo scopo di evitare queste specie di anacronismi, si è imposta la necessità di una lettura delle opere vichiane secondo criteri strettamente cronologici e di interpretare il pensiero di Vico di un determinato momento esclusivamente attraverso il materiale composto entro quella determinata data. Infatti, ci sembra quantomeno fuorviante, qualora si voglia ricostruire il pensiero di un filosofo all'istante *t*, partire dall'analisi delle opere prodotte a *t*+1 per poi, proiettare retrospettivamente questa prospettiva su *t*. Tale procedimento risulta inoltre ancora più problematico quando, come ad esempio nel caso dei rapporti tra il *De antiquissima* e la *Scienza nuova*, il periodo di tempo tra le opere arriva a misurare parecchi decenni. L'errore insomma starebbe, a nostro avviso, proprio nell'interpretare tutto Vico a partire dalla *Scienza nuova* del 1744, presupponendo inoltre che essa sia la *summa* del pensiero vichiano e non, com'è di fatto, un'opera dedicata ad un argomento ben specifico. Al contrario ci sembra più conveniente operare seguendo la reale cronologia di composizione delle opere, nella ben fondata convinzione che all'istante *t* un autore sia certo consapevole di quanto scritto a *t*-1 – consapevole ma non necessariamente concorde – ma sicuramente non sappia ancora del tutto cosa penserà a *t*+1. A questo proposito, precisando, pare chiaro che se il criterio metodologico di una ricostruzione genetica cronologicamente accurata del pensiero vichiano ci impone di escludere a priori i materiali successivi rispetto a un determinato periodo temporale, la questione dell'utilizzo o dell'eventuale rifiuto di materiali passati è invece tutt'altro che scontata. Molta attenzione è stata quindi dedicata alla sopravvivenza, anche in maniera pressoché implicita, di tematiche precedenti nelle opere vichiane, soprattutto laddove sia stato impossibile riscontrare un distacco o una condanna da parte di Vico delle proprie antiche tesi.

Inoltre, legandoci a quest'ultimo punto, si è cercato di star lontani dal facile utilizzo di una certa dietrologia nell'interpretazione dei passi vichiani. Certamente, la possibilità che dietro alle affermazioni esplicite di un autore possano celarsi svariate affermazioni implicite è sempre aperta e da valutare con cura. Ma allo stesso tempo ci sembra che, prima, si debba verificare se la lettera dell'autore possa essere interpretata coerentemente senza bisogno di introdurre supposizioni ad essa esterne, soprattutto quando queste ultime non conducano necessariamente a conclusioni più coerenti rispetto a quelle raggiungibili attraverso un'interpretazione più letterale.

2. Sul senso di una divisione

Fin dalle fasi di stesura del progetto che si è concretizzato in questo lavoro, si è insistito sul fatto che una lettura in termini ontologistici dell'opera vichiana trovasse uno dei suoi forti motivi di preferibilità, oltre a sanare alcune apparenti contraddizioni 'minori', nel mostrarsi in in grado di rendere ragione di uno sviluppo coerente del pensiero metafisico di Giambattista Vico. Parlare di uno sviluppo coerente non vuol dire ridurre la filosofia vichiana a un immobile complesso di teorie ma anzi implica la capacità di poter identificare dei mutamenti di prospettiva, anche sostanziali, che avvengono però all'interno di uno sfondo unitario, di un orizzonte che costituisce insieme una certezza primigenia e una domanda inesauribile. Questo problema fondamentale, questo 'inglobante', si sostiene essere proprio l'ontologismo. Esso da un lato ci sembra per l'appunto costituire un punto di partenza insostituibile. Fin dalle prime *Orazioni* Vico non sembra mai mettere in dubbio che vi sia un rapporto di partecipazione, di contatto, tra Dio e l'uomo, tra la mente divina infinita e quella umana caduta e corrotta. Non solo, sembra sostenere che, sempre coerentemente con le oscillazioni che il termine avrà nella sua vita, "pensare" implichi sempre come punto di partenza il pensare l'Essere infinito, il pensare Dio. D'altra parte, questa sicurezza si accompagna ad una ben più feconda

domanda: *come* l'uomo partecipa della sapienza divina? *Come* l'uomo, nel suo essere mente e corpo, ragione e poesia, pensa Dio e le verità eterne?

La nostra convinzione è che nell'evolvere della risposta a questa domanda sia possibile rintracciare il motivo che spinse Vico a scegliere e ad affrontare – o ad abbandonare – i variegati temi su cui applicò la sua mente filosofica. Le tre 'fasi' devono quindi essere interpretate come le altrettante risposte che Vico diede a queste domande fondamentali, domande che non cambiarono né si assopirono, durante tutta la vita del filosofo napoletano. Insomma, l'unità della domanda/soluzione ontologista dovrebbe riuscire a ricomporre la linea di sviluppo intellettuale vichiana mentre, allo stesso tempo, il riconoscimento di diverse fasi ci permette di comprendere e sottolineare, sullo sfondo della soluzione metafisica comune, quell'inquieto lavoro di ripensamento e innovazione costante che è uno dei tratti più caratteristici della vita intellettuale di Vico. Detto questo, è importante ricordare la natura funzionale di questa divisione, nella consapevolezza che ogni cesura posta a quel naturale *continuum* che è il pensiero umano non possa che rivelarsi in qualche misura una forzatura. Le 'fasi' individuate coincidono infatti con l'emergere esplicito di alcuni cambi di rotta nel pensiero metafisico vichiano e in tal senso non hanno, da un lato, la pretesa di individuare l'esatto momento dell'emergere di un pensiero nella mente vichiana; e dall'altro, di poter essere applicate a tutti gli aspetti della filosofia di Vico, le cui continuità e discontinuità non coincidono necessariamente con la scansione temporale proposta qualora si considerino altri temi d'indagine.

3. 'Ontologismo': precisazioni terminologiche

Chiariti dunque i presupposti metodologici e il significato della scelta di dividere in fasi la metafisica vichiana non resta che dedicare l'ultima parte di questo breve spazio introduttivo alla precisazione del termine centrale attorno al quale ruota l'intero lavoro. Questo non soltanto perché il termine "ontologismo" è decisamente desueto nella discussione metafisica contemporanea ma anche perché, come è stato notato,[9] uno dei maggiori punti deboli delle precedenti letture ontologiste della filosofia vichiana è stato senza dubbio il mancato chiarimento preliminare della posizione metafisica individuata da tale termine. A ben guardare, infatti, una storia critica dell'ontologismo, seppur più volte tentata – come dimostrano i vari tentativi della sua definizione e ricostruzione[10] – sembra tutt'oggi da scrivere. Il fatto è che su quella che Bertrando Spaventa definì essere la via italiana alla metafisica[11] sembra problematico trovare un accordo. Sicuramente il primo impiego del termine 'ontologismo' deve essere fatto risalire a Gioberti, il quale, ritenendo di derivarne le caratteristiche dalla dottrina malebranchiana della visione in Dio, lo definiva nei termini seguenti:

---

[9] Cfr. F. BOTTURI, *Vico nel pensiero di Augusto Del Noce*, in: *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma, 1995, pp. 95-106.

[10] Una completa ricostruzione della posizione ontologista è presente, ad esempio, nella datata voce del *Dictionnaire de Théologie catholique* (Cfr. F. CIMETIER, '*Ontologisme'*, voce del *Dictionnaire de Théologie catholique*, a cura di A. Vacant, E. Mangenot, È. Amann, tomo XI, Libraire Letouzey et Ané, Paris, 1931, pp. 1000-1061) il cui limite è sicuramente rappresentato dall'esplicito intento di definire l'ontologismo sotto il suo aspetto di eresia e non in quanto posizione filosofica. Parimenti, la pur interessante ricostruzione storica presente nel collettaneo *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico* (Cfr. *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, a cura di S. Buscaroli, Paideia, Brescia, 1979, pp. 319-474) corre il rischio non soltanto di presentare come reale forma dell'ontologismo quella che da Bernardino Varisco conduce, passando per Pantaleo Carabellese, al pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi; ma anche di risolversi in una ricerca di elementi ontologisti in ogni filosofo chiave della storia della filosofia. Più equilibrata la voce '*ontologismo*' dell'*Enciclopedia filosofica* edita dal Centro studi filosofici di Gallarate nel 1982 e curata da Augusto Del Noce (Cfr. A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 485-499).

[11] Idea spaventiana che in tempi molto recenti sta tornando peraltro a essere esplorata (cfr. A. LOMBARDI, *Una via italiana alla metafisica? Dall'ontologismo al neoparmenidismo*, in: «Quaestio. Journal of the History of Metaphysics» XVIII (2018), pp. 571-592).

> definisco dunque il psicologismo un sistema, che deduce l'intelligibile dal sensibile e l'ontologia dalla psicologia. Chiamerò ontologismo il sistema contrario, che insegna ed esprime a capello il cammino opportuno a chi vuol rettamente filosofare.[12]

A proposito di questo retto cammino, l'abate piemontese aggiungeva:

> l'ontologismo colloca il termine immediato della cognizione razionale nel suo oggetto, cioè nell'Idea; l'altro lo pone nell'uomo e lo considera come una forma dello spirito umano.[13]

Questa particolare posizione filosofica, sviluppandosi intenzionalmente come alternativa allo psicologismo postulava l'esistenza di un intimo contatto, di un legame di coappartenenza, tra il conoscente (la mente umana) e il conosciuto (la Ragione universale divina). Questa concezione porta con sé due conseguenze principali: da un lato, infatti, la presenza di Dio viene ad essere condizione costitutiva, necessaria, di ogni pensiero umano; dall'altro rende sovrabbondanti le prove dell'esistenza di Dio, il cui ruolo è sostituito dalla certezza di questa esistenza garantita dall'esperienza metafisica della sua presenza.[14]

Ora, se la genesi storica di questa terminologia non sembra in qualche modo creare grossi imbarazzi, diversamente vanno le cose per l'interpretazione del suo significato ontologico, in particolar modo per la risposta alla questione del suo immanentismo da cui dipende, peraltro, l'aperta l'ascrivibilità o meno all'interno della tradizione ontologista di un pensatore come Antonio Rosmini.[15] Da un lato, come la genesi giobertiana di questa posizione di pensiero potrebbe fare intendere, l'ontologismo sembra destinato a sfociare in una metafisica dell'immanenza a motivo della scomparsa della distanza tra Dio e le creatura che lo caratterizzerebbe.[16] D'altro canto, come invece sembrerebbe possibile argomentare a partire dalla sua radice malebranchiana, l'ontologismo potrebbe rivelarsi invece prospettiva aperta alla trascendenza della verità metafisica. Infatti, impostando la questione della presenza di Dio alla mente umana nei termini di una partecipazione di quest'ultima

---

[12] V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, 1844, ora in: *Edizione nazionale delle opere di Vincenzo Gioberti*, Bocca, Roma, 1939, II, pp. 63.

[13] *Ivi*, p. 107.

[14] Cfr. A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 485. Questo richiamo alla presenza divina da avvertirsi *in interiore* è stato alla base dell'interesse degli autori ontologisti per il pensiero di Agostino e Bonaventura e per una reinterpretazione delle loro rispettive dottrine dell'illuminazione (cfr., ad esempio, *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, cit., pp. 132-166; T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di San Bonaventura*, Edizioni Sala Francescana di Cultura, Assisi, 1956). Utile per una lucida rassegna delle posizioni in proposito degli ontologisti ottocenteschi, nonostante sia stata composta al fine di una loro confutazione, è T. M. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, Chiapperini & C., Roma, 1874 (2 Voll.).

[15] Tema tutt'altro che sopito come dimostra la presenza nella letteratura critica tanto di un Rosmini campione dell'anti-ontologismo (Cfr. A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini,* cit., pp. 493-495; 531-537; G. CARLETTI, *Da eretico a beato: la lunga riabilitazione di Rosmini*, in: *Aspetti della sovranità tra moderno e contemporaneo*, Guida editore, 2021, pp. 91-111); quanto della rappresentazione della filosofia del roveretano come tassello dello sviluppo dell'ontologismo (Cfr. *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, cit., pp. 187-194; P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze, 1946; M. MOSCHINI, *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in: «Rosmini Studies» I (2014), pp. 93-107).

[16] A questo proposito, basti notare che la nascita novecentesca dell'ontologismo *critico* di Pantaleo Carabellese intendeva non a caso essere una purificazione, una restaurazione dell'originario senso immanentista della teoria metafisica della coappartenenza di pensiero ed essere (Cfr. P. CARABELLESE, *Il mio ontologismo*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» XVI (1936), 6, pp. 309-326). Contro le pretese di restaurazione di Carabellese ha invece argomentato Del Noce (Cfr. A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 496-499). Di passata, ci pare interessante notare che, contro la pretesa necessità di una conclusione immanentista dell'ontologismo, si sono rivolte alcune considerazioni di Gustavo Bontadini, impegnato a notare come sia possibile rinvenire un'inavvertita – o non dichiarata – esigenza di trascendenza all'interno dello stesso pensiero di Carabellese (Cfr. G. BONTADINI, *Osservazioni sull'ontologismo di P. Carabellese*, 1940, ora in: ID., *Dall'attualismo al problematicismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 175-192).

alla ragione divina l'ontologismo malebranchiano sembra lasciare aperta la strada al riconoscimento della differenza ontologica tra Creatore e creature, tra partecipante e partecipato.

Pur riconoscendo questo stato di cose, compito della presente ricerca non è sicuramente risolvere il pur interessante problema teoretico dell'ontologismo nel suo complesso. Perché a ben vedere è possibile riscontrare una definizione generale della posizione ontologista in grado di svolgere il ruolo di minimo comune denominatore tra le varie forme di ontologismo storicamente sviluppatesi. Questa enunciazione generale ci sembra essere riassunta dall'enunciato che proponiamo: *la mente umana, essendo in diretto contatto con la Mente divina, è in grado di partecipare dell'eterna verità metafisica che in quest'ultima è contenuta*. Sarà la verifica della presenza di quest'assunto fondamentale che verrà da noi ricercata nei testi vichiani nel corso delle pagine seguenti. Allo stesso tempo, sarà tutto ciò che a questa enunciazione minimale verrà aggiunto da Vico a mostrarci, invece, le caratteristiche proprie della forma dell'ontologismo del filosofo napoletano. E se non abbiamo potuto porci il quesito sulla natura immanente o trascendente della verità all'interno della prospettiva ontologista in generale, cercheremo invece di rispondere al medesimo problema per quanto riguarda l'ontologismo vichiano. Saranno le dottrine e le soluzioni del filosofo napoletano gli elementi a cui, senza alcuna aprioristica presupposizione, chiederemo di mostrarci la natura del *suo* ontologismo.

4. Tavola delle abbreviazioni

Aggiunta: G.B. VICO, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, in: ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 61-85.

BCSV: Bollettino del Centro di Studi Vichiani

CMA2: G.B. VICO, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte seconde*, in: «Laboratorio dell'ISPF» II (2005), 1, pp. I-IX.

CMA3: G.B. VICO, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte terze*, in: «Laboratorio dell'ISPF» II (2005), 1, pp. IX-CLXVII.

CMA4: G.B. VICO, *Correzioni, Miglioramenti e Aggiunte quarte*, in: «Laboratorio dell'ISPF» II (2005), 1, pp. CLXVIII-CCLXVIII.

DA: G.B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres. Liber metaphysicus*, in: ID., *Metafisica e metodo*, a cura di C. Greco, C. Faschilli, Bompiani, Milano, 2008, pp. 185-315.

DC: G.B. VICO, *De constantia iurisprudentis*, in: ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1974, pp. 347-729.

DeM: G.B. VICO, *De mente heroica*, in: ID., *Opere*, cit., pp. 368-401.

DN: G.B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in: ID., *Metafisica e metodo*, cit., pp. 59-165.

DU: G.B. VICO, *De uno universi iuris principio et fine uno*, in: ID., *Opere giuridiche*, cit., pp. 17-343.

Epistole: G.B. VICO, *Epistole. Con aggiunte le lettere dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli, 1992.

IO: G.B. VICO, *Institutiones oratoriae*, a cura di G. Crifò, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1989.

Notae: G.B. VICO, *Notae in duos libros*, in: ID., *Opere giuridiche*, cit., pp. 733-925.

Or., I-VI: G.B. VICO, *Orazioni inaugurali*, in: ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1971, pp. 703-785.

Risp. I: G.B. VICO, *Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciolgono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro «De antiquissima italorum sapientia»*, ora in: ID., *Metafisica e metodo*, cit., pp. 324-339.

Risp. II: G.B. VICO, *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, ora in: ID., *Metafisica e metodo*, cit., pp. 353-384.

Sinopsi: G.B. VICO, *Sinopsi del Diritto universale*, in: ID., *Opere giuridiche*, cit., pp. 3-16.

SN25: G.B. VICO, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*, in: ID., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018, pp. 37-327.

SN30: G.B. VICO, *Cinque libri di Giambattista Vico de' principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa seconda impressione con più propria maniera condotti e di molto accresciuti*, in: ID., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit., pp. 351-774.

SN44: G.B. VICO, *Principj di scienza nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*, in: ID., *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, cit., pp. 779-1264.

Vita: G.B. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in: ID., *Opere*, cit., pp. 5-60.

VV: G.B. VICO, *Vici vindiciae*, ora a cura di P. Cristofolini in: ID., *Opere filosofiche*, cit., pp. 339-375.

II
IL PRIMO ONTOLOGISMO VICHIANO
La 'fase' platonica (1699-1712)

In accordo con la metodologia strettamente cronologica e con la divisione in fasi di cui si è data ragione nel corso dell'introduzione, è ora giunto il momento di indagare le opere giovanili di Vico al fine di mettere in luce la presenza dei motivi ontologisti e di indentificarne tipologia, importanza ed entità. In questa sede non verranno analizzate le opere poetiche del filosofo napoletano, pagine che sono state spesso al centro dell'interesse degli studiosi anche per sciogliere un problema metafisico come quello rappresentato dalla possibile adesione giovanile all'epicureismo lucreziano.[1] A far propendere per questa scelta concorrono un insieme di fattori che non conducono peraltro a negare la dignità filosofica delle poesie vichiane e che qualificano l'assenza dell'analisi delle pagine poetiche come una sospensione di giudizio. Sono infatti indispensabili, per poter condurre una valutazione critica e consapevole di un materiale così particolare come quello costituito dai componimenti in versi di un autore, delle specifiche competenze di carattere storico letterario che, esulando dalla preparazione di chi scrive, non si è ritenuto di poter ottenere nei limiti temporali concessi dallo sviluppo della ricerca. Il riconoscimento di stilemi, antecedenti, temi e formulazioni ricorrenti, citazioni e polemiche implicite e la ricostruzione del panorama della produzione poetica di riferimento sono infatti essenziali al fine di poter distinguere il contenuto puramente filosofico da quello di maniera.

Laddove invece l'interpretazione teoretica e la ricostruzione storica del dibattito filosofico possono aiutare lo studioso nel compito di collocare i componimenti all'interno delle dinamiche e delle fazioni di quella che potremmo definire politica culturale, ecco che la natura stessa del materiale indagato avverte lo studioso di un altro motivo di cautela. Senza incorrere nell'eccesso di giudicare la produzione giovanile di un pensatore come assolutamente priva di originalità e di contenuti e senza correre il rischio di rappresentare il nostro giovane Giambattista come uno smaliziato arrampicatore sociale, si impone la questione del peso relativo da attribuire al fenomeno dell'emulazione. Non è peregrino infatti porsi il problema di quanta forza esercitasse, su di un giovane e promettente precettore di umili natali, il desiderio di essere accettato e riconosciuto all'interno dello stimolante ambiente dei salotti e delle Accademie con cui era entrato in contatto. In sintesi, la radice dei problemi va rinvenuta nella necessità di scindere quanto del contenuto filosofico rinvenibile nelle poesie

[1] Ad esempio, nel giustamente famoso A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1935, l'ipotesi di un periodo di forte crisi religiosa da connettersi con l'adesione alla filosofia di Lucrezio dipende fortemente dall'analisi della poesia giovanile *Affetti di un disperato* e dei primi componimenti di occasione di Vico (cfr. *Ivi*, pp.); tesi peraltro successivamente attenuata. Sulle pagine poetiche vichiane è recentemente tornato con interessanti spunti F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al* Diritto universale *di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma, 2018, pp. 3-24.

vichiane derivi da composite esigenze formali[2] e quanto invece sgorghi da una adesione più critica e consapevole ai temi e soprattutto agli esiti della riflessione degli uomini di lettere a cui Vico inizia ad affiliarsi.[3] Fornire una risposta a questo interrogativo è inoltre compito reso quanto mai arduo dal fatto che per questa fase della vita intellettuale del filosofo napoletano non possediamo altri documenti oltre ai pochi testi poetici.

Quello che è certo è che all'epoca della prima opera a tema esplicitamente filosofico da noi posseduta l'orizzonte vichiano si mostra profondamente mutato mostrando una cesura che è stata notata in maniera unanime da tutta la critica che ha cercato in vari modi di rendere ragione di un cambiamento così radicale che nel giro di pochi anni porta Vico ad abbandonare gli accenti di un pessimismo cosmico di stampo lucreziano per abbracciare un ottimismo che è stato spesso accostato a quello della pichiana *De hominis dignitate*.[4]

Conseguentemente si è scelto come estremo cronologico per questa ricerca il 1699, anno in cui venne pronunciata la prima delle sei *Orazioni inaugurali*. Da un lato, tale scelta rispecchia il fatto che solo a partire dalla prima delle *Orazioni* si possa seriamente argomentare a favore di una qualche forma di ontologismo vichiano. Dall'altro, queste brevi righe hanno lo scopo, tematizzando il problema rappresentato da questo periodo per molti versi oscuro del pensiero del filosofo napoletano, di rilevare ancora una volta la necessità di indagare più a fondo sul Vico ante 1699 al fine di meglio comprendere la genesi di quel particolare orientamento metafisico la cui presenza si è voluta teoreticamente ricercare nel presente lavoro.

1. Tracce dell'ontologismo nelle *Orazioni inaugurali*

Le *Orazioni inaugurali*, prime testimonianze di un vero e proprio impegno filosofico da parte di Giambattista Vico, non sono però esenti da alcuni dei problemi interpretativi che abbiamo appena avuto modo di analizzare in riferimento alle poesie vichiane. Non deve quindi sorprendere se tali opere costituiscono un luogo decisamente poco frequentato da parte della critica vichiana. Esse vengono cioè soprattutto considerate per due scopi fondamentali. Dal punto di vista teoretico, vengono ricercate in esse i prodromi delle tesi contenute all'interno delle opere maggiori. Dal punto di vista storico, invece, esse sono soprattutto il campo d'indagine in cui ricercare l'effettiva presenza degli autori da ritenere decisivi nel corso della formazione filosofica vichiana. Cercheremo quindi di analizzarle rendendo conto dell'impianto generale che appare nelle orazioni, del possibile ontologismo che in esse può essere rinvenuto e dei motivi per cui le affermazioni ontologiste contenute in tali opere giovanili restano comunque passibili di un'interpretazione differente.

1.1. Inquadramento delle Orazioni inaugurali

Uno dei compiti che Vico dovette svolgere in qualità di docente di retorica della regia Università di Napoli fu quello di comporre delle prolusioni da recitarsi durante la cerimonia dell'inaugurazione solenne dell'anno accademico. In tali occasioni il pubblico era composto dalle personalità di spicco

[2] Non credo sia senza interesse ai fini di questa valutazione il fatto che la maggior parte del *corpus* delle poesie vichiane sia costituito da componimenti d'occasione, da opere vergate sotto la richiesta di un committente che il poeta aveva tutti gli interessi di compiacere. Si affaccia cioè l'esigenza di distinguere il poetare come *esigenza* (espressiva, artistica, ecc…) dal poetare come *mestiere*.

[3] Sappiamo infatti che Vico fu affiliato alle Accademie letterarie degli Infuriati e degli Uniti, il contatto con le quali esercitò un importante stimolo per la pubblicazione dei suoi componimenti, compresa la assai nota *Affetti di un disperato* (cfr. M. SANNA, *Vico*, Carocci, Roma, 2016, pp. 24-26).

[4] Il primo ad accostare il Vico delle *Orazioni* all'opera del platonico rinascimentale è stato Gentile (cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, ora in: *Opere XVI*, Sansoni, Firenze 1968, pp. 42-44).

del regno, dai docenti e dagli studenti, avviati con speranza agli studi dalle famiglie e desiderosi loro stessi di potersi garantire, attraverso il corso universitario, l'accesso a quei mestieri di cui era composto quel ricco ceto intellettuale che nella città partenopea era giunto a ritagliarsi in modo particolare degli importanti spazi politici.

Il materiale in questione, tuttavia, pur nella sua importanza capitale per la ricostruzione della genesi e dello sviluppo del pensiero vichiano presenta una serie di problematiche che ne pregiudicano un utilizzo immediato e di cui è cosa opportuna rendere ragione. In primo luogo, un primo nodo problematico è dato dal fatto che il testo originale non è stato conservato. Le prolusioni, infatti, anche stando al resoconto riportato da Vico stesso nella sua *Vita*,[5] sarebbero state pronunciate negli anni che vanno dal 1699 al 1707 (con gli intervalli del 1701, 1703 e 1704), secondo una datazione e un ordine ormai accettati in maniera pressoché unanime dalla critica, mentre il manoscritto in cui sono contenute viene datato comunemente al 1709. Il codice XIII B 55 della Biblioteca Nazionale di Napoli, in cui il testo delle *Orazioni* appare emendato dallo stesso Vico, contiene anche la *De ratione* nella forma del suo adattamento a stampa pubblicato proprio nello stesso anno. L'esteso lasso temporale che verrebbe così a dividere il manoscritto dalla data di stesura delle *Orazioni*, così come la presenza delle correzioni, fanno comunemente ritenere che quella contenuta nel manoscritto sia già almeno una seconda versione del testo.

A queste cautele legate all'effettiva datazione delle opere in nostro possesso, si aggiungono quelle accortezze da richiedersi nell'accostarsi ad una produzione particolare come quella costituita dal risultato dell'*ars oratoria*. È infatti importante sottolineare quelle caratteristiche formali che, richieste dal particolare genere compositivo dell'opera, non possono in qualche modo non contribuire anche alla delineazione del contenuto. Il carattere prettamente orale di un'orazione richiede infatti di evitare le lunghe catene di ragionamenti in favore dell'esemplificazione o della mera enunciazione di tesi. Ma non soltanto, occorre infatti ricordare che la particolare natura di un discorso rivolto ad un pubblico implichi delle valutazioni che tengano in maggior conto l'*efficacia* dell'esposizione, a detrimento di quella che invece è il *rigore* della dimostrazione. Ma quali sono questi accorgimenti che un oratore non può non tenere presenti nel momento di accingersi a comporre? E per quali motivi dovrebbero essere tenuti in considerazione in un'analisi bilanciata di questi testi vichiani?

1.1.1. *Il prodotto dell'ars oratoria: cautele preliminari*

Evidentemente occorre non lasciare eccessivamente sullo sfondo il fatto che il filosofo Giambattista Vico dovette la sua prima fama proprio alle sue riconosciute abilità di latinista e versificatore. Fu primariamente questo lato secondario della sua figura intellettuale a garantirgli l'accesso nelle cerchie intellettuali della sua città e a favorire inoltre la sua nomina a docente di retorica, grazie anche all'interessamento del Caravita. La sua riconosciuta abilità, oltre che il suo ruolo ufficiale di docente, ci devono avvertire di ricercare una qual sorta di tara retorica da applicare successivamente nel bilanciare i pesi delle *Orazioni*. Ma dove potremmo meglio cercare quali avvedutezze di mestiere egli dovesse aver ben in mente nell'accingersi alla stesura delle sue prolusioni se non nelle parole con cui Vico stesso decise di passare tali conoscenze ai suoi studenti? Certamente, delle indicazioni in merito possono essere rinvenute agilmente all'interno di quella particolare orazione che è il *De nostri temporis studiorum ratione*, ma al momento vorremmo richiamare l'attenzione su quel particolare testo che sono le *Institutiones oratoriae*, che rappresentano il sunto dell'insegnamento retorico vichiano.

[5] *Vita*, pp. 30-36.

Occupandoci delle questioni formali sottostanti alla composizione delle *Orazioni*, rivolgiamoci dunque alle pagine in cui Vico stesso ci ammonisce, quasi con la sua viva voce, dell'importanza da riservare ad alcuni aspetti. Prima di tutto occorre tener presente che «scopo principale dell'oratore […] è piegare gli animi con la parola. Perciò egli deve piacere, ammaestrare, commuovere».[6] Proprio questa finalità principale, implicando il rivolgersi agli animi piuttosto che alle menti, richiede che la tesi di fondo non venga dimostrata. La finalità dell'oratore è infatti quella di guidare l'ascoltatore a *sentirsi* in accordo con quanto viene esposto. Infatti, poco dopo Vico aggiunge che «poiché l'eloquenza è stata fatta per la massa e per il volgo, che apprezzano la verità solo se ornata di qualche lusinga e si conducono bene solo se trascinati da una certa sfrenatezza delle passioni, occorrerà allora che il discorso si faccia con *modi che lusingano* e sia infiammato dai sentimenti. *L'eloquenza è data soprattutto da queste aggiunte*: ed è solo in tal modo che se ne può celebrare il rito».[7]

È sempre Vico a renderci consapevoli dell'importanza di distinguere compiti e finalità proprie dell'oratore e del filosofo. Egli suggerisce di evitare, nell'atto di comporre un'orazione, l'utilizzo della *gnome* (o frase sentenziosa, un'affermazione di carattere generale) e di preferire l'inserimento di un *noema* (che potremmo definire una massima particolare in grado di adattare la *gnome* al caso concreto) al fine di «non dar l'impressione che invece di parlare si stia a filosofare».[8] Non vi è nulla di sorprendente, dunque, se all'interno del testo delle *Orazioni* non troveremo elaborazioni di carattere generale e sistematico, nuove sistemazioni dottrinali o innovazioni terminologiche.

Analogamente, per adempiere al compito di esortare all'azione l'uditorio risulta di capitale importanza saper comunicare i propri argomenti non solo in una forma che sia in grado di avvolgere l'animo con le robuste reti dell'immaginazione ma anche in maniera tale che il discorso sia intelligibile, che risponda cioè, per quanto possibile, alla forma di pensiero corrente. L'oratore, svolgendo quello che è il suo compito specifico, cioè quello di tradurre la verità nel linguaggio del verosimile,[9] dovrà stare bene attento ad esporre seguendo «non le opinioni dei filosofi ma quel senso comune, conformemente al quale l'intera eloquenza è fatta».[10] Insomma, anche laddove gli argomenti derivino da una seria speculazione filosofica,[11] i risultati di quest'ultima non potranno che essere *comunicati* e non *giustificati* all'interno di un'orazione.

Per quanto invece riguarda la questione terminologica, che ci interesserà particolarmente nella trattazione del platonismo vichiano,[12] Vico esprime esplicitamente la sua avversità sia nei confronti del recupero di termini ormai desueti e dal significato ormai obliato che contro l'introduzione di nuovi termini da parte dell'oratore. A tal proposito si possono riportare gli ammonimenti vichiani, che si riferiscono alla produzione in lingua latina. Per quanto riguarda l'utilizzo di termini antichi egli ritiene

---

[6] *IO,* p. 15
[7] *Ibidem* (corsivo mio).
[8] *Ivi*, p. 375.
[9] «Sarà poi compito specifico dell'oratore trasportare tutto *dal* vero *al* verosimile» (*Ivi*, p. 99) (corsivo mio).
[10] *Ivi*, p. 95.
[11] Che proprio dalla filosofia debbano derivare le tesi di cui l'oratore deve convincere il suo pubblico sembra decisamente l'opinione del Vico. «Io penserei che farai molto meglio a ricavare le proposizioni sull'onesto e il turpe dalla filosofia morale, dove si ragiona con ordine e metodo della natura di tutte le virtù e di tutti i vizi, del carattere dei costumi, di tutti i doveri di questa vita. Quanto alle disposizioni sull'utile e l'inutile le apprenderai dalla dottrina politica, poiché, come ben dice Cicerone, a chi vuol dare consigli intorno allo Stato conviene conoscere lo Stato. Infine trarrai le proposizioni sull'equo e l'iniquo dalle opere della giurisprudenza romana […]. E siffatti precetti per il rinvenimento delle posizioni di questioni sono veramente una logica che insegna che una cosa è chiaramente nota solo a colui che, rispetto a quello che si ricerca, abbia esaminato queste tre cose: anzitutto se esista, in secondo luogo che cosa sia, infine quale ne siano le proprietà» (*Ivi*, p. 99).
[12] Cfr. *Infra*, II, § 3.

che «si debbano omettere le parole antiche che risultano non più usate nel secolo aureo».[13] Mentre riferendosi all'utilizzo di nuovi termini sostiene che vadano da un lato evitate le parole «recenti, per le quali sia facile trovare vocaboli dell'età aurea»[14] e, d'altro canto, «non è più lecito inventare parole nuove, poiché questo potere spetta unicamente alla comunità linguistica, al popolo».[15]

Tutto queste considerazioni dovrebbero insomma aiutare a comprendere come quella mancanza di sistematicità e di originalità notata dai commentatori sia in buona misura da ascriversi, oltre che certamente ad una certa giovinezza filosofica dell'autore, anche alla peculiarità del materiale a cui stiamo rivolgendo il nostro sguardo.

1.1.2. Occasione e destinatari: a chi si rivolse Vico?

Fin qui ci siamo occupati di sottolineare quali siano quegli accorgimenti di carattere generale da tenere in considerazione nell'approcciare il testo di un'orazione. C'è però un'ultima indicazione da considerare che ci impone di scendere maggiormente nel dettaglio particolare della situazione politica napoletana. Per comprendere l'importanza di questo accorgimento, come già ricordato, è bene sottolineare come l'abilità specifica di un buon oratore sia quella di saper parlare *ad* un pubblico che non è costituito da esseri umani ideali e disincarnati ma da individui concreti, in carne, ossa, sangue e passioni, coinvolti nei propri affari e nelle vicende del proprio tempo. Scrive Vico:

> L'ottimo oratore dovrà sapere quali uomini e nei confronti di chi e per quali ragioni questo o quel sentimento può eccitare o placare.[16]

Quella di Napoli a cavallo tra i secoli XVII e XVIII era in effetti una situazione alquanto peculiare. Nel corso di questo periodo la città partenopea si trovò ad essere inserita all'interno dei vasti possedimenti di due delle maggiori monarchie dell'epoca: quella spagnola dei Borbone e, dopo la conquista del 1707, quella austriaca degli Asburgo. Solamente nel 1734 il regno ebbe una sua effettiva indipendenza costituendosi come monarchia sotto il regno di Carlo di Borbone. Proprio la lontananza dalle sedi centrali della monarchia, unita alla necessità di governare direttamente un territorio ricco come quello del Regno di Napoli fece sì che la città si ritagliasse comunque un vero e proprio ruolo di capitale amministrativa. Fu infatti la sede governativa dei vari viceré e il centro nevralgico della gestione del potere nel vasto Mezzogiorno italico.

Fu proprio a causa di questa situazione, in cui il territorio, nei fatti praticamente indipendente, veniva governato da amministratori di passaggio, che si crearono degli equilibri di potere particolari. Infatti, gran parte della nobiltà venne esclusa, anche per motivi cautelari, dalla vita politica. A questa esclusione i nobili reagirono cercando di mantenere il loro prestigio attraverso ostentazioni di lusso, costume che alla lunga causò un progressivo impoverimento della classe aristocratica, e attraverso delle politiche di mecenatismo che vedono il loro esempio principale nell'ampia portata che assunse il fenomeno culturale dei salotti. D'altro canto, proprio questa esclusione nobiliare ed il bisogno di figure competenti per comporre i quadri dell'amministrazione favorirono la formazione di un ceto borghese di professionisti a cui venivano affidati la maggior parte degli incarichi pubblici. Una vera e propria nobiltà di toga composta da avvocati, medici e notai che a Napoli, in misura apparentemente maggiore rispetto a quanto accadeva nel resto d'Europa, trovava ampi spazi nei quadri dell'amministrazione monarchica. È proprio nelle fila di questo ceto di professionisti che possiamo

[13] *IO*, p. 253.
[14] *Ivi*, pp. 253-255.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ivi*, p. 91.

ritrovare i protagonisti del tentativo di rinnovamento intellettuale che inizia ad investire la cultura napoletana all'incirca dalla metà del Seicento[17] e che si declina principalmente su due versanti: quello medico e quello giuridico.[18]

Avremo modo di occuparci più diffusamente del movimento di rinnovamento scientifico legato all'Accademia degli Investiganti nel corso del capitolo.[19] In questa sede è però opportuno richiamare quello che, pur nell'articolarsi delle diverse soluzioni, sembra essere stato l'orizzonte di pensiero comunemente accettato. L'insofferenza verso la medicina galenica e la fisica aristotelico-gesuitica si era risolta nella diffusione di un atomismo lucreziano-gassendista alla cui fortuna avevano contribuito, in prima battuta, la forte influenza di Galilei e dei suoi discepoli e, secondariamente, la diffusione delle opere fisiche di Cartesio. Sul tronco di questa teoria fisica si innestava un marcato rifiuto di ogni forma di mentalismo in favore del richiamo all'esperienza diretta; un richiamo che non mancava di venarsi di forme di scetticismo, come ad esempio nella riflessione di Leonardo Di Capua. Il dubbio scettico non era tuttavia così esteso da coinvolgere la ferma convinzione che il nuovo approccio sperimentale fosse in grado di garantire una maggiore capacità pratica, ampliando le possibilità di operare sulla natura. Infatti, la preferenza per il metodo sperimentale si era andata affermando sia in campo medico che nel più ampio panorama delle scienze della natura, conquistando nel corso del Seicento sempre più seguito e attirando le ire e le polemiche dei sostenitori del sapere degli antichi.

Per quanto riguarda i dottori in legge, anch'essi erano impegnati in prima linea sul fronte del rinnovamento culturale della città, partecipando spesso anche alle attività delle accademie. A questo proposito si possono citare, ad esempio, il caso di intellettuali molto vicini al Vico come Francesco D'Andrea e Giuseppe Valletta. L'importanza dell'opera dei giuristi si era dapprima affermata attraverso l'importante lotta agli antichi privilegi feudali dei nobili locali che rendevano malferma la presa della corona spagnola sul territorio partenopeo.[20] Successivamente, l'apporto dei professionisti della giurisprudenza continuò a essere fondamentale e la riorganizzazione del regno, e dell'inefficiente macchina della giustizia, tentata dagli Asburgo continuò a garantire il perdurare dell'influenza di questa classe notabile sulla gestione del potere.[21]

Insomma, buona parte dell'uditorio a cui il giovane professore di retorica doveva rivolgersi con la sua arte era composto da uomini che facevano parte di questa variegata e dinamiche classe sociale, o per lo meno speravano di potervi accedere proprio grazie al completamento degli studi. Uomini dotati di un'elevata consapevolezza dell'importanza della loro professione e delle loro concrete possibilità di plasmare il mondo all'interno dei cui meccanismi si accingevano a entrare. Tenendo conto di questo, sembrerebbero trovare almeno una parziale spiegazione gli accenti ottimistici delle *Orazioni*,

---

[17] Una data simbolica comunemente accettata è il 1649, anno in cui Tommaso Cornelio, che avrebbe poi fondato insieme a Leonardo Di Capua l'Accademia degli Investiganti, rientra a Napoli, dopo un lungo viaggio negli altri centri culturali italiani, portando con sé le opere di alcuni pensatori moderni come Bacone, Gassendi, Harvey, Hobbes, Boyle, Cartesio.
[18] Ma in realtà la portata degli interessi dei *novatores* è ben più ampia. Basti considerare la contesa che oppose sul piano letterario chi, come Leonardo Di Capua e lo stesso Vico, propugnava il ritorno al petrarchismo a quanti, come il D'Aulisio, sostenevano le forme del poetare barocco (ad esempio, cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, Cappelli, Urbino, 1960, pp. 60-61. Per una ricostruzione della biografia vichiana ancora fondamentale F. NICOLINI, *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, il Mulino, Bologna, 1992, ristampa anastatica dell'originale del 1931).
[19] Cfr. *Infra*, II, § 1.4.1.
[20] Una situazione instabile che culminerà in un vero e proprio tentativo di insurrezione come la cosiddetta congiura di Macchia (1701) di cui proprio Vico scrisse la storia nel suo, mai pubblicato, *Principum Neapolitanorum coniurationis anni MDCCI historia*.
[21] Questa la probabile causa per cui si sviluppò a Napoli una particolare cultura politica in cui la partecipazione degli intellettuali al potere assumeva un ruolo centrale. A questo riguardo, cfr. E. NUZZO, *Vico, tacito, il tacitismo*, in: *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, a cura di S. Suppa, «Teoria e storia della ragion di Stato», 3, 2003, pp. 149-199.

plausibilmente costruite nell'intento sia di spingere all'azione trasformatrice e di governo sia di direzionare questa azione nella giusta direzione. Proprio nell'ottica di fornire un corretto metro di paragone in grado di correggere un certo approccio utilitaristico e 'meccanico' alle professioni di elevata specializzazione, che Vico conosceva bene per averlo sperimentato a sue spese,[22] vanno inserite le continue esortazioni all'agire in vista del bene comune. Ma non solo, qualora i testi delle *Orazioni* vengano ricondotti al loro originale *contesto* (l'inaugurazione, in seno alla regia Università, dell'anno accademico) e *scopo* (l'esortazione degli studenti a compiere le fatiche degli studi), si può ragionevolmente ritenere che un certo trionfalismo di fondo, seppur costellato di puntuali richiami alla cautela, sia il tono da aspettarsi per conseguire, con "modi che lusingano e infiammano", il risultato di "piacere, ammaestrare e commuovere".

1.2. Temi e riferimenti delle Orazioni

Quanto detto serve allo scopo di argomentare i motivi per i quali si ritiene che sarebbe mossa alquanto azzardata utilizzare i testi delle orazioni *sic et simpliciter*, come se si trattasse di opuscoli scientifici o di testi esclusivamente filosofici. D'altra parte, è ben lungi dalle intenzioni di questa analisi voler ridurre queste opere a mero fatto letterario e privo di contenuto filosofico,[23] tentando piuttosto di fornire un'analisi teoretica da affiancare alle già magistrali analisi politiche.[24] Di seguito passeremo quindi alla descrizione delle *Orazioni* per poi procedere a delineare il quadro antropologico e la prospettiva metafisica che da esse possono essere derivati.

1.2.1. Prima orazione

Il 18 ottobre 1699 Vico recitò la prima delle *Orazioni inaugurali*, che porta il titolo *Per completare in breve l'intero ciclo delle conoscenze la conoscenza di se stesso è ad ognuno di massimo incitamento*.[25] Fine dichiarato dell'intervento era quello di «esortare i giovani ad intraprendere con zelo le fatiche degli studi».[26] Proprio a tale scopo, il nostro autore si impegna a mostrare come l'animo umano sia perfettamente commisurato allo svolgimento dell'arduo compito della conoscenza.

Il punto d'attacco è costituito dal celebre motto delfico *nosce te ipsum* che viene interpretato, giusta la lettura datane da Cicerone, come un monito che informa l'umanità della divinità della sua origine. Infatti, secondo Vico, «Tullio è sufficiente a farci capire che questo sapientissimo detto mira piuttosto ad incitare ed innalzare a quelle imprese grandi e sublimi di cui sono capaci gli uomini, i cui divini ingegni sono scoraggiati dalla modestia eccessiva, soffocati dalla sfiducia in se stessi, distrutti dalla

---

[22] *Vita*, pp. 8-10. Espliciti i richiami a evitare un approccio utilitaristico al sapere formulato in chiusura della terza orazione (cfr. *Or*., III, p. 756) e in apertura della sesta (*Or*., VI, p. 770).

[23] «Mi pare insomma che non come opera di pensiero, da giudicare con criterio storico-critico, come han fatto il Gentile e il Donati, sian da considerare le *Orazioni*; ma sian da leggere con l'orecchio che ricerca ciceronianamente il godimento della "*verborum numerorumque iucunditas*» (*Orator*, 185), dei "*verba bene sonantia*" (ib., 163), e di questi è giudice inappellabile: "*Iudicate nim sensus: in quo iniquum est quod acciditi non agnoscere, si cur id accidat reperire nequeamus"* (ib. 183)» (A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, cit., p. 40).

[24] La connessione delle opere vichiane agli eventi politici del suo tempo è risultato del classico G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli, 1981. Recentemente sull'importanza dell'aspetto politico delle *Orazioni* è tornato recentemente F. LOMONACO, *La "politicità" delle Orationes*, in: ID., *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, pp. 25-49.

[25] «*Suam ipsius cognitionem ad omnem doctrinarum orbem brevi absolvendum maximo cuique esse incitamento*» (*Or*., I, pp. 706-719).

[26] *Ivi*, p. 706. La necessità dell'esortazione è inoltre così motivata: «poiché, infatti, per natura è stabilito che gli uomini siano inclini, più che alla fatica, all'ozio e si sottraggano alle imprese difficili perseguendo quelle facili, la situazione richiedeva giustamente, anzi, esigeva che con qualche discorso, si incoraggiassero i giovani alle arti liberali ed alle scienze, acquisibili solo con un grandissimo impegno mentale, con numerosissime veglie e fatiche, con tenacia costante e fervida diligenza» (*Ibidem*).

perdita di ogni speranza in grandi azioni»[27]. Per ovviare a questa perdita di speranza occorre quindi insistere sulla grandezza dell'animo che è "immagine di Dio Ottimo Massimo", "Dio delle arti" e sulla sua incredibile capacità operativa che si sostanzia in "una certa divina capacità di pensare […] dotata di sì grande velocità" e nella "capacità di concepire le immagini delle cose, che è chiamata "fantasia" che «senz'altro dimostra e conferma la divinità della propria origine producendo e facendo nascere nuove forme».[28] Queste eco di matrice neoplatonica vengono inoltre supportate, nel procedere dell'argomentazione, da temi di ascendenza fortemente cartesiana.

Conferma principale del carattere divino dell'animo umano è, sul lato della conoscenza, la capacità di raggiungere Dio attraverso la riflessione su se stesso. Vico ripropone infatti, seguendo il modello della III meditazione cartesiana, l'itinerario che partendo dal dubbio giunge alla conoscenza di Dio attraverso l'idea dell'infinito.

> Sebbene la mente umana esiti e dubiti completamente di ogni cosa, essa non può mai, in nessun modo, essere incerta sul fatto che pensa: infatti questa stessa incertezza è pensiero. Non potendo, infatti, non riconoscere d'essere consapevole di pensare, da tale consapevolezza essa trae la conclusione in primo luogo di essere una qualche cosa; infatti, se non fosse nulla, chi penserebbe? Poi, sente che è insita in sé la nozione di una cosa infinita; allora, assume che necessariamente è presente nella causa quanto vi è nella cosa che da quella causa è prodotta; da ciò infine, conclude che quella nozione di una cosa infinita proviene da una cosa che è infinita. […] Infine conclude "È dunque Dio. Poiché Dio è tutto, esso è degno di ogni venerazione". O meravigliosa forza della mente umana, che, rivolta verso se stessa, ci conduce alla conoscenza del sommo bene, di Dio Ottimo Massimo![29]

Inoltre, sul lato proprio della possibilità riservata all'operazione umana, è presente un'altra affermazione di sapore cartesiano che sembra richiamare le celebri tesi del filosofo francese relativamente al rapporto tra evidenza e attenzione. Come Descartes, Vico lega la possibilità di ottenere la conoscenza all'esercizio della volontà affermando che: «l'essere sapienti consiste soprattutto nella volontà».[30] Tale affermazione sembrerebbe ancora una volta affermare lo sfondo ottimistico dell'orazione che, in questa concessione di sapore pelagiano, rivelerebbe la sua connessione all'orizzonte autosalvifico e autopoietico della *De hominis* pichiana.

1.2.2. Seconda orazione

A bilanciare parzialmente gli afflati ottimistici della prima orazione sembra però essere diretto il discorso pronunciato per l'inaugurazione dell'anno 1700, dal titolo *Nessuno è nemico tanto pericoloso ed ostile verso il suo nemico quanto lo stolto verso se stesso*.[31] L'intera orazione è infatti rivolta a descrivere la condizione propria di quanti, allontanandosi dalla sapienza, infrangono la legge divina rinnegando la loro stessa natura. Questa possibile degenerazione, lungi dall'essere presentata come qualcosa di remoto, è una condizione così comune da essere non solo evidente a chiunque fissi per un istante lo sguardo sulla condizione umana ma addirittura da poter comprensibilmente portare a dubitare della stessa esistenza di un ordine superiore garante del bene.

Infatti, se qualcuno:

---

[27] *Or*., I, pp. 708-710.
[28] *Ivi*, p. 710.
[29] *Ivi*, p. 714.
[30] *Or*., I, p. 716.
[31] «*Hostem hosti infestioremque quam stultum sibi esse neminem*» (*Or.*, II, pp. 718-732).

> Tende l'acume della mente nella contemplazione degli uomini, allorquando noterà i loro desideri, non solo diversi ed opposti, ma difformi ed incompatibili con la propria e comune natura; allorché scorgerà in quanti strani anzi miseri modi ciascuno di essi ogni istante muta e diventa diverso da se stesso e nel giro di un'ora è scontento di sé; dopo che li avrà trovati amanti della verità e immersi in errori, forniti di ragione e volti alla libidine, ammiratori della virtù e sprofondati nei vizi, desiderosi della felicità e ricoperti di sventure, bramosi della immortalità e infiacchiti nell'ozio, del quale si tace così come della morte, io temo che esso non incorra sconsideratamente in quell'empia opinione che una qualche materia capace di generare il genere umano, per i continui rivolgimenti e per l'attrito dei corpi celesti, sia caduta dal cielo e, sparsa e disseminata per la terra a caso, abbia prodotto gli uomini al di fuori di ogni proposito deliberato.[32]

La descrizione della grande sofferenza che l'incapacità di conseguire un retto uso della mente e il controllo sulle pulsioni del corpo, descritta come un male peggiore della guerra e resa vivida dall'impiego di eco dal sapore omerico, si allontana in maniera solamente parziale dal quadro presentato nella prima orazione. L'argomento vichiano, partendo dalla considerazione della legge che l'uomo deve rispettare per essere in accordo con la propria natura,[33] riporta implicitamente la responsabilità alla libera azione dell'individuo. La fonte della 'disarmonia' dell'umanità rispetto all'ordine del cosmo viene così ad essere il vero e proprio contraltare di quella capacità di operare che era stata magnificata nel testo precedente. L'atto della volontà non è cioè automaticamente rivolto al bene e il conseguimento della felicità, aristotelicamente riconosciuto come fine umano e connesso alla contemplazione, può essere impedito da un uso scorretto del libero arbitrio.

L'orazione sembra completare idealmente il quadro della concezione platonica dell'uomo come essere mediano, capace tanto di innalzarsi a Dio come di rinchiudersi nella sensibilità. Si veda, ad esempio, cosa Socrate afferma nel *Teeteto*:

> Amico, ci sono due modelli di vita fissi nell'ambito dell'essere: uno divino, felicissimo, e uno senza Dio, infelicissimo; non vedendo che le cose stanno così, per stupidità e per estrema demenza, essi non si accorgono che, con le loro azioni ingiuste, si rendono simili all'uno e dissimili all'altro. Di questo, appunto, pagano la pena vivendo la vita che è immagine del modello a cui si rendono simili.[34]

Oltre alla possibilità di vedere in questa armonia composita la connessione delle prime due orazioni, a rivendicare la costanza delle opinioni vichiane sembra essere l'opinione secondo la quale la possibilità di agire secondo i decreti della legge divina sia interamente in possesso dell'individuo che, tramite quel medesimo moto di volontà che lo portava, nel corso della prima orazione, a dedicarsi allo studio della sapienza, può anche in questa orazione consentirgli di mutare la propria condizione. E infatti:

---

[32] *Ivi*, pp. 718-720. Anche in questa eccezionalità dell'uomo, colta nella sua parziale esclusione dall'ordine della natura, è possibile vedere l'influenza pichiana secondo G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit. p. 64 e E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 930-931.

[33] L'idea che anche all'uomo sia data una legge da rispettare, un ideale normativo a cui conformarsi, interviene a differenziare in maniera sostanziale l'orizzonte vichiano da quello presentato da Giovanni Pico della Mirandola nella sua orazione, così come ha notato A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2006, pp. 62-63.

[34] PLATONE, *Teeteto*, 176 A – 177 D, a cura di C. Mazzarelli, in: ID., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2014, p. 225. Cfr. anche ID., *Timeo*, 88 D – 89 D e M. FICINO, *Teologia platonica*, IX, 7, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano, 2017, p. 805.

> Non appena il sapiente si dedica a questi studi, la sua vita si riempie di quella gioia di cui sono indivisibili compagne la serenità della coscienza e la calma dell'innocenza. La saggezza procura a che il sapiente distolga l'animo dal corpo e trascorra buona parte del suo tempo con la parte di noi migliore e divina; con l'altra, invece querula e fragile, solo quanto è indispensabile.[35]

La sapienza a cui bisogna sollevarsi per poter raggiungere un tale risultato è la conoscenza di Dio, accessibile attraverso l'investigazione delle cause. Tale conoscenza appare essere l'unica in grado di guidare gli esseri umani fino alla consapevolezza dell'ordine della realtà che impone di disprezzare il corpo e di ritirarsi "nell'alta rocca della mente" per dominare il mondo della fortuna. Ma tale consapevolezza viene a trovarsi perfettamente al di qua di qualsiasi bisogno di un intervento esterno. Essa è alla portata di ogni uomo, conseguibile quasi senza sforzo, in quanto «è facile, perché è congenita; è benigna, perché della natura».[36] Ma tale armonia apparente è in realtà spezzata da una mossa tutt'altro che neutra dal punto di vista concettuale.

Infatti, nel contrapporre alla figura dello stolto quella del sapiente, l'orazione vichiana si colora di riflessi dalle tinte stoicheggianti, riflessi che dipingono un uomo che:

> […] riconosce che sono in noi stessi il desiderio e l'avversione, le virtù e i vizi e fuori di noi il corpo, le ricchezze e la gloria; riconosce inoltre che quelle cose che sono in noi, per loro natura, sono libere e nostre proprie, mentre quelle poste fuori di noi, sono schiave e dipendenti dall'arbitrio altrui. Perciò egli si dispone in modo da accogliere magnanimamente quanto è necessario soffrire per volere di Dio. Il sapiente comprende d'essere obbligato ad accettare questa norma, sopportare le cose mortali, senza mai lasciarsi turbare da quelle che non è in nostro potere evitare.[37]

Se, dal punto di vista storico-filologico, la comparsa di queste tematiche legate alla morale stoica appare tutt'altro che sorprendente, non altrettanto lineare appare dal punto di vista teoretico. L'esposizione della figura del sapiente appare infatti seguire da vicino il testo delle *Tusculanae*[38] di Cicerone, già citato da Vico in maniera letterale in riferimento al motto delfico, rivelando nuovamente la consistenza dell'influenza del retore latino su Vico. A mutare sembra però essere il tipo di azione che è concessa all'essere umano nel tentativo di rimediare ai suoi errori. Il cambiamento di accento si ha nel concedere ora all'animo umano una piena potenza di intellezione a cui non corrisponde pari potenza di azione. Dal punto di vista speculativo permane l'ottimismo gnoseologico: il sapiente può certo penetrare l'ordine della natura e coglierlo pienamente, presupposto per poi poterlo volontariamente realizzare nella prassi. Ma, considerando il lato della pratica, bisogna notare che buona parte di questa sapienza sta proprio nel riconoscere e *accettare* un'ineliminabile mole di dati immutabili che al soggetto sono imposti dalla realtà esterna. Accettazione che, pur basandosi sul riconoscimento della razionalità della natura, coerentemente con la dottrina stoica del fato, non può non essere qualificata con l'ossimoro di un'azione passiva, ininfluente al compiersi del fine. Una sapienza che conduce inevitabilmente a prendere consapevolezza dei limiti imposti all'azione creatrice e modellatrice dell'essere umano.

Questo accenno stoico, se non vuole essere ridotto a mera citazione dotta, non lascerebbe a nostro avviso che due strade interpretative: riconoscere una buona dose di incongruenza filosofica tra il

[35] *Or.*, II, p. 730.
[36] *Ivi*, p. 732.
[37] *Ivi*, p. 730.
[38] Cfr., ad esempio, M. T. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 57; V, 24, 68 – 25, 72; V, 27, 76 – 28, 82.

supposto neoplatonismo della prima orazione e lo stoicismo della seconda, data dall'inconciliabilità tra libera azione formatrice e rigida sottomissione al fato; oppure concludere che lo sfondo è condiviso e che la capacità di riformare l'uomo ascritta alla sapienza sia poi descritta nel corso della seconda orazione, per identificarne i limiti e le caratteristiche. Per ora ci limiteremo a evidenziare le alternative che ci sembrano plausibilmente in gioco.

1.2.3. Terza orazione

Il quadro è però destinato a complicarsi con la terza orazione, la cui importanza per la delineazione della metafisica vichiana in questa fase non appare decisamente nel titolo che riporta: *Dal mondo degli studi deve essere tenuta lontana ogni slealtà, se vogliamo adornarci di un'erudizione vera e non simulata, solida e non vacua*.[39] Tale orazione può concettualmente essere divisa in due sezioni: nel corso della prima compare una trattazione del libero arbitrio, mentre nel corso della seconda troviamo delle indicazioni volte a guidare i rapporti all'interno della repubblica delle lettere. A fare da cerniera tra le due, il tema della naturalità della socievolezza umana.

La liberà dell'arbitrio umano viene introdotta riallacciandosi direttamente al contesto neoplatonico. Infatti, questo "dono regale" di Dio Ottimo Massimo viene immediatamente connesso all'unicità della condizione umana, tale che «soltanto l'uomo è ciò che vuole; diventa quello che preferisce, fa ciò che gli piace».[40] Ancora una volta, però, il quadro ottimistico viene incrinato da una constatazione: in questa libertà di scelta risiede un rischio mortale. L'uomo, infatti, a causa della sua posizione di eccezionalità e preminenza può disattendere la sua destinazione essenziale, può tradire la sua natura di uomo fallendo nel retto utilizzo della ragione. Quella possibilità di autodeterminazione che per Pico della Mirandola rendeva possibile comprendere perché «l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani»[41] è nel testo vichiano divenuta il segno dell'infelicità della vita terrena. Scrive Vico:

> Infatti, il libero arbitrio dell'animo umano è fonte di ogni male, da esso derivano tutti i flagelli, le rovine e qualsivoglia sciagura da cui sia afflitto il genere umano. L'uomo, abusando della libertà del suo arbitrio, rese nocive col suo ingegno tutte le cose, di per sé innocue; […] e da ogni dove tra motivo per tormentare e rovinare la sua stessa natura.[42]

L'insistenza sui rischi connessi all'improprio utilizzo del libero arbitrio, che nel testo pichiano risulta un accenno privo di reale rilevanza, sembra avvicinare l'orazione vichiana alla prospettiva agostiniana.[43] Vicinanza che troverebbe conferma nelle affermazioni della *Vita* in cui Vico stesso ci afferma di aver appreso la dottrina di Agostino tramite la lettura del Ricardus,[44] durante il suo periodo

---

[39] «*A literaria societate omnem malam fraudem abesse oportere, si nos vera, non simulata, solida, non vana, eruditione ornatos esse studeamus*» (*Or.*, III, pp. 732-757).
[40] «*Unus homo est quod vult; fit quod lubet; agit quod placet*» (*ivi*, p. 735).
[41] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Edizioni della Normale, Pisa, 2012, p. 3.
[42] *Or*., III, p. 734.
[43] Come è stato notato, la dottrina di Sant'Agostino sul tema può essere in buona parte avvicinata alle argomentazioni vichiane. Si pensi alle pagine dedicate dal filosofo di Tagaste alla considerazione dei rischi connessi al dono del libero arbitrio nel dialogo dedicato alla considerazione della questione (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 7 e *De civitate Dei*, XIII, 14). Per una trattazione più diffusa, corredata dai raffronti testuali, si veda A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo,* cit., pp. 82-90.
[44] Pseudonimo del teologo sorbonico Etienne Dechamps (1613-1701), autore di due importanti testi sull'argomento e indicato da Vico come fonte per la sua conoscenza della dottrina agostiniana della grazia (cfr. *Vita*, p. 12). Il testo più probabile sembrerebbe essere S. DECHAMPS BITURICI E SOCIETATE IESU, *De haeresi janseniana ab apostolica sede merito*

di residenza a Vatolla. Bisogna però essere cauti a non sopravvalutare questa possibile vicinanza alla visione agostiniana, retrodatando quella che invece in epoca posteriore appare essere un'influenza certa.[45] Occorre infatti notare che le tematiche toccate da Vico così come l'assenza di una tematizzazione esplicita della grazia sembrano rendere plausibile, almeno fino al *De uno* dove la situazione cambierà sensibilmente, una lettura di Agostino parziale, in cui un posto centrale è da riservare alle *Confessioni*.

Nella costruzione retorica, la trattazione dei mali derivanti dal libero arbitrio non è però fine a se stessa, e anzi funge da contrasto per rendere più manifesta l'esecrabilità di mali ancora più intollerabili perché vanno contro la natura stessa dell'umanità: «quelli causati da coloro che abusano degli studi delle lettere».[46] La socialità viene infatti qui presentata come un destino ineludibile dell'essere umano, una condizione che gli è così intrinseca da non cessare mai di presentarsi anche tra gli individui viziosi e che vivono in aperto contrasto con le leggi della stessa società. Con un probabile riferimento platonico,[47] Vico afferma:

> Grandissima e potentissima è quella forza insita nell'animo degli uomini che li spinge a consociarsi ed unirsi l'uno con l'altro; cosicché non esiste nessuno tanto scellerato, malvagio ed infame, che non conservi ed alimenti, come una scintilla accesa sotto la cenere arsa, una qualche particella di giustizia per la conservazione della società; e di ciò siano testimoni gli infami pirati e ladroni, in qualsiasi altra causa indegni di testimoniare, i quali osservano con una certa apparenza di rispetto le leggi stabilite della loro nefasta società, riguardanti il dovere di sobbarcarsi a comuni pericoli, secondo la capacità di ognuno, di arrecare aiuto di qua e di là nelle situazioni difficili, di dividere tra loro il bottino lealmente.[48]

Il tema della naturalezza della società, che sembra già tracciare in questa fase giovanile un importante solco tra la concezione politica vichiana e quella hobbesiana, è peraltro tutt'altro che assente nei testi neoplatonici frequentati da Vico. È infatti interessante notare come già in Ficino compaia il tema della socievolezza dell'uomo, introdotta appellandosi all'autorità stessa di Platone. Tale natura sociale è, per il platonico fiorentino, testimoniata dai rapporti di reciproca utilità resi necessari dal bisogno e, soprattutto, dalla capacità del linguaggio; mentre è garantita da quel rapporto verticale che è fornito esclusivamente dalla religione. Un trittico, quello rappresentato da società, linguaggio e religione, che tanto proficuamente verrà posto al centro dalla riflessione matura di Vico.

La società di cui però si occupa qui il filosofo napoletano è quella assai particolare della repubblica delle lettere. A tale consesso di uomini, uniti nonostante la diversità dello spazio e tempo dal comune impegno per la verità deve essere applicato, a tutela della giustizia, il valore fondamentale della buona fede. L'insieme delle esortazioni particolari che Vico attua sono in generale rivolte a contrastare l'approccio fideistico al sapere in cui alla difesa di un'opinione faziosa viene riservato un posto superiore alla ricerca stessa della verità. Sicuramente si sente in quest'orazione la presenza viva dei lunghi anni di contese tra antichi e moderni, tra accademie rivali, in cui Vico stesso si era trovato

---

proscripta. Libri tres. Opus ante annos novem sub Antonimi Ricaardi nomine inchoatum, Sebastiani Cramoisy & Gabrielis Cramoisy, Lutetiae Parisiorum, MDCLIV (cfr. A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., p. 173, n. 329).

[45] Sul tema sembrano eccessive le considerazioni contenute in: M. LILLA, *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1993, pp. 14-23.

[46] *Or.*, III, p. 734.

[47] L'argomento è presente anche in PLATONE, *Repubblica*, I, 350 C – 351 D. Un'altra possibile fonte è M. T. CICERONE, *De officiis*, II, 11, 40.

[48] *Or.*, III, pp. 734-736.

coinvolto.[49] Non solo, in essa compare un primo accenno di quella critica, che verrà ampiamente sviluppata nella *De nostri temporis studiorum ratione*, al rigido deduttivismo geometrico applicato alla fisica dai cartesiani. In particolare, viene sottolineato il fatto che, nonostante l'accettazione dei medesimi principi, possa accadere di pervenire a risultati differenti attraverso l'applicazione del metodo geometrico.[50]

Sembra interessante notare che anche Bacone affronta tematiche affini nel suo *De Dignitate et Augmentis scientiarum*; testo che verrà peraltro esplicitamente citato da Vico in apertura della grande orazione appena citata.[51] Il filosofo inglese esprime la necessità di instaurare maggiori rapporti tra dotti europei all'insegna della fratellanza in apertura del secondo libro dell'opera,[52] e lamenta in più passaggi del testo i danni causati dalla malafede, dallo spirito di setta e dai saperi artificiosamente sistematici.[53]

Positivamente, e propositivamente, Vico esorta alla libera discussione, da condursi nella consapevolezza che ogni autore, in quanto essere umano, è fallibile ma che allo stesso tempo in ogni pensiero vi può essere racchiuso un frammento della verità. Compaiono qui i nomi di Platone, Aristotele, Democrito, Cartesio, Galeno e Accursio, elencati insieme agli aspetti positivi dei loro rispettivi pensieri nella convinzione che la preoccupazione principale debba essere quella di «accertare la verità e non condannare nessuno senza averne ascoltato la difesa».[54]

A concludere l'orazione, in netto contrasto con le precedenti, un richiamo esplicito ai limiti della conoscenza umana, resa impossibile a causa dello stato corrotto dovuto al peccato originale.

> Impariamo, dunque, il vero uso degli studi e diventiamo consapevoli che è in noi punita, colla privazione di una vera conoscenza delle cose, la vietata curiosità del nostro capostipite. In questo le discipline distinguono i dotti dal volgo: entrambi non sanno, ma il volgo crede di sapere mentre l'erudito riconosce di non sapere.[55]

---

[49] Come dimostra ad esempio l'episodio narrato nella *Vita* della sua iniziale inimicizia con il D'Aulisio, dovuta all'appartenenza a due partiti contrapposti nella disputa sulla poesia (cfr. *Vita*, pp. 37-38).

[50] «[…] Che Dio mi aiuti, non lo percepisco così. – Eppure le premesse ti soddisfano. – Certo è così, perché sono le più verosimili di tutte. – Perché non senti dunque anche le altre cose con me? – Perché qualche regola di Renato Cartesio sul moto potrebbe essere falsa; ma perché ho detto potrebbe, allorquando non una soltanto è stata scoperta falsa dal dottissimo Malebranche?» (*Or*., III, p. 744). L'argomento è peraltro ripreso incidentalmente in *DN*, p. 81

[51] La conoscenza di Bacone in questo periodo è attestata da Vico stesso nella sua autobiografia (*Vita*, p. 30).

[52] Cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, ora in: *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Utet, Novara, 2016, p. 200.

[53] «Il terzo vizio o malattia del sapere , che riguarda l'inganno o falsità, è fra tutti il più turpe, in quanto distrugge la forma essenziale del conoscere, la quale altro non è che la rappresentazione del vero […]» (*ivi*, p. 159); «Quanto poi all'eccessivo credito dato agli autori delle scienze – onde sono divenuti dittatori le cui parole non si discutono, e non consiglieri di cui si accetti l'avviso – enorme è il danno che le scienze n'hanno avuto, questa essendo la causa principale che le ha trattenute a un basso livello, impedendo il loro sviluppo e progresso» (*ivi*, p. 161); «[…] chi riceve la conoscenza aspira a mostrare soddisfazione piuttosto che aspettazione e amore alla ricerca, e preferisce evitare il dubbio piuttosto che l'errore: la vanità impedisce a chi parla di rivelare la propria debolezza, e la pigrizia impedisce a chi ascolta di conoscere la propria forza» (*ivi*, p. 274). Ovviamente, il riferimento polemico di Bacone è la scolastica.

[54] *Or*., III, p. 738. La presenza di Cartesio, unico moderno tra i grandi nomi antichi citati da Vico ha indotto, insieme alla ripresa della III meditazione cartesiana nella prima orazione vichiana, alcuni studiosi a ritenere che Vico abbia attraversato una fase di adesione al cartesianismo. Tale idea non sembra in armonia con il testo in cui, oltre alla presenza della critica alla fallibilità del sistema cartesiano, lo stesso passaggio elogiativo appare tutt'altro che pieno di ammirazione: «Ascolta le nuove mirabili ricerche di Cartesio sul moto dei corpi, sulle passioni dell'animo, sulla vista e le sue meditazioni sul *primo vero*; ascolta come ha introdotto il metodo geometrico nella fisica e lo dirai un filosofo originale, fatto non ad immagine di altri» (*ibidem*). La sola insistenza sul carattere di novità della filosofia cartesiana appare inoltre inserita in un anticlimax che partendo dal divino Platone passa poi all'acuto Aristotele, al ragionevolissimo Democrito e all'originale Cartesio.

[55] *Ivi*, p. 744.

1.2.4. Quarta orazione

Il tema della fratellanza serve a Vico come punto di partenza per la trattazione dei doveri svolta nella prolusione intitolata *Se uno vuole ricavare dagli studi delle lettere i più grandi vantaggi, sempre congiunti col decoro, egli, nell'erudirsi, miri allo stato e cioè al bene comune dei cittadini*.[56] Questo sentimento è ritenuto essere alla base di ogni unione sociale, seppur spesso esso non venga chiaramente avvertito e anzi sia la maggior parte delle volte del tutto ignorato. Fonte di questa fratellanza va rinvenuta nella condizione, propria di ogni cittadino, di essere figlio di una madre generosa a cui deve ogni bene: la patria. Proprio dalla considerazione dell'importanza e della grandezza dei doni ricevuti dalla propria comunità dovrebbe nascere quel senso del dovere che impone di agire a beneficio della collettività e non seguendo l'utile individuale. Ma non solo, Vico si propone anche di mostrare che ciò che è moralmente doveroso, ciò che è onorevole, non si distacca mai dall'utile del singolo.

> Infatti certamente se tenessi l'orazione a voi, uomini ormai pieni di perfetta sapienza per i quali "giammai l'utile è in disaccordo con l'onorevole", vi avrei già completamente dato prova di quanto sia utile quello che vi proposi come fine dei vostri studi, proprio avendo dimostrato che è onorevolissimo. Ma giacché voi siete venuti qui a salutare dalla soglia non la sapienza, ma le sue serve, cioè le arti e le scienze, sono costretto a fare mia e condividere quella lagnanza che Socrate rivolgeva nei confronti di coloro che per primi hanno introdotto questa distinzione tra le parole utile ed onesto, dannosissima alla società umana e, con false opinioni, hanno diviso ciò che è per natura una sola ed identica cosa.[57]

Il rilievo vichiano sembra complicare il quadro di opposizione dicotomica sapiente-stolto apparso nella seconda orazione, introducendo la ben più realistica figura dei suoi studenti che, in quanto non-sapienti, non possono essere mossi dalla semplice conoscenza intellettuale della virtù ma necessitano di essere spinti dall'oratore, in grado di mostrare loro anche la convenienza dell'agire onorevolmente. In questo passaggio, Vico si allontana dallo stoicismo e, anche attraverso il richiamo a Socrate, si avvicina idealmente alle argomentazioni che il maestro di Platone oppone a Trasimaco e a Glaucone discutendo la giustizia nei primi due libri della *Repubblica*.[58]

L'esposizione dell'utilità della virtù si sostanzia nell'approfondimento della dimensione del dovere che ha tra le sue fonti, oltre sicuramente al Cicerone del *De officiis*, probabilmente il testo di Bacone già citato. Nonostante che anche per il lord di Verulamio «la fedeltà al dovere verso la società dovrebbe essere molto più preziosa che non la salvezza e la vita dell'essere»[59], Vico sembra derivare dal testo dell'inglese solo la descrizione delle regole della corrotta politica, quella che si rivolge all'utile invece che all'onesto. Nell'orazione vichiana troviamo così descritti i mali consigli di questa politica deviante, che riportiamo nell'originale latino per facilitare il confronto:

> Aiunt enim nihil minus viro politico convenire, quam uni rei unice intentum esse. Quidni, cum vir vere civilis omnium omnia spectare debeat? Inde pergunt: quia qui id facit, occasionum innumerarum iactura mulctabitur, quae rebus agendis ex obliquo dari solent, quaeque fortasse magis fuerint commodae et opportunae ad alia, quae postea usui futurae sint, quam ad ea, quae sub manibus habeamus. Hinc praecipiunt in singulis rebus agendis ita se comparare oportere,

[56] «*Si quis ex literarum studiis maximas utilitates, easque semper cum honestate coniuctas percipere velit, is reipublicae seu communi civium bono erudiutur*» (*Or.*, IV, pp. 746-757).
[57] *Ivi*, p. 752.
[58] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, I, 348 B – 354 A; II, 357 A – 367 E e ID., *Alcibiade maggiore*, 115 A – 116 D.
[59] F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 291.

> itaque sua destinata ordinare, ut si in aliqua re voti compos summo gradu fieri non possit, in secundo tamen liceat consistere, immo vel tertio: quod si in nulla omnino parte haerere datum sit, tum vero ad alium quempiam praeter destinatum finem operam impensam flectamus, ut quemadmodum in natura, ita in vita agenda nihil sit frustra.[60]

La derivazione baconiana appare evidente se si paragona il passo appena citato con le parole del filosofo inglese:

> Ut naturam quodammodo imitemur, quae nihil facit frustra.[…] In singulis enim actionibus ita animus est instituendus & praeparandus, atque intentiones nostrae aliis substernendae, & subordinandae: ut, si in aliqua re voti compotes in summo gradu fieri non possimus, in secundo tamen liceat consistere, imo vel in tertio: quod si nec in aliqua omnino parte rei haerere aut consistere possimus, tum vero ad alium quempiam (praeter destinatum) finem, operam impensam flectamus […]. Nihil enim minus convenit viro Politico, quam uni rei unice esse intentum. Qui enim hoc facit, occasionum innumerarum jactura mulctabitur; quae rebus agendis ex obliquo intervenire solent, quaeque fortasse magis suerint propitiae & commodae ad alia quae postea usui futura sint, quam ad ea, quae in manibus habeamus.[61]

L'orazione si conclude ribadendo l'unità intrinseca che sussiste tra la condotta onorevole in ambito civile, lo studio delle lettere e il conseguimento di risultati benefici, mostrando come proponendosi in primo luogo di agire in maniera onorevole, si riuscirà sempre ad ottenere vantaggi per la propria comunità oltre che per sé stessi.

1.2.5. Quinta orazione

Anche l'orazione del 1705[62] si apre all'insegna di un tema in largo senso politico come quello della *vaexata quaestio* dell'utilità pratica (in questo caso militare) degli studi. Il tema ha il suo più emblematico esempio nello storico confronto tra Atene, patria dei filosofi, e Sparta, città dei guerrieri, che viene richiamato da Vico. Il filosofo napoletano propende per dimostrare l'inconsistenza di questa opposizione e intitola la sua prolusione *Gli stati risplendettero massimamente per gloria militare e furono potenti per ampiezza di domini proprio quando in essi fiorirono massimamente gli studi*.[63] Come è già stato notato,[64] anche la scelta di questa tematica sembra rivelare una possibile influenza di Bacone, che sostiene la stessa tesi sempre all'interno del *De dignitate*.

---

[60] «Dato che – essi dicono – un uomo davvero amante del bene pubblico dovrebbe interessarsi di tutte le cose di tutti, nulla si addice meno all'uomo politico dell'interessarsi di una cosa sola. Di poi proseguono osservando che chi fa questo è punito colla perdita di innumerevoli occasioni […]. Da ciò prescrivono che il politico deve essere preparato nelle sue singole azioni e deve disporre i suoi propositi in modo tale che, se in qualche circostanza non può, appagando il suo desiderio, accedere al più alto gradino, gli sia possibile fermarsi sul secondo o almeno sul terzo; e che, se non gli è concesso di stare fermo in nessuna parte, possa rivolgere allora l'opera impiegata ad un fine diverso da quello che si era proposto, affinché, come nella natura, così anche nella nostra vita nulla sia inutile» (*Or*. IV, pp. 754-755).

[61] F. BACONIS DE VERULAMIO, *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX*, apud Franciscum Moyardum & Adrianum Wijngaerde, Lugd. Batav., 1645, pp. 660-661. Per la versione italiana cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 340)

[62] Non sono mancate proposte alternative circa la datazione di questa orazione. Ad esempio, Angela Maria Jacobelli Isoldi propone di datarla al 1707, correggendo la datazione presente nella *Vita*, a causa della maggior attinenza tematica che il testo presenta con il cambio di regime avvenuto a Napoli proprio in quell'anno. (Cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, cit., p. 168).

[63] «*Respublica tum maxime belli gloria inclytas et rerum imperio potentes, cum maxime literis floruerunt*» (*Or*., V, pp. 758-770).

[64] Cfr. A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., p. 70. L'autore segnala anche la presenza del medesimo argomento nell'*Antibarbaricus* di Leibniz.

Due sono gli argomenti principali che si intrecciano nel corso della trattazione. Il primo, riguarda la maggiore efficacia di un'azione condotta secondo sapienza. In quest'ottica il paradigmatico esempio di Sparta viene ribaltato, mostrando quanti sforzi, sofferenze e lutti costasse agli uomini cresciuti sotto la legge di Licurgo ottenere quello che gli ateniesi avevano a lungo posseduto senza tali mezzi. Non solo, Sparta e Cartagine sono accomunate dal destino di non essere in grado di conservare i domini conquistati con la ferocia delle loro armate. In merito all'efficacia, è poi da segnalare come la sapienza conferisca ai comandanti i mezzi per poter concludere felicemente le proprie campagne militari. La descrizione delle "virtù della mente" da essa conferite è operata con eco platonica:

> La dialettica gli insegnerà ad essere cauto nel giudizio per non precipitare temerariamente in cieche insidie; la geometria lo istruirà sulla delimitazione degli accampamenti e sulla disposizione dell'esercito […], L'aritmetica dal luogo, che essi occupano, dedurrà le intenzioni dei nemici; l'ottica misurerà a distanza l'altezza delle fortificazioni e le distanze da percorrere; l'architettura costruirà fortezze, […] la meccanica e la dottrina morale aiuteranno a escogitare le macchine da guerra e a conoscere i costumi ed i caratteri. La lettura della storia gli farà vedere i metodi da seguire così come quelli da lasciar perdere.[65]

Il secondo argomento volto a suffragare questa tesi si appoggia sull'autorità del diritto delle genti, concetto che compare per la prima volta nelle pagine vichiane. Proprio tale diritto transnazionale permette di operare una distinzione tra guerre *necessarie* e guerre disastrose. Ammettendo la validità di questo diritto vigente tra nazioni differenti, infatti, è possibile concepire il ricorso alla guerra come l'unico modo possibile per avanzare istanze di giustizia, per ripristinare l'ordine infranto dall'ingiustizia. È possibile, cioè, comprendere che «le guerre sono tribunali del diritto».[66] E conseguentemente solamente gli uomini sapienti potranno agire correttamente conducendo una guerra giusta, unica in grado di portare ad un risultato stabile proprio in virtù del suo carattere di restaurazione degli equilibri.

Esempi incontrovertibili della fondatezza di quest'opinione Alessandro Magno e Giulio Cesare, la cui gloria militare e la cui sapienza non possono essere messe in discussione e anzi, i quali devono i propri successi alla letteratura. Alessandro venne stimolato alla virtù bellica dalla lettura di Omero e Cesare dalla lettura delle imprese del grande macedone.[67]

Tutti questi argomenti servono a dimostrare che non a caso Minerva e Pallade sono considerate la stessa divinità dai poeti e che lo studio delle lettere farà conseguire la gloria all'impero, perché «soltanto i filosofi vedono il meglio delle cose perché ne conoscono i generi».[68]

---

[65] *Or*. V, p. 766. Per la possibile influenza platonica, cfr. PLATONE*, Repubblica*, VII, 521 C – 536 C dove viene tra l'altro messo in luce il nesso tra applicazione alla filosofia e sopportazione della fatica, anch'esso toccato da Vico (*Or.*, V, p. 760.) e da Bacone (F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 142).

[66] *Or.*, V, p. 764. Proprio l'introduzione di questo tema ha fatto ritenere che l'influenza groziana sia da retrodatare al tempo delle *Orazioni* (cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, cit., pp. 167-170) correggendo quindi la *Vita* che poneva la lettura del giurista olandese nel periodo successivo alla pubblicazione del *De Antiquissima*, in occasione della stesura del *De rebus gestis Antonii caraphaei* (cfr. *Vita*, p. 44).

[67] Anche in Bacon, gli esempi portati sono i medesimi (cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., pp. 139, 180-186) ma vi è una differenza nelle motivazioni che portano i due filosofi a scegliere gli stessi personaggi storici. È però forse il caso di notare che in entrambi i testi, alla coppia Alessandro-Cesare si accompagna anche una terza figura esemplare: quella di Senofonte (cfr. *Ivi*, p. 180; *Or.*, V, p. 760).

[68] *Or*., V, p. 768.

1.2.6. Sesta orazione

L'ultima delle *Orazioni inaugurali*, quella del 1707, si situa a ridosso del periodo in cui il materiale per la ricostruzione del pensiero vichiano si fa più eterogeneo e cospicuo. Essa, a quanto pare, venne pronunciata l'anno precedente alla *De ratione* e costituisce il primo tentativo da parte di Vico di affrontare l'argomento del metodo degli studi. *La conoscenza della natura corrotta degli uomini invita ad apprendere compiutamente l'intero ciclo delle arti liberali e delle scienze e mostra il retto, agevole e perenne ordine che si deve seguire nell'apprenderle*,[69] recita il titolo e proprio dalla constatazione dello stato di necessità dell'essere umano nasce, secondo l'opinione di Vico, la necessità di un metodo.

L'ordine degli studi, in cui consiste essenzialmente il metodo da seguire nello studio delle scienze e delle arti, non può essere dedotto razionalisticamente dalla considerazione astratta delle materie da insegnarsi ma, proprio in quanto metodo, deve essere concepito considerando allo stesso tempo sia il fine da conseguire sia il punto d'inizio, rappresentato dall'individuo concreto e dalle caratteristiche proprie di ogni fase del suo sviluppo, in modo tale da tracciare la via (*hodós*) attraverso cui essi possano essere congiunti (*meta - hodós*).[70] Proprio la considerazione della reale condizione umana ci permette di comprendere che «l'uomo è dovunque corrotto» a causa della punizione divina che infligge le punizioni rappresentate dalla «insufficienza espressiva della lingua, la mente ottenebrata dalle opinioni ed infine l'animo corrotto dai vizi».[71] Il fine del metodo vuole invece essere quello di raggiungere l'emendazione della stessa natura umana attraverso il conseguimento delle tre doti a cui mirano tutte le arti e le scienze: eloquenza, conoscenza e virtù. Ritorna quindi il tema, costante nelle *Orazioni*, della sapienza come perfezionatrice dell'uomo. Secondo le parole di Vico:

> Proprio queste sono le tre funzioni doverose della sapienza: mitigare con l'eloquenza la ferocia degli stolti, con la saggezza distoglierli dall'errore, colla virtù esser loro utili ed in tal modo aiutare con zelo, ciascuno secondo le proprie forze, la società umana.[72]

In sostanza, l'osservazione della natura conduce a considerare il percorso di sviluppo dei fanciulli a cui l'insegnamento deve essere impartito. La crescita dell'individuo è concepita come un processo attraverso il quale la mente emerge gradualmente dal corpo prendendone faticosamente il possesso. Conseguentemente, a fare la loro prima comparsa saranno quelle facoltà come la memoria e poi la fantasia che sono connesse al sostrato materiale. L'emergere vero e proprio della mente è però un risultato che può avvenire pienamente soltanto qualora l'influenza corporea venga attenuata gradualmente attraverso l'applicazione dei giusti studi. Al culmine della separazione dalla materia sensibile si trova la metafisica la quale, una volta appresa, permette di conoscere Dio stesso come rivelato dalla natura. In ultimo, soltanto dopo la conoscenza di Dio di grado superiore fornita dalla teologia, si potrà ridiscendere per conoscere le cose umane.[73]

---

[69] «*Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingenuarum artium scientiarumque orbem absolvendum invitat ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit*» (*Or.*, VI, pp. 770-784).

[70] «se osserviamo la nostra corrotta natura, ci rendiamo conto che essa non solo ci indica quali studi dobbiamo coltivare ma ci mostra anche, con estrema chiarezza, il cammino e il metodo che bisogna seguire» (*Ivi*, p. 772).

[71] *Ibidem*.

[72] *Ivi*, p. 774. Solo la sapienza è in grado di ammansire gli uomini e di mantenere la società, come dimostrano le favole di Orfeo e Anfione che Vico interpreta qui come storie inventate allo scopo di tramandare la figura di antichi sapienti "delle cose divine e umane" dotati altresì di eloquenza.

[73] «Alla conoscenza delle cose divine segue la cognizione delle cose umane. […] dobbiamo servirci della conoscenza di esse come dell'Orsa minore, per dirigere il corso della vita umana con maggior prudenza e sicurezza attraverso le sirti delle opinioni, i fondali dei dubbi e gli scogli nascosti degli errori» (*ivi*, p. 780).

Anche questa orazione rivela numerosi e interessanti punti di contatto con l'opera baconiana a cui si è già avuto modo di fare riferimento sia per quanto riguarda il tema dell'ordine degli studi, che per quanto concerne la capacità della sapienza di comandare le passioni e cancellare le barbarie, così come per il lungo spazio riservato da Vico all'importanza delle "storie" in ogni disciplina ed al modo corretto di trattare i principi.[74]

Il permanere dell'influenza platonica sembra invece essere attestato proprio da quei punti in cui il testo vichiano si discosta da Bacone, come ad esempio riguardo alla valutazione della matematica e all'interpretazione delle favole. Per quanto riguarda la prima questione, entrambi i pensatori sono concordi nell'assegnare alla matematica una valenza pedagogica se appresa in gioventù. Ma mentre per il filosofo inglese essa è utile in quanto costituisce un modo per esercitare l'attenzione, essa svolge per Vico un ruolo ben più profondo. Essa è infatti il mezzo che solo consente di sfruttare la fantasia sproporzionata dei fanciulli per aiutarli a liberarsi del bisogno di pensare attraverso immagini, essa è la porta di ingresso al ragionare metafisico.

> [imitando] i medici che, propinando a scarse dosi dei pericolosi veleni, guariscono le malattie, per poter rafforzare col suo mezzo la ragione, la fantasia deve essere attenuata ed i giovani devono applicarsi alla matematica, giacché il suo studio è aiutato moltissimo da una forte capacità di formare immagini. Infatti spesso è necessario osservare colla mente una lunghissima serie di figure o di numeri, perché si riesca a conoscere la verità che ne deriva. La mente umana, però, per mezzo di quella dimostrazione, considerando i punti e le linee senza alcuna grossezza e corpulenza, perde la sua materialità ed incomincia a purificarsi.[75]

Questo ruolo riservato alla matematica nel processo educativo non può non richiamare alla mente la medesima funzione ad essa assegnata da Platone, che nella *Repubblica* la prescrive come momento essenziale alla formazione dei filosofi e la descrive come il primo grado della conoscenza intellettuale.[76]

Per quanto riguarda l'interpretazione delle favole antiche, Bacone si fa propugnatore dell'idea che esse non siano null'altro che la descrizione, composta in tempi in cui il linguaggio presentava pochissime risorse espressive, di fatti storici realmente accaduti. In seguito, solamente in epoche successive sarebbero stati loro aggiunti un significato morale e una finalità educativa a essi originariamente estranei.[77] Vico, che nel corso della sua vicenda intellettuale avrebbe finito per sviluppare posizioni in linea con quella baconiana, sembra invece sostenere in questa orazione l'idea che i racconti della mitologia e i componimenti poetici che li contengono siano fin dalla loro origine un mezzo escogitato intenzionalmente dagli antichi sapienti al fine di travestire e trasmettere arcane verità morali e metafisiche. Quest'opinione rivela l'accordo di Vico con la dottrina dell'antica

[74] Rispettivamente, per il tema cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 199; per la capacità civilizzatrice della sapienza cfr. *Ivi*, pp. 187-190; per la trattazione delle "storie" cfr. *Ivi*, pp. 203-219. Incidentalmente si possono evidenziare altri punti di contatto come la possibile derivazione della divisione delle scienze vichiana (*Or.*, VI, p. 776) da quella operata da Bacone (cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, pp. 219-251), ma in disaccordo sarebbe Gentile che la riconduce invece a Bruno (cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 85-87).
[75] *Or.*, VI, p. 780.
[76] Rispettivamente, PLATONE, *Repubblica*, VII, 525 C – 527 D; VI, 510 C – 511 E. L'idea che la verità non abbia figura è espressa anche in ID., *Fedro*, 247 C. L'importanza di imparare a intendere senza l'ausilio di immagini, di imparare a superare il momento immaginativo, al fine di conoscere le verità metafisiche è inoltre ribadito da Ficino in più passi della *Teologia platonica* (cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 5, p. 13; IX, 3, pp. 717-721; XV, 9, pp. 1483-1485).
[77] F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 218.

sapienza che, presente già in Platone, era ampiamente sostenuta dai neoplatonici rinascimentali anche grazie al successo del *corpus hermeticus*.[78]

1.3. Quale ontologismo per le Orazioni?

Dopo aver esposto diffusamente i temi delle singole orazioni e averli brevemente connessi ad alcune loro plausibili fonti, è il momento di procedere all'analisi del contesto metafisico che può essere derivato da queste prime, particolari, attestazioni del pensiero vichiano. Nella fattispecie, si cercherà di mostrare quali possano essere le tracce di una embrionale e minimale prospettiva ontologista e di delineare il quadro a cui esse conducono. Prima di procedere pienamente in tal senso, è però doveroso soffermarsi sulla prospettiva antropologica che emerge dai testi in esame.

1.3.1. L'antropologia delle Orazioni inaugurali

Quale immagine dell'essere umano sembra voler trasmettere Vico nel corso delle sue prolusioni? La natura dell'unico testo a noi disponibile, un testo manipolato da una revisione successiva dell'autore, ci suggerisce di provare a considerare l'immagine complessiva che appare dal testo delle sei orazioni. Tale lettura ci sembra suggerita anche dai testi stessi, i quali, presi singolarmente, sembrano presentare contesti discrepanti e divisi tra un ottimismo sconfinato ed un certo spregiudicato realismo. Non a caso, alcuni interpreti hanno infatti intravisto la possibilità di scorgere indizi di un'architettura complessiva delle sei orazioni operante attraverso un meccanismo di pesi e contrappesi.[79] Senza spingerci a sostenere una versione 'forte' di questa possibilità di lettura complessiva, proveremo a far emergere quell'orizzonte comune che a nostro avviso sembra in ogni caso sottostare alla scrittura vichiana.

In primo luogo, sicuramente, Vico non sembra professare un ottimismo antropologico ingenuo. A testimonianza di ciò dovrebbe valere l'entità di spazio che viene riservata alla descrizione dei mali della realtà civile e dei rischi connessi al libero arbitrio. Rischi che, come si è visto, dipendono proprio dalla natura manchevole e corrotta dell'uomo. Per comprendere in cosa consista questa corruzione si può guardare a quelle orazioni, come la II, la III e la VI, che ce ne offrono una descrizione. In tutte e tre vi è una convergenza tra ignoranza e abbruttimento morale. È l'assenza di sapienza a fare in modo che gli uomini si comportino erroneamente, andando allo stesso tempo contro ciò che è giusto, ciò che è onorevole e ciò che è utile. Solamente nella sesta orazione, e in maniera accennata, la colpa morale rappresentata dal peccato originale viene messa al primo posto come origine di ogni stato decaduto successivo. La mancanza di sapienza è ricondotta al predominio che le facoltà del corpo, i sensi e l'immaginazione, esercitano sulla mente e sulla ragione. L'educazione delle passioni, il fare

---

[78] La prevalenza dell'influsso platonico darebbe modo di spiegare l'assenza nelle prime opere di Vico dell'interpretazione baconiana delle favole e dei miti antichi utilizzata da Paolo Rossi per negare la lettura, da parte del filosofo napoletano, del *De dignitate et augmentis scientiarum* (cfr. P. ROSSI, *Che tipo di scienza è la "Scienza nuova" di Vico?*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» LIX (2004), 2, pp. 409-433, in particolare pp. 421-424). Occorre notare che A. Corsano è di diverso avviso relativamente all'adesione di Vico al platonismo. Afferma infatti: «Ma a confermare che le *Orazioni* sono essenzialmente antiplatoniche credo valga soprattutto un passo della seconda, dov'è un accenno polemico contro i *poetae theologi* che favoleggiavano di colpe commesse in vite precedenti secondo il dogma orfico pitagorico della palingenetica vicenda delle anime. […] Si tratta proprio di quei poeti teologi carissimi ai platonici del Rinascimento […]» (A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, cit., p. 58). A questo proposito, occorre notare che in realtà, proprio in riferimento alla dottrina della metempsicosi, Ficino offriva una lettura allegorica della dottrina della reincarnazione presente in Platone al fine di conciliarla con la fede cristiana (cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XVII, 4, pp. 1739-1741). Anche secondo il punto di vista del massimo platonico del Rinascimento, quindi, si può dire che i poeti *favoleggiassero* riferendosi alle vite precedenti.

[79] Cfr., ad esempio, A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, cit., p. 143. Di parere opposto G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 40-99.

emergere la razionalità, sono descritti come l'unico modo per vivere una vita umana a pieno titolo. In questo senso, l'uomo di Vico si trova in una posizione assai diversa da quello pichiano. È vero che la scelta tra vivere una vita ferina e una vita divina è pienamente in suo potere e che il risultato appare essere direttamente connesso al semplice esercizio della libera volontà, ma resta il fatto che tale scelta non è presentata come indifferente. Più che di libertà di autodeterminazione, si tratta di libertà di fallire.[80] Come si è già visto, l'autore più vicino alla posizione vichiana ci sembra essere Ficino, il quale descrive anch'egli il dominio del corpo come un ostacolo che si frappone tra l'uomo e la sua natura di essere razionale.[81]

Nel testo vichiano, se appare chiaro che l'ottimismo antropologico non può trovare spazio considerando la condizione originaria e naturale degli esseri umani, le cose non sono così scontate qualora si guardi alle capacità di raggiungere lo scopo proprio della facoltà razionale. A questo proposito occorre guardare al soggetto di questo percorso di perfezionamento, a quell'animo umano che nella prima orazione viene chiamato in causa attraverso il motto delfico. Come interpretare quella divinità dell'animo umano richiamata da Vico?

Credo che si possa in buona misura concordare con un giudizio, espresso in anni ormai lontani, che ritiene «quasi impossibile stabilire se il *conosci te stesso* della prima orazione vichiana sia di ispirazione socratico-platonica, stoico-ciceroniana, agostiniana o neoplatonico-rinascimentale».[82] In effetti, quello del *nosce te ipsum* è un *tòpos* che è presente in tutti i possibili autori che si è cercati di collegare all'opera vichiana come possibili fonti e, ovviamente, in ciascuno di essi assume un significato ben diverso. Crediamo però che, in via preliminare, sia possibile escludere almeno la derivazione pichiana a causa delle differenti concezioni dell'uomo che si è cercato di far emergere. Inoltre, nell'orazione del platonico italiano il motivo del "conosci te stesso" rimanda all'idea che attraverso il moto interiore di ritorno a sé, l'uomo possa contemplare tutto l'universo all'interno della

[80] Non un uomo a cui Dio afferma: «Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 7) ma un uomo a cui viene prescritta una legge (*Or.*, II, p. 720-722).

[81] Anche per il platonico fiorentino, come per Vico, vi è un movimento attraverso il quale la mente emerge dal giogo di una corporeità che la ostacola. Movimento che attraversa le fasi della vita dell'individuo e che può compiersi solamente una volta che lo sviluppo si sia concluso. Infatti, la forza dell'immaginazione risulta invincibile fintanto che il corpo sia ancora intento a formarsi. Scrive Ficino: «[…] la natura fragile e faticosa del corpo richiede che la potenza vitale dell'anima lo sostenga e muova a prezzo di uno sforzo elevatissimo, e che i sensi e la fantasia facciano costantemente attenzione a ciò che può giovare o nuocere al corpo e desiderino, temano, si rallegrino i soffrano per esso come fosse il figlio dell'anima. Dal primo istante queste tre potenze intraprendono tale opera, per giunta, a causa della recente costituzione del corpo, con tanta applicazione, che l'anima non rivolge pressoché alcuna attenzione alla ragione, prima che diminuisca l'intensità di questa operazione nel momento in cui il corpo diviene adulto ed i sensi si purificano. Non appena la ragione si desta, incontra enormi difficoltà a indebolire il dominio della fantasia, che, grazie a una lunga consuetudine, si è consolidato nell'anima, poiché è arduo contrastare una disposizione naturale. […] Tuttavia alla fine lo si ottiene con la più ferrea disciplina» (M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XVI, 7, p. 1675).

Inoltre, per Ficino come per Vico, lo statuto dell'immaginazione non è totalmente negativo e a essa viene riconosciuta la possibilità di mostrare in qualche modo la verità, pur necessitando di essere sorpassata e integrata dall'opera razionale. Ciononostante, la vita dei bruti, seppur accessibile immediatamente all'uomo, non ne costituisce il fine. E a questo proposito è interessante notare come già nell'opera del filosofo rinascimentale appaia l'idea che per l'uomo il raggiungimento della propria forma naturale sia un risultato, piuttosto che un dato, qualificando lo stato originario come una predisposizione verso il fine. Proprio in questa possibilità di venire meno alla propria operazione naturale, l'uso della ragione, risiede uno dei caratteri distintivi degli esseri umani, come emerge dal seguente passo: «Perciò tutti gli esseri viventi appartenenti ad una medesima specie operano sempre nel medesimo modo e non sono minimamente in grado di apprendere né modificare il proprio modo di operare, perché la specie naturale dalla quale si sono originati è presente in essi da principio e non si modifica mai. Gli uomini invece sono in grado di apprendere e modificare sempre il loro modo di agire. Tuttavia anch'essi hanno da principio un'unica natura» (*Ivi*, cit., IX, 4, p. 733. A quest'idea è connessa anche esplicitamente la possibilità di sbagliare che conferma il libero arbitrio dell'uomo).

[82] A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico. La vita e le opere*, cit., pp. 156-157.

sua anima per poi ascendere all'unione con il divino.[83] Sembrerebbe arduo trovare nel testo vichiano una formulazione di questa teoria.

Vico sembra piuttosto connettere, anche attraverso la citazione di Cicerone, l'importanza del motto delfico al suo valore esortativo, alla sua capacità di spingere all'autostima.

> Certo, così grande [non] sarebbe stata la celebrità di questo detto se esso, come comunemente si crede, fosse stato escogitato per moderare l'orgoglio degli animi, e fiaccare l'umana superbia, dal momento che prove della debolezza e della miseria umana si offrono innumerevoli, pressoché infinite ed in ogni parte della terra.[84]

La fiducia degli esseri umani nelle loro forze ha bisogno di essere supportata poiché credere in essa è impresa quanto mai ardua quando ci si limiti a considerare esclusivamente la realtà attestata dai sensi. A tal proposito, l'invito a conoscersi sarebbe rivolto a non dimenticare la propria destinazione divina, la propria natura di anima che in quanto tale è dotata di una perfezione maggiore rispetto a quella della materia. Un monito a non lasciarsi andare alla corruzione.

L'assenza del tema della grazia, nonostante il richiamo teologico al peccato originale, sembra però congiungere quest'intento parenetico al contesto platonico-ficiniano in duplice maniera. Da un lato, il "conosci te stesso" potrebbe essere interpretato in senso metodologico, sulla scia dell'*Alcibiade maggiore*. Scrive infatti Platone:

> Tuttavia, Alcibiade, che sia facile oppure no, per noi la questione si pone così: conoscendo noi stessi potremo sapere come dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo potremo proprio sapere.[85]

Da questo punto di vista, lungi dal contrapporsi, la prima e la sesta orazione costituirebbero un tutt'uno. Da una parte il monito, dall'altra il compimento: l'indagine sulla corruzione, favorendo la conoscenza dell'animo umano, permette di potersene prendere cura efficacemente e di restaurarne la natura.[86] D'altro canto, e in continuità con quanto detto, la natura divina dell'animo sarebbe anche la garanzia della sensatezza della ricerca della verità, e della conseguente possibilità dell'affrancamento dalla corruzione, e ciò proprio in virtù dell'appartenenza dell'anima al mondo sovrasensibile, del suo guardare alle verità immutabili.

Ma, come già ricordato, la natura dei dati testuali ci consente solamente di congetturare sulla questione. Così come impossibile da determinare appare la questione della valutazione vichiana sull'effettiva possibilità di questo compito dell'umanità. L'ottenimento della sapienza e la restaurazione della natura integra sono esplicitamente additati come un fine perseguibile, apparentemente attraverso l'esclusivo impegno, per quanto laborioso, della volontà e dell'intelletto umani. Ma, nuovamente, il carattere esortativo proprio di tutte le orazioni, così come l'oscillazione costante tra accenni ottimisti e pessimismo, ci impongono cautela. Sicuramente vi è l'idea che la

---

[83] «E il "conosci te stesso" ci incita e ci esorta alla conoscenza di tutta la natura, di cui l'uomo è legame e quasi connubio. Colui infatti che conosce se stesso, tutto conosce in sé, come hanno scritto prima Zoroastro e poi Platone nell'*Alcibiade*. Infine illuminati da tal sapere mediante la filosofia naturale, ormai prossimi a Dio, pronunciando il saluto teologico "tu sei", chiameremo il vero Apollo in lieta familiarità» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 25).

[84] *Or*., I, p. 708. Come già ricordato, vico poco prima cita esplicitamente M. T. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 52.

[85] PLATONE, *Alcibiade maggiore*, 129 A, p. 621.

[86] Senza poter entrare qui nel merito della profonda differenza tra i sistemi filosofici di Platone e di Bacone, occorre notare che proprio nel senso indicato il *nosce te ipsum* appare nell'opera del filosofo inglese (cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 239). Dell'idea che il "conosci te stesso" sia funzionale a concepire un corretto metodo di emendazione della natura corrotta è G. SEMERARI, *Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, in: *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 193-232 (sull'argomento cfr. le pp. 208-211).

finalità naturale dell'uomo sia attingibile, ma sulla misura di questa attingibilità restano delle incertezze. Si fa riferimento a una possibilità di realizzazione totale e compiuta della sapienza, che rimanderebbe al razionalismo di stampo cartesiano e all'idea della possibilità di vivere in terra la vita dei Cherubini pichiana?[87] Magari a una attingibilità *intensive* piena ma *extensive* limitata, giusta la tradizione galileiana? O, piuttosto, a una realizzazione parziale inserita però all'interno di una visione condizionata dal mito del progresso di ascendenza baconiana?[88] E perché, infine, non a una posizione che concili l'idea che la filosofia possa ottenere dei risultati terreni, seppur la piena realizzazione della natura umana sia destinata a compiersi esclusivamente al di là della dimensione mortale, accordandosi così con alcune cautele platoniche e, con alcune affermazioni ficiniane?[89] In questo caso, occorre lasciare aperte le opzioni.

1.3.2. Le 'tracce' e dove conducono

Qualora le considerazioni avanzate siano corrette, si potrebbe affermare di avere elementi sufficienti per escludere che la divinità della mente affermata da Vico sia da identificarsi con una qualche capacità generativa e creatrice.[90] Sembrerebbe invece che la derivazione divina dell'anima sia condizione di due operazioni particolari facenti riferimento alla sfera della volontà e a quella dell'intelletto: la capacità di controllare le passioni e quella di raggiungere la conoscenza; capacità che come si è già avuto modo di dire sono intrinsecamente connesse. La purificazione dell'anima dalle passioni è infatti, nelle *Orazioni*, da un lato il fine a cui mira la sapienza, dall'altro ne costituisce la condizione, in quanto sensi e fantasia sono rappresentati come ostacolo all'operazione della mente. Proprio in tal senso, a nostro avviso, va intesa la similitudine tra la potenza divina e quella dell'animo umano, che interviene a garantire la sottomissione del corpo allo spirito:

> L'animo è una chiara immagine di Dio; esso è nel corpo così come Dio è nel mondo. Dio pervade gli elementi del mondo, come l'animo le membra del corpo umano; entrambi agiscono limpidi e puri, scevri di ogni qualità materiale e corporea. Come Dio è sempre presente nel mondo, così l'animo nel corpo senza esserne mai racchiuso.[91]

Come già notato da Amerio,[92] il passo vichiano intende descrivere l'animo umano, appena dichiarata la difficoltà dell'impresa di intenderlo, attraverso la similitudine con quanto noto di Dio. Il fine di

---

[87] «Noi dunque emulando in terra la vita dei Cherubini, dominando con la scienza morale l'impeto delle passioni, disperdendo la tenebra della ragione con la dialettica, purifichiamo l'anima, quasi detergendone le sozzure dell'ignoranza e del vizio, perché gli affetti non si scatenino pazzamente né la ragione follemente deliri» (G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 13). Sul carattere del cartesianismo napoletano cfr. C. CANTILLO, *Appunti di lettura sul cartesianesimo napoletano tra '600 e '700*, in: «BCSV» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 183-194; P. GIRARD, *Filosofia malebranchiana e tradizione cartesiana nel primo illuminismo napoletano*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIV (11) (2017), DOI: 10.12862/Lab17GRP e M. T. MARCIALIS, *Il* cogito *e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in: «Rivista di storia della filosofia» L (1996), 3, pp. 581-612.

[88] «E certo, quando penso alla condizione di questi tempi […]; e il carattere intrinseco del tempo, che è di rivelare sempre più il vero – non posso non arrivare alla convinzione che questo terzo periodo supererà di gran lunga quelli della cultura greca e romana: purchè gli uomini sappiano riconoscere tanto la loro forza quanto la loro debolezza e passarsi tra loro la fiaccola della scoperta e non il fuoco della contraddizione […]» (cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., p. 347).

[89] Mi riferisco, ad esempio, al noto passo contenuto in PLATONE, *Fedro*, 278 D e al più esplicito ID., *Fedone*, 60 C – 69 E. In Ficino, pur non senza qualche ambiguità, non mancano passi espliciti in tal senso. Ad esempio, cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., X, 5, p. 871; XII, 1, p. 1071; XIV, 7, p. 1131.

[90] Si è momentaneamente tralasciata la questione della creatività della fantasia che verrà ripresa *infra*, II, § 4.

[91] *Or.*, I, p. 710.

[92] «Qui non già Dio viene pensato nel suo rapporto con il mondo sull'analogia dell'animo nel suo rapporto con il corpo; ma viceversa il rapporto dell'anima con il corpo viene esemplato sul rapporto di Dio col mondo. Nel primo caso si potrebbe attribuire al passo un senso panteistico, in quanto si suppone a partire dall'uomo come unità-sostanza di cui

questa operazione appare appunto essere la dimostrazione della naturale possibilità dell'anima di governare il corpo; una dimostrazione che segue i binari su cui si muovono gli analoghi argomenti ficiniani.[93] La divinità dell'animo non si rivelerebbe tanto nel possedere l'operazione della *creatio ex nihilo* quanto piuttosto in quella di reggere e governare sulla materia già creata, in quel surplus di potenza che contraddistingue le realtà spirituali, dotate di una propria attività, da quelle materiali, pura passività. Insomma, considerando l'aspetto della somiglianza divina, appare che la spiritualità dell'anima e la conseguente piena sottomissione del corpo al suo governo siano chiamate in causa in quanto garanzia della possibilità di realizzare quella liberazione della mente dai sensi indicata esplicitamente come una delle finalità proprie dell'uomo.[94] Ma è passando a considerare l'attingibilità della sapienza che potrebbero essere scorte alcune tracce promettenti di ontologismo. Si può infatti notare che la possibilità del raggiungimento della Sapienza divina non è mai messa in dubbio, non sembra richiedere prove essendo imposta all'umanità come sua destinazione naturale.

> La legge, dunque, che Dio sancì per il genere umano, è la Sapienza.[95]

Si parla qui di una sapienza che potenzialmente è già da sempre possesso dell'umanità, non soltanto per un generico innatismo, accostabile a quello cartesiano, come si potrebbe congetturare considerando il semplice richiamo al *Menone*.[96] Accanto a questo, quella che troviamo è una descrizione del rapporto con la sapienza divina condotta attraverso la metafora del contatto con il divino e nei termini di una partecipazione imperfetta alla sua sapienza.

La ripresa della III meditazione cartesiana operata nella prima orazione è infatti rivolta, più che al possesso intuitivo, chiaro e distinto, della verità logica dell'esistenza di Dio, alla conoscenza dell'unione dell'anima con Dio, un'unione che non può essere interrotta. Come in Cartesio, dopo aver riconosciuto di possedere la nozione di una cosa infinita, l'anima comprende che essa deve derivare da una cosa altrettanto infinita. Ma il passaggio successivo non conduce esclusivamente a dimostrare la necessità dell'esistenza divina, ma anche al contatto dell'anima con Dio. Infatti, prosegue Vico:

> A questo punto essa riconosce di essere limitata e imperfetta e pertanto inferisce che questa nozione [di infinito] è stata prodotta da una cosa infinita, di cui essa stessa è particella. Spiegato ciò, assume: "Ciò che è infinito contiene in sé ogni cosa e non ne esclude alcuna". Di qui, nuovamente comprende che quella nozione gli è stata infusa da una natura più perfetta di ogni altra. Poi ancora asserisce: "Ciò che è perfettissimo accumula in sé ogni perfezione". E di nuovo argomenta: "Nessuna cosa è da esso separata". A ciò aggiunge "*Perfectio est quid esse*".[97]

---

anima e corpo siano i due elementi: avremmo un Dio anima del mondo. Nel secondo caso invece il risultato è piuttosto un'interpretazione platonica dei rapporti tra anima e corpo, come navigante e naviglio, reggitore e governato. Ossia, non l'immanenza di Dio, ma la trascendenza dell'anima verrebbe dimostrata in quel passo» (F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, SEI, Torino, 1946, p. 242.

[93] Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, V, 4; V, 13. Il dominio che l'anima è in grado di esercitare sul corpo è il motivo dell'affermazione della sua divinità anche in PLATONE, *Fedone*, 79 E – 80 B. Nello stesso dialogo platonico appare anche l'idea che scopo della filosofia sia la liberazione dalle passioni (cfr. *Ivi*, 82 D – 84 B).

[94] Il tema, che può a ragione essere accostato anche al razionalismo cartesiano, appare in Vico di matrice platonico-ciceroniana. Il passo vichiano «Magnus ingenii conatus est revocare mentem a sensibus, et a consuetudine cogitationem abducere» (*Or.*, I, p. 711) è una ripresa del ciceroniano «Magni autem est ingegni sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab cosuetudine abducere» (M. T. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, 16, 38). Il passo ciceroniano è peraltro ripreso in: AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 17.23 e in: M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XVI, 8, p. 1685.

[95] *Or*., II, p. 720.

[96] *Or*., I, p. 716.

[97] *Or*., I, p. 714.

Non meraviglia quindi che la lettura dell'orazione vichiana abbia spinto alcuni commentatori ad avvicinarla negli intenti teoretici più all'*in te ipsum redi* agostiniano che alla fondatività logica del *cogito* cartesiano. In effetti, più che alla distanza uomo-Dio propria del cartesianismo, le orazioni vichiane sembrano rimandare al contesto della prossimità e dell'unione intima con la verità divina propria non soltanto delle *Confessioni* ma accolto anche dalla *Teologia platonica* di cui il vescovo di Ippona rappresenta una delle fonti esplicite.[98]

Proprio questa prospettiva di matrice ontologista, che ha nell'unione inscindibile dell'anima con Dio la sua caratteristica distintiva, potrebbe aiutare a comprendere, in un contesto che già presenta quelle critiche al metodo cartesiano che ritorneranno nelle opere più tarde, la presenza del cosiddetto argomento ontologico. Infatti, poiché esso sarà rifiutato esplicitamente nel *De antiquissima*, vista la sua non rispondenza al criterio gnoseologico del *verum-factum*, la sua presenza nella prima orazione ha destato più di un interrogativo, soprattutto considerando che si tratta di un testo rivisto in periodo coevo al *De nostri temporis* dove il famoso principio vichiano fece la sua prima apparizione in sordina. Tali perplessità verrebbero ridimensionate qualora, tenendo conto di quanto affermato fino a ora, si interpretasse l'argomento ontologico a partire dalla prospettiva ontologista. In tale contesto, infatti, la validità conoscitiva dell'argomento non si appoggia sul carattere di necessità logica, sul suo valore *a priori*, in quanto esso piuttosto esprime una forma di conoscenza esperienziale, dovuta all'intima presenza di Dio all'uomo.[99] Sempre alla prospettiva ontologista, e specificamente all'idea che questa conoscenza di Dio sia una conoscenza ottenuta in maniera non discorsiva e tale da essere un dato costante dell'esperienza umana, che la filosofia si limita a esplicitare e a indagare, sembrano rimandare le parole vichiane successive:

> Di ciò qualcuno di voi forse si meraviglierà e, giurando, sosterrà di non essere pervenuto nell'età presente, e tanto meno da ragazzo, alla conoscenza di Dio attraverso tale, *per così dire*, catena di ragionamenti. Eppure egli vi giunse; *vi giunse, ma l'animo non l'avvertì*. Chiunque di voi guarda ogni giorno dei dipinti, ma non vede innumerevoli cose che i pittori vi notano; ogni giorno ode musiche e canti, ma quante cose sfuggono che gli esperti colgono! […] Né certo uomini dottissimi, per nessun altro motivo sono tenuti in somma considerazione, all'infuori del fatto che essi rivolsero il loro animo meglio e con maggior intensità di altro alle cose verso cui ci porta la natura dell'animo umano.[100]

---

[98] Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, II, 2.3; III, 6.11; V, 2.2; X, 27.38; XIII, 3.3 e M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XI, 6, pp. 1035-1037; XII, 1, p. 1067; XII, 3, p. 1089; XII, 4, p. 1093, 1099.

[99] Sul valore della dimostrazione attraverso l'argomento ontologico in ambito ontologista si vedano le utili note di S. Buscaroli: «tale affermazione appare insieme il *trionfo della razionalità* e la *sola* (unica, *una*) concludente *demonstratio Dei*. Con l'ovvia precisazione, però, che quivi il sostantivo "dimostrazione", non indica certo un processo logico-causale, di tipo giudiziario-poliziesco, col quale dati certi indizi od effetti si risale alla causa od al responsabile, né una specie di "caccia al tesoro" od un salto verso l'imperscrutabile o l'inconoscibile; bensì vale etimologicamente, sia assumendo il genitivo in chiave oggettiva che soggettiva, come manifestazione di Dio, cioè chiarimento-rivelazione su Dio e da parte di Dio stesso, una volta dissoltisi gli equivoci e le caligini che lo rendevano dubitabile […] Sta alla base sicuramente l'esperienza qualificata (mistica, ed anche estetica e sofica), di cui l'intelligenza argomentativa adeguata (nell'identico modo di essere) è esplicazione e sistemazione […]» (*Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, a cura di S. Buscaroli, Paideia, Brescia, 1979, pp. 143-145). Cfr. anche T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo*, Editoriale Arte e Storia, Roma, 1951, *passim*.

[100] *Or*., I, p. 714 (corsivo mio). Sembra importante ricordare che Manuela Sanna nota, sulla scia di G. G. Visconti, l'importanza di leggere questa pagina della prima orazione tenendo presente M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XI, 7, pp. 1043-1045 (cfr. M. SANNA, *Vico*, cit., p. 55, n. 20). Lo stesso passo ficiniano è commentato, in relazione all'orazione di Vico, in G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 60-64. Condividendo l'importanza della mediazione ficiniana, ci riserviamo di tornare sulla questione *infra*, II, § 3.2.

Vico facendo riferimento alla conoscenza di Dio ne parla come di un'esperienza comune a tutti gli esseri umani, destinazione naturale dell'animo. Le metafore visive e uditive poi, fanno riferimento a qualcosa che non può non essere esperito, e in qualche misura conosciuto. La stessa, "per così dire, catena di ragionamenti", è qualcosa di indipendente dalla filosofia, dalla logica, è un percorso che ogni uomo compie pur senza avvertirlo. Come si è detto, sembrerebbe di trovarsi di fronte proprio a una formulazione dell'argomento ontologico di matrice ontologista. Ma, nuovamente, occorre ricordare che i dati testuali non permettono di avanzare una tale lettura in una forma diversa da quella puramente ipotetica-congetturale. Questa naturalità del contatto essere umano-Dio, questa inseparabilità, l'idea che l'animo sia una "particella" dell'infinità di Dio, ha dato il via alla celebre lettura panteistica delle *Orazioni* operata da Giovanni Gentile, a cui si è già avuto modo di fare riferimento. In effetti, la cripticità del testo e l'espressione appena sottolineata, indicando l'anima come una semplice parte di un tutto più ampio, lascia la porta aperta all'interpretazione gentiliana. Secondo quanto si è già avuto modo di dire, condividiamo l'idea che la maggior ispirazione vichiana sia costituita proprio dal platonismo, con la differenza di prediligere la diade Platone-Ficino a quella ipotizzata da Gentile, costituita esclusivamente dai rinascimentali Pico-Ficino.

Ci sembra insufficiente a escludere il panteismo vichiano semplicemente attraverso il riconoscimento della presenza dell'influsso scolastico-patristico e del linguaggio teologico delle opere successive, strada che, ritornando alla vecchia *querelle* idealistico-cattolica, venne intrapresa da Franco Amerio.[101]

Guardando a Vico, si può notare che nel suo pensiero il contatto con la verità sembrerebbe declinarsi nei termini di partecipazione più che di compenetrazione totale. E infatti, come sarà poi nel *De antiquissima*, l'uomo viene definito *partecipe di ragione*.[102] Non solo: pur nel contesto venato di stoicismo, Vico sembra rimandare alla differenza tra la sapienza divina e la partecipazione a essa della sapienza umana:

> Questa regola si trova in Dio ed è chiamata Sapienza Divina; è conosciuta solo dal sapiente e si chiama sapienza umana.[103]

Lo stesso argomento gentiliano, poi, basa molta della sua efficacia sulla constatazione della vicinanza tra Ficino e Vico e sull'inferenza condotta a partire da essa dell'adesione vichiana al panteismo del platonico rinascimentale. Senza entrare nel merito delle interpretazioni della filosofia ficiniana, occorre notare da un lato che non esistono in Vico accenni che possano far pensare ad un suo accoglimento della teoria panpsichista; dall'altro lato bisogna notare come nello stesso Ficino il rapporto tra mente umana e mente divina è impostato non senza alcune cautele antipantestiche. Nello specifico, laddove egli descrive il ritorno all'Uno esso non è concepito come una dissoluzione della mente individuale e, cosa ancora più interessante, in altro luogo egli descrive esplicitamente l'animo umano come una sostanza indipendente.[104] Evidenze testuali che impongono senz'altro di cercare in Vico attestazioni di cosa egli abbia preso da Ficino; attestazioni che non sembrano essere presenti per il panteismo.[105]

---

[101] Cfr. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, cit., pp. 226-246. Condividiamo invece totalmente la confutazione riservata all'argomentazione gentiliania (cfr. in particolare *ivi*, pp. 226-232).
[102] Cfr. *Or.*, I, p. 712.
[103] *Or*., II, p. 728.
[104] Si veda ad esempio la bella immagine in cui l'unione della mente a Dio è descritta «come se molte candele siano accese nella medesima stanza e la riempiano tutta delle loro singole luci, certamente congiunte reciprocamente, ma non confuse. Si può infatti separare luce da luce» (M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 6, p. 127).
[105] Anche l'emblematico passaggio della sesta orazione, in cui si tratta dell'ordine degli studi, che recita: «dopo viene la conoscenza delle cose divine, sia quelle di cui Dio è la natura, che sono dette naturali, sia quelle la cui natura è Dio, che

Per quanto si è detto nel presente paragrafo, pare di poter affermare che vi siano degli indizi nel Vico delle *Orazioni* di una minimale prospettiva ontologista corrispondente a due punti fondamentali: I) l'essere umano è costitutivamente unito in maniera inscindibile alla verità divina di cui partecipa; II) la conoscenza di Dio è sfondo di ogni utilizzo della ragione. Ma, prima di ammettere, per quanto in forma congetturale questa ipotesi, occorre richiamare una lettura immanentista della prima filosofia vichiana che, a causa dalla forte plausibilità e rigore filologico delle argomentazioni, non può essere esclusa con gli scarni dati testuali delle orazioni vichiane: una lettura che si basa sulla teoria metafisica dell'Etere-Mente degli Investiganti.

1.4. Una plausibile interpretazione concorrente: il platonismo investigante di Nicola Badaloni

L'importanza del lavoro di Badaloni negli studi vichiani è tema che non ha certo bisogno di essere giustificato. Il peso specifico giocato in (e contro) questa parte del presente lavoro si può intendere immediatamente introducendo il risultato a cui egli è giunto con i suoi studi: ricostruire un tipo di platonismo che, presente nelle opere dei membri dell'Accademia degli Investiganti, molti dei quali in stretto contatto con Vico, propugna uno spiritualismo materialista; sorto non senza lo scopo di conciliare scrupoli religiosi e atomismo scientifico.

1.4.1. L'Accademia degli Investiganti[106]

L'interesse per un rinnovamento in senso sperimentale delle scienze naturali ha origini lontane che possono essere ben identificate guardando alla storia culturale del regno di Napoli. È nel vivace mondo intellettuale meridionale che vide la luce il progetto di una nuova filosofia della natura portato avanti nel corso del Cinquecento da Bernardino Telesio. E sempre a Napoli, intorno al 1560, venne fondata l'*Academia Secretorum Naturae* di Giambattista Della Porta, la prima accademia scientifica d'Italia, i cui esperimenti non furono fermati nemmeno dalla chiusura impostane dalla corte papale.[107] Sempre il Dalla Porta fu il primo presidente della sezione napoletana dell'Accademia dei Lincei, prima di essere sostituito in questo ruolo da Fabio Colonna. Al lavoro di questa filiale dei Lincei sono inoltre legate le opere di personaggi di spicco come Colantonio Stelliola e Marco Aurelio Severino.[108]

Erede di questa tradizione fu proprio l'*Accademia degli Investiganti*, il cui nome è soprattutto legato a due allievi del Severino: Tomaso Cornelio e Leonardo di Capua.

Il primo, cosentino, viaggiò per incontrare e studiare insieme a Michelangelo Ricci a Roma, Evangelista Torricelli a Firenze e Bonaventura Cavalieri a Bologna, continuatori della fisica Galileiana e nomi di spicco anche nel dibattito scientifico europeo. Fece ritorno a Napoli nel 1649 portando con sé le opere più importanti dell'epoca come ad esempio quelle di Bacone, Gassendi, Harvey, Hobbes, Boyle e Cartesio e dando vita ad un nuovo periodo di entusiasmo per lo studio

---

sono appropriatamente chiamate divine» (*Or*., VI, p. 776) potrebbe essere interpretato come se sottolineasse la differenza tra Dio e il mondo. Ma una maggiore plausibilità avrebbe l'interpretazione panteistica che, a nostro modesto parere, sarebbe da rifiutare in virtù del contesto delle *Orazioni* in cui va inserito il tentativo esegetico del singolo passo.

[106] La storia del mondo scientifico culturale napoletano, in cui l'attività dell'*Accademia* si inseriva, è stata a lungo oggetto di interesse da parte degli studiosi a partire dal pionieristico G. SCERBO, *Giambattista Vico e il cartesianismo a Napoli*, Signorelli, Roma, 1933. Ancora fondamentale, oltre alle pagine di N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961, pp. 7-164, è lo studio di M. H. FISCH, *L'accademia degli Investiganti*, in: «De Homine», XXVII-XXVIII, 1968, pp. 17-78. Un altro fondamentale contributo alla storia culturale della città partenopea è rappresentato da H. S. STONE, *Vico's cultural history. The production and transmission of ideas in Naples, 1685-1750*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1997.

[107] Come affermato, sulla base di un resoconto di Gassendi datato 1601, in: M. H. FISCH, *L'accademia degli investiganti*, cit., pp. 18-19.

[108] Per una descrizione della fase preinvestigante cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., pp. 9-37.

sperimentale dei fenomeni naturali. Il secondo, compì studi di filosofia e teologia presso i Gesuiti a Napoli, per poi definitivamente approdare, dopo una breve parentesi di studi giuridici, alla professione medica. Fu figura di spicco del dibattito scientifico napoletano e, membro dell'Arcadia, si fece inoltre promotore di un movimento letterario antibarocchista in cui si proponeva un ritorno all'equilibrio petrarchesco. Oltre al Cornelio e al Di Capua, tra i più importanti membri del gruppo investigante possiamo trovare il vescovo Giovanni Caramuel, i futuri professori universitari Sebastiano Bartoli e Lucantonio Porzio e i giuristi Francesco D'Andrea e Giuseppe Valletta.

Dopo un iniziale periodo di riunioni informali in cui venivano riprodotti pubblicamente esperimenti fisici e letti e commentati testi editi e inediti, l'*Accademia degli Investiganti* venne costituita formalmente sotto la protezione del marchese d'Arena, inserendosi immediatamente in una rete di rapporti internazionali. Infatti, gli Investiganti non erano soltanto in contatto con il gruppo fiorentino dell'*Accademia del Cimento*, grazie a Giovanni Alfonso Borelli, Francesco Redi e al già citato Ricci, ma coltivavano anche rapporti con il gruppo della *Royal Society* di Londra i cui esponenti si recarono a più riprese a Napoli per assistere alle riunioni dell'Accademia.[109]

Propugnatori di un approccio sperimentale che intendeva rimediare agli errori che avevano portato alla dispersione empirica della filosofia della natura rinascimentale e all'opposta eccessiva indipendenza dall'esperienza della fisica aristotelica attraverso lo strumento razionale dell'ipotesi ebbero un forte impatto sulla cultura del tempo, scatenando diverse reazioni avverse. In un primo periodo vennero coinvolti in una lunga contesa scientifica occasionata da alcune febbri sospette nella zona del lago di Agnano. All'interpretazione dei *veteres* (gli esponenti della fisica aristotelica), che riconducevano l'epidemia alla pratica della macerazione della canapa condotta nelle acque del lago, i *novatores* (gli Investiganti) rispondevano negando la spiegazione proposta attraverso i nuovi metodi sperimentali. A tale contesa erudita si affiancò una nascente ostilità pubblica tra Andrea Concublet, marchese d'Arena e protettore degli Investiganti, e Carlo Pignataro, professore di medicina alla Regia Università e organizzatore della rivale *Accademia dei Discordanti*, cosa che indusse il Viceré a consigliare lo scioglimento delle accademie nel 1670.

Ma non fu questa la fine del gruppo che, sebbene forse in maniera informale, si riorganizzò riprendendo le riunioni intorno al 1680 nei salotti del già citato Valletta e di Nicolò Caravita, fatto che dà ragione della frequentazione da parte di Vico del gruppo degli Investiganti. Anche questa ripresa delle attività fu all'insegna delle polemiche scatenate dalla pubblicazione nel 1681 del *Parere* di Leonardo Di Capua che, attirando su di lui le accuse di scetticismo, scatenò un'animata polemica tra i suoi sostenitori e la fazione peripatetica guidata dal gesuita Benedetto Aletino e che culminò con il famoso processo agli ateisti.[110] L'anno dopo Di Capua morì, ma l'influenza del gruppo era destinata a sopravvivere a lungo, ispirando dapprima la poco nota *Accademia degli Spensierati*, e poi la ben più celebre *Accademia di Medinacoeli*, di cui fecero parte, oltre al Vico, gli ex Investiganti Porzio e Valletta.

1.4.2. Il platonismo degli Investiganti

Si è già avuto modo di affermare che l'enorme progresso rappresentato dall'esperienza investigante fu quello di uscire dal vicolo cieco della semplice esperienza naturale, che ancora ingabbiava gli scienziati rinascimentali, in favore di un utilizzo moderno dell'esperimento, utilizzando cioè i dati

[109] Cfr. M. H. FISCH, *L'accademia degli investiganti*, cit., pp. 26-30.
[110] Sul tema cfr. F. NICOLINI, *La religiosità di Giambattista Vico*, Laterza, Bari, 1949, pp. 23-26 e A. CORSANO, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, cit., pp. 17-21.

sensibili ai fini di sottoporre a processo di prova le teorie di spiegazioni dei fenomeni. Apporto decisivo a consentire una tale svolta speculativa, fu senza dubbio la propugnazione del probabilismo da parte del vescovo Giovanni Caramuel. In tale prospettiva, la spiegazione dei fenomeni naturali e la costruzione scientifica in generale venivano liberate dall'ipoteca delle questioni teologiche, venendo fatte ricadere nell'ambito della imperfetta e congetturale conoscenza umana. La separazione del mondo fisico da quello delle forme sostanziali ha come diretta conseguenza la legittimazione del metodo sperimentale in cui, oltre alle esperienze, ruolo centrale ha la nascita di ipotesi interpretative concorrenti. Su questa strada, il gruppo investigante subì l'influenza di Borelli il quale introdusse «il tema della necessità della formalizzazione matematica e geometrica; senza di che non possiamo raggiungere la scienza dell'ordine della natura»,[111] opinione difesa non senza richiami espliciti all'autorità di Platone.

È a questo tipo di indagine che si dedicarono gli esponenti del gruppo degli *Investiganti*, non senza alcune oscillazioni nella valutazione della possibilità concreta della spiegazione della realtà. Tommaso Cornelio, all'interno dei suoi *Progymnasmata physica* si fece promotore del bisogno di rifiutare sia una ragione chiusa in sé stessa sia il ricorso all'esperienza sensibile privo di qualsiasi criterio razionale. A questi temi si aggiunse, nella speculazione di Leonardo Di Capua, la considerazione che una conoscenza definitiva sulla realtà sia inattingibile, essendo i nostri sensi, nella loro fallibilità e imprecisione, gli unici accessi al mondo dell'esperienza. La venatura scettica della sua visione scientifica si comprende bene nel ricordare la sua opinione secondo cui, ciò che conosciamo con i sensi non è null'altro «che la superficie sola delle cose; e che nascosto al nostro conoscimento rimanga mai sempre ciò che dentro di loro si racchiude»;[112] opinione la cui eco si avvertirà distintamente nel *De antiquissima* di Vico. Non è priva di interesse in quest'ottica nemmeno la posizione di Lucantonio Porzio, discepolo di Borelli e membro fondatore degli *Investiganti*, il quale si fece sostenitore delle ricostruzioni meccaniciste della natura principalmente in ragione della maggior funzionalità pratico-operativa del nuovo metodo.

Indipendentemente dalle ragioni e dalle cautele di ciascuno, tutti gli appartenenti all'accademia si fecero sostenitori di una spiegazione meccanicista della realtà sulla base della teoria atomista. La questione estremamente interessante è che, nella difesa della liceità del proprio approccio, gli *Investiganti* utilizzarono come testimonianza della verità dell'atomismo la sua antichità. L'atomismo viene identificato con l'antica sapienza italica, giunta nella penisola dall'Egitto, fu insegnata da Pitagora e fatta propria da Platone nel suo *Timeo*.[113] Il rinnovamento della ricerca naturale viene così collegato ad un recupero, contro la corruzione aristotelica, di verità più antiche degli stessi *veteres*. Conseguentemente, il grande merito di Cartesio diventa quello di aver restituito, cristianizzandola, l'antica verità sul mondo fisico sconfiggendo l'empio Aristotele. Come si può notare, in questa polemica si intrecciano i motivi rinascimentali-ermetici dell'antica sapienza, quelli propriamente scientifici e sperimentali e la ripresa della polemica, sempre rinascimentale, sulla maggior conciliabilità con la fede cristiana del platonismo rispetto all'Aristotelismo.[114]

---

[111] N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., p. 83.

[112] L. DI CAPUA, *Ragionamenti del Signor Lionardo Di Capoa intorno all'incertezza de' medicamenti*, per Giacomo Raillard, Napoli, 1689, p. 26.

[113] Questa interpretazione del *Timeo* platonico emerge chiaramente in: T. CORNELIO, *Ad Marcellum Crescentium Epistola. Qua motum illorum qui vulgo ob fugam vacui fieri dicuntur, causa vera circumpulsionem ad mentem Platonis explicatur. Et nova quaedam experimenta proferuntur in* lucem, typis Manelphi Manelphij, Romae, 1648. Il testo venne pubblicato da Cornelio sotto lo pseudonimo di Timaei Locrensis Crathigenae.

[114] Per una ricostruzione del dibattito cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 56-121.

Un'altra dottrina attribuita alla tradizione platonico-pitagorica, non soltanto nell'ambiente degli Investiganti ma anche dal loro oppositore D'Aulisio e poi dal di lui discepolo Giannone, fu quella della materialità dell'anima. Questa teoria, già presente nelle opere di Marco Aurelio Severino, fu ripresa dagli *Investiganti* al fine di fornire una spiegazione compiutamente meccanicista della realtà. In particolar modo, il moto veniva spiegato facendo ricorso alla presenza, all'interno dei corpi, di particelle composte di una materia sottilissima – l'etere appunto – capaci di riempire ogni spazio e dotate di un'intrinseca capacità di movimento. L'anima umana viene concepita come composta di questo etere nella cui funzione, di essere cioè un principio materiale attivo che permea una materia passiva, viene assorbita quella divina. Dio, come nella fisica cartesiana viene qui ridotto a principio del movimento, a principio materiale immanente dotato di moto intrinseco. La verità di una tale conclusione viene rappresentata dal richiamo, che sarà costante anche in Vico, al virgiliano *Iovis omnia plena*.

Riassumendo, le caratteristiche della teoria dell'etere-mente che nella lettura di N. Badaloni sottostava, almeno nelle sue linee generali alle elaborazioni degli appartenenti all'Accademia degli *Investiganti* potrebbero essere descritte come segue: I) riduzione della differenza tra sostanze spirituali e sostanze estese al diverso tipo di materia di cui entrambe sono composte; II) dissoluzione del problema cartesiano del rapporto anima-corpo e conseguente ricostituzione dell'unità composta dai due poli del dualismo; III) limitazione dell'apporto di Dio nella creazione all'atto di principiare il moto e sua conseguente immanentizzazione quale proprietà intrinseca dell'etere; IV) riconduzione degli stessi atti mentali alla spiegazione meccanicista postulando la composizione eterea della *mens*.

1.5. Conclusione: le Orazioni inaugurali come prove indiziarie

Basandosi sulla descrizione appena compiuta, il lavoro del Badaloni si pone in netta antitesi con l'ipotesi interpretativa tentata in queste pagine. Infatti, sembrerebbe che tutti i riferimenti platonici che si è mostrato appartenere al retroterra culturale di Vico, in particolar modo proprio Platone e Marsilio Ficino, fossero impiegati dai propugnatori della teoria dell'etere-mente per difendere non solo l'atomismo fisico ma una prospettiva marcatamente materialista che non a caso venne più volte tacciata di spinozismo. Nonostante il netto rifiuto di questa accusa da parte degli *Investiganti*, la riduzione della sostanza metafisica (mente divina e mente umana) semplicemente a un tipo diverso di materia e dell'azione provvidenziale al movimento garantito dall'onnipresenza dell'etere sembra non soltanto rendere impossibile sfuggire al più rigido determinismo ma anche richiamare in causa l'interpretazione panteistica. Inoltre, il linguaggio della partecipazione pare trovare la motivazione del suo utilizzo nell'idea che la mente umana non sia altro che una parte di quell'etere che preso nel suo insieme sarebbe Dio. Non una partecipazione metafisica, insomma, ma una parcellizzazione di quella materia eterea che, sempre in moto, plasma meccanicamente l'universo.

Sicuramente i nodi problematici e le questioni che interessano Vico già nel corso delle *Orazioni* non possono che rivelare la vicinanza della sua riflessione a quella dell'esperienza investigante. Quella che però, a nostro avviso, non può essere determinata è l'entità della prossimità teoretica nel fornire le proprie soluzioni alle questioni indagate, vicinanza che non può mai essere presupposta ma che deve risultare dalla coincidenza della ricostruzione storiografica e dell'interpretazione teoretica del testo nella difficile armonia di un circolo ermeneutico in cui entrambi gli elementi si equilibrino a vicenda. Per questo motivo, riteniamo che il terreno proprio per ricercare ulteriori elementi della nostra ipotesi sulla metafisica vichiane e per operare un confronto tra Vico e gli *Investiganti* sia rappresentato dall'insieme di testi costituito dalla *De nostri temporis*, dal *De antiquissima*, dalla

Risposte al Giornale de' Letterati d'Italia e dalle *Institutiones oratoriae*, sulla cui analisi congiunta ora spenderemo alcune parole.

In conclusione: che fare dunque con le *Orazioni*? Abbiamo già ricordato che i problemi legati alla loro interpretazione sono molteplici: impossibilità di risalire al testo originale e di individuare l'entità delle interpolazioni, conseguenti dubbi sul carattere diacronico o sincronico dei rapporti tra le singole orazioni, assenza di testi rigorosamente filosofici e di altro materiale di confronto (lettere, appunti, ecc…). Ciononostante, ci sentiamo di poter quantomeno accogliere all'interno delle interpretazioni plausibili l'ipotesi di una presenza di una ispirazione ontologista del tipo delineato. Insomma, ci troviamo esclusivamente di fronte a una serie di prove indiziarie che, seppur lasciando ben sperare per la pista imboccata, non possono che invitare a ulteriori indagini.

2. Sul rapporto tra *De ratione* e *De antiquissima*

Il *Liber metaphysicus* del *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* costituisce apparentemente un momento di rottura nella produzione filosofica di Giambattista Vico che, se nei lunghi anni della sua carriera intellettuale si è quasi esclusivamente occupato di temi connessi al mondo civile, in questo singolo caso si impegna a proporre appunto una metafisica. I temi morali e in largo senso politici delle *Orazioni*, la giurisprudenza del *De uno* e del *De constantia*, la nascita e la rovina delle nazioni della *Scienza nuova* e lo stesso argomento dell'ordine degli studi che occupa la sesta orazione e il *De nostri temporis* sono tutti temi che possono essere ricondotti allo scopo di giovare alla comunità statale. E non è un caso che proprio per la loro inutilità in campo morale i sistemi filosofici di Cartesio, degli stoici e degli epicurei (e a quelli degli autori moderni che sotto il nome delle antiche scuole vengono fatti ricadere) siano stati il maggior bersaglio polemico di Vico. Ciononostante, la volontà di seguire cronologicamente il percorso della filosofia vichiana ci pone il problema di avvicinare due opere prossime cronologicamente, del 1708 il *De nostri temporis* e del 1710 il *Liber*, ma assai distanti negli argomenti come si è appena avuto modo di ricordare.

2.1. Prove di una discontinuità

Nel ponderare la scelta ermeneutica che verrà intrapresa nelle prossime pagine, ci sembra opportuno partire dalle motivazioni che depongono a sfavore della stessa. Un primo ordine di questioni può essere fatto risalire proprio all'importanza della dimensione pratica, dell'utilità degli argomenti della filosofia. Proprio da questo punto di vista appare un'abissale differenza tra il contesto del *De nostri temporis* e quello del *De antiquissima*. La prima, che non a caso è stata definita la "più napoletana della opere di Vico",[115] è infatti densa di riferimenti alla dimensione civile. Non soltanto, come già nelle precedenti orazioni, il tema della *ratio studiorum* viene da Vico esplicitamente connesso al compito di formare cittadini in grado di muoversi a loro agio anche sul terreno della prassi politica e morale. Anche il largo spazio destinato alla storia della giurisprudenza vuole essere una proposta teorica in grado di illuminare e risolvere alcuni dei più scottanti problemi del neonato dominio asburgico, tentando consapevolmente di impostare su nuove basi i rapporti tra nobiltà cittadina e potere centrale. Il *Liber metaphysicus*, invece, lascia comprensibilmente il lato pratico da parte, essendo il primo volume di un'opera che avrebbe dovuto contare tre libri. Dalla metafisica sarebbero dovute dipendere una trattazione di fisica e un libro di morale. Proprio l'interruzione del progetto

[115] B. De Giovanni, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, cit., pp. 143-191. Sul tema si veda anche il già citato F. Lomonaco, *La "politicità" delle Orationes*, cit., pp. 25-49.

potrebbe darci motivo di ritenere che la metafisica del 1710 si fosse rivelata non adatta a sostenere sui suoi principi una filosofia dell'azione.[116]

Altro plesso problematico è costituito dal fatto che, secondo l'opinione di alcuni importanti interpreti del pensiero vichiano, tra l'orazione del 1709 e la metafisica del 1710 vi sarebbe un forte elemento di discontinuità nel modo di concepire la verità. Infatti, nel *De nostri temporis*, la connesione di topica e critica sarebbe impedita dall'adesione vichiana alla concezione cartesiana e logicistica della verità. Invece, questa difficoltà verrebbe superata nel *De antiquissima* dove, in conseguenza anche dell'introduzione del *verum-factum*, si compirebbe la piena riabilitazione del vero umano connessa alla capacità creativa della fantasia e al valore positivo dell'immaginazione.[117]

In ultimo, Vico stesso, seppur all'interno di un testo composto 'finalisticamente' come la *Vita*, collega esplicitamente gli argomenti del *De ratione* con *De universi iuris uno principio et fine uno* riconoscendo nell'argomento del primo, quello che verrà poi compiutamente sviluppato nell'opera successiva, data alle stampe nel 1720.[118]

2.2. Argomentare a favore della continuità

Nell'argomentare invece a favore della continuità tra il *De nostri temporis* e il *De antiquissima* sembra corretto partire dalla questione per cui la filosofia di Vico sembra qualificarsi più nettamente come lontana dalle forme del pensiero metafisico: il problema dell'utilità. Si è già detto come gli strali vichiani intendessero colpire il cartesianismo nella sua inutilità pratica. Ma quello che porterebbe fuori strada sarebbe concepire il tentativo filosofico vichiano come una proposta che intende misurarsi esclusivamente sul piano dell'utile, del funzionale. Certo, la riabilitazione del sapere topico è richiesta anche in funzione dell'azione, della persuasione al dovere civile. Ma quello che Vico sembra avere in mente è un ricongiungimento di verità e azione/persuasione. Fin dalle *Orazioni inaugurali* egli si fa portavoce, come si è già avuto modo di notare, dell'intrinseca unione di utile e onesto. E ancora nella *Vita* ribadirà la stessa opinione laddove, parlando di Platone e di Tacito e della sua predilezione per entrambi, ci parla del bisogno di guardare l'onesto e l'utile insieme.[119] Insomma, sembrerebbe che Vico stesso intenda la superiorità della sua filosofia sotto un duplice aspetto, considerandola porta e per l'utile e per l'onesto, funzionale e vera insieme. A nostro modo di vedere, anche nel tentativo di ricucire lo strappo tra questi due poli dell'azione individuale e soprattutto politica, risiede parte dell'originalità vichiana.

---

[116] Dandone notizia nell'autobiografia, Vico non spende alcuna parola sulle motivazioni della rinuncia al progetto limitandosi a dichiarare che solo la metafisica venne stampata (cfr. *Vita*, p. 42).

[117] «Fintanto che il vero è preventivamente identificato secondo criteri cartesiani, il verisimile è destinato ad essere relegato nella regione del fattuale senza verità. Così tutta la ricca tradizione classico-umanistica dell'arte retorica e del connesso sapere topico-pratico risulta, di fatto, ancora dualisticamente giustapposta alla verità critica e deduttiva» (F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., p. 68) e, più recentemente, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, cit., pp. 52-53. Altri studiosi ritengono invece parziale e discutibile il superamento dell'influenza cartesiana, ritenendo operante finanche nella *Scienza nuova* il modello della *mathesis universalis*. Così V. VITIELLO, *Certum pars veri? La «Scienza nuova» tra* mathesis universalis *e lingua eroica*, in: *Eroi ed età eroiche attorno a Vico. Atti del convegno internazionale di studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24-27 maggio 1999)*, a cura di E. Nuzzo, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2004, pp. 353-364. Si cercherà di argomentare che una lettura 'dialettica' dei testi vichiani potrebbe dar ragione di credere che il distacco dal modello cartesiano di verità si fosse già consumato al tempo del *De nostri temporis* (cfr. soprattutto *infra*, II, § 3.4).

[118] Cfr. *Vita*, p. 37.

[119] «Fino a questi tempi il Vico ammirava due soli sopra tutti gli altri dotti, che furono Platone e Tacito; perché con una mente metafisica incomparabile Tacito contempla l'uomo qual è; Platone quale dee essere; e come Platone con quella scienza universale si diffonde in tutte le parti dell'onestà che compiono l'uom sapiente d'idea, così Tacito discende a tutti i consigli dell'utilità, perché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica» (*Ivi*, pp. 29-30).

Tornando invece all'interpretazione che Vico diede a posteriori di questo periodo del suo pensiero,[120] il filosofo napoletano, oltre a collegare il *De nostri temporis* al *De uno*, stabilisce una relazione di integrazione tra l'orazione del 1709 e il *Liber metaphysicus*. Avvicinandosi nella narrazione al periodo di stesura della grande opera giuridica egli nota:

> Ed in questo intendimento egli tutto spiccossi dalla mente del Vico quello che egli era ito nella mente cercando nelle prime orazioni inaugurali ed aveva dirozzato pur grossolanamente nella dissertazione *De nostri temporis studiorum ratione* e, con un poco più di affinamento, nella *Metafisica*.[121]

Significativo, insomma, che proprio ripercorrendo le tappe del suo pensiero in funzione della realizzazione di un'opera eminentemente civile come il *De uno*, Vico inserisca in questa linea ascendente la metafisica del *De antiquissima*. Come intendere però quel "con più affinamento"? Esso sta ad indicare un progresso teoretico oppure una maggiore ampiezza e sottigliezza delle argomentazioni? Nella ricostruzione da noi tentata si è scelto di propendere per l'ultima opzione essenzialmente per due motivi: il fattore temporale e quello che potremmo definire contenutistico.

Partendo dal primo, è noto che l'orazione *De nostri temporis* sia stata pronunciata da Vico nel 1708, per poi essere pubblicata a stampa l'anno seguente. Vista l'ampiezza del testo, è plausibile che quella in nostro possesso sia una rivisitazione dell'orazione originaria ampliata per la sua uscita a stampa. L'ampiezza della sezione dedicata alla giurisprudenza, come si è già ricordato, si collega inoltre alla volontà di intervenire in una importante questione politica. Invece, il primo accenno al *De antiquissima* appare nella lettera a Gian Mario Crescimbeni, scritta probabilmente nell'estate del 1710,[122] in cui Vico lo ringrazia per essere stato ammesso all'*Accademia dell'Arcadia*. Sebbene a quella data il lavoro fosse presentato come ancora *in fieri*, contro a tale dichiarazione va la lettera ad Apostolo Zeno datata ultimo di ottobre con cui Vico inviava a Venezia un esemplare a stampa della medesima opera.[123] Insomma sembrerebbe plausibile avvicinare enormemente e forse sovrapporre almeno il periodo di redazione definitiva del *De nostri temporis* e quello di ideazione del *De antiquissima*.

Per quanto riguarda la questione contenutistica, occorre a nostro avviso partire da come Vico stesso imposta il rapporto tra dimensione pratica e metafisica nelle *Orazioni* quando ne parla nella *Vita*:

> Imperciocché egli nelle sue orazioni fatte nell'aperture degli studi nella regia università usò sempre la pratica di proporre universali argomenti, scesi dalla metafisica in uso della civile.[124]

Come appare dal testo, e in accordo con quanto detto del genere oratorio, le *Orazioni* sono per Vico il luogo in cui le verità metafisiche vengono conciliate con la pratica, lo spazio in cui l'utile e l'onesto vengono congiunti. Conseguentemente, sarà impossibile trovare una trattazione di metafisica completa in un testo i cui argomenti la presuppongono, "scendendo *da* essa". Allo stesso modo, la finalità pratico-esortativa impone di rispettare il senso comune, di far apparire anche gli argomenti

---

[120] Come è noto, la *Vita* venne scritta probabilmente in tre periodi diversi: una prima stesura può essere fatta risalire al periodo immediatamente successivo al completamento del *Diritto universale* (1723), poi ripresa e completata per la stampa dopo la pubblicazione della prima versione della *Scienza nuova* (1728) mentre le successive aggiunte, rimaste manoscritte, vengono datate intorno all'edizione della seconda versione dell'opera maggiore (1731). Si vedano le note di Battistini in G. B. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2005, pp. 1231-1234.
[121] *Vita*, p. 45.
[122] *Epistole*, pp. 82-83. Come riporta M. Sanna (*ivi*, p. 213), l'affiliazione di Vico era avvenuta nel giugno del 1710 ma la notizia raggiunse il filosofo napoletano solamente il 5 luglio dello stesso anno.
[123] *Ivi*, pp. 83-84.
[124] *Vita*, p. 30.

nuovi nella loro continuità con i precedenti sistemi di pensiero. Impone allo stesso tempo di non introdurre innovazioni terminologiche, oltre che di mostrare, piuttosto che di dimostrare.

Per tutti questi motivi, piuttosto che dedicarci alla ricerca minuziosa delle differenze indubbie tra i testi, nella restante parte del capitolo cercheremo, nel tentativo di far risultare il comune orizzonte teoretico, di avvicinare il *De nostri temporis* e il *De antiquissima* corredato delle *Risposte al Giornale de' Letterati d'Italia*. In questo insieme, vorremmo inoltre includere un testo di un terzo tipo, il manuale di insegnamento oratorio di Vico, che può essere fatto risalire nel suo nucleo al 1711[125] e che può per sua natura costituire un valido supporto alla delineazione del rapporto tra eloquenza, immaginazione e verità.

3. Influenza platonica e anticartesianismo: la via dialettica

La filosofia vichiana intende collocarsi in questo periodo nel giusto mezzo tra due errori di diversa natura: l'abbandono al puro sensismo empiristico e il totale mentalismo aprioristico razionalista. Nel fare questo, Vico si accinge a scoprire un campo di verità segnatamente umano, quello dell'immaginazione, senza però porlo in antitesi con la Verità, possesso della mente divina. Questi due ordini di verità, atti rispettivamente del *cogitare* e dell'*intelligere*, non vogliono essere nella mente del filosofo napoletano due insiemi irrelati, bensì in relazione profonda tra di loro. La nostra opinione è che nell'elaborare un pensiero filosofico che rispetti queste esigenze egli, difficile dire se revisionando o esplicitando quanto già espresso nelle *Orazioni*, sia sottoposto fortemente all'influenza del pensiero platonico. Non soltanto, ma che egli dal suo platonismo fosse guidato nell'assimilare o nel rifiutare quanto a lui proveniva dal mondo culturale napoletano.

Come ricercare questo platonismo? Sicuramente non partendo da una precostituita interpretazione del pensiero platonico e ricercandone la compatibilità o meno con il pensiero vichiano.[126] Non sembra nemmeno strada percorribile quella di partire dal platonismo dei contemporanei di Vico per poi usarlo come guida per interpretare il pensiero del filosofo. Quello che ci proponiamo di fare è di cercare gli elementi dell'influenza platonica nel pensiero di Vico a partire da come egli stesso, nella sua parziale solitudine vatolliana avrebbe potuto recepirli sui testi degli autori «schietti di note, con una critica filosofica entrando nel di loro spirito».[127] Nel ricostruire questo rapporto con i testi platonici, vorremmo precisare che non intendiamo assolutamente presentare Vico come un pensatore preoccupato di aderire ortodossamente ad alcuna filosofia, accogliendo in questo le lezioni interpretative di Fassò e Battistini.[128] Sicuramente quello di Vico è un platonismo che dialoga con la

---

[125] Accogliendo in questo le indicazioni di Giuliano Crifò in apertura all'edizione critica delle *Institutiones* (*IO*, pp. LXXI-CXII) in cui, ricostruendo il complesso lavoro di datazione e confronto dei manoscritti e giunge a considerare l'insegnamento retorico di Vico pressoché stabile nel corso del tempo.

[126] Come già notava N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., p. 289 dove criticava l'approccio gentiliano che, a suo dire, si macchiava dell'errore di partire da un presupposto platonismo "eterno". Critiche che, per parte nostra, sono estendibili anche al ben più recente J. MILBANK *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part I: The Early Metaphysics*, The Edwin Meller Press, Lewiston-Queenston-Lampeter (cfr. in particolar modo le pp. 86-91) dove il platonismo vichiano è liquidato senza nessun riferimento ai testi di Platone.

[127] *Vita*, p. 25. Il riferimento vichiano è in questo caso ai testi di letteratura latina. Emblematico però l'atteggiamento di chi, nel clamore delle contese di interpretazione e conscio della corruzione delle opinioni di seconda mano, preferisse ricercare il rapporto diretto con i testi originali.

[128] Cfr. G. FASSÒ, *I "quattro auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Giuffrè, Milano, 1949, *passim*, in cui lo studioso interpreta la *Vita* in base all'idea che Vico utilizzi come *caratteri poetici* i nomi di Platone, Tacito, Bacone e Grozio. Non rifiutando questa impostazione, riteniamo però che l'allegoria autobiografica si sovrapponga al dato storico piuttosto che condizionarlo in maniera esclusiva. Su questa linea, ancora più interessanti risultano le famose notazioni sul carattere "agonistico" del Vico lettore contenute in A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e associati, Milano, 1995, pp. 115-138.

sua contemporaneità, impiegato alla ricerca di una sintesi teoretica che permetta di risolvere i nuovi problemi proposti dalla modernità.

Consci della relativa esiguità di contributi specifici sul tema[129] e della conseguente impossibilità ad esaurirlo in questa sede, tenteremo innanzitutto di argomentare a favore della preferenza vichiana per Platone rispetto ai suoi più tardi eredi o presunti tali. Per fare ciò, cercheremo in un primo tempo di individuare come l'influenza platonica si sia declinata nelle questioni del rapporto anima-corpo, in quello Verità-mente e in quello, assai più indagato, topica-critica. Solo alla fine, traendo un bilancio, proveremo a delineare le caratteristiche del platonismo vichiano.

3.1. "Grande e nuovo in Renato… vecchio e volgar tra' platonici": cogito e fisiologia cartesiana nel giovane Vico

Nell'ottica di rintracciare il platonismo di Vico, l'attenzione non può che soffermarsi su di un passaggio emblematico della *Vita*, in cui il filosofo napoletano confessa una volta ancora la sua predilezione per la metafisica e spiega la mancata rinascita della stessa, causata a suo dire dalla fine dell'esperienza dell'*Accademia di Medinacoeli*[130] e dalla scoperta delle opere 'metafisiche' di Cartesio. Racconta Vico:

> Imperciocché ad un tratto si fa un gran rivolgimento di cose letterarie in Napoli, che, quando si credevano dovervisi per lunga età ristabilire tutte le lettere migliori del Cinquecento, con la dipartenza del duca viceré vi surse un altro ordine di cose da mandarle tutte in brievissimo tempo in rovina contro ogni aspettazione; ché que valenti letterati, i quali due o tre anni avanti dicevano che le metafisiche dovevano star chiuse ne' chiostri, presero essi a tutta voga a coltivarle, non già sopra i Platoni e i Plotini coi Marsili, onde nel Cinquecento fruttarono tanti gran letterati, ma sopra le *Meditazioni* di Renato Delle Carte, delle quali è séguito il suo libro *Del metodo*, in cui egli disappruova gli studi delle lingue, degli oratori, degli storici e de' poeti […].[131]

Come si nota il rapporto tra cartesianismo e platonismo viene impostato sulla base del differente rapporto che le due filosofie intrattengono con i saperi che potremmo definire 'letterari': apertura da un lato e disapprovazione dall'altro. Il passo ci mostra anche come l'impresa metafisica non possa risolversi in un razionalismo che, chiuso al mondo dell'esperienza, sovrapponga erroneamente verità e certezza logica. Ma, allo stesso tempo, parlando dell'inizio della sua frequentazione con l'allora cartesiano Doria, Vico riconosce un certo elemento di continuità tra la metafisica cartesiana e quella platonica:

> […] 'l signor don Paolo Doria […] fu il primo con cui il Vico poté cominciare a ragionar di metafisica; e ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgare tra' platonici.[132]

---

[129] Infatti, nonostante gli studiosi concordino in maniera quasi unanime nel ritenere che Vico abbia effettivamente avuto una conoscenza diretta dei testi platonici, vi sono pochissimi studi dedicati all'analisi del rapporto Platone-Vico. Se si eccettua N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato*, Peter Lang, New York, 2001, ad una trattazione esclusiva del tema sono stati dedicati solo alcuni saggi i quali, per ovvie ragioni, non analizzano la questione nella sua integrale complessità (cfr. M. AGRIMI, *Vico e la tradizione 'platonica'. «La filosofia dell'umanità e la storia universale delle nazioni»*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 65-102; A. TUCKER, *Platone e Vico. Una reinterpretazione platonica di Vico*, in: «BCSV» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 97-115).

[130] Sull'esperienza vichiana in questione cfr. R. MAZZOLA, *Vico all'accademia del Medinacoeli*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 131-139.

[131] *Vita*, p. 29.

[132] *Ibidem*.

In questo passo ci sembra di ritrovare i motivi dei punti di contatto con il cartesianismo che si è potuto scorgere nel pensiero di Vico. Non tutto Descartes è semplicemente da scartare perché nel suo pensiero vi sono degli accenni che sono tutt'altro che innovativi, risalendo a una tradizione ben precedente a lui. Ma c'è di più, il pensiero cartesiano presenta degli elementi che non soltanto non sono innovativi ma sono "volgari" tra i platonici. Quest'aggiunta, che potrebbe semplicemente sottendere l'idea che le innovazioni cartesiane siano di fatto verità lapalissiane per un platonico, può in realtà ricondursi anche ad un giudizio differente. Si potrebbe pensare che Vico abbia in mente una semplificazione, una 'volgarizzazione' cartesiana di alcune questioni che nella tradizione platonica assumevano forme ben più complesse ed elaborate. La nostra opinione è che entrambe le interpretazioni possibili hanno motivo di essere ritenute accettabili.

Recentemente, lo stesso passo della *Vita* è stato oggetto di un'interpretazione diversa, secondo la quale esso «denuncia, con spietata intelligenza critica, la condizione della cultura del tempo, convivente con tracce di platonismo tradizionale, camuffate da presunte novità teoriche d'oltralpe».[133] Certamente, questa descrizione sembra trovare motivo di verità nell'effettivo utilizzo tattico dell'autorità platonica operato, ad esempio ma non soltanto, dagli Investiganti a cui si è accennato in precedenza. Ciononostante, ci sembra che, seppur gettando luce sul rapporto di Vico con i suoi contemporanei, questa lettura nasconda l'altra faccia della medaglia ovvero che per un conoscitore della filosofia platonica alcune tesi cartesiane potessero apparire decisamente inflazionate, semplicistiche o necessarie di integrazioni.

3.1.1. Approvare e "riprovare" il cogito

Quale sia il giudizio che Vico esprime sul *cogito* nelle pagine del *De antiquissima* è cosa nota: esso costituisce un dato di *coscienza* indubitabile, tale che neppure gli scettici potrebbero negarlo. L'errore di Cartesio consiste nell'aver eletto un dato d'esperienza a principio fondante di un sistema scientifico e a misura di una gnoseologia. Se scienza è sempre e soltanto un sapere che conosce le cause di un determinato ente o fenomeno, il dato del *cogito* resta per l'appunto un fatto empirico bisognoso di una spiegazione. Può essere il punto di partenza empirico per un'indagine metafisica ma non una verità metafisica acquisita, tantomeno il "primo vero" di un sistema. Insomma, quello che Vico *approva* è il carattere reale e indubitabile dell'intima connessione che lega pensiero e vita (*esserci*). Ma quello che egli *riprova* è l'utilizzo che ne fa Cartesio compiendo la sua innovazione filosofica. Sostenendo questo, Vico si muove nel solco della tradizione platonica e, allo stesso tempo, oppone un netto rifiuto al deduttivismo cartesiano.[134] Non solo la consapevolezza contenuta nel *cogito* è volgare, nel senso di accessibile anche agli indotti, come testimonia il ripetuto ricorso all'esempio del *Sosia* plautino.[135] Questa stessa consapevolezza risulta anche priva di ogni valore innovativo, qualora la si intenda come un dato coscienziale come fa Vico. Come è già stato notato, su questo

---

[133] F. LOMONACO, *Tra metafisica e scienza dell'uomo: tracce di Suárez nel* Liber metaphysicus, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., p. 65.

[134] L'impressione è che Vico, rifiuti consapevolmente questo aspetto della filosofia cartesiana senza che questo, tra l'altro, comporti una rinuncia alla considerazione del ruolo del soggetto nel processo conoscitivo. Si potrebbe dire che il *cogito* vichiano, utilizzando le parole di Sarti dedicate ad Agostino, come quello agostiniano: «non vuole né può dar fondo all'essere: ciò perché, a differenza di quello cartesiano, non scopre *l'essere in sé*, ma *sé nell'essere*. Ed appunto perciò, non è evidenza assoluta, non è immediatezza, non è intuizione priva di sviluppi: il pensiero si trova ad avere in sé una capacità veritativa, ma non coincide senz'altro con la verità. Il *Cogito agostiniano* [e quindi quello vichiano diremmo noi] *è problematico*» (S. SARTI, *Io cogitante ed io problematico*, Paideia, Brescia, 1962, p. 44). Sul *cogito* vichiano cfr. anche G. CERCHIAI, *Il cogito di Sosia e la coscienza di Vico. Cogito e conscientia nel De antiquissima Italorum sapientia*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» LXIII (2008), pp. 243-265.

[135] *DA*, p. 211 e *Risp. I*, p. 328.

punto il filosofo napoletano appare decisamente vicino ad Agostino e, per certi versi, a Campanella.[136] Ma ancora di più egli si avvicina a Marsilio Ficino e a Platone.

Si è già avuto modo di ricordare il passo *Teologia platonica* XI, 7 in cui il platonico fiorentino utilizza, seguendo Agostino, il *cogito* in quanto garanzia della possibilità per l'uomo di raggiungere una qualche conoscenza:

> Dunque, come dice Agostino, chi ha potuto dubitare per qualsiasi motivo, non deve dubitare della verità, soprattutto perché non solo sa di dubitare, ma è consapevole di saperlo e riconosce di essere consapevole, e così via all'infinito. […] In realtà, non dubita di nulla solo chi non esiste, non vive, non percepisce e non indaga. Ed è anche certo di non essere la verità prima, dato che essa non dubita di se stessa. […] Infine, non ignora che al di fuori del proprio animo vi è qualcos'altro in natura, che insinua in lui il dubbio.[137]

La versione del *cogito* (per così dire) presente nel testo ficiniano viene utilizzata per derivare delle attestazioni di esistenza dell'io che dubita e dell'altro da sé. Ciò che resta ancora da scoprire è la natura di quell'io e di quell'altro, così come della verità. Non è tuttavia significativo il fatto che Ficino inserisca questo passo all'interno del capitolo *Risposta alle obiezioni degli Scettici. È possibile avere conoscenze certe*. Perché, a ben vedere, la portata antiscettica dell'argomento, più che poggiare sul *cogito* stesso viene fatta ricadere su di una prova dialettica affine a quella utilizzata da Aristotele per la dimostrazione del principio di non-contraddizione. Il *cogito* risponde all'idea che si possa dubitare di tutto, ma per dimostrare che qualcosa si possa conoscere bisogna argomentare diversamente:

> […] riteniamo che non si debbano temere Aristone, Pirrone ed Erillo, i quali, mentre credono che l'uomo non sia in grado di conoscere nulla di vero, senza dubbio sanno che questa loro opinione è necessariamente vera o falsa. Di conseguenza sanno che, se essa è vera, allora qualcosa di vero può essere conosciuto dall'uomo; come sanno che, se essa è falsa, allora è vera l'opinione opposta alla loro, cioè che qualcosa di vero è conosciuto dall'uomo.[138]

Vico accetterà la parte relativa al *cogito*, affermando che gli scettici «ammettono l'esistenza degli effetti»[139] ma rifiuterà la seconda parte dell'argomento antiscettico ficiniano, marcando l'accento sul tema di Dio come primo vero, reale garanzia di ogni conoscenza.

Insomma, che vita e pensiero siano connessi in maniera inscindibile è effettivamente un dato che, risalendo oltre Ficino e la sua fonte agostiniana, appare così scontato, 'volgare' direbbe Vico, da non richiedere una vera e propria tematizzazione. Scorrendo le pagine dei dialoghi platonici appare chiaro

---

[136] Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, 7 (cfr. *Supra*, II, nota 43). Ad avvicinare Vico e Campanella su questo punto è A. M. JACOBELLI ISOLDI, *Il problema della metafisica in Campanella e in Vico*, in: «Archivio di filosofia» (1969), pp. 37-67. Sul tema dei rapporti Campanella-Vico il punto della situazione resta ancora oggi contenuto in: *Campanella e Vico. Atti del convegno internazionale (Roma, 12-15 maggio 1968)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1969. Seppur Vico non citi mai il domenicano nei suoi testi, un confronto puntuale tra la *Metaphysica* campanelliana e l'opera vichiana resta ad oggi un sentiero di ricerca da battere.

[137] M. FICINO, *Teologia platonica*, XI, 7, pp. 1043-1045. Un altro passo interessante è *Ivi*, XVI, 8, pp. 1693 dove la coscienza dell'inscindibilità di dubbio ed esistenza si lega al tema dell'immortalità dell'anima attraverso il timore della morte. Temi che ritorneranno congiunti nella vichiana *Scienza nuova*.

[138] *Ibidem*.

[139] *DA*, p. 217. Vico sostiene che gli scettici non si spingano fino a negare le proprie sensazioni e le apparenze delle cose da esse veicolate. In questo senso, ha ben ragione Cartesio a sostenere che gli scettici non potrebbero negare la manifesta connessione di esistenza e pensiero. Il fatto è che essi negano, pur riconoscendo l'esistenza dei fenomeni e la necessità che essi abbiano una qualche causa, che dal dato di coscienza si possa derivare una conoscenza. Il *cogito* è accettato da Vico come da Ficino perché, appartenendo alla sfera fenomenica, costituisce un punto in comune nel dialogo con lo scetticismo. Il passaggio dalla coscienza dell'effetto alla conoscenza della causa non può però fondarsi sull'evidenza. Proprio nelle modalità attraverso cui compiere questo passaggio si trova la differenza tra la soluzione ficiniana e quella vichiana.

che soltanto alle anime vengono attribuiti il pensiero e la vita. Un dato questo, che resta costante dal *Fedone* alla *Repubblica*, dal *Fedro* al *Timeo*, nonostante le qualificazioni specifiche dell'anima subiscano delle variazioni nei vari testi.

3.1.2. Dualismo ontologico e rapporto corpo-anima

Proprio al modo di concepire l'anima e il suo rapporto con il corpo si lega uno degli argomenti che allo stesso tempo avvicina e allontana Vico dal pensiero cartesiano. Da una parte egli accetta esplicitamente l'esistenza di due diversi tipi di sostanze, rispettando in questo la divisione cartesiana in *res cogitans* e *res extensa*. Si veda il luogo più esplicito in tal senso:

> "Sostanza distesa" è quella che sostiene estensioni disuguali egualmente; "sostanza cogitante" è quella che sostiene pensieri diseguali egualmente; e, sì come una parte dell'estensione è divisa dall'altra ma indivisa nella sostanza del corpo, così una parte della cogitazione, cioè a dire un pensiero, è divisa dall'altra, cioè da altro pensiero, ed è indivisa nella sostanza dell'anima.[140]

L'adozione della dicotomia cartesiana rimanda in Vico a quella separazione tra enti fisici ed enti intelligibili che non era certo una scoperta di Cartesio, essendo largamente operante nel platonismo e sottesa al pensiero cristiano fin dalla patristica. In tal senso, per limitarsi solamente a Platone, basti pensare all'importanza che la differenza tra enti materiali ed enti spirituali riveste nella dimostrazione dell'immortalità dell'anima condotta nel *Fedone*.[141] Anche la divisione delle scienze in base ai loro oggetti, e la conseguente scelta del metodo di indagine appropriato, si basava tradizionalmente in parte anche su questa distinzione. Nel pensiero dello stesso Vico la distinzione è funzionale proprio a ribadire la netta separazione tra i campi di indagine della fisica e della metafisica, e la conseguente tipologia di concetti utilizzabile in ciascun campo, dalla cui confusione sono derivati gli errori della filosofia.[142]

Se Vico accetta l'esistenza di entità spirituali e materiali, quello che rifiuta nettamente è il problema, decisamente cogente per il cartesianismo, del rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*. In Cartesio, che sulla scia di Suárez imposta alla luce dell'univocità il discorso sulla sostanza, la dualità si concretizza nella giustapposizione di due mondi diversi, il cui rapporto viene ad essere un problema da risolvere.[143] Nel pensiero del filosofo napoletano, invece, la separazione metodologica degli ambiti della metafisica e della fisica non si accompagna ad una indipendenza delle due sfere dell'esistenza. Se da una parte vi sono i principi (virtù) e dall'altra gli enti (corpi estesi), essi devono però essere in un qualche modo messi in comunicazione altrimenti i primi non sarebbero principi dei secondi. Insomma, nel pensiero vichiano è presente, almeno in quanto esigenza, un'idea di trascendenza come presenza e irriducibilità. Un'esigenza che si trova operante nella questione del rapporto anima-corpo.

---

[140] *Risp. II*, pp. 375-376

[141] Cfr. PLATONE, *Fedone*, 78 B – 79 E

[142] «Non se ne accorse Aristotele, giacché introdusse la metafisica direttamente nella fisica, e così discusse le cose fisiche metafisicamente, servendosi delle virtù e delle facoltà; né, ancora una volta, Cartesio, che invece portò la fisica direttamente nella metafisica e pensò quest'ultima fisicamente, cioè attraverso atti e forme. Entrambe le teorie sono in errore […]» (*DA*, p. 247).

[143] La problematica era lucidamente compresa da Vico almeno al tempo della stesura della *Vita*, in cui, dopo aver ricondotto proprio a Platone l'ammissione di due "generi di sostanze", affermava: «Ma, nell'unità delle sue parti, di nulla costa in un sistema la filosofia di Renato, perché alla sua fisica converrebbe una metafisica che stabilisse un solo genere di sostanza corporea, operante, come si è detto, per necessità, come a quella di Epicuro un sol genere di sostanza operante a caso» (*Vita*, p. 22).

Proprio la distanza dal rigido dualismo cartesiano è alla base di quella rivalutazione dell'apporto della corporeità e dell'immaginazione, ad essa connessa, propria del sistema vichiano.[144]Ancora una volta, sembrerebbe che l'accettazione parziale del sistema cartesiano da parte di Vico si possa ricondurre alla tradizione platonica.

Un primo punto di partenza può senz'altro essere la celebre teoria della tripartizione platonica dell'anima, la quale andando a mitigare la distanza anima-corpo dava ragione delle rispettive influenze di una parte sulle altre, distinguendo inoltre tra una parte dell'anima mortale e corporea e un'altra immortale e intelligibile.[145] In tal senso, non credo sia privo di interesse che Vico riprenda la terminologia platonica laddove, trattando del rapporto dell'animo con la mente, identifichi due appetiti in grado di turbare l'animo stesso: quello concupiscibile e quello irascibile.[146] Ma ancora più interessante sembra essere il fatto che la spiegazione dell'influenza reciproca di anima e corpo si fonda sul *medium* dello spirito nel pensiero di Marsilio Ficino. Vico, come è noto, affronta la questione ricercando l'opinione degli "antichi sapienti d'Italia" e richiamandosi alla lucreziana distinzione tra *anima*, *animus*, e *mens*, negando allo stesso tempo la verità della paternità epicurea di tale dottrina.[147] Ma egli fa un passo ulteriore laddove, collegandosi alla sua dottrina fisica, connette l'*anima* e l'*animus* a due diversi tipi di "spiriti".

> Ora nelle Scuole all'aria che muove il sangue nel cuore e nelle arterie [*anima*] si dà il nome di "spiriti vitali", mentre quella che muove i nervi, il loro succo e i loro filamenti [*animus*] viene chiamata "spiriti animali".[148]

Come avremo modo di vedere, in tale suddivisione appaiono evidenti la commistione tra la spiegazione della respirazione in termini di circompulsione dell'aria di Tommaso Cornelio, la spiegazione del movimento attraverso la dottrina dell'etere *Investigante*, così come l'identificazione di etere e aria che Platone compie nel *Timeo*. L'animo, sede del libero arbitrio e proprio solamente degli uomini e non dei bruti, costituisce il punto di collegamento tra la *mens* di natura divina (non a caso *mens animi*) e il mondo esclusivamente corporeo, cui fa capo l'anima. Infatti, è proprio l'*animus* il luogo in cui il pensiero viene immesso dagli Dei.[149] L'idea che lo *spiritus* fosse il mezzo attraverso cui la parte divina dell'anima (la mente) eserciti la sua funzione di governo e di vivificazione del

---

[144] Su questo punto cfr. G. CERCHIAI, *La 'natura integrale' dell'uomo. Coscienza e facoltà nel* De antiquissima italorum sapientia, in: «BCSV» XL (2010), pp. 93-113. Si può notare che, nonostante l'interpretazione classica del rapporto mente-corpo in Cartesio sia stata recentemente criticata (cfr. C. FERRINI, *L' invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, EUT, Trieste, 2015), l'immagine storica del filosofo francese, soprattutto nel contesto culturale napoletano, rispondeva a quella avversata da Vico.

[145] Per la tripartizione cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, 437 B – 440A. Sulla parte mortale dell'anima cfr., ad esempio, ID., *Timeo* 73 C – D.

[146] Cfr. *DA*, p. 273.

[147] «La finezza con cui si distinguono le parole "animo" e "anima", con cui s'intende che con l'animo viviamo e con l'animo sentiamo, è talmente saggia, che Tito Lucrezio la attribuì a sé, come fosse nata nell'orticello di Epicuro» (*DA*, p. 265). L'opinione sarà da Vico ribadita in *Risp. II*, p. 365. Sull'effettiva presenza della distinzione terminologica *anima*, *animus*, *mens* nella lingua latina prima di Lucrezio cfr. U. PIZZANI, *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel* De antiquissima italorum sapientia *con particolare riferimento a Lucrezio*, in: *Homo sapiens. Homo humanus*, II, a cura di G. Tarugi, Olschki, Firenze, 1990, pp. 151-169. Ciò non toglie che il testo di Lucrezio resti una delle fonti in cui Vico incontrò la distinzione, vista anche la presenza del testo lucreziano nella biblioteca frequentata da Vico a Vatolla (cfr. G. CACCIATORE, M. SANNA, *Altri autori del Vico,* in: *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea. Atti del Convegno Cagliari 21-23 aprile 2009,* a cura di F. M. Crasta, Le Lettere, Firenze, 2010, pp. 143-163; in particolare pp. 148-153). In generale, sul rapporto Lucrezio-Vico cfr. P. GIRARD, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in: «Quaderni Materialisti», vol. 5, 2006 e J. K. COLEMAN, *Observations on Vico as Reader of Lucretius*, in: «New Vico Studies» XXV, 2007, pp. 35-51.

[148] *DA*, p. 267.

[149] Cfr. *DA*, p. 277.

corpo è propria del pensiero ficiniano che intende esporre in tal modo la fisica platonica. Marsilio infatti ritiene che:

> Come insegna la vera filosofia, l'anima, pur essendo purissima, si unisce a questo corpo denso e terreno, che è oltremodo diverso da lei, non altrimenti che attraverso una sorta di corpuscolo tenuissimo e lucidissimo, che chiamiamo spirito […]. L'anima dapprima dà vita e movimento a questo spirito, rendendolo vitale; poi per mezzo suo governa e muove il corpo. E tutto ciò che dal corpo penetra in questo spirito, l'anima, essendo presente in esso, immediatamente lo percepisce.[150]

Nel sistema di Ficino, Vico poteva trovare l'elaborazione di un sistema in cui una realtà pienamente metafisica come quella della *mens* era naturalmente unita al corpo attraverso un mezzo aeriforme come lo *spiritus*.[151] Quest'idea viene effettivamente ripresentata nel rapporto sussistente tra *mens*, *animus* e *anima* anche attraverso la distinzione, coerente con la dottrina medica del tempo, tra spiriti animali e spiriti vitali. Entrambi gli spiriti vengono ricondotti all'aria e al suo movimento, eppure Vico afferma risolutamente che il moto sia concepibile in maniera esclusivamente meccanica e necessariamente determinata soltanto negli animali e nei bruti, a suo dire sprovvisti di *animus*.[152] Così il filosofo napoletano:

> È necessario che gli antichi filosofi d'Italia pensarono i bruti come fossero immobili, giacché non sono mossi, se non come per un meccanismo, dagli oggetti presenti; a differenza degli uomini, che possiedono un principio interno del moto, ossia l'animo che è libero di muoversi.[153]

Sembrerebbe insomma che nel suo pensiero agiscano due esigenze non perfettamente conciliabili. Da un lato, il tentativo di fornire una spiegazione meccanica del mondo fisico e della corporeità riconducendo ogni fenomeno al moto di un mondo pieno, giusta la teoria *Investigante*. In tale ottica appare ovvio il moto di riconduzione dei principi della vita e della sensibilità all'aria. Dall'altra parte, coerentemente con la sua divisione tra fisica e metafisica che pone le cause su di un altro livello, vi è l'esigenza di riconoscere nell'uomo un principio di autodeterminazione che lo renda estraneo a quello stesso meccanicismo introdotto in precedenza, che sembrerebbe rimandare all'ispirazione platonica. Inoltre, la soluzione vichiana intende essere adeguata all'idea che la condizione umana sia quella decaduta, segnata dalla corruzione del peccato. In essa l'anima non può mai agire completamente scevra da ogni corporeità. Essa, seppur legata indissolubilmente con la dimensione propriamente divina,[154] è sempre protagonista di un rapporto di reciproca dipendenza e condizionamento con il corpo.

A questo riguardo sembra importante sottolineare come uno dei rilievi mossi alle teorie vichiane nel corso del *Secondo articolo* del *Giornale de' Letterati d'Italia* si appunti proprio sulla difficoltà di conciliare queste due esigenze dopo aver riconosciuto che sia l'*anima* sia l'*animus* sono composte

---

[150] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., VII, 6, p. 549.

[151] Sull'unione naturale tra anima e corpo cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XV, 8, pp. 1475-1477. Per un quadro esaustivo della complessa prospettiva ficiniana cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze, 1988, pp. 350-380.

[152] Appare in questo frangente tutta la problematicità dell'identificazione di *animus* e spiriti animali. Infatti, Vico nega il possesso dell'*animus* da parte degli animali e dei bruti. Ma le conoscenze anatomiche dell'epoca non potevano rendere accettabile un discorso analogo relativamente agli spiriti animali. Questa contraddizione verrà evidenziata dai recensori del *Giornale de' Letterati*, come vedremo a breve.

[153] *DA*, p. 269

[154] Si notino gli argomenti spesi a dimostrare la dipendenza della mente dal corpo (Cfr. *DA*, pp. 271-275) a cui segue immediatamente l'enunciazione del carattere "altro" della mente (Cfr. *Ivi*, pp. 277-279).

d'aria. Infatti, tra le numerose questioni domandate a Vico due attirano la nostra attenzione: la terza e la quarta.

> - Se nelle bestie scorgionsi non solo cuore, arterie e sangue, ma ancora nervi, sugo e spiriti animali; dunque ancor queste hanno in sé, non solo l'anima, ma animo altresì: onde dov'è mai la differenza tra l'uomo e le bestie?
> - Se i nervi hanno il loro movimento dagli spiriti animali, che costituiscon l'essenza dell'animo, e se da' nervi l'hanno il cuore, l'arterie e il sangue, e se qualunque movimento di questi è non volontario; come poi dicevano i vecchi savi della nostra Italia che i movimenti dell'animo tutti sieno volontari e tutti i provenienti da un arbitrio che è libero?[155]

Non crediamo sia senza significato il fatto che Vico non rispose a queste domande all'interno della sua *Seconda risposta*. Egli tralascia completamente il problema del libero arbitrio e della differenza tra uomo e animali, limitandosi a rispondere a un altro problema sollevato nell'articolo: quello dell'immortalità dell'animo. Anche qui, però, il problema della natura aerea dell'animo viene totalmente fatto cadere. La dimostrazione dell'immortalità dell'animo viene basata, con uno slittamento di piani non esplicitato, sulla capacità della mente di pensare l'infinito e l'eterno.[156] Un chiaro segno di una conciliazione non avvenuta tra le esigenze sopra esposte e che potrebbe costituire uno dei motivi dell'abbandono del completamento del *Liber physicus*, che almeno fino alla lettera ad Apostolo Zeno di fine 1710 era ancora previsto da Vico.

3.1.3. Una fisica meccanica

Ricondurre la costruzione di un sistema fisico all'autorità della filosofia di Platone era senz'altro un luogo comune dell'ambiente culturale napoletano. Non soltanto nel senso degli *Investiganti*, ovvero nel tentativo di rivestire di autorità un sistema riscontrandone i prodromi, o presunti tali, nella speculazione degli antichi, ma anche nell'opinione che la nuova fisica cartesiana non fosse nulla di diverso dall'antica fisica timaica. Questa, ad esempio, l'opinione di Paolo Mattia Doria, il cartesiano convertitosi al platonismo non senza un qualche ruolo di Vico stesso. Infatti, il nobile genovese riteneva che «alla perfine tutto il mondo spettabile di Renato altra cosa non è, che la sentenza di Platone, da Renato esposta come sua ipotesi».[157]

Effettivamente, quella proposta nella maggior parte del *Timeo* è una teoria in cui i fenomeni fisici vengono spiegati attraverso il riferimento esclusivo al movimento degli elementi, inseriti in un cosmo pieno. La celebre dottrina dei triangoli, materia primitiva di cui sarebbero costituiti gli stessi quattro (o cinque)[158] elementi, era comunemente interpretata come la testimonianza dell'adozione della teoria atomistica da parte del divino ateniese. Ma non bisogna dimenticare che il dialogo platonico mostra altresì la connessione tra principi metafisici e mondo fisico e che, oltre alla spiegazione meccanicista, largo spazio ha la discussione della finalità degli enti.

---

[155] «Giornale de' Letterati d'Italia», tomo VIII, art. X, In Venezia, appresso Gio. Gabriello Ertz, MDCCXI, pp. 309-338, ora in: *DA*, p. 346.
[156] *Risp. II*, p. 376
[157] P. M. DORIA, *Delle opere matematiche di Paolo Mattia Doria tomo secondo nel quale vi si contengono varie Considerazioni, Dissertazioni ed Esercitazioni geometriche, e la Duplicazione del cubo dimostrata per la via generale d'Euclide. Con una meccanica de' corpi sensibili, ed insensibili, dall'Autore altra volta pubblicata, ed ora accresciuta di nuove Considerazioni intorno a i moti, ed alle Orbite de' Pianeti,* Venezia, MDCCXXVI, p. 268.
[158] Cfr. PLATONE, *Timeo*, 54 A – 56 C. In effetti Platone parla di una quinta configurazione possibile ma non la identifica esplicitamente con l'etere come faranno i suoi interpreti. Significativamente, egli invece identifica l'etere con la parte più pura dell'aria (cfr. *Ivi*, 58 D).

La spiegazione degli eventi del mondo fisico nei termini di composizione di movimenti, si accompagna in Vico, come si è già avuto modo di notare, alla distinzione tra il piano dei corpi, in cui il moto avviene, e a quello metafisico delle virtù, a cui propriamente appartiene il principio e la vera causa del moto: il *conatus*. Giusto l'avvertimento di non dover trattare metafisicamente la fisica, Vico adotta per essa il metodo adatto alla sua natura. La fisica va spiegata meccanicamente perché essa, nell'opinione del filosofo napoletano, è continuo ed incessante mutamento in cui non è riscontrabile alcuna stabilità. Questa opinione è espressa da Vico attraverso l'immagine eraclitea del fiume nel capitolo del *De antiquissima* che, non a caso, si intitola *Extensa inquieta*:

> […] questa è la vita delle cose un fiume, che sempre ci sembra uguale, ma che sempre scorre con acqua diversa. […] Perciò la forma fisica non è altro che il continuo cambiamento della cosa. Ecco perché la quiete perfetta dev'essere eliminata una volta per tutte dalla fisica.[159]

La quiete deve essere eliminata dalla fisica, ma non è concetto privo di senso perché esso è proprio della dimensione metafisica, dei principi che permangono immutabili donando ordine all'apparente caoticità del mondo sensibile che pur da essi proviene. In questo senso, si potrebbe suggerire di collegare la metafora del fiume, oltre che all'originaria fonte in Eraclito, al suo impiego nel *Teeteto* platonico in cui, appunto, il continuo divenire del mondo materiale non è negato bensì è accettato in quanto parte di una realtà costituita da dimensione corporea e dimensione intelligibile.[160] Proprio per questo motivo, l'esposizione delle dottrine fisiche nel *Timeo* è costellata di richiami alla probabilità della teoria e al suo dipendere da alcune ipotesi accettate per condurre l'indagine. Nuovamente, un tale elemento ritorna in Vico nella sua considerazione dei limiti della conoscenza fisica, limiti che ci sembra logico pensare fossero attribuibili dal filosofo napoletano alla sua stessa teoria. Egli, infatti, non nega mai il carattere superficiale ed ipotetico della conoscenza umana del mondo fisico, nemmeno quando considera quella forma particolare rappresentata dall'indagine sperimentale.[161] Insomma, ancora una volta Vico sembra aver avuto motivo di affermare di trovarsi di fronte ad un platonismo "volgarizzato", da correggersi nei due aspetti della chiusura razionalistica all'esperienza e della confusione dei piani della metafisica e della fisica. Una correzione da compiersi trattando metafisicamente la metafisica, attraverso la restaurazione delle *forme platoniche*, e la considerazione a sé delle *virtutes*, dei principi; e attraverso la trattazione esclusivamente fisica del mondo corporeo.

Questa correzione viene portata avanti da Vico attraverso una commistione di Platone, della fisica *Investigante* e, inoltre, di tematiche desunte dall'ermetismo rinascimentale.[162] Ma esso appare come un sentiero interrotto della speculazione vichiana, come un'idea che, nella sua elaborazione si fosse rivelata piena di contraddizioni insolubili. Questo appare non soltanto dal già citato episodio della polemica con il *Giornale de' Letterati d'Italia*, ma anche, forse in maniera più significativa, dalle

---

[159] *DA*, p. 259. Che la realtà muti incessantemente è opinione espressa già in *DN*, p. 93. Il passo è commentato, in senso diverso dal nostro, in P. CRISTOFOLINI, *La metafora del fiume e la metafisica*, in: *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Quodlibet, Macerata, 2002, pp. 13-19.

[160] PLATONE, *Teeteto*, 179 D – 186 E. Sulla connessione tra la dimensione fisica e metafisica Vico sembra abbastanza esplicito: «Riassumiamo quel che s'è detto da principio: la natura è moto, di cui il conato è la virtù indefinita; ad eccitare questa virtù è la Mente infinita che in sé è quiete, Dio. Le opere della natura sono portate a compimento con il movimento, ma iniziano ad esistere con il conato: poiché la genesi delle cose segue al movimento, il movimento segue al conato e il conato segue a Dio» (*DA*, p. 253).

[161] Ma di questo oltre. Sull'ipoteticità della fisica cfr. *Infra*, II, § 3.3.3. Sullo sperimentalismo, nelle sue connessioni con il *verum-factum*, cfr. *Infra*, II, § 5.4.

[162] Sull'influenza di Robert Fludd cfr. P. CASINI, *L'iniziazione pitagorica di Vico*, in: «Rivista di Storia della filosofia» (1996), 4, pp. 865-880. Sul rapporto Fludd-Vico si sono espressi positivamente P. ROSSI, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. 31-33 e A. CORSANO, *Vico e l'ermetismo*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 7-24 (in particolare pp. 19-21).

oscillazioni terminologiche che si riscontrano negli unici luoghi vichiani in cui la teoria fisica è attestata: il *De antiquissima* e la *Vita*. Nel primo testo, e nelle *Risposte*, *animus* e *anima* vengono entrambi ricondotti al moto dell'aria, rispettivamente nei nervi e nelle vene e anzi, come nel *Timeo*, in un passo l'aria e l'etere sembrano due termini interscambiabili.[163] Il moto dell'aria è allo stesso tempo concepito come il braccio visibile di Dio, come il mezzo con cui nella realtà fisica si realizzano i suoi decreti.[164] Diversamente, nella *Vita* l'*animus* viene associato solo all'etere, materiale che viene distinto dall'aria in quanto dotato di una sua intrinseca attività.[165] Se, nel primo caso, sembrerebbe preponderante l'influsso platonico, nella ricostruzione della stessa teoria di qualche anno successiva è l'influsso *Investigante* a risultare vincitore.

Il cambio di prospettiva può essere connesso alle problematiche ancora non risolte al tempo della polemica con il *Giornale*, segnatamente l'impossibilità di distinguere tra bruti sottoposti alla necessità naturale e uomini dotati di libero arbitrio? Quello che sembra certo è che il terreno della fisica verrà abbandonato da Vico e che nel trattare di questi temi il filosofo napoletano mostri, ancora una volta, la presenza dell'influenza della meditazione platonica.

3.2. Forme metafisiche e ontologismo

Se l'indagine di Vico sul mondo fisico si sarebbe presto interrotta, alcune delle sue teorie metafisiche erano invece destinate a sopravvivere, integrate e modificate, lungo tutta la sua opera. Un punto fondamentale per la presente ricerca e in cui, oltretutto, il richiamo a Platone si fa esplicito è quello riservato alla critica degli universali delle Scuole in funzione di una rinascita dei "*generi ovvero delle idee*". Nuovamente, nelle pagine del *De antiquissima* ci troviamo di fronte più che a una critica che intenda eliminare totalmente il proprio bersaglio, al tentativo di porre ordine attraverso la (re)introduzione di una chiara distinzione tra fisica e metafisica.

3.2.1. La dottrina delle Idee in Vico

Punto di partenza per riuscire a comprendere correttamente la realtà è la distinzione tra piano fisico, in cui si trovano gli enti particolari, dotati di estensione e sempre mutevoli, e quello metafisico, in cui è presente la *forma* immutabile di essi. La forma fisica, che sembra denotare la configurazione attuale della materia, viene connessa al suo modello ideale, di cui costituisce una esemplificazione, una individuazione. Così facendo, il meccanicismo del mondo fisico viene a configurarsi non come un movimento cieco, ma come un movimento finalizzato, per quanto instabile.

> […] le forme metafisiche, che sono differenti da quelle fisiche, quanto la forma di un vasaio è differente dalla forma del seme. Quando qualcosa viene formato sul suo stampo, la forma del vasaio rimane identica ed è sempre più perfetta di ciò che modella, La forma del seme, mentre si sviluppa di giorno in giorno, muta e tende a perfezionarsi: così come le forme fisiche sono formate da quelle metafisiche.

L'esempio del seme appare in questo senso emblematico poiché nelle stesse parole di Vico, il cambiamento incessante a cui è soggetto non è prima di tutto espresso nei termini di una corruzione, bensì in quelli di un perfezionamento. Il seme non è mai uguale a se stesso in quanto tende sempre al

---

[163] *Risp. I*, p. 331.
[164] Ciononostante, nell'intenzione di Vico, il determinismo assoluto sarebbe da escludersi in ragion del fatto che: «come il movimento comune dell'aria diventa proprio e vero moto della fiamma […]; così il divin volere diventa proprio e vero moto della nostra volontà, mercé dell'anima nostra, che è la forma particolare di ciascun di noi: talché ogni nostro volere sia insiememente vero e proprio nostro arbitrio e decreto ineffabile del sommo Iddio» (*Risp. I*, p. 337)..
[165] Cfr. *Vita*, p. 39.

proprio *telos*. Insomma, sembrerebbe che Vico stia riprendendo il concetto aristotelico di forma, con l'avvertenza che la forma fisica a cui il corpo tende continuamente è essa stessa derivata, specificazione imperfetta prodotta a immagine della perfetta forma metafisica.

Nella descrizione delle forme metafisiche, delle idee, si affaccia nuovamente l'opinione che il mondo metafisico sia al di là di ogni possibile immagine ed esemplificazione concreta come sottolinea l'opinione, più volte ribadita, che i generi siano «forme infinite, non per grandezza, quanto per perfezione».[166] Infatti, escludere che questi ultimi siano infiniti per grandezza implica due conseguenze: da un lato, si rifiuta che la gerarchia delle idee sia basata su rapporti di estensione concettuale, di generalizzazione progressiva; dall'altro, parlando di perfezione infinita, si vuole evitare di confondere l'esemplare perfetto con un'esemplificazione infinitamente migliore delle altre. Proprio questa seconda precisazione si spinge fino all'ossimorica descrizione di una forma informe, non perché priva di forma ma in quanto centro di potenza capace di generare ogni sempre nuova singola forma individua (*specie*) possibile all'interno del genere. Un esempio privilegiato si ha nelle arti imitative in cui, partendo dalla natura o da un'immagine di un altro artista, si migliora o rende diverso il punto di partenza senza peraltro cambiare la sua natura. Posso osservare una betulla, o partire dalla betulla disegnata da un famoso paesaggista, e scegliere di ritrarla in maniera differente senza però far sì che questo mio cambiamento muti il fatto che quella da me ritratta è una betulla. Questo perché «gli esemplari sono sempre superiori agli esempi».[167]

Gli esempi e i generi aristotelici ci traggono sempre in inganno poiché, provenendo essi da una generalizzazione dell'esperienza concreta, e quindi limitata, non possono mai andare oltre ad una forma che, in confronto a quella metafisica, costituisce sempre già una particolarizzazione. Per questo motivo, inoltre, esso ostacola la scoperta del nuovo, così come l'esercizio della giurisprudenza, della saggezza pratica e di tutte le attività non riconducibili all'applicazione meccanica di regole già date. I generi platonici invece, guardando alla vera idea metafisica, permettono queste attività poiché mirano a quella realtà che è creatrice delle forme individue. Si veda questo passo vichiano:

> Perciò le Scuole parlano abbastanza appropriatamente quando definiscono i generi *materia metafisica*, se con ciò intendiamo che con i generi la mente si rende in qualche modo informe, per indossare poi più facilmente la forma delle singole specie. Il che risulta vero: infatti chi possiede come generi le semplici idee delle cose coglie i fatti e le faccende come andrebbero colti, e lo fa più facilmente di chi, avendo la mente ordinata secondo forme peculiari o particolari, guarda attraverso queste altre forme altrettanto peculiari e particolari: infatti difficilmente qualcosa di già definito si adatta a qualcosa di differente e altresì già definito.[168]

Stando agli esempi vichiani, è il possesso del modello metafisico, *dell'archetipo*, da cui ogni triangolo deriva che mi permette di riconoscere i singoli e sempre diversi triangoli che possono trovarsi in natura. Esso non è generale, non deriva da ciò che è comune nei singoli triangoli, ma è *generativo*, essendo i vari triangoli a derivare da esso così come da esso derivano le caratteristiche che vengono riconosciute comuni. Definire l'idea come esemplare perfetto e allo stesso tempo come principio produttivo di ogni possibile esemplificazione getta un ponte tra la conoscenza metafisica e conoscenza fisica facendo valere in entrambe, analogicamente, il criterio che «sapere infatti significa possedere il genere, ovvero la forma per cui la cosa avviene».[169] A nostro modo di vedere, questa

[166] *DA*, pp. 219-221.
[167] *DA*, p. 223.
[168] *DA*, p. 225.
[169] *DA*, p. 211.

concezione, più che denunciare «un pensiero dominato da preoccupazioni piuttosto plastico-poetiche che ontologico-metafisiche»,[170] significa riscattare il mondo metafisico da un astratto staticismo per riguadagnarlo ad un tipo di movimento, quello generativo, che non ne infici però l'immutabilità. In questo senso è importante, per comprendere come la dottrina delle idee sia presente in Vico, accogliere la lezione di Vittorio Mathieu, che per primo collegò direttamente i "generi platonici" vichiani all'elaborazione neoplatonica,[171] esplicitamente quella di Plotino, e alla conseguente interpretazione del *verum-factum* in chiave marcatamente antinominalista.

Quello che ci pare interessante è che le distinzioni vichiane appaiono molto prossime a quelle che, elaborando certamente anche il pensiero plotiniano, avanza Marsilio Ficino all'interno del suo *Commento al Parmenide*. Non solo questo testo è stato spesso indicato come fonte della gnoseologia vichiana,[172] ma a renderlo interessante è anche il fatto che Vico stesso, nella *Prima risposta*, presenta il suo pensiero sui generi come «il brieve e vero senso del lungo ed intricato *Parmenide* di Platone».[173]

Nel testo di Ficino troviamo infatti due elementi che abbiamo visto esser propri al pensiero vichiano: la critica all'interpretazione "visiva", statica, delle idee platoniche e la distinzione tra l'idea metafisica e il concetto ricavato dalla generalizzazione del dato d'esperienza.[174] Proprio per marcare questo secondo aspetto troviamo un passo che, qualora letto da Vico, non sembra non possa aver giocato un ruolo decisivo nella formazione della teoria dei generi vichiani:

> In questo contesto [Platone] non ritiene che le idee siano specie nuove o comunque nostre, e neppure ritiene che si trovino al di fuori di noi, sparse per molteplici intelletti o comunque disseminate, quando dice che le idee esistono nella natura. E intendo nella natura ad un tempo vitale ed intellettuale, natura che nel *Filebo*, a buon diritto, chiama 'Giove', sostenendo che, nella natura di Giove, sussistono l'intelligenza e l'anima regale. Inoltre, mentre qui nomina la natura, esorta a non pensare che le idee siano semplicemente dei concetti, ma specie sostanziali e forze naturali: infatti, se le forme naturali delle anime e le forze delle membra sono presenti nelle nature infime, e nell'ultima forma di vita del mondo ci sono le potenze seminali, dotate di energia produttiva, di tutte le cose, a maggior ragione nell'essenza stessa della Mente divina ci sono le specie produttrici e naturali delle cose. E tali forme, senza dubbio, non esistono solo come certi esemplari, con lo scopo, per opera dell'Architetto del mondo, di riprodurre le specie superiori, ma – cosa che Socrate ha dichiarato in maniera

[170] A. CORSANO, *G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1956, p. 135. La conclusione di Corsano è che l'unica interpretazione possibile sia quella di un nominalismo agnostico.

[171] Cfr. V. MATHIEU, *Vico neoplatonico*, in: «Archivio di Filosofia» XXXIX (1969), 2, pp. 97-108, alle cui pagine sono dovute alcune delle riflessioni qui esposte.

[172] Non solo in: G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 31; 140-141 ma anche in: R. MONDOLOFO, *Il verum-factum prima di Vico*, Guida, Napoli, 1969, pp. 24-26. Di diverso avviso A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., pp. 153-154.

[173] *Risp. I*, p. 329. In questa sede, è altresì importante notare come la concezione delle idee avanzata da Vico non sia esplicitamente in contrasto con il testo platonico, come sottolineato da alcune recenti interpretazioni (cfr. S. LAVECCHIA, *Generare la luce del Bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti & Vitali, Bergamo, 2015, pp. 56-71) secondo cui la concezione delle idee come centri di generatività sarebbe già presente nel pensiero del divino ateniese. Inoltre, è altresì Interessante notare che al senso esemplare delle idee rimanda anche Suárez nella disputa XXV delle sue *Disputationes metaphysicae*, utilizzando come autorità Platone e Agostino. Nella stessa disputa, il teologo riporta anche l'opinione di AGOSTINO, *Retractationes*, I, 3, in cui il vescovo di Ippona identificava esplicitamente il mondo intelligibile di Platone con la ragione con cui Dio creò il mondo. Per un'analisi più approfondita cfr. G. COSTA, *Idea nella cultura italiana del Settecento: la posizione di Vico*, in: *Idea. VI Colloquio Internazionale (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, a cura di M. Bianchi, M. Fattori, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1990, pp. 279-298.

[174] Rispettivamente al Cap. XXVI e al Cap. XXII. Cfr. M. FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, a cura di F. Lazzarin, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2012, pp. 56-58; 50-52.

> esplicita – a somiglianza di queste, possiedono anche una forza produttiva, conservante e unificante – cosa che sembra essere stata esaminata meno in profondità.[175]

In questo lungo e denso passo emergono, all'interno della prospettiva ficinana, elementi che torneranno nel pensiero di Vico, come la coincidenza di attività produttrice-conservatrice (anima regale) e intellettiva (intelligenza) in Dio, così come il carattere produttivo delle idee che non possono essere ridotte alla mera *eminenza*, avendo esse una certa potenzialità *efficiente* nel produrre le forme. Forme che tra l'altro esistono, in diverso modo, anche nel mondo fisico dove, sia per Ficino che per Vico, presiedono allo sviluppo ordinato del movimento incessante della natura. Questo riconoscimento della forza generatrice come caratteristica propria del mondo metafisico, che da questo viene comunicato a quello fisico, dà il modo di cogliere la vicinanza e la distanza di Vico rispetto al cosiddetto stratonismo a cui è stato pur associato.[176] Infatti, è sicuramente vero che le forme fisiche vichiane e le forme plastiche dei moderni stratonici hanno molti punti di contatto, ma la distanza viene marcata dall'importanza che in Vico ha la distinzione tra esse e le loro cause ideali, tra il piano fisico e quello metafisico che sono uniti da un rapporto partecipativo. Come si è già avuto modo di vedere, la vera conoscenza per generi è tipica di quella forma informe produttrice di ogni forma particolare, il che non può che legare l'atto conoscitivo, anche e soprattutto quello relativo alle idee metafisiche, con quello creativo. Che le idee sussistano in quanto pensieri della Mente divina, mente considerata da entrambi i filosofi italiani come fonte della ragione di cui l'uomo è partecipe, sarà idea non priva di conseguenze per l'interpretazione ontologista del pensiero vichiano.

3.2.2. Cogitare ed intelligere

Un'altra celebre distinzione operata da Vico, nell'intento di fornire una metafisica che tenga conto dello stato decaduto dell'uomo, è quella che scinde il modo di conoscere proprio di Dio, l'*intelligere*, e quello dell'uomo, il *cogitare*. L'argomento è noto:

> Per essi [i Latini] è indifferente dire "*intelligere*" al posto di "leggere perfettamente" o "conoscere distintamente". Mentre dicevano "*cogitare*" quel che noi, nella nostra lingua volgare, diciamo "pensare" ed "andare raccogliendo". […] cosicché se il pensiero è proprio della mente umana, l'Intelligenza è propria della mente divina.[177]

La differenza viene spiegata attraverso un esempio artistico: tra la conoscenza divina e quella umana intercorre la stessa distanza che c'è tra una scultura e una rappresentazione bidimensionale. Che la differenza sia data dalla mancanza di profondità, sottolinea come la mancanza dell'uomo non sia solamente una mancanza di estensione, data dall'impossibilità di sperimentare infiniti oggetti, ma anche di potenza, in quanto la mente umana, partecipe di ragione, non può mai raggiungere compiutamente il livello delle idee. Per quanto riguarda la prima mancanza, Vico dimostra la sua distanza dal pensiero scientifico e cartesiano laddove sottolinea come non vi sia alcuna garanzia che di raggiungere la conoscenza ricercata attraverso la scomposizione dell'oggetto di indagine. Questa

---

[175] *Ivi*, cap. XXVI, p. 57. Sempre nel *Commento al Parmenide* è presente l'identificazione tra idea, essenza e virtù (cfr. *Ivi*, cap. XXIV, p. 54) che sarà importante per comprendere la dottrina dei punti metafisici (cfr. *infra*, II, § 6).

[176] Sull'influenza su Vico di Cudworth e Le Clerc cfr. N. BADALONI, *Introduzione*, in: G. B. VICO, *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze, 1971, pp. XXVIII-XXXIII. M. Sina, nel suo testo dedicato proprio al rapporto Vico-Le Clerc, sottolinea la distanza di Vico dalla teoria leclerchiana (cfr. M. SINA, *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli, 1978, pp. 78-88). Infine, è interessante notare che una critica esplicita a Stratone di Lampsaco, padre ideale dello stratonismo moderno, è presente in M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., IV, 1, pp. 251-253.

[177] *DA*, pp.195-197. L'interpretazione di *cogitare* come 'raccogliere' è peraltro presente in AGOSTINO, *Confessioni*, X, 11.18.

impossibilità è affermata da Vico laddove, paragonando questo modo di conoscere umano a una "anatomia della natura" riconosce che:

> Tuttavia in questa anatomia delle cose è accaduto quel che quotidianamente accade nell'anatomia umana, nella quale persino i fisici più acuti sono non poco in dubbio sulla struttura, la disposizione e la funzione delle singole parti, poiché nella morte i liquidi si rapprendono ed il movimento cessa; questo e la stessa autopsia corrono il rischio di snaturare la disposizione e la struttura del corpo vivente e, di conseguenza, rendere impossibile indagarne la funzione.[178]

Dividere un insieme per conoscere le sue parti non soltanto rende impossibile conoscere l'insieme di partenza ma, allo stesso tempo, falsa la conoscenza delle parti in quanto esse stesse sono essenzialmente disposte per essere parti di quell'insieme. Di conseguenza, il bisogno umano di operare distinzioni, concettuali e non, ai fini di comprendere si configura come un vizio insanabile, indizio della debolezza dell'umana mente. Solamente a Dio è riservata la conoscenza piena in virtù della sua infinita potenza in quanto sommo autore e generatore degli stessi generi, il cui insieme è identificato da Vico con il Verbo.

Proprio la teoria vichiana dei generi metafisici sembrerebbe individuare per la conoscenza umana un valido punto d'accesso alla dimensione dell'*intelligere*. Eppure, il raggiungimento della loro dimensione è da Vico negato agli esseri umani in maniera esplicita, almeno per quanto riguarda la loro attuale condizione mortale. Due passaggi devono attirare la nostra attenzione: nel primo, il filosofo napoletano sottolinea come, a partire dalla ragione umana, i generi non siano veramente infiniti.

> In verità questi generi arrivano ad essere infiniti, solo finché li si consideri a parole: giacché l'uomo non è un nulla e non è il tutto, e perciò non può né pensare il nulla – se non per negazione di un positivo – né può pensare l'infinito – se non per negazione del finito –.[179]

L'affermazione vichiana, negando la possibilità di spingersi fino alla comprensione dei generi, nega ogni possibilità di possesso integrale della scienza da parte degli esseri umani.[180] Infatti, l'infinito reale della metafisica, delle idee-generi, delle cause, resta oltre le possibilità limitate della mente umana che deve accontentarsi di possedere un finto infinito come quello derivante dalla negazione del finito.[181] D'altro canto, sembra altresì contraddire le sue stesse affermazioni visto che, dopo aver affermato l'inutilità degli universali aristotelici e la necessità di uniformarsi a quelli platonici, sembra ammettere come unici oggetti di conoscenza gli enti e gli universali generici da essi derivati. Se l'infinito è pensabile esclusivamente attraverso l'astrazione, non si dovrebbe poter sostenere l'inutilità dei generi platonici? Queste, a nostro avviso apparenti, contraddizioni possono trovare una spiegazione nella lettura ontologista del pensiero vichiano e nel rapporto che questa viene a

---

[178] *Ivi*, p. 199. Altra celebre metafora è quella della lucerna: «la mente umana, quando conosce distintamente una cosa, è come se la vedesse di notte al lume di una lucerna, e mentre vede questa, perde di vista quelle circostanti» (*ivi*, p. 249).
[179] *Ivi*, p. 227.
[180] «[…] *scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat*» (*ivi*, p. 196).
[181] Della stessa opinione è M. Lollini che in un suo interessante saggio sul tema dell'infinito scrive: «Il vero metafisico per Vico non è circoscritto da confini, è illimitato e non può essere colto attraverso alcuna forma, poiché esso è il principio infinito di tutte le forme. Conoscere per la mente divina equivale a creare. […] La mente umana è limitata e può conoscere solo gli aspetti estrinseci delle cose, può attingere alla luce della verità divina e metafisica solo attraverso le cose opache. Dato che l'essere umano non è né nulla né tutto egli non può pensare il nulla se non negando qualcosa di esistente né l'infinito se non negando qualcosa di infinito» (M. LOLLINI, *Vico e il pensiero dell'infinito*, in: *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, cit., p. 62). Proprio questi argomenti spingeranno l'autore a tracciare brevemente il quadro di un Vico dialettico.

riconoscere tra i due tipi di generi. Ma prima di proseguire con questa ricerca all'interno del prossimo paragrafo, occorre soffermarsi sul fatto che, proprio dal carattere di forma informe proprio dei generi sembra dipendere la loro inattingibilità. Scrive infatti Vico:

> Difatti la mente umana è finita e creata e dunque non può comprendere le cose illimitate e prive di forma, può pensarle o, diremmo in un linguaggio comune, "può andarle raccogliendo, ma non già raccorle tutte". Ma questo stesso pensare è ammissione che le cose che stai pensando non hanno forma, né confini.[182]

E ancora:

> Le verità metafisiche sono luminose, perché non possono essere cinte da nessun confine, né possono essere distinte da nessuna cosa formata.[183]

Che la conoscenza umana non possa mai svolgersi senza l'ausilio di generiche forme che, in misura variabile, rimandino comunque a delle immagini, non può che apparire necessaria conseguenza dell'unione naturale tra anima e corpo di cui si è trattato poc'anzi. È Vico stesso a sottolineare come l'atto del *cogitare* riguardi l'insieme di corpo e anima. Quest'ultima potrebbe ragionevolmente pensare di raggiungere la conoscenza piena e priva di immagini solamente privandosi del corpo, come insegna la dottrina cristiana della *visio beatifica*. È proprio per questo motivo che, sul piano speculativo,[184] l'immaginazione può e deve essere soggetto di una riabilitazione, parziale e conseguente a un processo finalizzato alla sua educazione. L'immaginazione deve essere condannata, ma solo qualora porti ad abbandonarsi alla mera sensibilità, o grazia, costituendo l'unica via d'accesso alla verità dopo aver escluso ogni forma di intuizionismo o di razionalismo.

In maniera analoga, anche Marsilio Ficino accetta i medesimi limiti alla conoscenza umana riconoscendo in essa il costante influsso della fantasia e della corporeità.

> […] vi è una tale sproporzione tra l'intelletto umano e la luce divina, da impedirgli la completa comprensione delle ragioni ideali e delle sostanze angeliche assolutamente separate dalla materia. Per cui, ogni qualvolta, con tutte le proprie forze, coglie certe loro proprietà, essendo unito alla fantasia, naturalmente le concepisce avvolte a tal punto dalle immagini fantastiche, come fossero vapori e nebbie, da essere costretto a vederle o in modo totalmente oscuro o in modo diverso da come esse sono in realtà.[185]

Ancora più interessante è il fatto che Ficino riconosca un valore conoscitivo alle immagini della fantasia, denominando non a caso ragione *cogitativa* proprio quel particolare processo per cui, attraverso l'immaginazione, si rende disponibile la conoscenza dei particolari. Inoltre, se come si è avuto modo di ipotizzare, in Vico agisce effettivamente il modello ficiniano della *mens*, non possono non attirare l'attenzione i passi in cui il platonico rinascimentale riconosce i rapporti reciproci tra la parte dell'animo che partecipa del divino e la fantasia che dipende dal corpo e dalla sensibilità. È certamente vero che la fantasia può costituire un ostacolo per la ragione qualora sia totalmente fuori controllo,[186] ma allo stesso tempo tra di esse può intercorrere un rapporto di scambio reciproco per

---

[182] *DA*, p. 249

[183] *Ibidem*.

[184] Come è noto, l'importanza dell'immaginazione è garantita sul piano pratico dal suo ruolo fondamentale nel processo della persuasione. Ad esempio, cfr. *DN*, pp. 101-103.

[185] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XVIII, 8, pp. 1819. Nello stesso passaggio Ficino nega la possibilità dell'intuizione agli esseri umani, essendo quello immediato il tipo di conoscenza riservato esclusivamente alla *mens* disincarnata.

[186] «Io di certo sperimento in me stesso che l'intelligenza o ragione umana si interrompe, quando la fantasia è eccessivamente attiva, e viceversa, a tal punto che la mente o ragione è per lo più assente, quando la fantasia domina eccessivamente, anche se è sana e sobria, e viceversa» (*ivi*, XV, 9, p. 1483).

cui le immagini della fantasia possono raggiungere la mente e, allo stesso tempo, *gli atti della mente agiscono a loro volta sulla fantasia*.[187] Questa reciprocità dell'azione di mente e fantasia che, per usare il termine ficiniano, si "accompagnano", è un indizio dell'appartenere di entrambe le facoltà all'unica, e complessa, anima individuale unita naturalmente tanto alle realtà intellettuali quanto al corpo che governa.

> Per cui né l'intelletto diverrebbe mai tanto facilmente fantastico o la fantasia intellettuale, né esso risulterebbe a volte irrazionale o essa razionale, se al di sotto di entrambi non vi fosse un medesimo sostrato.[188]

Mente e fantasia, ragione e immaginazione insomma sono in grado di condizionarsi a vicenda al punto tale di generare il paradosso di un intelletto irrazionale e di una fantasia razionale. È soprattutto la seconda formulazione ad attirare l'attenzione nell'accostarsi alla filosofia vichiana.

Si è già detto che per Vico l'infinito non può essere pensato dall'uomo se non attraverso la negazione del finito. È però importante notare che su questo punto il linguaggio vichiano si fa ambiguo poiché, come abbiamo visto in un passo in precedenza citato, egli ammette, riprendendo la distinzione tra *cogitare* ed *intelligere*, che si possa pensare l'infinito della metafisica ma che non lo si possa comprendere, non si possa cioè giungere ad averne l'idea perfetta. Per intendere come questo possa avvenire, sembra interessante tornare ancora una volta alle metafore della luce presenti nel testo vichiano. In un passo egli affronta proprio il rapporto che il Vero metafisico intrattiene con gli enti, i soli punti di partenza dell'indagine umana:

> Ma il chiarore del vero Metafisico è pari a quello della luce, che percepiamo soltanto in relazione a corpi opachi. Se infatti guardiamo attentamente e a lungo attraverso le inferriate di una finestra che immette luce nella stanza, poi, rivolgendo lo sguardo su di un corpo completamente opaco, ci sembra di vedere non della luce, ma una lucente inferriata. Tale è lo splendore del vero metafisico, non circoscritto da limiti, né di forma discernibile, poiché è il principio infinito di tutte le forme. Le cose fisiche sono quei corpi opachi, cioè formati e limitati, nei quali vediamo la luce del vero Metafisico.[189]

In questa densa immagine Vico descrive gli enti come il mezzo attraverso cui è concesso agli esseri umani di vedere il Vero metafisico. Non potendo concepire l'informe essi necessitano di una forma concreta attraverso la quale procedere alla loro conoscenza. A partire da questa prospettiva, la conoscenza umana si configura nettamente come una conoscenza a posteriori e immune da ogni forma di intuizionismo. Non a caso, il passo segue nel testo la netta condanna delle prove a priori dell'esistenza di Dio e l'esclusione della possibilità di conoscere causalmente i fenomeni fisici. Ma quello che è altresì importante notare è che la visione della luce metafisica stessa è intesa come condizione per il manifestarsi del Vero nelle cose fisiche. Ripensando la metafora vichiana, se prima non guardassimo attentamente e a lungo nella luce, non potremmo vedere poi alcuna inferriata lucente

---

[187] «D'altronde, possiamo concedere agli Averroisti che tra l'attività della mente e quella della fantasia vi sia tanta reciprocità, quanta ve ne è tra quelle del senso comune e dei sensi particolari: come l'immagine dell'oggetto si riflette nell'occhio e da esso nel senso comune e analogamente anche l'atto visivo dall'occhio si diffonde nel senso comune, così tanto le immagini quanto gli atti della fantasia sono continuamente riflessi nella mente. Anche se a me sembra che la reciprocità che vi è tra la mente e la fantasia sia anche maggiore rispetto a quella che vi è tra il senso interno e i sensi esterni, perché mentre sia le immagini sia gli atti della mente si riverberano nella fantasia, non mi sembra affatto chiaro in che modo ciò avvenga dal senso interno comune all'occhio, né gli Averroisti lo spiegano» (*ivi*, p. 1485, corsivo mio). Da notare che il 'senso comune' a cui si riferisce Ficino non ha nulla a che vedere con quello vichiano in quanto con tale espressione si intende quell'atto percettivo in cui vengono unificate le distinte percezioni sensoriali.

[188] *Ivi*, p. 1487.

[189] G. B. VICO, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, a cura di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Napoli, 2013, p. 99.

ma vedremmo semplicemente un corpo opaco. Quella indicata non è solamente la necessità della generica presenza della luce ma la priorità della visione *della* luce su quella compiuta per mezzo di essa. Fuor di metafora, la luce come *medium* che consente in generale ogni atto visivo è una simbolizzazione che, avendo sicuramente il suo più illustre esempio in Platone, indica la necessità della verità metafisica per l'intelligibilità del mondo sensibile. Questo elemento, presente nel testo vichiano, è però affiancato da quello della necessità di rivolgere lo sguardo alla luce oltre l'inferriata prima di poter guardare il Vero metafisico risplendere nei corpi opachi. Proprio questo punto ci spinge a declinare il realismo metafisico vichiano in senso ontologista in ragione della precedenza dell'atto di contemplazione della verità su ogni atto intellettivo particolare.

La metafora pare suggerire, riportando a quanto già espresso del rapporto tra triangoli particolari e loro idea, che prima di ogni possibile comprensione conoscitiva debba esserci il pensiero della verità, condizione di ogni possibile indagine successiva. Un pensiero che, in quanto sguardo sull'informe, non può essere fonte di soluzioni, ma che permette di impostare il problema della realtà in un modo, che renda possibile la sua risoluzione o, per meglio dire, la manifestazione della verità in essa contenuta. La possibilità di questo atto di pensare l'incomprensibile è garantita dalla partecipazione della mente alla ragione divina, dalla vicinanza a quella verità che viene da Vico identificata con il Verbo. Il fatto che questa vicinanza, questo contatto con Dio, che mai può essere spezzato, non sia garanzia di infallibilità ma possibilità di conoscenza è testimoniato da alcuni passaggi vichiani. Il più esplicito in tal senso sembra essere il seguente:

> […] accade che Dio mai si allontana dalla nostra presenza, neppure quando erriamo, poiché abbracciamo il falso sotto l'aspetto del vero ed i mali sotto l'apparenza di beni; vediamo le cose finite e ci sentiamo noi stessi finiti, ma ciò dimostra che siamo capaci di pensare l'infinito. […] Vediamo rette le cose contorte, uno ci sembra il molteplice, ci sembrano identiche le cose diverse, quiete le cose mobili; ma non esistendo in natura né il retto, né l'uno, né l'identico, né il quieto, questo ingannarsi non significa altro che gli uomini, perfino quando sono incauti e falsamente giudicano delle cose create, ravvisano sempre Dio in queste stesse imitazioni.[190]

La presenza divina nell'animo umano è condizione della partecipazione dell'essere umano alla Verità, partecipazione che è trasposizione in forma umana, traduzione, del Vero. Ma Dio, in quanto allo stesso tempo è esso stesso Verità e condizione della conoscenza, viene ad essere, prendendo a prestito un'espressione più tarda, *principio* e *fine* del processo conoscitivo. Principio in quanto la sua presenza permette di pensare il mondo che ancora non conosciamo. Fine in quanto il possesso della conoscenza non si attua nell'atto del pensare che imposta il problema ma nella conclusione del ragionamento che per spiegare il pensato lo comprende, raggiungendo la causa delle cause, il sommo autore, Dio. Una professione di questa circolarità appare, significativamente, laddove Vico intende spiegare la conoscenza umana più certa: la matematica. Egli infatti scrive:

[190] *Ivi*, pp. 195-197. Pare interessante confrontare questo passo vichiano e quello precedente con quanto scrive Ficino operando un'esegesi del Vangelo di Giovanni: «Dico che Dio è la luce anche di ogni mente umana perché egli "illumina ogni uomo che viene in questo mondo", in modo tale che ciascun uomo intenda ogni cosa in essa e per mezzo di essa, anche se le menti annebbiate non sono in grado di comprenderla per se stessa, perché non riconoscono di vedere ogni cosa per suo mezzo. In realtà anche queste menti odono la voce del divino spirito, che risuona ovunque voglia, ma non sanno da dove essa provenga né dove sia diretta» (M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XII, 1, p. 1073).

> […] la geometria deriva dalla metafisica la propria verità [*suum verum*], che poi restituisce alla metafisica stessa, proprio come la scienza divina spiega l'umana e l'umana poi nuovamente conferma la divina.[191]

Il pensiero informe del concetto metafisico, reso possibile dalla presenza divina, è l'atto iniziale che permette l'indagine sulla realtà e, a partire da essa, la comprensione dello stesso concetto di partenza. Comprensione che però, stante l'impossibilità della mente umana di contenere l'idea perfettissima di esso, si configura sempre come possesso parziale. Il fatto che il vero umano sia in rapporto con il Vero divino, non costituendo un campo autonomo e a sé stante, così come il ruolo di principio e fine della conoscenza riservato a Dio e alla metafisica, sembra in apparente contraddizione con il carattere creativo del processo conoscitivo connesso con il paradigma del *verum-factum*.[192] Ma, ancora una volta, la nostra opinione è che la contraddizione sia soltanto apparente qualora si metta in relazione la prospettiva vichiana con l'influenza platonica che la sostanzia.

3.2.3. Vero divino e vero umano

Si è già avuto modo di enunciare la distinzione sussistente tra la conoscenza divina e quella umana, tra l'immagine solida e quella piana della verità. Dio, primo vero infinito, conosce perfettamente ciò che crea sulla base del Verbo da lui generato. Torneremo al momento opportuno sulla questione del *verum-factum* e sull'importanza di intendere la concezione vichiana della creazione divina come una forma di mediazione tra il puro volontarismo e l'intellettualismo necessitante l'azione di Dio stesso.[193] Quello che è importante notare ora è il fatto che, se l'aver creato qualcosa è condizione della possibilità di conoscerla *perfettamente*, l'atto conoscitivo non è immediatamente risolto esclusivamente nell'atto creativo. Infatti, laddove Vico descrive la conoscenza in sé, nel suo essere comune tanto a Dio quanto agli uomini, si esprime così:

> Ma allora conoscere vuol dire comporre gli elementi delle cose: cosicché se il pensiero è proprio della mente umana, l'Intelligenza è propria della mente divina.[194]

Composizione che è atto non immediatamente sovrapponibile con quello della creazione *ex nihilo*, ammettendo delle distinzioni di grado sul piano conoscitivo. L'attività del comporre può espletarsi sia, come nel modello divino, nell'unico atto di creare e disporre la materia – tanto metafisica quanto fisica – sia, ed è il procedere proprio dell'uomo, disponendo una materia già data. Proprio a questi due aspetti rimanda la già citata idea vichiana che la conoscenza degli enti sia *solida* in Dio e *piatta*, *superficiale*, negli uomini. Quello che è certo, però, è che anche se superficiale, quella umana resta una conoscenza, segnatamente conoscenza della medesima Verità divina, per quanto a un grado infinitamente più basso.

Questa differenza di grado tra la verità umana e quella divina può essere compresa, andando al di là della metafora spaziale usata dallo stesso Vico ma restando in continuità con essa, riportando nuovamente l'accento sulla differenza di perfezione e sul rapporto che sussiste tra genere metafisico informe e forma individualizzata, unica comprensibile alla mente umana. Unendo le due questioni sembra opportuno proporre di concepire la differenza tra Verità e sua partecipazione umana proprio nell'essere una l'immagine dell'altra. La perfezione parziale può essere scambiata per falsità solamente se si intende la verità divina partendo dal modello matematico di verità, modello in cui non

[191] *Ivi*, pp. 132-133.
[192] Cfr. *Infra*, II, § 5.1.
[193] Cfr. *Infra*, II, § 5.2.
[194] *DA*, p. 197.

esistono gradi. Se invece si intende la Verità come il supremo genere metafisico, la concreta individuazione e limitazione che essa subisce nella mente umana non può essere intesa come una sua falsificazione, bensì come una sua esemplificazione, come una delle sue possibili manifestazioni. Resta indubbio che, pur potendo parlare di manifestazione della verità per cercare di mettere a fuoco la questione del rapporto tra vero divino e vero umano, è importante comprendere come il fatto che la conoscenza si costituisca nel testo vichiano come un processo attivo di composizione e non passivo di illuminazione non infici il rapporto esemplare-esemplificato di cui abbiamo parlato.

In primo luogo, ci sembra significativo che Vico specifichi che il risultato della creazione conoscitiva umana siano le immagini delle cose. Scrive infatti:

> […] come l'uomo, rivolgendo la sua mente alle cose, ne generi i modi, le immagini, e dunque il vero umano, così Dio, intendendo, abbia generato invece il vero divino e creato il vero creato. E, ancora, così come noi in volgare diciamo impropriamente che le statue e le pitture sono "pensieri dell'autore", così di Dio bisognerebbe dire opportunamente che tutte le cose non sono altro che "pensieri di Dio".[195]

Un'immagine di qualcosa, per essere tale, deve pur sempre mantenere un legame con la cosa di cui è immagine. Ma se il mondo delle cose è il risultato della creazione divina, il cui esemplare ideale è il vero increato – il Verbo, la verità – ecco allora che l'indipendenza della verità umana viene messa in dubbio. Vorremmo proporre di identificare il vero umano con il concetto che l'uomo è in grado di farsi della cosa. Tale concetto deve essere creazione umana, in quanto si è già avuto modo di sottolineare il rifiuto di ogni apriorismo da parte di Vico. Dovrà essere creazione, composizione, degli elementi che dalla cosa vengono derivati, giusto il vichiano continuo richiamo all'esperienza come punto di partenza della conoscenza; elemento che peraltro non è affatto assente dal retroterra platonico.[196] Ma, coerentemente con quanto mostrato nel precedente paragrafo, tale esperienza non può essere fatta ricadere all'interno del semplice empirismo in ragion della presenza divina alla mente umana che condiziona e direziona l'esperienza stessa. Ciononostante, di creazione del concetto si deve comunque parlare, sia in virtù della distinzione tra pensare problematicamente e conoscere razionalmente qualcosa, la cui presenza si è rintracciata nel testo vichiano, sia, ovviamente, per accogliere il modo stesso in cui Vico parla del vero umano. Inoltre, è importante sottolineare come, così intendendo la conoscenza umana, si dà anche ragione dei gradi a cui essa può essere soggetta secondo il filosofo napoletano. Infatti, all'interno del quadro proposto, la conoscenza – sintetica – della matematica viene ad essere un caso particolare del procedimento del conoscere che si attua con diversi livelli di certezza in ogni ambito del sapere.[197] Caso particolare in quanto l'unico in cui il concetto eguaglia l'idea perfettissima, in cui la scienza del genere – platonico – può essere effettivamente raggiunta.

Prima di proseguire oltre vorremmo soffermarci brevemente sul fatto che un possibile modello che potrebbe aver influenzato Vico in tal senso può essere ancora una volta riscontrato nei testi di Marsilio Ficino. Nel pensiero del platonico fiorentino il processo conoscitivo umano è esplicitamente descritto

---

[195] *DA*, p. 283.

[196] Ad esemprio, cfr. PLATONE, *Fedone*, 75A – B dove, conformemente a quanto stiamo affermando del pensiero vichiano, il pensiero prende le mosse dall'esperienza sensibile ma l'esperienza è essa stessa guidata da una misura intelligibile che la preceda. Sull'importanza della sensitività in Platone cfr. S. LAVECCHIA, *Generare la luce del bene*, cit., pp. 72-77. Interessante notare che anche Bacone riconosce a Platone proprio il merito di aver dato il giusto spazio all'indagine sui particolari (cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, cit., pp. 205-206).

[197] «D'altro canto la scienza umana viene da un'opera d'astrazione, quindi le scienze singole saranno meno certe, quanto più s'immergeranno nella materia corporea» (*DA*, p. 205).

come un atto creativo proprio nel senso in cui i concetti, le nozioni degli enti, sono il risultato dell'attività creatrice umana. Ma questo processo creativo è guidato, indirizzato, dal possesso innato delle formule per compiere tale creazione. Occorre infatti notare che:

> […] la mente, che è la più vicina alle menti incorporee e del tutto separate, possiede da principio dentro di lei le ragioni tramite le quali è in grado di produrre tali specie separate dalle affezioni corporee.[198]

Le nozioni umane non sono però sovrapponibili alle idee ma sono immagine di esse e, infatti, l'ultimo passo del processo conoscitivo consiste proprio nel confronto tra il risultato del ragionamento condotto attraverso le nozioni e l'idea divina. Un passo che può compiersi solamente nella contemplazione pura dell'anima priva di corpo che – salvo alcune oscillazioni – è negata in vita. Ma è proprio a causa della somiglianza delle nozioni alle idee che la conoscenza umana è possibile anche se non è pienamente conseguibile la conoscenza a partire dalle cause universali.

> […] poiché le nozioni che sono innate nella mente non sono cause dell'effetto che è oggetto di dimostrazione; ed, inoltre, poiché nei corpi le forme non possono essere universali; segue che, al di sopra sia delle forme che sono nei corpi, sia di quelle che sono nelle nostre menti, debbano ricercarsi altre forme nella mente divina che è l'autrice di tutte le forme, che siano le cause universali di tutte le forme. La mente umana possiede le formule di tali cause universali, ed è per loro tramite, in quanto somigliano a quelle cause che essa nella dimostrazione è in grado di riferire le conclusioni ad esse come alle cause degli effetti.[199]

Un passo in cui la terminologia stessa sembra decisamente affine a quella vichiana e che conduce alle affermazioni esplicite: che «prima del ragionamento in noi vi è una sorta di intelligenza dalla quale il ragionamento si origina»[200] e che «nella mente vi sono certe nozioni stabili e eterne, che costituiscono sia i principi sia i fini del ragionamento»[201]. Insomma, nell'uomo ad essere innata è solamente la "formula" dell'idea e questa formula è garanzia sia della possibilità di riconoscere il rapporto che lega enti e idee sia che il processo creativo della conoscenza non sia una semplice e illusoria produzione di chimere. È vero che l'uomo crea i concetti, ma la stessa creazione è operata grazie alla presenza nella mente umana del riflesso delle cause prime dimoranti nella mente divina. Questo processo creativo è espresso in maniera esplicita nel *Commento al Parmenide*:

> Socrate […] ricorre, in rapporto alle realtà singole, ad una nozione comune prodotta dalla nostra intelligenza, e la chiama *noema* (noi, invece, con un termine più comodo, *notio*; ma si dice *noema* dall'intelletto). Non si tratta, propriamente, di una conoscenza qualsiasi – benché, secondo l'uso comune, si possa chiamare anche conoscenza – e neppure di un intelligibile primo, ma, per così dire, di una realtà intermedia fra le due: un concetto che definisca la cosa compresa, nel quale l'intelligenza termini la sua indagine. Ma, oltre a concetti di tal fatta, creati ogni giorno da noi, ci sono nelle nostre menti delle nozioni naturali che ci sono state infuse per volontà divina, vale a dire delle forme mediane fra l'intelligenza e l'intelligibile, poiché la nostra intelligenza, servendosi di tali specie, riconosce, talora, le idee in sé, che

[198] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XI, 3, p. 941.
[199] *Ivi*, p. 945.
[200] *Ivi*, p. 947. Vale la pena di riportare, almeno in nota, il passo completo che recita: «Se dunque la ragione, come sostiene Aurelio Agostino, in noi non trovasse qualcosa di conosciuto, sul quale appoggiarsi per farci da guida verso ciò che è ignoto, per essa non discerneremmo assolutamente nulla. Dunque, prima del ragionamento in noi vi è una sorta di intelligenza dalla quale il ragionamento si origina».
[201] *Ibidem*.

> costituiscono i primi intelligibili. […] Quindi, siffatte cause prime dimorano nella mente divina; ma anche in noi, prima di quelli che ho chiamato 'concetti avventizi', ci sono le idee innate, grazie alle quali generiamo tali concezioni e di qui ascendiamo alle idee in sé.[202]

Sempre questa stessa presenza funge da guida all'esperienza, consentendo di disporre di un criterio di misura del mondo sensibile che dalla mutevolezza degli enti d'esperienza non potrebbe essere derivato e, quindi, garantendo la possibilità di concepire gli enti particolari in modo universale.[203] Inoltre, questa particolare forma di innatismo viene impiegata da Ficino per sottolineare la differenza tra la conoscenza divina, superiore, rivolta alla verità in sé, e quella degli esseri umani, inferiore, rivolta alla verità umana.[204] Una differenza che non appare intenzionata ad aprire un campo autonomo alla creatività umana essendo, come si è visto, le due verità poste in un rapporto di dipendenza esplicito.

La vicinanza tra il pensiero di Ficino e quello vichiano non deve però spingerci ad annullare le differenze. Non vi è nulla che somigli alle formule ficiniane nell'opera di Vico, e sarebbe vano cercare un'espressione esplicita di innatismo nella sua filosofia per quanto riguarda il periodo su cui stiamo focalizzando la nostra attenzione. Ma il ruolo che viene svolto dalle formule ficiniane è, come si è avuto modo di mostrare, assunto in Vico dall'originaria presenza di Dio all'uomo. Allo stesso tempo, il fatto che l'uomo, guidato dalla presenza di Dio, conosca le cose in base alle idee – imperfette – che a partire dall'esperienza compone, allontana la prospettiva vichiana dalla visione in Dio malebranchiana a cui è stato associato.[205]

In chiusura, non resta che sottolineare come l'attività umana di conoscenza si configuri come creazione e scoperta insieme. Creazione poiché l'atto di individuazione che concretizza in un'immagine la verità metafisica non è una deduzione logica necessaria ma, coerentemente con la definizione di genere offerta da Vico, è e non può non essere che un atto creativo. Ma tale creazione, in quanto espressione di una tra le infinite potenzialità del genere metafisico viene ad essere anche manifestazione di questa potenzialità e quindi scoperta di essa, disvelamento parziale della verità infinita e perfetta dell'idea metafisica. Siamo alle porte del tema dei rapporti tra *verum* e *certum* che saranno al centro della riflessione vichiana successiva.[206]

Coerentemente con quanto detto finora, Vico impegnerà parte del *De antiquissima* proprio allo sviluppo di un metodo di conoscenza alternativo a quello ipotetico-deduttivo della matematica che consenta la concettualizzazione in tutti i campi del sapere. Tale metodo è, come è noto, rappresentato dall'integrazione della topica e della critica. Coerentemente con quanto detto, tale metodo sarà quello attraverso cui la mente umana, guidata dalla misura metafisica che le è presente ma ignota, si volgerà a indagare la realtà per conoscerla. La conoscenza, ontologisticamente garantita, si ricerca per via dialettica.

3.3. L'integrazione di topica e critica come restaurazione della dialettica platonica[207]

La lettura che avanzeremo in queste pagine non ci pare essere ancora stata proposta. Alcuni illustri studiosi hanno visto nella riabilitazione della topica operata da Vico una risposta all'assolutizzazione

---

[202] M. FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., XXII, pp. 50-51.
[203] *Ivi*, pp. 51-52.
[204] *Ivi*, XXXI, pp. 66-68.
[205] Avremo modo di tornare diffusamente sulla questione *infra*, II, § 7.
[206] Cfr. *Infra*, III, § 1.3; § 3.1.
[207] Parte di questi argomenti sono pubblicati in: S. ZANELLI, *Topica, critica, dialettica. Possibili influenze platoniche nel De nostri temporis studiorum ratione di Giambattista Vico?*, in: «BCSV» LI (2021), pp. 183-210.

della ragione, di opposta direzione ed uguale intensità, in grado di aprire le porte a quella logica alternativa che è stata definita una logica dell'immaginazione.[208] Come si è già detto in precedenza, se certamente l'opera vichiana attua una razionalizzazione dell'immaginazione, attraverso la quale si inizia in effetti ad intravedere quella cha sarà la dimensione della logica poetica, quello che non può essere tralasciato è che il momento topico viene da Vico presentato nel *De antiquissima* come una fase di un atto di comprensione che non può svolgersi pienamente senza il concorso anche di quello critico. Proprio in quest'atto risultante dall'integrazione di topica e critica ci sembra possibile intravedere il metodo alternativo a quello cartesiano, un metodo capace di mantenere continuamente aperta la ricerca nell'indefinito approssimarsi alla verità: il metodo dialettico platonico. Procederemo dunque all'analisi dei concetti di topica e critica e del loro impiego vichiano per poi passare a mostrare il senso dialettico della loro integrazione.

3.3.1. Topica

Il concetto di 'topica' ha una storia lunga, intrecciata a doppio filo con due importantissimi nomi dell'antichità: Aristotele e Cicerone. Lo Stagirita stilò la prima trattazione sistematica sul tema mentre il secondo rese disponibile il sapere greco al mondo romano, influenzando con le sue opere l'intero mondo latino fino a ben oltre il medioevo. All'interno dell'*Organon* trova posto un testo in cui lo Stagirita affronta i modi con cui condurre i discorsi a partire da premesse probabili: i *Topici*. Tale opera si occupa inoltre delle norme di composizione di un sillogismo particolare, il sillogismo dialettico. Per Aristotele questo sillogismo, seppur non raggiungendo il valore dimostrativo del sillogismo scientifico, non è per questo privo di valore conoscitivo.[209] Per questo motivo esso si differenzia quindi in maniera parimenti netta dai procedimenti di tipo retorico.

Diversamente vanno le cose se si focalizza l'attenzione sull'opera di Cicerone. L'immagine del procedimento topico che traspare dalle pagine dei testi esplicitamente dedicate all'argomento, i *Topici* e il *De inventione*, è quella di uno strumento tecnico nelle mani del giurista, dell'oratore e, in particolar modo, dell'avvocato. In queste opere ci troviamo di fronte ad un catalogo di *loci* da utilizzare in maniera più o meno meccanica per risolvere alcune situazioni concrete. Contrariamente alle intenzioni aristoteliche, questa concezione limitata e tecnicistica della topica sarà quella destinata a sopravvivere a lungo, sulla base della convinzione ciceroniana che la topica fosse semplicemente la «disciplina elaborata da Aristotele per reperire gli argomenti razionalmente e senza alcun errore».[210] Inoltre, sebbene l'oratore romano nella sua maturità ripudiasse esplicitamente il *De inventione*, tale testo venne ripreso da Quintiliano e interpretato come la più genuina espressione della

[208] Il riferimento è agli studi di Donald Philip Verene e anche, da una prospettiva, agli scritti di Ernesto Grassi. Cfr. D. Ph. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1981; E. GRASSI, *Vico and humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, Peter Lang, New York, 1990 (cfr. in particolare *Critical philosophy or Topical philosophy? Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione*. *Ivi*, pp. 1-17). La centralità dell'immaginazione in Vico ed il rapporto di essa con la verità è oggetto, inoltre, dell'ormai classico M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida editore, Napoli, 2001.

[209] Sul carattere dimostrativo della dialettica in Aristotele cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Morcelliana, Brescia, 2015, pp. 113-146. Sul valore aletico dei sillogismi condotti a partire da *endoxa* cfr. E. ANCONA, *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, in: *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di F. Botturi, A. Campodonico, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp. 79-91.

[210] M. T. CICERONE, *Topici*, a cura di M. Mancini, Giappichelli, Torino, 2018, p. 3.

dottrina topica ciceroniana, influenzando in questo modo la ricezione di Cicerone da parte del mondo medioevale.[211]

Proprio dalla radice della topica ciceroniana, passata attraverso la sistemazione logica della scolastica, prese le mosse lo sviluppo di una scuola giuridica lodata dalle pagine vichiane: il *mos italicus iure docendi*. La scuola di Accursio, il cui spirito sopravvisse nel bartolismo, si impose lungamente per l'attenta analisi dei testi volta ad individuarne lo spirito. L'obiettivo perseguito dai seguaci del *mos italicus* era infatti rinvenire i principi di giustizia incorporati nel dettato legislativo astraendoli dalla particolare occasione della stesura della norma, permettendo così la loro estensione alle nuove fattispecie di dubbia risoluzione. Caratteristica precipua della scuola l'aver messo a punto un metodo per risolvere quelle controversie giuridiche rese complicate dalla contraddittorietà delle fonti normative oppure dall'impossibilità, *prima facie*, di ricondurre i fatti alle norme esplicitamente formulate. Di fronte a situazioni di questo genere, irrisolvibili attraverso il ricorso a deduzioni geometrizzanti, essi scelsero la strada della disputa, di impostare cioè una *controversia* in modo tale da poter raggiungere una *solutio*.[212] Impostarono cioè un procedimento dialettico che prima di poter distinguere la soluzione impone di ricondurre al loro terreno comune i punti di vista apparentemente inconciliabili. Quello che è importante notare è che tale risoluzione dialettica «non è possibile senza la *inventione*, cioè senza la topica, dove i topoi direttivi sono i topoi retorici generali del simile e del contrario (*similia, contraria*)».[213]

La topica ciceroniana, tecnicismo giuridico, nel suo sviluppo medioevale sembra ricongiungersi nuovamente, attraverso l'influsso della scolastica operante nel bartolismo, alla più complessa tradizione aristotelica che, nel carattere dialettico di questa topica giuridica, continua a essere forza viva e operante e a illuminare, forse non sempre in maniera esplicita e consapevole, gli sforzi dei giuristi del *mos italicus*. È questa topica, coltivata per la sua imprescindibilità per la risoluzione delle controversie giurisprudenziali, a permanere nella coscienza degli uomini di lettere europei anche dopo l'esplosione del nuovo metodo cartesiano.

Nel testo vichiano la topica appare per la prima volta all'interno del *De ratione*, dove essa viene fin da subito messa in rapporto con la critica, inizialmente sottolineando la priorità da riservarle nel percorso di studi:

> Oggi invece si esalta soltanto la critica; la topica non soltanto non è anteposta, ma è del tutto trascurata. E per la seconda volta si ha uno svantaggio: infatti come la ricerca degli argomenti per natura viene prima del giudizio sulla loro verità, così la topica, nell'insegnamento, deve precedere la critica.[214]

Successivamente, viene connessa all'abilità di sondare completamente il reale, di considerare ed esporre anche quegli elementi appartenenti al mondo incerto del verosimile:

> Invece i moderni […], dicono essere sufficiente che gli uomini, purché siano critici, vengano istruiti su una cosa, per trovare in essa del vero; e le cose verosimili che stanno attorno le

[211] La valutazione venne corretta solo in seguito alla riscoperta del De *oratore* datata 1422. A questo proposito si vedano le interessanti note di M. Greco in: M. T. CICERONE, *De inventione*, Congedo, Napoli, 1998, pp. 47-53.
[212] Il modello per l'impostazione della *controversia* altro non era che la riproduzione dello schema delle *quaestiones disputatae* della scolastica. A questo proposito, T. Viehweg sottolinea come Bartolo riprenda puntualmente lo schema delle *quaestiones* da Tommaso d'Aquino (cfr. T. VIEHWEG, *Topica e giurisprudenza*, Giuffrè, Milano, 1962, pp. 78-80).
[213] *Ivi*, pp. 75-76.
[214] *DN*, p. 73.

> comprendono con quella stessa regola del vero, senza essere esperti nella topica. Ma chi può essere certo di averle viste tutte?[215]

Ed infine, sempre nella stessa densa pagina, essa viene connessa all'operazione prettamente conoscitiva della costruzione del sillogismo:

> Pertanto quelli che sono abili nella topica, o meglio nell'arte di trovare il termine medio (gli scolastici definiscono «termine medio» ciò che i latini chiamano «argomento»), poiché nel dissertare conoscono già tutti i luoghi degli argomenti, come se scorressero le lettere dell'alfabeto, hanno già la facoltà di vedere, secondo le circostanze, qualsiasi cosa di persuasivo ci sia in una qualche causa.[216]

Quali caratteristiche si possono dunque desumere dalle formulazioni vichiane? A quanto sembra la topica viene principalmente definita come l'arte di ricercare gli argomenti, argomenti che possono essere utilizzati sia per giudicare, e quindi conoscere, compito del dialettico, che per persuadere, e quindi agire nella sfera politica, compito di quello che potremmo definire l'oratore. Questa definizione dell'arte topica viene ripetuta anche nelle *Institutiones oratoriae* che recitano:

> L'arte topica indica i luoghi comuni ai dialettici ed agli oratori. Essa si definisce pertanto come l'arte di trovare argomenti relativamente a qualunque questione proposta.[217]

Tale definizione, che ripete quella del *De ratione* per cui la topica è l'arte di trovare gli argomenti (i termini medi), è interessante per la distinzione che opera tra dialettici e oratori e che viene riproposta in tutto il testo.[218] Questo passo ci permette infatti di affermare ancora una volta che nella mente del primo Vico vi è la consapevolezza della distinzione tra l'ambito della filosofia, l'indagine del vero, e quello della retorica, la persuasione. Una distinzione che non nega però il ricorso ad un'arte comune come quella topica. Il filosofo, interessato alla ricerca del vero dovrà *invenire* gli argomenti adattati al suo scopo, mentre il retore dovrà compiere la stessa operazione, attuando un'opera di mediazione tra il vero conosciuto dalla filosofia e la situazione concreta in cui tale vero deve essere comunicato all'uditorio al fine di convincerlo.[219] Questa duplice natura dell'argomentazione verrà significativamente ribadita nella *Seconda risposta*:

> Io pur diffinisco così la topica: ma "argomento", in quest'arte, non suona "disposizione di una pruova", come volgarmente si prende e da' latini "*argumentatio*" si appella; ma s'intende quella terza idea, che si ritrova per unire insieme le due della questione proposta, che nelle scuole dicesi "mezzo termine". Ma dico di più: che questa è l'arte di apprendere vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farlaci distinguere bene ed averne adeguato concetto […].[220]

---

[215] *Ibidem.*
[216] *Ibidem.*
[217] *IO*, p. 51.
[218] Per essere precisi, il testo distingue quasi sempre le categorie dei dialettici e degli oratori operando una distinzione che non crea una contrapposizione. Si cercherà di mostrare come, avendo in mente la lezione platonica, Vico riservi ai dialettici il compito della filosofia e non quello della logica, come deriverebbe dall'uso stoico e medioevale del termine 'dialettica'. Insomma, ci sembra di poter affermare che i dialettici di cui parla Vico non siano altri che i filosofi.
[219] «Scopo principale dell'oratore, come si è detto, è piegare gli animi con la parola. Perciò egli deve piacere, ammaestrare, commuovere. […] Niente di più chiede in verità all'oratore il sapiente, cioè chi va dietro alla verità perché è vera. Ma poiché l'eloquenza è stata fatta per la massa e per il volgo, che apprezzano la verità solo se ornata di qualche lusinga […] occorrerà allora che il discorso si faccia con modi che lusingano e sia infiammato dai sentimenti. L'eloquenza è data soprattutto da queste aggiunte […]» (*IO*, p. 15). Sulla stessa lunghezza d'onda è *DN,* p. 101.
[220] *Risp. II*, p. 377

Anche nel contesto del *De antiquissima*, poi, sembrerebbe che la topica sia per Vico quell'arte che consente di rispondere a due diverse esigenze: da un lato la scoperta della verità, dall'altro il suo "ornamento" in vista del fine pratico della vita politica. Tale possibilità viene in entrambi i casi garantita dalla capacità di ridurre a termine medio due oggetti che a prima vista appaiono distanti, di scoprire le somiglianze nascoste, di utilizzare quella facoltà «propria dei filosofi, di vedere legami simili in cose molto distanti e differenti»; ovvero dall'ingegno, in grado di «unificare cose separate e differenti».[221] L'importanza riservata a questo atto del ritrovare delle similitudini non può non richiamare la valutazione che Vico dà di quella topica giuridica che attraverso Bodin[222] e il *mos italicus* egli incontra nella sua formazione intellettuale e che ricorda nella *Vita* come il più affine alla sua sensibilità di mente metafisica.[223] Una topica che corre il rischio di ergersi a criterio totalizzante quando non viene integrata con la critica, e che senza un criterio rischia di scadere nel mero tecnicismo delle precettistiche[224] o nel puro probabilismo.[225]

Se possiamo dunque per il momento accettare questa visione generale dell'operazione della topica, in grado di includere sia il momento propriamente filosofico che quello retorico, dobbiamo ora cercare di intendere quale è per Vico l'operazione della critica prima di poter comprendere il senso pieno dell'integrazione di entrambe.

3.3.2. Critica

Scorrendo gli studi vichiani, opinione pressoché unanime è quella che traccia un'equivalenza tra metodo critico e metodo cartesiano, sebbene a nostro modesto avviso sembrerebbe che tale identificazione non sia così netta come appare.

In via preliminare, occorre notare che il termine utilizzato da Vico quando si riferisce al metodo dei moderni è quello di *nuova* critica. Così, ad esempio, in apertura del *De nostri temporis*, quando nella *struttura dell'esposizione* afferma che lo «strumento comune di tutte le scienze è la nuova critica».[226] Il capitolo *Novae criticae incommoda*, poi, inizia identificando il carattere peculiare del metodo dei moderni con il fatto che gli studi comincino dalla critica e si sviluppino esclusivamente al suo interno. In questa considerazione, oltre alla proposta pedagogica, si può leggere la consapevolezza che il carattere di novità proprio della critica dei moderni sia quello di essere una

---

[221] *DA*, p. 289.

[222] Sul possibile rapporto della topica giuridica di Bodin con il pensiero di Vico cfr. C. VASOLI, *Bodin, Vico e la «topica»*, in: «BCSV» IX (1979), pp. 123-129. L'influenza di Bodin sulla cultura giuridica meridionale è sottolineata da A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e associati, Milano, 1995, pp. 35-37.

[223] *Vita*, pp. 11-12.

[224] A notare l'inutilità di stilare delle precettistiche Vico dedica esplicitamente il capitolo X del *De ratione*. A questo fanno eco le parole delle *Institutiones*, rivolte a giustificare la scelta di non presentare un elenco di *loci*, bensì di insegnare l'arte retorica attraverso il ricorso a degli esempi. Infatti, se «senza natura e senza esercizio la tecnica è una ben povera officina del dire» (*IO*, p. 43), gli studenti dovranno mirare ai modelli ricordandosi che «l'ottimo oratore dovrà sapere», anche, «quali uomini e nei confronti di chi e per quali ragioni questo o quel sentimento può eccitare o placare: una dottrina spiegata esattamente da Aristotele nella sua *Retorica* e ancor più esattamente nella sua *Etica*» (*IO*, p. 91). Che la topica vichiana non possa essere interpretata come un mero elenco tecnico di *loci* è opinione anche di G. FURNARI LUVARÀ, *Topica, retorica e* scientia civilis *nel* De nostri temporis studiorum ratione, in: «BCSV» XXI-XXII (2001-2002), pp. 131-159. In special modo, la topica vichiana viene considerata come uno «strumento euristico, espressione dell'*ingenium*» (*ivi*, p. 133).

[225] Come si è già avuto modo di affermare, Vico non sembra abbracciare il probabilismo, piuttosto appare impegnato nel tentativo di uscire dalle secche tanto del probabilismo di matrice investigante quanto dei due opposti dogmatismi del cartesianismo e del peripatetismo rinascimentale. Questa era già opinione di Biagio De Giovanni, che si opponeva così alla nota tesi di Corsano, sostenitore di una parentesi probabilista e nominalista del Vico. Cfr. B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 143-191.

[226] *DN*, p. 63.

critica autoreferenziale, chiusa all'interno delle sue regole logiche e dei suoi postulati, chiusa all'esperienza e totalmente aproblematica. Quello che Vico sembra propugnare non è il rifiuto di ogni logica, di ogni razionalità in grado di assicurare il possesso della conoscenza. Sembra invece voler evitare due opposti atteggiamenti dogmatici, il dogmatismo della topica e quello della critica, nella convinzione che esista una terza via. La nuova critica può essere interpretata come la perversione di un metodo che, se non assolutizzato, viene esplicitamente indicato come necessario per distinguere il probabile dal vero, per passare dall'opinione alla conoscenza.[227]

Occorre notare che l'intera distinzione vichiana tra topica e critica sembra dipendere in maniera diretta da quella tra *pars inveniendi* e *pars iudicandi* operata da Cicerone nei *Topici*, da cui Vico deriva il suo dualismo:

> Ogni trattazione sistematica dell'argomentazione si compone di due parti, una concernente l'invenzione e l'altra il giudizio. A mio parere, Aristotele fu principe di entrambe, gli stoici elaborarono piuttosto la seconda.[228]

Tale fonte mostra a Vico come il momento del giudizio sia imprescindibile per il raggiungimento del vero, sottolineando come l'arte critica non sia la radice del male filosofico bensì il contraltare necessario, il completamento, del momento topico. Allo stesso tempo, il testo di Cicerone fornisce al filosofo napoletano l'esempio di una scuola, quella stoica, colpevole di essersi focalizzata quasi esclusivamente sulla critica, di aver rotto un difficile e necessario equilibrio. Il riferimento allo stoicismo viene ripreso da Vico per descrivere la situazione del suo tempo, in cui imperano i due dogmatismi a cui poc'anzi si è avuto modo di accennare:

> Noi, invece, per non concedere qualcosa agli uni e togliere agli altri, diciamo che, come la critica ci rende veraci, così la topica ci rende eloquenti; e a questo proposito, come un tempo gli Stoici si dedicarono tutti alla critica e gli Accademici alla topica, così oggi presso i moderni è in uso il metodo di discutere arido e deduttivo degli Stoici, invece presso gli Aristotelici quello vario e versatile degli Accademici.[229]

È quindi importante notare come queste due alternative, da cui Vico parimenti si distanzia, non rappresentino l'esclusivo utilizzo di una delle due arti ma quel distorcimento metodologico causato dall'assolutizzazione di *metà* delle attività che costituiscono l'*unico* processo conoscitivo. La differenza si pone quindi sia a livello metodologico che a livello gnoseologico come una differenza sostanziale.

Abbiamo dunque affermato che la topica è quell'arte in grado di connettere i diversi, di portare i concetti ai termini medi, di scorgere le somiglianze. Un suo utilizzo esclusivo conduce alla mera opinione, all'accumulo di materiali in attesa della loro penetrazione scientifica. A tale attività unificatrice deve accompagnarsi, nell'atto di comporre un sillogismo, anche l'atto del giudicare, la capacità di distinguere le specie all'interno del genere comune, l'attività della divisione, della distinzione e la capacità di raggiungere la definizione.[230] Solo la critica aperta all'esperienza,

---

[227] Non sembra in contraddizione con il rifiuto del modello di verità cartesiano l'affermazione che «la critica è l'arte del discorso vero». *Ivi*, p. 73

[228] M. T. Cicerone, *Topici*, p. 5. Il passo ciceroniano è riportato integralmente da Vico in *Risp. II*, p. 378.

[229] *DN*, p. 75. Interessante notare come anche dal punto di vista retorico Vico senta il bisogno di staccarsi dai due errori opposti del cartesianismo e dell'aristotelismo del suo tempo. Si veda ad esempio quanto afferma nelle *Institutiones*: «[…] così oggi non giovano molto all'oratoria né il cartesianesimo né l'attuale aristotelismo: questo perché disadorno e ineducato, quello perché smagrito, secco, arido […]» (*IO*, p. 41).

[230] Siamo consci della distinzione concettuale che occorre tra le due rispettive diadi di invenzione-giudizio e unione-distinzione. Storicamente, la *via inventionis* può essere definita come «il procedimento che trae conclusioni da principi

connessa alla topica, può svolgere la sua funzione di momento del processo conoscitivo. Proprio per questo quella chiusura all'esperienza e al senso comune, quel singolare procedimento per cui gli uomini «discutono le cose mentre le stanno imparando»,[231] che sul piano dell'azione ostacola la prudenza impedisce allo stesso modo il conseguimento della verità sul piano speculativo. Il cartesiano, chiuso alla ricchezza dell'esperienza, ostile alla problematicità della realtà, finisce per conoscere esclusivamente un mondo fittizio, costruito, coerente a causa della sua autoreferenzialità. La nuova critica garantisce un sapere ipotetico, apprezzabile per la sua funzione *operativa*,[232] ma da rifiutarsi per la sua impossibilità di conoscere la realtà autentica. Per sorpassare questo limite occorre percorrere una strada in grado di ricongiungere giudizio e invenzione, divisione e congiunzione, occorre trovare quella sintesi in grado di consentire agli uomini di diventare «veraci nelle scienze, solerti nella prudenza, ricchi nell'eloquenza».[233]

3.3.3. Dialettica

A questo punto della trattazione, si potrebbero avanzare dei dubbi circa la liceità di supporre, come è stato fatto nella chiusura del precedente paragrafo, che Vico fosse già in possesso, all'atto di stendere il *De ratione*, dell'apparato concettuale necessario a raggiungere una consapevolezza di quelle caratteristiche essenziali del pensiero moderno, quali la convenzionalità e l'operatività,[234] tale da permettergli di elaborare una netta distinzione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica e i rispettivi metodi di ragionamento. Si è però già visto che il dibattito sullo statuto delle *ipotesi* era stato centrale per lo sviluppo della filosofia investigante fin dal tempo del probabilismo del vescovo Caramuel. In tempi più vicini a Vico, tale discussione era rinata vedendo come protagonisti due strette frequentazioni vichiane: l'investigante Lucantonio Porzio e il cartesiano, convertitosi al platonismo, Paolo Mattia Doria.[235] L'anziano Porzio si faceva portavoce di un certo convenzionalismo in cui centrale era il ruolo euristico dell'ipotesi, erede di un'esperienza, quella investigante, che aveva dovuto combattere duramente per uscire dalle strettoie del dogmatismo tardo scolastico. Il giovane Doria, invece, sottometteva il momento ipotetico dell'indagine scientifica alla necessità dell'inquadramento all'interno di una prospettiva metafisica.

Vico, che proprio in questo periodo, stando all'*Autobiografia*, avrebbe spesso ragionato con il Porzio del suo perduto *De aequilibrio corporis animantis*[236], sembrerebbe tenersi a equa distanza dal rischio di un sapere meramente convenzionale e da quello di creare una metafisica geometrica di stampo cartesiano. Infatti, stando al Badaloni, egli «si colloca al centro di una vasta polemica culturale intorno al problema delle scienze, e ritiene che solo appoggiando la invenzione scientifica e

---

noti», mentre quel procedimento che controlla quelle stesse conclusioni «alla luce dei principi stessi» è identificabile con la *via iudicii* (E. ANCONA, *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, CEDAM, Padova, 2012, p. 23). A ben vedere, però, Vico pare dare ragione dell'accostamento qui proposto. Infatti, egli identificando nuova critica e cartesianismo ci dà delle indicazioni sul particolare significato che in questa sede ha il termine giudizio. Egli pare quindi avere in mente un procedimento deduttivo, una via in giù, a cui occorre integrare la via in su, il procedimento induttivo, della topica (questo ruolo induttivo della topica è esplicitamente sottolineato nelle *Institutiones* dallo stesso Vico). Sembrerebbe dunque essere il filosofo napoletano ad operare per primo questo slittamento di significato, non privo peraltro di una sua coerente motivazione teoretica.

[231] *DN*, p. 77.

[232] Sull'importanza del dominio per intendere il carattere innovativo della filosofia moderna cfr. *Ivi*, p.17.

[233] *DN*, p. 77.

[234] Cfr. E. BERTI, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, cit., pp. 54-97.

[235] Sul tema si veda B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura del primo Settecento*, cit., pp. 162-169.

[236] Cfr. *Vita*, cit., p. 42.

combattendo la sua sistemazione matematica […] si potrà far avanzare la ricerca»,[237] pur sentendo forte anche l'esigenza di «dover ricostruire in sede metafisica quei punti di appoggio assoluti che venivano meno nella meccanica porziana».[238] Sembrerebbe insomma, che il nostro filosofo abbia avuto ancora una volta in mente una via mediana, in grado di tenere insieme due tendenze opposte e dirompenti e, soprattutto, in grado di collocare entrambe nel proprio ambito di applicazione corretto. Quello che si vuole proporre è di cercare il modello di tale soluzione all'interno dei dialoghi platonici.

Relativamente alla questione trattata, quella che Vico sembra avere in mente è la celebre operazione che Platone introduce nel libro VI della *Repubblica*, laddove distingue *dianoia* e *noesis*, affidando a quest'ultima l'esercizio della *dialectikè tèchne*. Leggiamo infatti nel testo platonico:

> Non puoi ignorare, io credo, che chi si occupa di geometria, di matematica e di scienze affini dà per scontato il pari e il dispari, le figure e i tre tipi di angoli nonché altri elementi della medesima natura, variabili da disciplina a disciplina. Queste cose, dunque, gli scienziati le fissano come ipotesi, dopo di che non ritengono più necessario rimetterle in discussione né fra sé né con altri, appunto perché assolutamente evidenti; invece, prendono le mosse da questi principi e, passando a trattare quel che resta, con la massima coerenza finiscono per arrivare a quella verità che s'erano prefissi di raggiungere.[239]

E più oltre si precisa:

> In effetti, per quanto coloro che scrutano l'essere per mezzo di queste arti siano tenuti a coglierlo tramite l'intelligenza e non i sensi, tuttavia, poiché lo contemplano non risalendo al suo principio ma a partire dalle ipotesi, ti sembra che costoro non abbiano piena conoscenza di tali oggetti.[240]

Allo stesso modo, i limiti che Vico riconosce alla fisica cartesiana sono proprio connessi all'impossibilità di uscire dall'orizzonte creato dall'ipotesi di partenza, ipotesi che, allontanando dalla natura, impedisce di conoscerla pienamente. Così, infatti, scrive nel capitolo quarto del *De ratione*, intitolato significativamente *incommoda methodi geometricae in physicam importatae*:

> Si deve ora vedere se il metodo geometrico, introdotto dai moderni nella fisica, non comporti lo svantaggio che, non essendo possibile negare alcunché del processo deduttivo, senza attaccarne lo stesso principio, necessariamente segue una di queste alternative: o disimparare la fisica di questo genere, per volgere la mente alla contemplazione dell'universo; o, se la si vuole professare, non fermarsi prima di aver fissato per essa un qualsiasi nuovo metodo; o spiegare ogni nuovo fenomeno, come se fosse corollario di questa stessa fisica.[241]

L'eco platonica non è forse evidentissima ma le sue note possono apparire meno tenui tenendo conto della consistenza dei riferimenti platonici mostrata nel corso dell'intero capitolo e che, anche

---

[237] N. BADALONI, *Una polemica scientifica ai primi del 700 e uno sconosciuto «parere» del Porzio*, in: «Società», 1958, p. 1157.
[238] *Ivi*, p. 1153. Sulla consapevolezza nella riflessione vichiana dei rapporti tra scienza e filosofia cfr. M. TORRINI, *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, in: «Physis» XX (1978), pp. 103-121.
[239] PLATONE, *Repubblica*, 510 C - D (traduzione italiana di G. Reale).
[240] *Ivi*, 511 C - D.
[241] *DN*, p. 81. Similmente, nel *De antiquissima* l'uomo «intento ad indagare la natura delle cose, alla fine si avvede di non potere a nessuna condizione comprenderla […]. Così […] si finge due cose: il punto […] e l'uno». *DA*, p. 203. E oltre: «il fisico non può definire le cose in conformità con il vero». *Ibidem*. Che Vico avversi proprio il carattere esclusivamente deduttivo della fisica cartesiana è notato in S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli, 1992, pp. 58-59.

all'interno del solo *De ratione*, non sono esigui.[242] Infatti, anche se il divino ateniese non si confronta nel suo testo, per ovvi motivi, con il problema dell'applicabilità del sapere matematico allo studio della natura, occorre notare che le caratteristiche che egli ritiene proprie del sapere geometrico sono alla base dell'opinione vichiana per cui la fisica non può essere indagata geometricamente. La convenzionalità dell'ipotesi di partenza e l'impossibilità di svolgere un'operazione diversa dalla mera deduzione delle conseguenze già contenute in tale ipotesi sono, sia nel testo vichiano che in quello platonico, i motivi per cui la geometria non può raggiungere pienamente la realtà. Certamente, suggerire che Vico abbia tenuto presente l'importante definizione platonica della *dianoia* non vuol certo privare il filosofo napoletano della sua originalità. Mutato è il contesto culturale, mutata è l'antropologia di riferimento, mutati sono i problemi e gli avversari. Era necessario un profondo ripensamento del testo platonico affinché la distinzione gnoseologica della *Repubblica* potesse essere utilizzata per comprendere le nuove scienze naturali condotte con metodo matematico e farle coesistere con la speculazione metafisica. Vico sembra riconoscere che il vero risultato del sapere ipotetico deduttivo è il dominio sulla realtà,[243] non la conoscenza della natura.

Se il testo platonico può aver consentito a Vico di tentare una personale risposta al quesito relativo allo statuto del sapere ipotetico, nello stesso luogo egli poteva accedere anche alla descrizione di un tipo di conoscenza superiore, in grado di rispondere all'esigenza della fondazione metafisica. Un tipo di conoscenza che non può non aver attirato la sua attenzione: la conoscenza dialettica. Così Platone la descrive nella *Repubblica*:

> Sappi, dunque, che io considero l'altra parte dell'intelligibile, quella che il ragionamento stesso attinge con la potenza della dialettica, non trasformando i postulati in principi, ma procedendo dai postulati per quello che essi sono, ossia dei punti di appoggio e di partenza, per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al Principio di tutto. Raggiunto questo e attenendosi a ciò che ad esso consegue, il ragionamento procede verso il termine e, senza far uso in nessun modo di alcuna cosa sensibile, ma solo delle Idee stesse, con se stesse e per se stesse, termina nelle Idee.[244]

Anche Vico sembra avere in mente un processo di questo tipo quando descrivendo il modo attraverso cui l'uomo raggiunge il proprio vero sottolinea il ruolo di necessario punto di partenza dell'ipotesi:

> […] i generi sono idee, perfettissime quelle dalle quali Dio crea in modo assoluto, imperfette quelle dalle quali l'uomo a partire dall'ipotesi crea il vero.[245]

È infatti innegabile la necessità di utilizzare delle ipotesi come punti di partenza e, del resto come si è mostrato in precedenza,[246] la conoscenza umana procede in maniera creativa partendo da dati non criticamente vagliati per costruire i propri concetti – o i propri sistemi –. Ma è importante ricordarsi che tale costruzione in cui può manifestarsi un aspetto della verità non può essere giudicata sulla base

---

[242] Non solamente il richiamo alla dialettica, oggetto specifico del saggio. In maniera significativa, il ruolo pedagogico e propedeutico che viene riservato alla matematica nel *De ratione* presenta importanti affinità con quello che la stessa scienza svolge nella formazione dei custodi proprio in PLATONE, *Repubblica*, 521 C - 527 D. Si considerino anche le indicazioni strettamente pedagogiche presenti *ivi*, 536 B - 541 B.

[243] *DN*, pp. 65-69. E, significativamente, «in fisica vengono tenute per buone le teorie che fanno in modo di poter operare conformemente ad esse». *DA*, p.207.

[244] PLATONE, *Repubblica,* 511 B - C. Proprio al carattere anipotetico del discorso dialettico Vico sembra fare riferimento nell'*Autobiografia*, laddove parla di «Platone, il quale da essa forma della nostra mente umana, senza ipotesi alcuna, stabilisce per principio delle cose tutte l'idea eterna, sulla scienza e coscienza che abbiamo di noi medesimi» (*Vita*, p. 19).

[245] *DA*, p. 313.

[246] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

del metodo che l'ha creata. Bisogna cioè ricordarsi che attraverso il metodo geometrico, ipotetico-deduttivo, si può giungere ad accettare sistemi opposti.

> Ricrediamci: con l'istesso metodo geometrico Proclo dimostra i principi della *Fisica* d'Aristotile, Renato i suoi, se non tutti opposti, almeno tutti diversi; e pur sono due gran geometri, de' quali non puossi dire che non seppero usare il metodo. Dunque hassi a conchiudere che le cose, le quali non sono linee o numeri, affatto non lo sopportano; e, trasportatovi, non opra più che la topica, la qual vale a pruovare una proposta questione da entrambe le parte opposte.[247]

Insomma, anche nel contesto del *De antiquissima* appare necessario un criterio ulteriore. Per comprendere come tale criterio possa essere proprio quello dialettico, è importante focalizzare la nostra attenzione su di un'altra definizione dell'arte dialettica che, ricorrente in più dialoghi platonici, ci sembra mostrare la sua influenza sul problema dell'integrazione della topica e della critica. Nel *Fedro* l'arte dialettica viene definita come il risultato della composizione di due procedimenti:

> La prima forma di procedimento consiste nel ricondurre a un'unica Idea, cogliendo con uno sguardo d'insieme le cose disperse in molteplici modi […].[248]

Invece, la seconda forma di procedimento:

> Consiste, in senso opposto, nel saper dividere secondo le Idee, in base alle articolazioni che hanno per natura, e cercare di non spezzare nessuna parte come invece suole fare un cattivo scalco.[249]

Proprio dal confronto tra le formulazioni del *Fedro* e le definizioni che di topica e critica dà Vico stesso, dovrebbe apparire che l'unione di topica e critica rappresenterebbe la restaurazione della dialettica. A ben vedere sono le stesse parole del *De antiquissima* ad indicarci la liceità di questa interpretazione:

> […] l'antica dialettica era divisa in arte d'invenzione e arte di giudizio. All'arte d'invenzione si votarono tutti gli accademici, mentre all'arte di giudizio tutti gli stoici. Ed entrambi non agirono come si doveva: infatti l'invenzione senza giudizio non può essere certa, né può esserlo il giudizio senza invenzione.[250]

Ma non solo, passi ancora più espliciti si trovano nella Seconda risposta dove, discutendo il passo ciceroniano in cui la distinzione tra invenzione e giudizio viene formulata, Vico critica l'utilizzo stoico del termine 'dialettica', impiegato per denominare la critica.

---

[247] *Risp. II*, p. 380.
[248] PLATONE, *Fedro*, 265 D - 266 C (trad. di G. Reale).
[249] *Ibidem*. Altri luoghi in cui compaiono delle varianti di questa definizione sono: PLATONE, *Sofista*, 252 B - 254 B e PLATONE, *Politico*, 285 A - C. Inoltre, è importante notare anche come tale definizione venga data da Platone all'interno di un dialogo in cui tratta l'arte oratoria in termini per certi versi affini al *De oratore* ciceroniano e alle *Institutiones* vichiane. Ad esempio, Platone sostiene qui la necessità di condurre un'orazione a partire dalla conoscenza dell'essenza (PLATONE, *Sofista*, 269 D - 270 D), di conoscere i tipi di anime a cui ci si rivolge (*Ivi*, 270 D - 272 B) e del rapporto tra vero e verosimile (*Ivi*, 272 B - 273 D). Per gli stessi temi in Vico cfr., rispettivamente, *DN*, pp. 95-103 e *IO*, pp. 19-21; pp. 91-93
[250] *DA*, p. 295.

> Ed è tanto vero che quest'arte di giudicare è una gran parte della logica, che gli stoici, i quali stavano tutti sopra di questa, con quel loro fasto, la chiamarono "dialettica" col nome del tutto.[251]

Inoltre, poco dopo le operazioni della topica e della critica vengono inoltre esplicitamente connesse alle due operazioni che compongono la dialettica platonica, citando uno dei più celebri dialoghi in cui tale arte è definita: il *Sofista*.

> Qui, o voi intendete per "metodo" l'analisi, come sembrano usarla i cartesiani, con la quale da una cosa proposta si dividono le comuni, per venire alle cognizion delle proprie, a fine di conoscerne le proprietà, per poi ben diffinirla; e di questa si servirono bene gli antichi, come Platone nel *Sofista* […]. Ma però il dividere e'l diffinire sono lavori della seconda operazion della nostra mente; e questi sono regolati dalla critica […] sì come andar componendo una cosa con tutte le altre che vi hanno attacco o rapporto (che è l'altra spezie di metodo, che s'appella "sintesi", che in fatto è ritrovare) è opera della semplice percezione, che fassi regolar dalla topica […].[252]

Vico vede dunque la dialettica come la via mediana tra le due visioni parziali rappresentate dal cartesianismo, il 'nuovo stoicismo' (critica), e dall'aristotelismo del suo tempo, nel parallelo con l'antichità paragonato all'accademia di Carneade (topica). Una via mediana che può essere seguita nei tre diversi campi dell'eloquenza, della prudenza, e della conoscenza.

Riguardo al primo punto, nelle *Institutiones* la terza via che si oppone agli errori degli aristotelici e dei cartesiani[253] è rappresentata appunto da Platone, il solo che nel suo tempo insegnasse la retorica attraverso la filosofia.[254] Focalizzandosi invece sull'aspetto pratico-prudenziale della questione, è opportuno notare un'altra eco di un testo platonico che appare nel *De ratione*, laddove Vico si propone di affrontare, in presenza del nuovo viceré, un problema che affliggeva il sistema giuridico del Regno di Napoli: quello dell'ipercodificazione legislativa. Tralasciando il lungo excursus storico impiegato da Vico per introdurre e tematizzare la questione, egli identifica il nucleo centrale del dilemma nel fatto che:

> […] poiché l'equità si giudica a partire dai fatti e i fatti sono infiniti e tra questi la maggiorparte è insignificante, ne consegue che anche le leggi sono innumerevoli e sono pensate soprattutto per fatti di poco conto.[255]

Una conseguenza inevitabile quando si cerchi di legiferare esplicitamente su qualsiasi questione, cercando di stilare dei codici normativi che, prescindendo dall'atto interpretativo del giurista, siano non solo giusti ma anche equi. Quando si ignori cioè l'impossibilità di esaurire l'infinità

---

[251] *Risp. II*, p. 378. Proprio sulla diffusione, fin da Cicerone, dell'utilizzo di 'dialettica' nel senso di 'critica' ho insistito in altra sede al fine di spiegare l'assenza del riferimento alla dialettica platonica nel *De nostri temporis* (cfr. S. ZANELLI, *Topica, critica, dialettica*, cit., pp. 207-209).

[252] *Ivi*, pp. 378-379. A questo proposito, è interessante notare che Marsilio Ficino, nel *Commento al Parmenide*, laddove tratta della dialettica colleghi l'operazione conoscitiva esplicitamente all'esercizio di *inventio* e *iudicium* (cfr. M. FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cap. XXXIV).

[253] *IO*, p. 41 e *DN*, p. 79.

[254] «E invero Demostene ha ascoltato Platone per molti anni e Cicerone dichiara di aver ricavato dall'Accademia la intera sua ricchezza oratoria» *IO*, p. 7. Il passo riprende esplicitamente *DN*, p. 99 (in cui però il nome di Demostene viene associato al Liceo). Significativamente, poi, una delle crie riporta «solo Platone, da tutta la memoria de' tempi, e delle nazioni, mi viene innanzi, il quale per una certa Provvidenza d'Iddio mi sembra fatto, che gli studj dell'eloquenza e della sapientia, i quali innanzi e dopo lui furono distratti, e dissipati, gli attaccò insieme, e con ottima ragione gli strinse» (*IO*, p. 437).

[255] *DN*, p. 137.

dell'esperienza stilando un numero finito di precetti che si riveleranno non solo sempre insufficienti ma addirittura potenzialmente ingiusti senza un interprete che garantisca la loro applicazione equa. Ciò che Vico propone all'autorità regia è quindi di smettere di seguire un ideale irrealizzabile e di riportare al centro dell'attività giudiziaria il ruolo dell'interpretazione, unica in grado di giudicare utilizzando il regolo Lesbio[256], mediando cioè tra la generalità della norma e il carattere aperto e problematico dell'esperienza, l'infinità molteplicità del particolare. Se tale soluzione non può non chiamare in causa l'importanza giocata nella formazione vichiana dal metodo interpretativo proprio del *mos italicus*, non crediamo possa essere ignorato che nel *Politico*, proprio dopo aver descritto "la buona regola del misurare", che ripropone la definizione della dialettica sopra ricordata, Platone affronta la medesima questione in termini analoghi:

> Ma la cosa di maggior valore non è che abbiano forza le leggi, bensì che l'abbia l'uomo che è re con intelligenza. Sai perché? […] Perché una legge non potrà mai ordinare con precisione la cosa più buona e più giusta per tutti, includendo insieme il massimo di equità. Infatti, le diseguaglianze degli uomini e delle azioni e il fatto che nessuna mai delle vicende umane porta, per così dire, tranquillità, non permettono neppure che alcuna arte – nessuna, quale che sia – possa dimostrare, in nessun campo, qualcosa di semplice e di valido per tutti i casi, e per tutto il corso del tempo.[257]

Tale consonanza sembrerebbe quindi costituire un ulteriore elemento a favore di un'effettiva influenza della dialettica platonica sulla filosofia vichiana.

Venendo al punto che più si è cercato di sottolineare, quello della conoscenza speculativa, vorremmo notare, in conclusione, che un importante modello del metodo dialettico platonico è costituito anche da quell'esempio *in atto* rappresentato dal *Parmenide*, sulla cui importanza per il platonismo sei-settecentesco è stata già richiamata l'attenzione[258] e della cui presenza nell'orizzonte vichiano, attraverso il commento di Ficino, si è già parlato. Infatti, proprio nel *Parmenide* compare quel richiamo alla necessità di un'analisi completa[259] che impone che si sondino tutti gli aspetti del fenomeno indagato, che si sviluppino tutte le argomentazioni, e che non può non richiamare quanto Vico più volte afferma.[260] E ancora una volta, la penna di Vico sceglie, anche su questo punto, di indicare esplicitamente il solco tracciato dal divino ateniese come la strada giusta da seguire. Questo sembra il senso della posizione centrale di Platone, capace secondo Vico di sondare tutte le strade e in possesso di un metodo di scelta diverso da quello apodittico:

---

[256] *DN*, pp. 95-97. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 1137 b 10-35. Sul tema cfr. G. GIARRIZZO, Aequitas *e* Prudentia*. Storia di un topos vichiano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 5-30.

[257] PLATONE, *Politico*, 294 A - B. Cfr. l'intero luogo *Ivi*, 294 A - 297 C.

[258] Cfr. E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in: *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Armando, Roma, 1979, pp. 75-80.

[259] «Infatti la gente ignora che, senza questa esplorazione di tutte le possibilità e in tutti i sensi, è impossibile che la mente, anche se incontra la verità, la conosca». PLATONE, *Parmenide*, 135 E (trad. di. M. Migliori). Più diffusamente cfr. *Ivi*, 135 E - 136 C. Cfr. anche quanto Vico afferma in *IO*, p. 135. Sulla necessità di eseguire *tutte* le confutazioni si insiste anche in PLATONE, *Repubblica*, 533 C - 534 C; passo a cui Berti fa riferimento per dimostrare il carattere *costruttivo* della dialettica platonica (Cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 86-87).

[260] Ma cfr. anche *IO*, p. 99 e *DA*, p. 295; p. 297. Il recupero del modello dialettico del *Parmenide* sembra essere il terreno che ha consentito e che permette di collocare l'incontro con la zetetica di Herbert di Cherbury, ripresa da Vico nei luoghi citati. Su questo tema cfr. N. BADALONI, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze, 2005, *passim*.

> Stoici ed Epicurei difendevano soltanto una delle due tesi di una discussione. Platone propendeva per quella delle due che sembrava più verosimile; invece Carneade abbracciava entrambe le tesi in opposizione […].[261]

Insomma, se quanto siamo andati argomentando nel corso di questo paragrafo risponde al vero, nella proposta dell'integrazione di topica e critica bisogna scorgere la volontà vichiana di riproporre il metodo della dialettica platonica. Un metodo che non sia sostituzione totale del metodo cartesiano – che come si è visto mantiene un suo campo di validità – e nemmeno che abbia la pretesa di raggiungere in maniera definitiva la verità.[262] Un metodo che nel suo essere costitutivamente aperto e problematico permetta di comprendere il vero umano nella sua imperfezione e allo stesso tempo faccia da ponte tra questo e il vero divino garantendo la continua e infinita ricerca della verità, e la consapevolezza che il suo rinvenimento è sempre fissazione provvisoria della sua inesauribile ricchezza.

3.4. Il platonismo di Vico: un'originalità antica

Dopo aver lungamente trattato la presenza della riflessione platonica all'interno del pensiero vichiano ed averne esaminato puntualmente alcune delle fonti principali ci pare finalmente possibile provare a definire il platonismo di Vico. La definizione proposta nel titolo del presente paragrafo, evidentemente ossimorica, vuole mettere in luce il profondo carattere di discontinuità che ci è parso di riconoscere tra la riflessione vichiana e i platonismi a lui coevi. Inoltre, come si è cercato di mostrare, la ripresa platonica non è avvenuta nel filosofo napoletano come la riesumazione di un freddo cadavere filosofico – la ripresa rigida di alcune dottrine – bensì come un incontro vitale, un recupero orientato a rispondere a nuovi problemi e a nuovi avversari. Cionondimeno, ci sembra importante sottolineare l'*antichità* del *nuovo* platonismo vichiano nel suo avere come principale riferimento, a nostro modo di vedere, i testi di Platone stesso. Si cercherà quindi brevemente di tematizzare questi due aspetti, appoggiandoci sulla lunga analisi poc'anzi compiuta.

3.4.1. Un neoplatonismo platonizzante

Nelle pagine precedenti ci siamo soffermati a lungo sull'importantissima presenza della mediazione neoplatonica, segnatamente ficiniana, nella comprensione e nell'adozione vichiana di alcune teorie platoniche. Per quale motivo, dunque, affermiamo di essere convinti della priorità per Vico del pensiero di Platone su quello dei suoi più tardi interpreti? Per rispondere alla domanda sul peso delle relative influenze, che di per sé richiederebbe un progetto di ricerca a sé stante, abbiamo scelto di soffermarci non tanto, non soprattutto almeno, sulla presenza di determinati temi ma di focalizzarci invece sulle assenze. Interessantissimi risultati hanno dato infatti quelle ricerche volte all'individuazione della presenza di determinate fonti. Così sono stati lumeggiati i debiti che Vico

---

[261] *DN*, p. 77. Il valore dialettico e non meramente probabilista di questa descrizione del metodo di Platone appare più chiaro quando lo si confronti con il metodo disputativo medioevale, continuato, come si è visto, dai giuristi del *mos italicus*, che si basava sulla convinzione che fosse necessario, al fine di conoscere la verità, considerare e sviluppare *entrambe* le risposte possibili ad un quesito introdotto dall'avverbio *utrum* ("è vero che è così?"). Su questi temi e sul valore aletico posseduto dagli argomenti probabili all'interno del metodo disputativo cfr. E. ANCONA, *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, cit., pp. 13-39.

[262] «Cotesto, che voi co' cartesiani dite in genere "metodo", egli è in specie metodo geometrico. Ma il metodo va variando e multiplicandosi secondo la diversità e multiplicazione delle materie proposte. Regna nelle cause il metodo oratorio, nelle favole il poetico, nelle istorie l'istorico, nelle geometrie il geometrico, nella dialettica il dialettico, che è arte di disporre un argomento» (*Risp. II*, p. 379).

può aver contratto con Ficino, con Pico, con Agostino, con Plotino,[263] e così via. Nel nostro piccolo, crediamo di aver inoltre contribuito a rendere più estesa la rete dei riferimenti vichiani ai dialoghi platonici. Ma, appunto, quello che rischia di sfumare nell'indagine sulle presenze è il peso reciproco da conferire a ciascuna, così come la comprensione che l'autore studiato aveva della rete dei suoi riferimenti. Per questo motivo, dopo aver messo in luce molte presenze è arrivato il momento di fornire un elenco di assenze, nella fattispecie di quali importanti dottrine neoplatoniche Vico non faccia menzione nei suoi scritti.

In primo luogo, a discapito della massiccia influenza esercitata dall'opera ficiniana che ci è parso di riscontrare, non crediamo sia possibile scorgere la minima traccia della ripresa del panpsichismo del filosofo fiorentino così come delle complesse dottrine legate all'unione, in una gerarchia senza salti, del mondo spirituale con quello corporeo. Allo stesso modo, ci sembra arduo scorgere tracce dell'adozione dell'emanatismo plotiniano la cui presenza è peraltro perlomeno oscillante nelle pagine dello stesso Ficino.[264] Infatti, Vico distingue nettamente la sfera dei possibili logici – il *verbum* generato *ad intra* da Dio – da quella della verità – portata all'esistenza concreta per mezzo della creazione *ad extra* attraverso il libero atto della volontà divina. Proprio in virtù di questo allontanamento dalla necessità dell'atto creativo, già nel dibattito rinascimentale era stata messa in luce la maggior compatibilità con il cristianesimo della prospettiva di Platone, soprattutto seguendo le opinioni di Gemisto Pletone contenute nel *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentiis*.[265] Altra assenza, gravida di conseguenze soprattutto in riferimento ai contemporanei di Vico, è la concezione di Dio come *causa sui*. A discapito del lungo spazio dedicato alla corretta definizione di causa a proposito dell'essenza divina, il Sommo Autore è presentato come causante esclusivamente ciò che è altro da lui o che da lui può essere distinto. Questa assenza testimonia, pur nella centralità che la definizione della natura divina ha nell'economia teoretica del *De antiquissima*, il distacco vichiano di un importante aspetto del pensiero plotiniano sull'Uno, accolto peraltro dallo stesso Ficino nella sua *Teologia platonica*. Sempre restando in tema di *henologia*, è facile riscontrare come Vico non accetti la posizione neoplatonica che pone l'Uno al di là dell'Essere. Esplicitamente, il filosofo napoletano richiamandosi al testo biblico[266] identifica Dio con l'Essere e, poco oltre, con l'Uno. Quello che è sicuramente interessante è che facendo questo egli ritiene di porsi in continuità con la lettera di Platone, essendo l'Ateniese l'unico riferimento filosofico chiamato in causa prima di passare a quelli teologici:

> Per questo Platone quando parla dell'ente in assoluto, si riferisca al sommo Nume. Ma perché chiamare in causa la testimonianza di Platone, quando Iddio stesso si rivelò a noi come "Colui che sono" o "Colui che è", come a voler dire che le cose singole innanzi a Lui non sono?[267]

Questo tipo di lettura, se da un lato ripropone un luogo comune nell'accostamento della sapienza di Mosè – ritenuto all'epoca autore dell'intero pentateuco – e quella di Platone, può allo stesso tempo rivelare l'influenza di un altro testo rinascimentale che si faceva portavoce, contro Plotino e Ficino,

---

[263] Sul tema cfr. V. VITIELLO, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima* in: *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, cit., pp. 85-98.

[264] Nelle sue pagine il platonico fiorentino, operando una certa mediazione tra neoplatonismo e cristianesimo e non senza una certa influenza di Agostino, insiste sulla volontarietà dell'atto creativo da parte di Dio oscillando tra le soluzioni plotiniane sulla libertà dell'Uno (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8) e il creazionismo della teologia cristiana. Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 11-12, pp. 159-185.

[265] Sull'importanza del riferimento a Pletone fin nel dibattito cinquecentesco cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 56-81.

[266] *Es*, III, 13-14.

[267] *DA*, p. 201.

di una posizione affine a quella vichiana, come il pichiano *De Ente et Uno*. Ma allo stesso tempo è importante ricordare quanto anche a partire dai testi stessi di Platone la lettura vichiana potesse rivelarsi percorribile, in quanto l'enigmaticità dei passi platonici non è ancora oggi risolta in maniera univoca.[268]

In ultimo, un'assenza che ha dato modo di ritenere la filosofia vichiana distante dal platonismo, ovvero l'impossibilità per l'essere umano di raggiungere la contemplazione delle idee, di elevarsi fino al livello della stessa verità ideale e divina. Sicuramente questa negazione si pone in netto contrasto con alcuni esponenti del neoplatonismo che identificavano la *noesis* con la visione pura delle idee. Parimenti, essa risolve nettamente l'ambiguità che si è già riscontrata nel testo della *Teologia platonica* in cui, seppur formalmente negata per l'animo umano, la visione pura delle idee sembra riaffacciarsi sotto le vesti dell'indiamento mistico. Proprio su questo punto appare la distanza vichiana dallo stesso Agostino a cui, a nostro modesto parere a ragione, si è guardato nel tentativo di comprendere le fonti della cristianizzazione del platonismo operata da Vico. Il tema plotiniano dell'estasi, in cui pur ci si può imbattere nella lettura delle *Confessioni*,[269] non viene accolto dal filosofo napoletano che pure condivide con il santo di Tagaste la prospettiva della presenza divina all'animo umano. Si è già attirata l'attenzione su alcuni punti in cui Platone, giusta la distinzione tra *sophia* e *philosophia* si muova in una direzione diversa da quella normalmente identificata dal termine 'platonismo' e più prossima alla posizione vichiana. A tal proposito è importante constatare come anche nella critica contemporeanea emergano delle letture 'deboli' del pensiero platonico,[270] che possono dar ragione della compatibilità tra recupero della dialettica e distinzione tra vero umano e vero divino, compatibilità che si è vista apparire nella nostra analisi del testo vichiano.

Concludendo, ci pare che il platonismo vichiano possa a ragione essere definito un platonismo platonico in quanto, dal confronto tra le presenze e le assenze ci sembra emergere che l'utilizzo delle fonti neoplatoniche sembri subordinato al loro accordarsi con il testo dello stesso Platone. Esplicitando, le fonti neoplatoniche vengono utilizzate in quanto commentari della lettera del filosofo ateniese, utili a spiegare i punti oscuri o appena accennati dei dialoghi, quando indichino in una direzione che non sia in esplicita contraddizione con i dialoghi stessi. Insomma, un platonismo che, se non è qualificabile come ortodosso, mostra comunque il suo dinamismo nel tentativo di ampliare la direzione già imboccata da Platone stesso. L'unica dottrina platonica esplicitamente rifiutata è quella della reminescenza, la quale si oppone tanto al carattere attivo della conoscenza coerente con il criterio del *verum-factum* quanto alla critica cristiana della metempsicosi. Ma su questo rifiuto ci soffermeremo oltre, dove commenteremo l'intero passo in cui è contenuto.[271]

Prima di passare al confronto tra Vico e il platonismo dei suoi contemporanei, ci pare interessante notare come un elemento per corroborare la nostra ipotesi venga dall'analisi delle possibili fonti vichiane e dell'eventuale accesso ad esse da parte del filosofo napoletnao. Non ci sembra privo di interesse constatare che all'interno del Fondo Ventimiglia conservato presso l'Università di Salerno,

---

[268] Sull'ambiguità – volontaria – del testo platonico sul tema in questione cfr. F. FERRARI, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in: PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, vol. V., pp. 287-325.

[269] Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, IX, 10.23-10.25.

[270] Un esempio interessante ci pare essere la lettura proprosta in: F. TRABATTONI, *Il sapere del filosofo*, in: PLATONE, *La repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, vol. V, pp. 151-186. Nell'interpretazione dello studioso, il pensiero di Platone potrebbe essere definito 'debole' in maniera relativa, cioè rispetto alla sua classica immagine razionalista, e non perché in esso si consumi una rinuncia alla verità. Insomma, una debolezza che individua nell'Ateniese il primato di quella conoscenza sempre aperta e mai conclusa definitivamente propria del pensiero dialettico.

[271] Cfr. *Infra*, II, § 7.2.2.

che, come è noto, raccoglie la maggior parte dei volumi filosofici appartenuti al patrimonio librario della biblioteca del convento di Vatolla, è presente l'edizione in volgare di tutti i dialoghi di Platone[272] – così come le opere di molti degli autori che Vico cita nella *Vita* – ma non è riscontrabile alcun testo neoplatonico. Diversamente vanno le cose se focalizziamo il nostro sguardo sulla biblioteca di Giuseppe Valletta. Infatti, è proprio nel catalogo della stessa che possiamo trovare i testi neoplatonici la cui influenza su Vico abbiamo finora constatato. L'insieme di queste due constatazioni potrebbe consentire di ipotizzare una lettura di Platone operata nella solitudine di Vatolla, a cui si andrebbero ad aggiungere gli stimoli derivanti dalle discussioni dei salotti e dei circoli culturali da Vico frequentati anche nel suo periodo di lavoro come precettore e la ricerca sui testi neoplatonici che solamente a Napoli potevano essere trovati; ricerca che sicuramente non si sarà interrotta dopo il definitivo ritorno alla città partenopea. Quanto detto certamente non può che essere per il momento un'aggiunta a margine di una tesi raggiunta per altre vie, non avendo a disposizione un manoscritto contenente il catalogo storico della biblioteca di Vatolla nel periodo coevo a Vico. In attesa di un ulteriore conferma, questo dato può però, a livello congetturale, permettere di intravedere una convergenza tra la questione meramente cronologica dell'accesso alle fonti e quella teoretica della preferenza per la lettera di Platone a quella dei suoi più tardi discepoli intellettuali.

3.4.2. A confronto con gli Investiganti

Dopo aver chiarito la nostra opinione riguardo al rapporto intrattenuto da Vico con l'opera dei pensatori neoplatonici, è giunto il momento di sciogliere la questione, precedentemente lasciata aperta, dell'interpretazione della filosofia vichiana come una continuazione del platonismo investigante le cui caratteristiche sono state esposte in precedenza.[273] Si ricorderà che precedentemente abbiamo lasciato in sospeso il confronto con le ipotesi ricostruttive di Nicola Badaloni, a motivo della loro plausibilità se applicate al contesto delle *Orazioni inaugurali*. Siamo però convinti che un diverso quadro appaia dopo aver allargato il campo di analisi al periodo 1710-1712.

In primo luogo, come abbiamo già avuto modo di notare, è importante sottolineare come in Vico ci sia una distinzione assai più netta dei campi della metafisica e della fisica. Soprattutto se chi, come Badaloni, avvicina la teoria dello *spiritus* vichiana a quella di ambiente *Investigante*[274] ha buone ragioni per operare questo accostamento, occorre allo stesso tempo notare che è il peso relativo della teoria nei diversi sistemi a mutare sensibilmente. Quella che in Cornelio, in Di Capua e nei loro discepoli viene ad assumere il carattere di spiegazione totale della realtà è in Vico una teoria fisica, a cui si deve aggiungere una spiegazione metafisica che, pur in accordo con quella fisica non è risolta da quest'ultima. Insomma, in Vico è riscontrabile più l'assenza del pregiudizio nei confronti della corporeità che una deriva materialistica. Infatti, anche qualora si accetti l'identificazione *spiritus*-etere, applicando così l'opinione investigante alla filosofia vichiana, si deve notare che la realtà per Vico non si esaurisce nella dimensione dell'estensione. Per quanto infinitesimi, i corpiccioli eterei degli *Investiganti* restano infatti *corpi* capaci di muovere gli altri corpi per contatto e che devono la loro presenza alla loro capacità di penetrare in ogni spazio. Ma Vico riconosce l'esistenza di una dimensione che si trova al di là di ogni estensione, di ogni spazio, di ogni quantità: quella della immaterialità, della qualità, della metafisica. Ed è proprio nella sfera metafisica che vanno cercate le

[272] *Delle opere di Platone tradotte da Dardi Bembo*, In Venetia, Appresso Domenico Nicolini, MDCI.
[273] Cfr. *Supra*, II, § 1.4.
[274] Cfr. in particolar modo N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., pp. 116-128.

vere cause e ragioni di quanto accade nel mondo esteso. Certamente, egli non nega l'esistenza della causa efficiente, che lui stesso ricerca occupandosi fisicamente del rapporto mente-corpo, ma la sottomette gerarchicamente a quella formale in cui, peraltro, essa appare compresa visto che nella forma sono inclusi *anche* i modi della creazione. Si è già avuto modo di soffermarci sulle caratteristiche delle forme metafisiche ma, la conferma più importante sul carattere inesteso delle entità metafisiche può essere ritrovata esplicitamente in questo passo vichiano:

> Infatti, la geometria la virtù di estendere l'ha mutuata dalla metafisica, perché la virtù dell'esteso è anteriore all'estensione, e cioè è inestesa.[275]

Proprio al novero degli enti metafisici, se così ci è concesso parlare, appartengono la mente, il punto e, cosa che in questo momento ci interessa particolarmente, il conato che è la virtù del moto. Virtù del moto la cui appartenenza alle cose estese è esplicitamente negata nel corso del capitolo IV, III del *De antiquissima*: *Extensa non conari*. Quello che è importante notare è che pur riconoscendo, come gli *Investiganti* il carattere intrinseco del moto alle cose estese, Vico nega risolutamente che nelle stesse cose estese possa ricercarsi la virtù di quello stesso moto. Virtù che inoltre viene ad essere anch'essa originata ad opera di Dio, distanziato quindi dall'estensione stessa da un livello intermedio:

> Riassumiamo quel che s'è detto da principio: la natura è moto, di cui il conato è la virtù indefinita; ad eccitare questa virtù è la mente infinita che in sé è quiete, Dio. Le opere della natura sono portate a compimento con il movimento, ma iniziano ad esistere con il conato: poiché la genesi delle cose segue al movimento, il movimento segue al conato e il conato segue a Dio.[276]

In questo modo, quindi, dovrebbe apparire ovvio come sia impossibile tracciare in Vico un rapporto di identità tra etere e mente, tra corpo in movimento e origine del moto. Quella che può semmai essere ipotizzata è la corrispondenza tra le caratteristiche dell'etere *Investigante* e lo *spiritus* vichiano, corrispondenza che si svolge tutta all'interno della sfera fisica e non senza forti consonanze anche con un platonismo decisamente più originario di quello dei filosofi sperimentali napoletani. Consonanze che sembrano plausibili anche alla luce delle oscillazioni nell'utilizzo del termine "etere" che nella prima orazione sembra rimandare addirittura alla fisica aristotelica,[277] nel *De antiquissima* alla platonica identificazione con l'aria e solamente nella *Vita*, come si è già detto, si rivela sovrapponibile alla teoria *Investigante*.

Strettamente connessa alla questione della distinzione tra sfera metafisica e fisica è la questione della materialità dell'anima umana che, come si è visto, era dai "platonici" contemporanei a Vico vista come una verità che attraverso Pitagora era giunta a Platone da cui era pure professata. Certamente nel testo del *De antiquissima* è possibile imbattersi in queste parole: «di certo non ci fu nessuna delle scuole pagane che abbia considerato la mente dell'uomo scevra da ogni corporeità».[278] Ma dovrebbe anche apparire evidente che altro è affermare, come Vico, che la mente umana non può compiere la sua operazione propria senza nessun concorso del corpo e altro dire che essa sia esclusivamente costituita di parti materiali. Nel contesto del testo vichiano, infatti, ci sembra impossibile non collegare questo passo alla definizione della distanza tra *cogitare* ed *intelligere*:

---

[275] *DA*, p. 237.
[276] *Ivi*, p. 253.
[277] Nel corso della prima orazione, infatti, la distinzione tra etere e aria pare rimandare a quella aristotelica tra mondo lunare e mondo sublunare: «*Deus enim in aethere movet sidera, in aëre intorquet fulmina, in mari procellas ciet […]*» (*Or.*, I, p. 711).
[278] *DA*, p. 285.

> E allora semmai, io sono l'insieme di mente e corpo, ed è proprio per questo che penso [*cogito*]. Perché è l'unione fra mente e corpo la causa del pensiero: se fossi solo corpo, non penserei, ma se fossi solo mente, intenderei [*intelligerem*].[279]

Ma dove effettivamente sembra sfumare ogni possibilità di procedere a una piena identificazione dell'anima con la dimensione eterea-corporea è, a nostro avviso, nello svolgersi della discussione sulla sede dell'animo. Nel capitolo V, III del *De antiquissima* Vico opera una rassegna delle posizioni storicamente susseguitesi sul tema della sede dell'animo non senza riservare un accenno polemico alla contemporanea soluzione cartesiana. Scopo di tale rassegna non è però quello di rispondere alla domanda sulla sede dell'animo, che viene lasciata in sospeso, quanto piuttosto dimostrare che l'influenza delle passioni sulla mente fosse una conoscenza nota a tutti e condivisa. Si potrebbe insomma forse vedere in questo passaggio un primo esempio di quella che sarà la ricerca vichiana di contenuti veri all'interno di forme false che verrà teorizzata successivamente. Quel che è interessante è che il motivo per cui una risposta alla questione della localizzazione dell'animo non può esserci non è certamente perché esso, essendo fatto di etere riempie ogni spazio, vuoto dato che, come si è visto, l'animo è concepito come fatto d'aria. Sembra più ovvio cercare una spiegazione, nuovamente, nel fatto che se all'*animus* e all'*anima* viene riconosciuta l'appartenenza alla dimensione corporea, questo non sembra valere per la *mens*. Insomma, essa pare illocalizzabile non tanto perché ubiquitaria, come l'etere degli *Investiganti*, ma in quanto non occupante uno spazio esteso, in quanto ente metafisico. Tale strada appare già percorsa da Vico nel contesto della prima orazione in cui, anche se la divisione netta tra enti fisici e metafisici non era ancora stata avanzata, l'anima e Dio appaiono accomunati dall'essere privi di ogni qualità materiale e corporea.

> Dio pervade gli elementi del mondo, come l'animo le membra del corpo umano; entrambi agiscono limpidi e puri, scevri di ogni qualità materiale e corporea. Come Dio è sempre presente nel mondo, così l'animo nel corpo senza esserne mai racchiuso. […] la mente umana ode nell'orecchio, vede nell'occhio, nel petto si adira, ride nella milza, capisce nel cuore, intende nel cervello e non ha sede definita in nessuna parte del corpo.[280]

Concludendo, l'importanza di questa discontinuità fondamentale – non certo l'unica[281] – tra il materialismo degli *Investiganti*, che risolve il problema tanto della mente quanto dei principi del moto

---

[279] *Ivi*, p. 214.

[280] *Or.*, I, p. 710. L'argomento inoltre non è privo di connessioni con l'analogo ficiniano presente in M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 6, pp. 117-123. Proprio a partire dall'importante esclusione della corporeità, e quindi dell'estensione, ci sembra parimenti da escludere l'interpretazione sia in chiave panteistica sia in chiave materialista del seguente «Dio tutto comprende e regge e fuori di lui non vi è nulla […]» (*Or.*, I, p. 710). L'ambivalenza, data dalle possibili traduzioni della voce verbale *complectitur* ci sembra risolvibile in senso trascendente, tenuto conto di quanto finora affermato e del senso anche "mentale" in cui il verbo può essere tradotto. L'affermazione indicherebbe a nostro avviso il ruolo di fondamento del divino piuttosto che il suo contenere fisicamente tutte le cose.

[281] Ma non sicuramente l'unico possibile. Esula dai limiti del presente lavoro, pur essendo certamente interessante per il contributo che può portare nella direzione intrapresa nel solco degli approfondimenti sul platonismo vichiano, l'analisi del ruolo della luce nel mondo fisico operata nel *De antiquissima* e della negazione ivi contenuta di una sua particolare funzione nello sviluppo cosmico. Riferimento polemico sembrerebbe essere in questo caso l'investigante Sebastiano Bartoli e le teorie contenute nel suo *Artis medicae Dogmatum communiter Receptorum Examen in decem Exercitationes Paradoxicas distinctum a Sebastiano Bartolo. Illustrissimi et Excellentissimi Domini Aragonii, In Neapolitano Regno Proregis Medico in suorum studiorum Tyrocinio Elucubratum*, Venetiis, 1666. Il che porrebbe inoltre l'interessante problema di comprendere l'eventuale rapporto tanto di Vico quanto di Bartoli con il *De luce* di Roberto Grossatesta nella sua ristampa cinquecentesca (*De inchoatione formarum* in: Ruberti Linconiensis, *Opuscula dignissma nunc primum in lucem edita & accuratissime emendata*, per Georgium Arrivabenum, Venetiis, 1514) oltre che di rivedere i rapporti tra l'autore del *De antiquissima* e il gruppo dei cosiddetti *Luminosi* (cfr. N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, cit., pp. 227-286). Ma di questo, auspicabilmente, tratteremo in altra sede.

attraverso il ricorso ad una materia sottile in grado di essere presente spazialmente in ogni luogo, e l'orizzonte vichiano, in cui la questione dei principi è risolta con il ricorso agli enti metafisici che sono presenti nel mondo fisico non essendo in nessun luogo in quanto al di là del concetto di spazio che dipende dall'estensione, ci sembra argomento sufficiente a non attribuire a Vico l'adozione del platonismo dell'etere-mente tipico degli Investiganti. In virtù del ritorno alla dimensione metafisica, ritorno che non è negazione razionalistica della realtà dei corpi estesi, ci sembra di poter ancora una volta, e a ragione, prendere sul serio il platonismo vichiano: un platonismo dinamico, aperto alle sfide della modernità, ma non per questo privo del suo essere genuinamente platonico.

4. La teoria dell'ingegno: inventare o ritrovare?

Prima di poter procedere oltre, è opportuno soffermarsi al fine di ricercare una doverosa conferma di quanto appena esposto nelle parti dell'opera vichiana dedicate a quella che è considerata la vera è propria facoltà del conoscere: l'ingegno. Infatti, proprio la considerazione della dottrina vichiana dell'ingegno ha portato numerosi e autorevoli studiosi alla conclusione che quello della verità umana sia per Vico uno spazio di autonomia, aperto dal libero fare creativo dell'essere umano.[282] L'ovvia incompatibilità di una tale lettura con le nostre tesi circa l'importanza della metafisica platonica impone di soffermarci sulla questione al fine di esporre le ragioni che ci fanno propendere per la plausibilità di una lettura alternativa che si accordi con quanto finora proposto. Una lettura in cui tanto la scoperta dell'*invenire* che la creatività dell'*ingenium* – nella sua derivazione etimologica da *gignere* – coesistano accordandosi con l'esistenza di una verità che è principio e fine dello svolgimento del processo conoscitivo.

4.1. L'ingegno tra poesia e arte meccanica

Punto di partenza dell'indagine non può che essere costituito dalla definizione che Vico stesso dà della facoltà dell'ingegno nel capitolo ad essa dedicata all'interno del *De antiquissima*:

> L'ingegno è la facoltà di unificare cose separate e differenti.[283]

Tanto la definizione quanto il ruolo centrale che questa facoltà svolge nel processo conoscitivo così come in quello della produzione poetica rivelano l'importanza nella genesi del pensiero vichiano del contatto con le fonti barocche e con la corrente del concettismo che è stata puntualmente messa in luce in numerosi studi.[284] Come è noto, i trattatisti barocchi come Baltasar Gracián, Matteo Peregrini, Emanuele Tesauro, si fecero portatori di un moto innovatore finalizzato a superare la tradizionale visione che identificava la creazione retorica e poetica con il semplice ornamento. Proprio in tale ottica diviene centrale la capacità dell'ingegno di creare attivamente connessioni inaspettate, nuove, in grado di dilettare l'ascoltatore grazie alla meraviglia scaturita dalla rottura del gioco delle aspettative generate dalla consuetudine. L'effetto del diletto è ottenuto attraverso la creazione di un legame "artificioso" tra due idee separate, legame non deducibile sillogisticamente ma escogitato

[282] Ad esempio, cfr. L. POMPA, *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza nuova*, Armando, Roma, 1977, pp. 79-87; M. SANNA, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in: *Teoria e Critica della Regolazione Sociale* XVI (2018), 1, pp. 33-42.; D. Ph. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Armando, Roma, 1984, pp. 37-99;
[283] *DA*, p. 289.
[284] A partire da B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero-Poesia e letteratura-Vita morale*, ora a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1993, pp. 292-293. Riflessioni sviluppate in tempi recenti da F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 102-121; F. LOMONACO, *"Del ben parlare in concetti": Matteo Peregrini, una fonte barocca*, in: *ID.*, *Traversie e opportunità*, cit., pp. 201-217; T. UEMURA, *Vico. Alle origini delle scienze*, Aracne, Roma, 2018, pp. 123-134; 144-149.

ingegnosamente dall'autore. Proprio in questo fare risiede il carattere principale del detto acuto, del "ben parlare in concetti",[285] come descritto nelle pagine di Peregrini:

> In somma l'artificio ha luogo solamente, o principalmente, non già nel trovar cose belle, ma nel farle; e l'oggetto del plausibile a nostro proposto non s'appartiene all'intelletto, che solo cerca la verità, e scienza delle cose, ma sì bene all'*ingegno*, il quale tanto nell'operare, quanto nel compiacersi, ha per oggetto non tanto il Vero, quanto il Bello.[286]

Come si può notare, l'acutezza, pur non abbandonando totalmente la funzione "didattica" della tradizionale sapienza ornata, viene ad aprire una dimensione nuova, slegata da quella della verità, in cui non vi è nulla da scoprire ma solamente da *fare*. L'apertura di una nuova dimensione potrebbe essere sintetizzata con le parole di Stefano Gensini, che, tenendo presente lo stesso passo di Peregrini, scrive che nello sviluppo del barocco «si farà strada l'idea che, grazie al suo operare in simbiosi col linguaggio, l'ingegno non semplicemente scopra ma piuttosto faccia, crei bellezze suscettibili di darci emozioni e d'insegnarci qualcosa di originale e di irriducibile al 'vero' della scienza».[287] Questa irriducibilità, questa creatività priva di ogni norma preesistente è sottolineata ancora di più dall'accostamento dell'ingegno con la creazione divina che compare nelle pagine del *Cannocchiale aristotelico* di Tesauro:

> Non senza qualche ragione gli Huomini ingegnosi fur chiamati Divini. Peroche, sicome Iddio di quel che non è. produce quel che è: così l'ingegno di *non Ente* fa *Ente*: fa che il Leone divenga un'Huomo; e l'Aquila una Città. […]. Onde fra gli antiqui Filosofi, alcuni chiamarono l'Ingegno, *Particella della Mente Divina*: e altri un regalo mandato da Iddio a' suoi più cari.[288]

Questo lato creativo del fare ingegnoso è riconosciuto da Vico in più punti del *De ratione* e del *De antiquissima*. Non serve ricordare l'importanza che nell'orazione dedicata al metodo degli studi assumono le indicazioni legate alla necessità di non disseccare l'ingegno nei fanciulli, ingegno che viene strettamente connesso con l'immaginazione produttiva della geometria sintetica. E sempre all'interno della stessa orazione, laddove il filosofo napoletano si occupa dei modelli degli artisti, compare l'interessante opinione che è proprio solamente degli ingegni deboli la riproduzione, mentre «il più grande privilegio sta nell'aver inventato qualcosa».[289] Dello stesso tenore l'affermazione del capitolo dedicato alla discussione dell'analisi che recita: «è virtù propria dell'ingegno scoprire cose nuove».[290] Nel *De antiquissima* le opinioni non mutano di tono riprendendo tanto il riferimento poetico-retorico quanto quello rivolto all'invenzione in campo meccanico, significativamente non privo di connessioni con la fisica sperimentale galileiana. Non solo, ma il riferimento viene ampliato, riconducendo la stessa scienza umana all'attività ingegnosa.

> O forse sarà che la scienza umana stessa non è altro che un'operazione volta a che le cose corrispondano fra di loro con armonica simmetria: cosa che solo gli uomini ingegnosi possono compiere? Indubbio è che la geometria e l'aritmetica, che insegnano queste cose, sono le più

[285] Secondo il titolo del capitolo che al concettismo dedica Vico nelle sue *Institutiones oratoriae* (cfr. *IO*, pp. 282-307).
[286] M. PEREGRINI, *Delle acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze, e concetti, volgarmente si appellano […]*, In Genova, Per Gio: M. Farraoni, N. Pesagni, & P. F. Barbieri, 1693, p. 42.
[287] S. GENSINI, *Ingenium e linguaggio. Note sul contesto storico di un nesso vichiano*, in: *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1995, p. 243.
[288] E. TESAURO, *Il Cannocchiale Aristotelico o sia l'Idea dell'arguta et ingegnosa elocutione che serve à tutta l'Arte oratoria, lapidaria, et simbolica, esaminata co' principij del divino Aristotele*, In Torino, Per Bartolomeo Zavatta, 1670, pp. 82-83.
[289] *DN*, p. 147.
[290] *Ivi*, p. 87.

> certe fra le scienze, e coloro che eccellono nella loro applicazione vengono chiamati "ingegneri" in italiano.[291]

Insomma, anche la scienza umana viene ad essere, come la creazione poetica, una ingegnosa costruzione. Il punto focale risiede però non tanto nel fatto che Vico propenda per una gnoseologia costruttivista invece del più classico paradigma della contemplazione.[292] La questione fondamentale è comprendere se all'interno della filosofia vichiana l'adozione del costruttivismo, la riduzione del vero umano a vero prodotto ingegnosamente non sia in qualche modo componibile con l'idea che questo stesso vero umano sia immagine della Verità. In altri termini, pur accettando che la scienza umana sia "un'operazione volta a che le cose corrispondano fra di loro con armonica simmetria", solo dando per scontata l'adozione integrale della dottrina barocca dell'ingegno si può pensare che anche la norma stessa della simmetria sia un prodotto umano. Già Francesco Botturi notava che «l'ingegno vichiano risponde al tentativo di una sintesi tra platonismo metafisico e umanesimo letterario, in cui quello sia fondamento e criterio nei confronti di questo»[293] e proprio a favore di questa sintesi cercheremo di argomentare. Nella fattispecie ci sembra che il ruolo centrale attribuito all'ingegno nel processo conoscitivo sia compatibile con la ripresa della dialettica platonica e con quel particolare costruttivismo a fondamento ontologista che si è analizzato nella sezione 3.2.3 del presente capitolo attraverso il confronto con l'opera di Marsilio Ficino.

4.2. Invenire la verità

Al fine di mettere in luce la misura in cui il processo di assimilazione delle teorie barocche non sia assolutamente passivo ci pare conveniente prendere le mosse dalla parte delle *Institutiones oratoriae* in cui Vico stesso tratta esplicitamente del concettismo. Nel capitolo dedicato a *Le frasi sentenziose, ossia «del ben parlare in concetti»*, dopo aver indicato il *Delle acutezze* di Peregrini come fonte della definizione dell'ingegno, Vico sembra schierarsi a favore dei concettisti nel descrivere l'essenza delle acutezze:

> […] l'acutezza infatti non sta nell'argomento e nella novità dell'oggetto, bensì nell'artificio che, come dice lo stesso Peregrini, non consiste nel trovare cose belle, ma nel rendere belle le cose.[294]

Ma immediatamente egli si distacca dalle opinioni del trattatista italiano mettendo in dubbio la separazione tra bellezza e verità operata all'interno del *Delle acutezze*. Vico si impegna a tenere unita la comprensione barocca dei detti acuti come unione ingegnosa di cose distinte con il medievale rapporto di bellezza e verità. Il detto acuto, congiungendo cose diverse o opposte che «si corrispondono in modo assolutamente adeguato»[295] è bello di una bellezza che non esclude ma implica la verità. Infatti, secondo il filosofo napoletano l'unica fonte delle acutezze è:

---

[291] *DA*, p. 289. Poco oltre, la facoltà dell'ingegno è definita «la facoltà propria del sapere» (*ivi*, p. 297).
[292] La portata innovatrice di questo aspetto della filosofia vichiana è stata infatti messa in discussione già da alcuni pioneristici rilievi di B. CROCE, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, ora in: ID., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1927, pp. 235-262 e definitivamente ridimensionata dalle indagini compiute in M. MARTIRANO, *Vero-fatto*, Guida, Napoli, 2007, *passim*. Rimane dunque il problema di cogliere l'effettiva specificità vichiana all'interno di una più ampia accettazione della conversione del vero con il fatto.
[293] F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., p. 111.
[294] *IO*, p. 289.
[295] *Ivi*, p. 297.

> […] la verità nascosta che rapidamente e facilmente si scopre, trovando un mezzo nuovo e inconsueto.[296]

Dunque, il fare dell'ingegno è sicuramente un *fare* che produce e non deduce dai dati di partenza, una sintesi e non un'analisi. Ma allo stesso tempo esso appare inteso da Vico come un fare che è soprattutto un *disvelare*. Questo è importante perché se l'essenza della verità si risolvesse davvero per Vico nell'atto che la produce, allora egli non potrebbe sostenere, come fa, la distinzione tra acutezza e *argutezza*, presentata in questi termini:

> Udendo un detto acuto, si apprende rapidamente la verità, udendo un detto arguto, ci si trova invece ingannati nella propria aspettativa e, mentre ci si attende la verità – ché questa è l'ingenita aspirazione della mente – si scopre la falsità.[297]

Come è stato notato, l'ingegno era già stato collegato alla verità nello stesso barocco da Pietro Sforza Pallavicino, il quale lo riteneva «una sorta di facoltà propedeutica sia all'intelletto che alla prudenza».[298] Ma quello che è ancora più interessante è che la distinzione vichiana tra acutezza e argutezza evidentemente presuppone che vi sia un modo corretto di congiungere due cose distanti, un criterio che, dirigendolo, preesiste allo stesso atto dell'ingegno. Non soltanto, si potrebbe anche affermare che il criterio della verità sia intrinseco alla facoltà ingegnosa che si distingue da ogni semplice fare per la sua capacità di fare conformemente a verità e, così facendo, di creare una manifestazione della verità stessa. Ci pare importante insistere sul carattere intrinseco del criterio che guida l'operare dell'ingegno poiché nulla sarebbe più sbagliato di pensare che le regole utilizzate dalla facoltà ingegnosa derivino da una qualche scienza specifica o da una presunta priorità logica e/o cronologica dell'intelletto nei confronti dell'ingegno stesso. In questo senso ci sembrano assolutamente pertinenti le osservazioni di Stephan Otto, che insisteva sulla particolarità della posizione vichiana, la cui tesi sostiene che «l'ingegno guida metodologicamente tutte le altre forze della mente, sia quelle che intellettuali che quelle sensibili, e precisamente le guida verso ciò che Aristotele definiva la superiorità di uno spirito acuto e ben sviluppato: la capacità di scorgere il simile nel dissimile: le regole che Vico scrive sono *regulae ingenii*».[299]

Ma come può a sua volta essere guidato l'ingegno? Prima di poter rispondere a questa domanda riteniamo necessario allargare il campo d'indagine al *De ratione* e al *De antiquissima*. Questo da un lato ci consentirà di meglio mettere in luce le caratteristiche dell'ingegno per Vico, dall'altro è un passaggio doveroso in quanto occorre notare che in questi due testi è assente la distinzione tra acutezza e argutezza e anzi, i due termini sono utilizzati come sinonimi nel *De antiquissima*. Infatti, proprio l'assenza di questa distinzione, presente invece nel testo del 1729 noto come *Vici vindicae*, unita alla datazione problematica delle *Institutiones*,[300] potrebbe indurre a ritenere che la posizione da noi appena attribuita a Vico sia frutto di un'elaborazione posteriore. La nostra idea è che la teoria dell'ingegno che si sviluppa nel corso del *De ratione* e del *De antiquissima* consenta successivamente a Vico di fondare la distinzione tra acutezza e argutezza, applicando a un problema retorico un principio filosofico più generale.

---

[296] *Ivi*, p. 299.
[297] *Ivi*, p. 301. E ancora: «Troppo differiscono i detti arguti da quelli acuti: questi infatti insegnano, quelli ingannano» (*ibidem*).
[298] R. BARILLI, *Poetica e retorica*, Mursia, Milano, 1969, p. 175. Vico cita l'opera di Sforza Pallavicino nel testo delle *Institutiones oratoriae* poco prima di discutere delle opinioni di Peregrini.
[299] S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli, 1992 (tr. it. di M. Romano e S. Caianiello), p. 62.
[300] Cfr. *Supra*, II, § 2.3.

Un primo indizio del carattere non assolutamente creativo del fare ingegnoso è riscontrabile fin dalla prima apparizione dell'ingegno nelle pagine del *De ratione*. Occorre infatti notare che il fare ingegnoso viene presentato come un fare *compositivo*. Esso è infatti definito «forza della mente, che consiste nella composizione» e «virtù della mente, che unisce velocemente, adeguatamente e felicemente cose separate».[301] Ora, per quanto si possa sottolineare il carattere attivo dell'atto della composizione non bisogna farsi sfuggire l'importanza che in esso assumono la limitatezza e la dipendenza. Caratteristica di più immediata comprensione è la dipendenza dal supporto esterno: nell'atto di creare una composizione floreale la creatività si dimostra nella capacità di disporre, accostare, in una certa maniera, un materiale (i fiori) preesistente all'atto compositivo. Parimenti un compositore potrà dirsi a ragione creatore della sua opera per la sua abilità di disporre degli elementi di cui non è autore, le note. Forse più sfumata appare la comprensione del limite, che discende immediatamente dalle caratteristiche di un materiale che è dato e non creato. Si consideri ad esempio il campo delle costruzioni: le forme che l'ingegnere disegna sono certamente frutto della sua capacità creativa ma allo stesso tempo sono limitate non potendo eccedere le potenzialità intrinseche al materiale da lui utilizzato per costruire. Potremmo tutti concordare sul fatto che avere o meno una determinata composizione materiale non è essenziale ad una casa per essere casa. Ma allo stesso tempo, se è accidentale per una casa essere fatta ad esempio di legno, si può a ben ragione sostenere che per una casa di legno è sostanziale essere fatta in un determinato modo e non in un altro. Infatti, dare una forma nuova ad un materiale è sempre allo stesso tempo mettere in luce alcune delle sue potenzialità intrinseche che limitano le possibilità offerte alla nostra libertà creatrice, o meglio *formatrice*. Questo ci permette di comprendere come nell'ambito della conoscenza sintetica, ingegnosa, della scoperta del nuovo, un atto realmente creativo ma limitato possa essere in realtà allo stesso tempo un atto *rivelativo*, quando al risultato non manchi la caratteristica dell'adeguatezza alla verità divina.

Il fare ingegnoso vichiano sembra rispondere esattamente alle caratteristiche appena delineate. Infatti, un indizio della dipendenza dell'ingegno da elementi esterni può essere rinvenuto nel suo legame con l'immaginazione. L'ingegno opera attraverso le immagini come Vico nota descrivendo le caratteristiche della lingua italiana, contrapposta a quella francese:

> Noi invece siamo provvisti di una lingua, che rievoca sempre immagini, per la qual cosa soltanto gli Italiani superarono tutte le nazioni della Terra nella pittura, nella cultura, nell'architettura e nella musica, e tale lingua, sempre attiva, trasporta con la forza delle similitudini le menti di chi ascolta in cose molto differenti e remote, per cui gli Italiani, dopo gli Spagnoli, sono il popolo più acuto […].[302]

E come viene ribadito dal legame ingegno-fantasia espresso nel celebre passo secondo il quale:

> la fantasia, che è l'occhio dell'ingegno, così come il giudizio è l'occhio dell'intelletto[303]

Ed è proprio questa connessione con la fantasia, come il mezzo attraverso cui l'ingegno può scorgere la verità, ad informarci della dipendenza dell'atto ingegnoso da un materiale ad esso esterno, da esso

[301] *DN*, p. 103.
[302] *Ivi*, p. 105.
[303] *DA*, p. 303. La frase vichiana, che dà il titolo al notissimo testo di Manuela Sanna, è dalla studiosa interpretata nel senso di una contrapposizione tra conoscere fantastico e conoscere intellettivo-razionale. (cfr. M. SANNA, *La "fantasia che è l'occhio dell'ingegno*, cit., pp. 56-59). A nostro modo di vedere, l'importanza riservata da Vico al tema dell'integrazione di topica e critica e gli indizi relativi al suo intento di riproporre il metodo dialettico platonico sembrano suggerire una lettura "integrata", nell'idea che in tale breve frase Vico condensi la propria concezione del processo conoscitivo, indicando le specifiche facoltà dei due momenti che, inscindibilmente, lo compongono.

non creato, ma solamente composto. La fantasia per il cui tramite l'attività ingegnosa deve compiersi è una facoltà che si limita a comporre in diverse configurazioni gli stimoli sensoriali ricevuti dall'esterno nel momento attuale o nel passato, attingendo al patrimonio mnemonico. Questa stretta connessione sensi-memoria-fantasia-ingegno viene da Vico messa in luce attraverso il suo particolare metodo di ricerca etimologica. Infatti, Dopo aver notato che presso i latini il termine 'memoria' indicava allo stesso tempo la facoltà di conservare le percezioni sensoriali, la capacità di richiamare le percezioni alla mente e la facoltà di formare immagini conclude:

> Forse perché noi non possiamo immaginare se non ciò che ricordiamo e non possiamo ricordare se non quello che percepiamo con i sensi? Di certo nessun pittore ha mai dipinto generi di piante e di animali che non gli fossero mostrati dalla natura, e di fatto ippogrifi e centauri sono cose in natura vere combinate con il falso.[304]

Ciononostante, sarebbe errato da questo concludere che nelle creazioni ingegnose sia possibile ritrovare *esclusivamente* i dati sensibili. L'opinione di Vico su questo punto può essere ritrovata nella seconda *Risposta* in cui, dopo aver fornito nuove prove del fatto che 'ingegno' e 'memoria' abbiano avuto presso i latini il medesimo significato, conclude:

> E pure l'ingegno è il ritrovatore di cose nuove, e la fantasia o la forza di immaginare è la madre delle poetiche invenzioni: lo che non avvertendo i grammatici, dicono molte cose poco vere d'intorno alla Memoria, dea de' poeti, alla quale essi ricorrono ne' loro maggiori bisogni, e, con l'implorare l'aiuto di quella, danno ad intendere al volgo succedute le cose che narrano; ma in verità essi l'implorano per ritrovare cose nuove. Ciò bastami per ritrarre che queste voci furono usate in cotal saggio sentimento dagli antichi filosofi italiani: ch'essi opinassero noi non aver cognizione alcuna che, che non ci venga da Dio.[305]

L'atto ingegnoso va inteso quindi come un atto che configura e non crea. Certo è atto che realizza qualcosa di nuovo in quanto l'argomento che unisce i due termini non è riducibile ai due elementi presi singolarmente. Ma allo stesso tempo, pur essendo sconosciuta all'agente che la conosce attualizzandola, la connessione tra i termini era già presente in potenza, come un possibile, nelle cose stesse. Insomma, l'ingegno unisce con acconcezza due termini, ma non è l'ingegno a produrre né i termini – che sono percepiti dai sensi – né tantomeno la norma attraverso cui valutare la buona riuscita dell'unione che anzi viene svelata proprio dal felice realizzarsi della relazione tra i termini. È proprio nella norma che a nostro avviso va visto un ulteriore indizio che attesta come anche nell'intendere l'attività ingegnosa occorra prendere in considerazione la partecipazione umana alla verità divina, come il corsivo del passo riportato sopra sottolinea espressamente. Considerando questo aspetto, diventa necessario mettere in luce anche il carattere limitato dell'operare dell'ingegno, che non pare essere concepibile come una facoltà in grado di creare qualsiasi connessione senza alcun discrimine. Vico stesso sembra essere di questa opinione visto che connette la buona riuscita dell'artificio ingegnoso con la capacità di *riconoscere* la similitudine presente in cose differenti. Infatti, nel *Da antiquissima*, in un punto dove analizza i rapporti tra topica e critica, afferma:

> Questa separazione tra l'invenzione e il giudizio nacque presso i greci, per nessun altro motivo se non perché costoro non s'adoperarono mai ad indagare la facoltà propria del sapere. Questa

[304] *Ivi*, p. 287.
[305] *Risp. II*, p. 363.

> facoltà è l'ingegno, *grazie al quale l'uomo è in grado di riconoscere* [*contemplandi*] *fra le cose quelle simili e così di farle e riprodurle*.[306]

Le parole di Vico ci inducono quindi a ritenere che il momento del riconoscimento della similitudine sia prioritario rispetto alla fase propriamente produttiva, consentendo anzi alla produzione del legame di svolgersi felicemente. Un riconoscimento che può realizzarsi anche al di là di ogni possibile consapevolezza del soggetto che lo compie come testimonia l'esempio addotto poche righe più sotto. Il filosofo napoletano considera infatti il caso dei bambini piccoli che chiamano 'mamma' ogni donna che incontrano. Essi non sono consapevolmente a conoscenza del concetto di donna eppure, cogliendo le somiglianze tra quella donna speciale che è la loro madre e ogni altra donna, pongono le basi per formare, per fare, proprio quel concetto. Dovrebbe quindi apparire come il percepire ingegnoso[307] risulti in tutto conforme a un percepire la realtà attraverso i generi platonici,[308] mettendo cioè in secondo piano tutte le differenze specifiche non essenziali. È questo che fa il bambino, percependo il genere 'donna', seppur inizialmente sotto la forma errata rappresentata dal termine 'mamma'.[309] Ma il procedimento non si arresta, poiché grazie e soltanto attraverso la percezione e l'istituzione di questa somiglianza, sarà possibile, anche attraverso la distinzione critica, la produzione dei concetti, delle definizioni, di 'donna' e di 'mamma', che vengono conosciuti solamente alla fine del loro processo di elaborazione da parte del bambino prima e dell'adulto poi. Che questa fosse l'idea anche di Vico appare dalla conclusione di questo ragionamento che recita:

> Difatti "arguti" sono coloro che in cose assai lontane e diverse, riescono a scovare una relazione di somiglianza, nella quale queste siano affini; e, saltando oltre ciò che gli sta innanzi ai piedi, riescono a derivare relazioni adatte alle cose di cui stanno trattando, a partire da punti distanti fra loro; segno, questo, d'ingegno e che è detto "acume". Pertanto l'ingegno è necessario affinché si scoprano cose nuove, dal momento che scoprire nuove cose a partire da altre è sia il compito, che il risultato del lavoro dell'ingegno.[310]

Ai nostri occhi appare ancora una volta evidente la vicinanza delle parole vichiane con quelle di Platone, che appare pertanto ripreso nell'idea che il primo, fondamentale, momento della conoscenza – dialettica – sia rappresentato dalla capacità di prescindere dalle differenze secondarie dal punto di vista ideale, al fine di scorgere il comune nel diverso, di unire in un unico genere ciò che prima appariva diverso. Il conoscere ingegnoso è proprio di coloro i quali, in grado di conoscere per generi, di cogliere quindi il nuovo, sono in grado di cogliere immediatamente le somiglianze tra enti diversi e di figurarseli in un unico concetto.

Esplicitando la nostra ricostruzione del meccanismo conoscitivo vichiano, ci pare che la partecipazione all'idea metafisica, concretizzantesi in quel pensiero che non è però ancora conoscenza e che è garantito dell'unione della mente umana alla ragione divina, permetta il riconoscimento immediato, prerazionale della comunanza (Il bambino scorge la somiglianza tra la madre e un'altra donna). In un secondo momento, distinguibile logicamente ma non temporalmente,

---

[306] *Ivi*, p. 297 (corsivo mio).

[307] Si sarà già notato che in effetti nel testo vichiano il significato del termine 'ingegno' oscilli tra una sua interscambiabilità con la topica, svolgendo entrambi il compito di scoprire il termine medio in grado di connettere due termini, e la sua definizione di facoltà del conoscere, conoscere che altrove è definito proprio come il risultato dell'integrazione di topica e critica.

[308] Della conoscenza attraverso i generi si è trattato *supra*, II § 3.2,

[309] Come appare, nel *De antiquissima* è già contenuto il nucleo essenziale di quella che sarà la teoria degli universali fantastici. Su questo cfr. *Infra*, IV, § 4

[310] *DA*, p. 299. Opinione peraltro riecheggiata anche nelle *Institutiones*: «la forza di un ingegno acuto è nel rinvenire cose che sono vere» (*IO*, p. 187).

l'ingegno, guidato da questo criterio interno, opera la sintesi e crea un concetto comune ai due termini (restando all'esempio del bambino, si ha un'estensione del termine 'mamma'). Ma questa relazione ormai istituita tra gli enti permette poi di esercitare, attraverso la critica, l'operazione in grado di scorgere le differenze nel comune. Il conseguente riconoscimento anche delle differenze specifiche, porterà infine a riconoscere l''essere madre' come un caso particolare di un concetto più generale come quello di 'essere donna'. I concetti di 'donna' e 'madre', come si può vedere, risultano dunque essere il prodotto finale di un processo conoscitivo che è sia passivo – nell'atto di riconoscere immediatamente, di percepire, le somiglianze ideali – che attivo – nella costruzione dialettica dei concetti attraverso cui si padroneggia razionalmente la realtà –. In questo modo, sono fatte salve due esigenze fondamentali del pensiero vichiano: la differenza tra il Vero divino e il vero umano e la connessione tra queste due verità. Infatti, ammettendo che il Vero divino, ricevuto in un soggetto imperfetto come l'essere umano, sia la guida della produzione della verità concettuale tramite l'opera dell'ingegno si apre la strada per comprendere il vero umano come immagine della Verità divina: imperfetta, provvisoria, proporzionata alle potenzialità del soggetto che ne partecipa, ma pur sempre immagine.

Resta un solo punto di cui rendere ragione: come si compongono effettivamente le due immagini del conoscere che abbiamo chiamato in causa nella nostra ricostruzione, ovvero il conoscere come risultato dell'integrazione di topica e critica e il conoscere come prodotto dell'ingegno?[311] A nostro avviso, la spiegazione più plausibile sembra essere quella di ammettere che, entrambe vere, esse guardino al procedimento conoscitivo sotto due diversi aspetti: l'uno metodologico e l'altro ontologico. Partendo dal primo aspetto, si è già ampiamente trattato di come l'integrazione di topica e critica costituisca l'importante novità metodologica vichiana che, opponendosi a due metodi errati come quelli della sola topica e della sola critica, si propone di resuscitare la dialettica platonica ricostruendo un intero che già nell'antichità era stato spezzato.[312] Ma, occorre notarlo, sebbene Vico non sia immune all'interesse per le questioni metodologiche, egli non è un filosofo del metodo. Nella sua opinione non esistono metodi in grado di raggiungere il vero semplicemente in forza della loro bontà. Ed è proprio qui che diviene centrale il secondo aspetto: quello della fondazione della dialettica nella partecipazione alla Verità divina.

Abbiamo già dedicato molto spazio a esaminare come nella prospettiva vichiana l'indistruttibile legame tra la Mente divina e quella umana sia la garanzia ultima di verità per la conoscenza umana, che salda insieme la conoscenza razionale alla realtà ontologica.[313] Quello che vorremmo ora suggerire è che proprio la facoltà dell'ingegno sia il luogo proprio in cui tale legame, tale presenza di Dio nell'uomo, si sviluppi nel senso di una partecipazione alla verità. È proprio l'ingegno che, come si è già detto, formando un oggetto *umano* adeguato all'idea *divina* permette al soggetto di partecipare della verità nel modo ad esso confacente: quello della produzione del concetto. Insomma, il recupero vichiano delle innovazioni dell'umanesimo barocco consisterebbe in null'altro che nel prendere sul serio la definizione di Tesauro ricordata poco fa, ovvero che l'ingegno sia una "*particella della Mente divina*", in maniera consona all'ispirazione platonica, intendendo l'ingegno come il punto di contatto

[311] Che la conoscenza, e quindi il vero umano, sia un *prodotto* dell'ingegno è confermato immediatamente qualora si componga la definizione dell'ingegno come facoltà del conoscere e la definizione che Vico fornisce, sempre nel *De antiquissima* delle facoltà in generale: «La parola "*facultas*" si dice quasi come la parola "*faculitas*" da cui poi si disse "*facilitas*", come a dire che sia una capacità di fare tanto spedita, quanto pronta. Ed infatti è quella facoltà per la quale la virtù si converte in atto. […] Giacché, invece, se i sensi sono facoltà, siamo noi a fare i colori delle cose, vedendo, i sapori, gustando, i suoni, udendo, e il caldo e il freddo, toccando» (*DA*, p. 281).
[312] Cfr. *Supra*, II, § 3.3.
[313] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

in cui la verità viene consegnata all'essere umano che nel riceverla le conferisce necessariamente una nuova forma. Così facendo, egli la *trasforma* e non la crea, giova ricordarlo ancora una volta, perché Vico sottolinea come di facoltà in senso proprio si possa solamente parlare in Dio:

> Dio Ottimo Massimo, l'unico nel quale sta la vera facoltà, poiché è la più rapida e la più pronta: pertanto quel che nell'uomo è la facoltà in Dio è l'atto purissimo.[314]

Ed è proprio nel ricevere qualcosa in modo appropriato al destinatario che risiede il più genuino concetto platonico di partecipazione.[315] Inoltre, è solo ammettendo un meccanismo di questo genere che possono trovare la loro corretta collocazione le espressioni vichiane che intendono sottolineare il valore antiscettico della sua filosofia. In che modo potrebbe essere un argomento contro gli scettici l'esistenza di una Verità divina che nulla ha a che vedere con la verità umana? Evidentemente non è una contrapposizione tra le due verità a cui mira Vico, bensì ad un loro rapporto essenziale per quanto non esente dalla differenza, come abbiamo già notato. Un rapporto che è garantito dal fatto che la scienza di Dio «è fonte e regola di ogni vero».[316] E questa scienza divina, se è regola in quanto sommo esempio che ogni conoscere sia un fare, come vedremo nel prossimo capitolo, può svolgere il ruolo di *fonte* solamente essendo concretamente implicata nel processo conoscitivo umano.

Questo ruolo di fonte primaria della conoscenza viene da Vico riferito alla scienza divina in aperta polemica con la soluzione cartesiana alla domanda sul primo vero. Tipicamente, nella discussione metafisica da Aristotele in poi, la priorità di un oggetto di conoscenza e di una verità, può essere intesa in due modi: diverso è infatti ciò che è primo secondo un ordine gnoseologico (e quindi accidentale, nella sua dipendenza dal soggetto conoscente) e ciò che è primo nell'ordine ontologico. Che nel secondo senso il ruolo di verità prima sia da conferire a Dio, o almeno a quel suo particolare prodotto che sono le verità eterne, non credo sia una questione in grado di creare alcun attrito tra Vico e Cartesio. A farlo è invece il diverso modo di rispondere alla prima questione, ovvero alla definizione del corretto punto di partenza del processo conoscitivo, del fondamento su cui erigere la scienza umana. Proprio il confronto con il *cogito* ci rende coscienti che Vico intende proporre Dio come primo vero nel senso appena indicato, come la critica non sembra aver adeguatamente sottolineato.[317] Il passaggio del *De antiquissima* è noto:

---

[314] *DA*, p. 281. È interessante notare fin d'ora che analizzando il linguaggio vichiano, già sul piano delle facoltà, l'attribuzione di esse all'uomo sembra essere esclusivamente analogica. Il che ci dà nuovamente motivo di ritenere che le facoltà umane non creino, bensì modifichino qualcosa di ricevuto. Di questo, più diffusamente, *infra*, II, § 5.1.

[315] Per un inquadramento della questione cfr., ad esempio, T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, a cura di G. Cavalcoli, Fede & cultura, Verona, 2009, pp. 58-74. Questa valutazione non è però accettata all'unanimità, costituendo uno dei grandi interrogativi degli studi platonici. Per una panoramica delle posizioni possibili cfr. F. FRONTEROTTA, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Edizioni della Normale, Pisa, 2001, pp. 195-222.

[316] *Risp. II*, p. 368.

[317] A quanto ci sembra, gli studi critici interessati alla metafisica vichiana non hanno insistito sul ruolo divino di *primum* logico e di iniziatore del processo gnoseologico, ritenendo la posizione del filosofo napoletano un tentativo di ricercare in Dio una garanzia ontologica nella risoluzione del problema della verità. Una eccezione può essere ritrovata nello studio di Lorenzo Giusso, nel quale Vico viene inserito nella tradizione 'italiana' dell'ontologismo, la cui centrale dottrina gnoseologica sarebbe quella «dell'intellezione nel lume intelligibile» (L. GIUSSO, La filosofia di *G.B. Vico e l'età barocca*, cit., p. 37. Ma si vedano anche le pagine dedicate al *De antiquissima Ivi*, pp. 74-89). Il testo di Giusso, pur presentando interessanti spunti, risente a nostro avviso eccessivamente dell'impostazione spaventiana, limitandosi a cercare nel testo vichiano le prove di un ontologismo perenne, immutabile e definito a prescindere dalle reali posizioni di Vico stesso. Altra parziale eccezione, seppur su di una linea differente da quella di chi scrive, può essere individuata nella prospettiva di Francesco Botturi, che a sua volta riconosce che per Vico «el conocimiento humano es una participácion, necesariamente limitada del conocimiento divino, que lo verdadero está presente en idea en la mente del hombre, pero se expresa necesariamente en las formas producidas por él (copresencia de intuicionismo y constructivismo)» che si

> Questa comprensione delle cause possiede tutti i generi o forme attraverso i quali si producono tutti gli effetti, dei quali sono presenti alle menti degli scettici i simulacri, dato che dichiarano di non sapere cosa realmente sia una cosa. Questa comprensione delle cause è dunque il primo vero […]. Questo è Dio, e proprio il Dio che riconosciamo noi cristiani.[318]

Insomma, per Vico il primo vero, il punto di partenza per lo sviluppo del sapere umano è Dio, o meglio Dio in quanto insieme (*comprehensio*) dei generi platonici, delle idee, ovvero Dio in quanto Verbo. Si comprende bene che in questo passaggio si consuma una netta delineazione in senso marcatamente ontologista di quella che poteva essere identificata come una partecipazione nell'essere, una semplice ontologia della presenza di Dio all'uomo. La presenza, il contatto, si rivelano condizioni per affermare la proposizione ontologista che Dio, nella forma di causa suprema e ideale, sia il primo pensiero attraverso cui l'essere umano pensa la realtà. Un pensiero che non è già conoscenza[319] ma fonte di essa, nel suo apparire grazie alla percezione-trasformazione dell'ingegno, modo precipuo della partecipazione umana alla verità. Inoltre, qualora quanto detto sia corretto, dovrebbe risultare anche facilmente comprensibile il motivo per cui la facoltà del conoscere, l'ingegno, svolga il medesimo compito della topica. Questo avviene per il semplice motivo che solamente la natura divina dell'ingegno può garantire che l'unione topica di enti differenti si svolga secondo verità. E, data la priorità della topica, anche l'attività critica dipenderà primariamente, quanto alla possibilità di distinguere conformemente al vero, dalla verità dell'oggetto a cui viene applicata. Nuovamente, il ricorso metodologico alla dialettica platonica – risultante dalla composizione di topica e critica – sarebbe insufficiente senza la garanzia che il prodotto concettuale non sia immagine della realtà ontologica, garanzia fornita dall'ingegno.

In conclusione, appare interessante notare come questa possibile platonizzazione dell'ingegno barocco ci porta nuovamente a richiamare il *Commento al Parmenide* di Marsilio Ficino, in cui il platonico concepiva la dialettica come un metodo che, svolgendosi in maniera affine a quella vichiana, risulti praticabile alla ben precisa condizione della presenza nell'uomo di un riflesso delle Idee divine. Sia concesso di riportare questo lungo passaggio:

> […] è necessario che l'Uomo in sé, definito da un punto di vista universale, comprenda ogni uomo, in assoluto. Ma un'estensione di tal fatta non riguarda la limitatezza delle realtà materiali, ma le specie assolute, che si trovano nell'Intelletto divino e nel nostro, per via divina. […] Anche la divisione, che è il principio della definizione, una volta eliminate le specie ideali sarebbe parimenti cancellata. […] giustamente anche la dialettica, nello stesso tempo, verrà meno del tutto, e così svanirà la filosofia, che si serve necessariamente di strumenti dialettici […].[320]

Come si può notare, la necessità di una garanzia ontologica che assicurasse la corretta applicazione del metodo dialettico era fortemente avvertita e risolta in una direzione che, seppur diversa da quella vichiana, si svolgeva comunque nella direzione di una partecipazione umana alle Idee divine.

Ancora una volta ci sembra possibile tracciare all'interno del pensiero vichiano lo svolgersi di una plausibile opera di riabilitazione della poesia, della retorica, della dottrina barocca dell'ingegno, a causa del carattere *divino*, o potremmo dire a questo punto quasi teofanico, di ogni più alta espressione

---

manifesta nell'idea di una «espontaneidad radicada en la sensibilidad pero ya "racional"» (F. BOTTURI, *Mi perspectiva viquiana*, in: «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 47-48).

[318] *DA*, p. 217.

[319] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[320] M. FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., cap. XXXIV, pp. 80-81.

umana. Ci sembra però erroneo leggere questa riabilitazione come un tentativo di liberare la filosofia facendola ricadere nell'ambito di una autosufficiente logica dell'immaginazione,[321] quando, se è pur vero che filosofi, oratori e poeti condividono il possesso dell'ingegno, le indicazioni metodologiche dello stesso Vico prescrivono alla filosofia un conoscere che non sia esclusivamente ingegnoso, ma che sia topico e critico insieme. Il che dà piuttosto ragione di credere che il sapere filosofico avesse, almeno in questa fase del pensiero vichiano, una sua ben precisa struttura, quella dialettica, pur condividendo con altre forme di produzione spirituale la partecipazione irrinunciabile – in quanto frutto di una presenza, quella di Dio all'essere umano, che non ammette assenza, di un legame che non ammette possibilità di separazione – alla Verità divina.

5. Il *verum-factum* tra creazionismo e partecipazione

Fino ad ora ci siamo limitati a mettere in luce come il metodo dialettico possa essere stato concepito da Vico, sulla scia di illustri precedenti e del suo individuale apporto teoretico, come il metodo corretto attraverso cui la mente umana, percependo la realtà attraverso le idee, produce i concetti e con essi si appropria conoscitivamente della realtà. Ci siamo inoltre concentrati sul ruolo di *fonte* che la sapienza divina riveste per la sapienza umana in quanto passibile di essere ricevuta secondo le modalità proprie della mente finita dell'essere umano, di essere cioè partecipata da quest'ultima. In quanto fonte, il tipo di partecipazione di cui si rivela passibile la sapienza divina determina l'instaurarsi di un'analogia di relazione.[322] Invece, passando ad esaminare i motivi per cui la produzione concettuale da parte dell'intelletto può costituire una forma accettabile di conoscenza, occorre considerare la sapienza divina secondo l'analogia di proporzionalità,[323] attraverso cui essa si rivela come *regola* di ogni attività di conoscenza. Regola che costituisce l'esemplare inattingibile sommo e che, ciononostante, si ripropone simmetricamente ad ogni livello di quella che è una vera e propria scala dei saperi, in cui il grado di certezza – che dipende dal soggetto conoscente – e quello di verità possono essere distinti proprio in virtù dell'applicazione analogica e non univoca del modello gnoseologico. Il principio da cui tale modello viene derivato è noto:

> Per i latini *verum* e *factum* sono usati come sinonimi o, per dirla come comunemente fa la Scolastica, si convertono l'uno con l'altro […].[324]

Arduo è invece trovarne una dimostrazione in quanto Vico si limita ad enunciarlo nelle pagine del *De antiquissima* e, appoggiandosi sui deboli esempi che ne attesterebbero la presenza nella lingua latina antica, a trarne le conseguenze per metterle a frutto all'interno del suo sistema filosofico. Per comprendere questo assunto vichiano, occorre notare quanto messo in luce dagli studi più recenti, ovvero che l'idea per cui il poter fare fosse la condizione del poter comprendere fosse divenuta un vero e proprio luogo comune nel corso della prima metà del diciassettesimo secolo.[325] Non stupisce dunque che il numero delle possibili fonti vichiane individuate dagli studiosi sia andato crescendo

[321] Cfr. E. GRASSI, *Vico and humanism*, cit., pp. 19-46.
[322] Derivo la definizione da Pasquale Porro, che la definisce come quella predicazione analogica in cui: «tutti i termini successivi dell'analogia vengono definiti per mezzo del primo, e possiedono pertanto una caratteristica in comune» (P. PORRO, *Appendice I*, in: T. D'AQUINO, *L'ente e l'essenza*, Bompiani, Milano, 2016, p. 165).
[323] Anche al fine di illustrare questo rapporto di analogia mi servo della chiarissima spiegazione di P. Porro: «L'analogia di proporzionalità presuppone […] semplicemente l'identità – per l'appunto – delle proporzioni (*a* sta a *b* come *c* sta a *d*), e non una forma di identità reale (tra *a* e *b* da una parte e *c* e *d* dall'altra non c'è niente in comune, se non il fatto di stare tra loro in un rapporto simile» (*ibidem*).
[324] *DA*, p. 195.
[325] Cfr. *Ivi*, p. 109.

nel corso del tempo, includendo non solo gli scritti di Filone, Ficino, Cardano, Cusano e Hobbes[326] ma anche di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Manetti e Bruno.[327]

Ora, proprio partendo dalla consapevolezza dell'impossibilità di determinare quale di queste fonti caratterizzate da orientamenti metafisici eterogenei abbia prevalso, ci sembra che a diventare di primaria importanza sia il compito di comprendere su quali basi metafisiche Vico si sia appropriato di questo principio gnoseologico così comunemente accettato e, inoltre, di far luce su come questi stessi presupposti metafisici abbiano contribuito a modularne il significato. Perché, evidentemente, più continuerà ad aumentare il numero delle gnoseologie basate sul rapporto tra fare e sapere, più sarà da porre in esame quale sia la specifica della gnoseologia vichiana all'interno della comune adesione a questo rapporto.

Dunque, in questa sede partiremo dall'analisi della presenza del discorso analogico nell'opera vichiana per poi avanzare l'ipotesi che sia possibile – e opportuno – comprendere il *verum-factum* alla luce della sua applicazione analogica. Cercheremo poi di mostrare come una tale interpretazione si concili con quanto finora si è andati affermando in tema di partecipazione alla verità divina. Infine, metteremo in luce quelli che ci sembrano essere gli effetti teoretici della connessione, già ampiamente rilevata dalla critica, tra *verum-factum* e creazionismo, che interviene a curvare ulteriormente il platonismo di fondo della metafisica vichiana nella direzione della filosofia cristiana.

5.1. Analogia e partecipazione

Trattare il principio gnoseologico del *verum-factum* come un principio che può essere predicato solo analogicamente tanto della conoscenza divina quanto della conoscenza umana ci sembra l'unico modo per mantenere coerentemente unite le due esigenze vichiane di garantire la conoscenza umana dall'erosione scettica pur distinguendola nettamente dalla perfetta conoscenza divina. Ma il fatto che questa soluzione ci appaia come l'unica percorribile per evitare una contraddizione tra i due propositi espliciti della filosofia vichiana non implica assolutamente che tale sia stata l'opinione del nostro autore. Partiremo quindi dall'analisi di alcuni passi in cui Vico ci pare rivelare un pensiero informato dalla dottrina metafisica dell'*analogia entis*,[328] per poi mostrare come, a nostro parere, tale dottrina abbia potuto giocare un ruolo effettivo nella teorizzazione della gnoseologia vichiana.

5.1.1. Il problema dell'essere e l'analogicità del verum-factum

L'essere viene considerato all'interno della teoria metafisica dell'*analogia entis* come un atto partecipabile, che viene cioè ricevuto dall'ente secondo il modo di essere proprio della propria essenza. Utilizzando le parole di Tyn, l'essere non è concepito come qualcosa che è, ma come qualcosa che «rendendo esistente la sostanza stessa conferisce riflessivamente un essere all'esistere stesso, in quanto però radicato e partecipato nel soggetto».[329] È proprio in virtù di questa

[326] Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 3-99; R. MONDOLFO, *Il verum-factum prima di Vico*, Guida Editori, Napoli, 1969, *passim*; J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part I: The Early Metaphysics*, cit., pp. L'influenza cusaniana, su cui insiste soprattutto Milbank, è stata peraltro risolutamente negata da E. GARIN, *Vico e Cusano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 138-141. Si avrà modo di tornare brevemente sul rapporto Vico-Hobbes *infra*, IV, § 2.2.

[327] Cfr. E. GARIN, *Ancora sul verum-factum prima di Vico*, in: «BCSV» II (1972), pp. 57-59; M. MARTIRANO, *Vero-fatto*, cit., pp. 45-74.

[328] Per un inquadramento storico e teoretico del tema, con particolare riferimento alla tradizione tomista, cfr. T. TYN O. P., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, cit., *passim.* Altri testi fondamentali sono C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ora in: *ID.*, *Opere complete*, III, a cura di C. Ferraro, EDIVI, Roma, 2005 e L.-B. GEIGER, *La participation dans la philospohie de Saint Thomas*, Vrin, Paris, 1998.

[329] T. TYN O.P., *Metafisica della sostanza*, cit., p. 228.

partecipazione che ogni ente *esiste*, in quanto cioè è il risultato di una composizione di essenza e atto di essere. In tal modo, se tutti gli enti possono essere accomunati sotto l'aspetto della partecipazione all'atto di essere, essi vanno altresì distinti in quanto partecipandone in maniera differenziata – realizzando cioè diversi modi di essere – tale comunanza può essere concepita solo analogicamente. Rimanendo all'interno delle differenze che la predicazione analogica del concetto di essere consente di sottolineare non possiamo non notare quella che permette di fondare la distinzione tra Dio e le creature, tra l'essere che è *per sé* e gli enti che sono *per partecipazione*.
Come vedremo tra poco, questa distinzione, sviluppata all'interno della tradizione tomista,[330] è particolarmente importante nell'ottica di riscontrare la presenza dell'*analogia entis* nel pensiero vichiano. Riassumendo l'argomento, la distinzione si basa sul fatto che se a Dio compete l'essere necessariamente, alle creature esso compete solamente in maniera accidentale. Infatti, ogni creatura in quanto tale ottiene l'essere in virtù di altro, lo riceve dall'esterno ad opera dell'atto con cui è creata (per partecipazione). Ora, ciò che un ente riceve da altro non potrà far parte della sua essenza e quindi l'essere competerà alla creatura accidentalmente. Ma questo non può essere detto della causa prima increata che, esistendo esclusivamente in virtù di sé e non di altro, possiede l'essere essenzialmente (per sé) e come atto puro, al di là di ogni limitazione formale.

È proprio alla luce di questa distinzione, elaborata proprio dal Caetano nella dodicesima questione del suo *Commento* al *De ente et essentia* di Tommaso, che ci sembra possibile interpretare alcune affermazioni vichiane contenute nel *De antiquissima* e poi riaffermate nelle *Risposte*. Nel capitolo *De origine et veritate scientiarum*, dopo aver affermato il principio per cui Dio è eminentemente tutte le cose scrive:

> Gli enti finiti e creati non sono altro che disposizioni dell'Ente infinito ed eterno. Dunque solamente Dio è *L'Ente*, gli altri sono piuttosto *Dell'ente* – appartengono all'ente –. […] Iddio stesso si rivelò a noi come «Colui che sono» o «Colui che è», come a voler dire che le cose singole innanzi a Lui non sono […].[331]

Contrariamente a quanto possa sembrare dal lessico di eco spinoziana,[332] oltre che dalla esplicita predicazione univoca dell'ente, ci sembra che in questo passo Vico si faccia portavoce del bisogno di distinguere, secondo l'*analogia entis*, il modo fondamentalmente diverso in cui si può sostenere che l'essere appartenga al creatore, a colui che è, e alle creature, che sono in quanto ricevono da lui l'essere. Una distinzione che in questo passo viene però presentata in maniera tale da rendere possibile l'interpretazione spinozista secondo la quale Vico starebbe effettivamente negando l'entità creaturale, affermando che ogni cosa non sia altro che un modo dell'unica sostanza. Non diversamente sembrano andare le cose qualora si osservi l'argomentazione adottata per porre un'altra celebre distinzione

---

[330] Nell'analisi dei rapporti di Vico con la tradizione tomistica la critica si è fino ad ora focalizzata sul rapporto Vico-Suárez seguendo le prime pionieristiche indicazioni contenute in E. GIANTURCO, *Suárez and Vico. A note on the origin of the Vichian Formula*, in: «Harvard Theological Review» XXVII, 3 (1934), pp. 207-210; ID., *The scholastic substructure of Vico's thought*, in: «The new scholasticism» XII, 3 (1938), pp. 284-291 e in C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in: «BCSV» IV (1974), pp. 5-35. Alla luce della chiave di lettura qui intrapresa sarebbe interessante allargare il confronto allo stesso Tommaso e al suo celebre commentatore Tommaso De Vio, cardinale Caetano. Si segnala infatti la presenza nel fondo Ventimiglia di un testo importantissimo nella tradizione dell'*analogia entis* come: Divi Thomae De ente et essentia libellus, Thomae a Vio Caietani cardinalis tituli sancti Sixti commentarijs docte explicatus, Neapolis, Francisci Paci, 1668.

[331] *DA*, p. 201. Opinione ribadita nella *Prima risposta*: «[…] Iddio è il vero Ente, ed a petto di lui le cose particolari tutte vere enti non sono, ma disposizioni dell'Ente vero» (*Risp. I*, p. 328).

[332] Il passo in questione venne utilizzato da Carlo Sarchi per tentare di dimostrare l'influenza fondamentale di Spinoza sulla metafisica vichiana (cfr. A. MONTANO, *Ontologia e storia. Vico versus Spinoza.* Bibliopolis, Napoli, 2015, pp. 57-70).

apparsa nel corso della *Prima risposta*: quella tra esistere ed essere. Tale distinzione viene introdotta discutendo la differenza tra il mondo metafisico, quello delle essenze, e quello fisico, quello degli esistenti. Riportiamo le parti principali dell'argomentazione vichiana a sostegno della sua tesi:

> Perché «*existere*» non altro suona che «esserci», «esser sorto», «star sovra», come potrei pruovarlo per mille luoghi di latini scrittori. Ciò che è sorto, da alcuna altra cosa è sorto; onde l'esser sorto non è proprietà de' principi. E per l'istessa cagione non la è lo star sovra; perché il sovrastare dice altra cosa star sotto, e i principi non dicono altra cosa più in là di se stessi. Per contrario, l'essere è proprietà de' principi, perché l'essere non può nascer dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della bassa latinità dissero, ciò che sta sotto «sostanza», nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione che la sostanza tiene ragion di essenza, gli attributi tengono quella dell'esistenza. L'essenza noi pruovammo esser materia metafisica, cioè virtù. Dunque può ciascun per sé trarne le conseguenze: la sostanza è virtù; gli attributi sono esistenza ed atti della virtù.[333]

Come si può notare, ancora più chiaro appare il ricorso ad una terminologia di derivazione spinozista in cui gli esistenti vengono definiti come attributi della sostanza. Eppure, si provi a ricostruire la dinamica che viene qui espressa, al di là della terminologia utilizzata che potrebbe essere fuorviante e che pare trovare riscontri più nella patristica che nella sistemazione scolastica.[334] A nostro avviso, non ci troviamo qui di fronte al *Deus sive natura* spinoziano che ingloba in sé ogni ente, di cui verrebbe negata la reale esistenza separata. La distinzione vichiana vuole invece sottolineare la reale esistenza degli enti, ma allo stesso tempo pare volere rimarcare l'accidentalità degli enti appartenenti alla sfera fisica. Seguiamo Vico: ciò che esiste è caratterizzato dal fatto di *sorgere* e dal bisogno di essere *sostenuto* per mantenersi nell'essere. Diversamente, ciò che *è* non subisce mutamento alcuno, non sorge, ma è piuttosto ciò che attua la potenzialità dell'esistente, che permette agli enti di esistere. Quello che suggeriamo è insomma di vedere dietro alle espressioni vichiane la necessità avvertita dal filosofo di distinguere l'ente necessario che non riceve l'essere – in quanto gli spetta essenzialmente – dagli enti accidentali che esistono in quanto ricevono l'atto di essere in un modo particolare e che necessitano di essere conservati nell'essere per esistere.[335]

Si potrebbe però sostenere che la lettura finora proposta sia arbitraria, soprattutto per il tentativo di "sospendere il giudizio" sulla terminologia vichiana. A quanto ci sembra, è però il filosofo napoletano stesso a fornirci una chiave di lettura appropriata ritornando sulla questione nel corso della *Seconda risposta* dopo essersi evidentemente reso conto dell'ambiguità delle sue affermazioni. Vico ribadisce infatti l'importanza capitale di non confondere ciò che è con ciò che esiste, l'essere e l'esserci, l'essenza con l'esistenza, e per spiegare il senso ultimo di questa distinzione afferma:

---

[333] *Risp. I*, p. 338.

[334] Occore notare che l'utilizzo, rarissimo, del termine *essentia* non pare coerente con il suo impiego scolastico (il vichiano universale aristotelico). Il termine viene utilizzato da Vico come equivalente di *virtus* (sul tema cfr. T. UEMURA, *Vico's Zeno: reading* Liber metaphysicus*, chap. IV:* De essentiis, seu de virtutibus, in: «BCSV» XVLI (2016), pp. 53-73), implicando cioè un senso di attività sconosciuto alla staticità essenziale. Inoltre, si può notare che l'utilizzo di essenza come termine atto a indicare ciò che *è* e che non può non essere è affine a quello attestabile nel *De Trinitate* di Agostino (cfr. AGOSTINO, *La trinità*, VII, V, 10. Sull'importanza del *De Trinitate* e proprio del settimo libro dell'opera agostiniana torneremo *infra*, II, § 5.2). Diversamente sembrano andare le cose nei confronti dell'idea platonica (a cui Vico di norma si riferisce con il termine di *genere*) che viene interpretata come un'entità metafisica dotata dell'intrinseca capacità di generare.

[335] L'importanza riservata al tema della conservazione nell'essere può peraltro essere messa in correlazione con la lettura da parte di Vico delle *Disputationes* di Suárez. Al tema è dedicata infatti la Disp. XXI. Alla luce dei presenti rilievi, inoltre, appare sotto una luce diversa anche il celebre passo vichiano che recita: «la mia essenza è Dio che sostiene il mio pensiero» (*Risp. I*, p. 339).

> Iddio propriamente è, ed io sono propriamente in Dio: che, con molta proprietà di vocaboli, le scuole dicono «Dio essere sostanza per essenza, le cose create esserlo per partecipazione».[336]

E, a conferma tanto dell'importanza della distinzione quanto della difficoltà avvertita dall'autore nell'esprimere la propria posizione, la stessa frase verrà riportata e commentata nella *Dichiarazione* posta in appendice alla *Risposta*:

> Talché, essendo Dio altrimente sostanza, altrimente le creature, e la ragion d'essere o l'essenza essendo propria della sostanza, si dichiara che le sostanze create, anche in quanto all'essenza, sono diverse e distinte dalla sostanza di Dio.[337]

Ci sembra insomma di poter affermare con una buona dose di certezza che la mente vichiana fosse informata fin dall'inizio dalla soluzione analogica al problema dell'essere. Utilizzando le spiegazioni che l'autore stesso stese per chiarificare le sue affermazioni oscure, seguendo peraltro una catena logica che Vico ricostruisce nella appena citata *Dichiarazione* (sviluppando l'argomento seguendo l'ordine cronologico, dal *De antiquissima* alla *Seconda risposta*), appare come sarebbe quanto mai fuorviante ritenere il richiamo scolastico una mera cautela contro il rischio della censura ecclesiastica. Le difficoltà di espressione e le oscillazioni terminologiche, invece di riproporre l'immagine 'classica' di Vico scrittore oscuro, confuso e baroccamente impenetrabile, ci sembrano in questo caso testimoniare l'effettiva complessità di riproporre il discorso analogico dopo Suárez e nel secolo dominato dall'univocità del concetto di sostanza propria del cartesianismo e di Spinoza.[338]

A questo punto, dopo aver mostrato che il motivo principale per cui Vico distingue due modi principali di essere sostanza – quello del creatore e quello delle creature – in virtù della possibilità di inerire all'essere per se o per partecipazione, possiamo a ragione arguire che, allo stesso modo che quello di sostanza, anche il concetto di *causa* sia predicato in maniera analogica del creatore e delle creature. Per approcciare la questione, ci sembra opportuno partire dalla definizione che Vico stabilisce del termine 'causa':

> […] vera, anzi unica causa è quella che per produrre l'effetto non ha di altra bisogno, come quella la qual contiene dentro di sé gli elementi delle cose che produce, e gli dispone, e sì ne forma e ne comprende la guisa, e, comprendendola, manda fuori l'effetto. Questa definizione della causa, non istabilita in metafisica, ha fatto cader molti in moltissimi errori, che hanno opinato Dio oprar come un fabro e le cose create esser d'altre cose cagioni, e non più tosto parti delle guise che comprende la mente eterna di Dio.[339]

Questo passo condensa molte affermazioni di una certa rilevanza teoretica. Innanzitutto, fin dall'apertura ci accorgiamo che Vico vuole tracciare una discontinuità, nella convinzione che la definizione di causa da egli proposta permetta di evitare degli errori metafisici. Questi errori, meglio

---

[336] *Risp. II*, p. 371.
[337] *Ivi*, p. 384.
[338] Di diversa opinione è invece Fabrizio Lomonaco, che ritiene Vico possa al contrario «essere attratto dalla tesi dell'*univocità* dell'*ens* che sposta il centro di interesse della metafisica moderna dall'*essere* all'identità razionale di ordine di idee e ordine delle cose» (F. LOMONACO, *Tra metafisica e scienza dell'uomo: tracce di Suárez nel Liber* metaphysicus, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., p. 70). Anche Suárez, come Vico, si esprime in realtà attraverso il linguaggio analogico del tomismo, le scelte teoretiche di Suárez hanno di fatto l'effetto di decretare proprio il successo dell'univocità. Sul tema cfr. C. ESPOSITO, *Introduzione*, in: F. SUÁREZ, *Disputazioni* metafisiche, Bompiani, Milano, 2017, pp. 18-21. Sul ruolo di vero e proprio spartiacque in ambito metafisico del maestro gesuita cfr. J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990 e ora in: ID., *Il sistema della metafisica*. *Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano, 1999 (tr. it. di C. Esposito e P. Porro), *passim*.
[339] *Risp. I*, p. 329.

specificati in chiusura, sono da un lato l'idea di un Dio che opera sul mondo materiale "come un fabbro", ovvero plasmando una materia esterna da lui indipendente; dall'altro, la dottrina delle cause seconde. La definizione corretta è quella secondo cui vera causa è solamente quella in grado di operare senza dipendere da alcunché di esterno. La prima e più ovvia conseguenza è che propriamente il concetto di causa si possa predicare esclusivamente di Dio. Infatti, nella *Seconda risposta*, tornando sulla presunta interscambiabilità presso gli antichi italici dei termini '*caussa*' e '*negocium*', il nostro autore sostiene:

> Dunque hassi a dire necessariamente che vi fosse stata opinione di que' primi sapienti, che diedero i nomi alle cose, che «causa» fosse ciò che contenesse dentro di sé l'effetto, e con esso fosse una cosa istessa, e 'l producesse con tutta perfezione; la quale cosa è assolutamente propria di Dio.[340]

Proprio questa definizione di causa ci pare richiamare in maniera abbastanza stretta quanto sullo stesso argomento aveva scritto Marsilio Ficino, dopo aver trattato proprio del tema della necessità, tipica delle creature, di essere conservate nell'essere dal creatore:

> Ma ad un'opera, relativamente a se stessa, si addice il non essere, poiché senza una causa antecedente non sarebbe stata. Certo in virtù della causa le spetta l'essere. […] Ma causa propriamente chiamiamo Dio, che è il solo a produrre qualsiasi cosa nella sua integrità, senza essere costretto o ad aver bisogno di aiuto esterno o a prendere la materia da altro, mentre ogni cosa è sempre costretta a dipendere totalmente da lui, come l'ombra dal corpo.[341]

A ben vedere, insomma, sembrerebbe che il senso proprio di causa implichi, per Vico come per Ficino la capacità di *creare* dal nulla. Solamente in senso secondario e improprio si potrebbe ammettere che operare su di una materia già data possa essere definito 'causare'. A questo punto, dovrebbe risultare un'operazione ovvia quella di negare all'essere umano la conoscenza scientifica, la *scienza per cause*, del mondo naturale proprio perché egli non è in possesso dell'infinita potenza necessaria a donare l'essere. Si veda il passo vichiano, in cui l'accento è posto proprio sul possesso della *virtù creatrice*:

> Tuttavia non possiamo provare partendo dalle cause le verità della fisica, poiché gli elementi dei fenomeni naturali sono al di fuori di noi. Di certo questi fenomeni sono finiti, ma ad ordinarli, comporli e dare loro un effetto deve essere una virtù infinita. E in verità, guardando alla causa prima, per dar vita ad una formica non è necessaria meno virtù creatrice che per creare l'intero universo.[342]

Vi è certamente *anche* una limitazione estensiva alle possibilità della mente umana che non può abbracciare tutti i fenomeni né in una successione temporale né istantaneamente,[343] ma *non solo*. Quello che Vico sta qui affermando è che anche la conoscenza dei fenomeni finiti è impedita

---

[340] *Risp. II*, p. 359. A scongiurare l'interpretazione panteistica, credo si possa dare per scontata l'idea, espressa da Vico nel *De antiquissima*, che Dio fosse tutte le cose sì, ma *eminentemente*.

[341] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 7, p. 135. Interessante anche il passo che poco precede quello appena riportato: «Tra la natura e Dio vi è una relazione analoga a quella che intercorre tra l'arte e la natura. Le opere artistiche restano incorrotte fin quando sono conservate dalla potenza della natura, come una statua si conserva a lungo in virtù della naturale solidità della pietra o del bronzo. Similmente tutte le entità naturali permangono fino a quando sono conservate dall'influsso di Dio. E come la natura imprime il movimento alle proprie cose, così Dio dà l'essere alla natura. […] Dunque, la natura tanto a lungo esiste, quanto a lungo Dio la conserva nell'essere» (*ibidem*).

[342] *DA*, p. 231.

[343] «Dio conosce tutto, dal momento che in sé contiene gli elementi di cui ogni cosa è composta. L'uomo divide le cose, e così cerca di conoscerle. Pertanto l'umana scienza appare come una sorta di anatomia della natura e delle sue opere» (*DA*, p. 199).

all'essere umano, a causa della limitazione intensiva della sua mente, riflesso immediato della sua finita potenza. Peraltro, che l'atto creativo richiedesse una potenza infinita per compiersi era tesi tutt'altro che innovativa, venendo accolta ad esempio nella sistemazione metafisica suareziana.[344]

Coerentemente con l'importanza assegnata alla potenza creativa come garanzia della scienza, per comprendere il senso in cui il modello della conversione del vero con il fatto può essere *imitato* dall'uomo occorre cercare di rispondere alla domanda sulle possibilità di creare propria delle creature. Anche in questo caso, la questione era già stata posta al centro dall'indagine delle fonti scolastiche e platoniche della filosofia vichiana. In primo luogo, il tema viene affrontato da Suárez il quale, pur negando alle creature la possibilità di creare dal nulla a causa della finitezza del loro potere, riconosceva agli enti creati il ruolo di cause seconde,[345] così avversato da Vico. Ma è di area platonica lo stimolo che ci sembra più significativo, soprattutto in virtù della già sottolineata vicinanza tra il concetto di causa così come viene stabilito da Vico e da Ficino. Si leggano le seguenti parole tratte dalla *Teologia*:

> Poiché in realtà, per ciò che attiene alla natura dell'essere, tutto ciò che è al di sotto di Dio è partecipe dell'essere e non possiede l'essere in assoluto, ma un tale o un tale altro modo di essere, determinato in una certa essenza e specie, ne deriva che nessuna cosa sottoposta a Dio possa produrre l'essere stesso, ma solo dare un certo particolare modo di essere ad una certa particolare materia.[346]

Il passo è interessante perché Ficino lega strettamente la possibilità della creazione con il fatto di possedere l'essere per sé e non per partecipazione, distinzione a cui Vico riconosce un ruolo centrale, come si è visto. Secondo il nostro punto di vista, è proprio a partire da quest'idea che possono risultare comprensibili le affermazioni vichiane secondo cui la distanza tra scienza umana e scienza divina risulta incolmabile pur ammettendo un caso, quello delle matematiche, in cui il modello della conversione del vero con il fatto viene rispettato. Per comprendere la reale presenza di questa negazione del potere creativo alla creatura umana occorre rispondere alla domanda: che cosa *crea* l'essere umano secondo Vico? La risposta è evidente e ripetuta in più punti del *De antiquissima*, ma appare formulata per la prima volta in questa lunga e densa pagina:

> E con questo l'uomo, intento ad indagare la natura delle cose, alla fine si avvede di non potere a nessuna condizione comprenderla, poiché non possiede in sé quegli elementi che compongono le cose esistenti e che ciò sorge dalla sua brevità di mente, tanto che tutte le cose sono fuori di lui. Così, di questa brevità ne fa vantaggio e con l'astrazione, dicono, si finge due cose: il punto, che può essere tracciato, e l'uno, che può essere moltiplicato. Finzioni entrambe le cose: infatti il punto che si lascia disegnare non è punto, l'uno che si lascia moltiplicare non è uno. […] In questo modo egli s'è creato un mondo di forme e numeri, che

[344] Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, XX (*De prima causa efficiente, primaque eius actione, qua est creatio*). In particolare, la seconda sezione: *Utrum ad creandum requiratur infinita vis agendi, & ideo ita sit Dei propria, ut creatura communicari non possit*.

[345] Cfr. *Ivi*, XVIII, ss. 1-3.

[346] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., V, 13, p. 383. Inoltre, poche pagine dopo, Ficino recupera la stessa distinzione congiungendola alla necessità di un potere infinito per compiere un atto di creazione: «Dunque, ogni volta che una creatura produce qualcosa, genera immediatamente certe qualità e dà un essere uguale al suo, cioè sempre inerente ad altro. Invero siffatte realtà hanno bisogno d'un fondamento anteriore. Ciò che ha bisogno di fondamento non è creato dal nulla. Dunque nessuna creatura crea qualcosa. E non a torto. Infatti l'operazione e la potenza di una creatura, in quanto ineriscono ad altro (tutto ciò che inerisce ad altro non è libero ed integro, ma è ricevuto secondo la capacità di ciò la quale inerisce), sono condizionate dai limiti del proprio sostrato. La creazione invece esige una infinita potenza di operare» (*Ivi*, p. 387).

> tutto comprende: e prolungando e decurtando o componendo le linee, addizionando, sottraendo, contando i numeri dà vita a infinite creazioni, poiché riconosce dentro di sé infinite verità.[347]

Tutto è fuori dalla mente dell'uomo poiché tutta la realtà è dotata di un essere che non riceve da lui. L'essere umano si può scoprire causa solamente di un mondo che non necessità di un sostrato esterno a quello della sua mente, di un mondo di finzione, di un mondo privo di essere, di un mondo popolato di enti di ragione.

> A sua volta il fisico non può definire le cose in conformità con il vero, cioè attribuire a queste la loro intrinseca natura, e, a partire da questa, creare le cose: quella è l'opera legislatrice di Dio, all'uomo non è consentita; egli definisce i nomi, è come se ad imitazione di Dio creasse senza alcun sostrato e dal nulla il punto, la linea e la superficie, quasi questi fossero cose.[348]

Nomi e non cose, enti privi di essere, questo quello che all'uomo è concesso di creare. È proprio questo che permette di distinguere la reale differenza tra scienza divina e scienza umana all'interno di un operare che rispetta il comune principio del *verum-factum*. Una distinzione che qualifica il conoscere umano, il conoscere ad imitazione del conoscere divino, come un tipo di conoscenza analogo al modello di Dio. L'analogia che qui ci sembra implicata non può che essere quella di proporzionalità, ovvero quel tipo di analogia in cui ad essere costante è il rapporto tra gli enti implicati. Per intenderci, la scienza dell'uomo nelle matematiche è analoga alla scienza divina perché è possibile instaurare un rapporto del tipo:

> Dio: enti creati = uomo: enti matematici

Quello che deve essere posto però in evidenza è che la sussistenza di un tale rapporto non implica assolutamente né la possibilità di istituire alcun rapporto di uguaglianza tra l'atto creativo divino con quello umano – che è un atto di creazione improprio in quanto incapace di donare l'essere – né tra gli statuti ontologici degli enti reali e degli enti matematici.[349] A testimoniare che questa fosse anche la posizione vichiana è il dato che laddove il nostro autore focalizza la sua attenzione sulla caratteristica delle scienze matematiche di realizzare la conversione del vero con il fatto, egli le qualifichi come *certe* piuttosto che come *vere*.

> Dunque la scienza umana ha avuto origine da una mancanza della nostra mente, vale a dire dalla sua immensa limitatezza, per la quale essa è al di fuori di tutte le cose e non contiene in sé la verità che s'affanna a conoscere, e proprio perché non le contiene, essa non crea, rendendo operatrici tali verità che studia. Ecco perché sono certissime quelle scienze che tendono a quella divina e che, correggendo il loro difetto di origine, diventano creatrici: ovvero tali che in esse il vero e il fatto si convertano.[350]

Quello che viene qui sottolineato è che dalla conversione di vero e fatto nelle menti umane, in quanto principio gnoseologico, può essere derivata esclusivamente la *certezza* ovvero la scienza piena e

---

[347] *DA*, p. 203.
[348] *Ibidem*.
[349] Questo aspetto sembra stato essere sottovalutato da Löwith, il quale, riducendo all'interno del suo saggio il rapporto analogico a quello di semplice somiglianza, non pone in questione il tema fondamentale di comprendere l'entità della differenza implicata dall'analogia: «Comunque Vico intenda la differenza tra creare divino e fare umano si tratta pur sempre di una diversità entro un'analogia, perché secondo la Genesi l'uomo è immagine di Dio» (K. LÖWITH, *«Verum et factum corventuntur»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in: *Omaggio a Vico*, cit. p. 79).
[350] *DA*, p. 205

senza residui di oscurità propria esclusivamente di chi conosce per cause. Ma la *verità,* in senso pieno e sostanziale, non può essere posseduta in maniera assolutamente certa se non nella prospettiva divina dove ciò che è da Dio creato è conosciuto nel suo essere reale. Ma quanto affermato non sembrerebbe infine dar ragione a quanti riconoscono nel pensiero vichiano, sotto il velo del linguaggio scolastico e platonico, l'emergere di istanze nominaliste? Tralasciando momentaneamente i motivi che ci spingono a ritenere che anche dal punto di vista sostanziale le scienze matematiche siano portatrici di verità,[351] è innegabile che ci si trovi di fronte ad una situazione in cui, da parte umana, al massimo di scienza corrisponde un minimo di realtà – e di verità[352] – riservando al vero umano la qualifica di un sapere formale.[353]

Per comprendere come la difficoltà sia solo apparente occorre mettere in luce come Vico svolga nei medesimi passi due discorsi distinti: quello sulla certezza e quello sulla verità. Come si è visto, la certezza della scienza non ammette gradi, essendo possibile solamente quando la conoscenza si eleva fino al raggiungimento del genere metafisico, dell'esemplare, secondo cui una cosa è creata. La scienza può dunque essere posseduta esclusivamente secondo l'uniformità al modello della conversione del vero con il fatto. Tale modello però, essendo applicabile all'essere umano solo sulla base di un'analogia di proporzionalità, vista l'infinita distanza tra la potenza di Dio e quella delle creature, individua come unica possibile scienza umana quella della sfera degli enti di ragione, gli unici commisurati ad una capacità di creare fittizia.

Ma se guardiamo al caso della verità, le espressioni di Vico ce ne parlano come di un che di partecipabile. I modi di questa partecipazione sembrano definirsi sulla base della predicazione analoga di verità – questa volta secondo quell'analogia che abbiamo precedentemente definito di relazione – costituendo una serie in cui il Vero divino assume il ruolo di sommo analogato.[354] Vi è certamente solo una scienza umana – che è intellezione di un oggetto fittizio – ma trattando del vero umano, Vico vi include tutte le conoscenze frutto di quel *cogitare* proprio di una creatura partecipe di ragione.

5.1.2 Analogia del vero: la partecipazione alla Verità

Una cosa dovrebbe apparire evidente scorrendo le prime parti del famoso capitolo I del *De antiquissima*: le prime conseguenze che Vico trae dal principio della conversione del vero con il fatto riguardano il modo imperfetto di conoscere proprio dell'essere umano che sottende la differenza tra la sua verità e quella divina.

> Ma allora conoscere vuol dire comporre gli elementi delle cose: cosicché se il pensiero è proprio della mente umana, l'Intelligenza è propria della mente divina. Questo perché Dio

[351] E lo sono non in quanto realizzanti la conversione del vero con il fatto come vedremo. Cfr. *Infra*, II, § 6.2.
[352] Sul legame istituito tra verità e esistenza concreta dell'oggetto di conoscenza nel pensiero di Vico cfr. *Infra*, II, § 5.2.
[353] Su queste basi ci sembrerebbero dunque da rigettare quelle interpretazioni che intendono riconoscere in Vico il criterio di verità come congruenza (cfr., su tutti, B. PINCHARD, *Congruenze, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 136-151).
[354] A quanto mi risulta, vi è un unico studio in cui è stata messa in luce l'importanza dell'*analogia entis* nella filosofia vichiana. In tale studio, il discorso analogico viene infatti riconosciuto come centrale per l'ordinamento delle scienze secondo una scala gerarchica di certezza e verità (cfr. G. GRANERIS, *Gnoseologia ed ontologia nel pensiero di Giambattista Vico*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* XXXVII (1945), 1, pp. 244-265). È singolare che seppur sia il concetto di partecipazione che l'applicazione analogica del *verum-factum* siano stati messi al centro di importanti studi (sulla partecipazione cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 70-81; F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea* cit., pp. 53-59; sull'analogicità del verum-factum, oltre al già citato saggio di Löwith, cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 94-102; A. SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Edizioni Studium, Roma, 2011, pp. 21-38) non ci siano studi rivolti a verificare la presenza, implicita o esplicita, dell'*analogia entis* nella metafisica vichiana.

> legge tutti gli elementi, esterni ed interni, delle cose perché li contiene e li dispone; mentre la mente umana, limitata com'è, e non contenendo nessuna cosa se non se stessa, non va più in là degli elementi superficiali delle cose e giammai riesce a collegarli tutti. Può certamente meditare a riguardo delle cose, ma non può intenderle: essa è partecipe di ragione, non padrona.[355]

Evidentemente ad essere in questione è qui la conoscenza che riguarda il mondo degli enti reali e il diverso modo in cui Dio e le creature possono conoscere tali enti. Solamente Dio può possedere una conoscenza scientifica di essi, mentre all'essere umano pare evidentemente riservata una conoscenza che, per quanto inferiore, non pare del tutto illusoria. Infatti, non viene qui affermato che l'uomo non sia assolutamente in grado di comporre gli elementi delle cose ma semplicemente che non possa comporli *tutti*. La meditazione riguardo alle cose, il *cogitare*, è un modo di partecipare della ragione, dotato quindi di una sua verità.

> Per illustrare tutto questo concetto con una similitudine: il vero divino è una solida immagine delle cose, una specie di plastico; quello umano è un monogramma, un'immagine piana, una specie di dipinto. Pertanto, mentre il vero divino è quello che Dio dispone e genera nel momento stesso in cui conosce, il vero umano è quello che l'uomo compone e fa nel momento stesso in cui l'apprende. E così la scienza è la conoscenza del genere o modo in cui la cosa si fa; per mezzo di essa la mente, al tempo stesso in cui viene a conoscere quel modo in cui compone gli elementi, fa la cosa. Solida per Dio, che comprende tutto; piana per l'uomo che comprende gli elementi estrinseci.[356]

Diversi significati assume il termine verità se riferito a Dio o all'essere umano, indicando una predicazione analogica anche di questo termine. A differenza di quanto visto per il modello della scienza però, in questo caso non ci troviamo di fronte ad un'analogia basata sulla costanza di rapporti tra termini incomparabili. In questo caso, ad essere confrontate, sono due modalità di conoscere il medesimo oggetto, due modi di conoscere una realtà dotata di essere. Ribadiamo come evidentemente Vico non si stia qui riferendo a quel caso specifico rappresentato dalla conoscenza matematica. Come potrebbe infatti l'uomo avere una conoscenza superficiale, estrinseca, degli enti di quel mondo che è creato in virtù della sua sola forza mentale e che sussiste nella sua mente e in nessun altro luogo? Dunque, quello che è al centro delle affermazioni vichiane in questi passi è il fatto che l'essere umano sia capace di una conoscenza conforme a verità anche in quei campi in cui gli è negata la realizzazione della conversione del vero con il fatto. Insomma, quello che ci sembra apparire è che tra la semplice coscienza e la scienza vi sia il livello della conoscenza.

Se ogni conoscere implica un fare, quesito centrale diventa quindi quello relativo a quel fare non creativo proprio delle creature. Ora, non vi è dubbio che le fonti vichiane richiamate nel precedente paragrafo (Ficino e Suárez) concordassero nel ritenere che il fare proprio delle creature fosse quello di dare una nuova forma ad una materia precedentemente predisposta a riceverla, un conformare che per quanto libero è limitato dalle potenzialità intrinseche al supporto, che non è mai creare.

Un primo indizio del fatto che anche per Vico le cose stiano in maniera affine è dato dall'apprezzamento che egli dimostra alla scienza sperimentale. Infatti, se egli avesse voluto negare totalmente ogni possibilità conoscitiva a tutte le scienze diverse dalle matematiche non si

[355] *DA*, p. 197.
[356] G. B. VICO, *De antiquissima italorum sapientia*, a cura di F. Lomonaco, cit., p. 27.

spiegherebbe perché egli ritenesse quella contenuta nel *De antiquissima* una «metafisica adatta alla debolezza umana […]; concorde alla fede cristiana […]; *a servizio della fisica sperimentale*».[357]

Evidentemente egli era convinto che la sua metafisica, pur negando il rango di scienza alla fisica – in quanto gli enti della fisica possono essere creati solo da Dio –, chiarisse da un lato i motivi per cui l'approccio cartesiano all'indagine della natura fosse da rigettarsi definitivamente e dall'altro le ragioni per cui il metodo sperimentale della tradizione galileiana e degli scienziati inglesi fosse il solo in grado di fornire una conoscenza, ipotetica, aperta, ma sempre conoscenza. Ma per quale motivo anche quel campo del sapere la cui è scienza è riservata a Dio è conoscibile dall'uomo? Perché gli esseri umani sono in possesso della capacità di modificare la realtà materiale e così facendo possono metterne in luce alcune caratteristiche. Il fare dell'esperimento è da Vico qualificato come un modo per avvicinarsi a quell'oggetto che non può mai essere posseduto completamente: la natura.[358] È per questo motivo che:

> […] in fisica vengono tenute per buone le teorie che fanno in modo di poter operare conformemente ad esse: tant'è che le teorie ritenute più importanti e avvalorate da maggiore consenso sono quelle che possiamo mettere in atto con degli esperimenti, attraverso i quali ci avviciniamo all'opera della natura.[359]

Certamente, pur non potendo giungere a possedere attraverso l'esperimento i generi metafisici, i modi attraverso cui l'ente naturale è stato creato da Dio, l'uomo potrà almeno conoscere i modi attraverso i quali egli ha prodotto una modificazione nell'ente. Questa conoscenza non potrà essere una scienza proprio in quanto superficiale, in quanto la forma messa in luce si limita alla sfera fisica, non raggiungendo quella metafisica, dell'oggetto sottoposto a indagine. Qualsiasi cosa di esterno a me potrà essere da me conoscibile in quanto passibile di subire la mia azione, il mio fare. Ma mai io potrò di esso avere scienza poiché non creandolo, ma esclusivamente modificandolo, non giungerò mai a comprendere la sua forma metafisica, la sua "vera guisa", secondo la definizione per cui le forme metafisiche sono «le guise con le quali ciascheduna cosa particolare è portata all'attual suo essere da' suoi principi».[360] Definizione che porta necessariamente alla conclusione che «la guisa vera di ciascheduna cosa è da rivocarsi in Dio».[361]

La differenza tra i due tipi di modi, che potremmo definire modi della creazione e modi della modificazione, può apparire qualora ci si rivolga ad un esempio particolare trattato nel *De antiquissima* nel capitolo dedicato alla distinzione tra forme fisiche e forme metafisiche: quello rappresentato dalla pittura e dalla scultura. Queste arti sono l'esempio migliore di arti certe, poiché «insegnano i generi ovvero i modi con i quali le cose vengono fatte».[362] L'esempio è di primario interesse in quanto si rivolge ad un oggetto che, sebbene fatto dall'uomo, dipende totalmente da un supporto materiale esterno a cui l'artista si limita a dare una forma, che egli si limita a modificare. D'altra parte, tale esempio sembrerebbe essere una conferma dell'idea secondo cui, per Vico, l'uomo

---

[357] *DA*, p. 313.
[358] In questa prospettiva ci sembra affatto esagerata la classica affermazione che vorrebbe quella di Vico una "filosofia senza natura" (cfr. P. PIOVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 247-268). Certamente, a partire dalla propria definizione di scienza, egli nega lo statuto di scientificità – di certezza assoluta – a ogni sapere riguardante la natura. Ma, appunto, questo non gli impedisce di ammettere una conoscenza ipotetica, operativa, della natura. Un riconoscimento questo che sembra sottendere una lucidità epistemologica decisamente avanzata e tutt'altro che ritrosamente antiscientifica.
[359] *DA*, p. 207.
[360] *Ivi*, p. 329.
[361] *Ibidem*.
[362] *Ivi*, p. 221.

possa raggiungere la *piena* conoscenza di tutti i prodotti artificiali. E certamente, tale possibilità interpretativa resta aperta limitandosi a osservare esclusivamente il passo in questione. Un differente angolo prospettico ci sembra però possibile, alla luce di quanto Vico scrive nel capitolo dedicato alle facoltà.

Nella prospettiva vichiana ogni cosa che noi facciamo è da noi fatta in virtù di una facoltà corrispondente. Sotto la definizione di facoltà, per cui essa «è quella facilità per la quale la virtù si converte in atto»,[363] egli elenca il senso, la fantasia, la memoria e l'intelletto, le facoltà dell'anima, in un elenco che non ha pretese di completezza. È interessante, dunque, che proprio laddove Vico si occupa delle attività del fare sottolinei una differenza sostanziale tra il modo di fare dell'essere umano e quello di Dio – in cui risiede la vera facoltà, l'atto purissimo[364] – che si lega direttamente alle diverse possibilità di conoscenza. Dalla differenza tra le facoltà dell'essere umano e la vera facoltà di Dio, infatti:

> […] ne consegue che, come l'uomo, rivolgendo la sua mente alle cose, ne generi i modi, le immagini e dunque il vero umano, così Dio, intendendo, abbia generato invece il vero divino e creato il vero creato. Ed, ancora, così come noi in volgare diciamo *impropriamente* che le statue e le pitture sono «pensieri dell'autore», così di Dio bisognerebbe dire opportunamente che tutte le cose che sono non sono altro che «pensieri di Dio».[365]

Come si può notare, pur ribadendo che gli esseri umani, rivolgendosi alle cose, generino i modi e le immagini attraverso cui le conoscono, Vico in questo punto insiste nuovamente sulla differenza che divide il modo proprio ed il modo improprio in cui un prodotto è pensiero del suo artefice. Infatti, occorre ribadirlo, tutto ciò che viene fatto dall'artefice umano, se si eccettua il caso degli enti matematici, viene realizzato modificando qualcosa di esterno e di preesistente all'artefice stesso. E questo vale sia per l'ovvio caso della scultura quanto per il fare della fantasia, che modifica il dato sensoriale, e in ultima istanza dai sensi. Perché, se è pur vero che l'etimologia vichiana mette in luce il lato attivo della percezione sensoriale, sottolineando il *facere* presente nel verbo *olfacere*, è anche vero che non viene mai negata la necessità dell'esistenza dell'ente esterno, della cosa dotata di qualità primarie di cui vengono esperite le qualità secondarie. Ancora una volta, ci sembra sensato istituire un confronto con un passaggio in cui Ficino si serve del medesimo esempio della scultura proprio per sottolineare la superficialità del fare umano che, a differenza di quello di Dio, non può creare veramente.[366]

In ogni caso, l'importanza della fonte platonica rinascimentale non fa che confermare quanto appare dalla sola analisi del testo vichiano, ovvero che all'interno di quel vero umano che è partecipazione alla ragione divina vanno incluse le conoscenze ottenute mediante il fare – superficiale – tipico delle creature. Insomma, sono i modi attraverso cui gli uomini fanno a costituire i modi attraverso cui essi partecipano della verità divina e quindi a fondare i gradi possibili dell'analogia del vero. Dunque, proviamo a delineare quella che, a nostro modo di vedere, è la prospettiva risultante:

1) agli esseri umani è riconosciuta la partecipazione alla verità divina;

---

[363] *DA*, p. 281.
[364] *Ibidem*.
[365] *Ivi*, p. 283 (corsivo mio).
[366] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit. V, 13, pp. 383-384. L'argomento, non solo porta alla conclusione che solo Dio è in grado di creare poiché: «la distanza dall'essere al nulla è infinita» e «Solo la potenza infinita che è incommensurabile con le altre potenze è illimitata può trascendere una distanza incommensurabile e illimitata» ma «Tale potenza è di Dio soltanto» (*ibidem*). Ma anche, come in Vico, al fatto che solo dio è atto puro.

2) tale partecipazione si attua attraverso la realizzazione mentale del vero umano, immagine bidimensionale del vero divino;
3) la superficialità o meno della conoscenza rispetto all'oggetto conosciuto sarà in diretta dipendenza con il modo di operare sul soggetto, in quanto per Vico ogni conoscere implica sempre un fare;
4) i modi del fare influiscono sul grado di certezza della conoscenza e non sul suo grado di verità.

In riferimento all'ultimo punto è importante osservare la classificazione che Vico fornisce di quelle che sono le scienze umane, messe in ordine sulla base del loro progressivo grado di dipendenza dalla materia:

> […] la scienza umana viene da un'opera d'astrazione, quindi le scienze singole saranno meno certe, quanto più s'immergeranno nella materia corporea. La meccanica sarà meno certa della geometria e della aritmetica, perché studia sì il moto, ma con l'aiuto di macchine. La fisica a sua volta sarà meno certa della meccanica, perché la meccanica si rivolge al moto esterno alla circonferenza, la fisica a quello interno dei centri. Ed infine la morale sarà meno certa della fisica, perché mentre la fisica si dedica al moto interno dei corpi, moto dovuto alla natura che è certa, la morale scruta i moti dell'animo, profondissimi e dovuti perlopiù al desiderio che non ha limite.[367]

Si osservi questo elenco dal punto di vista del fare e si noterà come tanto più l'operazione di modificazione sarà estrinseca all'oggetto da conoscere, meno la conoscenza sarà certa, controllabile. Viceversa, più il fare sarà intrinseco, più la conoscenza sarà certa, fino al caso limite in cui il fare risulterà un causare, un creare, situazione in cui la conoscenza sarà propriamente scienza. L'inserimento della morale ci dà inoltre motivo di credere che l'operare qui in questione sia anche quello mentale e non quello puramente materiale. Il che ci rimanda a quel procedimento di elaborazione dialettica del concetto – una produzione mentale garantita dall'ingegno, e guidata da topica e critica[368] – che abbiamo precedentemente ipotizzato essere il solo consono alla mente umana per conoscere il mondo esterno.

Insomma, a nostro avviso, si può affermare che il *verum-factum* vichiano, qualora venga visto attraverso le sue effettive sfumature analogiche, giunga certo al risultato di affermare, in accordo con i cartesiani, il primato del modello di conoscenza matematica, ma solo per poi negare ad esso la possibilità di essere applicato ad un qualsiasi ente dotato di pienezza ontologica. Proprio perché l'affermazione dell'astrattezza dell'approccio matematico al reale si basa sul riconoscimento del suo insuperabile carattere di certezza e di infallibilità, la critica a Cartesio di Vico è più forte laddove sembra più sfumata. Non si rifiuta la certezza – che evidentemente non può essere negata – ma la si colloca al giusto piano della realtà, spiegando cioè che per l'essere umano essa può essere conseguita al solo prezzo della separazione dalla realtà. Di contro, si propone un modello di sapere che sia appropriato ai limiti della conoscenza umana, un sapere che per sua natura sia aperto, problematico, perfettibile, consapevole dei propri limiti: un sapere dialettico.[369] In quest'ottica ci sembra certamente opportuno richiamare, per esprimere il nostro accordo, quanto già notava Franco Amerio, ovvero che: «il *verum factum* pone come criterio la ricostruzione mentale dell'oggetto, non la sua creazione

[367] *DA*, p. 205.
[368] Cfr., rispettivamente, supra, II, § 4.2; §§ 3.2.2 - 3.2.3.
[369] La presenza in Vico di molteplici modi di conoscere secondo verità era già stata messa in luce (Cfr. U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella «Scienza nuova»*, Japadre, L'Aquila, 1993, pp. 17-31) senza però porre la questione in riferimento al modello dialettico platonico e alla dottrina dell'analogia.

effettiva; non afferma la riduzione dell'oggetto alla fattura della mente: il fare è mentale non esistenziale (neppure nel senso che l'esistenzialità dell'oggetto pensato si riduce alla sua presenzialità nella mente)».[370] La precisazione che ci sentiamo di aggiungere al fine di evitare il rischio di perdere l'essenziale della posizione vichiana, risolvendo come fa lo studioso italiano la teoria vichiana in una maldestra e inconsapevole riproposizione dell'astrazione aristotelica, è che certamente la mente umana può giungere a formarsi un concetto più o meno adeguato di ogni cosa e quindi può conoscere ogni ente. Ma, allo stesso tempo, solo del mondo matematico potrà avere scienza, possedendone pienamente non solo il concetto ma il genere metafisico, l'idea platonica. È Vico stesso a tratteggiare uno scenario di questo tipo nel corso della *Seconda risposta*:

> Io nella [prima] *Risposta* definii «cagione» quella che, per produrre l'effetto, non ha di cosa forestiera bisogno. Di sì fatta diffinizione immediato corollario è che la scienza è aver cognizione di questa sorta di causa (dunque il criterio di avere scienza di una cosa è il mandarla ad effetto), e che il pruovare dalla causa sia il farla; e questo essere assolutamente vero, perché si converte col fatto, e la cognizione di esso e la operazione è una cosa istessa. Questo criterio è in me assicurato dalla scienza di Dio, che è fonte e regola d'ogni vero; e questo criterio mi assicura che le scienze umane sono unicamente le matematiche, e che esse unicamente pruovano dalle cause: e oltre a ciò mi dà la distinzione delle altre, che sono notizie non scientifiche, ma o certe per segni indubitati, o probabili per forza di buoni raziocini, o verisimili per la condotta di conghietture potenti.[371]

In conclusione, ci sembra corretto affermare che nell'opinione vichiana siano i modi del fare a identificare i diversi modi possibili di partecipare alla verità da parte dell'uomo e a fondare la possibilità di parlare di un vero umano all'infuori del ristretto, e vuoto, campo delle scienze matematiche. Un vero che, separato infinitamente dal vero divino, ne è però immagine, prospettiva limitata per perfezione e dimensione e nondimeno partecipe di esso. Un'immagine piana di una verità solida che però rimanda ad essa e di essa parla, dal punto di vista imperfetto della creatura.

> […] il vero consiste nel raccogliere gli elementi della cosa stessa, di tutti gli elementi, quando si tratta di Dio, soltanto degli elementi estrinseci, quando si tratta dell'uomo; che il verbo della mente è creato propriamente in Dio, impropriamente […].[372]

5.2. Un platonismo cristiano: metafisica e creazionismo

Attraverso l'analisi del celebre criterio gnoseologico della conversione del vero con il fatto e dei passi in cui tale criterio è enunciato in apertura del *De antiquissima* ci si trova di fronte ad una serie di argomenti che curvano in maniera netta il platonismo vichiano in direzione di una sua compatibilità con la tradizione filosofica e teologica di matrice cristiana.

Certamente, a interessarci qui non è certo la controversa questione della genuinità delle numerose professioni di fede vichiane. Quello che ci preme sottolineare in questa sede è però il carattere di coerenza filosofica che l'adozione della prospettiva cristiana possa aver assunto agli occhi del filosofo napoletano. Si può infatti notare che il proposito di creare una «metafisica adatta alla debolezza umana»[373] possa rivelare le sue ragioni squisitamente filosofiche qualora lo si connetta prima che con il tema cristiano del peccato originale, che pure assumerà un ruolo centrale nella produzione

[370] F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, cit., p. 100.
[371] *Risp. II*, p. 368.
[372] *DA*, p. 305.
[373] *DA*, p. 313.

successiva,[374] con l'importanza della distanza ontologica tra creatore e creature, ben inseribile all'interno della prospettiva platonica che si è andati fin qui mostrando. Proprio in questa direzione, una "cristianizzazione" del pensiero platonico era stata operata in maniera ampia non solo dai padri della chiesa ma anche dai platonici rinascimentali, su tutti proprio da Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola. Infatti, è cosa evidente, in virtù delle citazioni esplicite presenti nei loro testi, che nel pensiero dei due grandi platonici rinascimentali la lettera di Platone era già stata analizzata e interpretata anche attraverso concetti e soluzioni derivate dalla tradizione patristica (come, ad esempio, Agostino o lo pseudo-Dionigi) e scolastica (su tutti Tommaso d'Aquino).
Insomma, quello che vorremmo sottolineare è che, pur restando ferma l'imprescindibilità della teologia cristiana[375] tra le fonti della dottrina del *verum-factum*, tale presenza teologica in Vico vada indagata filosoficamente e non liquidata come semplice osservanza confessionale – sia essa sincera o meramente di comodo –. A farci inclinare per tale approccio è quella stessa assenza di motivi squisitamente religiosi che in passato è stata utilizzata per risolvere la questione del presunto immanentismo vichiano. A nostro avviso, proprio questa assenza sembra indicare la volontà vichiana di intraprendere un'impresa genuinamente filosofica e non teologica. Infatti, qualora si osservino gli attributi che Vico riserva a Dio si potrà certamente notare come essi (creatore, conservatore, essere, ottimo, perfetto, sapiente) siano i medesimi che appaiono nelle pagine della metafisica di Suárez in quanto dimostrabili attraverso l'utilizzo esclusivo della ragione naturale.[376] Per questo motivo, dunque, ci sembra utile ricercare gli aspetti filosofici della connessione del *verum-factum* con il creazionismo cristiano, nella convinzione che tale connessione si realizzi anche per motivazioni filosofiche.

A enunciare decisamente il bisogno di connettere il *verum-factum* alla prospettiva creazionista è il seguente passo:

> Infatti, nella religione in cui noi crediamo, il mondo è creato dal nulla nel tempo e si ha necessità di fare una distinzione, e cioè che il vero creato si converte nel fatto, mentre il vero non creato si converte nel generato. Ed ecco perché nelle Sacre Scritture, appunto con *divina* eleganza, la sapienza di Dio, che tiene in sé l'idea di ogni cosa, e quindi tutti gli elementi di tutte le idee, viene chiamata Verbo. Poiché in esso coincidono il vero e la comprensione di

[374] Sul tema cfr. F. BOTTURI, *Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» XCVII (2005), pp. 29-54; P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari, 1993, pp. 161-226. Quello che si vuole sostenere non è certo che Vico non avesse una consapevolezza del dogma cristiano e della sua conciliabilità con le esigenze filosofiche della sua filosofia. Allo stesso tempo, però, non si può non notare come esso assumerà una centralità nuova nel testo in cui fa la sua prima apparizione il tema della grazia e in cui la provvidenza diviene l'attributo principale attraverso cui indagare Dio: il *Diritto universale*. Un testo in cui, tra l'altro, la figura di Agostino assume un nuovo rilievo (cfr. A. LAMACCHIA, *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, cit., pp. 11-79; A. SABETTA, I "Lumi del cristianesimo", cit., pp. 203-264).

[375] Come già ampiamente notato in: K. LÖWITH, *"Verum et factum convertuntur": le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, cit., pp. 73-112.

[376] Cfr., rispettivamente, F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, XX; XXI; XXX. L'assenza, nel testo vichiano, delle dimostrazioni di posizioni tradizionalmente già accettate all'interno del testo vichiano e da lui stesso così spiegata nel corso della polemica con il *Giornale de' Letterati d'Italia*: «Ma era pur vostro il considerare che gli scrittori utili alla repubblica delle lettere si riducono a due sorti. Una è di coloro che vogliono giovare la gioventù; ed a costoro è necessario esplicar le cose da' primi termini, esporre spianatamente le altrui opinioni, e rapportarne tutte le ragioni appuntino, o per fondarsi in quelle o per confutarle; indi addurre alcuna cosa del loro in mezzo, e farne vedere tutte le conseguenze, e raccorne sino agli ultimi corollari. […] Altri sono che non vogliono gravare l'ordine de' dotti di più fatica, né obbligargli che, per leggere alcune poche lor cose, abbiano a rileggere le moltissime che hanno già lette in altrui; e costoro mandan fuori alcuni piccoli libricciuoli, ma tutti pieni di cose proprie. Io sonmi studiato di essere in questa seconda schiera […]» (*Risp. I*, p. 334).

> tutti gli elementi che compongono la totalità delle cose; ed il Verbo potrebbe, al solo volerlo, creare innumerevoli mondi![377]

La fonte diretta per il collegamento tra il *verum-factum* vichiano e la tradizione teologica sul sapere proprio di Dio è stata individuata nel pensiero agostiniano, con riferimento soprattutto al libro XV del *De trinitate*[378] in cui l'Ipponate si concentra sul rapporto tra sapere umano e sapere divino continuando un discorso iniziato nel libro precedente. Ma ancora più interessante, qualora si ammetta la lettura vichiana del testo di Agostino sembra essere il libro VII in cui il teologo di Tagaste si occupa del rapporto tra sapienza generata e fatta, tra sapienza divina e sapienza umana. La distinzione tra generato e fatto è la medesima ripresa da Vico e viene impiegata per indicare come il sapere perfetto di Dio sia la fonte del sapere umano.

> [Sapienza] Generata, vale a dire quella per mezzo della quale sono state fatte tutte le cose; creata, invece, o fatta, come negli uomini quando si rivolgono verso quella che è stata non creata e fatta, ma generata, e vengono illuminati; in essi infatti si realizza qualcosa che viene chiamato la loro sapienza […].[379]

Nel passo, oltre a venire introdotta la distinzione tra generato e fatto riproposta da Vico, si tratta anche del vero umano che viene presentato proprio nei termini di una sapienza che sia immagine del vero divino, una sapienza conseguente all'illuminazione. Una prospettiva decisamente affine a quella che si è precedentemente voluta qualificare come l'ontologismo vichiano,[380] che identifica nella produzione concettuale informata del vero divino il modo proprio della conoscenza umana. Quanto affermato sulla possibile dipendenza dal libro di Agostino, su cui torneremo a breve, potrebbe però far pensare nuovamente ad una semplice concessione teologica.

Dal punto di vista teoretico è importante notare come la distinzione tra generato e fatto sia da Vico adottata esplicitamente perché consona al dogma cristiano della creazione *ex nihilo*. Diversamente, gli antichi filosofi italici ritennero che «il mondo fosse eterno, e per la stessa ragione venerarono un Dio che agiva sempre dall'esterno».[381] È proprio questa contrapposizione a darci motivo di credere che l'adesione al creazionismo debba essere interpretata sotto il punto di vista filosofico come conseguenza coerente dell'accettazione della definizione di causa fatta propria da Vico e della conseguente predicazione dell'Essere eterno e del suo modo di operare. Solamente nella creazione cristiana è dato ritrovare un Dio che si comporti realmente come una causa, ovvero che operi senza bisogno di altro per produrre l'effetto, realizzando la coincidenza tra quanto filosoficamente si può dimostrare della causa prima e quanto è dalla fede accettato per rivelazione. Vi è insomma un motivo filosofico che spinge Vico ad accettare l'esistenza di un Dio creatore che si opponga tanto alle spiegazioni esclusivamente materialiste quanto alle riduzioni del ruolo divino a mero principio formale e questo motivo è lo stesso che lo spinge a criticare coloro che hanno sostenuto l'opinione secondo la quale Dio "operi come un fabbro".

---

[377] *DA*, p. 197.
[378] Sulla questione concordano U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in* Vico, cit., p. 51; A. LAMACCHIA, *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari, 1992, p. 43; K. LÖWITH, *"Verum et factum convertuntur": le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, cit., p. 78 e A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., pp. 181-185.
[379] AGOSTINO, *La trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano, 2019, VII, III, 4, p. 423 (trad. di B. Cillerai).
[380] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.
[381] *DA*, p. 197.

Proprio coinvolgendo il problema della causalità dell'ente necessario, l'accettazione del creazionismo cristiano si pone decisamente sul terreno metafisico oltre che su quello confessionale. Infatti, la connessione di platonismo e creazionismo permette di impostare il tema del rapporto tra gli enti naturali e i modelli ideali in accordo con la centralità del problema dell'essere evidenziata nei precedenti paragrafi. Infatti, in questa forma di platonismo cristiano il ruolo del mondo ideale nella creazione degli enti viene subordinato all'atto creativo divino, che volontariamente sceglie di conferire l'essere ad alcune delle infinite forme possibili. Un platonismo che, partendo dalla identificazione del Verbo giovanneo con il mondo iperuranio platonico propone di conciliare la cosmogonia timaica con il creazionismo cristiano.[382] Questo tipo di conciliazione trova ampio spazio nelle pagine della *Teologia platonica* di Ficino, dove il distacco dall'emanatismo plotiniano si consuma oltre che grazie all'influsso della fonte agostiniana, anche attraverso l'adozione dell'esemplarismo tommasiano[383] che appare in passi come il seguente:

> Dunque propriamente in Dio vi sono gli archetipi di tutte le cose. Né le specie degli esseri possono distinguersi se non in virtù di ciò da cui ricevono l'essere. Né la semplicità divina è meno semplice a causa della molteplicità delle idee, dal momento che tutte sono considerate tramite un'unica forma in un unico atto contemplativo. Né la divina essenza è detta idea in quanto è essenza in senso assoluto, ma in quanto è l'archetipo di questa o quella specie. Perciò le idee sono dette molteplici nella misura in cui sono intese come determinazioni molteplici derivanti da un'unica essenza, e siffatti rapporti, attraverso cui le idee si moltiplicano, non sono prodotti dalle cose stesse, ma dall'intelletto divino che paragona la propria essenza alle cose.[384]

I generi metafisici, che costituiscono il mondo ideale del Verbo, possono dare vita, in virtù della loro infinita perfezione, ad infinite forme, a sempre nuove manifestazioni dell'archetipo. Ma queste stesse forme necessitano, per accedere all'esistenza concreta, di ricevere l'atto di essere. L'atto della volontà divina, scegliendone solamente alcune crea una frattura tra il mondo dell'inesauribile possibilità logica del Verbo che "contiene infiniti mondi" e il mondo degli esistenti concreti, il mondo del fatto. Questa scissione che avviene tra la sfera del logicamente possibile e la sfera dell'esistente è, a nostro modo di vedere, il risultato teoretico più importante della conciliazione di creazionismo e platonismo. Infatti, a partire da essa risulta conseguente accettare che l'indagine sulla realtà avvenga accogliendo da un lato il rifiuto dell'apriorismo razionalista – in quanto anche ammettendo, cosa che Vico non fa, che la mente umana possa realmente elevarsi fino alle vette del livello delle cause ideali, del Verbo, resterebbe il fatto che il mondo non è un prodotto necessario –; dall'altro accettando le argomentazioni del metodo dialettico che, a partire dagli esistenti concreti, ricerchi le cause metafisiche. Inoltre, a questa stessa frattura tra il mondo del puro possibile e mondo reale possono essere fatte risalire le osservazioni vichiane che già nel *De ratione* erano rivolte al caso del vero poetico. Vico, a differenza di quanto farà nella *Scienza nuova*, concepisce la creazione poetica come un fare cosciente per cui:

---

[382] Sull'identificazione di mondo delle idee e verbo cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XII, 1, pp. 1069-1073. Sull'importanza della volontà divina nel realizzarsi della creazione cfr. *Ivi*, II, 11. Per quanto riguarda l'interpretazione creazionista del *Timeo* di Platone, l'affermazione ficiniana appare abbastanza esplicita: «Per cui la volontà divina, come dice Platone nel *Timeo*, è il principio di tutte le creature» (*ivi*, II, 11, p. 173).

[383] Esemplarismo che, tra l'altro, è fonte primaria della *Visione in Dio* malebranchiana. Sul tema cfr. E. SCRIBANO, *Malebranche: visione di Dio e visione in Dio*, in: «Rivista di storia della filosofia» XL (1996), 3, pp. 520-554.

[384] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 11, p. 167. Nella stessa pagina, il platonico fiorentino ribadisce l'importanza della volontà divina al fine di realizzare la creazione.

> i poeti si scostano dalle forme più quotidiane del vero, per crearne una qualche specie ancor più eccellente; e trascurano la natura incerta, per seguire quella costante; e seguono il falso, così da essere in qualche modo più veritieri.[385]

Non vi è nulla di contraddittorio nel ritenere possibile concepire un esempio che, pur essendo falso in quanto non riscontrabile nella realtà, in quanto non esistente, possa essere in qualche modo più veritiero. Più veritiero perché in grado di ampliare, attraverso la creazione poetica, il numero di esemplificazioni dell'archetipo perfetto di cui possiamo avere esperienza. Il compito educativo che il racconto poetico è chiamato a svolgere potrà quindi essere ottemperato solamente quando esso si svolga conformemente a verità metafisica. Il poeta ha infatti il compito di trattare attraverso esempi quella stessa verità che il filosofo cerca di cogliere attraverso i generi.[386] Allo stesso tempo, proprio a causa del suo legame con la metafisica che prescinde dal mondo dell'esperienza concreta, il prodotto della poesia non sarà di nessun valore per conoscere la realtà effettiva, che nel caso della morale – l'esempio trattato da Vico – potrà invece essere colta esclusivamente dalla prudenza.[387]

Questa possibilità di connettere verità metafisica e invenzione poetica, la cui ammissione pur comporta il problema di trovare un discrimine tra le varie falsità poetiche, ci sembra garantita in ultima istanza proprio dall'idea che la verità del Verbo sia pienezza generativa di forme, secondo l'interpretazione della teoria cristiana delle idee divine che ben si armonizza con l'interpretazione di Platone che abbiamo attribuito a Vico.[388] Ma, allo stesso tempo, la mera attitudine all'essere propria delle forme risulta insufficiente per accedere alla sfera dell'esistenza, necessitando di partecipare all'essere grazie all'atto divino per poter passare dalla mera potenzialità logica all'attualità dell'ente. Proprio per questo motivo, l'oggetto della poesia può certo essere secondo verità ma non del tutto vero,[389] testimoniando ancora una volta il carattere finito della potenza creatrice degli esseri umani.

6. Punti metafisici e conati: la coerenza di un abbandono

È ora il momento di passare a esaminare quella che comunemente la critica, seguendo le affermazioni dello stesso Vico, identifica come la parte centrale della metafisica vichiana: la dottrina dei punti metafisici. Questa stessa centralità non va però scambiata con un qualche tipo di autosufficienza. Se è vero che il filosofo napoletano è esplicito nell'identificare in questa sua dottrina il proprio contributo personale e innovativo alla discussione del problema metafisico, è allo stesso tempo importante considerare il fatto che, a differenza di Cartesio, Vico non considera il suo pensiero come un nuovo inizio filosofico, innestando piuttosto le sue riflessioni in un clima di confronto e dialogo con la tradizione. Cercheremo dunque di rendere ragione della posizione vichiana, della sua novità e anche della perdita di interesse dell'autore per essa, considerandola nel suo inserimento all'interno del *De*

---

[385] *DN*, p. 109.

[386] «Infatti il poeta insegna dilettando, ciò che il filosofo insegna con serietà: entrambi insegnano i doveri, entrambi descrivono i costumi degli uomini, entrambi incitano alla virtù e distolgono dal vizio; ma il filosofo, avendo a che fare con persone colte, ne discute secondo il genere; il poeta invece, poiché tratta con il volgo, persuade con le azioni e con i detti sublimi dei personaggi che crea e altrettanto con esempi in qualche modo inventati» (*ibidem*).

[387] «Infatti la prudenza cerca nelle azioni umani il vero così com'è, anche nell'imprudenza, nell'ignoranza, nel desiderio, nella necessità e nella sorte: la poesia guarda soltanto al vero, come dev'essere per natura e secondo ragione» (*ibidem*). Si potrebbe dunque ragionevolmente arguire che il vero poetico di cui Vico parla in queste pagine è qualcosa di diverso dal problema delle invenzioni poetiche riguardanti le cosiddette idee chimeriche, in cui si predica l'esistenza di un ente derivato dalla composizione di due enti realmente esistenti come ad esempio il centauro. A questo tema sono dedicate importanti riflessioni in: M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*, cit., pp. 60-63.

[388] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1.

[389] Cfr. Supra, II, § 5.1.2.

antiquissima e attraverso le problematiche e le soluzioni metafisiche che si è sin qui cercato di mettere in luce all'interno del pensiero vichiano.

6.1 Punti e conati: concetti metafisici

Lungo tutto il corso della nostra esposizione abbiamo più volte affermato che una divisione centrale per il pensiero vichiano è quella che separa la realtà in mondo fisico e mondo metafisico. Se gli enti del mondo fisico sono caratterizzati dalla loro intrinseca mutevolezza e dalla perenne instabilità che il movimento continuo porta necessariamente con sé, gli enti metafisici, al contrario, costituiscono il fondamento stabile della realtà. È l'immutabilità del mondo metafisico, unita al rapporto di dipendenza che lega ad esso il mondo fisico, a garantire intelligibilità e consistenza ontologica ad una realtà apparentemente priva di qualsiasi stabilità. La divisione non si spinge come nel cartesianismo, e ancor di più nello spinozismo, fino al punto di separare completamente la dimensione metafisica da quella fisica, delineando così un quadro riempito dalla giustapposizione di due mondi separati. Infatti, la differenza tra fisica e metafisica può essere compresa secondo due punti di vista, a seconda che si prediliga l'aspetto gnoseologico o quello ontologico. Secondo il primo aspetto l'accento andrà posto sulla contrapposizione tra il carattere provvisorio della conoscenza del mondo fisico e quello stabile della conoscenza del mondo metafisico, solo in grado di garantire quindi un sapere scientifico. Dal punto di vista ontologico – non privo però di riflessi gnoseologici vista l'idea vichiana che vero sapere sia solamente quello *per causas* – occorre riconoscere un rapporto di causa-effetto tra gli enti metafisici e quelli fisici. Entrambi questi punti di vista sono ben presenti a Vico che a questo proposito si esprime nei seguenti termini:

> Ciò che gli scolastici chiamano «*essentia*», in latino si chiama «*vis*» o «*potestas*». Tutti i filosofi concordano sull'eternità e sull'immutabilità delle essenze. Aristotele aveva con chiarezza mostrato che esse sono individue o, come vuole la terminologia scolastica, "consistono nell'indivisibile". E Platone, sulla scia di Pitagora, ritenne che la scienza è scienza soltanto dell'eterno e dell'immutabile. Perciò è lecito pensare che gli antichi filosofi d'Italia ritenessero essenze individue o indivisibili le virtù eterne ed immutabili di tutte le cose, virtù che il popolo Latino chiamava «Dei Immortali», e che invece i sapienti assumevano come un unico sommo Nume; per questa ragione l'unica vera scienza è la metafisica, poiché tratta delle virtù eterne.[390]

Stando alle parole di Vico, la metafisica è l'unica vera scienza poiché tratta delle virtù eterne. Proprio sull'uso vichiano del termine "virtù" occorre richiamare l'attenzione prima di passare a esaminare le caratteristiche degli unici enti metafisici a cui il filosofo napoletano dedica spazio nel suo *De antiquissima*: i punti e i conati. In via del tutto preliminare possiamo notare che il termine "virtù" è da Vico utilizzato come sinonimo di *essentia* e definito, nel corso della *Prima risposta*, come: «lo sforzo del tutto, col quale manda fuori e sostiene ogni cosa particolare».[391] Ci sembra che questa capacità della virtù di sostenere e "mandare fuori" le cose particolari vada interpretata ammettendo un rapporto di dipendenza tra gli enti fisici e la virtù metafisica che è fondamento e principio della loro esistenza concreta, secondo il medesimo rapporto che si è ipotizzato sussistere tra i generi metafisici e le forme fisiche.[392] A indirizzarci in questo senso sono le parole dello stesso Vico che, proprio trattando dei principi e ribadendo al distinzione tra essere ed esistere, afferma:

---

[390] *DA*, p. 233.
[391] *Risp. I*, p. 339.
[392] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1.

> L'essenza noi pruovammo essere materia metafisica, cioè virtù. Dunque può ciascun per sé trarne le conseguenze: la sostanza è virtù; gli attributi sono esistenza e atti della virtù.[393]

Secondo questo passo, l'*essentia-vis-potestas* sembrerebbe anche opporsi all'esistenza-atto singolo proprio degli enti fisici. Questo accostamento delle virtù all'essenza ci dà ragione di credere che esse non siano altro che le idee platoniche, da Vico già lungamente trattate e adottate nel corso della trattazione del *De antiquissima*. Certamente, se trattando della questione gnoseologica egli aveva preferito definirle come generi – perfetti e capaci di produrre ogni forma particolare – trattando la dimensione ontologica della creazione e dello sviluppo della realtà fisica egli le definisce in quanto virtù, in quanto infinita potenzialità di realizzare ogni ente concreto. Infatti, come vedremo tra poco, le caratteristiche e i ruoli delle virtù e dei generi metafisici sono gli stessi: l'infinità (intesa come perfezione infinita), l'unicità e la funzione di *medium* della creazione divina. È lo stesso modo di concepire le virtù come potenzialità creative di Dio a confermare la prospettiva di una sovrapponibilità tra il concetto di genere-idea e quello appunto di virtù metafisica.

Dio in quanto Verbo è la sede, per così dire, dei generi metafisici. Sempre in Dio vanno ricercate le essenze, le virtù intese come potenzialità creatrici. L'impressione che Vico si stia occupando di due oggetti diversi sfuma, qualora si considerino le caratteristiche delle idee secondo la lettura ficiniana di Platone che emerge dal *Commento al Parmenide*. Sicuramente la filosofia vichiana, introducendo nella metafisica dei principi dinamici e "agenti" come le virtù, si allontana dalla dimensione statica e logicista di Suárez e dalla concezione aristotelica dei generi come concetti generali. Ma questo allontanamento non è un allontanamento dalla metafisica *in toto* in quanto ci sembra piuttosto ancora una volta ribadire l'adesione al paradigma ficiniano secondo il quale le idee vanno intese prima di tutto come dei centri di forza produttiva che in quanto dotati di infinita perfezione possono dar vita a tutti i possibili enti. Così si esprime Ficino:

> […] esorta a non pensare che le idee siano semplicemente dei concetti, ma specie sostanziali e forze naturali: infatti, se le forme naturali delle anime e le forze delle membra sono presenti nelle nature infime, e nell'ultima forma di vita del mondo ci sono le potenze seminali, dotate di energia produttiva, di tutte le cose, a maggior ragione nell'essenza stessa della Mente divina ci sono le specie produttrici e naturali delle cose.[394]

Il platonico fiorentino poche pagine dopo ritiene altresì importante precisare che questa riconosciuta capacità di azione delle idee sul mondo naturale non compromette il carattere eterno ed immutabile delle idee stesse. A tal fine argomenta distinguendo due proprietà proprie degli enti intelligibili:

> In verità, secondo Platone, è necessario che l'idea possieda due proprietà: la prima, senza dubbio, è la sostanza eminente, che non può in alcun modo mescolarsi con la natura né essere incline alle forme nella materia; la seconda, invece, è la virtù e l'azione, che può essere partecipata universalmente e che diffonde per ogni dove i suoi benefici, anche grazie alla propria presenza. […] nelle idee non c'è eminenza senza alcuna partecipazione, né partecipazione senza eminenza.[395]

Come si vede, la terminologia utilizzata da Ficino sembra effettivamente essere stata ripresa da Vico. Anche il filosofo napoletano concentra la sua attenzione sia sulla capacità creativa della virtù che sull'immutabilità divina garantita dall'eminenza, come vedremo tra poco. Dunque, per cercare

[393] *Risp*. *I*, p. 338.
[394] M. FICINO, *Commento al Parmenide*, cit., cap. XXVI, p. 57.
[395] *Ivi*, cap. XXVIII, pp. 60-62.

conferma di questo influsso platonico-ficiniano, rivolgeremo ora la nostra attenzione alle definizioni che Vico fornisce delle due virtù metafisiche di cui si occupa: il punto e il conato.[396]

> Per i Latini «*punctum*» e «*momentum*» avevano lo stesso significato: «*momentum*» è la cosa che muove; ed entrambi, «*punctum*» e «*momentum*», indicavano qualcosa di indivisibile. Che gli antichi sapienti d'Italia credessero nell'esistenza di una tale virtù indivisibile dell'estensione e del moto?[397]

Ma cosa indica esattamente l'espressione "virtù indivisibile dell'estensione"? Nella sua ricostruzione della teoria di Zenone,[398] Vico afferma che l'antico filosofo greco sia stato l'unico a riconoscere che il punto definito dai geometri, ovvero privo di dimensioni, seppur fisicamente impossibile è una finzione in grado di rappresentare la verità metafisica, corrispondendo a "ciò che la mente umana riesce a pensare dell'estensione indivisibile".[399] Il punto inesteso sarebbe dunque l'unico modo attraverso cui gli esseri umani possono conoscere il principio dell'estensione, la virtù dell'estensione che è presente eminentemente in Dio.

> Infatti occorre che la virtù di questa cosa fisica sia data nella metafisica: altrimenti come potrebbe Dio essere l'insieme di tutte le perfezioni? E certamente le cose estese esistono in natura, tuttavia non è lecito pensare qualcosa di esteso in Dio: solo l'estensione è misurabile, le dimensioni ripugnano l'infinito. È invece del tutto lecito pensare che la virtù dell'estensione sia contenuta in Dio, come dicono i nostri teologi, *eminentemente*. Per la qual ragione il conato è la virtù del movimento e in Dio, creatore [*authore*] dello stesso conato, è quiete; e così la prima materia è la virtù dell'estensione, che in Dio, creatore [*conditore*] della materia è Mente purissima.[400]

La virtù dell'estensione è quindi secondo Vico il principio inesteso dell'estensione, il principio metafisico degli enti fisici. Come per Ficino, anche per il filosofo napoletano il concetto di eminenza è chiamato in causa per salvaguardare l'immutabilità e la perfezione, tanto del Sommo creatore quanto della virtù stessa. Infatti, se i principi metafisici fossero in qualche misura corruttibili, sarebbero semplicemente altri enti fisici e per questo sottoposti all'incessante mutamento della realtà. Ma Vico è risoluto nel voler distinguere i due piani, come si evince dagli argomenti che egli adotta per conciliare Aristotele con Zenone.

---

[396] Alle virtù dell'estensione e del moto, punto e conato, Vico aggiunge in realtà quella del numero: l'uno. Ma al di là della sua presenza nell'elenco delle virtù essa resta priva di una trattazione specifica.

[397] *DA*, p. 237.

[398] Si è a lungo dibattuto su quale Zenone Vico avesse in mente nello scrivere il *De antiquissima*, se l'eleate o il cizico, e sull'eventualità che semplicemente, come egli stesso ammette nel corso della *Seconda risposta*, il filosofo napoletano avesse rivestito dell'autorità degli antichi le proprie personali teorie. L'effettiva esistenza di uno zenonismo filosofico nella Napoli vichiana è, come è noto, stata messa in luce (Cfr. R. MAZZOLA, *Vico e Zenone*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna e A. Stile, Guida, Napoli, 2000, pp. 311-341.) ma la difficoltà di ricostruirne accuratamente le reali posizioni impone in ogni caso di limitare l'indagine al solo pensiero vichiano.

[399] *DA*, p. 239. A meglio delineare le modalità di questa rappresentazione sarà dedicato il prossimo § 6.2.

[400] *DA*, p. 241. Ovviamente la "prima materia" a cui si riferisce qui Vico è quella materia metafisica rappresentata dal punto, anch'esso definito come virtù dell'estensione. Occorre però a questo punto notare che il testo vichiano appare ambiguo utilizzando i termini "*conatus authore*" e "*materiae conditore*" per riferirsi a Dio. Il conato e la materia metafisica sono da ritenersi generati oppure creati da Dio? Nel primo caso ci troveremmo di fronte alla riproposizione della tradizionale dottrina cristiana del Verbo, secondo una distinzione che viene adottata da Vico stesso in apertura al *De antiquissima* (Cfr. *DA*, p. 197). Viceversa, l'idea che le virtù siano qualcosa di creato potrebbe far propendere per una lettura strettamente neoplatonica – neoplotiniana secondo alcuni – della metafisica vichiana (Sul tema cfr. V. MATHIEU, *Vico neoplatonico*, cit.; V. VITIELLO, *La filosofia di Vico 'prima' della Scienza nuova*, in: G.B. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730*, *1744,* a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018, pp. XCVIII-CXVIII).

> Quando Aristotele insiste sulla divisione di parti all'infinito, dimostra ciò attraverso la diagonale che è tagliata negli stessi punti dal lato – due grandezze fra loro incommensurabili – e che ciononostante non divide il punto, ma un qualcosa di esteso, tant'è vero che lo disegna. […] E tant'era lontano dall'essere confutato, che, anzi, per questa ragione Zenone rimase saldo alle sue posizioni. Come infatti in questo mondo di forme, che l'uomo si immagina, e del quale l'uomo è in qualche modo Dio, questa cosa fittizia, priva di parti, sottostà sempre uguale a se stessa ad estensioni disuguali, così anche nel mondo reale, creato da Dio, c'è una certa virtù indivisibile dell'estensione, che, proprio in quanto indivisibile, si distende uguale a se stessa in estensioni disuguali. Perciò le virtù sono indefinite. E appunto perché sono indefinite, non si può parlare relativamente ad esse di «tanto» e «quanto», né è possibile pensarle in termini di «maggiore» e «minore»: esse ripugnano «il più» e «il meno».[401]

Secondo Vico Aristotele manca il punto – letteralmente – perché non riesce a distinguere il piano della fisica, in cui le dimostrazioni geometriche si svolgono, da quello della metafisica, solo ambito della realtà in cui possa sussistere qualcosa di indivisibile. Come l'idea platonica, che nella sua perfezione è creatrice di infinite forme senza essere una forma anch'essa, allo stesso modo la virtù dell'estensione è in grado di dar vita a potenzialmente infiniti mondi estesi senza essere essa stessa estesa. E come l'idea, restando uguale a se stessa, viene partecipata in enti diversi, allo stesso modo la virtù indivisibile "si distende uguale a se stessa in estensioni disuguali". Un linguaggio che, nelle modalità di descrivere la partecipazione ci sembra fare eco, oltre che al *Commento al Parmenide*,[402] curiosamente anche ad un altro testo neoplatonico come *Le sentenze sugli intelligibili* di Porfirio. Si veda, ad esempio, il seguente passo:

> L'indivisibile è sempre intero, identico e numericamente uno in ogni parte del divisibile. E se l'inesteso si trova per intero presente nelle infinite parti dell'estensione, non vi si trova né diviso, in parti corrispondenti alle parti, né molteplice, moltiplicato in corrispondenza alla moltitudine, ma al contrario intero in ogni parte della massa e in ogni parte del molteplice, ed è presente in tutta la massa e in tutta la moltitudine in maniera indivisa, non molteplice e numericamente una.[403]

Il testo porfiriano potrebbe infatti plausibilmente essere annoverato tra le fonti vichiane, soprattutto tenendo conto del fatto che la sua traduzione, col titolo *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos docentibus*, veniva pubblicato nella raccolta di traduzioni ficiniane in cui era inserito il *De mysteriis Aegyptorum* di Giamblico, notissima fonte vichiana.[404] Ma al di là della possibile influenza porfiriana, riteniamo si possa affermare che il modello dell'idea platonica, così come interpretato da Ficino, sia effettivamente il sostrato teoretico operante nella teoria vichiana delle virtù metafisiche.

---

[401] *Ivi*, pp. 241-243.
[402] Cfr. M. FICINO, *Commento al Parmenide*, cit., Cap. XVIII, pp. 43-45.
[403] PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano, 1996, § 33, p. 133. Si confrontino ancora una volta le espressioni porfiriane con il Vico della *Seconda risposta*: «[…] nelle matematiche, e in conseguenza nelle meccaniche, si parla con termini d'infiniti "massimi", "minimi", "maggiori", "minori", "maggiori e maggiori", "minori e minori", e "l'uno infinitamente maggiore o minore dell'altro": li quali termini stravolgono certamente l'umano intendimento, poiché l'infinito è schivo d'ogni multiplicazione e comparazione, se non ci soccorre una metafisica, nella quale sia stabilito che in ogni parte distesa, atto finito, in ogni moto, atto terminato, siavi sotto virtù o potenza di estensione e di moto sempre uguale a se stessa, cioè in tutti gli attuali distesi ed attuali movimenti, infinita» (*Risp. II*, p. 374).
[404] Ad esempio, cfr. IAMBLICHUS, *De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*, Apud Ioannem Tornaesium, MDCVII, pp. 281-295.

Virtù che sono dunque allo stesso tempo principi formali ed efficienti che agiscono in un modo estraneo a quello proprio dei corpi.[405]

La stessa prospettiva viene da Vico impiegata laddove si rivolge a indagare il principio del moto: il conato. Anche i principi di quel movimento che, come abbiamo visto,[406] è la condizione intrinseca alla realtà fisica, andranno ricercati all'interno della dimensione metafisica. Conseguentemente il principio del movimento sarà una forza che, immobile, è causa del moto perenne del mondo naturale. Questa virtù del movimento è da Vico denominata utilizzando un termine così diffuso nel dibattito sei-settecentesco sul moto – da Cartesio a Leibniz, da Gassendi a Spinoza[407] – da rendere impossibile il tentativo di decifrarne il suo utilizzo nel pensiero vichiano a partire da una ricerca terminologica. A farci propendere per la medesima interpretazione appena avanzata per il punto sono pertanto le stesse parole vichiane, rafforzate dall'idea che, in realtà, punto e conato siano indivisibili e che possano essere dunque distinti solo razionalmente.

> Ora, gli argomenti che provano tutto ciò [le caratteristiche del punto metafisico], provano anche che il conato, ossia la virtù del movimento, in quanto concetto metafisico, è ciò che rimane uguale sotto movimenti diseguali. Innanzitutto si addice molto di più all'incondizionata semplicità della Divina Onnipotenza l'aver creato una materia che sia virtù dell'estensione e del moto contemporaneamente, piuttosto che operare due volte per creare una volta la materia e un'altra volta il moto.[408]

Le parole vichiane potrebbero però essere fuorvianti poiché egli sembrerebbe riferirsi in questo passo specifico alle virtù come a qualcosa di fisico e di creato, contraddicendo in questo modo quanto si è andati fino ad ora affermando. Ma a ribadire lo statuto metafisico, non fisico, delle virtù è Vico stesso che, ritornando sul tema nel corso della *Seconda risposta* precisa:

> È dunque il conato proprietà della materia de' corpi: della materia, dico, metafisica, che è la sostanza, non della materia fisica, che è esso corpo, del quale è proprio il muoversi. La qual differenza di materia fisica da metafisica fu da me data ove scrissi: «Ed è questa la differenza fra la materia fisica e quella metafisica. La materia fisica, quale che sia la forma particolare che va a ricavare, la ricava sempre ottima, poiché la via per la quale lo fa, fra tutte le vie possibili è una soltanto. Mentre la materia metafisica, poiché le forme particolari sono tutte imperfette, già contiene la forma ottima nel genere o idea».[409] Talché la materia fisica è ottima a ricevere di tutte una forma particolare; la metafisica è ottima a riceverle tutte insieme: perché la materia fisica è il corpo, che è circonscritto; la metafisica è la sostanza del corpo, che non la puoi diffinire.[410]

---

[405] «Perché l'essenza è una ragion d'essere: il nulla non può cominciare né finir ciò che è, e in conseguenza nol può dividere, perché il dividere è in un certo modo finire. Dunque l'essenza del corpo consiste in indivisibile; il corpo tuttavia si divide: dunque l'essenza del corpo corpo non è: dunque è un'altra cosa dal corpo. Cosa è dunque? È una indivisibile virtù, che contiene, sostiene, mantiene il corpo, e sotto parti disuguali del corpo vi sta egualmente […]» (*Risp. I*, p. 335).
[406] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.3.
[407] Su questo tema cfr. M. PAPINI, *Vicenda seicentesca di minimi e conati*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 125-163. Nel corso del *De antiquissima*, Vico pare intendere il conato esclusivamente come il principio universale del moto. Solo a partire dal *Diritto universale* egli declinerà questo concetto al plurale, identificando l'istante del passaggio all'umanità come un'operazione di "messa in conato" dei primi giganti ad opera di Dio. Su questo cfr. *Infra*, III, § 2; IV, § 3.2.2.
[408] *DA*, p. 243.
[409] Vico sta qui citando se stesso, nello specifico *DA*, p. 225.
[410] *Risp. II*, p. 374. Sull'identificazione di virtù e idea si veda anche questo passo del *De antiquissima*: «Dunque il mondo fisico è composto di imperfezioni e di cose divisibili all'infinito. Il mondo metafisico di idee, ossia di cose perfette, intese come virtù indivisibili, dotate di potenza indefinita» (*DA*, p. 247).

Il filosofo napoletano, ritornando a commentare un passo oscuro della sua opera metafisica, ribadisce la sua adesione alla concezione ficiniana degli enti metafisici, caratterizzati dall'essere indefinibili proprio a motivo dell'infinita perfezione loro intrinseca. Viceversa, gli enti fisici, a motivo della loro dipendenza dalla materia corporea costituiscono sempre la singola realizzazione di uno degli esemplari possibili tra gli infiniti realizzabili a partire dall'archetipo. Inoltre, includendo esplicitamente virtù e generi sotto l'unica denominazione di materia metafisica, ci sembra verosimile che Vico indirizzi il lettore verso l'interpretazione comune dei due concetti metafisici che si è avanzata in questo paragrafo. Occorre però nuovamente notare che, nel primo dei passi citati nella presente pagina, il testo vichiano ritorna a farsi ambiguo parlando nuovamente della materia metafisica come di qualcosa di creato. In tal senso egli sembra distaccarsi dal modello tradizionale cristiano per abbracciare una soluzione più marcatamente neoplatonica. A ben guardare, se appare ovvio che nel testo vichiano le due diadi metafisica-fisica e generato-fatto si corrispondano perfettamente la questione si complica guardando al tentativo di mantenere la presenza del divino nel mondo fisico senza ridurlo però ad un principio totalmente immanente che sembra costituire una difficoltà non risolta all'interno del sistema vichiano. Il filosofo napoletano cerca infatti di impostare la questione delineando uno schema triadico Dio-metafisica-fisica a cui corrispondono, sul piano dell'estensione e del movimento, le triadi inestensione-punto-estensione e quiete-conato-moto. Appare però a questo punto capitale il problema di conciliare l'articolazione triadica con la dicotomia originaria e che si manifesta a nostro avviso proprio con questa oscillazione per cui la materia metafisica viene descritta da un lato come i generi platonici – a testimonianza della sua 'metafisicità' – mentre dall'altro viene alle volte a occupare lo spazio intermedio tra Dio e creatura fisica, essendo descritta come un qualcosa di creato, esterno quindi alla perfezione del Verbo, e però allo stesso tempo appartenente alla sfera delle essenze immutabili.[411] Ciononostante, ci sembra che l'entità degli sforzi vichiani intesi a dimostrare la compatibilità della soluzione triadica – che verrà peraltro abbandonata – con la prospettiva del dualismo metafisica-fisica/generato-fatto – che verrà mantenuta, permettano di perseguire nel sostenere la lettura proposta pur con i limiti delineati da questo sfondo problematico.

Con questa cautela, ci sembra comunque di poter affermare che l'interpretazione delle idee platoniche avanzata da Ficino nel *Commento al Parmenide* – con il riconoscimento delle loro due caratteristiche ovvero l'essere ad un tempo causa formale e causa efficiente – sia lo sfondo su cui intendere non solo la teoria vichiana dei generi ma anche quella dei punti metafisici. In tal senso, ci sembra di poter affermare che la ripresa del modello platonico, e del relativo riconoscimento di un carattere attivo proprio al mondo delle essenze, vada inteso certamente come un deciso rifiuto del logicismo tipico della dottrina essenzialistica della seconda scolastica senza che però questo decreti un rifiuto totale dell'impresa metafisica, della ricerca dell'*ousia* necessaria al di là del fenomeno contingente. A partire dalla presa in considerazione del paradigma ficiniano e della sua presenza in Vico, ci sembra quindi che vadano messe in questione quelle interpretazioni che vedono nella metafisica vichiana del *De antiquissima* un esempio di metafisica "conativa"[412] o ancora di più

[411] A notare questo problema irrisolto è stato V. VITIELLO, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, cit., pp. 90-94.

[412] Ci riferiamo qui alle idee di M. Papini che ritiene possibile identificare «un'ontologia latente a carattere conativo e antisostanzialistico (o sub-sostanzialistico) che serpeggia per *tutti* i grandi sistemi metafisici barocchi, costituendone l'apertura verso l'"essere"». Risultato di tale ontologia latente sarebbe il comune tentativo di: «sostituire gradualmente, attraverso un'infinità di tentativi, per quanto concerne la ricerca più strettamente filosofica, a una *concezione sostanzialistica*, ritenuta scolasticamente inerte e insufficiente a inquadrare le intrinseche possibilità di variazione e di complicazione coessenziali all'"essere" esperibile in natura, una *concezione conativa*, un convincimento generale che

totalmente dinamica.[413] Al contrario, ci sembra che la riproposizione del modello platonico sia la spia del tentativo di accogliere pienamente la dinamicità del mondo naturale e fenomenico, senza negarne il carattere costitutivamente aperto. Allo stesso tempo, però, questo riconoscimento si lega all'idea che il fluire incessante sia in realtà retto e causato da principi necessari, perfetti, immutabili, da un Infinito capace di stare sotto – di sostenere –, sempre uguale a se stesso, agli innumerevoli finiti particolari.

6.2 La matematica come immagine della Verità

Abbiamo fin qui solamente accennato all'idea che nel campo delle scienze matematiche, le sole in cui l'essere umano possa conoscere in maniera creativa – per quanto conosca solamente degli enti fittizi – si annidi la possibilità di accedere alle verità metafisiche. È finalmente giunto il momento di precisare quello che ci pare essere il senso di questo aspetto del pensiero vichiano.

In primo luogo, ci pare vadano escluse due interpretazioni contrapposte che, nel loro posizionarsi agli estremi dello spazio ermeneutico, falliscono a nostro avviso entrambe nel tentativo di cogliere l'effettiva posizione sostenuta dal filosofo napoletano. Da un lato, l'ammettere in Vico un approccio nominalistico *stricto sensu* al problema degli enti matematici[414] impedisce infatti di render ragione proprio della caratteristica essenziale riconosciuta alle scienze matematiche nel *De antiquissima*: ovvero il fatto di essere una creazione umana in grado di rappresentare una verità che trascende gli angusti limiti della possibilità dell'uomo decaduto. Dall'altro lato, però, ci sembra che vadano parimenti rifiutate quelle interpretazioni che, facendo leva sul fatto che la dottrina dei punti metafisici si esprima in termini geometrici-matematici, riconoscono nel pensiero vichiano l'influsso di quel platonismo matematico tipico del galileismo[415] secondo il quale la matematica era l'effettivo linguaggio con cui il libro della natura era stato composto da Dio e che riconosceva quindi alle verità matematiche un valore ontologico.[416]

La questione in tutta la sua problematica ambiguità viene sollevata da Vico quando, in apertura del capitolo *Sui punti metafisici e sui conati*, mette in rapporto diretto il mondo fittizio degli enti matematici con le verità sostanziali della metafisica. Scrive Vico:

---

tende a privilegiare ogni momento tensionale e trasformativo, facendolo diventare il punto di riferimento per nuove possibili metafisiche» (M. PAPINI, *Vicenda seicentesca di minimi e conati*, cit., p. 132; pp. 135-136).

[413] «La nuova metafisica, […] non è più né statica né dualistica: è il condensato eterno del moto temporale, è la storia ideale eterna dentro la quale corrono in tempo le nazioni – è il fiume di Eraclito, all'apparenza immutabile e sempre uguale a se stesso mentre tutta la materia d'acqua che fluisce al suo interno cambia senza tregua» (P. CRISTOFOLINI, *La metafora del fiume e la metafisica*, in: *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia*, cit., p. 16).

[414] È questa la strada percorsa in primo luogo da B. Croce, che a tal proposito scriveva: «[…] si scorge che la gran perfezione che il Vico attribuisce alle matematiche è più apparente che reale; che la sicurezza che egli vanta di quel procedere, è, per sua medesima confessione, acquistata a spese della realtà; e che, insomma, l'accento della teoria non cade tanto sulla verità di quelle discipline quanto sulla loro arbitrarietà» (B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, cit., p. 10). Cfr. anche A. CORSANO, *G. B. Vico*, Laterza, Bari, 1956, pp. 102-116; e I. BERLIN, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, Armando, Roma, 1996, pp. 40-41. La stessa idea del nominalismo vichiano viene abbracciata da G. Gentile al fine di ravvisare in esso «la più efficace critica che possa farsi del vecchio apriorismo in nome dei diritti dell'esperienza» (G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 111).

[415] Per un inquadramento del platonismo matematico nel contesto della rivoluzione scientifica cfr. M. DE CARO, *Galileo e il platonismo fisico-matematico*, in: *Il platonismo e le scienze*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma, 2012, pp. 123-142. Scettico sull'effettiva presenza nel pensiero di Galilei di un platonismo di questo tipo è, ad esempio, L. GEYMONAT, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino, pp. 44-47; 271-273.

[416] Influsso ammesso come portatore di un contrasto insolubile all'interno dell'economia speculativa del *De antiquissima* da F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, cit., pp. 42-49 e da A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G. B. Vico*, cit., pp. 214-231.

> Per prima cosa, non c'è dubbio che aritmetica e geometria, sopra tutte le altre scienze che si dicano subalterne, siano le più veritiere o quelle che si mostrano in possesso di un'eccezionale apparenza di vero. D'altro canto è verissimo che la metafisica sia la fonte di ogni vero e che da questa derivino tutte le altre scienze. […] Se qualcuno chiedesse per quale via questo vero o questa apparenza di vero sia dalla metafisica passata alla geometria, nient'altro che per l'angusto passaggio del punto risponderei. Infatti la geometria la virtù di estendere, l'ha mutuata dalla metafisica, perché la virtù dell'esteso è anteriore all'estensione e cioè è inestesa.[417]

Contrariamente a quando da noi precedentemente affermato,[418] sembrerebbe quindi che Vico si spinga ora a riconoscere alle scienze matematiche un valore conoscitivo che non si limiti alla semplice certezza ma che raggiunga la vera e propria verità. Come è stato notato,[419] infatti, oltre ad insistere sulla somiglianza[420] tra scienza divina e scienza matematica umana – data dal carattere creativo proprio ad entrambe – il filosofo napoletano istituisce qui un vero e proprio rapporto di derivazione tra il punto della geometria e la sua fonte metafisica. Certamente, visti i netti rifiuti del dogmatismo e del razionalismo portati avanti da Vico ci sembra quantomeno implausibile che egli abbia avuto in mente un processo consapevole che, partendo dalla conoscenza razionale delle verità della metafisica, si svolga attraverso la deduzione delle verità particolari, gli assiomi, della scienza matematica a partire dai primi veri necessari. Dunque, con che tipo di derivazione abbiamo a che fare?

La nostra opinione è che questo rapporto tra matematica e metafisica possa apparire sotto una luce coerente, seppur non per questo teoreticamente immune da problemi come vedremo, partendo proprio dall'ipotesi dell'ontologismo vichiano e dal tema della partecipazione alla Verità divina da parte dell'essere umano.[421] Lungo tutto il corso della trattazione, abbiamo cercato di mettere in evidenza il fatto che per Vico la mente umana si trovi sempre in contatto con la Mente divina. Sul riconoscimento di tale contatto si fonda, inoltre, l'idea che la Verità sia non soltanto un obiettivo per lo sforzo conoscitivo della creatura razionale, il suo *fine,* ma anche la *fonte* del processo di indagine della realtà.[422] Tale ruolo di fonte si concretizza, nella nostra interpretazione, nella possibilità di pensare, confusamente, ciò che ancora non si conosce in modo tale che proprio tale pensiero guidi lo svolgersi,

---

[417] *DA*, p. 237.

[418] Cfr. *Supra*, II, § 5.1.

[419] Cfr. V. VITIELLO, *Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, in: *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, cit., pp. 85- 98. La medesima idea, ritenendo che essa porti a un depotenziamento dell'applicabilità del *verum-factum* alle scienze matematiche è sviluppata da: G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 49-55. Inoltre, cfr. J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico 1668-1774. Part I: The early metaphysics*, cit., pp. 183-202.

[420] «[…] talché il punto geometrico sia un esempio o somiglianza di questa metafisica virtù, la quale sostiene e contiene il disteso, e perciò da Zenone fu "punto metafisico" nominata; peroché, con questa similitudine, e non altrimente, possiamo ragionare dell'essenza del corpo, perché non abbiamo altra scienza umana che quella delle matematiche, al qual procede a simiglianza della divina» (*Risp. I*, pp. 330-331).

[421] In una lunga nota, F. Amerio espone l'idea che proprio al platonismo e all'ontologismo vichiani vada fatto risalire il rapporto che lega matematica e metafisica (cfr. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, cit., n. 1, p. 48.

[422] In quest'ottica, giova ribadirlo, sarebbero quindi da rifiutare i tentativi di ritrovare un qualche presunto empirismo vichiano (Cfr. ad esempio, M. IANIZZOTTO, *L'empirismo nella gnoseologia di Giambattista* Vico, CEDAM, Padova, 1968) nel ruolo di primo piano che l'esperienza gioca effettivamente nel processo di conoscenza vichiano. Qualora l'ontologismo vichiano venga seriamente preso in considerazione, dovrebbe apparire chiara l'irriducibilità del pensiero di Vico tanto al razionalismo quanto all'empirismo, così come il fatto che l'esperienza a cui Vico fa riferimento è certamente corporea, sensibile, ma mai esclusivamente tale (di diverso avviso su questo punto è, ad esempio, G. CERCHIAI, *Il «padre divino di ogni ritrovato». Aspetti dell'idea vichiana di ingegno*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 33-49.

dialettico e creativo, dell'indagine sulla realtà. A nostro avviso, è precisamente questo lo schema che Vico ripropone considerando il carattere veritativo della matematica.

> D'altra parte gli zenonisti stimano reale questa definizione del punto, in quanto il punto corrisponderebbe a ciò che la mente umana riesce a pensare dell'estensione indivisibile e della virtù del moto.[423]

Appare chiaro, nella citazione appena riportata, il carattere limitato di questa corrispondenza tra punto e virtù. Nella definizione della geometria non ci è data una effettiva ed esaustiva conoscenza della virtù metafisica. Ciononostante Vico è convinto che nell'atto di definire questo ente fittizio – il punto – l'essere umano in maniera inconsapevole attribuisce ad esso delle caratteristiche proprie della virtù metafisica come l'indivisibilità e la mancanza di estensione. L'uomo quindi, che nella prospettiva ontologista non può mai smettere di pensare la verità, sembrerebbe impossibilitato a creare totalmente *ex nihilo* degli enti, creando in realtà dei simulacri, privi di esistenza effettiva, che rimandano ad altro. In realtà, ci sembra che l'argomento vichiano sia più complesso di quanto appare. In effetti, occorre notare che l'unico ente geometrico a cui Vico riconosce la possibilità di rappresentare gli enti metafisici è il punto. Per comprendere l'eccezionalità del punto occorre richiamare brevemente le caratteristiche della geometria sintetica vichiana.[424]

Infatti, portando avanti il suo rifiuto della nuova analisi cartesiana,[425] Vico si fa promotore di un ritorno alla geometria degli antichi: una geometria sintetica ovvero caratterizzata dal procedere *costruendo*, *facendo*, realizzando le figure a partire proprio dagli elementi primitivi: linee e punti. È proprio a tale processo di costruzione che è legato il riconosciuto carattere di certezza della geometria e della matematica. Le conoscenze di queste scienze sono certe poiché gli elementi minimi – punto e uno – sono pienamente in possesso della mente umana che li definisce e che, a partire da essi e con essi, costruisce i mondi che conosce.[426] Ma un'altra conseguenza di questo approccio è che il punto, lungi dall'essere concepito come una semplice parte di una realtà più ampia – di una figura – va prima di tutto considerato come un infinito concentrato di potenzialità realizzative. È infatti a partire da esso che si può costruire il mondo infinito della geometria e, ci verrebbe da dire, gli infiniti mondi possibili. Il punto è in potenza ogni figura in quanto è il suo movimento a creare le linee e infine le figure. Sotto questo aspetto, il punto è effettivamente e primariamente potenzialmente ogni figura possibile non essendo nessuna figura e, anzi, non essendo nemmeno dotato di dimensioni. Proprio questo ruolo fondamentale e fondativo che il punto viene chiamato a svolgere all'interno del mondo geometrico – se osservato attraverso la lente della geometria sintetica – ci sembra richiamare ancora una volta le caratteristiche delle idee platoniche, infinite per perfezione. Come l'idea, potenza infinita, dà vita a infinite forme senza essere forma, così il punto, potenzialità infinita, dà vita a infinite forme estese senza avere esso stesso estensione. Vico stesso ci avverte dell'importanza giocata dalla conoscenza delle definizioni metafisiche platoniche nella sua scoperta della dottrina dei punti metafisici:

---

[423] *DA*, p. 239.

[424] A distanza di anni, il contributo più significativo sul tema resta D. LACHTERMAN, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in: «BCSV» X (1980), pp. 10-35 (tr. it. di B. Arcangeli).

[425] Una critica che, come è stato notato, pare segnalare l'importanza dell'influenza delle speculazioni matematiche dell'amico Paolo Mattia Doria. Sul tema, oltre che l'appena citato saggio di Lachterman, cfr. V. CONTI, *Le polemiche matematiche di Paolo Mattia Doria*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 185-198.

[426] «Infatti la geometria che si affida al metodo sintetico, ovvero che procede attraverso le forme, è certissima sia nei procedimenti, che nei risultati. Questa infatti, procedendo con i propri postulati dagli elementi minimi all'infinito, insegna in che modo comporre gli elementi, dei quali sono formate la verità stessa che va a dimostrare» (*DA*, p. 221).

> Quindi, riflettendo al grandissimo credito, che ebbero di sapere questi due principi di filosofiche sètte [Zenone e Pitagora]; e con la loro autorità e con i significati delle voci «*punctum*» e «*momentum*» mettendo insieme quel che ora aggiungo, che da' latini diceasi «*vis*» ciò che noi diciam «quantità», e l'«essenza», che noi dicemo, essi con le voci «*vis*» e «*potestas*» spiegavano; e aggiungendovi la comun de' filosofi, che pongono l'essenza in cosa indivisibile ed immutabile; e fermando tutte queste riflessioni sopra quello che per l'istessa via già sui principi avea meditato, che talmente l'uomo opera nel mondo delle astrazioni come Iddio nel mondo delle cose reali: ne dedussi da tutto ciò in conseguenza che l'unica ipotesi, per la quale dalla metafisica nella fisica discender giammai si possa, sieno le matematiche; e che il punto geometrico sia una simiglianza del metafisico, cioè della sostanza […].[427]

Il mondo che viene costruito sulla base della definizione del punto non perde il suo carattere fittizio, non è concepito da Vico come un mondo dotato di una verità sostanziale. Ma l'elemento minimo, la potenzialità infinita che serve a generarlo non può non assomigliare in qualche modo all'elemento minimo della creazione vera e propria, quella divina. Procedendo alla loro vuota creazione, gli uomini non possono far altro che pensare confusamente al modo di creare divino. Questo sia perché la loro mente è in contatto inscindibile con la Verità, sia perché evidentemente per Vico non vi possono essere più modi di creare dal nulla e quindi, quando l'uomo crea, deve creare nello stesso modo di Dio seppur sprovvisto della capacità di donare concretamente l'essere. Proprio la capacità di rappresentare le modalità della creazione sembra essere la fonte di quel contenuto veritativo riconosciuto da Vico alle matematiche. I mondi dell'algebra e della geometria non hanno valore in sé, eppure mostrano, per quanto comprensibile agli uomini, il modo attraverso cui la creazione deve svolgersi. Il valore delle matematiche starebbe in questa loro capacità di fornirci un'immagine della Verità.

> Perché per l'istessa via avea io investigato i nostri antichissimi filosofi aver nelle lor massime che l'uomo talmente opera nel mondo delle astrazioni, quale opera Iddio nel mondo delle realitadi. E così il modo più proprio di concepire la generazion delle cose s'apprenda dalla geometria e dall'aritmetica, che non in altro differiscono nella spezia della quantità che trattano: del rimanente sono una cosa istessa; talché i matematici, conforme vien loro in talento o più in acconcio, dimostrano una stessa verità or per linee, or per numeri.[428]

Quello che Vico sembra avere in mente è quindi un isomorfismo tra i due tipi di creazione – reale e fittizia – oggetto rispettivamente dell'azione, e della sapienza, divina e umana. Un isomorfismo che però non si estende come nel cosiddetto platonismo matematico ad affermare un parallelismo, quando non una vera e propria identificazione, tra mondo reale e mondo matematico, ma che si limita alla delicata questione del passaggio dalla potenza all'atto, dall'idea all'ente fisico, dal punto alla forma.[429]

---

[427] *Risp. II*, p. 369.
[428] *Risp. II*, p. 359.
[429] Interessante notare che, anche in questo suo allontanarsi dal cosiddetto platonismo matematico, Vico dimostra di sentirsi ancora una volta in continuità con i testi di Platone. Questo non soltanto sembra confermato dalla critica recente sul ruolo della matematica nei dialoghi del divino ateniese (Cfr., ad esempio, E. CATTANEI, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in: Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, vol. V, pp. 473-539). ma ancora più significativamente viene ribadito da Vico che a tal proposito afferma: «Né Pitagora né i suoi seguaci, tra i quali, grazie a Platone, ci è pervenuto il nome di Timeo, ragionando della natura attraverso i numeri, erano convinti che la natura veramente constasse di numeri: piuttosto si proponevano di spiegare il mondo al di fuori di essi attraverso il loro mondo interiore. Si dia lo stesso giudizio di Zenone e della sua scuola, i quali ritenevano i punti essere i principi delle cose» (*DA*, p. 239). Un passo che sembra decisamente mettere in dubbio l'ipotesi di un pitagorismo vichiano

Ricapitolando, la Verità metafisica in quanto confusamente pensata è stata posta all'inizio – come *fonte* – del processo conoscitivo, entrando all'interno delle definizioni di quegli enti fittizi che fanno da elemento fondamentale nella creazione dei mondi matematico e geometrico. Ora, secondo Vico, la capacità delle matematiche di essere rappresentative della creazione, fonderebbe la liceità di un ultimo passaggio, quello in cui la Verità viene ora raggiunta come un *fine*. Il filosofo napoletano istituisce infatti un rapporto che lega circolarmente metafisica e matematica, che viene così specificato:

> Il senso di queste cose fin qui trattate, se non erro, è che i punti ed il conato sono ciò per cui le cose originariamente iniziano ad esistere dal nulla, e che le cose, minime o enormi che siano, distano ugualmente dal nulla. Per questa ragione la geometria prende il proprio vero dalla metafisica, e dopo averlo preso, lo riversa di nuovo nella metafisica: il che significa formare la scienza umana sull'immagine di quella divina e poi, all'inverso, confermare la scienza divina attraverso quella umana.[430]

Insomma, il contenuto di verità delle matematiche non sarebbe quindi dato né dal loro carattere fittizio né tantomeno dalla loro formalità ma bensì da quanto della verità metafisica esse riescano a rappresentare e a manifestare. Però, questa capacità manifestativa viene spinta al limite nella convinzione che proprio su quanto appreso nel concreto svolgersi della creazione matematica si debba basare la costruzione di un sistema metafisico. Proprio questo è il modo con cui Vico pretende di essere giunto alla sua dottrina dei punti metafisici. Certo, essa viene sempre presentata dal suo autore non come una descrizione perfettamente fedele del reale svolgersi della creazione divina. Vico insiste infatti non soltanto sul carattere inconcepibile della creazione, della "discesa dell'infinito nel finito" ma anche sul fatto che anche la dottrina dei punti metafisici vada sempre intesa come un umano vero e non vada mai equiparata ad una verità divina.[431] Ma nonostante queste cautele, non si può non avere l'impressione che proprio quest'ultimo passo, questa "conferma della scienza divina attraverso quella umana", strida con il resto delle teorie vichiane. Che insomma, al di là delle cautele, quello dei punti metafisici sia esattamente un tentativo di comprendere efficacemente l'incomprensibile mistero della creazione *ex nihilo*. A quest'ultima questione saranno dedicate le brevi riflessioni che compongono il prossimo paragrafo.

6.3 Un abbandono coerente

La teoria vichiana dei punti metafisici era destinata a restare un *caput mortuum* della filosofia di Vico. Essa, così centrale anche nell'opinione del filosofo napoletano stesso, non verrà mai più riproposta dopo la chiusura delle polemiche con il *Giornale de' Letterati d'Italia* nel 1712. Vorremo però brevemente argomentare che questo abbandono, piuttosto che segnare la fine dell'interesse metafisico, possa venire interpretato come il risultato coerente dell'adesione ai principi metafisici che Vico stesso professa nel corso del *De antiquissima* e dei testi che lo precedono.

Una prima motivazione può essere ricercata nella effettiva distanza che separa la pretesa circolarità di matematica e metafisica dalla reale strada da Vico percorsa per scoprire e sostenere la sua teoria. Come abbiamo visto poc'anzi, egli non giunge alla sua teoria semplicemente analizzando il

---

avanzata in: P. CASINI, *L'iniziazione pitagorica di Vico*, cit., pp. 865-880. Incidentalmente, è interessante notare che una perplessità affine a quella vichiana sui numeri era stata espressa da Ficino nella *Teologia* (Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XVII, 2, pp. 1713-1715).

[430] *DA*, p. 247.

[431] Ad esempio, cfr. *Risp. I.*, p. 335.

funzionamento della matematica, ma lo fa cercando di fornire un'interpretazione coerente alle teorie che era possibile ritenere professate dagli antichi seguendo gli argomenti di autorità e le evidenze filologiche.[432] Ma non è nemmeno questo il punto principale. Infatti, Al di là della reale convinzione di Vico del fatto che Zenone (o Pitagora) avessero sostenuto delle tesi simili alle proprie, quello che appare intrinsecamente contraddittorio è che l'unica strada manifesta per cui è possibile scorgere il valore metafisico della matematica è in realtà l'aver già presenti le nozioni metafisiche che si vogliono affermare. Solo guardando alla matematica attraverso la lente rappresentata dalla nozione ficiniana delle idee platoniche essa ci appare rappresentativa dello stato di cose della metafisica. Certo, si potrebbe ammettere che questo sia il senso della circolarità metafisica-fisica-metafisica enunciata da Vico. Ma resterebbe comunque il problema di non poco conto rappresentato dall'assenza di indicazioni su come gli individui possano formarsi tali idee metafisiche.

Il secondo nodo problematico, di rilevanza teoretica maggiore, ha a che fare con la questione della creazione. Si è infatti cercato di mettere in luce come l'eccezionalità delle matematiche risieda proprio nella loro capacità di rappresentare il modo della creazione. Ci sembra che su questo punto, per riuscire a giustificare il passaggio dalla matematica alla metafisica, Vico sia costretto a lasciare momentaneamente da parte la consapevolezza analogica, spingendo la somiglianza tra i due processi creativi – quello umano e quello divino – a collassare verso una predicazione univoca. Infatti, anche ammettendo come fa Vico che il punto sia effettivamente il centro creativo, la virtù, dell'estensione geometrica, al fine di compiere il passaggio verso la spiegazione della creazione implicata nell'estensione reale ci pare sia necessario ammettere un ulteriore presupposto, che ovviamente non è esplicitato dal filosofo napoletano. Ci sembra infatti che per giustificare il passaggio dalla matematica alla metafisica sia necessario ammettere che vi sia un unico modo possibile di creare *ex nihilo*, parimenti operante nei due casi conosciuti di tale atto: la creazione divina e il parto fittizio della mente umana. Ma a questo punto l'analogia va spezzandosi, poiché ammettendo quest'idea verrebbe allo stesso tempo meno quella distanza qualitativa tra l'operare umano e divino garantita dall'analogia di proporzionalità applicata al *verum-factum*.[433] La differenza tra l'operare divino e quello umano verrebbe così a risiedere in una mera differenza quantitativa – quantità di potenza beninteso – che non è più capace di segnare un vero confine tra le due operazioni. Insomma, quel Vico che ci è parso tenersi così coscientemente alla larga dall'univocità appare averne bisogno per giungere a formulare la sua specifica teoria metafisica, una teoria che sarà l'unico vero tema del *De antiquissima* a non sopravvivere nella sua speculazione successiva.

Fin qui le incoerenze interne all'opera metafisica vichiana. Ma un'ultima questione va a nostro avviso sollevata prima di proseguire. Davvero è possibile costruire una spiegazione metafisica della realtà partendo dai presupposti di Vico? È possibile formare una rigorosa teoria metafisica, strutturata al punto tale da poter essere considerata una scienza e da poter reggere il confronto con i grandi sistemi del passato e della modernità filosofica? Accettando non solo l'ontologismo – con la sua partecipazione alla Verità divina – ma anche l'abissale distanza che separa la creatura dal Creatore e il rifiuto del razionalismo a favore di un approccio dialettico che da essa discende, insomma accettando la distinzione platonica tra *sophia* e *philosophia*, che possibilità restano aperte per la teorizzazione metafisica? La nostra opinione è che a partire da questo insieme di presupposti, che costituiscono la particolare prospettiva metafisica di Vico, la conoscenza della Verità non può che

[432] Per inciso, sarà sempre questo sforzo di "prendere sul serio" la tradizione a guidare Vico verso le sue più importanti scoperte nelle opere maggiori.
[433] Cfr. *Supra*, II, § 5.1.

costituirsi come un possesso problematico, aperto, in continuo divenire, parziale, inesauribile. L'esistenza di Dio, la sua presenza all'animo umano, conformemente all'ontologismo restano infatti dati di esperienza, punti di partenza al di là di ogni loro possibile giustificazione razionale. Allo stesso tempo essi sono effettivamente una barriera contro lo scetticismo, nel loro garantire un accesso alla Verità. Quella che però verrà sempre a mancare è la possibilità del sistema, della definizione della questione, del raggiungimento del punto. Un possesso dialettico della Verità è un possesso che consapevolmente riconosce le zone d'ombra senza nasconderle o illuminarle artificialmente. È un tipo di conoscenza che di fronte ad esse si arresta, ma non per questo rinuncia alla ricerca della verità. In questo senso, ci sembra che quello che può sembrare un esito scettico della filosofia vichiana sia più che altro la più coerente espressione della problematicità dialettica.

Dunque, che ruolo ha l'ontologismo di Vico? In che senso esso rappresenta la sua metafisica? Ci sembra si possa affermare che il suo statuto sia quello di essere il principio di una metafisica che riflette sulle sue condizioni di possibilità, di essere il fondamento in grado di dare senso e dignità all'esigenza di metafisica dell'essere umano e di incardinare questa ricerca del fondamento nel principio della realtà, nella luce della Verità e dell'Essere. Occorre però notare che tale principio, essendo in Vico disgiunto dal razionalismo, conduce alla restaurazione del senso più antico di metafisica, intesa come quella speculazione sul significato e sulle strutture ultime della realtà a cui non si potrà mai apporre la parola fine.[434] Conduce al compito mai concluso di far emergere la verità dal confronto degli innumerevoli tentativi umani di possederla, dagli infiniti modi di partecipare dell'Assoluto. Se con metafisica si sceglie di intendere una teoria totale e totalizzante della realtà che si presenti nella forma logicistica di un sistema chiuso, allora siamo i primi a negare risolutamente la presenza di questa metafisica in Vico. Ma l'assenza di questo tipo di "metafisica" è da imputarsi alle soluzioni metafisiche vichiane, che aprono lo spazio a un'indagine costitutivamente problematica a causa della sua dialetticità, a una ricerca di spiegare la realtà che si conosce fin dal primo momento come un percorso che compiendosi alla luce della verità può condurre sempre a delle provvisorie immagini della pienezza dell'assoluto e mai all'esaurimento dei suoi misteri più profondi. Proprio per questo, l'ontologismo resta la radice mai troncata e sempre vitale della ricerca vichiana, come cercheremo di argomentare nel corso di questo lavoro.

7. Occasionalismo, ontologismo e il 'caso Malebranche'

Prima di poter procedere all'analisi di quella che, stando alla divisione adottata nella presente indagine, è stata definita la seconda fase dell'ontologismo vichiano, è necessario soffermarsi sul rapporto intrattenuto da Vico con l'opera di Nicolas Malebranche negli anni di cui ci si è occupati in questa sezione. Il debito che il pensiero del filosofo napoletano ha contratto nei confronti dell'oratoriano francese è stato a lungo oggetto di indagine e, seppur inizialmente sottostimato, è finalmente un dato saldamente acquisito degli studi vichiani.[435] Potrà quindi apparire quantomeno

[434] Che questo sia il significato più profondo della metafisica antica è tesi sostenuta nel corso del Novecento dalla cosiddetta scuola padovana della problematicità pura, il cui iniziatore fu Marino Gentile. Sul tema, cfr. M. GENTILE, *Il valore classico della metafisica antica*, appendice a ID., *La metafisica presofistica*, CEDAM, Padova, 1939, pp. 81-99. Sull'opportuna distinzione tra essenza problematica della metafisica – dottrina che non esclude il valore conoscitivo della metafisica – e problematicismo – posizione dall'esito scettico – cfr. E. ANCONA, *Alle fonti della concezione dell'esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione aristotelica di esperienza nell'interpretazione di Marino Gentile*, in: *Teoria e prassi dell'esperienza giuridica. In ricordo di Francesco Gentile*, a cura di A. Scerbo, Edizioni Scentifiche Italiane, Napoli, 2021, pp. 105-126 ed in particolar modo le pp. 117-123.

[435] Sul tema Vico-Malebranche è infatti oggi disponibile un buon numero di pregevoli studi che indagano con perizia e filologica questo accostamento, già avvertito da A. Corsano e corposamente indagato per la prima volta in L. GIUSSO, *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma, 1947, *passim.* Imprescindibili studi sull'argomento sono: M.

strano che in un lavoro dedicato alla metafisica vichiana e soprattutto a una sua lettura in prospettiva ontologista non si sia finora fatto cenno al cartesiano dell'Oratorio, che proprio grazie alla sua tesi della visione in Dio delle idee – messa incessantemente a punto da Malebranche nel corso della sua vita, anche grazie alla lunga disputa con Arnauld[436] – si guadagnò un posto di primo piano nel dibattito europeo. Il motivo per cui all'influenza malebranchiana è stato riservato un apposito paragrafo è che, parzialmente in contraddizione con l'opinione normalmente accettata, si vorrebbe suggerire che il primo Vico non sia stato direttamente influenzato dal pensiero del filosofo francese. Si cercherà quindi di argomentare questa tesi dando ragione delle effettive presenze del pensiero di Malebranche nelle opere di Vico e di quelle che si ritengono essere delle presenze apparenti. La tesi di fondo è quindi che l'ontologismo vichiano non sia di matrice malebranchiana, la sua genesi trovando più coerente spiegazione nel solco della tradizione platonica e ficiniana, costituendo esso stesso il terreno su cui il quanto mai fecondo incontro con la *Ricerca della verità* si sarebbe svolto e che darà i suoi vistosi frutti a partire dalla stesura del *Diritto universale*.[437]

7.1. Distanze, accordi, prossimità

Al fine di chiarire la questione, in primo luogo ci concentreremo sulle due tematiche malebranchiane che da Vico vengono affrontate chiamando esplicitamente in causa il nome dell'oratoriano: la critica alle leggi del moto cartesiane e la visione in Dio delle idee. Vico utilizza la critica alla fisica cartesiana già a partire dalla terza orazione, al fine di mettere in dubbio le pretese del metodo geometrico matematizzante dei moderni. Diversamente, il tema della visione in Dio viene ricordato dal filosofo napoletano nel *De antiquissima*, laddove occupandosi dell'irrisolto problema dell'origine delle idee, cita la soluzione malebranchiana come quella che maggiormente incontra il suo favore. Occorre notare che non soltanto l'apparire della conoscenza di questo aspetto della filosofia di Malebranche sembrerebbe emergere in un periodo successivo rispetto alle prime tracce dell'ontologismo di Vico, ma anche che come è stato ampiamente notato, il ritratto che ne dà il filosofo napoletano è tale da non permetterne il riconoscimento. Dunque, cercheremo di interrogarci sul livello di effettiva conoscenza di questi temi che emerge dal testo vichiano concentrandoci sull'entità dei numerosi – e

---

AGRIMI, *Vico e Malebranche*, in: *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Cuen, Napoli, 1999, pp. 9-46; B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel* De uno universi iuris principio et fine uno, in: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII. Atti del Convegno internazionale di studi. Milano (18-20 novembre 1991) Parigi (6-8 dicembre 1991)*, a cura di G. Canziani e Y. Ch Zarka, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 209-223; G. CERCHIAI, *L'«acerrimus Malebrancius». Vico, il De antiquissima Italorum sapientia e Malebranche*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (7) (2017), DOI: 10.12862/Lab17CRG; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 400-434. P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze, 2002; A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, in: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Editori Riuniti, Roma, 1991, II, pp. 495-529; E. NUZZO, *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (9) (2017), DOI: 10.12862/Lab17NZN; A. STILE, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 263-286; *«La corpulenza del padre Malebranche»*, in: «BCSV» XXX (2000), pp. 51-60.

[436] Sul tema cfr. M. PRIAROLO, *Una difficile eredità: Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII (1998), 3, pp. 378-402.

[437] Siamo quindi lontani dalla tesi di Del Noce, che riconosceva nell'ontologismo vichiano la testimonianza evidente di quella linea Cartesio-Malebranche-Vico-Rosmini così essenziale alla sua teoria di una modernità filosofica alternativa (cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 417-434) tesi ribadita nel mai compiuto progetto di un libro sull'ontologismo moderno (cfr. ID., *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 585-588). Non si vuole con questo negare l'enorme importanza che l'incontro con il pensiero di Malebranche ebbe nell'elaborazione delle più grandi opere vichiane ma semplicemente siamo dell'idea che un tale incontro vada posticipato, senza peraltro che tale spostamento metta in dubbio la maggior parte dei risultati degli studi in merito, i quali, questa è la nostra impressione, proiettano sui tenui accenni del *De antiquissima* gli importanti risultati teoretici ottenuti dall'indagine sul *Diritto universale*.

a volte grossolani – fraintendimenti del pensiero di Malebranche operati da Vico che hanno già lungamente impegnato gli studiosi, avanzando una diversa proposta interpretativa.

7.1.1. Presenza del Malebranche 'fisico'

La presenza della speculazione fisica di Malebranche all'interno dell'opera vichiana non dovrebbe sollevare particolari problemi. Infatti, il filosofo napoletano è nel vero quando attribuisce all'oratoriano la paternità di alcune dimostrazioni della falsità delle leggi del moto di Cartesio. È proprio il fatto che tali confutazioni erano state partorite dalla penna di un cartesiano a renderle emblematiche e a dare ragione della loro ripresa da parte di Vico. Infatti, quale migliore testimonianza della fallibilità del metodo geometrico del fatto che attraverso di esso era stato possibile giungere a due risultati diversi? E che ad allontanarsi dalle soluzioni di Cartesio era stato non un suo critico, bensì un suo seguace? Proprio in quanto caso emblematico, da portare a testimonianza della validità del proprio ragionamento, l'avvenuta confutazione del maestro da parte di Malebranche si affaccia nei testi di Vico. Così, nel corso della terza orazione, il fatto che più d'una delle regole di Cartesio sul moto sia stata "scoperta falsa dal dottissimo Malebranche"[438] è solo l'ultimo esempio che testimonia l'importanza di tenere sempre presenti i limiti imposti alla conoscenza dall'umana natura, così come l'imperativo di non simulare vana erudizione. Nello stesso senso l'esempio è ripresentato nel corso di un'opera impegnata a delineare gli ambiti di applicabilità del metodo geometrico e le sue debolezze: il *De nostri temporis studiorum ratione*.

Nel corso del capitolo IV, dedicato all'esposizione degli *Svantaggi del metodo geometrico applicato alla fisica*, Vico richiama in maniera quasi letterale il testo della terza orazione al fine di sostenere l'importanza di distinguere la natura dall'immagine che della stessa viene fornita dalla fisica. Rivolgendosi ai fisici moderni, Vico scrive:

> Nel caso in cui la natura si comportasse con necessità in questo modo, si deve rendere loro massimamente grazie: ma se quella fosse disposta diversamente, se anche una sola delle leggi del movimento fosse falsa (per non dire che già più di una si è rivelata essere falsa), provvedano, e con insistenza, a non trattare la natura con eccessiva sicurezza […].[439]

Come si può notare, una lettura cauta dei passi in questione può al massimo consentire di ipotizzare che Vico fosse informato dell'esistenza della critica a Cartesio ma non che egli conoscesse effettivamente i termini della confutazione. A chiamare in causa la possibilità che il filosofo napoletano conoscesse la fisica di Malebranche è piuttosto il *De antiquissima italorum sapientia* e in maniera specifica le sezioni III-VI del capitolo IV, dedicate alla messa a punto della teoria del conato. In esse, Vico ribadisce la necessità di ammettere l'esistenza di un principio metafisico del movimento incessante che caratterizza la natura. Tale principio, che dovrebbe avere la funzione di mediare tra la quiete divina e il moto del mondo creato, è identificato per l'appunto con la virtù del conato, con l'avvertenza che, contrariamente all'uso moderno che lo aveva reso un principio fisico, esso vada

[438] «– Pertanto accogli queste definizioni riguardanti il corpo. – Sì. – Queste regole sul moto dei corpi. – Fatto. – Consenti in questi postulati. – Ecco. – Di qui procediamo con metodo geometrico, partendo dalle cose ormai esplorate e certe e derivando le conclusioni ultime da quelle ad esse più vicine. – Va avanti, ti seguo. – Non percepisci che i corpi lanciati precipitano al suolo, non per ciò che chiamano gravità, ma per una spinta dell'aria intorno ad essi, in modo così chiaro e palese come percepisci che ogni triangolo ha gli angoli equivalenti a due angoli retti? – Che Dio mi aiuti, non lo percepisco così. – Eppure le premesse ti soddisfano. – Certo è così, perché sono le più verosimili di tutte. – Perché non senti dunque anche le altre cose con me? – Perché qualche regola di Renato Cartesio sul moto potrebbe essere falsa; ma perché ho detto potrebbe, allorquando non una soltanto è stata scoperta falsa dal dottissimo Malebranche? Perché simuliamo e poniamo dinanzi a un uomo di mente sana dimostrazioni che non può comprendere?» (*Or. III*, p. 744).

[439] *DN*, p. 81.

concepito metafisicamente. Ricondurre in questo modo tutti i movimenti particolari a un unico principio "eccitato" dalla «Mente infinita che in sé è quiete, Dio» è un passo che Vico può fare in piena coerenza con l'idea che solamente Dio sia causa. Ma non è soltanto in questa apertura all'occasionalismo che si è potuto scorgere l'influsso di Malebranche. Infatti, nel proseguire delle sue argomentazioni, la teoria metafisica del conato serve a Vico per negare la teoria fisica della comunicabilità del moto.

Tale rifiuto si declina inizialmente sulla linea che, riconoscendo esclusivamente a Dio il potere causale, riserva alle creature la sola capacità di modificare – in questo caso di determinare – quanto portato all'essere dal Creatore. Questo appare chiaro nel seguente passo:

> Ma chi capisce che tutto è agitato da un moto perenne e che in natura nulla è in quiete, sa anche che un corpo che sembra fermo non viene messo in movimento dall'impulso di una mano, ma che da tale impulso viene piuttosto determinato ad un altro movimento; che non è in nostro potere muovere alcunché, ma che è Dio ad essere autore di ogni moto e a suscitare il conato, e che il conato a sua volta dà inizio al movimento.[440]

Ma è quando Vico si trova spinto dai recensori del *Giornale de' Letterati* a tornare sull'argomento nel corso della *Seconda risposta* che appare un elemento che pare dare motivo di ritenere che Vico abbia letto la *Recherche de la Verité*. Egli, infatti, spiega la sua teoria in termini che ricordano decisamente gli argomenti di Malebranche. Scrive Vico:

> Nella percossa, per esempio, è in moto la mano che percuote; è in moto la palla che par quieta, per quello ne ragionammo non darsi quiete in natura; è in moto l'aere, che circonda e la palla e la mano, ed è lo spazio che tra la mano e la palla si frappone; è in moto l'aria allo spazio vicina, e l'altra vicino a questa infino all'universo. Al moto della mano dunque, perché egli è pieno, risentesi l'universo; e sì il moto di ciascheduna parte diviene sforzo del tutto: lo sforzo del tutto è in ciascheduna sua parte indefinito. Dunque la percossa non serve ad altro che di occasione che lo sforzo dell'universo, il quale era sì debole nella palla, che sembrava star queta, alla percossa si spieghi di più, e, più spiegandosi, ci dia apparenza di più sensibile moto.[441]

L'oratoriano, invece, si esprime nei seguenti termini nella seconda parte del libro VI della *Ricerca*:

> Dobbiamo pertanto afferma che solo la sua volontà [di Dio] può muovere i corpi; questo se vogliamo dire le cose come le concepiamo, non come le apprendiamo attraverso i sensi. La forza motrice dei corpi non è dunque nei corpi che si muovono, poiché questa forza motrice altro non è se non la volontà di Dio. Quindi i corpi non hanno alcuna azione e, quando una a palla in movimento ne incontra un'altra, non le comunica nulla che abbia in sé, in quanto essa stessa non ha la forza che le comunica. Tuttavia una palla è causa naturale del movimento che comunica. Una causa naturale non è dunque una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'autore della natura ad agire in questa o quella maniera in questa o quella circostanza.[442]

La prossimità dei due testi è certamente acuita dalla presenza in entrambe di un termine cruciale come quello di 'occasione', su cui non a caso si è insistito per affermare la ripresa vichiana della teoria

[440] *DA*, p. 261.
[441] *Risp. II*, pp. 373-374.
[442] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2007, VI, 2, p. 593.

occasionalista già nel corso del *De antiquissima*.[443] Ma, a nostro avviso, per quanto il termine utilizzato da Vico sia emblematico, la sua presenza non deve mettere in ombra le importanti differenze riscontrabili nei due sistemi. Come è noto, la critica di Malebranche a Cartesio si basa fondamentalmente sulla diversa considerazione dello stato di quiete dei corpi. Per l'oratoriano, infatti, essa andava intesa come una semplice negazione di movimento che, in quanto tale, sarebbe sopraggiunta non appena fosse cessata la volontà divina di muovere quel particolare corpo.[444] Diversamente, nel sistema vichiano non vi è alcuno spazio per la quiete all'interno del mondo fisico, in cui si può parlare al massimo di quiete apparente. Proprio per questo, il senso per cui la mano è occasione del movimento della palla non pare rimandare alla teoria delle cause occasionali.

Nel testo di Vico, la mano è occasione nel senso che per mezzo di essa il moto della palla che *appariva* in quiete si "spieghi di più" superando la soglia in grado di renderlo manifesto alla nostra percezione sensibile. La mano è dunque occasione in quanto non crea il moto, bensì lo modifica. L'originale teoria malebranchiana invece, partendo dalla rigida separazione cartesiana di *res cogitans* e *res extensa* e dall'idea che «il più grande o il più piccolo dei corpi che si possono concepire, non ha la forza di muoversi»,[445] afferma che affinché ogni movimento avvenga è necessaria l'azione divina. In questo modo, le cause occasionali si configurano come delle cause *apparenti*, che non svolgono alcuna azione concreta e che ci appaiono tali a motivo dell'ordine stabilito da Dio a tutti i livelli della natura. L'effetto, per così dire, della causa occasionale è possibile solo poiché Dio ha già da sempre stabilito che a essa corrisponda sempre il presentarsi di un effetto. La spiegazione di Malebranche è chiara su questo punto:

> Quando un angelo [o un uomo] muoverà un corpo, due volontà a mio parere, concorreranno, quella di Dio e quella dell'angelo; e per conoscere quale delle due sarà la vera causa del movimento del corpo bisogna sapere quale delle due è efficace. C'è un nesso necessario tra la volontà di Dio e la cosa che egli vuole. In questo caso Dio vuole che quando un angelo vuole che un dato corpo si muova il corpo si muova. Dunque c'è un nesso necessario tra la volontà di Dio e il movimento di questo corpo. Quindi è Dio la vera causa del movimento del corpo, e la volontà dell'angelo è solo la causa occasionale.[446]

Ci sembra dunque di poter affermare che, al di là degli innegabili punti di contatto, le differenze tra i due sistemi siano profonde e non trascurabili. Se Vico utilizzò con cognizione di causa il termine occasione, allora lo fece alterandone profondamente il significato. Ci sembra però che, guardando a quanto emerge in campo strettamente fisico, sia quantomeno possibile dubitare dell'effettiva conoscenza delle teorie malebranchiane da parte di Vico. E questo non solamente a motivo delle differenze non marginali che emergono tra il pensiero dell'oratoriano e quello del filosofo napoletano proprio laddove essi appaiono più vicini, ma anche perché questa conoscenza di seconda mano è resa quanto mai probabile proprio dalla profonda diffusione del pensiero di Malebranche a Napoli, studiato e discusso sia nei circoli di filosofia naturale che all'interno dell'Accademia di Medinacoeli.[447] Ma, le differenze che si è cercato di mettere in luce potrebbero invece essere frutto

[443] Cfr. M. AGRIMI, *Vico e Malebranche*, cit., pp. 149-150. Al tema si dedicherà più spazio *infra*, II, § 7.2.1.
[444] Sulla teoria malebranchiana del moto cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche*, Carocci, Roma, 2019, pp. 112-128.
[445] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., VI, 2, p. 593.
[446] *Ivi*, p. 596.
[447] Cfr. R. CARBONE, *Presenza ed eredità di Malebranche da Parigi a Napoli. Una breve introduzione*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIV, 2017, 2, DOI: 10.12862/Lab17CR0; P. GIRARD, *Filosofia malebranchiana e tradizione cartesiana nel primo illuminismo napoletano*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIV, 2017, 2, DOI: 10.12862/Lab17GRP; R. MAZZOLA, *Vico all'accademia del Medinacoeli*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 131-139. Ci pare infatti che la pretesa vicinanza tra la teoria della circompulsione platonica professata da Vico e la dottrina malebranchiana della *sostanza sottile* – a cui è dedicato

di un tentativo consapevole di superamento delle posizioni malebranchiane operato da Vico. Dunque, prima di poter affermare con un plausibile grado di certezza che il filosofo napoletano non conoscesse di prima mano i testi di Malebranche, occorre analizzare il loro modo di concepire la visione in Dio.

7.1.2. Visione in Dio e cogito

L'importanza del tema della partecipazione alla verità eterna contenuta nella mente divina nella filosofia di Vico è stata spiegata con l'influenza dell'oratoriano francese dagli interpreti che hanno approfondito il tema del rapporto Vico-Malebranche. Questa scelta, più che comprensibile qualora si consideri il fatto che la fama dell'oratoriano era legata, in positivo e in negativo, alla sua celebre dottrina della visione in Dio, è a nostro avviso da mettere in dubbio per alcuni motivi.

In primo luogo, i due filosofi condividono una particolare definizione dell'essere umano che ne individua la differenza specifica proprio nella partecipazione alla ragione – una ragione che è eterna, immutabile e che trascende il soggetto conoscente. In Vico è proprio questa stessa definizione a fondare l'importante distinzione tra *intelligere* e *cogitare* e a garantire, almeno nelle intenzioni del filosofo, l'impresa della conoscenza dall'erosione totale dello scetticismo. Anche Malebranche sceglie di mettere in luce questa definizione dell'essere umano e la relativa caratteristica di essere capace della verità iniziando l'*Eclaircissement X*, dedicato alla natura delle Idee:

> Il n'ya personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la vérité; & les Philosophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'ya personne qui ne sçache du moins confusement, que la difference essentielle de l'homme consiste dans l'union necessaire qu'il a avec la Raison universelle […].[448]

Certamente, la scelta di questa particolare definizione della natura umana non può che portare i due sistemi filosofici che stiamo analizzando all'interno di un comune orizzonte di senso che rende decisamente plausibile il loro accostamento. Infatti, nonostante stimoli importanti per la sua adozione da parte di Vico possano essere ricercati nella lettura di Agostino e di Ficino,[449] non si può trascurare il fatto che egli riprende letteralmente la definizione malebranchiana.[450] Allo stesso tempo, però, non pare sufficiente l'impiego di una formula, per quanto teoreticamente rilevante, per stabilire un rapporto diretto tra i due pensatori. Già ad un primo sguardo, infatti, appare chiaro che il medesimo concetto della partecipazione alla ragione universale viene declinato in maniera quasi opposta. Da un lato, il testo malebranchiano insiste sulla capacità di conoscere la verità, dall'altro Vico è più interessato al valore limitante del rapporto partecipativo, sottolineando la parzialità del possesso umano della verità divina.

---

l'ampio *Eclaircissement* XVI (cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Eclaircissements*, in: ID., *Ouvres complètes*, édité par G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1964, Tome III, XVI, pp. 253-305) – possa essere affermata solamente accettando l'interpretazione "investigante" della fisica vichiana che si è precedentemente messa in discussione (Cfr. *Supra*, II, § 1.4; § 3.4) e recentemente riportata al centro dell'attenzione (cfr. P. GIRARD, *Giambattista Vico. Entre tradition 'Investigante' et matérialisme*, in: *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, a cura di M. Riccio, M. Sanna, L. Yilmaz, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2016, pp. 39-56).

[448] N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Eclaircissements*, cit., X, p. 129.

[449] A titolo di esempio, cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 25.34 e M. FICINO, *Teologia platonica*, IV, 1.

[450] «[…] descrivevano [gli antichi italici] l'uomo come una creatura partecipe di ragione, non padrona di essa» (*DA*, p. 195.

Proprio discutendo il suo concetto di *mens*, ovvero l'idea che essa sia una parte divina immessa nell'*animus*, Vico chiama in causa Malebranche come sostenitore, incoerente a suo modo di vedere, di una concezione affine. Il filosofo napoletano, dopo aver introdotto la questione, nota:

> Nondimeno, l'acutissimo Malebranche sostiene che queste cose siano vere. E appunto perciò mi stupisco di come egli s'arrenda al primo vero di Renato Cartesio, «Penso dunque sono»; dal momento che ammette che sia Dio a creare in me le idee, egli avrebbe dovuto argomentare piuttosto: «Qualcosa pensa in me, dunque è: tuttavia nel pensiero non ritrovo alcuna idea di corpo, quindi ciò che pensa in me deve essere mente purissima, vale a dire Dio». Sennonché la mente umana potrebbe casualmente essere strutturata in modo che, una volta giunta alla conoscenza di Dio Ottimo Massimo, attraverso cose che non può assolutamente mettere in dubbio, riconosca come false anche le cose che prima riteneva del tutto indubitabili. Perciò tutte le idee che ci facciamo delle cose create sono in qualche modo false di fronte all'idea del Sommo Nume, perché esse sono relative a cose che, rapportate a Dio, non sembrano esistere per davvero: solo di Dio infatti esiste l'idea vera, giacché Egli è il solo che veramente è. Tanto che Malebranche, se avesse voluto restare coerente alla sua dottrina, avrebbe dovuto insegnare che la mente umana prende da Dio sia la conoscenza del corpo di cui è mente, sia la conoscenza di se stessa. È infatti pensando che la mente si rivela a se stessa: Dio pensa in me, pertanto in Dio conosco la mia stessa mente. Ciò sarebbe stato proprio della dottrina di Malebranche se fosse stato coerente.[451]

Come si può notare, Vico attribuisce a Malebranche alcune opinioni, pretendendo inoltre di correggere ed integrare il suo pensiero al fine di renderlo maggiormente coerente. A nostro avviso, l'argomento vichiano deve essere ricostruito nella sua intenzione di dimostrare l'erroneità dell'adesione malebranchiana al *cogito* cartesiano. Il punto centrale deve essere individuato proprio nell'idea, comune a entrambi, che nel pensiero umano si manifesti sempre la partecipazione alla mente divina. Proprio perché è anche a partire da tale constatazione che Vico giunge ad escludere il valore conoscitivo del *cogito* che il filosofo napoletano si stupisce di vedere l'oratoriano abbracciare il criterio cartesiano. Ma una volta che il *cogito* sia stato definitivamente ridimensionato, allora dovrà risultare ovvio che solamente Dio può essere la fonte di ogni conoscenza, anche della pretesa verità autoevidente relativa alla natura della sostanza pensante. Insomma, all'analisi vichiana appare chiaro che partendo dall'assunto ontologista l'unica posizione a cui si possa coerentemente pervenire sia la propria, quella che avrebbe dovuto sostenere Malebranche se non fosse stato accecato dalla fama di Cartesio. Fin qui Vico.

Il problema nasce qualora si considerino effettivamente i rapporti tra l'oratoriano e il *cogito* cartesiano. Perché occorre chiedersi se il testo della *Recherche* possa consentire quella semplicistica riduzione della sua figura a quella di un – ossimorico a parer di Vico – ontologista cartesiano come quella che emerge dalla penna vichiana. In effetti, le parole vichiane non possono che suscitare alcune perplessità nei conoscitori dell'opera di Malebranche. Se infatti la possibilità di conoscere la propria mente attraverso un'idea è effettivamente negata dall'oratoriano,[452] la piena adesione al *cogito* che Vico attribuisce al francese viene ad essere fortemente problematica. Infatti, il criterio dell'evidenza cartesiano viene certamente accettato da Malebranche ma solamente dopo aver fondato la sua validità nel tema metafisico della partecipazione alla mente divina. Solo in quanto le idee che noi conosciamo

[451] *DA*, pp. 277-279.
[452] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 7, pp. 322-326.

sono gli archetipi della creazione esse sono, qualora vengano guardate in maniera chiara e distinta, rappresentative degli enti creati. Innanzitutto, Malebranche afferma che vi è:

> […] assoluta necessità che Dio abbia in sé le idee di tutti gli esseri che ha creato, poiché altrimenti non avrebbe potuto produrli, e che così veda tutti questi esseri considerando le perfezioni in lui racchiuse con cui essi sono in rapporto. Bisogna inoltre sapere che Dio è molto strettamente unito alle nostre anime con la sua presenza, dimodoché si potrebbe dire che è il luogo degli spiriti, come gli spazi sono, in altro senso, il luogo dei corpi. […] Quindi lo spirito può vedere in Dio le opere di Dio, supposto che Dio acconsenta a svelargli ciò che c'è in lui che le rappresenta.[453]

Successivamente, l'oratoriano ritorna sulla questione, sottolineando che il criterio cartesiano dell'evidenza necessita di un primo, fondamentale, principio:

> È certo che il nulla o il falso non è né visibile né intelligibile. […] Sta qui, propriamente, il primo principio di tutte le nostre conoscenze. […] Infatti il principio dei cartesiani, abitualmente accettato, che si può affermare con certezza di una cosa ciò che si concepisce chiaramente come contenuto nell'idea che la rappresenta, dipende da esso ed è vero solo supponendo che idee siano immutabili, necessarie e divine.[454]

Il "primo vero" riconosciuto da Malebranche è dunque il medesimo di Vico – la conoscenza che Dio ha degli esseri che ha creato – e non quello di Cartesio. Questa stessa conoscenza è da entrambi i pensatori vista come accessibile agli esseri umani, proprio in virtù del profondo legame che unisce Dio all'anima delle creature razionali. Quello che sembra apparire dal confronto è il fatto che Vico non si mostri assolutamente consapevole di questa sua consonanza con l'oratoriano. A ben vedere, la sua critica sembra presupporre l'idea che Malebranche giunga alla propria definizione di sostanza pensante attraverso il *cogito*, utilizzandolo come fonte primaria per le conoscenze fondamentali.

Secondariamente, ma in maniera strettamente collegata, occorre notare che il filosofo napoletano non sembra stia criticando, né tantomeno pare aver presente, il carattere particolare che la conoscenza dell'anima ha nel pensiero di Malebranche. Questo è di primaria importanza in quanto, per identificare i diversi livelli di conoscenza, l'oratoriano introduce una distinzione che sembra, almeno a prima vista, essere ripresa da Vico: quella tra scienza e coscienza. Secondo l'oratoriano, infatti, mentre conosciamo ogni ente – eccetto Dio – per mezzo dell'idea eterna che lo rappresenta, la nostra anima ci è nota solamente per *coscienza*, ovvero esclusivamente grazie alla sensazione di ciò che accade in noi.[455] L'argomento vichiano, che pur si muove in netta antitesi con la dottrina malebranchiana – ammettendo la possibilità di conoscere anche l'anima attraverso la propria idea – non esplicita questo contrasto. A ben vedere, inoltre, lo stesso senso del termine *coscienza* non è utilizzato nello stesso senso. Come si è visto in precedenza,[456] Vico utilizza il termine 'coscienza' per indicare in senso generale l'esperienza soggettiva – ivi compresa la sensazione empirica – che costituisce il punto di partenza del processo conoscitivo. Diversamente, Malebranche parla di coscienza in un senso decisamente più specifico, riferendosi con tale termine alla percezione delle modificazioni dell'anima che, in quanto attinenti alla *res cogitans* non pososno essere prodotte dai

[453] *Ivi*, pp. 313-314.
[454] *Ivi*, p. 425.
[455] Cfr. *Ivi*, pp. 322-326.
[456] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.1.

corpi estesi ma soltanto da Dio.[457] Pertanto, ci sembra che ancora una volta il passo vichiano, più che rivelare una conoscenza profonda e una meditazione dell'opera del filosofo francese, pare essere indizio di una conoscenza generica, lacunosa e non necessariamente di prima mano, a causa delle assenze e dei fraintendimenti. Ma dove questo sembra apparire in maniera ancora più netta è nella considerazione della natura delle idee. Infatti, è affrontando, senza peraltro mai sbilanciarsi in maniera netta per una soluzione, il tema dell'origine delle idee che Vico pronuncia un'espressione destinata a diventare un vero e proprio rompicapo per gli studiosi del suo pensiero:

> Ciò bastami per ritrarre che queste voci furono usate in cotal saggio sentimento dagli antichi filosofi italiani: ch'essi opinassero noi non aver cognizione alcuna, che non ci venga da Dio. Che poi ciò si faccia per via de' sensi, come volle Aristotile ed Epicuro; o che l'imparare non sia altro che ricordarsi, come piacque falsamente a Socrate od a Platone; o che Iddio tuttavia le ci crei, come la discorre Malebrance, nel quale volentieri inclinerei: lo lascio irresoluto, perché non volli trattare in quel libricciuolo cose di altrui.[458]

Nel descrivere il "saggio sentimento" degli antichi filosofi secondo il quale la fonte della conoscenza è Dio, Vico propone un elenco delle posizioni possibili, riservando alla terza la sua preferenza. Non è difficile scorgere dietro ad un generico sensismo in grado di comprendere sia Epicuro che Aristotele la posizione empirista. Meno immediata forse può essere l'identificazione del razionalismo con la reminescenza socratica, posizioni accomunate però dalla tesi innatista. Rifiutando entrambe le posizioni, Vico dichiara di sostenere la teoria malebranchiana per cui Dio creerebbe in noi le idee, una teoria che però l'oratoriano non sostenne mai nei suoi scritti.

Infatti, l'opinione secondo la quale ogni volta che pensiamo sia necessario un intervento divino particolare è rigettata in maniera netta dal filosofo francese a causa della sua incompatibilità con il principio di semplicità dell'operare di Dio.[459] Occorre inoltre notare che, per evitare questo grossolano errore di interpretazione, non sarebbe stata necessaria una lettura approfondita dei passaggi argomentativi della *Recherche* in proposito. Sarebbe stato sufficiente scorrere l'indice dell'edizione latina[460] per imbattersi nel titolo di un paragrafo che non lascia spazio a interpretazioni: *Liber tertius, Caput IV. Nos non percipere objecta per ideas nobiscum creatas. Deum eas in nobis non producere, quotiescunque ipsis indigemus*. Ancora una volta, un fraintendimento così grossolano del pensiero di Malebranche ci sembra denotare l'assenza di un confronto diretto da parte di Vico con i testi del francese. Prima ancora della distanza teoretica ci sembra sia opportuno sottolineare una mancanza di conoscenza.

Ma, per poter comprendere i motivi del richiamo a Malebranche, occorre guardare brevemente alla formulazione vichiana – a quel "Iddio tuttavia le ci crei" – dal punto di vista teoretico. In uno dei più importanti saggi dedicati all'interpretazione del passo vichiano in rapporto all'influenza

---

[457] Proprio dal ruolo nella modernità del concetto di modificazione dell'anima è stato proposto di far partire una linea di ricerca, cfr. M. RICCIO, *La sensazione come modificazione dell'anima. Appunti per un percorso di ricerca*, in: «Laboratorio dell'ISPF» II (2005), 2, pp. 1-9.

[458] *Risp. II*, p. 363.

[459] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 4, pp. 308-310.

[460] La probabile versione della *Recherche* consultata da Vico sembrerebbe infatti essere *De inquirenda veritate libri sex, in quibus mentis humanae natura disquiritur, & quomodo varijs illius facultatibus, ut in Scientijs error vitetur, utendum sit demonstratur, Authore P. Malebranche C.O.D.I.P., ex ultima editione Gallica, pluribus illustrationibus ab ipso Authore acuta Latine versi*, Genevae, apud Joh. Ludovicum Dufour, MDCLXXXV, tradotta dal ministro ugonotto francese Jacques L'Enfant (Cfr. A. INGEGNO, *Da Malebranche a Vico*, in: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Editori Riuniti, Roma, 1991, II, p. 497).

dell'oratoriano,[461] questa espressione vichiana viene interpretata come testimonianza di un fraintendimento. Nello specifico, l'opinione di Bianca Billi è che Vico abbia erroneamente attribuito a Malebranche la tesi cartesiana della libera creazione delle verità eterne. L'interpretazione, che può in effetti essere suggerita dall'espressione vichiana, non sembra plausibile per una serie di motivazioni. In primo luogo, come nota già la studiosa, Malebranche non conferisce mai, nel corso della *Recherche*, a Dio il potere di creare le verità eterne. Secondariamente, anche volendo ammettere che Vico utilizzi l'autorità dell'oratoriano per sostenere la propria personale inclinazione verso la tesi cartesiana, occorre notare la libera creazione delle verità eterne da parte di Dio non pare coerente con l'intero contesto teoretico del *De antiquissima* e delle risposte. Se Vico avesse davvero abbracciato la tesi cartesiana, questo dovrebbe poter essere confermato dall'analisi teoretica della sua metafisica e non dalla considerazione di un singolo passo isolato. Invece, a dispetto delle possibili interpretazioni volontaristiche del pensiero del filosofo napoletano[462] e contro la prospettiva di Cartesio, Vico infatti mantiene uniti i due momenti dell'operare divino che è allo stesso tempo conoscere e creare.[463] Inoltre, tenendo conto dell'utilizzo vichiano del termine 'idea', appare poco plausibile che il nostro autore si riferisca con esso alle idee eterne, alle idee della mente divina. Come già ampiamente notato,[464] per riferirsi alle idee platoniche egli utilizza il termine genere metafisico, riservando di preferenza nelle pagine del *De antiquissima* il termine idea al contenuto della mente umana.[465]

Alla luce di quanto appena affermato, a nostro modo di vedere per comprendere il significato dell'espressione vichiana occorre porre l'accento su quel "*ci* crei". Sulla base di quanto precedentemente avanzato,[466] ci sembra che, propugnando la tesi secondo la quale Dio crei *in noi* le idee egli stia ancora una volta confermando il suo ontologismo, ovvero la sua particolare visione metafisica e gnoseologica per cui attraverso la partecipazione, al legame inscindibile della mente umana con quella divina, Dio costituisca il *principio* di ogni conoscenza. Né innatismo né creazione umana delle idee a partire dai dati sensibili, bensì la necessità che a suscitare le idee sia Dio stesso, il primo vero. Ci sembra che letta in questo modo l'affermazione vichiana trovi una sua plausibile collocazione all'interno del contesto metafisico del *De antiquissima* e del suo ontologismo di matrice platonica. Ciononostante, come è possibile liquidare per questa fase cronologica del pensiero vichiano l'influenza di Malebranche, nonostante i numerosi indizi che sembrano avvicinare i due filosofi? E se l'ontologismo vichiano e la sua, per così dire, visione in Dio non derivano dalla lettura del pensiero dell'oratoriano, per quale motivo Vico chiama in causa proprio il filosofo francese?

7.2. Due ontologismi tangenti: perché Vico non lesse (ancora) Malebranche

Dopo aver richiamato tutti gli elementi che denunciano una discrepanza tra il pensiero di Malebranche e la riproposizione vichiana di quest'ultimo, è ora giunto il momento di sostenere in maniera positiva

[461] Cfr. B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche*, cit., pp. 209-223. Il saggio, incentrato sul malebranchismo del *Diritto universale* resta ad oggi un contributo di riferimento sulla questione. Pur distaccandoci da esso sull'interpretazione della particolare visione in Dio di Vico, le osservazioni di B. Billi costituiscono il punto di partenza delle riflessioni che verranno sviluppate *Infra*, III, §1.

[462] Cfr., ad esempio, l'interpretazione scotistica avanzata da A. NAVE, *Lo sfondo scotistico del «verum-factum» vichiano*, in: «Il progresso del Mezzogiorno» XIII (1989), pp. 33-50.

[463] Tale idea, oltre che poter derivare dall'Agostino delle *Confessioni*, potrebbe per altro avere una sua fonte in M. FICINO, *Teologia platonica*, cit. II, 9, pp. 145-153.

[464] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1.

[465] In generale, sull'utilizzo vichiano del termine idea cfr. G. COSTA, *Idea nella cultura italiana del Settecento: la posizione di Vico*, in: *Idea. VI Colloquio Internazionale (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, a cura di M. Bianchi, M. Fattori, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1990, pp. 279-298.

[466] Per la nostra ricostruzione dell'ontologismo vichiano, cfr. *Supra*, II, § 3.2.

la nostra tesi, ovvero che Vico, al tempo della stesura del *De antiquissima* (1710) e fino alla conclusione della polemica con il *Giornale de' Letterati d'Italia* (1712) non avesse ancora direttamente letto le pagine del filosofo francese. Per affermare questo, vorremmo attirare l'attenzione sul fatto che è possibile rinvenire una fonte alternativa a Malebranche per tutte le dottrine vichiane dal sapore malebranchiano. Allo stesso modo, ci preme sottolineare che tale fonte alternativa appaia decisamente coerente con la visione vichiana del pensiero malebranchiano. Tale fonte, la cui presenza abbiamo indagato lungamente, ci sembra essere ancora una volta di area platonica. Ci riferiamo a Marsilio Ficino.

7.2.1. Occasionalismo vichiano in questione

Come prima questione, ci sembra opportuno esaminare il presunto occasionalismo vichiano. Abbiamo già avuto modo di notare le differenze, anche sostanziali, che esso presenta nei confronti di quello malebranchiano. Quali sono invece i punti in comune che hanno addirittura spinto a tentare una lettura strettamente occasionalistica della filosofia vichiana?[467]

Al di là del già notato utilizzo – non sistematico – del termine occasione, non vi sono dubbi sul fatto che a far propendere per un influsso occasionalista sia la presenza nel *De antiquissima* del rifiuto delle cause seconde. Un rifiuto che si accompagna, in maniera significativa, con la critica delle forme sostanziali dell'aristotelismo scolastico. Entrambe le critiche sono effettivamente presenti nel testo della *Ricerca della verità*. È discutendo quello che secondo lui è *l'errore più pericoloso della filosofia degli antichi*, ovvero proprio il fatto di ammettere l'esistenza di oscure virtù, di fantomatiche forme sostanziali nei corpi, che Malebranche giunge ad affermare:

> […] in poche parole che c'è una sola vera causa, perché c'è un solo vero Dio; che la natura o la forza di ogni cosa si riduce alla volontà di Dio; che tutte le cause naturali non sono cause *vere*, ma solo cause occasionali […].[468]

A ben vedere, è proprio l'idea vichiana che in senso stretto si possa parlare solamente di una causa a far pensare che Vico sia stato influenzato dall'occasionalismo di Malebranche. Eppure, viene da chiederselo, non sarebbe più corretto parlare di convergenza piuttosto che spingersi a postulare un rapporto di derivazione diretta? Si è già ampiamente discusso delle differenze che intercorrono tra i due pensieri su questo punto. In questa sede si può anche sottolineare come Vico riporti erroneamente il pensiero di Malebranche anche nel parlare delle ricadute dell'occasionalismo sull'indagine gnoseologica. Infatti, il filosofo napoletano, laddove tratta del rapporto tra organi di senso e mente, riporta una posizione che apparentemente sembrerebbe aderire all'occasionalismo malebranchiano. Scrive infatti:

> Senonché la nostra religione insegna che la mente è del tutto incorporea e i nostri metafisici confermano che, nel momento stesso in cui gli organi corporei del senso vengono mossi dai corpi, in quel momento sono mossi da Dio.[469]

Tuttavia, come per ogni indizio di occasionalismo, anche in questo caso la posizione malebranchiana appare riportata in maniera erronea. Infatti, nell'opinione dell'oratoriano dalla constatazione dell'incorporeità della mente non discende il fatto che gli organi di senso siano mossi da Dio. Diversamente, egli ne deduce che al movimento che i corpi provocano negli organi di senso debba

[467] Questa la linea interpretativa seguita in: M. COLOMBU, *Giambattista Vico*, Vecchi, Trani, 1957.
[468] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., VI, II, 3, p. 592.
[469] *DA*, p. 285.

corrispondere l'azione diretta di Dio sulla mente, in modo tale che alla pura sensazione si accompagnino l'idea e la modificazione dell'anima appropriate.[470]

Ancora una volta, ci sembra che la posizione vichiana prenda le mosse dalla definizione di causa – che ricordiamo essere quella per cui «vera, anzi unica causa è quella che per produrre l'effetto non ha di altra bisogno»[471] – per poi dedurne le conseguenze. Tale punto di partenza, implicato anche nel sistema di Malebranche, è effettivamente sufficiente a dare ragione dei punti di contatto tra i due pensieri. Ad essere però assenti in Vico sono tutte quelle affermazioni tipiche del malebranchismo e dell'occasionalismo vero e proprio che si appoggiano sulla rigida separazione della *res cogitans* e della *res extensa*. Non soltanto, l'assenza di consapevolezza da parte del filosofo napoletano di questa differenza ci sembra indicare uno stato di cose per cui il nostro, che stava sviluppando il proprio pensiero in maniera autonoma da quello del pensatore francese, abbia conosciuto indirettamente il lavoro dell'oratoriano, interpretandolo sulla base dei propri presupposti.

In sintesi, se di un qualche occasionalismo vichiano si deve parlare, è importante a nostro avviso distinguerlo da quello dei cartesiani francesi, in quanto esso sembra discendere esclusivamente dall'adesione a quella definizione di causa, predicabile propriamente soltanto di Dio, che non è riscontrabile nella lettera di Malebranche. Conseguentemente, come stiamo per vedere, se l'assenza di punti di contatto forti pare escludere l'influsso dell'oratoriano sull'occasionalismo vichiano, ci sembra che anche la fonte dell'ontologismo di Vico vada ricercata all'interno della fonte da cui il filosofo napoletano ci sembra abbia plausibilmente derivato la sua definizione di causa.

7.2.2. Quale fonte alternativa? Una proposta

Come già mostrato in precedenza,[472] la definizione di causa adottata da Vico sembra essere un calco della definizione avanzata da Marsilio Ficino nella sua *Teologia platonica*.[473] Ma a questo punto, se l'elemento più importante per l'occasionalismo vichiano sembra rimandare alla fonte platonica, che ruolo può aver giocato la medesima fonte per l'ontologismo vichiano?

Abbiamo già avuto modo di soffermarci lungamente in precedenza[474] sull'importanza che la fonte ficiniana sembra a nostro avviso aver giocato nella formazione della gnoseologia vichiana. Abbiamo infatti mostrato come le teorie fisiologiche di area platonica – Platone stesso e Ficino – condividano alcuni punti con la moderna visione cartesiana, gli stessi che sembrano essere accettati da Vico.[475] In particolar modo, il modo vichiano di concepire l'importantissima facoltà dell'immaginazione, che tanto ha attirato l'attenzione degli studiosi nell'impostare il rapporto Vico-Malebranche, sembra trovare nella fonte platonica una valida alternativa alla derivazione dalle teorie di area cartesiana, perlomeno per il periodo preso in esame in questa sezione. Ma soprattutto, la prospettiva espressa nella *Teologia platonica* e nel *Commento al Parmenide* sembra essere alla base della teoria delle idee vichiana e del suo particolare ontologismo, che abbiamo scelto di condensare nella formula che individua Dio in quanto principio e fine della conoscenza. Proprio tale prospettiva ficinana, per cui la mente umana, partecipando della mente divina, è formata dal contatto con Dio, sembra essere in linea con la posizione che Vico attribuisce a Malebranche. Se infatti si tiene presente il libro XII della *Teologia platonica*, in cui Ficino sviluppa la propria prospettiva gnoseologica nei termini di una

[470] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 6, pp. 319-321.
[471] *Risp. I*, p. 329.
[472] Cfr. *Supra*, II, § 5.2.
[473] Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 7.
[474] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.
[475] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.2.

partecipazione alla sapienza divina che si concretizza nel fatto che «Dio infonde continuamente in noi l'intelligenza»,[476] non dovrebbe sorprendere che Vico intenda il processo di genesi delle idee – nel senso specifico di contenuti mentali – come una creazione di esse da parte di Dio. Così riassume le proprie idee il platonico fiorentino, non senza un significativo richiamo all'autorità di Platone:

> Da ognuno di questi argomenti, che abbiamo desunto da Platone e Plotino, si conclude che la mente umana nell'atto intellettivo è in relazione con la mente divina in modo pressoché analogo a quello in cui la materia è in relazione alla forma. Certo, se la nostra mente viene ogni giorno formata dalle idee della mente divina ed opera grazie ad esse, come si fa a non vedere che la nostra mente è sottoposta a quella divina […]? […] perciò [Dio] è intimo ad essa più di quanto essa stessa lo sia a se stessa; che vi è di straordinario che Dio, quando la mente intende, si unisca ad essa come una forma, dal momento che è già unito ad essa, ben più di quanto lo sia una forma, nell'atto stesso in cui essa esiste e vive?[477]

E in maniera significativa, in direzione di quella che ci è sembrata essere la posizione vichiana, afferma:

> Dunque l'essere stesso assoluto, cioè l'atto puro, che è causa di ogni cosa esistente, che non è altro che Dio, è il primo oggetto che in modo del tutto straordinario si offre alle menti, il primo che penetra in esse e vi risplende, rendendo visibile ogni altra cosa.[478]

Vediamo espresse in questi passi ficiniani proprio quelle caratteristiche che abbiamo ritenuto essere identificative per l'ontologismo vichiano: unione inscindibile e necessaria della mente umana e della mente divina, necessità dell'azione di quest'ultima affinché nella prima possano formarsi delle idee, rapporto di dipendenza e di differenza tra Creatore e creatura, riconoscimento di Dio in quanto *principio* della conoscenza. Non per ultimo, la dinamica descritta appare più in linea con il breve accenno vichiano alla questione, più volte richiamato in questa sede. Se poi aggiungiamo la già notata dipendenza del presunto occasionalismo vichiano dal concetto di causa desunto sempre da Ficino iniziamo ad avere alcuni elementi per affermare l'importanza proritaria della fonte platonica su quella malebranchiana.

Ma nei testi di Ficino possono essere riscontrate non soltanto le fonti delle dottrine per cui l'ontologismo vichiano appare distaccarsi fortemente da quello di Malebranche. La fonte platonica sembra poter aver giocato un importante ruolo nel fornire al pensiero di Vico anche quegli stimoli che, accettati all'interno del sistema del filosofo napoletano, hanno più spinto gli studiosi nella direzione di un accostamento con quello dell'oratoriano già in questa fase giovanile. È questo, ad esempio, il caso del rifiuto della reminiscenza platonica e della conseguente messa in dubbio dell'innatismo.[479] Non crediamo sia un caso che proprio nell'importante libro dodicesimo della *Teologia*, la teoria della reminiscenza venga considerata da un lato estranea al pensiero platonico, a motivo di una sua presunta derivazione dalle antiche dottrine egizie; dall'altro definitivamente confutata da sant'Agostino.[480] Ma non è questo l'unico punto interessante che in positivo può essere riscontrato nell'opera di Marsilio Ficino. Anche quelle dottrine particolari che, centrali in Malebranche, sembrano deporre a favore di un rapporto diretto di Vico con l'opera del francese sono

[476] Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., XII, 4.
[477] *Ivi*, p. 1105.
[478] *Ivi*, XII, 7, pp. 1151.
[479] Di diverso avviso F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 80-85, che propende per un Vico che oscilla tra l'accoglimento dell'innatismo e il suo rifiuto. Tesi già sostenuta, come peraltro nota lo stesso Botturi, da F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico,* cit., pp. 152-159.
[480] Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, XII, 5, p. 1113.

in realtà riscontrabili nelle pagine della *Teologia platonica* in cui sono pur presenti, seppur senza quella posizione di preminenza che hanno nell'opera dell'oratoriano.

Si pensi all'idea, che costò l'*Indice* a Malebranche, per cui Dio non agisce in vista di altra finalità oltre a quella rappresentata da se stesso. Oppure a quel principio di semplicità che, andatosi sistematizzando attraverso la stesura degli *Eclaircissements*, diverrà il vero e proprio cardine attorno al quale ruoterà lo sviluppo della filosofia dell'oratoriano. Tali posizioni emergono effettivamente all'interno del testo vichiano, senza svolgere alcun ruolo fondativo per il sistema del *De antiquissima*.[481] Al principio di semplicità Vico fa riferimento ad esempio laddove afferma:

> Innanzitutto si addice molto di più all'incondizionata semplicità della Divina Onnipotenza l'aver creato una materia che sia virtù dell'estensione e del moto contemporaneamente, piuttosto che operare due volte per creare una volta la materia e un'altra volta il moto.[482]

È un accenno, quello vichiano, che lega la semplicità delle vie alla facilità che deve essere propria dell'operare di un essere onnipotente. Ebbene, ci sembra non privo di significato il fatto che nel testo ficiniano si parli in più punti della facilità dell'operare divino strettamente connessa all'onnipotenza di Dio. Così, ad esempio:

> Dio governa ogni cosa con una meravigliosa facilità. Non usa infatti materie estranee, ricevute da altro, ma sue che egli stesso ha creato. Non entra in contatto dall'esterno, ma agisce dall'interno. È infatti nei penetrali di ogni cosa. Non si affanna in una miriade di azioni, ma in virtù del suo essere stesso, che è il cardine universale di tutte le cose, fa ruotare i cardini successivi, cioè l'essenza, la vita, la mente, l'anima, la natura, la materia.[483]

O ancora:

> Così Dio in virtù del suo essere, che è, per così dire, il centro semplicissimo delle cose, da cui tutte le altre si dipartono come delle linee, con un facilissimo cenno, muove tutto ciò che da lui dipende.[484]

Nelle prospettive di entrambi i filosofi italiani l'opera di un ente dotato di potenza infinita, insomma, non può che svolgersi in maniera semplicissima, facilissima, attraverso un unico cenno che, immediatamente, realizza gli effetti di moltissime azioni.

Sorprendentemente, non è soltanto questo tema malebranchiano ad essere anticipato nelle pagine di Ficino. Un altro importante esempio è costituito dal fine dell'operazione divina. Si è già detto che per il filosofo francese Dio opera esclusivamente in funzione di sé stesso – posizione che giunge paradossalmente per oscurare il tradizionale attributo della bontà riservato al Dio cristiano. Effettivamente anche in Vico è presente un'espressione che pare permettere di ipotizzare una sua adesione all'opinione di Malebranche. Scrive infatti nel *De antiquissima*:

> […] ineluttabile è la volontà di Dio, dato che Dio non si propone altro fine che sé medesimo, perché egli è Ottimo.[485]

---

[481] La situazione cambierà radicalmente nel *Diritto universale* come nota, ad esempio, E. NUZZO, *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, cit.
[482] *DA*, p. 243. Cfr. anche *Ivi*, p. 307. (Cfr. E. NUZZO, *Ai limiti dell'ortodossia cristiana*, cit., p. 40). Sul nesso di *facilitas* e onnipotenza in Vico cfr. G. CARILLO, *Ordine* pp. 96-97.
[483] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 13, pp. 191-193. Alla potenza infinita di Dio è dedicato il capitolo quarto del libro II.
[484] *Ivi*, II, 8, p. 143.
[485] *DA*, p. 203.

Allo stesso tempo, però, all'interno della medesima opera non mancano riferimenti all'attributo divino della bontà, implicando l'idea che l'azione provvidenziale sia essenzialmente un atto di governo del creatore rivolto al bene del creato.[486] È proprio questa oscillazione tra i due fini che possono possibilmente essere teorizzati per l'azione divina – il bene delle creature o Dio stesso – che a nostro parere depone a favore di un contesto più marcatamente platonico che malebranchiano. Infatti, se il Bene detiene il ruolo di vero e proprio principio metafisico della realtà nei dialoghi di Platone, la discussione rinascimentale del rapporto tra Uno, Essere e Bene aveva dato un contributo non marginale nel riavvicinare la teologia cristiana e la metafisica platonica, fino al punto di vedere spesso preferita quest'ultima all'aristotelismo.[487] Allo stesso tempo, però, è nelle pagine di un platonico decisamente importante per la filosofia vichiana che è possibile trovarsi di fronte proprio ad una posizione affine a quella malebranchiana sul problema della finalità dell'azione divina, in una formulazione che, come in Vico, non fa del tutto a meno del riferimento alla bontà. Scrive infatti Ficino:

> Inoltre Dio non è mosso da nulla. Se il fine di Dio è la sua stessa bontà, Dio a suo modo desidera la propria bontà e la ama. […] Dunque Dio vuole se stesso. Vuole se stesso, intendo, come suo proprio fine e fine di tutte le cose.[488]

Insomma, ancora una volta ci sembra che guardando al retroterra platonico e ficiniano ci sia dato di incontrare una fonte compatibile con quegli accenni malebranchiani che possono essere riscontrati nelle pagine del *De antiquissima* e con le particolari deformazioni che il pensiero del francese ha subito in quelle stesse pagine.

7.2.3. Una conoscenza indiretta

Dopo aver mostrato quelli che ci paiono i più inspiegabili fraintendimenti vichiani dell'opera di Malebranche – inspiegabili al punto tale da porre, a nostro giudizio, in serio dubbio la reale conoscenza da parte di Vico dei testi del filosofo francese – e aver suggerito una fonte alternativa per alcuni di quei temi malebranchiani che, seppur accennati, sembrano essere effettivamente presenti nelle pagine del filosofo napoletano, è ora giunto il momento di tirare le fila, avanzando quella che è la nostra opinione sulla questione Vico-Malebranche per il periodo in esame. Nello specifico, riteniamo che la cautela debba imporre di non ammettere più che un rapporto indiretto tra i due pensatori per il periodo preso in esame in questo paragrafo.

Come si è già lungamente scritto, il primo motivo di questa scelta è costituito dal fatto che, ad un esame comparativo dei due sistemi teoretici appare evidente che gli errori e le discrepanze siano ben più presenti dei contatti. Inoltre, come cercheremo di argomentare nel prossimo capitolo,[489] il pensiero di Vico evolverà in direzione di quello malebranchiano successivamente, dando ragione di credere che proprio nelle pagine dell'oratoriano siano da ricercare i semi di alcune novità speculative di primo piano. Paradossalmente, dunque, la proposta di posticipare il rapporto Vico-Malebranche al periodo di composizione del *Diritto universale* e della perduta orazione *Omnis divina atque humanae eruditionis elementa tria: nosse, velle, posse; quorum principium unum mens, cuius oculus ratio, cui*

---

[486] Cfr. *Ivi*, p. 311. Sulla bontà divina cfr. anche *ivi*, p. 207.
[487] Fondamentale, in questa disputa, il *De ente et Uno* di Pico della Mirandola. Sul dibattito quattro-cinquecentesco che opponeva platonici e aristotelici in vista di determinare quale filosofia fosse più in accordo con la religione cristiana cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, cit., pp. 56-69.
[488] M. FICINO, *Teologia platonica*, cit., II, 11, p. 173.
[489] Cfr. *Infra*, III, § 1.

aeterni veri lumen preaebet Deus,[490] più che sminuire il ruolo del filosofo francese nella formazione dell'autore della *Scienza nuova* ha l'effetto di precisarlo. Perché evidenziando l'effettivo ruolo di svolta operato dal contatto con le pagine della *Recherche de la verité* per il pensiero di Vico, l'importanza dell'oratoriano riconosciuta dagli studiosi viene non solo riconfermata, ma riconosciuta nella sua essenzialità per l'evoluzione del pensiero vichiano. Nondimeno, se tale essenzialità può giustamente essere predicata per la scoperta della mentalità primitiva da parte di Vico – chiave d'accesso alla speculazione storica della *Scienza nuova* –, occorre notare che lo stesso non pare potersi dire per quell'ontologismo che a nostro parere sostanzia la metafisica vichiana. Si è già avuto modo di mostrare i punti di contatto tra la metafisica della partecipazione platonico-ficiniana e quella vichiana, così come di mettere in luce il fatto che laddove Vico riporti posizioni di Malebranche lo avvicini sempre a quel particolare platonismo di cui egli è portavoce piuttosto che fornirne descrizioni coerenti con la sua filosofia.

Ci sembra quindi plausibile proporre che in questa fase della sua vita intellettuale Vico, informato dai dibattiti dell'ambiente culturale napoletano delle posizioni di Malebranche, abbia ritenuto di trovarsi di fronte ad un metafisico del suo tempo impegnato come lui a risollevare la tradizione platonica, e che abbia interpretato il pensiero del francese sulla base del proprio platonismo. Inoltre, come è stato notato,[491] per quanto Malebranche abbia cercato in vita di evitare che il proprio pensiero venisse inserito all'interno del platonismo, l'interpretazione platonica della sua filosofia era tutt'altro che minoritaria, costituendone un canone affermato di lettura. Quello del Malebranche platonizzato da Vico, oltre ad essere un equivoco storicamente plausibile, sembra inoltre essere più coerente con quel platonismo vichiano che si è voluto mettere in luce, oltre che con l'importanza che Platone e non Malebranche riveste nella *Vita*. Se – come è stato in effetti – Vico ha contratto degli importanti debiti concettuali dal confronto con il filosofo francese, questo è stato possibile perché l'incontro tra i due filosofi è avvenuto su quel terreno comune che, preparato dalla formazione platonica vichiana, è costituito proprio dalla metafisica ontologista configurantesi rispettivamente nei paradigmi della partecipazione alla mente divina e della visione in Dio. Ci sembra pertanto inesatto ritenere, come è pur stato fatto,[492] che dietro al Platone citato nella *Vita* vi sia in realtà proprio l'oratoriano. Questo perché, come si è già detto, tanto gli elementi plausibilmente malebranchiani quanto quelli erroneamente attribuiti da Vico al filosofo francese sono effettivamente riscontrabili nelle fonti platoniche la cui conoscenza da parte del napoletano è attestabile fin dalle *Orazioni inaugurali*, rendendo di fatto Malebranche una fonte 'sovrabbondante' – se così si può dire – al fine di rendere ragione delle scelte teoretiche compiute in questa fase della filosofia vichiana. Inoltre, la scelta di accogliere il filosofo francese tra le fonti vichiane non solo appare non necessaria ma addirittura

[490] Dell'orazione, pronunciata nel 1719, non ci resta altro che l'inizio che Vico ha voluto inserire nelle pagine della sua autobiografia (Cfr. *Vita*, pp. 45-46).

[491] Cfr. G. GORI, *Platonismo offeso e difeso: la visione in Dio di Malebranche fra controversie e tradizione*, in: *Forme del neoplatonismo: dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Leo S. Olschki editore, Firenze, 2007, pp. 461-488.

[492] «L'impostazione malebranchiana del problema della origine delle idee, grazie alla quale il platonismo agostiniano viene immesso nel pensiero moderno e dotato di una eccezionale vitalità, costituisce la base della componente metafisica della speculazione filosofica di Vico. Il Platone, che Vico esalta nella *Vita* come il pensatore che "stabilisce per principio delle cose tutte l'Idea eterna, sulla scienza e coscienza che abbiamo di noi medesimi", è uno schermo di Malebranche, che non era opportuno esaltare dopo la inclusione dei suoi scritti nell'*Index librorum prohibitorum*» (G. COSTA, *Idea nella cultura italiana del settecento: la posizione di Vico*, cit., p. 293). Risulta indubbio che la formulazione della *Vita* citata da Costa abbia un sapore nettamente malebranchiano. Nondimeno, ci pare occorra notare che la forma dell'autobiografia vichiana, composta dopo la data da noi proposta per l'assorbimento diretto dei temi malebranchiani, non sia sufficiente a mettere in dubbio la presenza forte della componente platonica che, come si è mostrato, è attestabile fin dai primi scritti vichiani.

problematica. Questo non soltanto perché i numerosi fraintendimenti della filosofia di Malebranche che in questa fase appaiono nei testi di Vico, e che in queste pagine sono stati messi in luce anche seguendo le precedenti analisi della critica, sembrano essere maggiormente comprensibili alla luce dell'idea che Vico abbia colmato le proprie lacune nella conoscenza di Malebranche presupponendone il platonismo. Ma anche perché posticipare l'influenza malebranchiana al periodo successivo al *De antiquissima* ha l'ulteriore vantaggio di rendere ragione anche dell'assenza dei riferimenti alla speculazione malebranchiana che Vico avrebbe potuto ragionevolmente voler inserire nel suo testo dato che, come è stato notato,[493] l'oratoriano ha per lui sempre costituito un paragone positivo e un'autorità da chiamare in causa dove possibile.

Quali dunque i temi che, centrali nella proposta vichiana, avrebbero potuto essere a pieno titolo corroborati dall'autorità del padre Malebranche e che invece restano privi di tale conferma? Sicuramente il primo può essere identificato in quella definizione di causa che, pur apparendoci un calco ficiniano, avrebbe potuto essere confermata dalle analoghe definizioni malebranchiane più sopra riportate.[494] Secondariamente, non può non attirare l'attenzione il tema ontologico fondamentale dell'identificazione di Dio con l'Essere che Vico introduce richiamandosi all'autorità di Platone e allo stesso testo biblico riportando la definizione contenuta nel libro dell'*Esodo*.[495] Ora, tra i metafisici cristiani del suo tempo, proprio Malebranche aveva introdotto la medesima identificazione tra Essere e Dio, connettendola proprio con l'autodenominazione dell'*Esodo*. Affermava anch'egli nella *Recherche*:

> il suo vero nome [di Dio] è COLUI CHE È; ossia l'essere senza restrizione, ogni essere, l'essere universale.[496]

Certamente, si potrebbe ipotizzare che la ragione del silenzio vichiano rispetto alla presenza di queste tematiche affini alle proprie nei testi di Malebranche vada imputata alla diversa sfumatura che le stesse assumono nei sistemi filosofici dei due pensatori. Sul concetto di causa e il sistema delle cause occasionali si è già avuto modo di parlare poc'anzi. Sull'identificazione di Dio con l'essere "senza restrizione", con l'essere "universale", presente nelle pagine del pensatore francese, si può per lo meno pensare che tale formulazione potesse senza dubbio prestare il fianco alle accuse di spinozismo e panteismo ben più di quella di infinita perfezione che secondo Vico contraddistingue la dimensione metafisica platonica e che il filosofo napoletano spiega attraverso la formula secondo la quale Dio è certamente tutte le cose, ma *eminentemente*.[497]

Ma, seppure si possa plausibilmente anche ammettere che queste prime due importanti assenze possano essere spiegate per la possibile discrepanza teoretica – tale che effettivamente renderebbe implausibile proprio il richiamo all'autorità di Malebranche su questi punti –, la questione non può essere liquidata allo stesso modo per quanto riguarda due punti su cui le opinioni di Vico e Malebranche convergono: ci stiamo riferendo al ruolo dell'esperimento nell'indagine della natura e al ridimensionamento malebranchiano del *cogito* cartesiano. Come è noto, infatti, Vico è decisamente critico nei confronti della tendenza moderna di indagare la natura in maniera puramente razionale. E se nel *De ratione* egli si impegnava a proporre una sintesi del metodo degli antichi e di quello dei moderni, nel *De antiquissima* egli non smette di proporsi di fornire una metafisica «a servizio della

[493] Cfr. A. STILE, *«La corpulenza del padre Malebranche»*, cit., pp. 51-60.
[494] Cfr. *Supra*, II, § 7.1.1.
[495] Cfr. *DA*, pp. 201-203.
[496] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, 2, pp. 341-342.
[497] Cfr. *DA*, p. 201

fisica sperimentale»[498]. Proprio per questo, vista la stima professata per la metafisica di Malebranche, stupisce il fatto di non trovare il nome del francese tra i possibili illustri predecessori nel tentativo di armonizzare metafisica e indagine sperimentale. Non sono infatti rari i passaggi della *Ricerca della verità* in cui l'oratoriano ribadisce l'essenzialità del ricorso all'esperimento nell'indagine del mondo fisico, che non può essere semplicemente sondato dalla ragione astratta.[499] Così come Vico non esita a ricorrere al risultato degli esperimenti di Malebranche – la citata confutazione delle leggi del moto cartesiane – a maggior ragione, occupandosi egli di metodo, avrebbe plausibilmente avuto tutte le ragioni per chiamare in causa proprio questa coesistenza di speculazione e sperimentazione che sostanzia l'opera del francese. Ma ancora di più, e proprio in questa veste emblematica di fedele cartesiano dagli esiti speculativi anticartesiani, stupisce di non trovare il nome di Malebranche nella critica del valore conoscitivo del *cogito*. Come si è già detto in questa sezione, le due critiche, di Vico e Malebranche, si muovono su binari paralleli e non sembrano avere effettivamente una radice comune. La stessa differenza tra *scientia* e *coscientia*, introdotta da entrambi,[500] viene ad indicare due cose diverse. Ciononostante, appare comunque strano il fatto che Vico, se ne fosse realmente stato a conoscenza, abbia optato per non fare presente che, seppur attraverso una diversa via, un filosofo "acutissimo", cartesiano per giunta, aveva ridimensionato il punto principale della filosofia del grande Renato.

Assenze che non sono null'altro che lievi prove indiziarie, ma che unite alla, secondo noi lieve, entità delle effettive presenze teoretiche, alla possibilità di trovare delle fonti alternative che risultino più in linea con la nostra ricostruzione della metafisica vichiana e dei travisamenti della metafisica malebranchiana da parte di Vico, ci fanno propendere per la nostra tesi: ovvero che Vico non abbia avuto che notizie indirette del lavoro di Malebranche in questa fase della sua vita. Viceversa, le cose cambieranno radicalmente nel *Diritto universale* in cui Vico, oltre a far assumere un ruolo centrale nella propria metafisica alla concezione malebranchiana dell'idea eterna dell'ordine, come giustamente è stato già notato dalla critica, finirà per cambiare opinione su di un punto così delicato come il criterio di evidenza cartesiano. Inoltre, a testimonianza del fatto che l'incontro con Malebranche sia stato quanto mai fruttuoso e per certi versi dirompente nella seconda fase del pensiero di Vico. Proprio l'importanza di questo incontro per dare ragione dell'evoluzione della filosofia vichiana come tentativo di unire filosofia e filologia ci pare un ulteriore elemento per confermare la tesi qui avanzata.

[498] *DA*, p. 313.
[499] Cfr., ad esempio, N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., VI, II, 9, pp. 679-690.
[500] Per quanto riguarda Malebranche, cfr. *Ivi*, III, II, 7, pp. 322-330; VI, II, 6, pp. 639-642.

III
LO SVILUPPO DELL'ONTOLOGISMO VICHIANO
La 'fase' malebranchiana (1720-1725)

Con il concludersi della disputa relativa al *Liber metaphysicus* del *De antiquissima italorum sapientia*, che aveva opposto Vico e i recensori del «Giornale de' Letterati d'Italia» fino al 1712, si apre un periodo in cui è oltremodo complicato ricostruire i passi del filosofo napoletano. Fino alla data di pubblicazione della *Sinopsi del Diritto universale* (1720), infatti, Vico non diede alle stampe alcuna opera di carattere filosofico né è dato riscontrare alcuna considerazione in grado di illuminarci sugli eventuali mutamenti del suo pensiero nell'opera di carattere storico a cui lavorò negli otto anni di assenza dalla scena filosofica: il *De rebus gestis Antonj Caraphaei* (1716) – della cui prestigiosa edizione a stampa Vico appare compiaciuto nelle pagine della *Vita*.[1] Curiosamente, nonostante non abbiamo alcun motivo di dubitare del fatto che la vita del nostro filosofo sia continuata secondo il suo corso consueto, tra le lezioni di retorica all'università, discussioni nei circoli intellettuali, anche il materiale epistolare in nostro possesso presenta una lacuna coincidente proprio con gli otto anni che dividono la *Seconda risposta* e la *Sinopsi del Diritto universale*. Infatti, con una curiosa coincidenza di date, la raccolta di lettere vichiane si arresta momentaneamente con la lettera a Gian Mario Crescimbeni datata 11 giugno 1712 per poi riprendere con la lettera del 14 luglio 1720 con cui Vico inviava a padre Bernardo Maria Giacco una copia del testo della *Sinopsi*.[2]

Stando alla narrazione della *Vita*, in questi anni Vico si interessò all'opera di Ugo Grozio, lavorando ad un commento del *De jure belli ac pacis* che però non vide mai la luce.[3] Al di là della veridicità o meno del racconto vichiano, stando al quale l'incontro con la meditazione groziana sul problema del diritto delle genti è stata occasionata proprio dalla scrittura del *De rebus gestis Antonj Caraphaei*, si sarà certamente notato che la speculazione sul tema del diritto e della dimensione politica dell'essere umano non rappresentano certamente una novità nell'opera di Vico. Non soltanto è stato ipotizzato che proprio gli interessi politici fossero al centro del pensiero vichiano,[4] ma è stato giustamente notato che la composizione di un'opera strettamente giuridica si poneva in continuità con i temi già affrontati nelle *Orazioni inaugurali* e nel più corposo *De ratione*.[5] Per quale motivo riteniamo dunque che proprio con la pubblicazione del *Diritto universale* sia possibile riscontrare una nuova 'fase' della metafisica vichiana?[6]

---

[1] Cfr. *Vita,* pp. 43-44. L'opera è pubblicata, insieme al *Principum neapolitanirum coniurationis anni MDCCI historia* (1703) – rimasto inedito fino al 1837 – a cura di Fausto Nicolini in: G. VICO, *Scritti storici*, Giannini Editore, Napoli, 1980.

[2] Cfr. *Epistole*, pp. 84-87.

[3] Cfr. *Vita*, pp. 44. Sulla presunta edizione vichiana di Grozio, cfr. D. FAUCCI, *Vico editore di Grozio?*, in: «Giornale storico della letteratura italiana», CDXIII (1959), pp. 97-102. La questione del rapporto Vico-Grozio verrà considerata *Infra*, cap. III, §4.

[4] Cfr. G. GIARRIZZO, *Vico, la politica e la storia*, cit., *passim*.

[5] Cfr., ad esempio, F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 25-52.

[6] Ovviamente, stando al titolo dell'orazione del 1719 contenuta in parte nella *Vita* si potrebbe propendere per datare l'inizio di questa seconda 'fase' proprio nel medesimo anno. Tuttavia, la scarsità dei materiali – possediamo solamente

Che si possa parlare di una nuova 'fase' ci pare esser giustificato dai mutamenti che, seppur mantenendo l'ontologismo come orizzonte metafisico di fondo, sono riscontrabili nella metafisica vichiana e la cui entità è tale da segnare una certa frattura con la prospettiva che si è ipotizzata per il periodo precedente. In breve, come cercheremo di argomentare nel corso del presente capitolo, non è tanto il fatto che nelle pagine del *De uno* emerga con una chiarezza sconosciuta alle opere precedenti la consapevolezza che il rapporto degli esseri umani con la verità è storicamente mutevole, quanto l'inserimento di questa storicità della ragione umana all'interno di una visione ascendente tanto della storia quanto del percorso morale e intellettuale dell'umanità. È la cornice fornita da questa visione ascendente che, a nostro avviso, interviene a sbilanciare i rapporti tra topica e critica portando il peso maggiore verso la seconda, nella sua versione storicizzata di sapienza riposta.[7] Cercheremo di mostrare come questa novità, la cui portata è tale da spezzare quella visione dialettica del sapere su cui abbiamo lungamente insistito nel corso del precedente capitolo,[8] possa essere spiegata solamente dalla rivalutazione vichiana del principio d'evidenza cartesiano. Inoltre, cercheremo di mostrare come, a nostro avviso, un tale radicale cambio di rotta possa trovare le sue ragioni esclusivamente nell'accettazione delle correzioni apportate da Malebranche all'opera di Descartes. Se sul piano dell'antropologia vichiana l'influenza malebranchiana pare essere imprescindibile per lo sviluppo della teoria della mentalità primitiva, e della conseguente indagine sulle concrete modalità storiche della partecipazione umana alla verità divina, è proprio il rapporto dell'oratoriano con la parte del cartesianismo più avversata da Vico a costituire, nel nostro modo di vedere, a giocare il ruolo più significativo nella metafisica del filosofo napoletano. È l'emergere all'interno della filosofia vichiana dell'opinione che sia possibile possedere completamente alcune verità divine a dare coesione alle opere che si vuole proporre di raggruppare in questa 'fase' intermedia.

Tali opere sono appunto i testi che secondo l'intenzione di Vico vanno raggruppati sotto il titolo unitario di *Diritto universale*:[9] il *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720) e il *De constantia iurisprudentis* (1721) così come le *Notae in duos libros* (1722) pubblicate al fine di correggere ed integrare i testi dopo la loro pubblicazione. Tale complesso di scritti, realizzato anche in vista della partecipazione al concorso per la cattedra vespertina di leggi della Regia Università di Napoli – conclusosi negativamente per il nostro autore[10] – hanno come loro obiettivo dichiarato il rinvenimento e la dimostrazione dell'unica fonte e fine del diritto in Dio. A tal fine, in essi Vico mette a punto tanto il suo innovativo canone di interpretazione dei miti e della storia più antica così come le sue nuove etimologie,[11] impegnandosi a mettere in luce i motivi di continuità che permettono di

---

le prime frasi dell'orazione (Cfr. *Vita*, pp. 45-46) – e il fatto che essi siano contenuti in un'opera successiva, con il conseguente rischio di possibili modifiche successive, – la *Vita* venne infatti composta a più riprese a partire dal 1723 – ci fanno propendere per una scelta di massima cautela, scegliendo l'anno in cui possediamo i primi documenti certi di una certa consistenza.

[7] Che sia possibile tracciare un consistente parallelismo tra le due diadi topica/critica e sapienza volgare/sapienza riposta è idea avanzata, ad esempio, da F. AMERIO, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 113-140 e da A. M. JACOBELLI ISOLDI, *Il mito nel pensiero di Vico*, *Ivi*, pp. 37-71. Per quanto riguarda la preferenza riservata alla critica cfr. invece le acute osservazioni di V. VITIELLO, *Certum pars veri? La Scienza nuova tra mathesis universalis e lingua eroica*, in: ID., Vico. Linguaggio, storia, natura, cit., pp. 23-35.

[8] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[9] Cfr. *Aggiunta*, p. 78. Nella *Vita* non è presente il nome collettivo di *Diritto universale* anche se l'unità del progetto viene già messa in luce dal fatto che il *De constantia* viene presentato come un'appendice del *De uno* (cfr. *Vita*, p. 37; p. 46).

[10] Come ci narra diffusamente lo stesso Vico (Cfr. *Vita*, pp. 49-52).

[11] Nelle pagine del *Diritto universale* sono infatti intrecciate le problematiche dell'interpretazione degli istituti giuridici arcaici e dell'interpretazione delle fonti storiche più antiche. Come è stato giustamente notato, sembrerebbe che Vico sia stato spinto dai suoi interessi giuridici a confrontarsi con il problema più strettamente storico e che, nell'affrontarlo, abbia utilizzato, radicalizzandoli, i metodi propri degli storici del diritto (cfr. S. MAZZARINO, *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida Editore, Napoli, 1971, pp. 7-48). Sul canone mitologico vichiano cfr. G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio.*

riunire in un insieme coerente le diverse e apparentemente inconciliabili manifestazioni del diritto delle società pagane arcaiche e nella giurisprudenza cristiana. Inoltre, fondando sulla diversa base rappresentata dalla svolta nella metafisica vichiana poc'anzi accennata quella continuità tra il *De uno*, il De *constantia* e la *Scienza nuova* prima che già era stata proposta da Croce,[12] proponiamo di includere anche quest'ultima tra le opere di questa seconda 'fase'. I *Princìpi di una Scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per li quali si ritruovano altri princìpi del diritto naturale delle genti*, pubblicati a Napoli nel 1725, pur costituendo una svolta metodologica e apportando profonde correzioni ad alcuni dei risultati del *Diritto universale* condividono con esso i presupposti metafisici, come si cercherà di argomentare.[13] In ultimo, prenderemo in esame le pagine di quella *Vita* che, come è stato appurato, sembra essere stata completata nella sua prima parte già nel 1723 – interrompendosi di fatto con lo sfortunato concorso universitario – salvo poi essere integrata, al fine di includere l'evento della pubblicazione della prima *Scienza nuova*, da ulteriori pagine inviate al promotore della sua pubblicazione, il nobile Giovanartico di Porcìa, in data 10 marzo 1728.[14] Si è scelto dunque di escludere dalla seconda 'fase' l'ultima parte della *Vita*, predisposta da Vico al fine di integrare l'edizione a stampa e rimasta inedita tra le sue carte. L' *Aggiunta*, come comunemente ci si riferisce al testo contenuto in questo autografo vichiano, è infatti datato 1731 e dunque è stato composto in un periodo che, come argomenteremo nel corso del prossimo capitolo, costituisce a nostro avviso la terza e ultima 'fase' della filosofia vichiana.

1. Il 'malebranchismo' del *Diritto universale*

Nel corso dell'intero capitolo precedente abbiamo tracciato un quadro della metafisica vichiana chiaramente *compatibile* con le principali tesi di Nicolas Malebranche, sottolineando come tuttavia a nostro avviso sia impossibile parlare di una derivazione diretta. I dati testuali suggeriscono, come stiamo per vedere, che la meditazione sulle pagine dell'oratoriano sia stata viceversa fondamentale per la composizione del *Diritto universale*. Ma per quale motivo ci spingiamo a postulare una sorta di malebranchismo vichiano in questa fase? Dopotutto, a ben guardare, alcune delle differenze di vedute che separavano la metafisica di Vico da quella del filosofo francese continuano a persistere, evidentemente non bastando gli argomenti presenti nella *Recherche* a modificare l'opinione vichiana. Ma il fatto che Vico non abbia del tutto abbandonato il suo platonismo cristiano a favore del malebranchismo non implica che egli non lo abbia modificato a seguito dell'influsso dell'oratoriano in maniera così profonda da poter parlare, per l'appunto, di una fase fortemente malebranchiana. Certo, non è nostra ingenua opinione quella di ricercare un Vico ortodossamente seguace dell'oratoriano. Ciononostante, occorre fare i conti con una modificazione sostanziale dell'ontologismo vichiano riguardante le modalità umane di partecipazione alla verità divina che a nostro avviso possono essere spiegate solamente dall'adesione ad alcune tesi di Malebranche.[15]

Saggio sull'interpretazione vichiana del mito, Sansoni, Firenze, 1987; mentre per un quadro sulla speculazione etimologica di Vico cfr. M. PAPINI, *Arbor humanae linguae: l'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Cappelli, Bologna, 1984.

[12] Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 37-44.

[13] Cfr. *Infra*, III, §§ 5.3-6.

[14] Sul tema si vedano le note di A. Battistini all'edizione della *Vita* da lui curata (cfr. *Vita*, pp. 1231-1234).

[15] A questo proposito si noti quanto scritto da Del Noce: «Credo importante osservare come il Vico, lettore così singolare, sia invece esemplarmente corretto nell'esporre nei trattati giuridici la dottrina della "metaphysica philosophorum" malebranchiana. Ciò fa pensare ad una sua lunga lettura i Malebranche, successiva al D.A. E soprattutto a una possibile ipotesi sull'evoluzione del suo pensiero: effettivamente si ha l'impressione che nei trattati giuridici egli pensasse alla sua filosofia come l'estensione politica e storica della malebranchiana» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 448, n. 110). Lo studioso torinese, focalizzandosi esclusivamente sulla fonte malebranchiana, si impedisce di dar conto tanto

1.1. Le Assumptiones metaphysicae e non solo

Come Vico stesso avverte i lettori nella sua *Sinopsi del Diritto universale*, l'opuscoletto dato alle stampe per annunciare la sua opera giuridica, punto di partenza della speculazione sono la definizione di due termini – verità e certezza – e cinque verità metafisiche che dovrebbero fondare le dimostrazioni presenti nel testo.[16] Queste verità, desunte dalla "divina filosofia",[17] sono riportate nel proloquio del *De uno* e sono denominate *assumptiones metaphysicae*. Sebbene la critica abbia già da tempo dimostrato l'inconfutabile natura cartesiano-malebranchiana di queste assunzioni,[18] non ci sembra superfluo soffermarci brevemente su di esse, riportando i risultati di tali studi e aggiungendo alcune osservazioni. Se la prima delle assunzioni, assumendo l'esistenza di due diverse sostanze – intelligente e corporea – e affermando l'essere umano essere composto da entrambe,[19] rimanda a un generico cartesianismo, compatibile con il dualismo platonico già professato da Vico,[20] è con la seconda che si iniziano a scorgere degli elementi di rottura con il passato.

> La mente, per mezzo d'idee chiare, giudica la verità delle cose, i sensi sono apposti all'uomo per fargli discernere, colle rapide ed immediate indicazioni del piacere e del dolore, le cose giovevoli dalle nocive; ma la realtà del piacere e del dolore è pur giudizio della mente istessa.[21]

Troviamo qui formulata la distinzione tra due diverse modalità di conoscere rispondenti a due finalità differenti. Da una parte abbiamo la mente, che conoscendo attraverso idee chiare ha come obbiettivo il giudizio sulla realtà delle cose in sé; dall'altro lato troviamo i sensi, che mediante piacere e dolore fungono allo scopo di illuminare il rapporto tra il corpo e le cose a esso esterne. Inoltre, troviamo anche l'idea che attraverso il giudizio mentale sia possibile giudicare della realtà del dato sensibile. Come è noto, tutti questi elementi sono alla base del tentativo stesso operato da Nicolas Malebranche nella sua *Recherche de la Verité*.[22] Infatti, l'idea che il contenuto dei dati sensibili fornisca un'esatta indicazione del rapporto degli oggetti con il corpo e non una rappresentazione delle cose in sé è alla base di un percorso di liberazione dai pregiudizi sensoriali che intende allo stesso tempo non derivare in uno scetticismo totale. Infatti, come egli ama ripetere, i nostri sensi non sono corrotti così come non sono illusorie le sensazioni che da essi derivano. La radice dell'errore sta nella nostra incapacità di utilizzarli esclusivamente per ciò per cui sono stati creati, da qui la regola:

---

degli errori nell'interpretazione che Vico dà della filosofia dell'oratoriano nel *De antiquissima* quanto della possibilità che Vico potesse concepire il *Diritto universale* principalmente come un'estensione della *propria* filosofia seppur modificata dall'apporto malebranchiano.

[16] Cfr. *Sinopsi*, p. 5.

[17] Cfr. *De uno, De opera proloquium*, p. 34.

[18] Sulle *assumptiones* e sull'idea di *ordo* resta ancora imprescindibile B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche*, cit., *passim*.

[19] «*Duo summa rerum genera summe diversa existere, substantiam intelligentem et substantiam corpoream, et ex utraque constare hominem*» (*De uno*, *De opera proloquium*, p. 36).

[20] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.2.

[21] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 36. La medesima idea è riaffermata da Vico oltre: «Quindi i sensi dati all'uomo a preservamento della vita, quando l'uomo gli solleva ad essere arbitri e giudici della verità delle cose, sempre gli riescono ingannevoli; perciò la ragione, allorché va seguitando il giudizio dei sensi, disconosce la vera significanza delle cose» (*Ivi*, cap. XXV, p. 50).

[22] Quest'idea è ribadita più volte fin dalla prefazione e si può certamente affermare che la parte più corposa dell'opera (Libri I, II, IV, V) sia dedicata proprio a definire e distinguere i campi di conoscenza dipendenti dal corpo e dalla mente dimostrando inoltre come occasione della maggior parte degli errori derivi dalla mancanza di una rigida attenzione nel rispetto di questi confini.

> Non giudicare mai per mezzo dei sensi di ciò che le cose sono in se stesse, ma solo del rapporto che esse hanno col nostro corpo, perché in effetti i sensi non ci sono dati per conoscere la verità delle cose in se stesse, ma soltanto per la conservazione del nostro corpo.[23]

Viceversa, è compito dell'intelletto giudicare della verità delle cose, prestando attenzione esclusivamente alle idee chiare e giudicando sulla base di esse. È interessante notare che la definizione di idea chiara ed evidente fornita da Malebranche manifesti importanti affinità con quanto Vico andava affermando, contro Cartesio, nel *De antiquissima* sulla visione che solamente un utilizzo accorto della topica era in grado di garantire. Infatti, se per l'oratoriano l'evidenza che solamente può condurci alla verità, «consiste nella chiara e distinta visione di tutte le parti e di tutti i rapporti dell'oggetto, senza cui non si può pronunciare un giudizio sicuro»,[24] allo stesso modo per Vico non esiste conoscenza senza che, attraverso la topica, «non si contempli tutto insieme quanto si trovi nella cosa e quanto si riferisca ad essa».[25] Se dunque l'opinione sul valore relativo della conoscenza sensibile rappresenta una novità per il pensiero vichiano, la definizione di evidenza che contraddistingue le idee chiare presentata da Malebranche potrebbe essere ragionevolmente sentita dal filosofo napoletano come un punto di continuità tra i due sistemi. Lo stesso dicasi per la riproposizione rigorosa dell'occasionalismo malebranchiano, la cui conoscenza da parte di Vico ci è sembrata confusa ai tempi del *De antiquissima*.[26] La terza assunzione recita:

> Le occasioni delle cose non sono punto le cagioni di esse. I corpi, e le cose che ne dipendono, come i sensi, sono le occasioni per le quali vengono eccitate nelle menti le idee eterne delle cose; ma le cose sfuggevoli e caduche come i corpi, e ciò ch'è di essi, non possono generare ciò ch'è eternamente al corpo soprastante. Per ignorare questa verità, dimostransi gli uomini ingrati verso Iddio; ha provveduto la bontà divina, che ad ogni occorrenza il senso con tanta opportunità, tanta prontezza e tanta vivacità affacciasse alla mente l'idea della cosa che l'ha esteriormente commosso, che a mala pena possono gli uomini separare le azioni simultanee, ma al tutto diverse, del senso e della mente, quindi vengono a confondere le cose caduche con le cose eterne, né a più distinguere i mari dai cieli.[27]

La distinzione tra causa ed occasione, che in Malebranche è introdotta principalmente come modello di spiegazione dei fenomeni fisici, è da Vico ripresa in maniera puntuale per negare la possibilità che le idee derivino dalle realtà materiali. Nel fare questo segue effettivamente l'oratoriano, che nel corso della *Recherche* confuta da un lato la teoria della conoscenza aristotelica – da lui però interpretata in maniera decisamente materialista[28] – mentre dall'altro nega alle menti umane la capacità di creare entità metafisiche dotate di consistenza ontologica come le idee.[29] Mentre per il primo corno del problema il filosofo francese si impegna a dimostrare l'implausibilità della posizione aristotelica, gli argomenti utilizzati per confutare la tesi della creazione delle idee implicano soprattutto la negazione, centrale anche per Vico, del potere di creare *ex nihilo*.[30] Conseguentemente, occorre riconoscere che

---

[23] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., I, 5, p. 51. Il tema è peraltro di derivazione cartesiana (Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 2015, VI, pp. 133-137).
[24] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., I, 2, p. 33.
[25] *DA*, p. 295.
[26] Cfr. *Supra*, II, §7.2.1.
[27] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 36.
[28] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 2, pp. 301-303.
[29] *Ivi*, III, II, 3, pp. 303-308.
[30] «Infatti la produzione delle idee, così come viene intesa, è una vera e propria creazione» e occorre tener presente che «non è più difficile produrre qualcosa dal nulla di quanto non lo sia produrla presupponendo un'altra cosa con cui non si può farla e che non può contribuire in nulla alla sua produzione» (*Ivi*, p. 304).

le idee sono qualcosa di esterno alla mente umana e di eterno e che vengono mostrate agli esseri umani per scelta divina,[31] nonostante l'oggetto sia «ordinariamente necessario perché l'idea sia presente allo spirito».[32] Nuovamente, ci troviamo di fronte a uno scenario compatibile con quello già presente nel *De antiquissima* ma modificato in direzione di un'adesione più netta i termini delle questioni esposte dall'oratoriano, modificazione che, giova ripeterlo, è a nostro avviso da imputare alla lettura diretta della *Recherche*.[33] È passando alla quarta assunzione che a queste modificazioni si affianca una vera e proprio novità. Seguiamo il testo vichiano:

> Unico, in genere, è il nostro assentire, pel quale e nelle cose della contemplazione, ed in quelle della operazione siamo condotti ad aderire alle verità di cui abbiamo la chiara percezione, con quella differenza però, che compete ad amendue le cose. Imperocché, quando l'uomo viene a negare l'assentimento a un dovere prescrittogli, egli è a ciò condotto per trovarsi sopraffatto da una qualsiasi perturbazione dell'animo, che gli toglie la chiara veduta di quel suo rigoroso dovere; ma sedato quel turbamento, e rinfrancato l'animo, l'uomo del mal fatto si pente: ciò che punto non avviene pegli sbagli occorsi nell'ordine della cognizione […].[34]

L'intero lemma costituisce una novità nella speculazione vichiana, una novità dal sapore marcatamente cartesiano. In esso troviamo infatti: I) l'affermazione che il momento centrale della conoscenza sia l'assenso da riservarsi alle verità di cui abbiamo chiara percezione; II) che l'errore morale è frutto di una perturbazione dell'animo; III) che tale perturbazione non può riguardare la sfera del conoscere puramente intellettuale. Ora, come il Cartesio della *Quarta meditazione*,[35] è proprio Malebranche a ritenere che la conoscenza – tanto quanto la radice dell'errore – si trovi non tanto nell'intelletto, che per la sua passività si limita a ricevere le idee,[36] quanto nella volontà in cui risiede la capacità di assentire o meno a quanto concepito dall'intelletto.[37] Ma nella trattazione dell'oratoriano il medesimo schema si ripropone nel processo di deliberazione morale con una differenza di non poco conto. Infatti, se è pur vero che le passioni possono interferire in molti modi con la conoscenza razionale, tali passioni non riguardano l'intelletto in sé ma ne ostacolano l'utilizzo.[38] Al contrario, nella prospettiva morale malebranchiana gli affetti fondamentali amore e odio giocano una parte essenziale, la scelta morale svolgendosi in un contesto in cui non è possibile scegliere secondo mente pura e questo perché ad ogni azione e in ogni scelta sono presenti tanto il naturale impulso a ricercare il piacere quanto la sensazione di piacere che deriva dal raggiungimento

[31] Cfr. *Ivi*, III, II, 5, pp. 310-313 (dove se Vico parla di ingratitudine dell'essere umano verso Dio Malebranche enfatizza il tema della vana superbia della creatura) e III, II, 6, pp. 313-315.
[32] *Ivi*, III, II, 3, p. 308.
[33] Vico si dimostra consapevole della corretta interpretazione della filosofia di Malebranche e del dibattito interno al cartesianismo sulla teoria delle idee in un passo del *De constantia* che, esaminando i "dogmi di Platone" da accettare afferma: «il primo concerne il genere di cose superiori al corpo, e perciò eterne, che si percepiscono non con il senso ma con l'intelletto. Cioè a dire la dottrina delle idee, che è vera nella misura in cui esse riferiscono alla mente le verità eterne. Quel che poi egli ne deriva – ossia che gli animi umani preesistano alla generazione degli uomini – è falso. Infatti le idee è Dio che le mette nella mente all'atto della creazione, come pensa Descartes; o, come pensa Arnauld, le crea tramite le occasioni; o, come pensa Malebranche attraverso le occasioni le suscita» (*De constantia*, I, cap. V, p. 366).
[34] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 36.
[35] Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, cit., IV, pp. 95-101.
[36] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., I, 1, pp. 21-25; III, I, 1, pp. 271-278; III, II, 1, pp. 297-300.
[37] Cfr. *Ivi*, I, 1-4, pp. 26-43; III, I, 4, pp. 289-296.
[38] Cfr. *Ivi*, V, pp. 449-540. Quello delle passioni è certamente uno dei punti in cui Malebranche si dimostra più legato alla lezione cartesiana. Dopotutto, egli fu spinto alla speculazione filosofica proprio dalla lettura del *Trattato sull'uomo* di Cartesio (cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche*, cit., pp. 9-30; E. SCRIBANO, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma, 2015, § 3).

di un bene, entrambi doni di Dio.[39] Insomma, a quanto pare anche in questo lemma in cui Vico introduce molte novità rispetto al proprio pensiero precedente, l'intonazione cartesiana sembra derivare dalle tesi propriamente malebranchiane.

Tralasciamo ora momentaneamente la quinta e ultima delle assunzioni metafisiche, poiché per la sua particolarità ad essa verrà dedicato il prossimo paragrafo, per concentrarci su di un altro punto fondamentale della metafisica vichiana che è proprio la prospettiva ontologista. Anche nel *Diritto universale* Vico si professa sostenitore della dottrina della partecipazione umana alla mente divina, sostenendo inoltre l'opinione che il rapporto dell'essere umano con la verità non possa essere mai interrotto. I passi in cui egli ribadisce queste posizioni già avanzate nel *De antiquissima* sono molteplici. Tra i più significativi vi è sicuramente il seguente:

> Ma l'uomo dovunque egli volga lo sguardo non può perdere la veduta di Iddio, perché da Dio vengono tutte le cose, e ciò che da Dio non procede non sussiste, non è; laonde a ognuno è concesso di vedere in tutte le cose la luce d'Iddio, se non pel riflesso, almeno per la refrazione dei suoi raggi; quindi l'uomo non può fallire senza ch'egli segua una qualche immagine della verità, né peccare se non è condotto da qualche apparenza di bene.[40]

In questo passo, tesi centrale è la possibilità sempre presente per l'essere umano di vedere Dio in ogni ente creato a motivo che ogni ente – umani inclusi – deriva da Dio stesso. La tesi non è di per sé stessa spia di una posizione ontologista, anche se beninteso va integrata con altre formulazioni più specifiche, ma può già essere vista sotto questo aspetto qualora si noti la consonanza con il testo malebranchiano della seconda parte dell'argomento[41] e la plausibile continuità con il contesto del *De antiquissima*, visibile specialmente nella ripresa delle metafore luminose[42] che tuttavia anche qui, negano la possibilità di una visione della verità in piena luce. Ma a svelare l'orizzonte specificamente ontologista intervengono da una parte l'obbiettivo manifesto del *Diritto universale*, che è per l'appunto dimostrare che Dio è principio e fine del diritto; dall'altra l'opinione che sia proprio Dio stesso ad introdurre "favellando" il verbo all'interno delle menti umane.[43] In questo modo, Vico sostiene che Dio stesso sia anche il mezzo della conoscenza, poiché è *in* Dio che gli esseri umani conoscono i principi delle scienze.[44] In maniera ancora più significativa, nel corso delle *Notae* il filosofo napoletano ribadisce la funzione di "primo vero" di Dio, non soltanto sul piano ontologico ma anche su quello conoscitivo.[45] Ma il fatto che il primo vero metafisico, che è il "primo vero nell'essere" sia una sola cosa con il primo vero logico, il "primo vero nel conoscere", non può che ricordare le teorie malebranchiane della conoscenza, una volta che si sia accettata la definizione

---

[39] Su questo tema cfr. *Ivi*, pp. 160-167; R. CARBONE, *Volontà, libertà e giudizio pratico: Malebranche e la sfera dell'agire*, in: «Philosophia. Bollettino della società italiana di storia della filosofia», VIII (2013), 1, pp. 101-128. L. VERGA, *La filosofia morale di Malebranche*, Vita e pensiero, Milano, 1964, pp. 111-200.

[40] *De uno*, cap. XXXI, p. 52.

[41] Anche secondo l'oratoriano, infatti, è possibile sostenere che allorquando un essere umano pecchi, lo stia facendo nell'intento non di perseguire un male ma bensì di raggiungere un bene – il piacere – in un modo non opportuno. (cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., IV, 10, pp. 407-413. Parimenti, è possibile rintracciare nelle pagine della *Recherche* dei passi che delineano uno schema simile anche per l'ambito teoretico, dove viene messa in luce la tendenza a sbagliare seguendo ciò che, in quanto verosimile, appare vero a prima vista (cfr., ad esempio, *ivi*, I, 2-3, pp.34-40).

[42] Sul tema cfr. *Supra*, II, § 3.2.2.

[43] Cfr. *De uno*, cap. CXIV, p. 136.

[44] Cfr. *De constantia*, I, cap. III, p. 354.

[45] Dal lemma V, che è la riproposizione vichiana del principio di evidenza cartesiano, si ricava: «E che Dio è il primo vero. E che Dio è il primo vero nell'essere, come si dice, e nel conoscere. E che perciò il primo vero metafisico e il primo vero logico sono una sola e identica cosa» (*Notae*, p. 740).

vichiana di Dio come Essere[46] e si prenda sul serio la derivazione di questa verità dal principio di evidenza cartesiano.[47] Anche secondo l'oratoriano, infatti, Dio, concepito come «essere senza restrizione particolare», «essere infinito» e «essere in generale»[48] è il primo pensiero attraverso cui e a partire dal quale, per distinzione, gli uomini possono pensare ogni cosa particolare.[49] Cionostante, se ancora una volta la vicinanza di opinioni potrebbe aver giocato un effettivo ruolo nel consentire ai a Vico di avvicinarsi fruttuosamente al pensiero di Malebranche risulterebbe arbitrario ritenere che la forma dell'ontologismo vichiano sia affine a quella appena descritta. Non sono presenti nel *Diritto universale* passi in cui il filosofo napoletano descrive il processo di pensiero come un atto di restrizione dell'idea generalissima di essere. In mancanza di una tale evidenza testuale, ci sembra quindi preferibile ipotizzare che egli abbia mantenuto come fondamento ontologico della propria gnoseologica le tesi avanzate nel *De antiquissima*, nelle cui pagine riteneva Dio Essere in quanto non esistente per partecipazione ed eminentemente tutte le cose non a causa della sua generalità – un aggettivo che rimanda alla dimensione quantitativa – bensì a motivo della sua infinita perfezione – caratterizzazione che rimandava alla dimensione qualitativa –. Ma vedremo nel prossimo paragrafo per quale motivo è comunque nostra opinione che la visione in Dio malebranchiana sia alla base del tentativo vichiano.

In questa sede occorre però notare come la tesi dell'unione inscindibile dell'individuo umano con il Verbo divino, che già nel *De antiquissima* costituiva il fondamentale presupposto metafisico, viene da Vico ripresa e posta a fondamento della propria nuova antropologia.[50] Il testo di Malebranche potrebbe aver avuto un ruolo importante proprio nello spingere Vico a portare in primo piano la questione antropologica nella sua speculazione. Fin dalla prefazione, infatti, il filosofo francese sottolinea come l'intero tentativo della *Ricerca* trovi il suo fondamento ultimo nella particolare condizione dell'essere umano, che si trova ad essere unito costitutivamente con la Verità divina, un'unione che sebbene sia stata modificata dal peccato originale, che ha imposto il dominio dei sensi, nondimeno non è stata spezzata.[51] Come vedremo, sarà questa la strada percorsa da Vico nell'impostare l'intero tentativo del *Diritto universale*.

Ma dove appare in maniera più manifesta l'importanza della mediazione malebranchiana è nell'introduzione, innovativa rispetto al contesto del *De antiquissima*, dell'idea dell'Ordine come *medium* attraverso cui gli esseri umani possono partecipare della Verità divina. Per Vico la definizione stessa di verità deve essere espressa nei termini dell'ordine. Egli ritiene infatti che «*verum gignit mentis cum rerum ordine conformatio*».[52] E che a tale ordine debba conformarsi la mente risulta necessario qualora si riconosca la necessità della sua mediazione ai fini della conoscenza, qualora si

[46] «Perciò la vera metafisica cristiana sta nella definizione che Dio dà di se stesso a Mosè: "Colui che è mi mandò: sono colui che sono"; onde il divino Platone quando dice *tó on*, l'ente, intende Dio, quasi a significare che tutte le cose create non hanno realtà all'infuori di Dio. Da ciò anche la celebre analisi metafisica dell'Apostolo: "In Dio viviamo, ci muoviamo e siamo". Cioè viviamo in base al vero e alla ragione […]. Risulta pertanto dimostrato anche il criterio cristiano del vero, appresoci dalla stessa sapienza divina: "Io sono la verità", e "Dio padre dei lumi"» (*De constantia*, I, cap. III, p. 354).

[47] Come già anticipato, il tema verrà trattato *Infra*, III, § 1.2.

[48] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 8, p. 327.

[49] «[…] quest'idea dell'essere, per grande, ampia, reale e positiva che sia, ci è tanto familiare e ci colpisce così poco che crediamo quasi di non vederla; non ci riflettiamo sopra, e quindi non giudichiamo che abbia scarsa realtà e che sia formata soltanto dal confuso accozzo di tutte le idee particolari; anche se al contrario è in essa e solo per essa che conosciamo tutti gli esseri in particolare» (*Ivi*, p. 328).

[50] Ne parleremo diffusamente *Infra*, III, § 2

[51] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., Prefazione, pp. 3-18.

[52] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 34.

noti che «in forza dell'idea dell'ordine conosciamo la verità delle cose».[53] L'idea dell'ordine è infatti quell'idea principale attraverso cui tutti gli esseri umani possono conoscere alcune verità eterne, verità che per la loro comune origine extraindividuale sono anche il fondamento della possibilità di comunicazione tra individui diversi e tra culture lontane. È la partecipazione di ogni essere umano all'idea di Ordine a reggere tanto il tentativo del *De constantia* di verificare, attraverso la messa in luce dei simboli costanti in tutte le diverse culture, la correttezza della nuova cronologia proposta per il tempo più antico; così come l'idea che vi sia un comune contenuto di verità dietro a ogni produzione poetica e a ogni mito della prima umanità. Senza questa comune fonte sottostante alle particolari manifestazioni culturali e storiche, sarebbe impossibile infatti anche solo ipotizzare quella *costanza* che è possibile rintracciare nei più disparati sistemi giuridici. Quali sono queste idee comuni di verità secondo Vico? Egli elenca tre esempi, lasciando quindi intravedere la possibilità di trovarne degli altri, ritenendo che vi sia universale consenso sulle proposizioni «non ha attributi ciò che non ha l'esistenza», «il tutto è maggiore della parte» e «ogni uomo brama la felicità».[54] Questi esempi non sono peraltro privi di connessioni con il testo malebranchiano, visto che anche nella *Ricerca* tutte e tre queste verità sono assunte come proposizioni la cui dimostrazione non necessita di essere fornita.[55] Ma ancora di più, a rimandare all'opera dell'oratoriano è la caratteristica di idea eterna della mente divina che Vico riserva all'idea dell'Ordine:

> Ma queste nozioni della verità non potrebbe l'uomo averle cogli altri uomini comuni, se non avesse comune con essi anche l'idea dell'ordine […]. Havvi dunque l'idea dell'ordine eterno; dessa non è immagine corporea perché il corpo ch'è cosa che sfugge e non dura, ed è sfuggevole per essere corpo, non può produrre cosa eterna e superiore al corpo. Il corpo finito, e le cose finite tengono gli uomini appartati e disgiunti; ma l'idea dell'ordine eterno gli unisce ed accomuna, ed in fatto, nelle tre verità surriferite convengono Greci e Barbari, Cinesi ed Europei. […] Non è idea di mente finita, perch'ella unisce tutti gli uomini, tutte le intelligenze. L'idea dell'ordine eterno è dunque idea di mente infinita. La mente infinita è Iddio; dunque l'idea dell'ordine eterno dimostra simultaneamente queste tre verità: esservi Iddio, essere egli mente infinita, ed essere egli autore per noi delle verità eterne.[56]

L'intero passo vichiano, come notato da Bianca Billi, pare ragionevolmente essere un calco degli argomenti avanzati da Malebranche nel decimo *Eclaircissement* alla *Recherche*. In quest'aggiunta, presente nella traduzione latina probabilmente consultata da Vico, l'oratoriano ritiene che la *Ratio* divina illumini tutte le intelligenze, garantendo a tutti gli esseri umani l'accesso alle stesse verità e leggi eterne. Ora, è proprio l'identificazione operata dal filosofo francese di questa divina sapienza

---

[53] *De uno*, *Principium*, p. 41.
[54] *Ibidem*.
[55] Per quanto riguarda la prima, ci troviamo d'accordo con B. BILLI, *Vico interprete di Descartes e Malebranche*, cit., pp. 210-211, nell'affermare che quella vichiana rappresenti una generalizzazione dell'argomento malebranchiano per cui «il niente non è né visibile né intelligibile» (Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., IV, 11, p. 427; per quanto riguarda la seconda, cfr. *Ivi*, pp. 419-420; Per quanto riguarda la terza, di chiara ascendenza aristotelica, si potrebbe certamente argomentare che l'intero sistema morale malebranchiano poggi sul presupposto eudaimonistico (Cfr. L. VERGA, *La filosofia morale di Malebranche*, cit., pp. 128-161) ma occorre notare che nella *Ricerca* Malebranche parla esclusivamente della ricerca del bene in generale. In continuità con quanto scritto precedentemente e sotto la spinta della polemica con il P. Lamy, l'accento sulla felicità verrà posto nel *Traité de l'amour de Dieu*, pubblicato nel 1697 in appendice alla seconda edizione del *Traitè de morale*. Non ci sembra possibile, allo stato attuale, determinare se Vico derivi, direttamente o indirettamente, questi ultimi testi malebranchiani la terza verità o se egli sintetizzi in termini aristotelici il discorso della *Recherche*.
[56] *De uno*, *Principium*, pp. 41-42. Ci discostiamo parzialmente dalla traduzione del testo citato che riportava «esserci egli autore delle verità eterne da noi contemplate» per «*et auctorem nobis aeternorum verborum esse*».

con l'Ordine[57] a costituire la fonte della dottrina dell'idea dell'ordine nella filosofia vichiana. Per corroborare ulteriormente questa tesi, occorre notare che nel medesimo *Eclaircissment* la visione umana dell'ordine viene introdotta a partire dalla definizione dell'essere umano come *animal rationis particeps* – definizione adottata da Vico già nel *De antiquissima* – e appoggiandosi all'autorità di Agostino.[58] Questo utilizzo malebranchiano della fonte agostiniana, utilizzata come argomento d'autorità a sostegno della dottrina della visione in Dio delle verità eterne, ci sembra costituire un ulteriore elemento a favore dell'assimilazione da parte del platonico Vico della prospettiva malebranchiana. Insomma, le prospettive di entrambi i filosofi risultano estremamente simili in maniera tale da spingerci a ipotizzare che non si possa più parlare di semplici consonanze e indirette influenze ma di un rapporto diretto. Eppure, nonostante la grande mole di prove indiziarie, non ci troviamo ancora in possesso della pistola fumante in grado di poter dimostrare che al di là dei calchi formali, a volte molto interessanti,[59] l'ontologismo di Vico sia modificato in maniera radicale da quello di Malebranche. Proprio a questo scopo occorre guardare più da vicino la quinta e ultima delle *Assumptiones*.

1.2. Il criterio dell'evidenza: spiegare un cambio di rotta

L'ultima assunzione metafisica, posta insieme alle altre da Vico a fondamento della propria opera, recita:

> E finalmente egli è necessario, che alla idea [*perspicua idea*] somministrata alla mente dell'obbietto, corrisponda adeguatamente l'obbietto medesimo.[60]

Come appare manifesto, ci troviamo di fronte alla netta adesione vichiana a quello che era stato il criterio d'evidenza cartesiano, quel medesimo criterio di verità che Vico aveva combattuto fin dal *De ratione*, opponendo la sua dottrina dell'integrazione di topica e critica. Ora, qualora si accetti, come la nostra interpretazione propone,[61] che tale rifiuto del cartesianismo sia stato motivo sincero del pensiero vichiano, non si potrà fare a meno di sottolineare l'eccezionalità di questa quinta proposizione e allo stesso tempo di ricercare le ragioni di una tale conversione. Infatti, se Vico era convinto già nel 1709-1710 di aver trovato un criterio di verità da opporre a quello cartesiano – visto che, per quanto chiara, una percezione mentale sarà sempre un dato di *coscienza*[62] –, difendendo

---

[57] Cfr. N. MALEBRANCHE, *Eclaircissemens sur la Recherche de la Veritè*, cit., X, pp. 127-161.

[58] Cfr. *Ivi*, p. 129. Malebranche riporta in nota un passo delle *Confessioni*: «*si ambo videmus verum esse quod dicis, e ambo videmus esse quod dico, ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate*» (AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 25). Ma non è certo l'unico caso in cui l'autorità agostiniana viene chiamata in causa. A ben vedere, fin dal primo apparire della dottrina della visione in Dio essa è accompagnata da citazioni agostiniane. Così, ad esempio, nel corso della *Prefazione* della *Recherche*, dove scrive: «solo attraverso l'attenzione dello spirito si scoprono tutte le verità, si apprendono tutte le scienze; perché in effetti l'attenzione dello spirito si identifica col suo ritorno e la sua conversione verso Dio, che è il nostro solo maestro e che solo c'insegna ogni verità manifestandoci la sua sostanza, secondo la parola di Sant'Agostino, e senza la mediazione di nessuna creatura» (N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., *Prefazione*, p. 10); riportando in nota il seguente passo agostiniano: «Dio è luce intelligibile in cui, da cui e per cui risplende di luce intelligibile tutto ciò vi ha di intelligibile» (AGOSTINO, *Soliloqui*, I, 1, 3). Sul rapporto tra la dottrina della visione in Dio e l'illuminazione agostiniana cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, ETS, Pisa, 2004, pp. 167-190.

[59] Si veda ad esempio l'espressione della Sinopsi, senza precedenti nell'opera vichiana, in cui Vico parla delle idee come «lume della mente» (*Sinopsi*, p. 22) e l'espressione analoga di Malebranche, che nelle pagine della *Recherche* affermava: «Ma come gli occhi per vedere hanno bisogno di luce, e questa luce dipende da cause estranee a noi, anche la mente, per comprendere ha bisogno di idee; e queste idee, come si è provato altrove, non dipendono da noi, ma da una causa che è altro da noi» (N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., p. 543).

[60] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 36.

[61] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.

[62] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.1.

inoltre la sua opinione nel corso di tutta la *querelle* degli anni successivi con il *Giornale de' Letterati*, un cambio di rotta così netto può essere avvenuto solamente per due motivi. In primo luogo, egli potrebbe essersi ricreduto, abbandonando le proprie tesi per abbracciare quelle cartesiane, ma non è questo il caso. In molti luoghi del *Diritto universale* Vico richiama in un'ottica di continuità le tesi avanzate nei propri libri precedenti, rifacendosi non soltanto alle proprie tesi metafisiche ma anche al rapporto di necessaria integrazione tra topica e critica. Viceversa, egli deve aver trovato un modo per concepire gli argomenti cartesiani come compatibili con la propria prospettiva. Proprio questa possibilità ci sembra essere fornita dalla correzione che Malebranche opera sul *cogito* nelle pagine della *Recherche*.

Proprio sui temi del *cogito*, delle idee e del principio di evidenza il filosofo francese si distacca da Descartes, commettendo quello che è stato definito un vero e proprio "parricidio" filosofico.[63] Punto di partenza fondamentale di questo allontanamento è la diversa comprensione del tipo di conoscenza fornito dalla distinta percezione di sé che si trova alla base del *cogito*. Come abbiamo già notato, Malebranche ammette il valore conoscitivo di tale percezione, negando allo stesso tempo che tale conoscenza sia esaustiva. La conoscenza di sé avviene secondo la sua opinione per 'sentimento interiore' ed è il risultato della percezione delle modificazioni dell'anima, non è quindi una conoscenza per idea. Essa dipenderà pertanto dal numero di modificazioni che soggettivamente l'individuo è stato in grado di sperimentare.[64] Conseguentemente, la conoscenza contenuta dal *cogito*, pur rappresentando un esempio emblematico di percezione chiara e inconfutabile, non può allo stesso tempo essere il prototipo di conoscenza vera, venendo a perdere il ruolo che essa giocava nel sistema cartesiano. Infatti, nel caso dell'anima, la conoscenza distinta non è sinonimo di perfezione.

> Da quanto abbiamo detto si può concludere che, pur avendo una conoscenza della nostra anima più distinta di quella del nostro corpo e di quelli che ci circondano, non abbiamo tuttavia una conoscenza della natura dell'anima così perfetta come quella della natura dei corpi.[65]

Come si sarà già intuito, questa riserva non vale nel caso in cui la conoscenza avvenga attraverso le idee in quanto esse sono per l'oratoriano gli stessi pensieri della mente divina che illuminano l'anima del soggetto che passivamente li contempla.[66] Nel sistema di Malebranche, dunque, l'efficacia del principio di evidenza, slegandosi dal *cogito* cartesiano, viene a dipendere dall'accettazione della teoria della visione in Dio. Non a caso, questo principio viene introdotto e commentato dal filosofo francese in una sezione della *Recherche*, in cui si accinge ad affrontare uno dei casi più problematici della sua applicazione, quello del cosiddetto argomento ontologico per la dimostrazione dell'esistenza di Dio. È prima di affrontare l'argomento, infatti, che egli fornisce una formulazione del principio di evidenza che sembra costituire fonte probabile del quinto lemma vichiano.

> Ecco il primo principio. Si deve attribuire a una cosa ciò che chiaramente si concepisce come contenuto nell'idea che la rappresenta.[67]

---

[63] Sul "parricidio" di Malebranche nei confronti di Descartes cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine*, cit., pp. 103-142.

[64] «Diverso il caso dell'anima; non la conosciamo attraverso la sua idea; non la vediamo in Dio; la conosciamo solo per *coscienza*; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Della nostra anima sappiamo solo ciò che sentiamo accadere in noi. Se non avessimo mai avvertito dolore, calore, luce, ecc. non potremmo sapere se la nostra anima ne sarebbe capace perché non la conosciamo attraverso la sua idea» (N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., III, II, 7, p. 324).

[65] *Ivi*, p. 325.

[66] Sull'abbandono da parte di Malebranche dell'aspetto soggettivo della teoria delle idee cartesiana cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine*, cit., pp. 125-137 e ID., *Una difficile eredità: Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII (1998), 3, pp. 378-402.

[67] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., IV, 11, p. 420.

È successivamente, intervenendo a difesa dell'adozione cartesiana dell'argomento ontologico, che Malebranche mostrerà la dipendenza del principio di evidenza dalla sua particolare teoria gnoseologica. Egli sottolinea infatti come la validità di tale argomento poggia su due presupposti che, a suo parere, seppur non esplicitati nell'opera di Descartes sono nondimeno necessari. In primo luogo, è importante riconoscere che ogni creatura è conosciuta attraverso l'idea che la rappresenta e che con tale termine vanno identificate esclusivamente quelle «perfezioni che sono in Dio»[68] e che fungono da modello della sua creazione. Tale precisazione è esplicitamente diretta a escludere che si possa trarre conoscenze affidabili analizzando non le idee divine, ma le "finzioni della mente", contenuti mentali di derivazione esclusivamente umana. Secondariamente, occorre comprendere la natura eccezionale dell'idea di Dio dovuta al fatto che essa è l'idea dell'essere.

> Ma l'idea di Dio, ossia dell'essere in generale, dell'essere senza restrizioni, dell'essere infinito, non è una finzione della mente; non è un'idea composta che racchiuda qualche contraddizione; non vi ha nulla di più semplice, benché essa comprenda tutto ciò che è e tutto ciò che può essere. Ora, questa idea semplice e naturale dell'essere o dell'infinito racchiude l'esistenza necessaria; infatti è evidente che l'essere (non dico *un essere*) ha la propria esistenza per sé e che non può non essere attualmente, essendo impossibile e contraddittorio che il vero essere sia privo di esistenza.[69]

Diversamente rispetto all'idea di qualsiasi essere, l'idea dell'essere contiene la necessità della propria esistenza. A ben vedere, però, questa necessità non si fonda secondo Malebranche esclusivamente sul fatto che sussista un legame evidente tra essere e esistenza necessaria messo in luce dall'analisi dell'idea che rappresenta l'essere. In realtà, interrogandosi sulle possibilità della mente di conoscere qualcosa di infinito come l'essere e sull'eventualità che qualcosa di finito come un'idea possa rappresentare convenientemente l'infinito, l'oratoriano conclude che l'esistenza in atto di Dio è necessaria affinché la sua idea possa formarsi nella mente umana.

> È dunque chiaro che l'infinito non può essere rappresentato né dall'anima, né dai suoi modi, né da nulla di finito; che l'infinito si può vederlo solo in se stesso e per l'efficacia della sua sostanza; che l'infinito non ha e non può avere archetipo o idea distinta da sé che lo rappresenti; quindi, se si pensa all'infinito, bisogna che esso esista.[70]

Insomma, il discorso malebranchiano si sviluppa andando oltre al principio di evidenza ricercandone la garanzia di verità. Questa viene ritrovata nella dottrina della visione in Dio delle idee eterne, dottrina che ha la sua più profonda prova nella presenza alla mente umana dell'idea di Dio. Il fatto che tale idea, essendo l'idea di quell'infinito che non può essere rappresentato da altri che da se stesso, sia presente nella mente umana è per l'oratoriano prova sia dell'esistenza di Dio, oggetto di conoscenza, e del contatto tra la mente umana e quella divina, senza il quale la conoscenza dell'infinito non potrebbe realizzarsi. Quello che è interessante notare a questo punto è che in quella che, nella prospettiva di Malebranche, vuole essere una semplice integrazione del discorso cartesiano il principio dell'evidenza, su cui poggiava l'intero valore fondativo del *cogito*, viene a perdere il suo ruolo primario diventando una conseguenza dell'adozione della visione in Dio.

Tornando quindi a Vico dopo aver spiegato il diverso significato che il principio di evidenza assume all'interno della filosofia di Malebranche rispetto a quella cartesiana, ci sembra di essere in

[68] *Ivi*, p. 423.
[69] *Ivi*, p. 422.
[70] *Ivi*, p. 427.

possesso di una spiegazione plausibile per il cambio di rotta del filosofo napoletano nei confronti del medesimo principio. Ci sembra infatti di essere in possesso di buoni motivi per affermare che l'ontologismo costituisca l'indirizzo metafisico proprio della speculazione vichiana. Ora, nella *Recherche*, Vico si trova proprio di fronte a un percorso argomentativo in cui la validità del principio di evidenza viene presentata come un risultato di quella medesima soluzione metafisica. Si spiega inoltre come mai egli nel 1710-1712 esprimeva la sua perplessità sull'adesione al principio cartesiano da parte dell'oratoriano mentre ora, nel 1720, propende per accettare il medesimo principio. Evidentemente, procedendo alla lettura della *Recherche*, si trova a essere convinto dalle argomentazioni malebranchiane che si svolgono sul terreno comune della metafisica ontologista. Diversamente, senza la mediazione di Malebranche, risulterebbe a nostro avviso impossibile a un tratto rendere ragione di questo repentino dietrofront vichiano sul tema prendendo sul serio tanto l'accettazione del principio di evidenza nel *Diritto universale* quanto il netto rifiuto del medesimo nel *De antiquissima*.

1.3. Effetti dell'evidenza: dal sapere fantastico al sapere dei filosofi

A nostro avviso, Giambattista Vico deriverebbe dunque da Malebranche il principio di evidenza cartesiano. Ci sembra, però, che questa assimilazione non sia priva di conseguenze per il sistema vichiano. A ben guardare, il sistema malebranchiano non è privo di una certa ambivalenza che sembra passare nel pensiero di Vico. Occorre infatti notare che, nonostante la vetusta immagine di Malebranche come astratto filosofo razionalista sia stata messa in crisi dalla recente critica,[71] il filosofo francese è nella *Recherche* tutt'altro che immune da oscillazioni nel presentare le possibilità conoscitive degli esseri umani. Certamente, la conoscenza perfetta dell'infinito è sempre negata alla mente umana.

> Non dico che se ne abbia [dell'infinito] una *comprensione* o una percezione che lo misuri e lo abbracci; ma se ne ha qualche percezione, ossia una percezione infinitamente piccola in confronto a una comprensione perfetta.[72]

Ma, allo stesso tempo, quando Malebranche si riferisce alla conoscenza degli archetipi degli enti/idee divine, raggiungibile una volta compiuto quel processo di liberazione dagli errori a cui è dedicato l'intero libro, quando cioè si raggiunga il momento della conoscenza per *perspicuas ideas*, sembrerebbe ritenere che la mente umana sia in grado di esaurire completamente l'idea dell'oggetto conosciuto, raggiungendo una conoscenza che sia *intensive* completa, seppur *extensive* limitata.

> La mente vede dunque nella luce di Dio, come Dio stesso, tutte le cose che vede chiaramente, anche se le vede soltanto in modo molto imperfetto e in ciò molto diverso da quello di Dio. Quindi, quando la mente vede la verità, non solo è unita a Dio, possiede Dio, vede in qualche modo Dio, ma vede anche, in certo senso, la verità come Dio la vede.[73]

Ma cosa ha a che fare tutto questo con Vico? Come vedremo tra poco,[74] il filosofo napoletano metterà al centro della sua descrizione dell'essere umano la caratteristica essenziale di essere un animale partecipe della ragione divina, caratteristica che anche nel pensiero malebranchiano era centrale. Non

---

[71] Cfr., ad esempio, J.-C. BARDOUT, *Malebranche et la Métaphysique*, PUF, Paris, 1999, *passim*; A. STILE, *La razionalità imperfetta. Recenti studi intorno a Malebranche*, in: «BCSV» XXI-XXII (2001-2002), pp. 115-130.
[72] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., IV, 11, p. 427. E oltre precisa ancora: «Quindi è certo che un modo, o una percezione finita in se stessa, può essere la percezione dell'infinito, purché la percezione dell'infinito sia infinitamente piccola in rapporto a una percezione infinita o alla comprensione perfetta dell'infinito» (*ibidem*).
[73] *Ivi*, V, 5, p. 484.
[74] Cfr. *Infra*, III, § 2.

soltanto, come è stato dimostrato,[75] egli pare derivare dall'oratoriano anche l'idea che sia possibile partecipare in forme diverse alla medesima ragione divina. Osservando lo sviluppo dell'essere umano, dal grembo materno fino alla vecchiaia, il filosofo francese riteneva che il rapporto tra immaginazione e ragione si modificasse durante la crescita partendo da uno stadio iniziale in cui l'immaginazione è preponderante. Tale rapporto, non privo di una consistente base fisiologica,[76] può però allo stesso tempo venire influenzato da una giusta educazione. Ora, nonostante il pensiero pedagogico dell'oratoriano fosse in palese contraddizione con quello vichiano,[77] non ci sembra privo di significato notare come, per Malebranche, vada riconosciuto che:

> I bambini più piccoli partecipano della ragione come gli uomini fatti, benché manchino di esperienza, e hanno anche le stesse inclinazioni naturali, benché si volgano a oggetti molto diversi.[78]

Nella prospettiva dell'oratoriano questo implica da un lato l'idea che ogni essere umano sia naturalmente portato a seguire ciò che ritiene vero, un'immagine della verità;[79] dall'altro che tale immagine sia viziata dalla tendenza tipica dell'infanzia a lasciarsi sopraffare dalle vivaci immagini provenienti dai sensi ed elaborate dall'immaginazione. L'intera *Ricerca della verità* vuole essere un tentativo di porre rimedio a questa tendenza spontanea, proponendosi come un percorso di purificazione della ragione. Questa visione sembra, con le dovute differenze, venire accolta da Vico che, non a caso, basa la sua interpretazione del materiale mitologico e la scoperta di quella forma di sapere – il sapere poetico – in esso contenuta proprio sull'idea che i primi esseri umani fossero dei "fanciulli del genere umano". Proprio come i fanciulli descritti da Malebranche, anche quelli vichiani percepiscono e intendono ogni cosa «prevalentemente coi sensi e con la vivida fantasia, poco intendendo con mente più pura»[80] a causa della tenerezza dalle loro fibre cerebrali.

A uno sguardo attento non può però sfuggire che quell'immaginazione che per Malebranche era da considerarsi semplicemente un errore da estirpare venga considerata nel testo vichiano come un momento necessario e ineludibile per la comprensione della verità. Infatti, agli occhi di Vico l'esistenza stessa della poesia, primo linguaggio dell'umanità, appare come una prova dell'esistenza della divina provvidenza. Ciò che nella visione dell'oratoriano era interpretato come il sintomo della condizione decaduta è invece, secondo Vico, testimonianza dell'inscindibile legame con la verità che anche nello stato post lapsario continua a imporsi alla mente umana.[81] In continuità con la propria teoria dell'ingegno,[82] il filosofo napoletano ritiene che le prime forme di linguaggio poetico vadano interpretate come la prima forma di partecipazione alla verità disponibile agli uomini nello stato

---

[75] Cfr. P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, cit., *passim*.

[76] «La fantasia dei fanciulli non può essere misurata su quella degli uomini fatti. […] E questo perché essendo nei fanciulli più tenere le fibre cerebrali, gli oggetti vi imprimono immagini più grandi e più vivide» (*De constantia*, II, p. 458). La medesima tesi è sostenuta in più punti della *Recherche* (cfr., ad esempio, N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., II, I, 6, pp. 160-161).

[77] La pedagogia vichiana, infatti, fin da prima del *De ratione* si focalizza sull'importanza di seguire le predisposizioni del discente, sfruttando la preponderanza della fantasia nella fase della giovinezza. Viceversa, secondo Malebranche, è di primaria importanza fin da subito escludere la sfera della sensibilità dall'educazione, insegnando verità e doveri esclusivamente facendo ricorso alla ragione.

[78] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., II, I, 8, p. 184.

[79] Cfr. *Ivi*, I, 1, pp. 30-35.

[80] *De constantia*, II, cap. XII, p. 458.

[81] «Anzitutto è lecito sospettare in questa storia della poesia la presenza della divina provvidenza. Essa, allorquando gli uomini si basavano unicamente sulle loro forzem su servì anche delle false religioni per insinuare in essi l'onnipotenza di Dio, perché, temendolo, essi vivessero in società, affinché, perfezionandosi poi con l'uso della ragione, lo facessero oggetto di culto per l'infinita sapienza e giustizia» (*De constantia*, II, cap. XIII, p. 470).

[82] Cfr. *Supra*, II, § 4.

ferino. È a partire da tali prime forme che può prendere le mosse il processo di conoscenza che consente agli esseri umani di comprendere la verità.

Partendo da uno stadio in cui la penuria di parole è massima, gli esseri umani iniziano ad allargare le proprie conoscenze riconoscendo le somiglianze tra le cose. È dalla meditazione su questo materiale di base, formato da metafore, paragoni, circonlocuzioni, ecc. che, una volta inventata la scrittura, proverranno i termini della lingua in prosa attraverso cui si passerà dalla comprensione del particolare alla conoscenza del genere.[83] Questa storia della lingua, in cui si evidenzia il passaggio dalla lingua poetica a quella volgare identificato da un allontanamento dalla dimensione strettamente sensibile che caratterizzava la prima,[84] è secondo Vico una conferma di quella precedenza cronologica della topica sulla critica che era stata una delle tesi centrali del *De ratione* sviluppata successivamente nel De *antiquissima*.

> Quando i fanciulli si applicano per lungo tempo su queste tenui ed esili forme per acquistare la facoltà di leggere cominciano anzitutto a liberare la mente dalla corpulenza dei sensi ed acquistano solerzia per intendere le mere ragioni; ma prima di tutto, con l'induzione, che è una figura sintetica dell'argomentazione, e non con il sillogismo, che è invece figura analitica. Ciò viene confermato dalla storia. Il primo modo di ragionamento usato dai filosofi fu l'induzione, della quale fa un gran uso Socrate, padre dei filosofi. E la storia viene confermata dalla ragione: perché gli uomini prima di tutto collegano fra loro le specie e solo in seguito imparano a far discendere dalle specie i generi.[85]

Come è evidente, il filosofo napoletano traspone a livello dello sviluppo delle nazioni quello che già aveva affermato sul piano della formazione individuale. Infatti, come i bambini, anche i bestioni, iniziando per la prima volta a parlare, partiranno dalle onomatopee e dal grido per passare, attraverso il canto in versi, al parlare in prosa. In questo processo, l'estensione del vocabolario è preceduta da una fase di estensione del campo di applicazione semantico di ogni parola che si basa sul riconoscimento degli elementi di somiglianza rinvenibili tra i diversi. Anche se ora si tratta di descrivere l'origine della lingua e non lo sviluppo intellettuale di un individuo, Vico riprende quella che ci è parsa essere la sua interpretazione della dialettica platonica, come testimoniato anche dalla ripresa tanto dell'esempio dell'utilizzo infantile del termine 'tata' quanto della lista dei tropi poetici già presentata nelle *Institutiones oratoriae*.[86]

---

[83] «Pertanto le menti, rese solerti dall'alfabeto, presero a intendere i generi delle cose ed escogitarono così parole comuni, che non sono proprie appunto perché sono comuni» (*De constantia*, II, cap. XIV, p. 482).

[84] Sulla teoria della lingua vichiana cfr. F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Guida, Napoli, 1996, pp. 57-130; G. CANTELLI, *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 75-114; J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744, Part II Language, Law and History*, The Edwin Meller Press, Lewiston – Queenston – Lampeter, 1992, pp. 9-117; M. PAPINI, *Arbor humanae linguae: l'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Cappelli, Bologna, 1984; J. TRABANT, *Grido, canto, voci*, in: *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in: «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, I, pp. 22-32.

[85] *De constantia*, II, cap. XIV, p. 482.

[86] «I fanciulli ingegnosi chiamano "tata" tutti quelli che somigliano ai loro genitori, e in ogni cosa notano le proprietà più evidenti, che maggiormente colpiscono i sensi» (*De constantia*, II, cap. XII, pp. 452-454. Il medesimo esempio – ci siamo soffermati *Supra*, II, § 4.2 – era presente in *DA*, p. 297-299. Per quanto riguarda la spiegazione dei tropi e della loro dipendenza dalla facoltà ingegnosa (cfr. *De constantia*, II, pp. 454-461), ci sembra che quella offerta da Vico sia uno sviluppo dell'analoga trattazione presente nel suo corso di retorica (Cfr. *IO*, pp. 311-337). Vico apporta talune modifiche alle sue vecchie tesi per adeguarle alla sua nuova teoria sulla storia delle nazioni ma a nostro avviso permane invariata la teoria dell'ingegno sottesa ad esse. Su questa cfr. *Supra*, II, § 4.

Ma, se da un certo punto di vista lo sviluppo dell'umanità presentato nel *Diritto universale* può apparire la trasposizione sul piano storico-collettivo delle precedenti teorie vichiane sullo sviluppo biografico-individuale, occorre però notare che l'introduzione del principio di evidenza – come si è visto, unica vera capitale variazione dipendente dalla cornice metafisica ontologista malebranchiana – sembra privare il processo di approssimazione alla verità degli essere umani di quella intrinseca problematicità dialettica che aveva caratterizzato lo stesso processo nel *De antiquissima*. Se, infatti, il rapporto ideale tra topica e critica veniva presentato da Vico nelle opere precedenti come un rapporto di perfetto equilibrio, in cui cioè la loro integrazione era sempre e comunque l'unica via per la conoscenza, nel *Diritto universale* la visione del filosofo napoletano appare mutata. Pur mantenendo l'idea che il momento topico sia un momento iniziale ineludibile e necessario, Vico pare intendere il successivo momento critico come quello in cui il contenuto veritativo viene liberato dalle scorie di falsità retaggio della sua provenienza fantastica. Il passaggio tra topica e critica sembra insomma configurarsi come un processo evolutivo ascendente, nell'idea che se certamente intendere con mente pura sia inizialmente impossibile per gli uomini decaduti, in qualche modo tale modello di conoscenza vada raggiunto alla fine del processo.[87] Un primo indizio di questa "rottura" dell'equilibrio tra i due momenti del conoscere ci sembra essere un passo in cui Vico, accingendosi a spiegare la genesi della prima lingua eroica, mette in relazione le facoltà dell'ingegno e della ragione.

> La virtù propria dell'ingegno sta nell'inventare [*invenire*], come invece alla ragione appartiene di perfezionare [*perficere*].[88]

Se all'ingegno, facoltà che come si è avuto lungamente modo di vedere presiede all'esercizio della topica, è riconosciuto il ruolo di ritrovare, di essere quindi fonte di ogni contenuto di conoscenza, cionondimeno questi contenuti possono – e devono – essere perfezionati dalla ragione. Ma questo rapporto tra le due facoltà si sbilancia nettamente a favore della seconda qualora si tenga conto che per il Vico del *Diritto universale* «la facoltà poetica vale per l'errore dell'opinare, mentre *svanisce* di fronte alla verità e alla filosofia».[89] Proprio questa dissoluzione della conoscenza poetica di fronte alla visione della verità garantita dalla ragione e dalla filosofia deve renderci consapevoli che il ruolo attribuito tanto all'ingegno quanto alla ragione è cambiato. Da un lato vi è infatti una sorta di male necessario da prendere in considerazione in quanto fatto storico e di cui dobbiamo essere consapevoli al fine di intendere i prodotti culturali degli esseri umani che hanno pensato guidati dall'immaginazione. D'altra parte, seppur in possesso di quelle verità – come la conoscenza piena di Dio, la giurisprudenza cristiana – davanti alle quali le prime e abbozzate forme arcaiche di conoscenza – il culto degli auspici, le leggi delle XII tavole – scompaiono, occorre comprendere che le speculazioni antiche non sono semplicemente fantasie e mostri dell'immaginazione, ma i necessariamente imperfetti punti di partenza del risveglio dell'umanità dopo la caduta. D'altra parte, anche se la storia trova il suo principio unificatore nella verità a cui sempre mirano gli esseri umani, ciò non toglie che tale storia proceda in maniera ascendente, da forme corrotte a forme perfette. Non è infatti un caso che in questa fase, Vico riservi all'immaginazione proprio il ruolo di principio di

[87] È questa l'interpretazione che è stata fornita tanto per il rapporto topica-critica in generale quanto per il rapporto tra le varie fasi di sviluppo storico della sapienza umana (cfr. V. VITIELLO, *Certum pars veri?*, cit., *passim*). La nostra opinione, a motivo dell'emergere solo a partire dal *Diritto universale* di una posizione favorevole al principio di evidenza e alla possibilità della visione per *perspicuas ideas*, è che queste letture siano da ritenersi accettabili solamente per una 'fase' – la seconda nella nostra partizione – della filosofia vichiana e non possano essere estese alla filosofia vichiana *tout court*.
[88] *De constantia*, II, cap. XII, p. 452.
[89] *Ivi*, p. 462 (corsivo mio).

corruzione della visione della verità e non quello di *medium* privilegiato a causa della sua connessione con la sfera corporea.

> Ma siccome le cose corporee sono apprese e pigliate dal corpo, e dal corpo ritenute, "ché null'altro che il corpo è tocco e tocca"; il corpo è quello che comunica all'animo la bruttura che nominasi concupiscenza; questa si fa socia e compagna *la fantasia, altra bruttura dell'animo* ugualmente originata, *la quale,* coll'affacciare all'animo ogni sensibile immagine, ne commuove ed esalta sì fattamente gli affetti, che aiutandosene la concupiscenza, *viene ad assaltare la ragione, a combatterla ed a superarla*.[90]

Il testo vichiano appare ancora una volta esplicito nel considerare l'apporto corporeo alla conoscenza, proveniente dai sensi e dalla fantasia, come un male, una bruttura, un risultato di un sovvertimento del corretto equilibrio secondo il quale l'ultima parola deve spettare alla pura ragione. Quest'opinione vichiana dovrebbe essere a nostro avviso sufficiente a mettere in guardia dai rischi di alcune letture che, focalizzandosi su alcuni momenti della speculazione vichiana, restituiscono un'immagine del ruolo della fantasia all'interno della filosofia vichiana eccessivamente stabile e positiva, quando non totalmente opposta rispetto a quanto vediamo affermato nel *Diritto universale*.[91] Se un ruolo realmente positivo è stato da Vico riconosciuto alla conoscenza fantastica, questo non avviene che in alcune fasi del suo pensiero.

Ma, si dirà, la visione ascendente che si è andata riscontrando nel processo di evoluzione tra la forma di sapere fantastico-corporea e quella filosofico-spirituale, non è di per sé indizio dell'accettazione da parte di Vico dell'elemento perfettistico connesso al principio di evidenza. In altre parole, seppur si possa affermare che il filosofo napoletano appaia influenzato da Malebranche nell'associare l'errore alla conoscenza condotta attraverso la sfera corporea, cosa ci spinge a ritenere che l'influenza malebranchiana metta in crisi la problematicità inesauribile del processo di conoscenza? Un primo indizio indiretto può essere fornito dal fatto che, all'interno del *Diritto universale*, non venga teorizzata quella che verrà più avanti definita come la "barbarie della riflessione". In poche parole, pur affacciandosi l'idea che vi sia una certa ciclicità, un ritorno di alcune forme di pensiero o di alcuni istituti giuridici – ad esempio i feudi medievali intesi come un ritorno del diritto di asilo primigenio –, questo stesso ritorno non è spiegato come uno dei rischi dell'emergere della conoscenza puramente razionale. È insomma assente quell'idea, già abbozzata nel *De ratione* e nel *De antiquissima* e che verrà enormemente sviluppata nella seconda e terza *Scienza nuova*, secondo cui recidere il legame con le radici topico-fantastiche della conoscenza abbia la conseguenza di disseccare la ragione, allontanando dalla verità. Come si è visto, nel *Diritto universale* questo processo è descritto come una *purificazione*.

Quest'assenza trova la sua spiegazione nelle evidenze testuali che ci forniscono la descrizione dell'emergere della sapienza razionale, della conoscenza con mente pura, come di un compimento, un punto di arrivo dell'intero sviluppo umano a cui nulla può aggiungersi, fatta eccezione per l'aggiunta soprannaturale della Grazia divina. Così, ad esempio, riprendendo il parallelo tra lo

---

[90] *De uno*, cap. XXIX, p. 50 (corsivo mio). La citazione vichiana è tratta da LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 304. Per rendersi conto di quanto tale visione sia debitrice di quella malebranchiana basti confrontare le tesi sostenute da breve da Vico con il secondo libro della *Recerche* dedicato appunto all'immaginazione (Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., II, pp. 133-270).

[91] Cfr., su tutti, E. GRASSI, *Vico and humanism*, cit., pp. 1-46; M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*, cit., *passim*; D. Ph., VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Armando, Roma, 1984, pp. 37-99. A nostro avviso tali contributi hanno il limite di estendere a tutta l'opera vichiana una lettura che è possibile argomentare solamente a partire dalle ultime due versioni della *Scienza nuova*. Discuteremo la questione *Infra*, IV.

sviluppo individuale e quello collettivo, la ragione viene paragonata alla saggezza della vecchiaia[92] e la vita propriamente umana viene identificata nella liberazione dalla sensibilità e nella conseguente vita secondo ragione.[93] Allo stesso modo, le varie forme storiche di diritto vengono ad essere interpretate come degli "abbozzi", delle prime forme di approssimazione al vero "per tentativi" e bisognose di essere perfezionate, rispetto a quello che sarà poi il diritto naturale dei filosofi basato su compiute nozioni metafisiche.[94] Ma soprattutto, l'intero sviluppo della conoscenza viene visto compiersi nella conoscenza puramente razionale della metafisica.

> E così è compiuto il circolo della contemplazione, che, iniziatosi come contemplazione oculare di Dio, terminò, attraversando lo sviluppo che abbiamo descritto nella mente stessa di Dio.[95]

Insomma, quello che appare è che, coerentemente con l'idea che laddove si riesca a raggiungere la visione con mente pura si possa scorgere la verità, il percorso della storia viene visto convergere nella totale liberazione dalla sensibilità, nell'epoca della pura ragione che ne costituisce il fine. Pur sussistendo sempre l'idea che la mente umana non possa in quanto finita comprendere l'infinita verità divina, cionondimeno pare che si possa affermare che secondo il Vico del *Diritto universale* alcune verità possano essere pienamente comprese ed essere perfettamente possedute una volta per tutte. Insomma, in questa 'fase' della filosofia vichiana, quella differenza *qualitativa* tra verità divina e umana postulata nel *De antiquissima*, pare ridursi ad una differenza *quantitativa*.

2. Bestioni, idea di Dio e sviluppo dell'umanità

Come è noto, Vico pone all'inizio della storia della gentilità un particolare tipo di esseri umani – che nella sua interpretazione corrisponderebbero ai giganti testimoniati dal testo biblico[96] – caratterizzati dalla loro ferinità, dalla loro vita solitaria. La possibilità della loro esistenza nel periodo postdiluviano va rintracciata nella corruzione causata dal peccato originale[97] e nella conseguente variazione del rapporto dell'essere umano con Dio. In seguito al peccato, all'immediatezza della pietà originaria subentrò la religione – una modalità umana di rapportarsi col divino basata sul timore[98] –. Il venire meno del rapporto immediato con il divino rese però *possibile* per una parte dell'umanità – quella discendente da Jafet – allontanarsi da Dio, imboccando senza residui la strada per la ferinità, mentre allo stesso tempo le progenie di Cam e di Sem mantenevano in diversa misura la dimensione umana[99].

---

[92] Cfr. *De uno*, cap. CCXIX, p. 338.
[93] Cfr. *De constantia*, I, capp. XII-XIII, pp. 372-374.
[94] Cfr. *De constantia*, II, cap. XXX, p. 672.
[95] Cfr. *Dissertationes*, XII, 40, *Tertia, metaphysica – Rerum divinarum peractus circulus*, p. 920.
[96] I passi biblici su cui Vico si sofferma sono *Gn* 6, 1-13 – in cui si fa riferimento all'esistenza dei giganti nel tempo antidiluviano – e *Gn* 10, 8-10 – in cui emerge la figura di Nemrod visto da Vico come un gigante postdiluviano –. Proprio in riferimento alla figura di Nemrod, non si può non considerare che in AGOSTINO, *De civitate Dei*, XV, 9; XV, 23 essa viene chiamata in causa a sostegno dell'esistenza storica dei giganti.
[97] Sul tema cfr. F. BOTTURI, *Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» XCVII (2005), pp. 29-54 e P. PORRO, *Storia sacra e storia profana in Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari, 1992, pp. 161-226. Sul ruolo del peccato originale in quella che potremmo definire una teodicea vichiana cfr. le osservazioni di E. PACI, *Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milano, 1949, pp. 85-109.
[98] «Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa» (*De constantia*, I, cap. IV, p. 358).
[99] I semiti, infatti, riuscirono a conservare la "vera religione" (il culto del vero Dio) influendo così positivamente sul processo di degradazione dei vicini camiti, che proprio in virtù della loro vicinanza con i discendenti di Sem si allontanarono solo parzialmente dall'umanità (cfr. *De constantia*, II, cap. IX, p. 434). Si noti che l'utilizzo del termine "vera religione" implica una forma di rapporto con il divino distante tanto dalla pietà originaria – la contemplazione di

È solo quando questo allontanamento è tale da condurre all'oblio della religione rivelata che si innesca quel processo di regressione della naturale socievolezza umana[100] che culmina nella situazione che darà vita ai bestioni, in cui:

> […] spesso gli uomini si separavano dalle donne, le donne dagli uomini, i figli ancora bambini dalle madri, e viceversa, per fuggire le fiere; così a poco a poco i minori e più inesperti, abbandonati dai maggiori per timore delle belve, così ripudiati e soli, ne ebbero ottusa dapprima ogni religiosità, poi ogni linguaggio, infine ogni umanità.[101]

È con una mossa ardita, sia dal punto di vista teoretico che retorico, che egli pretende di combattere le teorie immanentiste – epicuree stando al suo linguaggio[102] – assumendo senza riserve da esse il carattere conflittuale e non sociale dell'umanità postdiluviana dei giapeti, partendo dalla condizione di natura hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*[103]. Una scelta che non sarà priva di conseguenze, da un lato esponendo il pensiero di Vico all'attenzione della critica e della censura ecclesiastica – si pensi al famoso intervento di Bonifacio Finetti dal titolo *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia*[104] o ai riscoperti procedimenti della Santa Inquisizione a carico dell'opera del napoletano[105] –; dall'altro consegnandolo a quell'ambiguità di fondo il cui sintomo più evidente è da ravvisarsi nella *querelle* interpretativa che ha opposto idealisti e cattolici nella prima grande stagione di studi vichiani[106]. La nostra opinione è che nella ricostruzione vichiana dei bestioni, condotta a partire da un concetto di natura umana non privo di influenze malebranchiane, si mostri ancora una volta l'importanza che l'opzione metafisica ontologista che innerva il pensiero del filosofo napoletano.

Dio con mente pura possibile solamente prima della corruzione causata dal peccato originale – quanto dalle false religioni dei gentili, corpulente e fantastiche, prive di ogni contatto con la rivelazione divina.

[100] Interessanti gli argomenti vichiani a proposito della naturale socievolezza dell'uomo, più volte ribadita nel corso del testo. Sia concesso di attirare l'attenzione sul seguente passo: «L'uomo, che in mercé delle comuni nozioni di eterna verità può cogli altri uomini comunicare, è altresì dotato da Dio di espressiva favella, colla quale, pel corpo, e giovandosi di quel corpo medesimo, che, per essere finito, tiene gli uomini appartati e divisi, egli giunge ad accomunare i concetti della verità e della ragione. Dunque l'uomo è formato dalla natura, per coltivare ed onorar la società del vero e della ragione» (*De uno*, cap. XLV, p. 58). Ma cfr. anche *De constantia*, I, cap. XVI, p. 378; II, cap. III, p. 410.

[101] *Ivi*, cap. IX, p. 434.

[102] Come è noto, Vico raccoglie, nel *Diritto universale*, sotto l'etichetta di "epicurei" quei filosofi che egli accusa di essere nemici della giurisprudenza in quanto basano i loro sistemi su di un più o meno esplicito presupposto materialista. Tali filosofi sono, oltre ovviamente ad Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle (cfr. *De constantia,* I, cap. XVIII, p. 382; II, cap. III, pp. 408-410).

[103] «E proprio in prospettiva antilibertina il filosofo napoletano riutilizza delicati motivi di impronta eterodossa (il tema della primitiva condizione di ferinità e la teoria di una produzione spontanea delle funzioni e delle forme delle società a partire dall'azione della forza e dalle passioni umane), intersecandoli in piani diversi di discorso dal metafisico e teologico all'antropologico, dall'etico-religioso al politico» (F. LOMONACO, *Diritto, etica e storia nel De uno*, in: *Traversie e opportunità*, cit., p. 84).

[104] L'opera del domenicano friulano, edita nel 1768, è stata riscoperta da Benedetto Croce che la diede alle stampe con un titolo differente nel 1936. Considerazioni importanti per meglio intendere sul piano filosofico la polemica di Finetti con l'ormai impossibilitato a difendersi Vico restano quelle avanzate in: S. SARTI, *Il presupposto filosofico della polemica tra Bonifacio Finetti e G. B. Vico*, in: *La filosofia friulana e giuliana nel contesto della cultura italiana. Atti del primo congresso regionale di filosofia friulana e giuliana*, Arti Grafiche Friulane, Udine, 1972, pp. 171-186.

[105] Per un'accurata ricostruzione della vicenda cfr. G. DE MIRANDA, *«Nihil decisum fuit». Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in: «BCSV» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69.

[106] Il confronto tra le due opposte linee interpretative, che occupò la prima metà del Novecento, ha sicuramente i suoi più celebri e rigorosi esempi nei testi di Giovanni Gentile, per la parte idealista, e di Franco Amerio, per quella cattolica.

2.1. La ragione assopita

È giunto quindi il momento di analizzare qual è la nozione di natura umana che appare nelle pagine delle opere giuridiche vichiane e che a nostro avviso si configura come il tentativo di rinvenire l'essenza immutabile sottesa a ogni mutamento storico dell'umanità.[107]

Secondo l'opinione del Vico del *Diritto universale*, però, al fine di poter comprendere le "cose umane" (dottrina civile e morale), occorre allo stesso tempo esaminare i loro rapporti costitutivi con un ordine metafisico dal quale derivano e dipendono.[108] Ed è proprio grazie a questo rapporto *naturale*, nel senso di essenziale e per questo stesso motivo ineliminabile, che può prendere inizio il tentativo di restaurare l'originale significato di verità che, oscurato dalle incomprensioni e dalle corrotte tradizioni, era proprio dei primi miti e delle prime leggi. Infatti, non può essere considerato privo di significato il fatto che l'originale canone di interpretazione dei miti, su cui molto è stato scritto,[109] che porterà Vico alla scoperta della lingua poetica e degli universali fantastici, emerga nel contesto della dimostrazione della *costanza*, di quell'«intima e stabile coerenza»,[110] del diritto. A ben vedere, infatti, l'intero tentativo è retto dall'idea che qualsiasi manifestazione culturale propriamente umana debba essere intesa come manifestazione di una modalità di rapportarsi al vero. Ed è questa medesima considerazione che impone a Vico di mettere in dubbio le interpretazioni tradizionali dei miti e delle leggi qualora queste conducano a illogicità, ingiustizie e mostruosità. In tale ottica, per intendere e ripristinare il contenuto veritativo di queste manifestazioni culturali, occorre prima intendere il soggetto che di tali manifestazioni è l'artefice. Conseguentemente, l'intera ricerca del *Diritto universale* viene a dipendere da un punto di partenza ben preciso: non tanto dai vari sistemi giuridici storicamente attestati, ma dalla comprensione della natura dell'essere umano. Scrive Vico:

> Dunque la vera giurisprudenza è la vera cognizione delle cose divine ed umane. La metafisica è quella dottrina che insegna la critica del vero, perché essa insegna la vera cognizione d'Iddio e dell'uomo. Conchiusi, alla per fine, che non dagli scritti o dai detti dei pagani filosofi debbansi dedurre i principii della giurisprudenza, ma dalla vera e diretta cognizione della natura umana, la quale è originata dal vero Iddio.[111]

A questo punto diventa dunque cruciale mettere in luce la definizione di natura umana adottata da Vico. Ma, a ben vedere, risulta immediatamente evidente che all'interno del *Diritto universale* vengono presentate due distinte definizioni della natura umana. Il filosofo napoletano distingue tra una condizione di *natura integra* e una situazione di *natura corrupta*, individuando nell'episodio

---

[107] Non esistono, a quanto ci consta, studi rivolti esclusivamente a mettere in luce l'importanza della definizione di natura umana nel *Diritto universale* né tantomeno che indaghino la sua specifica formulazione. Tale assenza nel campo degli studi vichiani ci sembra da imputare alla tendenza a presupporre, sulla scia della Degnità XIV della *Scienza nuova* («natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e certe guise»), che in Vico il problema dell'essenza sia *da sempre* risolto in quello della genesi storica. Un primo tentativo di sollevare l'esistenza del problema "natura umana" nella filosofia vichiana è presente in F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 93-116. Per un'analisi del tema relativamente al contesto della *Scienza nuova* cfr. M. VANZULLI, *La natura umana nella «Scienza nuova» di Vico*, in: «Quaderni materialisti» IX (2010), pp. 197 *sgg*.

[108] «Amendue [dottrina civile e morale] vanno comprese nella comune appellazione di cose umane, e come il ruscello dalla sorgente deriva, così i principii di quelle dalla filosofia divina si dipartono, la quale c'insegna le verità che riguardano a Iddio, all'animo umano, alla mente, vita dell'animo; alla ragione, occhio della mente; alle idee, lume della mente; ed ugualmente ci ammestra nella verità e nell'eternità delle cose spirituali […]» (*De uno*, *De opera proloquium*, p. 22).

[109] Cfr. F. BOTTURI, *Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico*, in: E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos (a cura di), *Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea*, La città del Sole, Napoli, 2001, I pp. 275-293; G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze, 1987, *passim*.

[110] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 34.

[111] *Ivi*, p. 32.

biblico del peccato originale l'evento in cui il passaggio tra il primo e il secondo stadio si è consumato. Prima della caduta dall'Eden agli esseri umani era concessa la contemplazione con mente pura di Dio come vero e bene eterno in virtù della condizione di libera e pacata signoria della ragione sui sensi e gli appetiti.[112] Viceversa, dopo il peccato di Adamo, a causa della sovversione del corretto ordine tra ragione e volontà, il rapporto con il vero risulta gravemente ostacolato e compromesso.[113] Tale compromissione si manifesta nelle diverse capacità della ragione umana prima e dopo l'insanabile corruzione operata dal peccato.

> Nell'uomo corrotto, la ragione è quella forza ch'egli dispiega per avviarsi penosamente alla verità, mentre, nell'uomo incorrotto, ella con tutta facilità ed a gran passi alla verità perveniva; perché nell'uomo incorrotto era potenza ciò ch'è ora fiacchezza ed imperfezione, ed era piena libertà della retta natura, ciò ch'è ora inciampata e vacillante libertà della natura corrotta.[114]

Dovrebbe però apparire chiaro che, se a dividere le due possibili condizioni in cui la natura umana può presentarsi, integra o corrotta, è la qualità del rapporto con il vero eterno, è proprio questo stesso rapporto, garantito dal possesso della ragione, dell'essere umano con la verità trascendente a costituire la caratteristica in grado di rendere ragione della natura umana. Per quanto qualitativamente mutato, al punto da non poter essere restaurato nella sua primigenia purezza se non attraverso l'intervento soprannaturale della Grazia,[115] il rapporto naturale con la verità non viene interrotto dalle colpe del peccato. Esso muta passando da uno stato in cui la sua realizzazione era perfetta, facile e senza sforzo ad uno in cui l'imperfetta conoscenza della verità non può che giungere dopo infinite pene e fatiche. Il disordine introdotto dal peccato ha sì cambiato i rapporti tra ragione e volontà, tra spirito e corpo, ma non ha annullato la ragione. Infatti, per quanto complessa e disturbata sia la visione del vero metafisico nello stato di corruzione, Vico non ha dubbi:

> Ma *l'uomo* dovunque egli volga lo sguardo *non può perdere la veduta di Iddio*, perché da Dio vengono tutte le cose, e ciò che da Dio non procede non sussiste, non è; laonde *a ognuno è concesso di vedere in tutte le cose la luce d'Iddio*, se non pel riflesso, almeno per la refrazione dei suoi raggi; quindi *l'uomo non può fallire senza ch'egli segua una qualche immagine della verità*, né peccare se non è condotto da qualche apparenza di bene. Laonde, nell'uomo corrotto non sono del tutto spenti i semi della verità, e questi coll'aiuto d'Iddio, valgono a fargli dispiegare una forza che contrasta alla corruzione della natura.[116]

La possibilità di ricostruire una visione unitaria della natura umana come caratterizzata dal rapporto inscindibile – ma beninteso non immutabile – che in ogni individuo umano la ragione intrattiene con la verità divina, con la ragione universale e con Dio stesso che di tale ragione è depositario pone l'antropologia del *Diritto universale* in continuità con quella già avanzata da Vico nel *De antiquissima*. Nelle pagine del suo testo metafisico egli, infatti, aveva già descritto l'essere umano «come una creatura partecipe di ragione, non padrona di essa».[117] Tale definizione della natura umana sembra essere inoltre l'ennesima spia del rapporto tra il pensiero vichiano e la filosofia di Nicolas Malebranche. Infatti, se certamente la definizione di *animal rationale* è luogo comune filosofico la cui fonte aristotelica è priva di dubbi, occorre notare che per la definizione *animal rationis particeps*,

[112] Cfr. *De uno*, capp. X-XVII, pp. 44-46.
[113] Cfr. *Ivi*, capp. XXI-XXXI, pp. 48-52.
[114] *Ivi*, cap. XXXV, p. 52.
[115] Cfr. *Ivi*, capp. XXXVII-XLII, pp. 54-56 e *De constantia*, I, cap. IV, pp. 360-366.
[116] *Ivi*, capp. XXXIII-XXXIV, p. 52 (corsivo mio).
[117] *DA*, p. 195.

con la sua netta sfumatura ontologista, unica fonte coeva sembra essere l'*Eclaircissement X* alla *Recherche de la Verité* dell'oratoriano, che recitava:

> Il n'ya personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la vérité; & les Philosophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'ya personne qui ne sçache du moins confusement, que la difference essentielle de l'homme consiste dans l'union necessaire qu'il a avec la Raison universelle […].[118]

Ma al di là della tutt'altro che marginale questione delle fonti di tale definizione, resta importante sottolineare che seguendo Malebranche nel porre la differenza specifica, essenziale, dell'umana natura nel rapporto di partecipazione alla verità divina, Vico dimostra ancora una volta di fare propria l'idea, prima platonica e più tardi cristiana, che fa dell'essere umano un ente sospeso tra due dimensioni interconnesse: quelle della fisica e della metafisica. Da questo punto di vista, sembrerebbe insomma che alla base del tentativo vichiano vi sia il bisogno di applicare alla storia le conoscenze proprie di quella "scienza dell'uomo" che era stata sviluppata da Malebranche nella *Recherche*.[119] Ma non soltanto, l'identificare la natura dell'essere umano nel suo rapporto costitutivo con il soprannaturale rivela una non piena adesione da parte vichiana a quella separazione netta tra natura e sovranatura che, come è stato dimostrato,[120] sonosciuta in ambito classico e medievale, si era andata affermandosi solamente a partire dalla speculazione giuridica tardoscolastica, sostituendo l'idea di un rapporto di partecipazione tra *physis* e *metaphysis*. Non soltanto, Vico sembra anche adottare un significato del termine "natura" irriducibile tanto a quello della semplice realtà fisico-sensibile quanto a quello di una logicistica e immobile realtà metafisica. Nel caso della natura degli esseri umani, infatti, da una parte sarebbe tentativo vano cercare di fornirne una definizione in termini puramente sensistici o fisici, visto che la differenza sostanziale viene fatta risiedere proprio nella costitutiva compresenza negli esseri umani della fisicità animale e della partecipazione alle trascendenti verità metafisiche. Dall'altra, però, questa stessa natura umana viene concepita come passibile di corruzione, ammettendo la possibilità di assumere una pluralità di forme accomunate dal medesimo fatto di partecipare alla verità divina ma allo stesso tempo distinte dalle differenti e concrete modalità di partecipazione.

Ora, in questa possibilità reale della differenza, della corruzione, è da porsi la radice stessa della storia. Ma allo stesso tempo è proprio l'unità nella differenza garantita dalla partecipazione alla verità ad essere alla base della sua comprensione. Infatti, affinché sia possibile render ragione dei variabili sistemi giuridici, delle forme poetiche, della mitologia e di tutte le manifestazioni culturale dell'antichità occorre individuare un principio unificatore che, sottostando alle differenze più disparate, permetta di esplicitare la costanza a esse sottesa. Tale principio, che sul lato metafisico è efficacemente sintetizzato dalla formula per cui *certum est pars veri*, è rappresentato sul versante antropologico da quella caratteristica immutabile della natura umana garantita dalla partecipazione, ovvero il fatto che gli esseri umani sempre agiscono seguendo un'immagine della verità.

---

[118] N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Eclaircissement X*, in: ID., *Ouvres complètes*, édité par G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1964, III, p. 129.
[119] Cfr. N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., Prefazione, p. 12. Sulla scienza dell'uomo malebranchiana cfr. R. CARBONE, *Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Vrin-La Città del Sole, Paris-Napoli, 2007 e F. CERAGIOLI, *Antropologia e grazia nel pensiero di Malebranche*, Effatà, Torino, 2005.
[120] F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, CEDAM, Padova, 1973, pp. 25-81.

Per rendersi conto di questo ci sembra sufficiente osservare da vicino la caratterizzazione che Vico fornisce dei bestioni, quei primi esseri umani della gentilità – che nella sua interpretazione corrisponderebbero ai giganti testimoniati dal testo biblico – descritti come individui dai comportamenti ferini e dalla vita solitaria. La stessa possibilità della loro esistenza nel periodo postdiluviano va per Vico rintracciata nella corruzione causata dal peccato originale e nella conseguente variazione del rapporto dell'essere umano con Dio. Infatti, In seguito al peccato, all'immediatezza della pietà originaria subentrò la religione – una modalità umana di rapportarsi col divino basata sul timore –.[121] È il venire meno del rapporto immediato con il divino a rendere possibile quell'allontanamento da Dio che è il primo passo che condurrà i discendenti di Jafet a imboccare la strada per la ferinità.[122] Però, soltanto allorquando questo allontanamento diventa tale da condurre all'oblio della religione rivelata può innescarsi infine quel processo di regressione dalla "naturale socievolezza umana" che culmina nella situazione che darà vita ai bestioni,[123] individui solitari e violenti, certo, ma descritti da Vico in maniera incompatibile con la loro totale trasformazione in animali.[124]

Ora, in primo luogo ci pare interessante notare come la terminologia del *Diritto universale* paia assai cauta – e coerente con l'idea che la natura umana possa essere corrotta ma mai annullata – riferendosi agli eslegi come individui «in gran parte corrotti», ma altresì forniti di un «qualche avanzo della innata onestà»; dotati di una «intorpidita e stupida coscienza», gravati dal «quasi totale spegnimento di ogni senso umano»; «uomini oziosi ed empi, ad incerta venere abbandonati»; caratterizzati dall'avere «ottusa ogni umanità».[125] È proprio il fatto che l'umanità sia solamente ottusa, e non cancellata, ad essere significativo, permettendo che la ripresa vichiana del *bellum omnium contra omnes* di matrice hobbesiana venga impiegata per dimostrarne l'innaturalità.[126] Il racconto vichiano mette infatti in scena le tappe di una doppia caduta: la prima, extrastorica, in conseguenza della quale la natura umana viene irrimediabilmente corrotta; la seconda, possibile solamente a seguito della prima, è invece una caduta storica il cui punto terminale è rappresentato dalla scomparsa di ogni legame sociale. Ma se la caduta originaria è tale da provocare un danno insanabile, il regresso allo stato ferino può essere sempre invertito perché costituisce una condizione innaturale per gli esseri umani. Ma per quale motivo è innaturale? Si vedano a questo proposito alcune considerazioni vichiane:

---

[121] «Una volta corrottasi la natura umana per la caduta di Adamo, alla pietà successe la religione, che è propriamente il timore del sommo nume, derivante dalla consapevolezza della colpa» (*De constantia*, cit., I, cap. IV, p. 358).

[122] Diversa sorte, pur nella corruzione, spettò secondo Vico alle progenie di Cam e Sem. I semiti, infatti, riuscirono a conservare la "vera religione" (il culto del vero Dio) influendo così positivamente sul processo di degradazione dei vicini camiti, che proprio in virtù della loro vicinanza con i discendenti di Sem si allontanarono solo parzialmente dall'umanità (cfr. *Ivi*, II, cap. IX, p. 434). Si noti che l'utilizzo del termine "vera religione" implica una forma di rapporto con il divino distante tanto dalla pietà originaria – la contemplazione di Dio con mente pura possibile solamente prima della corruzione causata dal peccato originale – quanto dalle false religioni dei gentili, corpulente e fantastiche, prive di ogni contatto con la rivelazione divina.

[123] Cfr. *Ibidem*.

[124] Cfr. V. HÖSLE, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Guerini e associati, Milano, 1997, pp. 131-139; E. MARCHESELLI, *I polifemi d'Omero: lo stato di natura in G.B. Vico*, Stamperia del Valentino, Napoli, 2019; N. PERULLO, *Bestie e bestioni. Vico e il problema dell'animalità*, «BCSV» XXVII-XXIX (1999), pp. 91-119; F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2013, pp. 68-71.

[125] Cfr. *De uno*, cap. XLVI, p. 60; cap. LXIX, p. 86; cap. CVII, p. 128; *De constantia*, cit., II, cap. IX, p. 434

[126] Come è stato scritto: «proprio in prospettiva antilibertina il filosofo napoletano riutilizza delicati motivi di impronta eterodossa (il tema della primitiva condizione di ferinità e la teoria di una produzione spontanea delle funzioni e delle forme delle società a partire dall'azione della forza e dalle passioni umane), intersecandoli in piani diversi di discorso dal metafisico e teologico all'antropologico, dall'etico-religioso al politico» (F. LOMONACO, *Diritto, etica e storia nel De uno*, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., p. 84).

> L'uomo, che in mercé delle comuni nozioni di eterna verità può cogli altri uomini comunicare, è altresì dotato da Dio di espressiva favella, colla quale, pel corpo, e giovandosi di quel corpo medesimo, che, per essere finito, tiene gli uomini appartati e divisi, egli giunge ad accomunare i concetti della verità e della ragione. Dunque l'uomo è formato dalla natura, per coltivare ed onorar la società del vero e della ragione.[127]

Troviamo in questo passo due motivazioni per mostrare la naturalità della condizione sociale e, conseguentemente, la transitorietà della momentanea condizione ferina in cui la società resta una potenzialità inespressa. Certamente, soprattutto agli occhi di chi già è consapevole dell'importanza degli studi etimologici nel pensiero vichiano, non sorprenderà l'argomentazione che fa perno sull'unicità della facoltà del linguaggio. Solamente gli esseri umani sono dotati della parola che permette di oltrepassare grazie al corpo le barriere che quello stesso corpo erige, di mettere in comunicazione i pensieri. Ma a ben vedere, ad essere cruciale è il fatto che la mente di ogni individuo partecipa di alcune nozioni di eterna verità che proprio per questo sono comuni. È grazie alla naturale partecipazione alla dimensione metafisica che il linguaggio può svolgere il suo compito di accomunare gli individui secondo ragione e verità.

Ma, si potrebbe obiettare, questa dimostrazione della naturale socievolezza umana, poggiando sul possesso della ragione e del linguaggio, non mostra semplicemente la contraddittorietà del pensiero vichiano risultando inapplicabile agli individui della condizione ferina? La nostra opinione, invece, è che proprio osservando il momento di passaggio tra la ferinità e la prima forma di risveglio dell'umanità, quella garantita dal timore della riconosciuta divinità tonante, si riveli l'importanza fondamentale della definizione della natura umana come *animal rationis particeps* nel pensiero vichiano. Abbiamo appena accennato al fatto che proprio il momento in cui l'idea di Dio si forma nella mente del bestione costituisca il primo istante del risveglio dell'umanità.[128] Ma la possibilità di formarsi quest'idea, di riconoscere Dio – nel fulmine, come negli astri o nel volo delle aquile – appare poggiare proprio sul possesso di quella *mente* che, partecipe della ragione, rende anche il bestione immerso negli stimoli corpulenti della sensibilità e della fantasia, suscettibile alla *vis veri*. Il rombo del tuono, per stare solamente al più celebre degli esempi vichiani, sentito dal bestione viene immediatamente interpretato come un *segno*, come un dato che per essere compreso pienamente deve essere connesso con quell'altro da sé di cui è testimonianza. Il tuono, così, viene a essere la voce della divinità, di quell'Essere infinito e illocalizzabile che per essere compreso dagli uomini deve venire inizialmente raffigurato come qualcosa di indefinitamente grande, come l'orizzonte stesso degli eventi: il cielo. Si potrebbe certamente pensare che tale attività interpretativa, che porta *naturalmente*[129] gli esseri umani a sentire nel tuono la voce di una nascosta presenza minacciosa, non sia null'altro che la trasposizione ingigantita della paura che qualsiasi animale è in grado di provare avvertendo il ringhio di una fiera nascosta tra i cespugli della selva. Ma questa interpretazione, sottesa di fatto in alcune letture dell'opera vichiana,[130] ci pare da rigettare in virtù dei passi che Vico dedica

[127] *De uno*, cap. XLV, p. 58. Ma cfr. anche *De constantia*, I, cap. XVI, p. 378; II, cap. III, p. 410.
[128] Cfr. *Infra*, III, § 2.2.
[129] «In tale modo Dio ottimo massimo con quell'unico naturale e semplicissimo mezzo – cioè il pudore, che s'infiamma con la temperatura del corpo e dell'animo – con cui aveva percosso il peccato del primo genitore, con lo stesso mezzo – dico – pose le basi dell'intero diritto naturale e mediante la forza dell'animo nata dal pudore, reggitrice del corpo e della mente, dirozzò gli uomini caduti educandoli ad ogni buona arte, sostenendo e conservando con esse gli uomini naturalmente consociatisi» (*De constantia*, II, cap. III, p. 408).
[130] Cfr., ad esempio, R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli, 2006, pp. 99-104.

al timor di Dio. Infatti, come è stato notato,[131] nel *Diritto universale* l'insorgere di questo primo timore, unico in grado di riportare i bestioni all'umanità, è subordinato al sentimento del pudore. Scrive Vico:

> Il pudore fu istituito affinché la perdita della pietà, cioè dell'amore nei riguardi di Dio, venisse sostituita dal nascere della religione, cioè del timore di Dio: timore, perché il pudore ci ammonisce di non oltraggiare Dio.[132]

Il timore della divinità non può quindi essere ridotto alla mera paura dell'animale spaventato da una minaccia ma è un timore dettato da quel pudore che nella prospettiva vichiana è prima di tutto consapevolezza della colpa,[133] dal sentimento di rottura del rapporto tra la divinità e la creatura. È, come è stato scritto,[134] una paura *verticale* che può esistere solamente in virtù del rapporto con la verità trascendente.[135] Se così non fosse, apparirebbe davvero privo di senso il tentativo vichiano di dimostrare che da questo timore pudico possa derivare una prima forma di diritto che, per quanto rigida, violenta e rozza – *ius violentiae* nelle parole vichiane – è pur sempre tale non per la forza bruta che comunque è propria dei primi esseri umani che la realizzano in concreto ma per la sua partecipazione alla ragione, poiché «le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità».[136] Il rifiuto di questa possibilità – che il diritto possa cioè essere semplicemente il risultato e la manifestazione dei rapporti di pura forza tra gli uomini occasionati dal desiderio di ricchezza e conservazione – poggia precisamente sul presupposto che sia essenziale per gli esseri umani agire sempre in qualche modo in vista anche del bene e del vero. Vico non nega ovviamente l'esistenza – e la preponderanza se parliamo del tempo oscuro – dell'istinto di autoconservazione e delle pulsioni che gli esseri umani condividono con gli animali. Ma allo stesso tempo egli è convinto che anche quando queste pulsioni vengano seguite, costituendo uno stimolo necessario e sufficiente per agire, gli esseri umani agiscano solamente nella misura in cui quelle stesse pulsioni possano essere comprese all'interno di un'immagine dell'ordine morale che le giustifichi e le misuri. È per questo che pur accettando in un certo qual modo la prospettiva hobbesiana, Vico può rovesciare la formula *homo homini lupus*, affermando:

> La natura dell'uomo è quella che, lungi dal rendere questo o questo altro uomo lupo all'uomo, prescrive invece che questo o quest'altro uomo sia Dio al suo simile.[137]

Concludendo, ci pare che si possa affermare che nel *Diritto universale* Vico abbia in mente la possibilità di individuare una natura umana nel senso di una caratteristica essenziale e ineliminabile propria di ogni essere umano. Non soltanto, ci sembra inoltre che la definizione di tale natura giochi un ruolo di primo piano, di vera e propria fondazione preliminare, per la ricerca del *Diritto universale*.

---

[131] Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 331-336; ID., *Tempo, linguaggio, azione*, cit., pp. 142-148; E. NUZZO, *Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento, in Vico*, in: *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, a cura di N. Pirillo, il Mulino, Bologna, 1993, pp. 351-353.
[132] *De constantia*, II, cap. III, p. 404. Così anche in *De uno*, cap. IV, p. 358.
[133] Cfr. *De constantia*, II, cap. III, pp. 404-406.
[134] G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 241-243.
[135] Ci sembrano quindi rispecchiare solo parzialmente il pensiero vichiano quelle interpretazioni che vedono nel nascere delle religioni dal timore la testimonianza di una loro genesi esclusivamente *sensibile*. Se certamente i bestioni sono caratterizzati dalla mentalità sensibile-fantastica ci sembra più aderente al pensiero dell'autore affermare che tale mentalità costituisca una delle modalità, storicamente variabili, attraverso cui essi sono in grado di partecipare della verità metafisica. In ogni caso, per un esempio ben corroborato di questa interessante linea interpretativa cfr. V. VITIELLO, *«…Quell'innata propietà della mente umana di dilettarsi nell'uniforme…»*, in: ID., *Vico. Storia, linguaggio, natura*, cit., pp. 55-74.
[136] *De uno*, cap. LXXXIII, p. 100.
[137] *De constantia*, II, cap. III, p. 410.

Proprio considerando questa definizione, ci pare di aver messo in luce come Vico sostenga che peculiare alla natura umana sia la partecipazione alla verità metafisica, che nella sua eternità e trascendenza è sempre restia a farsi ridurre e circoscrivere in una forma definita. È per questo motivo, per la loro natura paradossale di enti finiti che tendono all'infinito, che gli esseri umani sono costitutivamente portati ad andare *oltre* – non soltanto alla natura intesa come mera *physis*, oltre all'animalità –[138] ma anche a ogni particolare manifestazione storica che, proprio derivando da una verità che è in sé inesauribile, è sempre passibile di essere trascesa. In tal senso, la comprensione vichiana della natura umana si pone come una soluzione che è allo stesso tempo intrinsecamente problematica. È proprio partendo dalla natura umana che il dinamismo inesauribile della storia diventa manifesto, imponendo di comprenderlo rispettando questa sua irriducibile caratteristica. Allo stesso tempo, però, la comprensione del rapporto fondamentale con la verità che caratterizza gli esseri umani impone di riconoscere che tale perenne movimento si svolge sempre nel segno di un principio unificatore che nella sua inesauribilità è costantemente esplicitato in nuove forme. È la natura degli esseri umani coltivare un vero che è oltre le loro possibilità, condannandoli a un infinito processo dialettico di approssimarsi a esso ed è in questa ricerca che, sul versante giuridico, risiede il principio vitale dell'infinita strada del diritto.

2.2. L'idea di Dio come inizio e come fine: un "ontologismo storico"

La natura umana consisterebbe dunque secondo Vico nella capacità di partecipare della ragione universale, di ascoltare quella voce divina, il *fas* immutabile,[139] che Malebranche definisce in apertura della *Recherche* «voce della natura»[140] e che può essere udita da tutti i popoli. Ma se il periodo del divagamento ferino rappresenta una fase storica in cui momentaneamente questa capacità di ascoltare la voce divina si assopisce, occorre chiedersi quale sarà il momento in cui tale facoltà uscirà dallo stato di latenza per farsi nuovamente presente. Come è già stato notato in passato,[141] la posizione vichiana in proposito, riprendendo parzialmente quella che era già stata l'opinione ficiniana, è che all'inizio del risveglio dell'umanità nei bestioni, all'inizio della creazione degli organismi sociali, si ponga prima di tutto la nascita – o meglio il risveglio – della religione. A ben guardare, è la genesi stessa della prima idea di Dio che ci illumina sul fatto che la possibilità di formarsi tale idea sia una delle caratteristiche proprie degli esseri umani. Una possibilità, quella di riconoscere Dio, che è garantita dal possesso di quella *mente* che, partecipe della ragione, rende anche il bestione immerso negli stimoli corpulenti della sensibilità e della fantasia, suscettibile alla *vis veri*, insomma: umano. Ma oltre a questo, a essere interessante è che l'idea di Dio viene da Vico posta non solo all'inizio della storia dell'umanità, ma viene allo stesso tempo a rappresentare il fine verso cui lo sviluppo storico tende. Insomma, a nostro parere ci troviamo di fronte a un "ontologismo storico" vichiano,

[138] In tal senso, ci sembra impreciso interpretare il procedere dello sviluppo sociale e storico come un continuo processo di andare oltre alla natura umana (Cfr. M. SANNA, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 33-42). Se certamente l'essere umano è sempre portato ad andare al di là della mera *physis* e di ogni manifestazione particolare è proprio perché questa è la propria natura.

[139] Cfr. *De uno*, cap. CXIII, p. 136.

[140] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., Prefazione, p. 8. Nella medesima pagina, Malebranche inserisce una citazione agostiniana decisamente significativa: «Nell'intimo del pensiero la verità non è né ebrea, né greca, né latina, né barbara; non ha bisogno né di labbra, né di lingua, né di suoni articolati» (AGOSTINO, *Confessioni*, I, 11). Non è infatti scontato ricordare l'importanza della fonte agostiniana per la dottrina vichiana del senso comune (cfr. A. LAMACCHIA, [1986] *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella Scienza nuova*, cit., pp. 270-319). Ritorneremo sulla questione *Infra*, III, § 5.2.

[141] Cfr. L. GIUSSO, *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, cit., pp. 31-33.

ovvero a una trasposizione sul piano storico di quel percorso conoscitivo che abbiamo esaminato a partire dal *De antiquissima*[142] e che, come abbiamo visto poc'anzi,[143] si modifica a causa dell'accettazione del principio di evidenza cartesiano malebranchiano. Come la conoscenza individuale, partendo da una prima partecipazione confusa alle idee metafisiche e all'idea di Essere può intraprendere un percorso di purificazione e chiarificazione di tali idee, allo stesso modo l'intera umanità, partendo da una prima idea di Dio – confusa e sensibile eppure garantita e causata dalla partecipazione alla verità divina – è in grado nel corso storico di raggiungere, per quanto possibile per solo lume naturale, un idea di Dio corrispondente a quella della Rivelazione.

Dunque, la capacità di vedere Dio e di concepirlo, per quanto imperfettamente, non viene persa dagli uomini a seguito del peccato ma viene indebolita, ostacolata, viene resa passibile di imboccare una strada discendente che, attraverso la corruzione dei costumi giunga fino a quel massimo di *latenza* costituito dalla condizione dei bestioni, dimentichi di Dio e dalla ragione totalmente *assopita*, incapaci di esprimere in atto una potenzialità che però è sempre presente perché connessa alla loro natura di esseri umani. Questo appare non soltanto dall'ambiguità che contraddistingue il testo vichiano, in cui più volte fa capolino l'idea che una qualche embrionale forma di diritto sia riscontrabile anche tra i bestioni eslegi – impressione supportata anche dall'identificazione, in alcuni punti, degli eslegi con i primi *patres* delle genti maggiori, i quali seguivano già la religione degli auspici –.[144] Ma a essere ancora più interessante è la descrizione del momento in cui l'assistere allo spettacolo del fulmine *risveglia* nei bestioni l'assopita idea di Dio, dando inizio all'inverso percorso di attuazione delle potenzialità umane.

Vico riserva certamente un ruolo alla folgore tonante ma, diversamente dalla *Scienza nuova*, esso pare decisamente meno fondamentale, non essendo l'unico tramite attraverso cui l'idea di Dio si risvegliò nell'umanità.[145] Ma soprattutto, la nostra attenzione deve rivolgersi, più che al fenomeno fisico, al soggetto che di tale fenomeno è testimone e alle reazioni che in esso si producono. Il bestione, nel rumore del fulmine, sente immediatamente la voce di Dio e, avvertendo la presenza della divinità, prova pudore della propria condotta di vita. È la capacità del bestione di andare oltre al dato sensibile a investire lo stimolo sonoro di un significato che lo trascende e a renderlo occasione per una prima embrionale presa di coscienza. Proprio il pudore, definito da Vico «principio dell'umanità» e «inventore della religione»,[146] è il sentimento fondamentale che riporta gli eslegi alla vita umana. Non la paura animale per una minaccia alla propria vita quindi,[147] bensì l'immediato riconoscimento di una presenza esterna, superiore, al cui giudizio, prima di tutto morale, sottoporsi[148]

---

[142] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[143] Cfr. *Supra*, III, § 1.3.

[144] Per il sentimento del giusto degli eslegi cfr. *De* uno, cap. Ultimo, p. 340; *De constantia*, II, cap. V, p. 418. Per l'identificazione tra eslegi e genti maggiori e per la religiosità degli eslegi cfr. *De uno*, cap. CLVI, p. 210; *De constantia*, II, cap. XX, p. 516, p. 534, p. 554.

[145] Occorre infatti notare che esclusivamente «I Giapeti […]. Dovettero essere riscossi dal fulmine per credere che il cielo fosse un dio e vedessero in Giove la sua volontà» (*Ivi*, cap. IX, p. 434). Proprio alla necessità loro propria di attendere l'occasione del fulmine – in una terra che secondo Vico per lunghi secoli dopo il diluvio non produsse temporali (Cfr. *ivi*, p. 442) – le genti occidentali devono la loro arretratezza rispetto agli orientali presso cui «la religione […] non ebbe per veicolo il fulmine» (*ibidem*).

[146] *Ivi*, cap. II, pp. 403-404.

[147] Timore della morte su cui giustamente la critica vichiana ha insistito (cfr. ad esempio, P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione*, cit., pp. 123-188) dimenticando a volte come tale sentimento divenga fondamentale solo a partire dalla prima *Scienza nuova* (come rileva giustamente E. NUZZO, *Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento, in Vico*, cit., p. 353).

[148] «Ammoniti finalmente gli uomini – quando ancora si trovavano nello stato eslege – dall'ammonizione del pudore, temendo l'aspetto del cielo nel quale credevano di ravvisare un dio, si ritrassero con orrore dall'amore ferino e non senza

– questo l'effetto del fulmine sugli eslegi. Certamente, questa prima idea della divinità è rivestita di impressioni sensibili. Infatti, per le prime genti il regno dei cieli è la stessa, fisica, volta celeste, mentre l'inferno non è più profondo di un pozzo e le stesse divinità possono essere dotate di corpi e agire sulla realtà materiale. Ma allo stesso tempo, ci sembra che questo non basti ad affermare che tale idea derivi esclusivamente dalle informazioni sensibili a cui viene, per ignoranza, connessa. Questo certamente perché il pudore è, come abbiamo appena visto, sentimento legato alla percezione di un piano ulteriore, del divino che oltrepassa e guida l'umano. Ma anche perché, secondo Vico, la condizione propria dell'uomo corrotto è quella di percepire sempre in un tutto indistinguibile i diversi input provenienti dal senso e dalla mente, dalla dimensione fisica e da quella metafisica, le idee e le percezioni. Come Vico scrive nella terza delle *Assunzioni*, infatti:

> […] ha provveduto la bontà divina, che ad ogni occorrenza il senso con tanta opportunità, tanta prontezza, e tanta vivacità, affacciasse alla mente l'idea della cosa che l'ha commosso, che a mala pena possono gli uomini separare le azioni simultanee, ma al tutto diverse, del senso e della mente, quindi vengono a confondere le cose caduche con le cose eterne, né a più distinguere i mari dai cieli.[149]

Insomma, non vi sarebbe nulla di sorprendente nel fatto che, a maggior ragione in una fase in cui la forza dei sensi e dell'immaginazione era negli esseri umani incredibilmente più grande rispetto a quella della ragione, anche una verità metafisica possa manifestarsi inizialmente sotto le vesti di un'impressione fisica. In ogni caso, ci sembra che nella descrizione vichiana il fulmine debba chiaramente essere interpretato come occasione[150] e non come causa dell'idea di Dio. È Vico stesso a farci intendere che la possibilità di sentire nel fulmine la voce di Dio, capace di risvegliare il pudore, e non semplicemente uno spaventoso e minaccioso rombo, è garantita dal naturale rapporto dell'essere umano con la verità. Infatti, laddove nel *De constantia* tratta del pudore, egli rimanda in nota al cap. LXIX del *De uno* dove, occupandosi della coscienza, aveva scritto:

> Laonde, quando la mente e l'animo, i quali amendue all'elezione unitamente concorrono, vengono a conoscere il vero, l'animo fassi conscio di se medesimo, conscio cioè della propria mente, conscio della propria ragione; e siccome la conscienza della dritta operazione è il premio della ricognizione della verità, collocato da Dio nell'onestà, così la conscienza dell'azione malvagia è il gastigo della sconoscienza del vero, riposto da Dio nella disonestà. Adunque puossi dire con verità ed eleganza, Iddio essere di quella pena imponitore, qual reggitore della società del vero e della ragione, […] mostrando che l'uomo giunge per essa a comunicare non solo cogli altri uomini, ma eziandio con tutte le intelligenze, e perfino coll'istesso Iddio, per essere Iddio ragione infinita, e per essere l'uomo della ragione partecipe.[151]

Il primo sentimento provato dagli eslegi, l'unico sentimento in grado di ricondurli all'umanità,[152] è il pudore, un sentimento «non separabile dall'idea di un Dio, innata perché scolpita nelle menti

---

un qualche segno celeste – dal momento che davano ascolto agli auspici – destinarono a sé spose certe per tutta la vita» (*De constantia*, II, cap. II, p. 406).

[149] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 36.

[150] «La *tabula* del bestione non è *rasa* fino in fondo […]. In tal senso, il fulmine non interviene *ex nihilo*, si 'limita' piuttosto a riaccendere un pudore inattivo, nello stato eslege, ma non completamente sopito» (G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 241-242). L'autore è spinto ad avvicinare la teoria vichiana dell'erramento ferino alla fonte ciceroniana (cfr. M. T. CICERONE, *Tusculanae disputationes*, I, XIII, 30; *De natura deorum*, II, IV, 12) piuttosto che a quella lucreziana da cui comunque deriva l'immagine del fulmine (cfr. LUCREZIO, *De rerum natura*, V, vv. 1117-1225). Cfr. anche gli interessanti rilievi di F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, cit., pp. 283-288.

[151] *De uno*, cap. LXIX, p. 86.

[152] Cfr. *Ivi*, cap. CIV, p. 118; *De constantia*, II, cap. II, pp. 404-406; cap. XX, p. 522.

umane»[153] che è effetto di quella partecipazione alla verità metafisica che l'erramento ferino aveva solo sepolto ma non interrotto. Infatti, solo il pudore è in grado di risvegliare i bestioni, facendo loro sentire la «coscienza dell'errore e del male compiuto», in quanto è primariamente rivolto a quella dimensione della verità eterna e trascendente la cui visione perfetta è negata agli esseri umani, in quanto è prima di tutto un pudore *verticale*, in quanto è «*veri ignorati pudor*».[154]

Quell'ignorato vero – che altri non è che l'idea divina dell'ordine attraverso cui l'essere umano può conoscere la verità – in grado di portare la misura nella vita degli uomini attraverso la religione è un vero metafisico inteso attraverso la corpulenta facoltà della fantasia. L'attualizzarsi di questa capacità di avvertire il vero metafisico anche nel mondo sensibile, questa capacità di non fermarsi alla semplice sensibilità dell'animale ma invece di riconoscere, senza riuscire ancora a comprendere né razionalmente né grazie alla Rivelazione soprannaturale, la vera divinità all'interno delle false religioni dei sensi[155] non implica nell'opinione di Vico un mutamento sostanziale da animale a uomo. In tale capitale presa di coscienza dei bestioni tutto accadde «come in tutto il creato, pel proprio e naturale sviluppo delle forze insite nelle cose medesime».[156] Eppure, in tale nascita del pudore che è «insorgente coscienza del rapporto misconosciuto al vero eterno»[157] va posta la radice di quel timore della divinità che è condizione necessaria per la nascita delle società.[158] Non solo, ma l'idea della divinità connessa a questo pudore e timore è la prima 'porta' attraverso cui la verità metafisica, nel suo triplice carattere di buono, bello e giusto, irrompe nella realtà degli esseri umani. È attraverso il bisogno di consultarsi con le divinità mediante gli auspici che si fa strada la distinzione tra lecito e illecito, tra giusto e sbagliato, in un tempo in cui autorità politica e religiosa non erano ancora distinte. Per questo motivo il filosofo napoletano, fornendo anche un'interpretazione del *Digesto*, può affermare:

> Le leggi non nacquero al certo per effetto di una qualsiasi impostura […]. Elle si produssero in forza di uno spirito di religione, il cui obietto, vero presso agli Ebrei, era falso presso alle altre genti. Imperocché, come lo abbiamo dianzi in più luoghi dichiarato, senza giustizia non può né fondarsi né sussistere veruna società, ne havvi giustizia che non sia posta sotto l'auspicio di una qualche divinità; con verità disse Demostene essere le leggi "dono degli dei", ed a quel detto allude Ulpiano quando nomina i giureconsulti i "sacerdoti della giustizia".[159]

È attraverso l'idea della divinità che la misura, per quanto rozza e terribile, viene intesa dagli esseri umani della prima gentilità; è attraverso queste crudeli rappresentazioni del divino che i bestioni *partecipano* dell'idea dell'ordine secondo quanto le loro possibilità possono consentire. Ma è proprio attraverso questo primo atto di partecipazione che può incominciare – o per meglio dire ricominciare, in quanto l'erramento ferino è nel testo vichiano un fatto storico occorso dopo il Diluvio e non una condizione primigenia necessaria – la lunga e faticosa strada del riconoscimento del giusto e del vero. Ma fin dagli albori nell'idea della divinità e nelle norme che dalle religioni discendevano erano contenuti i semi della virtù e della giustizia. E infatti i primi padri, gli unici a riconoscere nel fulmine la voce divina devono, nella ricostruzione vichiana, persino la loro preminente forza fisica – per cui

---

[153] G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., p. 243.
[154] *De constantia*, II, cap. III, pp. 404-405.
[155] «Qui è dato facilmente di comprendere come fu dagli errori medesimi delle genti che scaturì la forza della vera divinità, senza che per altro esse ne fossero consapevoli. […] Di tutto ciò fecero dei e dee. Nel farne dei e dee, in tutte queste cose riconobbero dunque la divinità» (*Ivi*, cap. XXIII, p. 624).
[156] *De uno*, cap. CCXVIII, p. 336.
[157] F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione,* cit., p. 145.
[158] Sulla connessione di timore e pudore cfr. *Supra*, III, § 2.1.
[159] *De uno*, cap. CLVIII, p. 236

diverranno poi gli *optimi* che comanderanno sulle plebi – proprio all'aver per primi concepito la divinità, divenendo conseguentemente virtuosi. Infatti:

> Vivendo sotto la teocrazia, erano temperati soltanto quelli che tenevano perpetuamente una sola moglie certa; prudenti, quelli che seguendo gli auspici prendevano dal cielo – che ritenevano un dio – consiglio (che per loro era *Ious*, Nume, Fato) nel prendere moglie e nello scegliere le sedi, entrambe certe. Forti, quelli che dominavano i campi coltivandoli […]; giusti, quelli che restituivano i morti alla terra la quale – secondo il loro pensiero – li aveva primieramente dati. Fu questa la prima giustizia in terra […]. Tutte queste virtù, poi, le comprendevano nella pietà, principio e fine di tutto.[160]

Addirittura la forza fisica e il valore militare, caratteristiche dei primi eroi, sono visti da Vico sotto l'egida della giustizia e della misura, poiché la prima virtù simboleggiata da Marte fu perseguita «non per uccidere ma per salvare»[161] e finanche gli "asili eroici" attraverso i quali i deboli per ricevere protezione dagli *ottimi* divenivano loro schiavi «furono prodotti non, come dice Livio, "per antico disegno dei fondatori di città", ma per misericordia verso i miseri giacché era la natura stessa a comandare l'umanità».[162]

Proprio alla condizione precedente all'istituzione del "diritto del nesso"[163] attraverso il quale ottimi e plebi si unirono per formare le prime famiglie dedicheremo le nostre ultime considerazioni. La costituzione delle prime famiglie, costituite dalla famiglia naturale degli ottimati a cui si aggiungono i *famoli* ricevuti in protezione secondo il diritto del nesso, deve la sua possibilità storica alla particolare situazione costituitasi con il sorgere delle religioni. Infatti, la disparità di condizione tra liberi e schiavi viene da Vico fatta discendere dalla diversa situazione in cui gli ottimi e le plebi si erano venute a trovare dopo l'evento del fulmine. Come è già stato messo in luce, infatti, il modo di rispondere al rombo tonante del fulmine funge da agente selezionatore, portando solamente *alcuni* esseri umani alla condizione di primigenia umanità, esclusivamente coloro nei quali la folgore è stata in grado di risvegliare il pudore, coloro i quali hanno in essa sentito la voce della divinità. Quello della religione e del pudore non è evidentemente una mera risposta istintuale ma qualcosa di più. Infatti, esso è evidentemente «un punto di svolta, perché» – scrive Gennaro Carillo – «con questo colpo di mano s'introduce una distinzione tra i moventi dell'uscita dallo stato eslege. Una distinzione all'interno della medesima passione: la paura. […] La moltitudine degli eslegi, sorda alla voce del dio, è spinta a entrare nello stato di natura, nello stato dei primi regni familiari, solo dal "metus mortis violentiae"».[164] Dunque coloro i quali erano rimasti eslegi possono aver accettato di ridursi in schiavitù, di perdere tutto pur di aver salvata la vita dagli *ottimi*, poiché il loro terrore era veramente quel terrore della morte comune a uomini e animali. Ma, a questo punto occorre dirlo, non sembrerebbe che proprio questa situazione giochi a sfavore dell'opinione che qui si va argomentando – ovvero che è proprio l'idea di Dio accompagnata da quel sentimento di 'metafisico' pudore di cui abbiamo discusso a costituire il confine invalicabile tra essere umano e animale – rappresentando

[160] *De constantia*, II, cap. XXI, p. 564.
[161] *Ibidem*.
[162] *Ivi*, p. 576.
[163] Secondo l'interpretazione che Vico fornisce del capitolo *De nexis* delle XII Tavole, lo *ius nexi* è quel diritto «avuto dagli ottimi, dai fortissimi, sui campi, cui i clienti, non per sé, ma pegli ottimi coltivavano; e quando tentavano di sottrarsi all'imposto lavoro, obbligati in forza della legge delle opere, erano dagli ottimi avvinti con istretti legami, ed a viva forza ricondotti alle consuete operazioni» (*De uno*, cap. CIV, p. 124).
[164] G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 278-279.

degli esseri umani che paiono sordi alla voce di Dio, degli individui che non sembrerebbero partecipare di quella natura umana che è fondamentalmente unione inscindibile con la verità?

A nostro modo di vedere, la contraddizione si dimostra solamente apparente qualora si osservino le modalità di comunicazione tra i due ordini di esseri umani. Al fine di fondare un equilibrio stabile in grado di durare anche dopo la fine dello stimolo negativo che aveva spinto gli eslegi a chiedere aiuto ai forti, infatti, era necessario trovare un principio che saldasse gli uomini pii agli ancora irreligiosi bestioni, era necessario che la visione dell'ordine si facesse comune. Questa possibilità è ancora una volta garantita dal ricorso all'idea della divinità, alla religione. Gli ottimi, infatti, comunicano alle plebi la loro visione del mondo, le leggi dei propri dei, instaurano la loro posizione di preminenza sul loro rapporto privilegiato con le divinità e con questo atto 'ammansiscono le fiere', come il mito di Orfeo narra secondo l'interpretazione vichiana.[165] I forti, scrive Vico:

> Per imporre la prima legge agraria a quelli che avevano trovato ricetto presso di loro e dimostrare che si trattava di una legge equa, dicevano di essere nati in quella terra e che quindi gli auspici appartenevano a loro, perché presi nel loro cielo […] solo loro erano gli eroi, e quindi i nobili.[166]

Un racconto che non è inganno ma che è piuttosto comunicazione, condivisione, di credenze finalizzata all'inclusione dell'altro all'interno dell'ordine costituito in quanto:

> […] gli incliti credettero che ciò fosse vero […] In tal modo religioni false sì, ma non per menzogna intenzionale bensì per una falsa persuasione, informarono di sé le repubbliche.[167]

Le plebi spinte ad avvicinarsi ai campi degli ottimati per aver salva la vita, finiscono così per abbracciare la visione del mondo dei loro salvatori, per credere ai loro stessi dei, per sottomettersi alle loro leggi. Solamente grazie a questo passaggio diventa possibile la costituzione di quel primo organismo sociale che per Vico denota lo stato di natura: la famiglia eroica. Tutte le successive rivendicazioni sociali che svolgeranno il ruolo di occasione per l'estensione del diritto e per la migliore comprensione dell'equità (diritto di dominio dei campi, di testamento, di contrarre nozze solenni, ecc…) si svolgeranno infatti non per una contestazione della religione e delle divinità, quanto piuttosto per ottenere la medesima posizione degli ottimi rispetto ad esse. È quindi ancora una volta attraverso l'idea di divinità, nel suo ruolo di idea comune a ogni essere umano, che possono entrare in contatto fruttuoso le diverse esigenze dei due ordini sociali che, composte insieme, porteranno il primo diritto violento e inflessibile a svilupparsi in direzione dell'equità, a svelare progressivamente la regola eterna di giustizia.[168]

Questo ruolo dell'idea di Dio può essere riconosciuto anche nella nozione vichiana di diritto naturale delle genti, «quel gius, ch'è a tutti i popoli comune» e che, sviluppatosi presso ogni popolo autonomamente, «provvedeva alla conservazione del quieto vivere intorno, onde potessero le civili podestà, che quel comun diritto separatamente osservavano, condursi più facilmente per accordi comuni a stabilire le ragioni delle guerre»[169]. Popoli che erano vissuti senza entrare in contatto reciproco, venendo a conoscersi in occasione delle guerre, si trovano nella condizione di comunicare, di mediare a partire dalle proprie diverse posizioni, proprio perché in possesso della comune idea di divinità e di sacralità che consente loro di comunicare nonostante le differenze. Dunque, se è vero

[165] Cfr. *De constantia*, II, cap. XIX, pp. 522-530.
[166] *Ivi*, cap., XXI, p. 580.
[167] *Ivi*, p. 582.
[168] Cfr. *Ivi*, cap. XXX, pp. 658- 678.
[169] *De uno*, cap. CXXXVI, p. 162.

che, stando a quella che sarà una famosa *Degnità* della *Scienza nuova*, «idee uniformi nate appo intieri popoli tra essoloro non conosciuti devono avere un motivo comune di vero»,[170] questa possibilità di comunicare tra genti diverse mediata dall'idea di Dio non può che confermarci ancora una volta il suo ruolo di manifesto indice della natura umana, quella propria di un essere finito che tende all'infinito, un infinito che non smette di illuminare la mente dell'essere umano anche nell'ora più buia.

> Onde, dal momento che l'uomo era stato privato della cognizione del vero con mente pura nel comportamento pratico per causa del peccato, il certo si sostituì al vero. Furono allora istituiti dei certi, cerimonie certe, formule verbali certe mediante leggi affinché le religioni acquistassero – per quanto ciò è possibile agli uomini – un carattere di eternità. Questi che sono gli elementi divini imposti dalla legge – e per il popolo sono elementi divini le cose che la filosofia insegna in maniera razionale – sono anche le verità prime ed eterne stabilite dalla metafisica.[171]

In conclusione, ci pare che guardando allo sviluppo dell'umanità a partire dallo stato dell'erramento ferino con l'obiettivo sull'insorgere naturale dell'idea di Dio, si possa dare un senso ulteriore alla famosa immagine vichiana del circolo, già presente nella dinamica conoscitiva del *De antiquissima*, per cui «la cognizione del vero Iddio è il principio ed il finale obbietto di ogni vera dottrina».[172] Infatti, la dinamica storica della natura umana gentile pare svolgersi tutta all'interno di un percorso che ha inizio e termine in Dio. Essa ha certamente il suo principio nella creazione divina ma nell'idea di Dio ha anche il fondamento in grado di farla esistere in atto e non meramente in potenza. Così, la società umana ha il suo secondo inizio nell'idea di Dio rozza e sensibile dei primi *patres* eslegi e si sviluppa raffinando insieme questa stessa idea di Dio, fino a giungere al suo apice, rappresentato dalla filosofia platonica e dalla giurisprudenza romana, in cui tale idea di Dio è giunta al massimo di chiarezza razionale possibile, tale che solamente l'intervento soprannaturale potrebbe aggiungervi qualcosa.[173] Un'idea, quella di Dio, che è così coessenziale alla natura umana che, se riattualizzandosi nella mente può risvegliare quest'ultima dall'oblio ferino, qualora venga nuovamente dimenticata riporterà alla corruzione di ogni diritto, di ogni misura, di ogni società, fino a un nuovo assopimento di ogni umanità.

3. Il passaggio al mondo del diritto

Come abbiamo visto, dopo aver pubblicato il *Liber metaphysicus* del *De antiquissima* ed aver dibattuto lungamente le tesi in esso contenuta, dopo aver rinunciato a completarne il progetto editoriale, abbandonando il *Liber physicus* e probabilmente nemmeno incominciando il *Liber moralis*, dopo aver lavorato a due opere storiche e ad aver probabilmente approfondito i suoi studi di diritto – campo in cui la sua erudizione aveva radici profonde e antiche – Vico si prepara dunque a dare alle stampe due testi che si propongono di render ragione del problema del diritto naturale, fornendo da una parte il tentativo di darne una trattazione sistematica, in virtù di sintetiche definizioni

[170] *SN44*, Degnità XIII.
[171] *De constantia*, I, cap. IV, p. 360.
[172] *De uno*, cap. Ultimo, p. 342.
[173] I passi in cui il raggiungimento di un'idea di Dio conforme a verità è posto come fine dello sviluppo umano sono molteplici. Cfr., ad esempio, *De uno*, cap. CLVI, pp. 208-212; capp. CCXVIII-Ultimo, pp. 334-342; *De constantia*, I, capp. I-XX, pp. 352-384; *Dissertationes*, XII, p. 902; XIII, pp. 904-920. Sul ruolo del cristianesimo, a integrare le considerazioni di F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, cit., pp. 294-302, si vedano alcuni passi vichiani come *De uno*, cap. XXXVIII, p. 54; capp. XLI-XLII, p. 56; cap. CCXXI, p. 340; *De constantia*, I, capp. III-IV, pp. 354-366.

e conseguenze deduttive, dall'altra mostrando come tale diritto naturale, eterno e immutabile, agisca sottostante, sostenga, ogni momento dello sviluppo storico e giuridico di qualsiasi nazione. Certamente, questo interesse per la sfera del diritto non è cosa nuova nella produzione vichiana,[174] eppure è con i libri del *Diritto universale* che si fa strada l'idea che dietro alla storia dei singoli sviluppi di un sistema giuridico, delle singole manifestazioni di quella dialettica inesauribile tra equità e giustizia che era già profondamente esposta nelle pagine del *De ratione*,[175] sia possibile scorgere la luce della legge naturale comunicata all'uomo dalla visione dell'idea dell'Ordine.

3.1. La legge come manifestazione della partecipazione all'Ordine

La prospettiva ontologista, con il suo accento sulla partecipazione della mente umana alla verità divina, non era certo esente da alcuni punti critici. A essa mancava infatti un campo privilegiato d'indagine in cui le dimensioni dell'immutabile verità eterna e della multiforme realtà contingente potessero essere lette nel loro inscindibile incontro, in cui metafisica e fisica rivelassero il loro rapporto necessario. Quello che appare con la stesura dei volumi del *Diritto universale*, e con la valutazione che Vico stesso darà di queste opere nella *Vita*, sembra essere che quella materia, «la sola che gli suggerisca l'idea di una mediazione dell'universale e del particolare è la giurisprudenza, evidentemente in grazia di quel concetto dell'equità che egli si era formato con lo studio del diritto romano»[176] – per prendere a prestito le parole di un insigne studioso vichiano della prima ora. A nostro avviso sembra lecito affermare che oltre che alla mediazione tra universale e particolare, propria della saggezza intrinseca all'agire dell'*ars juris*, nella sfera dell'esperienza giuridica e della definizione storica del giusto Vico veda un esempio concreto di quella partecipazione imperfetta alla sapienza divina di cui aveva già parlato nel *De antiquissima*. Come pare accertato da alcuni studi,[177] l'idea che in ogni determinazione storica del diritto sia possibile scorgere, sotto ai limiti contingenti che ne hanno occasionato la formulazione, la ragione di verità che ne è causa sembra essere stata suggerita al filosofo napoletano dalla lettura del *De civitate dei* di Agostino. Ma se di ispirazione agostiniana paiono essere tanto l'antropologia del peccato quanto le considerazioni in tema di Grazia, ci sembra che sia quel medesimo schema partecipazionista che abbiamo visto implicato nel modello gnoseologico dell'opera metafisica a rendere possibile il tentativo dell'opera vichiana. Un'opera che vuole essere una dimostrazione del fatto che «tra gli uomini esser per loro natura una società di vero giusto, che è l'*aequum bonum*, l'utile eguale, in che consiste lo *ius naturale immutabile*, nella quale società tutti e sempre convengono»[178] e al cui servizio vengono sviluppate le innovative teorie storiografiche e le interpretazioni dei miti. Ma ancora di più, sembra che proprio alla prospettiva metafisica del *De antiquissima* – e alle sottostanti distinzioni di metafisica e fisica, creazione e modificazione, essere per essenza ed essere per partecipazione[179] – sia da far risalire quella capitale distinzione tra le occasioni e le cagioni del diritto che sostanzia l'intero edificio del *Diritto universale*.

> L'utilità del corpo, per essere del corpo, è cosa che svanisce e non dura, ma è eterna l'onestà, per essere sua essenza l'eterna verità, la mente. Le cose caduche e sfuggevoli non possono

[174] Come, ad esempio, mostra efficacemente F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 25-52. Vico è esplicito su questo punto in *De uno*, *De opera proloquium*, p. 28.
[175] Cfr. *DN*, pp. 117-145.
[176] G. FASSÒ, *I "quattro auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Giuffrè, Milano, 1949, p. 40.
[177] Cfr., oltre al più volte citato saggio di Ada Lamacchia, A. SABETTA, *I "lumi del cristianesimo"*, cit., pp. 245-264.
[178] *Sinopsi*, p. 6.
[179] Cfr. *Supra*, II, §§ 4.2-5.2. L'opinione del *De antiquissima* sul fatto che solamente Dio possa donare l'essere ritorna esplicitamente nel *De uno* nei termini per cui «da Dio vengono tutte le cose, e ciò che da Dio non procede non sussiste, non è» (*De uno*, Cap. XXXIII, p. 52).

> generare cosa eterna, né possono produrre ciò ch'è ad esse superiore; perciò altra cosa è l'occasione, ed altra la cagione, distinzione fondamentale non avvertita da Ugo Grozio, quando ha trattato quest'argomento.[180]

Troviamo qui ribadita – ed espressa nei termini di quella dottrina occasionalistica che a nostro avviso Vico conosceva ora direttamente dalle pagine di Malebranche – la vecchia opinione vichiana che non fosse possibile per un'entità fisica creare alcunché, che solamente un ente necessario sia in grado di generare una sostanza. Per questo, se è possibile individuare una causa del diritto, essa va ricercata nella superiore sfera della metafisica e non in quell'utile che riguarda la sola dimensione della corporeità. La possibile e per certi versi naturale traduzione in termini occasionalistici di questa dottrina dalle radici platonico-scolastiche ha spinto a parlare di un occasionalismo della storia che Vico metterebbe a punto nella sua opera giuridica.[181] Però, come è stato notato,[182] l'aderenza vichiana all'occasionalismo risulta non sistematica e, anzi, il filosofo napoletano appare maggiormente interessato a descrivere nei termini della dottrina malebranchiana, che è dottrina principalmente fisica, la dinamica gnoseologica che era già stata oggetto di trattazione nel *De antiquissima*, e che abbiamo cercato di collegare al retroterra platonico del pensiero vichiano. Il fatto che l'esperienza possa costituire esclusivamente il primo punto di partenza per il riconoscimento di quella verità ideale che trascendendo l'esperienza stessa è da essa e in essa manifestata e non creata – dottrina in cui si è voluto scorgere una delle evidenze più forti dell'ontologismo vichiano[183] – viene ribadito da Vico nella terza delle *Assumptiones metaphysicae*, che recita:

> Le occasioni delle cose non sono punto le cagioni di esse. I corpi, e le cose che ne dipendono, come i sensi, sono le occasioni per le quali vengono eccitati nelle menti le idee eterne delle cose, ma le cose sfuggevoli come i corpi, e ciò ch'è di essi, non possono generare ciò ch'è eternamente al corpo soprastante.[184]

La definizione data in questo lemma, che verrà significativamente ripresa in parte proprio distinguendo cagione e occasione del diritto, mette manifestamente tra parentesi il problema del moto per cui l'occasionalismo viene inizialmente proposto per focalizzarsi esclusivamente sul problema della conoscenza. Stando all'opinione vichiana, non vi è creazione dell'idea nell'esperienza sensibile, eppure è a partire da essa che è possibile conoscere le idee eterne.[185] Proprio questo ci riporta alla tematica del diritto e al problema della sua conoscibilità e al senso da dare alla distinzione tra causa e occasione nel rispondere a tale questione.

---

[180] *Ivi*, Cap. XLVI, p. 60. Accusa peraltro infondata, quella vichiana, in quanto tale distinzione è ben presente nella mente del giurista olandese. Sulla questione ritorneremo *infra* III, § 4.

[181] Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 496-499.

[182] Cfr. F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 353-358

[183] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[184] *De Uno*, *De opera proloquium*, p. 36. Per un'analisi completa delle *Assumptiones* con particolare riferimento al confronto con Malebranche cfr. *Supra*, III, § 1.1.

[185] Come mostrato *supra*, cap. III, § 1.3, seppur Vico non si intrattenga sulla dinamica della conoscenza (né avrebbe senso aspettarsi altrimenti visto il tema strettamente giuridico dell'opera), vi sono a nostro avviso sufficienti indizi per ritenere che l'orizzonte gnoseologico vichiano sia in buona approssimazione il medesimo rispetto al *De antiquissima*. Piuttosto che ritenere, come A. Ingegno, che nonostante questo 'occasionalismo gnoseologico' «colpisce il pensiero di Platone meno di ogni altro, è pur vero che incide sul significato dell'adesione vichiana alla sua filosofia» (A. INGEGNO, *Da Malebranche a Vico*, cit., p. 504) ci sembra, al contrario, sensato affermare che la precedente adesione vichiana alla filosofia platonica (su cui si è insistito *supra*, cap. II, §3) deve essere la cornice in cui cercare di dare senso all'utilizzo dei termini malebranchiani. A parlare di un Vico che platonizza Malebranche è, in un senso non perfettamente sovrapponibile, G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 110-114.

Vico possiede una risposta netta alle domande 'qual è la causa del diritto? Qual è invece la sua occasione?'. Come è noto, egli ritiene – e il *De constantia* può essere a ragione visto come una lunga dimostrazione storica di questa opinione – che le utilità costituiscano l'occasione attraverso cui gli uomini scoprono e gradualmente si riappropriano della loro naturale dimensione sociale che può essere garantita solamente dalla giustizia, ovvero dallo sforzo costante di trovare una giusta misura.[186] Tale dimensione naturale, infatti, una volta che il peccato originale è intervenuto a complicare – ma non a interrompere – il rapporto della mente umana con la verità divina, dopo il conseguente erramento ferino e la regressione del genere umano allo stadio quasi bestiale, diviene un obiettivo limite a cui tendere indefinitamente attraverso il processo storico di sviluppo del diritto. Proprio questa situazione di separazione dalla verità,[187] rende necessaria la mediazione dell'occasione, implica che il percorso di disvelamento del diritto, che in sé è eterno ed immutabile, abbisogni dell'utilità per compiersi. A ben vedere, la dimensione dell'utile risulta centrale nella ricostruzione vichiana in quanto essa è implicata nella nascita e nello sviluppo di ogni società umana. Se è certamente vero che i primi *patres*, i primi giganti che sentendo la voce divina nel fulmine si risvegliarono all'umanità, poterono fondare le prime famiglie grazie al loro sentimento religioso, e anche vero che a spingere i primi *clientes* sotto la loro egida fu proprio la forma più cruda e primordiale di utilitarismo, la ricerca di protezione dalla morte.[188] In tal senso, occorre certamente riconoscere che quella dell'utilità è una forza in grado di spingere e quasi costringere necessariamente gli esseri umani a stare insieme. In un certo senso, i primi *clientes* hanno necessariamente bisogno di raggiungere una qualsiasi forma di socialità, persino quella che si manifesta attraverso il rapporto schiavo-padrone, pur di non perdere la loro stessa vita. E Vico è conscio del fatto che uno degli obiettivi in vista del quale sono sorte le concrete società storiche è proprio quello del raggiungimento dell'utile, in quanto nella sua prospettiva «la società è la comunanza delle utilità».[189] In effetti, osservata dal punto di vista delle prime plebi, la nascita vichiana della società sembra avere molto in comune con il patto sociale hobbesiano, se si eccettua la non totale consapevolezza della sua stipulazione.

La questione cambia però radicalmente qualora venga osservata dal particolare punto prospettico dei primi *patres*, dei fortissimi che invece difesero i deboli accogliendoli nei primi "asili eroici". Certamente, la nostra sensibilità moderna non può che portarci a sostenere di primo acchito che questa accoglienza, questa difesa della vita dei deboli, vada anch'essa letta in realtà come una risposta al richiamo dell'utile. Cosa può infatti esserci di più utile per un padre di famiglia, impegnato nella solitaria coltivazione dei campi, di un congruo numero di schiavi e della loro manodopera a basso costo, assoggettati con il solo costo di una facile – secondo Vico – vittoria sugli eslegi? Occorre però notare che non è questa la situazione descritta dal filosofo napoletano. Questo non soltanto perché la situazione della prima embrionale comunità familiare viene descritta con tinte decisamente ottimiste nella sua condizione di autosufficienza alimentare e immunità dalla minaccia degli ancora vaganti violenti, ma anche e soprattutto perché il tipo di calcolo che potremmo presumere debba compiersi nella mente del *forte* che salva la vita all'eslege supplice, qualcosa indicabile come "salvo la vita a quest'uomo per poi assoggettarlo e averne i servigi", è totalmente incompatibile con la semplicità, la schiettezza e l'assenza di calcolo tipica della mentalità degli uomini del tempo oscuro. Una volta riconosciute fino in fondo le caratteristiche psicologiche dei *patres*, infatti, non può non apparire il

[186] Cfr. *De uno*, cap. XLVI, p. 60.
[187] Sulle caratteristiche della quale ci siamo soffermati *supra*, III, § 2.
[188] Cfr., ad esempio, *De constantia*, II, cap., XXI, pp. 562-582.
[189] *De uno*, cap. XLV, p. 58.

carattere di *gratuità* del primo atto di accoglienza dei supplici. Gli ottimi, fortissimi a motivo della loro condotta di vita, con i granai pieni grazie al lavoro agricolo e posti in posizione felice grazie all'abitudini di consultare gli auspici divini,[190] non necessitano di condividere il proprio utile con nessuno che non siano le donne con cui hanno stabilito una relazione perpetua e i figli generati dai certi concubiti di questa stessa relazione. Ciononostante, essi decidono di spingersi oltre al ristretto cerchio dell'utilità familiare e lo fanno perché ritengono che sia giusto farlo, perché si sentono moralmente obbligati a dare accoglienza ai supplici, ad accoglierli presso le loro are e a uccidere coloro i quali minacciavano la loro vita.

> […] necessariamente i più deboli si rifugiavano fiduciosi presso gli *inclyti* Latini, o gli Ercoli dei Greci, i quali, a difesa dei deboli uccidevano i violenti quando questi opponessero resistenza. In tal modo i domini degli incliti divennero asili per profughi […]. Pertanto gli asili furono prodotti non, come dice Livio, «per antico disegno di fondatori di città», ma per misericordia verso i miseri giacché era la natura stessa a comandare l'umanità. Perciò gli incliti furono i primi a fondare le città.[191]

È perché i primi *patres* erano misericordiosi che avvertirono di dover accogliere i profughi, è perché erano *forti* – dalla fortezza che quando sorse «fu un'autentica virtù: non per uccidere ma per salvare» – che riuscirono a salvare i miseri, aprendo quegli asili che costituiscono il vero atto fondativo della società dopo la famiglia. Sono le virtù degli ottimi, risvegliate in loro per il tramite della religione,[192] a essere necessarie alla creazione della comunità umana, comunità nel seno della quale si imporrà inevitabilmente il problema della divisione dei compiti e della distribuzione delle utilità secondo una misura ritenuta giusta. Perché è importante notare che in questa descrizione della formazione delle prime società, una formazione che non segue nessun disegno intenzionale da parte degli uomini e che avviene attraverso delle modalità che sono dettate dalla concreta situazione storica, a giocare un ruolo fondamentale sono proprio quelle virtù – prima fra tutte la misericordia – che solamente nell'uomo pudico, risvegliato al sentimento della divinità e suscettibile nuovamente di ascoltare il richiamo della verità, potevano presentarsi? Evidentemente perché è proprio questo accento a permetterci di meglio definire le caratteristiche della concezione del diritto vichiana e dell'orizzonte ontologistico-partecipativo in cui essa va inserita. Occorre infatti notare che fin dal suo primo embrionale presentarsi, la divisione delle utilità propria della società viene descritta da Vico non in maniera neutra: essa si svolge sempre seguendo una misura, una misura chiamata equità.

> Per tutti sussiste con evidenza la nozione di una uguaglianza misuratrice delle fugaci utilità; dunque naturalmente il diritto è l'utile pareggiato, fatto uguale, seguendo quella norma eterna della misurazione, nominata dai giureconsulti «equità», la quale è fonte di ogni naturale diritto.[193]

---

[190] Si veda a tal proposito la ricostruzione etimologica avanzata da Vico per il termine *aquilae*, a cui seguono immediatamente alcune considerazioni relative all'antica religione delle fonti: «Al certo, il darsi a ricercar le fonti, e allo scavar i pozzi fu primo e comune pensiero degli uomini, e ciò fu avvertito dai più eruditi. Nessuna cosa può dunque aver preceduto la ricerca dell'acqua [*lex acquae*], e perciò i grandi uccelli ebbero presso i Latini il nome di "aquile" [*aquilae*], quasi *aquilegae*, scernitrici d'acqua […]. Volendo, come di già lo abbiamo mostrato, i fondatori delle prime schiatte segregarsi dall'empia e nefanda moltitudine, […] dieronsi a seguitare le aquile, poscia tanto dai Romani riverite qual nazionale numine, per esserne guidati nello scegliere [legere] a loro stanza luoghi abbondevoli d'acqua» (*De uno*, p. 186).
[191] *De constantia*, I, cap. XXI, p. 576.
[192] Cfr. *Ivi*, p. 564.
[193] *De uno*, cap. XLIV, p. 58. Per una panoramica sul concetto di equità cfr. G. GIARRIZZO, *Aequitas e Prudentia. Storia di un topos vichiano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 5-30.

Il contingente, l'effettuale, il fisico campo delle utilità entra in contatto, venendo paragonato prima e conseguentemente modificato poi, con la sfera metafisica, eterna, necessaria propria dell'equità. È solo in questo senso che assume significato pregnante l'idea che le utilità siano occasione del diritto, in quanto cioè esse costituiscono un dato problematico da risolvere. Ogni nuova fattispecie implica un'attività di ricerca della misura che è allo stesso tempo tentativo di comprensione del fenomeno in quanto tale misura non può che essere identificata secondo verità. In tal senso, ogni associazione umana non può che esser governata da una qualche forma di diritto, in quanto lo stesso diritto è connesso con quell'essenziale caratteristica dell'essere umano che è la sua partecipazione alla ragione conoscitrice del vero. Vico non ha dubbi nel ricondurre al rapporto dell'individuo umano con la verità metafisica la possibilità stessa del diritto:

> Nato principalmente per comunicare sociabilmente la verità e coltivare la ragione, egli è fatto ugualmente per accomunare le utilità, *in ciò seguitando la verità e la ragione*. Il seguitare la verità e la ragione nell'accomunare le utilità non è altra cosa, che l'adoperare la misurazione da noi discorsa, in ciò consistendo l'equità.[194]

Certamente, la situazione dell'uomo corrotto da cui prende le mosse l'antropologia vichiana[195] impone che questo processo di misurazione operato seguendo la verità non possa che compiersi in maniera complicata, ostacolata dalla condizione post lapsaria che ha sostituito al rapporto diretto con la verità il penoso e faticoso percorso della *vis veri*. Ma seppur complicato dalla corruzione, il rapporto di partecipazione alla ragione non è, come si è visto, mai spezzato del tutto e l'inclinazione malebranchiana della sua metafisica porta Vico a identificare nell'idea dell'Ordine il mezzo attraverso cui questa partecipazione può concretamente realizzarsi. Quest'idea, che nell'opinione vichiana non soltanto non può essere generata da altri da Dio ma anche da Lui stesso deve derivare alle nostre menti, non è a ben vedere caratterizzata da Vico da alcun contenuto concreto. Essa, idea metafisica, è prima di tutto fonte di ogni misura:

> […] per questa idea, ed in essa, può l'uomo ragguagliare al nulla gli attributi dell'ente, adeguare e misurare un tutto colla parte di esso, conoscere esservi nei beni una rispettiva gradazione, che gli fa più o meno desiderabili, ed essere la felicità sovra ogni altro bene desiderabilissima.[196]

È attraverso questa attività di misurazione prima di tutto qualitativa che ogni individuo può riconoscere quelle comuni nozioni di eterna verità (gli esempi vichiani sono tre: «non ha attributi ciò che non ha l'esistenza», «il tutto è maggiore della parte», «ogni uomo brama la felicità»;[197] ma il testo pare non escludere la possibilità di rinvenirne di ulteriori) che rendono possibile la comunicazione e, in ultima istanza, il vivere in società. Coerentemente con quanto già sostenuto nel suo *De antiquissima*,[198] Vico ritiene che solamente un'entità metafisica possa fungere da misura, in quanto suo primo requisito è quello di sottostare identica ad indefinite manifestazioni particolari. E infatti, egli esplicitamente ritiene che l'equità, che è la misura attraverso cui gli esseri umani adeguano le utilità, è «un'idea eterna che viene da Dio».[199] Ora, nel tentativo di meglio comprendere quest'idea di equità, che in quanto misura è connessa a quell'idea dell'ordine eterno di cui gli uomini

[194] *De uno*, cap. XLV, p. 58 (corsivo mio).
[195] Cfr. *Supra*, III, § 2.1.
[196] *De uno*, *Principium*, p. 41.
[197] *Ibidem*.
[198] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1. Vico nelle pagine del *De constantia* rimanda proprio al *De antiquissima* e alle sue *Risposte* per comprendere la sua tesi sul rapporto tra fisica e metafisica (cfr. *De constantia*, I, cap. XVII, p. 380).
[199] *Ibidem*.

partecipano, viene altrove ricondotta alla "formula di natura" di Varrone, che Vico identifica come una delle scoperte che lo indussero a scrivere la sua opera giuridica. Identificando nella verità il principio d'ogni diritto naturale, il filosofo napoletano scrive:

> Spesse volte nel gius romano la «verità» è ricevuta per «equità», come eziandio per «giustizia», ed è di uso volgare, ma di assai sapiente origine, quell'espressione che ritrovasi in Terenzio, di *vere vivere*, vivere con verità, per vivere in modo alla retta natura convenevole […]. E ciò corrisponde col detto di Varrone, che fu origine del mio scrivere, essere l'idea del vero «la formola della natura», che introduce nell'animo umano il diritto naturale coll'obbligo di conformare ad esso le umane operazioni.[200]

Ci troviamo quindi di fronte a una situazione in cui, da una parte il principio di ogni misura è identificato con l'idea eterna di Ordine, dall'altra l'equità e la verità vengono descritte come termini in una certa misura interscambiabili, più precisamente perché l'equità è secondo Vico una misura *secondo* verità. Malebranchianamente,[201] il filosofo napoletano vede nell'idea dell'Ordine l'idea principale del Verbo divino a motivo della sua capacità di ricomprendere in sé ogni idea di ente particolare. Oltretutto, ed è quel che qui ci interessa ancora di più, egli ritiene non soltanto che essa sia la verità – verità che quindi non è umana ma trascendente – ma che essa sia dagli esseri umani partecipata, ricevuta, e che questa partecipazione stia alla base tanto dell'unione sociale quanto della possibilità dello sviluppo storico. Nella prospettiva vichiana è infatti Dio che «il proprio verbo di eterna ragione alle menti umane favellando, introduce in esse il *fas*, il diritto immutabile di natura, chiamato da Varrone "formola di natura"».[202] Soltanto la partecipazione alla verità metafisica consente agli imperfetti tentativi umani di realizzare un ordine terreno coerente all'immagine di essa percepibile, di promuovere, pur nella loro provvisoria fallibilità, società secondo equità, dunque rette da uomini che:

> […] non riguardino a un ordine nominale che tutto consiste in raccozzate parole, e tutto deriva dalle determinazioni di arbitrarie leggi, e dalle formole legali, ma che, nel governare gli stati, attendano a quella "formola naturale" menzionata da Varrone, cioè all'ordine eterno delle cose, alla verità.[203]

Ora, per comprendere le modalità di questa partecipazione, vorremmo proporre di applicare l'interpretazione delle idee platoniche che si è proposta come quella seguita da Vico nel corso della sua trattazione metafisica – le idee come forme informi poiché dotate di infinita perfezione, potenze produttrici di ogni forma particolare – proprio a quell'idea metafisica di Ordine che si trova alla base di ogni forma di diritto. Cosa comporta infatti questa definizione delle idee metafisiche? Come si è visto,[204] la gnoseologia del *De antiquissima*, che proprio in questo presupposto metafisico trovava uno dei suoi fondamenti, concludeva affermando che le idee metafisiche possono essere conosciute

---

[200] *De uno*, cap. LV, p. 70. Interessanti le osservazioni di Ada Lamacchia che, commentando la fonte agostiniana delle citazioni vichiane di Varrone, sostiene che proprio nel *De civitate Dei* sia da rinvenire il testo che può aver suggerito a Vico l'idea di quella unificazione di filologia e filosofia, di autorità e ragione, che si trova alla base del *Diritto universale* prima e della *Scienza nuova* poi (cfr. A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino*, cit., pp. 273-298). Come è noto, Vico afferma nella *Vita* di aver trovato nell'opera di Grozio tale modello (Cfr. *Vita*, p. 44). Ci sembra, seguendo in questo Lamacchia, che le due affermazioni non siano, come a prima vista potrebbe apparire, in contraddizione. Su questo ritorneremo *Infra*, III, §4.

[201] Sul l'importanza dell'idea di Ordine nella filosofia malebranchiana e sulla sua penetrazione nell'opera vichiana cfr. G. CARILLO, *Vico. Origine e genalogia dell'ordine*, cit., pp. 57-114.

[202] *Ivi*, cap. CXIII, p. 136.

[203] *Ivi*, cap. CLII, p. 202.

[204] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

esclusivamente attraverso una forma particolare, un'immagine di esse che fissandole per renderle comprensibili alla finitezza dell'umana mente, ne restringeva inevitabilmente i confini non riuscendo ad esaurirne la perfezione intrinseca. Allo stesso tempo, punto di partenza di ogni indagine ci è sembrato essere una qualche forma di partecipazione non cosciente e confusa dell'idea che fosse però in grado di indirizzare i tentativi successivi di penetrarne razionalmente il senso. Un vero metafisico che corrisponda in tutto e per tutto all'*ordo rerum* può essere compreso solamente partendo da una prima forma di esso, che attraverso le sue caratteristiche di certezza faccia da punto stabile di partenza per incominciare il processo di comprensione. Il certo è momento necessario a motivo della sproporzione tra la mente umana e la verità divina,[205] ma la sua importanza è fondata sul rapporto partecipativo che tra esse intercorre sempre. Infatti, su cosa si basa l'idea vichiana di legge? Perché essa esista in quanto formula certa, deve essere necessariamente formulata da un'autorità, sia quest'ultima rappresentata da un'assemblea, un monarca, il *pater familias* dopo aver consultato gli auspici celesti. Ma a ben guardare, questa stessa autorità è tale non in virtù del processo tutto umano della sua legittimazione, ma del suo essere in rapporto con la ragione eterna. È la partecipazione alla Verità a far sì che leggi e autorità siano realmente tali. Scrive Vico:

> Si conchiuderà, pertanto, che il certo proviene dall'autorità, come il vero dalla ragione, ma l'autorità non può del tutto alla ragione contrastare, perché le leggi che alla ragione si opponessero, non sarebbero più leggi, ma legali mostruosità.[206]

Come nel *De antiquissima* le immagini 'bidimensionali' del vero umano non sono in contraddizione, seppur non esaurendolo, con il 'tridimensionale' sapere divino, allo stesso modo, nel campo del sapere pratico – dato che non esiste in Vico una separazione tra diritto e morale[207] – quelle particolari «immagini di verità»[208] che sono le leggi storicamente date, devono il loro essere alla metafisica idea dell'Ordine di cui sono partecipazioni.[209] Infatti, nell'atto legislativo bisogna riconoscere un atto di traduzione dell'ordine in una forma particolare, e non un atto di creazione artificiale e arbitraria. I diritti si riconoscono, si svelano, si tutelano, ma non possono essere creati *ex nihilo*.[210] Coerentemente, è la verità metafisica sottesa alle determinazioni legali a reggere il particolare ordine giuridico storicamente realizzato, a dare coesione alla società e a fare sì che sia possibile un'evoluzione dello stesso basata sulla progressiva estensione dei primordiali concetti giuridici tramite la pratica dell'interpretazione. A dispetto delle numerose ricostruzioni dell'opera vichiana

---

[205] «[…] dal momento che l'uomo era stato privato della cognizione del vero con mente pura nel comportamento pratico per causa del peccato, il certo si sostituì al vero» (*De constantia*, I, cap. IV, p. 360).

[206] *De uno*, cap. LXXXIII, p. 100. Il tema, di derivazione agostinana (cfr. AGOSTINO, *De libero arbirio*, I, 5, 11), è centrale nella trattazione tomista della legge (cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2; q. 96, a. 4).

[207] A questo proposito, cfr. L. BELLOFIORE, *Morale e storia in G. B. Vico*, CEDAM, Padova, 1972, pp. 66-75.

[208] «La giurisprudenza, sorta all'interno dell'ingegnosa attività poetica, rientra nel novero di quelle immagini, di quei monogrammi che non riusciranno mai a eguagliare l'immagine solida delle cose che è il divino. […] In queste "immagini di verità" rientrano anche tutte le figure del diritto civile. *Certezze che non saranno mai verità. Pitture che non saranno mai scultura: giurisprudenza che non sarà mai provvidenza*» (F. VALAGUSSA, *Vico. La Provvedenza alle spalle della giurisprudenza. La storia del tempo oscuro come fiaccola al diritto universale delle genti*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, p. 54.

[209] «Perciò, anche sotto a tutte le finzioni legali, che tutte nel diritto volontario si ritrovano […] sussiste sempre un elemento di verità introdotto dalla ragione. Laonde abbiamo il celebrato detto d'Ulpiano, "la legge è dura, ma ella è scritta", il quale altra cosa non significa che "la legge è certa" (ha dunque l'autorità legale), "ma non è del tutto vera", per esservi una qualche ragione che non la lascia essere del tutto conforme alla verità» (*De uno*, cap. LXXXII, p. 100).

[210] «Quindi, quasi per voti unanimi, i giureconsulti convengono nelle seguenti massime: i corpi si dividono, sono indivisibili i diritti; si distruggono i corpi, si estinguono i diritti; […] i corpi nascono nel tempo, ed in esso hanno il fine, ma il tempo non somministra il modo d'introdurre o di sciogliere la obbligazione; non può un qualsiasi processo di tempo costituire diritti, che non abbiano da per sé originalmente esistito» (*Ivi*, cap. CLXXXV, p. 276).

come di un'anticipazione della marxistica lotta di classe,[211] infatti, il percorso di sviluppo sociale ha come suo elemento caratteristico non la rottura rappresentata dal sorgere di un ordine nuovo sulle rovine del vecchio, ma la continuità, la costanza, che rende possibile concepire il nuovo come lo sviluppo di una possibilità già presente all'interno del vecchio. Una continuità che è anche sottolineata in primo luogo dalla dimensione collettiva della conoscenza propria della sfera della certezza;[212] e, in seconda battuta, dall'importanza riservata da Vico all'attività dell'interpretazione delle leggi come strumento principale di riconoscimento progressivo dei diritti sanciti dalle formule giuridiche.

> È dessa una più universal ragione alla quale è subalternata la ragione del diritto positivo, a lei spettando di estendere la volontà del legislatore, e d'imporre la forma giuridica ad una nuova fattispecie.[213]

Nella fonte metafisica del diritto è da ravvisarsi la condizione ultima di possibilità dell'evoluzione storica, di quel disvelamento progressivo che nel *Diritto universale* viene concepito come un percorso che da diritti veri e incerti, passando necessariamente per i diritti certi e violenti dei primi tempi dell'umanità, si innalza alla consapevolezza dell'eterna verità.[214] Se per originare una prima forma di diritto – così come per poterne comprendere meglio l'ampiezza – sono necessari dei fatti, delle utilità che fungano da occasioni del disvelamento, è altresì necessario che quegli stessi fatti siano guardati, e misurati, alla luce della verità. Una luce che, come si è detto in precedenza,[215] non è mai assente dallo sguardo umano. A tale processo conoscitivo che può, a quanto ci sembra di aver mostrato, essere interpretato coerentemente come un'applicazione al mondo del diritto della gnoseologia del *De antiquissima*,[216] si affianca la scoperta della mentalità primitiva che comporta la pluralità delle modalità di partecipazione umane alla verità. Se nel *De antiquissima* ci trovavamo di fronte a un itinerario esclusivamente individuale, nel *Diritto universale* appare l'idea che i modi in cui gli esseri umani possono partecipare alla verità siano storicamente molteplici e mutevoli, condizionando il grado di chiarezza e perfezione conoscitiva massimi raggiungibili dagli individui in un determinato momento storico. Ciononostante, che gli esseri umani conoscano attraverso il senso e la fantasia –

---

[211] Ad esempio, cfr. E. GRASSI, *Vico and humanism*, cit., pp. 47-73.

[212] Secondo la definizione vichiana, «*certum gignit conscientia dubitandi secura*» (*De uno*, *De opera proloquium*, p. 34). A tale proposito, si vedano le penetranti osservazioni di M. SANNA, *Dallo scire al conscire. Un moderno itinerario cognitivo*, in: «BCSV» XL (2010), pp. 79-91.

[213] *De uno*, cap. LXXXV, p. 102. Si veda anche questo passo in cui Vico riconduce la necessità dell'attività di interpretazione della legge alle caratteristiche proprie delle norme legali che devono, per evitare di essere inefficaci, essere formulate seguendo casi generali: «Ma per provvedere eziandio a tal difetto, condizione imperfetta ma necessaria della legge, ha permesso la civil podestà che l'interpretazione venisse ad emendar la legge, od a supplire ad essa. "Laonde" dice Pomponio, "avviene naturalmente, che, fatte le leggi, ne sia desiderata l'interpretazione» (*De uno*, cap. CXVII, pp. 138-140). La medesima opinione era stata espressa da Vico in *DN*, pp. 131-139.

[214] Su questo carattere di perfezione della conoscenza giuridica che si sia "depurata" dei residui sensibili delle prime forme di diritto cfr. *Supra*, III, §1.3.

[215] Cfr. *Supra*, III, §2.1.

[216] La tesi è divisiva e dibattuta nel campo degli studi vichiani. Essa viene ad esempio sostenuta da: B. CROCE, *La filosofia di Giambattista* Vico, cit., pp. 21-35; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., 417-434; G. FASSÒ, *The problem of Law and the historical Origin of the New science*, in: *G.B. Vico's Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. Ph. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 4-14; J. C. MORRISON, *Vico's principle: Verum is factum*, in: «Journal of History of Ideas», IV (1978), pp. 592-595. Viceversa, viene rigettata, o perlomeno problematizzata da: F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 209-219; B. DE GIOVANNI, *Riflessioni sulla critica della coscienza pura nel «Diritto universale». Vico e Cartesio*, in: «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 1962, pp. 26 sgg. Il rifiuto della continuità, dipendendo in larga misura dal presunto carattere innovativo della sostituzione del problema della certezza "*pars veri*" al *verum-factum* ci sembra però cadere qualora si consideri, come precedentemente fatto, che il tema della conoscenza certa – e dei suoi limiti – è uno dei punti focali risultanti dall'applicazione analogica della conversione del vero con il fatto (Cfr. *Supra*, II, § 5.1).

come i primi bestioni risvegliati all'umanità – o che lo facciano attraverso la ragione tutta spiegata dei tempi moderni essi partecipano inevitabilmente a quella verità che sempre li illumina.

3.2. Quale diritto naturale?

Il riconoscimento dell'importanza primaria data alla fonte metafisica del diritto, condizione necessaria come abbiamo notato al fine di poter qualificare una legge come tale,[217] così come l'insistenza sulla continuità che attraverso essa si è in grado di riconoscere tra le due diverse forme principali di diritto – quello dei giureconsulti e dei filosofi – non può che imporre di soffermarsi sul significato che tale natura metafisica del diritto comporta per la comprensione della dottrina del diritto naturale in Vico. Che il filosofo napoletano parli in effetti di diritto naturale è cosa triviale, riscontrabile alla prima superficiale lettura dei suoi testi. Quello che in realtà risulta essere più problematico, avendo non a caso dato vita a una certa difformità delle interpretazioni, è comprendere quale dottrina si celi sotto quest'ampio termine dalla lunga storia concettuale. In via preliminare, ci sembra opportuno prendere le mosse proprio dalla definizione che più esplicitamente Vico fornisce di questo concetto, nelle fasi iniziali del *De uno* in due brevi capitoli intitolati non a caso *iuris naturalis definitio* e *fas seu ius naturale immutabile*. Il primo capitolo recita:

> L'uomo conosce l'equo ed elegge il buono; laonde il diritto naturale si fonda sull'elezione del buono riconosciuto per equo.[218]

Il secondo afferma:

> Questo diritto, di cui è essenza l'eterna verità, è dai Latini nominato sapientemente *fas*, vocabolo derivato da *fatum*, che significa l'ordine eterno delle cose, diffinito da S. Agostino "decreto e quasi voce della Mente divina", manifestazione divina, per la quale Iddio fa conoscere all'uomo e gli prescrive l'eterna giustizia, da ciò provenendo l'immutabilità del diritto. Perciò […] né le perturbazioni degli animi, né i costumi stravaganti delle genti barbare non possono invalidare il natural diritto di cui abbiamo dimostrato essere essenza l'eterna ragione. Ed in quei casi ov'egli sembra cambiare, ivi cambiano bensì i fatti, non mai il diritto.[219]

Fin qui le affermazioni vichiane appaiono decisamente in linea con la prospettiva partecipazionista da noi delineata nelle pagine precedenti, descrivendo per l'appunto il diritto naturale intendendolo, in maniera tradizionale, come la partecipazione umana all'eterno ordine delle cose presente nella mente divina.[220] Ma, a complicare il quadro, alla definizione appena riportata Vico ne aggiunge altre due riconoscendo oltre al diritto naturale immutabile altri due tipi di diritto naturale: il diritto naturale delle genti e il diritto naturale dei filosofi. È proprio a questo livello della trattazione vichiana che

[217] Condizione necessaria ma non sufficiente poiché a definire una *lex* in quanto tale interviene anche il fattore della legittimità del comando, in assenza della quale ci si trova secondo Vico di fronte a un'altra possibile manifestazione del *ius* come la consuetudine. Scrive Vico: «Il comando, che viene espresso da un libero popolo in parlamento riunito, riceve la propria e speciale appellazione di "legge" […]; imperocchéil comando espresso statuisce la legge, ed i taciti costumi stabiliscono la consuetudine» (*De uno*, cap. CXLVIII, p. 184).

[218] *De uno*, cap. XLVII, p. 67.

[219] *Ivi*, cap. XLVIII, p. 67.

[220] Intendiamo qui riferirci specificamente alla concezione emersa nella sistematizzazione operata da Tommaso d'Aquino e che trova la sua condensazione più nota, sebbene non esclusiva, nel gruppo di questioni dedicate alla legge all'interno della *Summa theologiae* (cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90-97). Curiosamente, l'unico articolo esplicitamente dedicato a delineare i rapporti tra il tomismo e la speculazione vichiana liquida immediatamente l'illustre dominicano per focalizzare la propria analisi sul ruolo del gesuita Francisco Suárez (cfr. C. VASOLI, *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in: «BCSV» IV (1974), pp. 5-35).

emergono le differenze sostanziali tra le varie interpretazioni fornite dai critici. Infatti, se la critica è pressoché unanime nel ritenere Vico un avversario del giusnaturalismo moderno[221] vi è una certa discrepanza nella maniera di valutare la scoperta vichiana del diritto naturale delle genti. Se da un lato, soprattutto dagli studiosi di parte cattolica, si è cercato di interpretare la novità vichiana come una semplice riproposizione in età moderna della dottrina giusnaturalistica classica;[222] dall'altro lato la maggior parte dei commentatori ha riconosciuto in essa la scoperta di un diritto lontano tanto dalle astrattezze della metafisica tradizionale quanto del puro volontarismo positivista, da cogliersi non attraverso l'indagine freddamente razionale ma nel suo concreto svolgersi storico attraverso i rapporti di forza e di necessità che sono alla base dell'agire umano.[223] Per parte nostra, ci sembra che entrambe le posizioni si lascino sfuggire un aspetto della questione, finendo per mettere in secondo piano rispettivamente il carattere innovativo della speculazione di Vico e l'importanza della prospettiva metafisica nella sua ideazione.

Qual è dunque il quadro delineato da Vico? Se il diritto naturale immutabile è la fonte di ogni diritto, la voce divina udita dagli uomini – e pertanto già la forma partecipata della verità metafisica – essa appare essere passibile di due diverse forme effettive di realizzazione. La prima, sia per ampiezza delle sue manifestazioni che per l'effettivo ordine cronologico con cui si affaccia alla storia, è proprio il diritto naturale delle genti. In maniera forse più esplicita rispetto alle posizioni tradizionali, il diritto delle genti non è secondo Vico un diritto positivo frutto degli accordi tra nazioni diverse e che nulla ha a che spartire con il diritto proprio di ogni singola nazione.[224] Viceversa, esso costituisce il nucleo di verità più profondo di ogni diritto particolare, essendo fin da subito proprio di

[221] A nostra conoscenza, l'unica parziale eccezione è rappresentata da Angela Maria Jacobelli Isoldi, sostenitrice di un "influsso moderato" esercitato dal giusnaturalismo su Vico (cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico*, cit., pp. 248-254). Per parte nostra, per quanto la nostra opinione sia, come vedremo a breve, quella di un Vico continuatore del diritto naturale classico in virtù della propria dottrina della partecipazione, ci sembra però scorretto ritenere che in questo periodo del suo pensiero egli sia stato *tout court* un avversario del giusnaturalismo moderno. Come argomenteremo in altra sede, cercando di fornire una nuova interpretazione dei suoi rapporti con Grozio (cfr. in particolare *Infra*, III, § 6.2), ci sembra che Vico sia stato spinto, in virtù della svolta malebranchiana del proprio ontologismo a ritenere possibile il raggiungimento del livello di perfezione proprio del razionalismo rifiutandone però allo stesso tempo il metodo apriori.

[222] Il più netto sforzo in tal senso è rappresentato da L. BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G.B. Vico*, Giuffré, Milano, 1954. Più sfumati, seppur nella medesima direzione, i giudizi di F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, cit., pp. 347-387 e J. MILBANK, *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part II: Language, Law and History*, cit., pp. 119-180.

[223] Esempio principale di una tale esegesi – che vede i suoi primi esempi in B. CROCE, *La filosofia di G. B. Vico*, cit., pp. 98-102 e V. MICELI, *Il diritto eterno di Vico*, in: *Per il secondo centenario della "Scienza nuova"* vichiana, a cura della «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», Roma, 1925, pp. 112-122 – è senza dubbio N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 50-66; ID., *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, introduzione a: G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1974, pp. XV-XLI. Più complessa è invece l'opinione di Fabrizio Lomonaco che, incline a riconoscere l'importante ruolo della metafisica nella speculazione vichiana, ritiene che il carattere dinamico del diritto vichiano sia da interpretare come indizio di un distacco dalla metafisica tradizionale (cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 71-91; 151-179).

[224] Importanti anticipazioni di un'identificazione di diritto delle genti e diritto naturale possono essere ritrovate in GIUSTINIANO, *Digesto*, 1, 1, 9; *Institutiones*, 1, 2, 1; 1, 2, 11. Proprio nell'importante fonte romanistica, testo ben presente a Vico, accade che, come nota Guido Fassò, «*ius naturale* e *ius gentium* sono esplicitamente identificati: nelle *Istituzioni*, ad esempio, è scritto che di alcune cose si acquista la proprietà "*iure naturali, quod appellatur ius gentium*" [*Institutiones*, 2, 1, 11], e poco dopo si ripete, ad altro proposito, "*iure gentium, id est iure naturali*" [*Institutiones*, 2, 1, 41]» (G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2018, I, p. 120). Sempre seguendo lo studio di Fassò, (cfr. *ivi*, pp. 96-122) non si può non notare che già Cicerone aveva parlato di «*ius gentium* per legge di natura» (M. T. CICERONE, *De haruspicum responso*, XIV, 32). In maniera significativa, la legge naturale con cui lo *ius gentium* viene a sovrapporsi è definita, da Cicerone, nei termini di qualcosa di eterno e saggio da identificarsi con la ragione divina (Cfr. ID., *De legibus*, II, 4, 8-10) alla cui obbedienza conduce necessariamente la stessa natura di essere umano (Cfr. ID., *De re publica*, III, 22, 33) e nelle *Istituzioni* come un diritto che, osservato in modo uguale presso tutte le genti, è stabilito dalla divina provvidenza (Cfr. *Institutiones*, 1, 2, 11).

qualsiasi sistema giuridico. Infatti, stando alla ricostruzione vichiana, gli abitanti di ogni nazione primordiale avevano dovuto sviluppare le proprie leggi autonomamente, a causa di quell'insocievolezza che caratterizza secondo Vico le prime genti, incarnando nella propria pratica giuridica la giustizia, nella misura concessa dal loro modo poetico di parteciparne. Successivamente, in occasione dei primi conflittuali incontri con gli altri popoli, essi scoprirono di poter interagire scoprendo di essere in possesso di alcune norme comuni. Ribaltando completamente la prospettiva, Vico giunge insomma a ritenere che il diritto delle genti non sia il risultato di una ricerca di principi comuni conseguente al dialogo, bensì la radice stessa del dialogo tra nazioni che solo può essere consentito dall'esistenza di una base comune preesistente, la cui presenza attesta nuovamente la derivazione da un'unica fonte metafisica di tutti i sistemi giuridici particolari. È questo diritto naturale delle genti, basandosi inizialmente sul primo sentimento religioso, a consentire inoltre la prima generazione della comunità politica sostenendone successivamente lo sviluppo. Solo alla fine, una volta che lo sviluppo sociale abbia cioè consentito la fioritura della ragione e l'emergere della filosofia, sarà possibile il sorgere di un diverso tipo di diritto naturale, quello dei filosofi, che fisserà in massime di ragione il risultato del lungo corso di pratica giurisprudenziale necessario a comprendere la giustizia.

Non può a questo punto non apparire chiaro che le conseguenze dal punto di vista metodologico di questa svolta vichiana sono di straordinaria importanza. Infatti, il diritto delle genti diventa nella costruzione del *De constantia philologiae* e poi della *Scienza nuova* la fonte privilegiata in cui ricercare l'impronta della giustizia e la natura delle nazioni proprio in virtù della sua caratteristica di essere un diritto spontaneamente comune a genti diverse e non per convenzione. Diventa insomma la prima fonte di quel soggetto centrale d'analisi, soprattutto con l'ampliamento di prospettiva che si avrà compiutamente con le ultime edizioni della *Scienza nuova*, rappresentato dal senso comune.[225] Occorre però notare che dal punto di vista teoretico, quest'inclusione del diritto delle genti all'interno dei confini del diritto naturale non era priva di precedenti illustri. Nello specifico, oltre a riconoscere ancora una volta la possibilità di ravvederne una remota origine in Cicerone,[226] è stata da tempo individuata l'importanza della speculazione di Francisco Suárez, autore di una svolta teoretica consistente in direzione della futura innovazione vichiana.[227] In effetti, il *Doctor Eximius*, pur condividendo l'idea tradizionale di uno *ius gentium* frutto dell'accordo dei popoli, riconosceva allo stesso tempo che tale accordo poteva essere raggiunto esclusivamente grazie alla ragione. In questo modo, egli nel riconoscere le ragioni dell'universalità del diritto delle genti poneva di fatto l'accento sulla sua derivazione dal diritto naturale.[228] Inoltre, sempre nelle pagine dell'illustre gesuita, Vico

[225] Tratteremo della questione in due sedi (cfr. *Infra*, III, § 4.2; IV, § 2.2). Per il momento ci sia concesso rimandare ad alcuni studi (cfr., sul tema del diritto, A. U. BERTLAND, *Vico's Sensus Communis, Natural Law, and the Counter-Enlightenment*, in: «New Vico Studies» XXV (2007), pp. 77-85. Mentre sul senso comune cfr. R. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1983).

[226] Cfr. M. T. CICERONE, *De officiis*, III, v. 21. Sul tema cfr. R. RUGGIERO, *La nozione storica di diritto naturale nel pensiero di Vico tra De ratione e De uno*, in: «BCSV» XLVIII (2018), pp. 89-103.

[227] Prime indicazioni in tal senso venivano da un vero e proprio pioniere degli studi dei rapporti Suárez- Vico come Elio Gianturco (Cfr. E. GIANTURCO, *Character, essence, origin and content of the jus gentium according to Vico and Suárez*, in: «Revue de littérature comparée» XVI (1936), pp. 167-172) e l'opinione dello studioso è stata recentemente ripresa e riconfermata (cfr. P. BADILLO O'FARRELL, *Suárez y Vico. Viente años* después, in: «Cuadernos sobre Vico» VII-VIII (1997), pp. 239-252; F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 71-91; F. J. NAVARRO GÓMEZ, *La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filosófica sobre el Derecho Universal de G. Vico*, Fénix Editora, Sevilla, 2009, pp. 45 e *sgg.*).

[228] Cfr., in particolar modo, F. SUÁREZ, *De legibus et Deo legislatore*, II, 19. Su questo aspetto della dottrina suareziana dello *ius gentium* cfr. L. CEDRONI, *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Edizioni Studium, Roma, 1996, pp. 133-138 e A. MESSINEO, *La società delle genti nel pensiero del Suárez*, in: «La civiltà cattolica» C

aveva potuto trovare il modello di un diritto razionale che richiedeva però di essere determinato all'interno delle reali circostanze storiche.[229]

Come sempre accade quando si parla di Vico, ammettere il suo possibile ricorso a una particolare fonte non è sufficiente a risolvere la questione dell'impiego della stessa. Infatti, il filoso napoletano non si limita mai a ricevere passivamente una particolare dottrina, tendendo piuttosto ad assimilarne attivamente gli stimoli, meditandone e correggendone gli eventuali limiti rispetto alla propria prospettiva generale. Anche nel caso del Suárez giuridico, infatti, fermo restando il debito positivo contratto da Vico per quanto riguarda la comprensione della derivazione dal diritto naturale dello *ius gentium*, non si possono non notare gli importanti punti di distacco che il filosofo napoletano determina tra la propria dottrina e quella del *Doctor eximius*. Vico, in virtù della propria prospettiva antropologica, non può infatti accettare la prospettiva suareziana che pone nella razionalità pura l'unico modo dato all'essere umano per intendere la giustizia. Agli occhi del filosofo napoletano, infatti, il teologo coimbracense non poteva non apparire colpevole di un duplice errore. Da un lato, Suárez considera infatti la razionalità una facoltà da sempre presente in ogni essere umano e ne estende le pretese fino al punto di concederle la possibilità di poter considerare la realtà dalla prospettiva atemporale costituita dalla prospettiva della natura pura.[230] Dall'altro, e conseguentemente, pone questa stessa capacità razionale alla base della nascita stessa delle nazioni, ponendo come atto fondativo della società la realizzazione di un accordo tra le parti la cui possibilità è garantita dalla ragione stessa.[231] Come è ovvio, questi aspetti del pensiero di Suárez non potevano trovare posto nel sistema vichiano, impegnato a dimostrare l'esistenza di modalità molteplici – quella poetica e quella razionale – di partecipare all'unica verità metafisica e l'illusorietà di ritenere possibile qualsiasi tipo non solo di socievolezza ma addirittura di relazione non conflittuale tra gli uomini nel periodo della ragione assopita.[232] Inoltre, fatto di non secondaria importanza, obbiettivo della speculazione vichiana era anche quello di mostrare come la comprensione progressiva della giustizia avesse avuto inizio, progredendo per la maggior parte del suo corso di sviluppo, prima dell'affermarsi

(1949), 4, pp. 472-483. Per un inquadramento dello *ius gentium* suareziano all'interno della propria epoca, con particolare riferimento alla precedente speculazione di Francisco de Vitoria, cfr. C. GIACON, *La seconda scolastica*, Aragno, Torino, 2001, III, pp. 207-246.

[229] Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus et Deo legislatore*, II, 5; VI, 11; XIII, 3; XVII, 4. Proprio su questo aspetto del debito di Vico nei confronti di Suárez ha insistito F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., p. 81. Interessante il fatto che proprio questa sensibilità per l'evoluzione concretamente storica del diritto sarebbe, secondo Guido Fassò (cfr. G. FASSÒ, *Vico e grozio*, cit., pp. 55-78), il frutto più importante dell'incontro del filosofo napoletano con il pensiero di Grozio. La questione è sicuramente complicata dal fatto che Suárez pare essere fonte comune tanto a Vico quanto al giurista di Delft (cfr. P. E. VAUTHIER BORGES DE MACEDO, *Catholic and reformed traditions in international law. A comparision between the Suarezian and the Grotian concept of ius gentium*, Springer, Cham, 2017, *passim*). Sul rapporto Vico-Grozio cfr. *Infra*, III, § 6.

[230] Cfr. F. SUÁREZ, *De legibus et Deo legislatore*, III. Proprio nell'idea suareziana della *pura natura* è stato individuato il punto di passaggio tra la concezione classica del diritto naturale e quella moderna, in virtù del ruolo di autosufficienza che viene di fatto assegnato alla ragione umana. In tal modo, si viene inoltre a realizzare una frattura tra una sfera autonoma, quella della natura e una sfera che a questo punto appare supererogatoria, quella della soprannatura. Su questi punti e sul ruolo di frattura rappresentato dal pensiero di Suárez cfr. F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 70-92; J.-F. COURTINE, *Nature et empire de la loi. Études* suarêziennes, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Vrin, Paris, 1999, p. 114; M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano, 2007, pp. 328-334. Per un'interpretazione meno radicale del ruolo della dottrina della pura ragione suareziana, pur riconoscendo in essa l'accentuazione, rispetto alla riflessione tradizionale, dell'aspetto logico-deduttivo rispetto a quello giurisprudenziale cfr. P. FORNARI, *La natura e il sovrano. La ricerca dell'ordine nella riflessione morale e politica di Francisco Suárez*, Aracne, Roma, 2017, pp. 261-282.

[231] Sul cosiddetto "contrattualismo" suareziano cfr. L. CEDRONI, *La comunità perfetta*; cit., pp. 62-67; 81-102; P. FORNARI, *La natura e il sovrano*, cit., pp. 285-298.

[232] Cfr. *Notae*, VI, pp. 868-872.

di un'indagine pienamente razionale su di essa risultando ciononostante conforme alla misura metafisica che costituisce fonte e norma della ragione stessa.

Per questi motivi, ci sembra che la speculazione vichiana, pur avendo potuto ragionevolmente prendere le mosse da quella suareziana se ne sia allontanata, ritrovando, in virtù della nozione metafisica di partecipazione che era propria del proprio orizzonte di pensiero, una prospettiva più affine a quella tommasiana con cui pur lo stesso Suárez aveva dovuto preliminarmente confrontarsi. Ci sembra infatti che proprio nella concezione dell'Aquinate si possano ritrovare gli esempi più concreti dell'applicazione alle tematiche giuridiche del tema della partecipazione alla verità divina che Vico aveva abbracciato in virtù del proprio retroterra platonico.[233] Allo stesso modo, vi è in Tommaso la presenza di un tema, quello del rapporto tra eternità e storia,[234] che ha uno dei suoi esempi più concreti proprio nel riconoscere nello sviluppo del diritto la parabola di una legge eterna da sempre compiuta che necessita di uno sviluppo storico per realizzarsi.[235] Inoltre, sempre nel pensiero del *Doctor angelicus* è possibile riscontrare quel centrale movimento da Dio a Dio di derivazione neo-platonica[236] la cui dimostrazione nella sfera giuridica – Dio come principio e fine del diritto – è obbiettivo programmatico del *Diritto universale vichiano*.[237]

Rilevando la presenza di alcune importanti affinità non stiamo però proponendo di affermare che si possa sostenere un rapporto di filiazione diretta tra la dottrina giuridica di Tommaso e quella di Vico – dopotutto, anche se non è possibile sicuramente escludere a priori la conoscenza dell'Aquinate da parte di Vico, è un fatto innegabile che l'unico rimando esplicito ai testi del Santo appaia in una nota apposta da Vico al terzo capitolo del *De constantia iurisprudentis*,[238] relativamente alla questione del peccato degli angeli e di Adamo e che non è possibile escludere possa di fatto essere suggerimento del recensore ecclesiastico incaricato di valutare l'opera –. Quello che si vuole piuttosto affermare è che la dottrina giusnaturalistica di Tommaso, che intende la *lex naturale* stessa come una

[233] Il tema emerge in maniera particolarmente evidente nella prospettiva tommasiana per cui la conoscenza umana è resa possibile dalla partecipazione al *lumen* divino. Cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 12, art. 2 e 11 ad 3; q. 16, art. 5-8; q. 79, art. 4, 8; q. 84, art. 5. Per un'analisi della dottrina tommasiana in contrasto con la fonte agostinana cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., pp. 76-81; ma cfr. anche P. FORNARI, *La natura e il sovrano*, cit., pp. 53-59; B. J. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di San Tommaso*, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 85-104. Inoltre, conseguenza fondamentale di questa impostazione viene ad essere la considerazione dell'essenziale impulso verso la sopranatura proprio della natura umana che in quanto metafisicamente orientata non può mai rinchiudersi in una dimensione chiusa e autosufficiente (Cfr. F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 28-34).

[234] Il tema rappresenta di fatto una delle grandi aporie del pensiero vichiano, come nota efficacemente proprio in relazione alla questione del diritto F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 71-91; 139-150. La questione eccede però i limiti della dimensione giuridica, abbracciando di fatto il significato stesso dell'impresa della *Scienza nuova* vichiana. Pertanto, vi ritorneremo *Infra*, IV, § 4.3.

[235] «Diversamente dal *bon sens* cartesiano, sufficiente a se stesso e indifferentemente distribuito fra gli esseri dotati di raziocinio, la razionalità di Tommaso è un compito che sfida l'intelligenza umana nella sua vicenda storica: posto il naturale ordinamento alla verità, la razionalità è la vocazione dell'intelletto, e ad essa ogni intelletto particolare potrà rispondere in maniera proporzionata alla propria virtù, secondo cioè la misura della buona disposizione che avrà saputo dare alle proprie facoltà. La vicenda intellettuale di ogni ragione particolare, lungi dall'essere predeterminata all'origine, è il prodotto della storia, e di una storia che, in ultima analisi, chiama in causa l'essere personale nella sua integrità, intelletto e volontà, natura e libertà, e della quale i condizionamenti iniziali, i peccati e gli errori vincibili, la Caduta e la grazia sono parti integranti» (P. FORNARI, *La natura e il sovrano*, cit., pp. 58-59). Cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 17, art. 2-3; q. 85, art. 6-7; I-II, q. 74, art. 5, ad 2; q. 77, art. 1-2. Sul tema, si veda anche R. PIZZORNI, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2003, pp. 473-511.

[236] Cfr. F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo*, cit., pp. 27-28

[237] Cfr., ad esempio, *De uno*, cap. CLVI, pp. 208-212; *caput ultimum*, pp. 340-342. Come già da noi notato (cfr. *Supra*, II, §) il tema era stato uno dei cardini di sviluppo della gnoseologia vichiana.

[238] Cfr. *De constantia*, II, cap. III, p. 403 dove Vico rimanda a T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 63, art. 2-3.

partecipazione della legge eterna esistente nella creatura razionale,[239] costituisca lo sfondo più adeguato per poter intendere la dottrina vichiana.[240] Questo perché la dottrina del diritto naturale del filosofo medievale costituisce proprio un esempio di applicazione alla sfera giuridica di quel particolare percorso conoscitivo per cui l'idea metafisica, per poter essere oggetto di conoscenza da parte degli esseri umani, necessità di essere esperita in una sua realizzazione, in una sua forma, particolare, percorso che Vico aveva posto alla base dello sviluppo di una gnoseologia adeguata al proprio ontologismo platonizzante.[241] Proprio il medesimo iter viene infatti impiegato da Vico per spiegare la creazione delle leggi positive, nella loro natura di essere allo stesso tempo definite e create secondo una misura metafisica. Scrive infatti Vico:

> Il certo è proprio e perpetuo attributo del diritto volontario, ritenendo egli pertanto una qualche impronta di verità, […] della qual parte di verità impossessandosi i legislatori, vi aggiungono il certo, ovvero l'autorità della determinata legge, onde obbligare gli uomini ad osservarla […]. Perciò, anche sotto a tutte le finzioni legali, che tutte nel diritto volontario si ritrovano (non comportandole il diritto naturale per essere generoso e verace), sussiste sempre un elemento di verità introdotto dalla ragione. Laonde abbiamo il celebrato detto d'Ulpiano, «la legge è dura, ma ella è scritta», il quale altra cosa non significa che «la legge è certa» (ha l'autorità legale), «ma non è del tutto vera», per esservi una qualche ragione che non la lascia essere del tutto conforme alla verità.[242]

Come si può notare, Vico descrive il rapporto di certezza e verità della legge in termini analoghi a quelli con cui nel *De antiquissima* descriveva la necessità propria delle idee metafisiche – prive di forma – di assumere una forma concreta per poter accedere al piano fisico. Forma concreta che, in quanto immagine non può mai esaurire l'idea di cui è manifestazione.[243] Allo stesso modo, la verità incorporata nella forma certa delle leggi, che non può non essere intesa attraverso la manifestazione particolare dei fatti che ne costituiscono l'occasione, rimanda a quella verità metafisica rappresentata dall'idea divina di ordine che, suscettibile di essere partecipata dagli uomini, è fonte di ogni diritto naturale.[244] È alla luce di queste dottrine vichiane che si possono comprendere le ragioni che hanno spinto alcuni interpreti[245] a vedere in lui l'erede più diretto del giusnaturalismo classico con cui

---

[239] Cfr. *Ivi*, I-II, q. 91, art. 2. Sul tema cfr. R. PIZZORNI, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 312-328. Sarebbe certo possibile rinvenire altri punti di affinità tra il pensiero vichiano e quello di Tommaso. Ad esempio, un parallelismo potrebbe essere tracciato tra l'idea vichiana dello *ius naturale prius* e lo *ius naturale posterius* (il primo che gli esseri umani possiedono in comune con gli animali, da cui «deriva la licenza data all'uomo di respingere l'ingiuria e la violenza in difesa del suo corpo, ed eziandio ne provengono la congiunzione del maschio e della femmina e della procreazione dei figliuoli»; il secondo per cui «l'uomo vuole il suo conoscere, la quale forma la vita propria e particolare dell'uomo, che in altra cosa consiste se non nell'esercizio della sua facoltà di conoscere» (*De uno*, cap. LXXV, p. 94), ovvero vivere in società conformemente a verità) e l'analoga tesi presente in T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, art. 2. O, ancora, relativamente al fatto che la legge naturale, pur non potendo essere totalmente cancellata dal cuore degli uomini, possa da questi essere parzialmente dimenticata a causa di corrotte abitudini (cfr. *Ivi*, I-II, q. 94, art. 6), che è tema centrale per l'intera trattazione vichiana come si è visto *Supra*, III, § 2. Infine, lo stesso rapporto tra la legge umana e quella eterna viene posto in termini se non altro compatibili (cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 96 e *Supra*, III, § 3.1). Per un panorama sui rapporti tra diritto positivo e legge naturale in Tommaso cfr. anche R. PIZZORNI, *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 633-674.

[240] A questo proposito, ci pare interessante notare come l'analisi della prospettiva giuridica vichiana operata da Umberto Galeazzi, dopo aver considerato i ruoli giocati in essa dall'idea di Dio e dal pudore, riconoscendo in Vico la consonanza con alcuni motivi tommasiani (cfr. U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico*, cit., pp. 121-151).

[241] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[242] *De uno*, cap. LXXXII, p. 100.

[243] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1.

[244] Cfr. *De uno*, cap. LII, p. 68; cap. LV, p. 70.

[245] Per una lettura di questo tipo cfr., ad esempio, L. BELLOFIORE, *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*, Giuffrè,

condivideva, in virtù della propria metafisica, l'orizzonte di pensiero in cui cercare soluzione al problema della legge e in cui dare significato al concetto di diritto naturale.

Ciononostante, sebbene alla nostra analisi appaia scorretto ritenere che l'elemento di novità di Vico vada cercato nell'idea del disvelamento storico del diritto attraverso la pratica giurisprudenziale,[246] non è nostra intenzione sostenere l'immagine di un Vico sostenitore *sic et simpliciter* delle dottrine tradizionali. Anzi, considerando proprio questa fase centrale della sua produzione, fase in cui emerge il tema del *Diritto naturale* e in cui si concentra la sua discussione, quella vichiana ci pare una posizione estremamente innovativa proprio in virtù del suo tentativo di fornire una sintesi tra il giusnaturalismo classico e quello moderno attraverso la dottrina della partecipazione propria della sua metafisica e la propria innovativa prospettiva antropologica. Infatti, in aggiunta alla prospettiva classica, in cui la natura intrinsecamente dinamica del diritto veniva fatta dipendere dalla sproporzione tra ragione umana e ragione divina e dal diverso livello di attuazione che la prima era passibile di sviluppare nei singoli individui, Vico propone di considerare la ragione umana come una facoltà passibile di essere totalmente smarrita in quanto presenza attuale. Nei suoi risultati, il processo di smarrimento della ragione è secondo Vico tale da cancellare momentaneamente la consapevolezza di qualsiasi precetto della legge naturale – cosa non ammessa in alcun modo dalle dottrine tradizionali –. Si è inoltre sostenuto che a distanziare Vico rispetto alle proprie fonti è soprattutto l'idea che a qualificare l'essere umano non sia il possesso della facoltà razionale, quanto piuttosto la partecipazione alla ragione universale, l'intimo contatto tra mente umana e mente divina.[247] In questa prospettiva, quindi, la razionalità viene a porsi come uno dei possibili modi di partecipare della verità metafisica, modi che si susseguono secondo uno sviluppo lineare che parte dalla sapienza dei poeti per giungere a quella dei filosofi. Conseguentemente, Vico ritiene possibile individuare all'interno delle storie di ogni nazione delle fasi in cui poter dividere il processo di riappropriazione dell'umanità – e quindi del vero e del giusto – e all'interno delle quali intendere il modo proprio degli individui di penetrare il vero metafisico.[248] Questo implica però che la giustizia e la verità possano essere partecipate in maniera non razionale – senza che questo peraltro significhi non ragionevole – come ben rappresentato dalle prime forme di diritto poetico, che non si sviluppano sulla base del ragionamento ma su quella, evidentemente non meno passibile di essere immagine della verità, del sentimento. Proprio a tale modalità di partecipazione va quindi secondo noi ricondotto il diritto naturale delle genti. D'altra parte, come si è già avuto modo di notare, questa nozione di partecipazione viene adottata da Vico all'interno del proprio ontologismo, declinatosi ora in una prospettiva storica. Quest'opzione metafisica vichiana, però, nel subire l'influsso della speculazione malebranchiana si era trasformata, riconoscendo non solo la necessità della percezione

---

Milano, 1954, *passim*; F. AMERIO, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 347-366; 372-377.

[246] Come si è cercato di mostrare, infatti, tale elemento era ben presente già nella teoria del diritto tommasiana pur non essendo incluso nel progetto del giusnaturalismo moderno. Alla luce di questo aspetto della filosofia giuridica vichiana, quindi, egli potrebbe paradossalmente sembrare più moderno dei moderni in virtù della ripresa di un tema tradizionale. Curiosamente, proprio dal disconoscimento del carattere dinamico del giusnaturalismo classico paiono dipendere alcuni giudizi che, dopo aver riconosciuto il ruolo della concezione metafisica tradizionale e del concetto da essa dipendente di diritto naturale, finiscono per considerarla come un elemento esteriore alla speculazione vichiana. Come se alla scoperta della necessità di considerare lo sviluppo concreto del diritto per la sua comprensione fosse stata aggiunta l'appendice posticcia dell'esigenza di ordine unificante della metafisica e non come se tale scoperta possa essere avvenuta attraverso la metafisica (cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico*, cit., pp. 273-280)

[247] L'interpretazione della filosofia giuridica vichiana nel senso di una rottura rispetto alla tradizione viene sostenuta ad esempio da F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 117-128.

[248] Ci stiamo ovviamente riferendo alla teoria vichiana delle età, che Vico articolerà secondo una struttura triadica a partire dalla prima *Scienza nuova*.

di Dio – dell'Essere – come primo momento della conoscenza,[249] ma altresì ammettendo la possibilità di raggiungere il pieno intendimento delle idee metafisiche come risultato finale. In questo modo, la ragione tutta spiegata può essere intesa come il momento finale dello sviluppo dell'umanità e la razionalità pura può essere compresa come un altro possibile modo di partecipare della verità. Un modo, questo, a cui corrisponderà un diverso tipo di partecipazione alla legge naturale: il diritto naturale dei filosofi.[250]

In conclusione, è proprio in virtù della cornice ontologista in cui Vico adotta la nozione di partecipazione che egli ci sembra momentaneamente intenzionato a tenere insieme la concezione tradizionale del diritto naturale e l'obiettivo moderno di una piena codificazione razionale del diritto naturale. Cardine di tale sintesi è proprio la dottrina dell'unione della mente umana con quella divina, che permette di concepire tanto le forme prerazionali quanto la ragione tutta spiegata come distinti modi di partecipare all'unica verità. E se anche non può mai per Vico esistere una pura ragione asettica, astratta dalla storia, ciò non toglie che in questa fase egli sia convinto che la ragione tutta spiegata, venendo alla fine, possa operare un'opera di sintesi e di purificazione che permetta di cogliere adeguatamente la verità metafisica.[251] Come vedremo, però, questa sintesi non era destinata a durare a causa dell'incompatibilità intrinseca che sussiste tra il partecipazionismo e la forma malebranchiana di ontologismo caratterizzata da una concezione perfettista. Vico abbandonerà nel corso della sua speculazione proprio questo secondo elemento, cambiando conseguentemente opinione sul diritto naturale dei filosofi.

4. Sul rapporto tra il *Diritto universale* e la prima *Scienza nuova*

La nostra analisi si è per il momento concentrata sull'opera giuridica edita dal 1720 al 1722, tralasciando momentaneamente la prima edizione della *Scienza nuova* del 1725. Se questo è stato fatto nell'intento di ricostruire il pensiero vichiano rispettandone la cronologia, la nostra preannunciata opinione di sostenere la sostanziale continuità di questi scritti sul piano dell'ispirazione metafisica e delle sue immediate conseguenze ci impone di soffermarci brevemente sui motivi di continuità e di discontinuità riscontrabili tra le due opere. Se alla continuità sul piano metafisico sarà dedicato il prossimo capitolo, in questa sede è nostra intenzione soffermarci sul quadro che di tale rapporto pare emergere dalla consapevolezza di Vico stesso, consegnatoci dall'autore nelle pagine della sua autobiografia.

4.1. Un autore in perenne ricerca: insoddisfazioni metodologiche vichiane

Mettendoci quindi alla ricerca nelle pagine vichiane dei motivi di quell'insoddisfazione nei confronti della precedente elaborazione che egli stesso sottolinea, la prima evidenza testuale con cui fare i conti è proprio la predominanza della questione del metodo. Come è stato efficacemente notato, infatti, parte importante del percorso vichiano dopo aver per la prima volta elaborato le proprie concezioni

[249] Come già nel *De antiquissima* (cfr. *Supra*, II, § 3. 2).

[250] Questa valutazione positiva che Vico riserverebbe in questa fase al diritto naturale dei filosofi è opinione che discende dalla nostra ricostruzione della metafisica vichiana. Non essendo condivisa dalla critica, ci riserviamo di discuterla più diffusamente *Infra*, III, § 6. Per il momento, ci pare interessante notare che se il diritto dei filosofi si qualifica per il suo carattere di universalità, di essere meditato cioè non attraverso esempi particolari ma a modello dell'eterna ragione, è Vico stesso a tradirne la positività, giungendo non solo ad affermare che: «più universale è la ragione, più a Dio si avvicina» (*De uno*, cap. LXXXV, p. 104) ma addirittura a parlare dello sviluppo del diritto nei termini di una progressiva purificazione della verità dagli elementi materiali ad essa uniti (cfr. *De constantia*, II, cap. V, p. 422).

[251] «I diritti nati nella fanciullezza del genere umano dalla contemplazione del cielo visibile, gradatamente si innalzarono all'eterna contemplazione dell'eterna verità, nella quale consiste la vera beatitudine» (*De uno*, cap. CCXVIII, p. 336).

relative alla natura delle nazioni è costituita proprio dall'incessante tentativo di trovare un metodo che risultasse sempre più adeguato alla propria innovativa scoperta.[252] Proprio al mutamento metodologico, o al tentativo di radicalizzarne le applicazioni, possono essere fatte risalire alcuni cambiamenti di prospettiva relativamente ad alcune opinioni cronologiche o interpretazioni particolari che intervengono tra il *Diritto universale* e le varie edizioni della *Scienza nuova*.[253] In cosa consistono le inesattezze metodologiche rilevate da Vico e che lo spinsero dapprima a meditare la *Scienza nuova* e poi a modificare sensibilmente l'impianto di quest'ultima in vista della seconda edizione del 1730? Il giudizio di Vico è il seguente:

> Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tenere il cammino tutto contrario; onde ivi prese errore in alquante materie. Nella *Scienza nuova prima*, se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi dell'idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra loro uniti, e pur divisamente dagli uni e dagli altri ragionò del metodo con cui si conducessero le materie di questa Scienza, le quali con altro metodo, dovevano fil filo uscire da entrambi i detti principi: onde vi avvennero molti errori nell'ordine.[254]

Quindi, per rispettare la volontà stessa di Vico, analizzeremo brevemente le differenze metodologiche tra le due opere prima di passare ad alcune considerazioni relative all'uniformità dell'orizzonte metafisico in cui la ricerca vichiana di un metodo corretto si andava ad inserire.

4.1.1. Il metodo del Diritto universale

Nel momento in cui si scelga di mettere sotto la lente dell'indagine metodologica il *Diritto universale* vichiano, la prima evidenza ad apparire è sicuramente un certo carattere di rottura che esso rappresenta rispetto alle precedenti opinioni vichiane. Infatti, se nel *De antiquissima* e nelle *Risposte* è possibile riscontrare una critica al matematismo cartesiano, l'opera giuridica spicca per volersi fin dal principio distinguere per il suo essere composta secondo uno stretto metodo geometrico. L'intenzione vichiana di uniformarsi a tale modello appare fin dalla *Sinopsi*, laddove egli dichiara di poter dimostrare il proprio argomento a partire da due definizioni – quella di vero e quella di certo – e da cinque verità metafisiche prese come lemmi – le *assumptiones*.[255] Inoltre, nelle pagine della *Vita* Vico mostra di essere particolarmente soddisfatto dell'opinione di Le Clerc che aveva riconosciuto che l'opera vichiana era stata "tessuta con stretto metodo matematico", riportando con compiacimento il parere dell'erudito in due passi dell'autobiografia.[256] Sono questi dei segnali dell'adozione da parte di Vico di un modello cartesiano di scienza o addirittura le attestazioni di quella presunta influenza sotteranea del modello dell'*Etica* spinoziana che pur è stata sostenuta dalla

[252] Cfr., ad esempio, M. SANNA, *La metafisica come questione di metodo*, in: «BCSV» XXXIV (2004), pp. 25-34; C. VASOLI, *Note sul «metodo» e la «struttura» della Scienza nuova prima*, in: «BCSV» XIV-XV (1984-1985), pp. 18-34.
[253] Un esempio paradigmatico è sicuramente l'evoluzione dell'interpretazione della figura di Omero che passa dall'essere interpretato nel *Diritto universale* come la figura storica a cui imputare la trascrizione di una tradizione orale di lungo corso a divenire quasi l'universale fantastico per antonomasia nelle ultime due *Scienze nuove*. Sul tema cfr. C. LUCCI, *Vico lettore e interprete dei poemi omerici nella Scienza nuova: fra storia, antropologia e antiquaria*, in: «BCSV» XLIII (2013), pp. 35-73.
[254] *Aggiunta*, p. 79.
[255] Cfr. *Sinopsi*, p. 5.
[256] Cfr. *Vita*, p. 18; p. 52.

critica?[257] O piuttosto semplicemente l'indizio del residuo di una mentalità deduttivista, che è stata dalla critica attribuita ai residui della mentalità metafisica tradizionale, destinata ad essere superata attraverso l'introduzione di una mentalità induttiva impegnata a ricercare nella storia le tracce della coerenza, dell'uno che sottostà ai molti?[258]

Rivolgendoci in primo luogo al *De uno*, dove effettivamente il modello geometrico pare essere preponderante, vorremo mettere in questione il fatto che dietro alla effettiva coincidenza terminologica tra metodo cartesiano e metodo vichiano si celi un'effettiva sovrapposizione di pensiero e questo essenzialmente per tre ragioni. In primo luogo, come è già stato notato,[259] occorre infatti notare che fin dal *De ratione* Vico fornisce una descrizione del metodo geometrico nei termini di un procedimento ingegnoso, che per svolgersi richiede cioè l'esercizio di quella topica che certamente può accompagnarsi ma che non può essere considerata parte di una ragione pura. Secondariamente, e consequenzialmente con quanto appena affermato riguardo al carattere topico del metodo geometrico, ci pare che Vico stesso descriva la propria idea di metodo geometrico in maniera decisamente più ampia rispetto alla ristretta identificazione di esso con il metodo ipotetico-deduttivo. A tal fine appare interessante soffermarsi su di una pagina della *Vita* in cui, prima di riportare l'opinione di Le Clerc già richiamata, il filosofo napoletano descrive l'essenza del metodo geometrico:

> Ora, ricevendoci al proposito – scoverto che egli ebbe tutto l'arcano del metodo geometrico contenersi in ciò: di prima diffinire le voci con le quali s'abbia a ragionare; dipoi stabilire alcune massime comuni, nelle quali colui con chi si ragiona vi convenga; finalmente, se bisogna, dimandare discretamente cosa che per natura si possa concedere, affin di poter uscire i ragionamenti, che senza una qualche posizione non verrebbero a capo; e con questi principi da verità più semplici dimostrare procedere fil filo alle più composte, e le composte non affermare se non prima si esaminino partitamente le parti che le compongono […].[260]

Come si può notare, elemento in comune con il metodo cartesiano potrebbe essere rinvenuto nel precetto – riguardante l'ordine con cui condurre gli argomenti – di procedere alla dimostrazione partendo dagli elementi minimali per poi giungere per gradi alle questioni più complesse. Ma oltre a questa generica indicazione, appare chiaro che la formulazione delle ipotesi non costituisce di per se un elemento necessario del metodo geometrico vichiano, essendo una strategia che può essere utilizzata in qualsiasi ambito dello scibile qualora risulti opportuno.[261] Inoltre, ad attirare la nostra attenzione è soprattutto la fase preliminare in cui Vico descrive il procedimento necessario per poter stabilire gli elementi con cui condurre il proprio ragionamento. Questa fase viene descritta in termini che sembrano parimenti riferibili tanto al processo di assunzione convenzionale di un sistema di

---

[257] Cfr., rispettivamente, P. GIRARD, *Modernità e «ragione tutta spiegata» in Vico*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano-Udine, pp. 245-261; V. VITIELLO, *Saggio introduttivo*, in: G.B. VICO, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730*, *1744,* a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018, pp. IX-CLXXII; P. CRISTOFOLINI, *Vico pagano e barbaro*, ETS, Pisa, 2001, pp. 53-71. Sulla distanza di Vico dal modello matematico tanto cartesiano quanto spinoziano cfr. A. MONTANO, *Ontologia e storia. Vico versus Spinoza*, Bibliopolis, Napoli, 2015, pp. 80-98.

[258] Valutazione che inizia da B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, pp. e che viene sostenuta convincentemente da F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 142-150.

[259] Cfr. A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino*, cit., pp. 274-276; M. SANNA, La metafisica come questione di metodo, cit., pp. 25-28.

[260] *Vita*, p. 18.

[261] Una tale idea ci sembra inoltre coerente con l'uso delle ipotesi che Vico farà nel corso delle ultime due versioni della *Scienza nuova*, opere che, a differenza della prima versione, verranno nuovamente intese da Vico come tessute con metodo geometrico. Sul tema cfr. *Infra*, IV, § 2.1.

assiomi, quanto con il procedere dell'arte oratoria e del metodo di argomentazione tipico dei dialoghi platonici. Sotto questa luce, il chiarimento terminologico operato da Vico nelle fasi iniziali del *De uno* potrebbe in effetti essere interpretato come un momento di disambiguazione terminologica e di rinvenimento di alcune massime comuni apparentemente incontrovertibili piuttosto che come un'arbitraria posizione di assiomi da cui limitarsi a dedurre dei corollari.

Questo ci porta direttamente alla terza considerazione, relativa al rapporto tra *De uno* e *De constantia*. Sottesa alla posizione interpretativa di chi riconosce un elemento di novità al secondo testo, infatti, pare esserci l'idea che il procedimento vichiano si fosse svolto prima costruendo geometricamente i propri argomenti secondo un processo aprioristico e deduttivo per poi ricercare nella storia, nel mondo concreto dei fatti, una conferma a posteriori di quanto precedentemente affermato. Questa tesi ci sembra però difficilmente sostenibile attraverso i testi vichiani. Il filosofo napoletano, infatti, fin dal *De uno* dichiara come intento programmatico della propria opera anche di dimostrare quella *constantia* che sembrerebbe costituire la novità apportata dal secondo testo alla prospettiva del *De uno*.[262] Certamente, il primo libro si limita nella maggior parte dei casi ad esporre delle dottrine senza lasciare molto spazio alla dimostrazione di quest'ultime o alla considerazione dettagliate degli esempi storici che le attesterebbero. Allo stesso tempo, però sembrerebbe decisamente strano che Vico abbia scritto un intero testo commettendo l'errore che lui stesso tenta di correggere, ovvero meditando dell'autorità e del diritto attraverso l'utilizzo esclusivo della ragione e prescindendo dalla ricostruzione del concreto processo di generazione e sviluppo dell'entità indagata.[263] Sarebbe cioè veramente singolare che Vico si limitasse a formulare la necessità di integrare filologia e filosofia, salvo poi procedere in senso totalmente inverso. In realtà, ci sembra più plausibile seguire l'intuizione di Manuela Sanna, che suggerisce la possibilità di vedere nel metodo geometrico un metodo di lettura e, ci verrebbe da aggiungere, di esposizione, che rimanda alla necessità di cogliere la concatenazione delle riflessioni.[264] In tale ottica, si potrebbe ipotizzare che il metodo geometrico del *De uno* rispondesse alle esigenze dettate dal modello del sistema matematico come forma espositiva piuttosto che come forma originaria di scoperta e giustificazione. Questo modo di intendere il metodo del *De uno* sarebbe coerente tanto con la definizione "allargata" del metodo geometrico vichiano, quanto con la valutazione di continuità logica che Vico riconosce tra le due opere in un passo della *Vita* scritto in un periodo coevo alla loro pubblicazione.[265] In esso il filosofo napoletano dice di aver composto il *De constantia*, fin da subito concepito come parte di un'opera in due libri, includendo in esso le risposte alle critiche che, mossegli di persona o giuntegli all'orecchio, erano state opposte al *De uno*. Comprensibilmente, ci sembra di poter ritenere che, in sede di disambiguazione e di difesa delle proprie teorie, il filosofo napoletano abbia proceduto a meglio esplicitare il percorso di scoperta e di dimostrazione delle proprie posizioni, percorso che era stato tralasciato in sede di un'esposizione delle stesse, peraltro funzionale al tema della filosofia del diritto e non a quello della natura delle nazioni.

È per questi motivi che ci sembra errato individuare nell'adozione del metodo geometrico, nell'accezione ampia che abbiamo cercato di delineare, il motivo di insoddisfazione metodologica vichiana. L'errore è stato, come si è visto, secondo Vico quello di tentare di scendere dalla mente di Platone e di altri chiari filosofi in quello della mente dei primi balordi. Ma quest'affermazione va secondo noi spiegata non nel senso di aver tentato di dedurre aprioristicamente delle verità, cosa che

[262] L'intenzione è riportata già in *De uno*, *De opera proloquium*, p. 34.
[263] Cfr. *Ivi*, p. 28.
[264] Cfr. M. SANNA, *La metafisica come questione di metodo*, cit., p. 31.
[265] Cfr. *Vita*, pp. 46-47.

ci sembra di non aver riscontrato nei testi, quanto piuttosto nel senso di aver errato nell'aver cercato i principi del senso comune nel comune – e presupposto – possesso di alcune massime di ragione filosofiche, rappresentate proprio dal frutto della speculazione platonica.[266] Pur considerando la ragione filosofica come possibile esclusivamente alla fine dello sviluppo storico e quindi, per quanto all'apice di questo percorso, non collocata nella sfera di una ipotetica ragione completamente logico-razionale, egli non riesce fino in fondo a rendere giustizia alla propria idea. Fallisce perché ragionando dal punto di vista di un individuo dell'età degli uomini indaga la natura delle nazioni presupponendo già il risultato, rappresentato appunto dalla consapevolezza della propria epoca, inibendo di fatto il potenziale dimostrativo della propria trattazione e commettendo così anche alcuni errori, che verranno poi emendati, nell'interpretazione dell'effettivo corso storico delle nazioni e del materiale mitologico. Le cose andranno diversamente nella *Scienza nuova* dove, seppur giungendo alle stesse conclusioni, verrà applicato un metodo diverso.

4.1.2. Il metodo della prima Scienza nuova[267]

In via del tutto preliminare occorre notare che le due opere, pur molto simili tra loro, hanno due oggetti di indagine diversi. Se il *Diritto universale* si proponeva di dimostrare il principio, la coerenza e il fine del diritto – e a tal fine considerava la storia delle nazioni e della natura umana – la *Scienza nuova*, al contrario, intende sviluppare una teoria della natura delle nazioni da cui derivare come corollario anche un sistema di diritto naturale.[268] È interessante, a questo proposito, notare come il cambio di obiettivo non possa non comportare una variazione nella metodologia applicata e come una delle fonti più importanti per Vico, Nicolas Malebranche, avesse nella sua *Recherche* distinto i metodi da applicare qualora si volesse scoprire la natura di qualcosa o piuttosto dimostrare la causa di una proprietà nota. Scrive Malebranche:

> Bisogna sapere che ci sono quesiti di due tipi. Nei primi si tratta di scoprire la natura e le proprietà di qualcosa; negli altri ci si propone semplicemente di scoprire se una certa cosa ha o no una certa proprietà, o, se si sa che ce l'ha, si vuole solo scoprirne la causa. Per risolvere i quesiti del primo tipo bisogna considerare le cose sul loro nascere e concepire sempre che si generino per le vie più semplici e naturali.[269]

Non ci sembra difficile notare il contributo che questo passo malebranchiano può aver dato a Vico nell'elaborare quella concezione di natura intesa come nascimento che compare per la prima volta nell'edizione della *Scienza nuova* del 1725 e che non verrà più abbandonata.[270] Ma proprio alla luce

---

[266] Cfr. *Supra*, III, § 1.1.

[267] Nonostante la determinazione del criterio di scientificità che la *Scienza nuova* rispetterebbe secondo il proprio autore è stato al centro della critica, producendo un ampio numero di contributi dal valore imprescindibile, la tendenza a prediligere le ultime due versioni del testo ci impone di muoverci in un terreno poco frequentato, con tutti i rischi del caso. Unica eccezione è costituita da C. VASOLI, *Note sul «metodo» e la «struttura» della Scienza nuova prima*, cit. Affronteremo la bibliografia critica, riportandola a suo tempo, laddove tratteremo delle opere del 1730 e del 1744 (cfr. *Infra*, IV, § 2).

[268] La *Scienza nuova* nasce proprio con l'obiettivo di fornire una dimostrazione compiuta e autonoma di quella teoria della nascita delle nazioni che era di fatto uno degli elementi a sostegno delle tesi del *Diritto universale*. Che lo scopo fosse questo è attestato anche dalla notizia che ci deriva da una lettera di Anton Francesco Marmi a Ludovico Antonio Muratori del 30 ottobre 1723, in cui apprendiamo che in quell'anno Vico fosse già impegnato a scrivere un'opera intitolata *Dubbi e desideri intorno ai principi della teologia de' gentili* testo che è di norma identificato come quella *Scienza nuova* "in forma negativa" da cui derivò, per rielaborazione dovuta al mancato finanziamento per la stampa, la prima *Scienza nuova*. Sulla vicenda si vedano le note di Andrea Battistini in *Vita*, pp. 1295-1296.

[269] N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., VI, II, 8, p. 673.

[270] Sul concetto vichiano di natura cfr., ad esempio, M. VENEZIANI, *Immagini della natura nella Scienza nuova di Vico*, in: *Natura: XII Colloquio internazionale (Roma 4-6 gennaio 2007)*, a cura di D. Giovannozzi, M. Veneziani, Leo S.

della suggestione malebranchiana e del cambio di prospettiva determinato dal nuovo oggetto di ricerca ci sembra possibile comprendere la profonda differenza metodologica che divide le due opere.

Se il fine è ora di dimostrare in maniera solida e compiuta quella nuova teoria sulla natura delle nazioni – che pure era stata elaborata in altra sede – occorre quindi considerare le cose nel loro nascere. Ma cosa significa in concreto tutto questo applicato alla storia delle nazioni? Il precetto impone di porsi nella prospettiva del punto di partenza oltre il quale è impossibile risalire e, individuatene le caratteristiche, mostrare come da esso si possa sviluppare l'oggetto del quale si cerca la natura. Per riprendere l'esempio impiegato da Malebranche nella *Recherche*, se stiamo cercando la natura di una curva, tutto quello che dovremo fare è di considerare il modo in cui essa viene tracciata. Spostandoci al terreno della storia, se il punto di partenza delle nazioni deve essere riconosciuto nel divagamento ferino, in cui le nazioni sono assenti, allora è a partire dagli elementi presenti a quel tempo che occorre trovare il modo in cui la nazione può sorgere e svilupparsi. Occorrerà quindi spogliarsi fino in fondo delle proprie conoscenze – vere o false che siano – al fine di poter veramente ripercorrere il processo nel suo concreto svolgimento. Scrive infatti Vico:

> come que' primi uomini onde poi sursero esse gentili nazioni, per liberarsi dal servaggio della religione di Dio creatore del mondo e di Adamo, che solo poteva tenergli in dovere e, 'n conseguenza, in società, si dissiparono, con la vita empia, in un divagamento ferino […] e senza lingua e non con altre idee che di soddisfare alla fame, alla sete e al fomento della libidine, giunsero a stordire ogni senso di umanità: così noi, in meditando con i principi di questa Scienza, dobbiamo vestire per alquanto, non senza una violentissima forza, una sì fatta natura e, in conseguenza, ridurci in uno stato di una somma ignoranza di tutta l'umana e divina erudizione, come se per questa ricerca non vi fussero mai stati per noi né filosofi né filologi.[271]

È quindi a partire dalla condizione risultante dal divagamento ferino, che da Vico è considerato non come un evento ipotetico bensì come un fatto storico attestato tanto dalla storia sacra quanto dalle tradizioni gentili,[272] che devono essere posti i limiti agli argomenti e agli elementi utilizzabili nella dimostrazione. Consequenzialmente, questo si traduce nel fare a meno di qualsiasi nozione filosofica o teologica in quanto tali nozioni erano completamente assenti nella mente dei bestioni. Una delle conseguenze più evidenti appare essere lo spostamento del campo in cui ricercare le comuni nozioni di vero, testimoni dell'esistenza del senso comune. Se nel *Diritto universale* esse erano individuate principalmente in un ristretto numero di verità logicamente inconfutabili,[273] esse vengono ora cercate in quelle credenze e in quegli usi che, presenti in ogni società umana e assenti esclusivamente nel periodo dell'erramento ferino, non possono non essere legate alla nascita delle nazioni. Come è noto, questi "sensi comuni del genere umano" sono secondo Vico tre: fede nella provvidenza, istituto del

Olschki Editore, Firenze, 2008, pp. 459-471. A quanto ci consta, in nessun contributo il concetto vichiano è mai stato accostato al passo di Malebranche sopra riportato.

[271] *SN25*, pp. 65-66. Interessante notare che, alla luce di quanto affermato, la necessità di ignorare i filosofi e i filologi che pur facente eco alle indicazioni cartesiane del *Discours* (cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, I) appare perseguire uno scopo sostanzialmente diverso. Se per Cartesio il problema era riuscire a fondare un nuovo inizio sulla base di una ragione fuori dalla storia, per Vico la questione è legata alle caratteristiche del proprio oggetto di indagine. Il parere dei filosofi quanto dei filologi è inutile e dannoso in quanto anacronistico, in quanto cioè non disponibile al tempo della fondazione delle nazioni.

[272] Questo è uno degli argomenti più importanti che consentono di distinguere la posizione vichiana da quella hobbesiana (cfr. A. MONTANO, Storia e convenzione. *Vico contra Hobbes*, La città del Sole, Napoli, 2005, in particolare pp. 23-44 e 113-131). Sul rapporto circolare che lega storia sacra e storia profana nella dimostrazione della verità di entrambe cfr. P. PORRO, Storia sacra e storia profana in Vico, cit., *passim*.

[273] Cfr. *De uno*, *De opera proloquium*, p. 40.

matrimonio e inumazione dei defunti.[274] Tutto il testo vichiano vuole essere una dimostrazione, nella forma di una storia plausibile,[275] di come l'intero sviluppo della società e delle discipline che solo in essa possono sorgere – come scienze, discipline e arti – si sia svolto a partire da queste tre nozioni di senso comune.

A ben vedere, Vico ritiene essere connessa alla fede nella provvidenza anche la consapevolezza del libero arbitrio. Questi due principi di vero, che Vico non si stancherà mai di ribadire essere i principi su cui si fonda il proprio 'altro' sistema di diritto naturale delle genti, sono descritti in maniera conveniente a quella che poteva essere la mente in cui venivano per la prima volta percepiti. Così, la fede nella provvidenza trova le sue radici nell'idea di Dio – di un ente superiore alla natura – che l'uomo scopre primariamente nei momenti in cui la sua vita è minacciata o negli istanti di dolore prima del trapasso[276] e nella convinzione che tale entità governi le vicende degli uomini. Parimenti, il libero arbitrio non è dimostrato filosoficamente ma rinvenuto come presupposto necessario per dare significato alla pratica divinatoria, in quanto basata sull'idea che si possano conoscere gli eventi futuri al fine di poterli evitare.[277] Il fatto che non se ne parli in altri termini, dunque, ci sembra decisamente coerente al fine di realizzare i presupposti metodologici che Vico aveva imposto al proprio lavoro. Vico si impone di dimostrare in quali principi – nel modo in cui erano effettivamente impiegati – è da riconoscere la natura delle nazioni mostrando come su di essi non solo ogni nazione sia sorta ma abbia continuato a sostenersi per non scomparire. Non è compito programmatico del testo vichiano dimostrare altro. La *Scienza nuova*, infatti:

> […] scuopre l'eterne proprietà [della natura delle nazioni] da' tempi stessi e dalle stesse guise del loro nascere, che ne possono unicamente accertare tale e non altro essere stato il loro nascimento o natura; e da' primi loro nascimenti, secondo il natural progresso delle umane idee, le conduce con una non interrotta successione di cose, che tanto vuol dire con perpetuità.[278]

4.2. Punti di rottura, spunti di continuità

Si è fin qui insistito sulle differenze metodologiche in quanto esse sono quelle che Vico ha deliberatamente indicato come quelle più rilevanti che intercorrono tra le proprie due opere. Questo ci è sembrato inoltre significativo poiché la scomparsa di alcuni temi o di alcuni metodi di trattare

---

[274] Cfr. *SN25*, p. 44.

[275] È stata da tempo attirata l'attenzione sulla novità rappresentata dall'istanza narratologica della nuova scienza vichiana. In effetti, egli, al fine di spiegare i miti e di fornire la propria nuova cronologia del tempo storico, utilizza la narrazione trovandosi in un certo modo a essere egli stesso creatore di materiale mitologico (cfr. F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 24-34; V. VITIELLO, *Vico e la topologia*, Cronopio, Napoli, 2000, pp. 55-56). Nell'ottica proposta, tale innovazione vichiana potrebbe essere ricondotta all'esigenza di adattare al mondo dei fatti sociali il metodo indicato da Malebranche e che aveva come proprio ambito di applicazione peculiare il mondo degli enti matematici.

[276] Ci sembra interessante notare che la causa ultima del sorgere dell'idea di Dio non è però da Vico posta nel timore della morte. Scrive Vico: «E le religioni tutte ebbero gittate le loro radici in quel desiderio che hanno naturalmente gli uomini di vivere eternamente, il qual comun desiderio della natura umana esce da un senso comune, nascosto nel fondo dell'umana mente, che gli animi umani sono immortali; il qual senso, quanto è riposto nella cagione, tanto palese produce quello effetto: che, negli estremi malori di morte, desideriamo esservi una forza superiore che alla natura per superargli, la quale unicamente è da ritruovarsi in un Dio che non sia essa natura ma ad essa natura superiore, cioè una mente infinita ed eterna; dal qual Dio gli uomini diviando, essi sono curiosi dell'avvenire» (*SN25*, p. 43). L'analisi del passo vichiano suggerisce che a consentire il riconoscimento di Dio sia reso possibile dal senso comune dell'immortalità dell'animo che, come suoi effetti presenta sia il desiderio di vita eterna sia l'insorgere del desiderio di una forza che ci salvi all'occasione del timore della morte. Per un'interpretazione contraria del medesimo tema, cfr., ad esempio, P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, cit., pp. 123-155.

[277] Cfr. *SN25*, pp. 43-44.

[278] *SN25*, p. 271.

talune questioni, come è il caso citato dell'idea di Dio o della provvidenza, può essere ricondotta proprio al cambio di metodo. Questo cambiamento inoltre non sembra essere di per sé indizio di un mutato orizzonte di pensiero quanto piuttosto dalla necessità di dimostrare in maniera più convincente una visione dello sviluppo sociale che dipendeva da molte dottrine che non erano pacificamente condivise, basti pensare alle teorie sull'origine della poesia, sull'interpretazione dei miti, sull'origine della lingua e così via. Per lo meno, non ci sembra elemento sufficiente per decretare l'abbandono dell'orizzonte metafisico da parte di Vico.

Che la cesura tra i due testi non riguardasse la struttura di fondo del pensiero vichiano ci sembra inoltre poter essere suggerito dal modo in cui egli concepisce la relazione tra i due testi. È importante infatti notare che nella *Vita*, che ferma il suo racconto proprio nel momento in cui la prima *Scienza nuova* viene data alle stampe (1725), non troviamo nessun tipo di critica dell'opera giuridica da parte di Vico. Infatti, il filosofo napoletano si limita a registrare come, dopo il fallimento del concorso per la cattedra di legge del 1723, non lasciandosi scoraggiare dalla disavventura avesse continuato a lavorare alle proprie opere, completando la *Scienza nuova* in forma negativa.[279] Anche nel testo della prima *Scienza nuova* la maggior parte dei richiami che appaiono nei confronti del *Diritto universale* sono dei rimandi diretti ad argomenti maggiormente sviluppati nel testo giuridico. Se un richiamo negativo può essere messo in luce, esso compare nell'*Indice* posto alla conclusione del volume, in particolare all'inizio della sezione dedicata agli errori delle tradizioni volgari emendati nel testo. In tale occasione Vico riconosce che nel *Diritto universale* si era trattato del medesimo argomento ma con principi diversi e con altro ordine.[280] È significativo che Vico riservi solo alla parte del *Diritto universale* impegnata a discutere delle nazioni il medesimo giudizio che verrà poi riportato nell'*Aggiunta* e con cui abbiamo scelto di introdurre la riflessione svolta in questo capitolo. Significativo perché evidentemente nel 1725 Vico era convinto che il *Diritto universale* non fosse opera da rifiutarsi in sé ma da essere migliorata sotto il profilo dell'indagine della natura delle nazioni. Significativo inoltre perché se è pur vero che nell'*Aggiunta* un tale giudizio viene esteso a tutta l'opera, è anche vero che si tratta non solo di un giudizio a posteriori ma altresì di un giudizio che viene formulato dall'autore dopo aver definitivamente abbandonato le speranze di conquistarsi la fama degli eruditi del proprio tempo con i meriti in campo giuridico – emblematica è certamente la scomparsa dal titolo dell'opera che stava per pubblicare, l'edizione della *Scienza nuova* del 1730, di ogni menzione al diritto naturale – ritenendo di poter meritare il plauso dei dotti proprio per le sue scoperte sulla natura delle nazioni.

Inoltre, crediamo che non si possa procedere alla valutazione della prima *Scienza nuova* senza prima includere nella riflessione il carattere particolare che deriva all'opera dalla propria particolare genesi. Si è già avuto modo di accennare al fatto che Vico fosse già al lavoro nel 1723 a un testo dedicato a chiarire i dubbi relativi alla teologia dei gentili e che tale opera potrebbe essere la *Scienza nuova* in forma negativa ovvero quella versione, mai data alle stampe, che procedeva a dimostrare il proprio argomento «per via d'inverisimiglianze, sconcezze e impossibilità».[281] L'opera, già rivista dal recensore ecclesiastico Giulio Torno non vide le stampe a causa dell'improvviso ritiro del cardinale Corsini, protettore del Vico che avrebbe nei progetti del filosofo napoletano dovuto finanziare l'impresa. A questo punto Vico, vistosi costretto a finanziare con le proprie magre entrate

[279] Cfr. *Vita*, pp. 49-60.
[280] Accingendosi a riportare la recensione del *De constantia* pubblicata nella *Bibliothèque des anciens et des modernes* nel 1722, Vico lo qualifica come «parte di altra opera nostra, che egli ivi rapporta, ove, per altri principi e con ordine a questo tutto opposto, queste stesse tradizioni di leggieri si notano […]» (*SN25*, p. 315).
[281] *Vita*, p. 54.

si vide obbligato a meditare una nuova versione di quell'opera modificandone il metodo e riducendone sensibilmente la grandezza. Sembra forse eccessivo imputare l'intero passaggio dall'iniziale stesura – che avrebbe occupato due volumi in quarto – all'edizione effettivamente stampata – un libro in dodicesimo di dodici fogli – alla semplice espunzione delle confutazioni degli avversari e delle argomentazioni per assurdo. Ma anche se così fosse, resta sempre il fatto che quella con cui abbiamo a che fare è a tutti gli effetti un testo concepito per essere strettamente essenziale, breve, e come tale potenzialmente ambiguo e che, non a caso, verrà ampliato alla prima occasione.[282]

In conclusione, è certamente innegabile che ci troviamo di fronte a due opere completamente diverse, specialmente dal punto di vista di una ricerca orientata a mettere in luce l'orizzonte metafisico vichiano nelle sue evoluzioni. Se nei libri del *Diritto universale* abbiamo avuto modo di riscontrare una vasta messe di argomenti strettamente metafisici e un gran numero di pagine dedicate alla spiegazione del fenomeno giuridico e di quello sociale attraverso quegli stessi argomenti, nella prima *Scienza nuova* questi sono pressoché del tutto assenti. Allo stesso tempo, però, sembra tuttavia impossibile che un cambio di pensiero così radicale da espungere totalmente la metafisica "dei filosofi" dal pensiero di un autore non venisse avvertito e in qualche modo segnalato da quello stesso autore prendendo in qualche modo le distanze dalle proprie opere passate. Inoltre, proprio analizzando la questione metodologica, l'unica posta sotto la nostra attenzione da Vico stesso, sembrerebbe possibile ipotizzare che l'assenza in questione possa essere spiegata come un espediente metodico. Certamente l'unica metafisica a essere esplicitamente trattata è quella "dei poeti" in cui, logicamente, non vi è alcuna presenza di entità sovrasensibili che non siano pensabili per mezzo di un qualche rapporto con la corporeità. In ogni caso, l'assenza nei testi di una spiegazione della prima metafisica poetica nei termini della metafisica filosofica non può essere di per sé interpretata come segnale di una rottura. La *Scienza nuova* esclude la spiegazione metafisica ma non la rifiuta esplicitamente. Quello messo in scena da Vico potrebbe parimenti poter essere letto come un tentativo di fornire una ricostruzione della storia delle nazioni cercando di rispettare per quanto possibile il modo di partecipare della verità proprio dei primi esseri umani, rimanendo perfettamente in linea con la sua precedente metafisica. Pertanto, occorrerà verificare se i segnali del persistere della metafisica vichiana non possano essere rintracciati tra le righe prima di poter trarre le relative conclusioni.

5. Il principio di evidenza cartesiano nella *Scienza nuova* del 1725

Esaminando i testi del *Diritto universale* ci è parso di mettere in luce come la metafisica vichiana fosse stata di fatto uno degli elementi fondamentali attraverso cui il filosofo napoletano poté meditare la propria nuova idea dello sviluppo nel corso storico dell'umana natura da cui dipendono strettamente le teorie sulla nascita delle nazioni. Se la messa tra parentesi della razionalità, che assopita lascia spazio a un modo di intendere caratterizzato dal suo rapporto con la sfera della corporeità, con i sensi e la fantasia, è elemento qualificante della prospettiva vichiana sui primi uomini ci è nondimeno parso parimenti essenziale l'inserimento di questo nuovo tipo di conoscenza all'interno di una prospettiva partecipazionista che permette di far risalire quelle verità costanti, quei precetti di senso comune, che si affermano indipendentemente le une dalle altre in diversi tempi e diversi luoghi all'unica fonte metafisica da cui derivano. Stanti queste condizioni, quindi, prima di

[282] Come Vico stesso tiene a specificare nell'introduzione al libro secondo della *Scienza nuova* del 1725 (cfr. *SN25*, p. 72). A questo proposito, si vedano le suggestive note di Raffale Ruggiero, in cui lo studioso propone l'eventualità che Vico abbia in effetti attinto almeno in parte al materiale escluso dall'edizione del 1725 per la riformulazione dell'opera in vista dell'edizione del 1730 (Cfr. R. RUGGIERO, *Notizie della Scienza nuova 'in forma negativa'*, in: *Studi per Gian Paolo Marchi*, a cura di R. Bertazzoli, F. Forner, P. Pellegrini, C. Viola, ETS, Pisa, 2011, pp. 647-657).

poter affermare che l'assenza di tali temi vada interpretata come un loro definitivo abbandono, decretando lo slittamento dal piano metafisico a quello trascendentale del significato più profondo della filosofia vichiana,[283] ci sembra necessario verificare nella prima *Scienza nuova* la possibile presenza sotteranea di alcuni temi strettamente legati all'orizzonte metafisico vichiano. Come si è più volte avuto modo di ribadire, l'ontologismo vichiano ci pare in questa fase caratterizzato da una certa fiducia nella perfetta realizzazione del percorso di sviluppo della ragione, dall'idea di stampo cartesiano-malebranchiano che considera la conoscenza perfetta come un possesso ottenibile in maniera stabile dalla ragione pura, dalla ragione tutta spiegata che priva di condizionamenti sensibili e affettivi può elevarsi al piano delle idee metafisiche. Proprio alla ricerca di indizi che rimandano a una tale concezione dedicheremo il presente capitolo.

5.1. Evidenza e sapienza riposta

In prima battuta, dunque, ci dedicheremo a mettere in luce le caratteristiche con cui Vico descrive la fase finale dello sviluppo storico ovvero il momento in cui la ragione, emergendo dalla corporeità, può essere impiegata consapevolmente dagli esseri umani. A nostro modo di vedere, questo momento viene descritto senza mezzi termini come l'apice di un processo ascendente, come il compimento del percorso di riappropriazione di quella caratteristica propria dell'umanità rappresentata dal modo più alto di partecipare alla ragione. Nello specifico, vorremmo attirare l'attenzione sul fatto che, sebbene la critica abbia generalmente focalizzato la propria attenzione sul carattere instabile dell'ultima età dello sviluppo storico che può essere messo in luce a partire dalla considerazione dell'ampio spazio dedicato da Vico ai rischi connaturati all'età della "ragione tutta spiegata",[284] la descrizione del corso storico che può essere desunta dalla prima redazione della *Scienza nuova* appare ispirata dall'idea di compimento. Infatti, se, come si vedrà, nelle successive versioni dell'opera Vico sarà portato a fornire una visione della storia della natura umana nei termini di un continuo susseguirsi di fasi ascendenti e di cadute,[285] il medesimo tema sembra essere qui concepito dal filosofo italiano come un percorso continuo dotato di una fine ben precisa. A ben vedere, questo appare fin dalle prime pagine della *Scienza nuova*, in particolar modo dall'*Idea dell'opera* che, non a caso, recita:

> Idea dell'opera nella quale si medita una Scienza dintorno alla natura delle nazioni, dalla quale è uscita l'umanità delle medesime, che a tutte cominciò con le religioni e si è compiuta con le scienze, con le discipline e con l'arti.[286]

Sebbene la citazione di per sé non sia infatti sufficiente a determinare quali che fossero nella mente di Vico le caratteristiche di questa umanità che, iniziata con le religioni, si compie infine con le scienze, le discipline e le arti, è sicuramente significativo che l'intera opera si apra delineando un percorso dotato di un proprio compimento. A nostro avviso, per poter comprendere le caratteristiche della fase della ragione tutta spiegata, occorre però meglio determinare i rapporti che Vico istituisce

[283] La lettura trascendentale della filosofia vichiana presenta molti punti decisamente affascinanti ed è dotata di un elevato grado di coerenza interna. Detto ciò, ci pare viziata dal limite di aver dato per scontato l'allontanamento di Vico dalla dimensione tradizionalmente metafisica, assumendolo come presupposto per l'interpretazione dei testi piuttosto che dimostrandolo attraverso di essi. Per alcuni esempi di queste letture cfr. (S. OTTO, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 32-56; ID., *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli, 1992, *passim*; F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 51-62).

[284] La questione è evidenziata in quasi tutti gli studi che si occupino della *Scienza nuova*. Per un recente contributo specificamente dedicato alla fragilità dell'età della ragione tutta spiegata cfr. M. RICCIO, *Latenza e riconoscimento della «vera natura umana»*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 263-271.

[285] Cfr. *Infra*, IV, § 5.2.

[286] *SN25*, p. 41.

tra la sapienza poetica delle genti – dalla cui natura fantastica deriva prima di tutto la finzione delle false divinità capace di dar vita alla prime famiglie – e la sapienza riposta dei filosofi. Quello che a nostro parere risulta essere estremamente interessante è che, nonostante la critica rilevi in maniera pressoché unanime la contrapposizione esistente tra i due tipi di sapienza,[287] Vico dimostri di ritenere possibile una collaborazione sinergica tra poesia e ragione, individuando proprio in tale collaborazione l'obbiettivo da raggiungere per il mantenimento in salute delle nazioni. Scrive infatti Vico:

> […] si truovano i gradi dell'utilità della sapienza riposta, che deve servire alla sapienza volgare, perché ella è nata dalla volgare e per quella medesima vive, a fin che la volgare dalla riposta, indebolita, sia retta e sostenuta, ed, errante, sia guidata e condotta. Talché, come i popoli s'appressano o si discostano da queste tre massime [provvidenza, matrimoni, riti funebri] e come i filosofi loro assistono o l'abbandonano, ciò sia regola di giudicare dello stato delle nazioni.[288]

Come appare chiaramente dal passo vichiano, il filosofo napoletano insiste non solamente sull'importanza di riconoscere che la sapienza volgare-poetica è necessaria per l'emergere storico della sapienza riposta-filosofica – consapevolezza in cui l'antirazionalismo che caratterizza la sua filosofia fin dal *De antiquissima*[289] trova la sua declinazione sul piano della storia – ma altresì sul fatto che la sapienza riposta può, e deve, svolgere il ruolo di guida di quella stessa sapienza volgare da cui pur essa proviene. Evidentemente, Vico riteneva all'epoca della stesura della prima *Scienza nuova* che la sapienza filosofica sorta a partire dalla sapienza poetica potesse rappresentare un punto di arrivo che, in quanto capace di restaurare il vincolo con la verità corrottosi nello sviluppo storico, fosse la riproposizione ad un livello più alto di quanto precedentemente conosciuto in altra modalità. Questo appare manifesto qualora si analizzi il rapporto tra le due forme principali della sapienza volgare e di quella riposta: la poesia e la metafisica. In effetti, Vico descrive queste due forme del sapere con tinte che sembrano apparentemente spezzare quella continuità che abbiamo detto essere fondamentale. Nello specifico, Vico sembra qui, come del resto nel *Diritto universale*,[290] affermare che esclusivamente alla metafisica sia riservato il compito di conoscere la verità relegando alla poesia il semplice compito della persuasione. Scrive infatti Vico:

> Imperciocché gli studi della metafisica e della poesia sono naturalmente opposti tra loro: perocché quella purga la mente dai pregiudizi della fanciullezza, questa tutta ve l'immerge e rovescia dentro; quella resiste al giudizio de' sensi, questa ne fa principale sua regola; quella infievolisce la fantasia, questa la richiede robusta; quella ne fa accorti di non fare dello spirito corpo, questa non di altro si diletta che di dare corpo allo spirito: onde i pensieri di quella sono tutti astratti, i concetti di questa sono più belli quando si formano più corpulenti; ed in somma

[287] Significativa eccezione ci sembra però essere, ad esempio, F. AMERIO, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 113-140 in cui lo studioso pur rilevando le diverse caratteristiche dei due modelli di sapienza, insiste allo stesso tempo sulla profonda continuità che sussiste tra di essi.
[288] *Ivi*, pp. 273-274. La continuità tra le due sapienze sembra essere inoltre attestata da passi in cui Vico sottolinea il convergere dello sviluppo del diritto – che secondo l'interpretazione vichiana si compie in Roma senza ricorso al sapere dei filosofi – con i risultati della più sublime delle filosofie – quella platonica – preparandone l'armonico accoglimento da parte delle genti (cfr. rispettivamente *SN25*, p. 248 e *ivi*, pp. 158-159).
[289] Cfr. *Supra*, II, § 3.2. Ancora una volta, ci sembra possibile rintracciare il compiersi di un processo di "storicizzazione" – nel senso di una trasposizione dal piano dello sviluppo individuale a quello dello sviluppo della natura umana nelle varie epoche storiche – delle caratteristiche fondamentali della metafisica di Vico. Nello specifico, ci troviamo di fronte al ripresentarsi del riconoscimento del valore necessario dell'esperienza in quanto occasione del manifestarsi della verità.
[290] Cfr. *De constantia*, cap. XII, pp. 462-464.

> quella si studia che i dotti conoscano il vero delle cose sceveri d'ogni passione, e, perché sceveri d'ogni passione, conoscano il vero delle cose: questa si adopera di indurre gli uomini volgari ad operare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti, i quali certamente, senza perturbatissimi affetti, non l'operebbono.[291]

Nel passo in questione, Vico descrive la conoscenza della metafisica – quella che conduce al vero delle cose – in termini decisamente cartesiani, identificandola con un tipo di sapere che esula da pregiudizi, sensi, fantasia, corporeità, passioni, senza che peraltro questo comporti alcun tipo di giudizio negativo. È proprio compiendo il passo che gli consentì di identificare il massimo grado di purezza da ogni "corpulenza" con il raggiungimento del vero delle cose che Vico ci pare sostenere la superiorità della conoscenza propria della sapienza riposta. Una sapienza riposta che però si caratterizza non tanto come un sapere che si ottiene fuori dal tempo ma piuttosto di un sapere che raggiunge la dimensione universale a partire dal dato temporale. Allo stesso tempo, infatti, occorre notare che pur adottando questo tipo di visione della verità, il filosofo napoletano non relega nella sfera del falso i giudizi dipendenti in senso ampio dalla corporeità. Questo certamente può essere messo in luce considerando che, già dal *De ratione*, Vico si era fatto portavoce di una visione sostanzialmente positiva della persuasione retorica motivata dalla possibilità di essere impiegata a servizio della verità.[292] Ma la posizione adottata nella prima *Scienza nuova* sembra essere più forte, lasciando intravedere l'influenza del modello partecipativo che ci è parso di poter rilevare nel *Diritto universale*. Questo appare in maniera particolare laddove, analizzando la lingua poetica, Vico espone alcune "verità" al suo riguardo e in particolar modo tre di esse, che riportiamo qui di seguito.

> I – Che la poesia fu l'abbozzo sul quale cominciò a dirozzarsi la metafisica, che è la regina delle scienze riposte. Tanto è lontano dal vero che dalla sapienza riposta provenne la poesia!
> II – Che i falsi poetici sono gli stessi che i veri in generale de' filosofi, con la sola differenza che quelli sono astratti e questi vestiti d'immagini: perché si avvertisca quanto egli sia malizioso, se l'intende, o quanto ignorante, se non l'intende, chiunque scrive che a' filosofi disconvenga la lezion de' poeti; quando il vero de' poeti è in un certo modo più vero del vero degli storici, perché è un vero nella sua idea ottima, […].
> IV – Che […] dovette innanzi pur essere per natura che esse prime nazioni, essendo incapaci d'intendere i generi delle cose, naturalmente furono portate a concepirgli per caratteri poetici, come si è più sopra dimostrato.[293]

In questo denso passaggio della *Scienza nuova* Vico ribadisce in maniera netta, riportandolo sia nel primo punto che nel terzo, la propria opinione relativamente al ruolo originario della conoscenza poetica. Essa è stata il primo modo di conoscere attuato dagli esseri umani, precedendo da sempre la sapienza riposta il cui punto più alto è rappresentato dalla metafisica. Allo stesso tempo, il filosofo napoletano sostiene nuovamente quel carattere di continuità tra le due sapienze che abbiamo già messo in luce essere proprio della visione vichiana in questa fase. È la scelta delle parole vichiane, che descrivono la poesia come un "abbozzo", rimandando ancora una volta all'immagine del punto di partenza necessario per poter poi sviluppare l'opera, che ci fornisce allo stesso tempo una chiave interpretativa del rapporto esistente tra la sapienza poetica e quella metafisica. Infatti, lo schizzo e il dipinto completato, il blocco di marmo appena sgrezzato e la statua levigata, pur nei loro differenti livelli di perfezione, costituiscono due modi di rappresentare un medesimo oggetto. Anche la figura

[291] *SN*, p. 227.
[292] Cfr. *Supra*, II, § 3.4.
[293] *SN25*, pp. 250-251.

appena accennata, pur bisognosa di un maggior grado di definizione, di dettaglio, è caratterizzata dalla sua somiglianza con l'oggetto rappresentato. L'effetto di questo accostamento ci sembra essere non tanto quello di immanentizzare la prospettiva metafisica, ricondotta in questo modo a delle origini puramente sensibili.[294] Una tale proposta interpretativa risulterebbe certamente l'unica plausibile qualora Vico avesse considerato la sapienza poetica come una sapienza esclusivamente corporea e non come una modalità di conoscenza semplicemente condizionata dalle facoltà corporee. Al contrario, la nostra opinione è che il filosofo napoletano abbia inteso la conoscenza poetica come una modalità di partecipazione alla verità metafisica, per quanto mediata dalle facoltà propriamente corporee. A questo riguardo, si è già argomentato, in riferimento al *Diritto universale*, che la mente sia per Vico assopita nei bestioni e non totalmente assente.[295] Considerando invece il contesto della prima *Scienza nuova*, una tale opinione vichiana ci sembra trasparire dai punti due e quattro del passo sopra riportato. Qui, l'idea che il falso poetico possa essere in qualche modo più vero della verità storico fattuale – rivelando in ciò la propria parentela con il vero filosofico – ci riporta direttamente al contesto del *De ratione*, in cui Vico si faceva sostenitore della medesima tesi.[296] La creazione poetica e il concetto filosofico devono infatti il proprio valore veritativo all'idea ottima su cui sono modellati e da cui derivano. Lo stessa uso del termine 'genere' per indicare quell'oggetto di conoscenza che, non potendo essere inizialmente inteso, può essere concepito tramite i caratteri poetici è una ripresa del termine utilizzato nel *De antiquissima* per indicare le idee platoniche e sulle cui caratteristiche ci siamo lungamente soffermati.[297] Inoltre, per confermare che la ripresa della terminologia giovanile non vada intesa come una semplice consonanza terminologica, ci sembra utile guardare più da vicino alle pagine da Vico dedicate alle modalità della conoscenza poetica. Nella fattispecie, ci sembra interessante osservare come vengono caratterizzati due dei "sette principi dell'oscurità delle favole": i mostri poetici e le metamorfosi. Scrive infatti Vico:

> Si pongano uomini nello stato dell'uomo di Obbes, di Grozio, di Pufendorfio, sicché non sappiano astrarre proprietà da' corpi: ove vogliano unire due diverse spezie di proprietà di due corpi di spezie diverse, eglino uniranno in una idea essi corpi. […] Se questi stessi uomini non sappiano spiegare che un corpo ha preso la proprietà d'un altro corpo di spezie diversa, per la quale egli abbia perduto quella della sua spezie, perché non sanno astrarre le propietà da' loro subietti, essi immagineranno un corpo essersi in altro cangiato.[298]

---

[294] Tesi sostenuta, ad esempio, da N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 87-102; M. DONZELLI, *L'età dei barbari. Giambattista Vico e il nostro tempo*, Donzelli editore, 2019, pp. 65-76; F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 76-97.

[295] Cfr. *Supra*, III, § 2.1.

[296] Cfr. *DN*, pp. 109-110.

[297] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.1.

[298] *SN25*, pp. 200-201. Ma si veda anche il seguente passo: «Perché, per venire gli uomini alle sublimi metafisiche ed alle morali quindi ragionate, la provvedenza così permise regolarsi le cose delle nazioni: che, come gli uomini particolari naturalmente prima sentono, poi riflettono, e prima riflettono con animi perturbati da passioni, poi finalmente con mente pura; così il genere umano prima dovette sentire le modificazioni de' corpi, indi riflettere a quelle degli animi e finalmente a quelle delle menti astratte. Qui si scuopre l'importante principio di quello: che ogni lingua, per copiosa e dotta che ella sia, incontra la dura necessità di spiegare le cose spirituali per rapporto alle cose de' corpi» (*Ivi*, p. 218). Nella prospettiva che si sta cercando di proporre esser stata quella propria della metafisica platonica, questo passo appare come la conferma dell'opinione vichiana che nella prima età dell'umanità gli esseri umani concepiscano attraverso il corpo quelle qualità che corporee non sono. Viceversa, ammettendo che per Vico nel dato sensibile e immaginativo non vi sia altro che quanto derivante dalla sfera corporea, il passo viene normalmente interpretato come una conferma della derivazione dalla sfera materiale-sociale delle stesse concezioni metafisiche. Per alcuni esempi di un'interpretazione di questo tipo, cfr. *Supra*, III, n. 291.

Come ci sembra apparire dal passo vichiano, il filosofo napoletano sostiene, nell'ordine: I) che i corpi sono dotati di proprietà non riducibili al corpo stesso; II) che tali proprietà possono essere intese in quanto tali mediante il processo astrattivo; III) che è il processo astrattivo a essere assente nell'età della ragione poetica; IV) che ciononostante gli esseri umani sono in grado di avvertire le proprietà dei corpi e le loro mutazioni e composizioni; V) che le creazioni poetiche nascono nel tentativo di spiegare, ricorrendo ai corpi, ciò che riguarda la sfera delle proprietà. Questa visione, che modifica la spiegazione più strettamente corporea dei tropi poetici fornita dallo stesso Vico nel *Diritto universale*,[299] ci sembra ribadire ancora una volta che nella prospettiva della prima *Scienza nuova* le due sapienze vadano intese nella loro continuità, costituendo due modi di conoscere il medesimo oggetto, pur riconoscendo che solo una – la sapienza riposta – appare essere investita della capacità di adeguarsi perfettamente a esso. Lo stesso riferimento al processo astrattivo ribadisce inoltre la necessità di un punto di partenza dell'indagine conoscitiva che non si ponga sul piano della ragione pura, fuori dal tempo e dallo spazio, ma che ha le sue radici in quel primo dato che nella sua poeticità si rivela essere fin da subito non riducibile alla pura sensibilità. Questa prospettiva appare confermata esemplarmente da quanto Vico stesso ci dice di quella particolare idea che è l'idea di Dio. Nella prima *Scienza nuova*, infatti, il filosofo napoletano mostra come la prima idea di Dio dei gentili, il dio sensibile e corporeo identificato con lo stesso cielo visibile e l'idea di Dio in quanto mente eterna possano essere comprese come due momenti di uno sviluppo circolare, in grado di riproporre ad un maggior grado di verità quanto imperfettamente conosciuto all'inizio del percorso. Scrive Vico, precisando la propria tesi secondo cui senza la nascita delle religioni non si sarebbe mai potuta sviluppare la filosofia:

> Così *theoremata*, che furono da prima le cose divine della vana scienza della divinazione, terminarono nelle cognizioni eterne della mente e del vero in metafisica; e *mathemata*, che furono da prima cose sublimi in poesia, cioè le favole delle divinità corpolente, terminarono in cognizioni astratte in matematica per intendere le misure eterne de' corpi o sia delle utilità de' corpi, e quindi le due proporzioni aritmetica e geometrica che le misurino con giustizia. […] E quel Giove, che da' giganti, con la massima poetica sublimità, fu creduto la volontà del cielo, […] terminò da' filosofi in una mente infinita che detta un giusto eterno agli uomini.[300]

Inoltre, questo sviluppo della conoscenza viene descritto senza possibili ambiguità nei termini di un procedimento in grado di realizzare in maniera piena e compiuta quel possesso della verità che è da

[299] Cfr. *De constantia*, II, cap. XII, pp. 450-470. Pur essendo inserite all'interno di quella che ci è parsa una prospettiva nettamente orientata dal paradigma ontologista-partecipativo, i fenomeni delle metamorfosi poetiche vengono da Vico ricondotti in prima battuta a un processo di esagerazione dei dati sensibili causato dalla sproporzione della facoltà immaginativa. È interessante notare che, seppur tradizionalmente la *Scienza nuova* prima sia il testo in cui si riconosce il primo allontanamento dalla prospettiva metafisica dell'opera giuridica, in tali questioni Vico appaia più "metafisico" proprio nel testo più tardo. In ogni caso, che la dottrina dei caratteri poetici sorga in una prospettiva non riduttivamente materiale pare essere confermato anche dal fatto che essa venga da Vico primariamente concepita in relazione al problema della giustizia. I caratteri poetici assolvono al compito di far intendere quegli atti giusti in cui riluce quella giustizia che secondo Vico non può essere corpo, in quanto misura delle utilità. Sul rapporto tra la dottrina dei caratteri poetici e il problema giuridico cfr. E. MAZZOLENI, *Simboli e narrazioni del diritto in Giambattista Vico*, Franco Angeli, Milano, 2020, in particolar modo pp. 33-63; 105-125.

[300] *SN25*, pp. 187-188. Relativamente all'idea di Dio, cfr. anche *SN25*, pp. 72-83. In realtà, Vico si spinge oltre nell'affermare che una qualche idea più raffinata della divinità sia implicitamente conosciuta dai primi fondatori delle nazioni, laddove sostiene che condizione necessaria allo sviluppo delle società sia la fiducia nel valore dei patti. Questa fiducia non può esistere se non perché gli individui «già intendono una idea di vero, che basti revelarlo per obbligare altrui a doverlo credere senza niuno documento umano. Questa non può essere altra che idea di Dio per l'attributo della provvedenza, cioè una Mente eterna ed infinita, che penetra tutto e presentisce tutto, la quale, per sua infinità bontà […] gli conserva» (*SN25*, p. 73).

sempre caratteristica propria degli esseri umani. Infatti, se già il passo appena riportato sembra manifestare un certo orizzonte genericamente platonico nelle scelte terminologiche e negli esempi riportati, in un altro luogo il richiamo al contesto ontologista del *Diritto universale* appare invece quasi puntuale. Scrive infatti Vico:

> siccome in noi sono sepolti alcuni semi eterni di vero, che tratto dalla fanciullezza si van coltivando, finché con l'età e con le discipline provengono in ischiaritissime cognizioni di scienze; così nel genere umano per lo peccato furono sepolti i semi eterni del giusto, che tratto dalla fanciullezza del mondo, col più e più spiegarsi la mente umana sopra la sua vera natura, si sono iti spiegando in massime dimostrate di giustizia.[301]

Come si può notare, Vico pare quindi riaffermare anche nella *Scienza nuova* quel rapporto naturale degli esseri umani con la verità eterna – derivato dal contatto inscindibile tra mente umana con la mente divina – che si è riscontrato essere proprio della sua intera precedente produzione. Non soltanto, egli sostiene inoltre che tale rapporto possa andare al di là delle prime modalità in cui può esprimersi, esplicitandosi fino al massimo grado di chiarezza che si pone alla conclusione di un processo di purificazione delle prime forme di conoscenza.[302] Questo pare poter essere affermato tanto sul piano della conoscenza speculativa che in quello della conoscenza pratica.[303] Insomma, quanto detto fin qui ci porta quindi a poter avanzare la proposta di sostenere la tesi interpretativa di una visione sostanzialmente ottimistica delle possibilità della sapienza riposta, pur nella sua irriducibilità al modello aprioristico proprio del razionalismo cartesiano. All'esiguo numero di passaggi esplicitamente dedicati da Vico al tema della sapienza riposta, occorre a nostro avviso aggiungere un ulteriore materiale testuale che si presta a meglio mettere in luce le possibilità da Vico riconosciute alla conoscenza filosofica. Ci stiamo riferendo alla valutazione che il filosofo napoletano fornisce dell'opera di un particolare filosofo: Platone.

Il divino ateniese, infatti, costituisce un esempio particolare di possessore della sapienza riposta in quanto, pur con i limiti che Vico gli riconosce nel non aver saputo comprendere la logica poetica dietro alle pagine omeriche,[304] egli appare nelle pagine vichiane come colui il quale è stato in grado di realizzare al massimo grado quell'unione delle due sapienze che abbiamo visto esser posta dal filosofo napoletano come l'ideale da raggiungere. In effetti, Vico è ben consapevole che la sapienza filosofica possa in qualche modo allontanarsi dal contenuto veritativo spontaneamente presente nella sapienza volgare. Ma questo rischio non sembra coinvolgere fino in fondo la filosofia platonica, da

---

[301] *SN25*, p. 75.

[302] «Questo è uno de' continovi lavori di questa Scienza: dimostrare fil filo come, con lo spiegarsi più dell'idee umane, i diritti e le ragioni si andarono dirozzando prima dalla scrupolosità e dalle superstizioni, indi dalla solennità degli atti legittimi e dalle angustie delle parole, finalmente da ogni corpolenza, stimata prima sostanza dell'affare, e siensi condotte al loro puro e vero principio, che è loro propria sostanza, che è la sostanza umana, la nostra volontà determinata dalla nostra mente con la forza del vero, che si chiama "coscienza"» (*SN25*, p. 76). Il richiamo è ovviamente alle tesi del *Diritto universale* è all'idea che la mente umana sia sempre in connessione con la verità, nonostante il peccato abbia reso quantomai complicato e faticoso questo rapporto (cfr. *Supra*, III, §2.1; *De uno*, capp. XXXIII-XXXVI, p. 52).

[303] Per il carattere "conclusivo" della conoscenza giuridica nell'epoca della ragione tutta spiegata cfr. *Infra*, III, § 6.2.

[304] Cfr. *SN25*, p. 220 dove Vico, dopo aver descritto il processo per cui i sapienti dell'età della ragione tutta spiegata sono portati a proiettare le proprie dottrine sui miti antichi, afferma che proprio poiché «Platone omerizzò, Omero fu creduto platonizzare». È interessante notare, però, che questa tendenza – che verrà poi nel corso della seconda *Scienza nuova* definita *Boria de' dotti* – quando viene riconosciuta operante in Platone perde la sua accezione negativa. Infatti, immediatamente dopo averlo accusato di non aver inteso Omero, Vico precisa l'incomparabilità di Platone con gli altri filosofi, in quanto egli apparentemente errò al fine di armonizzare la sapienza riposta e quella volgare. Scrive infatti Vico: «Perché Platone sempre proccurò di spiegarsi con termini della volgare sapienza per far servire la sua filosofia riposta alle leggi; onde dalla sua Accademia quanti scolari uscirono furono tanti eroi della Grecia: quando dal Portico di Zenone non uscì altro che tumore e fasto, e dall'Orticello di Epicuro altro che buon gusto e delicatezza» (*Ibidem*).

Vico posta al culmine del processo di sviluppo della filosofia greca a motivo della sua compiuta purificazione degli errori della sfera corporea.[305] Infatti, proprio in apertura della *Scienza nuova*, il filosofo napoletano descrive Platone come l'unico in grado di tenersi a distanza dalle due opposte tendenze erronee rappresentate dallo stoicismo e dall'epicureismo. Scrive infatti Vico:

> Ma gli epicurei e gli stoici, per vie, nonché diverse, affatto opposte tra loro, eglino pur troppo si allontanano dalla sapienza volgare e l'abbandonano. […] Solo il divino Platone egli meditò una sapienza riposta che regolasse l'uomo a seconda delle massime che egli ha apprese dalla sapienza volgare della religione e delle leggi. Perché egli è tutto impegnato per la provvedenza e per l'immortalità degli animi umani; pone la virtù nella moderazione delle passioni; insegna che per proprio dover di filosofo si debba vivere in conformità delle leggi […].[306]

A nostro avviso, il passo vichiano sembra sottolineare come l'esempio di Platone vada inteso nel senso di una possibile realizzazione della sapienza riposta che, invece di prescindere da quella volgare, sia in grado di approfondirne i contenuti veritativi riproponendoli a un livello differente di consapevolezza e astrazione. Ciononostante, è pur sempre vero che nell'opinione vichiana anche la filosofia platonica non è esente da errori. In realtà, proprio considerando il tipo di errore riconosciuto a Platone, ci sembra possibile confermare quanto appena andati affermando sul ruolo peculiare della filosofia platonica. In primo luogo, è importante notare che il passo appena citato compare nel capitolo terzo del primo libro della *Scienza nuova*, intitolato: *Difetti d'una sì fatta scienza per le massime degli epicurei e degli stoici e per le pratiche di Platone*. Fin dal titolo, Vico sembra interessato a sottolineare oltre al carattere di assoluta novità della propria nuova scienza sulla natura delle nazioni anche i differenti motivi per cui essa non era potuta sorgere in precedenza. Quello che dovrebbe a questo punto saltare all'occhio è che se per gli stoici e gli epicurei la scienza vichiana risulta impedita dagli stessi principi delle loro filosofie, la filosofia platonica non sembra essere destinata all'errore, quanto piuttosto aver concretamente errato ad un certo punto dell'indagine. In effetti, al filosofo ateniese viene imputato l'errore di non aver saputo comprendere le origini barbare e rozze dell'umanità, compiendo il "dotto abbaglio" di pensare i fondatori delle nazioni sapienti come i filosofi e conseguentemente essendo portato da questo errore a ipotizzare uno stato in cui non esistano i matrimoni.[307] Platone quindi, errò in un senso che ci sembra poter esser corretto proprio dalle scoperte vichiane in materia di sviluppo della natura umana, ed errò mancando uno dei tre principi di senso comune che Vico pose alla base di ogni società.[308] Cionostante, Vico sembra ritenere non solo che le idee platoniche non siano un ostacolo di principio alla giusta cognizione intorno alle nazioni – ponendo l'errore nel non comprenderne i tempi di sviluppo – ma anche che nella filosofia platonica e soltanto in essa sia possibile rinvenire il metodo corretto di indagare il diritto naturale, attraverso l'indagine delle idee uniformi sulla giustizia.

> Per tutto ciò il principio del diritto naturale è il giusto uno, o sia l'unità dell'idee del genere umano dintorno le utilità o necessità comuni a tutta l'umana natura. Talché il pirronismo

[305] «Perché prima vennero i filosofi grossolani, che posero i principi delle cose nei corpi formati con le seconde qualità, i quali si dicono volgarmente "elementi": che furono i fisici, de' quali fu principe Talete milesio, uno de' sette sapienti di Grecia. Poi venne Anassagora, maestro di Socrate, che pose corpi insensibili, semi in ogni materia di ogni forma per forza di ogni macchina. Appresso, Democrito, che pose corpi con le sole qualità prime delle figure. Finalmente Platone ne andò a ritruovare i principi astratti in metafisica e pose il principio ideale» (*Ivi*, pp. 217-218). Cfr. anche *ivi*, p. 312 dove la filosofia platonica è esplicitamente definita «regina di tutte le pagane filosofie».
[306] *Ivi*, p. 46. Questa posizione della filosofia platonica, situata nel "giusto mezzo" tra due diversi errori ci pare riprendere, pur su di un piano diverso, la valutazione da Vico già fornita nel *De ratione* e nel *De antiquissima* (cfr. *Supra*, II, § 3.4).
[307] Cfr. *SN25*, p. 47. Il riferimento vichiano è ovviamente a PLATONE, *Repubblica*, V, 457d.
[308] Cfr. *SN25*, p. 200.

> distrugge l'umanità, perché non dà l'uno; l'epicureismo la dissipa, ché vuole che giudichi dell'utilità il senso di ciascheduno; lo stoicismo l'annienta, perché non riconosce utilità o necessità di natura corporea, ma solamente quelle dell'animo, della qual'istesse non può altri giudicare che il solo loro sapiente. Solo Platone promuove il giusto uno, ché stima doversi seguire per regola del vero ciò che sembra uno ovvero lo stesso a tutti.[309]

La figura di Platone, insomma, sembra esser da Vico inserita nella *Scienza nuova* con il duplice scopo di manifestare la reale strada che una sapienza riposta deve prendere per poter essere concepita come punto d'arrivo dello sviluppo storico – nel suo ruolo di continuità con la sapienza volgare e di restaurazione/correzione di quest'ultima – e allo stesso tempo di indicare in che aspetti della pratica questa via fosse ancora da imboccare fino in fondo, aprendo di fatto la strada proprio alla speculazione vichiana. La filosofia di Platone, apparendo errata non in quanto filosofia ma in virtù di un particolare errore, sembra quindi mostrarci ancora una volta che Vico non rifiuti la sapienza riposta in quanto tale. Il filosofo napoletano sembra a nostro modo di vedere impegnato a fornire alla filosofia i correttivi di cui abbisognava per raggiugere i propri scopi pratici.

5.2. L'akmé delle nazioni e la marginalità della teoria del ricorso

Abbiamo appena visto che il fallimento platonico è da Vico riscontrato sul terreno della pratica – e quindi nella sfera politica e civile che è la sfera propria del sapere sulle nazioni – piuttosto che su quello della metafisica e dei principi. Non potrà quindi sfuggire che la *Scienza nuova* prima si propone come una scienza che oltre a permettere di identificare la natura delle nazioni è dotata di due "pratiche". La prima che consente, attraverso la scoperta di quella che Vico definisce una nuova arte critica,[310] di mettere in luce gli accadimenti della storia oscura e favolosa. La seconda, da Vico definita arte diagnostica, che consentirebbe di conoscere lo stato delle nazioni. Come appare dalla critica a Platone, questi due aspetti sono profondamente legati. Infatti, è attraverso l'emendazione del dotto abbaglio platonico che la nuova arte critica vichiana permette di ristabilire la corretta cronologia degli avvenimenti storici e, allo stesso tempo, è attraverso la comprensione del concreto svolgersi della storia delle nazioni che potrà realizzarsi l'arte diagnostica. Come scrive Vico, infatti, l'arte diagnostica:

> regolandoci con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà i gradi della loro necessità o utilità e, in ultima conseguenza, ne dà il fine principale di questa Scienza di conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni.[311]

Quest'arte diagnostica può svolgere il proprio compito operando un confronto tra lo stato delle varie nazioni che si propone di analizzare e il modello ideale che risulta dalla piena comprensione della natura delle nazioni. Dunque, nella prospettiva vichiana, la *Scienza nuova* è in grado di raggiungere una conoscenza tale del fenomeno nazione da fornire l'idea perfetta del proprio oggetto di studi, l'esemplare di confronto con cui misurare ogni altra nazione.[312] Questo stato perfetto delle nazioni è definito da Vico *akmé* e viene descritta nei termini di una compiuta collaborazione tra sapienza riposta e sapienza volgare. Seguiamo le parole vichiane:

---

[309] *Ivi*, p. 88.
[310] Per un quadro sul tema, cfr. R. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la «nuova arte della critica» di Giambattista Vico*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1982-1983), pp. 28-60.
[311] *SN25*, p. 272
[312] Sul tema dello stato perfetto delle nazioni cfr., ad esempio, N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 67-74.

> Tale stato di perfezione unicamente sarebbe: fermarsi le nazioni in certe massime così dimostrate per ragioni costanti come praticate co' costumi comuni, sopra le quali la sapienza riposta de' filosofi dasse la mano e reggesse la sapienza volgare delle nazioni, e, 'n cotal guisa, vi convenissero gli più riputati delle accademie con tutti i sapienti delle repubbliche; e la scienza delle divine ed umane cose civili, che è quella della religione e delle leggi (che sono una teologia ed una morale comandata, la quale si acquista per abiti), fosse assistita dalla scienza delle divine ed umane cose naturali (che sono una teologia ed una morale ragionata, che si acquista co' razioncini); talché da farsi fuori da sì fatte massime fosse egli il vero errore o sia divagamento, non che di uomo, di fiera.[313]

Quella che Vico prospetta essere la condizione perfetta delle nazioni appare essere il risultato anche dell'esercizio della ragione tutta spiegata, in grado di fondare su basi solide e razionali quanto di vero era già presente nella sapienza volgare. Non potrà quindi sfuggire che il raggiungimento dello stato di *akmé*, così inteso, potrà avvenire esclusivamente alla fine del processo storico di dispiegamento della ragione e che il compito che viene assegnato alla sapienza riposta – ovvero quello di reggere e assistere coi raziocini la sapienza volgare – è il medesimo che abbiamo visto essere stato secondo Vico perseguito da Platone, pur fallendo nell'identificare uno dei principi di senso comune alla base delle nazioni, e che la *Scienza nuova* intende conseguire, fornendo una dimostrazione razionale della natura delle nazioni. In maniera significativa, inoltre, la descrizione vichiana dello stato di *akmé* pone la barbarie e il divagamento in antitesi con le "massime" tanto praticate negli usi comuni quanto dimostrate per ragioni, evitando cioè di instaurare quella diretta correlazione tra sapienza riposta e barbarie della riflessione che invece troverà spazio nelle ultime versioni della *Scienza nuova*.[314] Collegando queste considerazioni alle considerazioni relative alle possibilità della ragione e della realizzazione di una conoscenza per *perspicuas ideas* secondo il Vico del *Diritto universale*, ci sembra plausibile affermare che proprio in questa versione della *Scienza nuova* tale visione continui a essere presente. In tal senso, il passo vichiano pare ai nostri occhi essere un indizio del carattere di attuabilità che nella percezione del filosofo napoletano avrebbe avuto l'opera di realizzazione e conservazione dello stato perfetto delle nazioni.[315] Un'ulteriore conferma di questa prospettiva, ci sembra essere l'assenza in questo periodo dell'opera vichiana di una teorizzazione di quella che verrà poi chiamata barbarie della riflessione e di qualsiasi riferimento all'idea del ricorso come fase ulteriore dello sviluppo storico. Queste assenze, che non ci sembrano essere state rilevate dalla critica, non possono che essere connessa con il ruolo positivo che Vico riserva alla riflessione filosofica.

Certamente Vico, come già nel *Diritto universale*, è dell'opinione che determinati schemi di gestione del potere e della proprietà – come, per esempio, l'istituto feudale[316] – possano spontaneamente ripresentarsi nella storia, possano cioè ricorrere, qualora le condizioni che li avevano

---

[313] *Ivi*, p. 45.
[314] Cfr. *Infra*, IV, § 1.1.
[315] Che il tema dell'*akmé* e delle connesse possibilità della ragione tutta spiegata di mantenere le nazioni in tale stato non si accompagni con quello della barbarie della riflessione non è, ad esempio, stato notato in un interessante saggio di Roberto Evangelista pur dedicato a determinare le possibilità della ragione (cfr. R. EVANGELISTA, *Il balenare del vero. Verità e storia in Giambattista Vico*, in: «BCSV» XLIII (2013), pp. 75-101 e in particolare pp. 98-101). Nel ritenere l'*akmé* uno stadio impossibile da conservare, l'autore compie a nostro avviso l'errore di utilizzare insieme materiali provenienti dalla *Scienza nuova* del 1725 (quelli in cui appunto l'*akmé* viene descritto) e da quella del 1744 (in cui viene trattato il tema della *barbarie della riflessione*) senza tematizzare il possibile mutamento del punto di vista vichiano tra i due testi. Mutamento che a nostro avviso si consuma proprio nell'abbandono della prospettiva malebranchiana, con il conseguente perfettismo, per ritornare a posizioni più dialetticamente problematiche, come vedremo nel corso del prossimo capitolo.
[316] Cfr. *SN25*, p. 132 e *Dissertationes*, II, pp. 824-827.

prodotti in passato si affaccino nuovamente al mondo. Ma quello che è importante notare è che, diversamente da quanto verrà detto nel corso delle ultime versioni della *Scienza nuova*, al tempo della prima stesura dell'opera la possibilità di un ritorno allo stadio eroico, di un regresso della società non è di per sé connesso alla riflessione filosofica, alla sapienza riposta in quanto tale, ma solamente a un uso scorretto di essa. Viceversa, quando correttamente utilizzata, la ragione sembra invece essere l'unico correttivo possibile per stabilizzare la società e per soccorrere una sapienza poetica che, come dimostra la necessità di ritrovare i sensi delle favole al di sotto degli errori e delle corruzioni del senso, è già di per sé priva di stabilità. Non ci pare certo un caso che nell'unico passo in cui emerga l'idea del ricorso come di una norma eterna della provvidenza, Vico ribadisca la sua connessione con la mancata realizzazione dell'*akmé*. Scrive Vico:

> E qui si determina l'*akmé*, o sia lo stato perfetto delle nazioni, che si gode quando le scienze, le discipline e le arti, siccome tutte hanno l'essere dalle religioni e dalle leggi, tutte servano alle leggi e alle religioni. Talché, quando elleno o fanno diversamente da ciò, come gli epicurei e gli stoici, o con indifferenza di ciò, come gli scettici, o contro di ciò, come gli atei, le nazioni vanno a cadere […]. E sì, per legge eterna della provvedenza, ricorre il diritto naturale delle genti eroiche, per lo quale tra' deboli e forti non vi ha egualità di ragione.[317]

Come appare da questa descrizione, solamente alcune sette filosofiche e alcuni atteggiamenti dell'età della ragione sono indissolubilmente connessi alla rovina e alla caduta degli stati. Certamente, infatti, è nell'età della ragione tutta spiegata che può aprirsi lo spazio per la corruzione, per la falsità e la frode e per quella che Vico definisce un ritorno «alla primiera solitudine con gli animi».[318] E allo stesso tempo è indiscutibile che solamente gli individui dotati della capacità della riflessione possano utilizzarla allo scopo di piegare le leggi e le religioni in modo tale da legittimare le proprie pulsioni più basse e i propri desideri.[319] Ciononostante, l'esclusione di quel Platone di cui a nostro avviso Vico dà ancora segnali di sentirsi continuatore, così come la precisazione relativa alla funzione della ragione per il raggiungimento dell'*akmé*, ci sembrano mostrare che nella prospettiva del filosofo napoletano la sapienza riposta vada ancora considerata come una forza positiva. Una forza che se esercitata nel giusto modo non solo non è distruttiva ma permette di raggiungere lo stato perfetto di una nazione, di compiere il percorso di sviluppo di quest'ultima. Una forza quindi, che sembra in grado di esaurire il proprio oggetto di indagine, fondando su massime dimostrate e sui raziocini le proprie definitive conclusioni.

Insomma, è proprio in questo aspetto di possibile perfezione della sapienza riposta, nella possibilità concreta di un'età della ragione tutta spiegata che non debba necessariamente condurre alla barbarie, che ci sembra di poter individuare il permanere dell'influenza malebranchiana sulla filosofia vichiana. Nello sviluppare la propria indagine sulla natura delle nazioni, il filosofo napoletano sembra ancora aderire a quella prospettiva, emersa nel *Diritto universale*, che abbiamo definito "ontologismo storico" e che concepisce lo sviluppo della conoscenza nei termini di un processo di purificazione dei dati poetici culminante con il raggiungimento della piena verità. Se,

[317] *SN25*, p. 189.
[318] *Ivi*, pp. 120-121.
[319] Cfr. *Ivi*, pp. 212-213. È interessante che proprio in questo passo compaia l'espressione più vicina a quella ben più celebre della *Scienza nuova* del 1744. Qui, però, Vico parla non di una barbarie della riflessione ma di una «libidine riflessiva» con l'effetto di suggerire che qualcosa di per sé non negativo come la riflessione possa, una volta emersa, venire impiegata anche per servire la libidine. Diversamente, nell'opera più tarda, la scelta terminologica appare evidentemente sottolineare una connessione decisamente più forte, per cui la barbarie è implicata e causata dall'uso della pura ragione.

come abbiamo precisato, la natura della *Scienza nuova* non ci consente di ricercare se non tra le righe questo tipo di orientamento, le possibilità da Vico riconosciute alla ragione filosofica e l'assenza di una teoria del ricorso nel senso di un necessario ritorno alla barbarie dovuto proprio all'emergere della riflessione pura ci sembrano tuttavia essere indizi sufficienti per proporre la continuità di prospettiva metafisica con l'opera precedente. Una continuità che a nostro avviso emerge ancora di più, in maniera connessa e integrando quanto finora affermato, sul terreno di quel diritto naturale che, se non costituisce l'oggetto della *Scienza nuova*, Vico ritiene ancora essere strettamente connesso alla sua elaborazione e a cui si è scelto di dedicare la prossima sezione.

6. Contro il giusnaturalismo groziano: un rifiuto parziale

Prima di procedere a esaminare quella che abbiamo deciso di identificare come l'ultima delle 'fasi' della speculazione vichiana, ci sembra opportuno soffermarci su di un problema che ha lungamente impegnato la critica: quello del rapporto tra Vico e il giurista olandese Ugo Grozio.[320] Il problema sorge dalla difficoltà di spiegare come mai, pur sviluppando un sistema di diritto naturale in aperta contraddizione con quello groziano,[321] il filosofo napoletano elegga, in un celebre passo della *Vita*,[322] proprio il giurista olandese a ultimo e decisivo dei suoi quattro "autori". Siamo certamente in possesso di una ben documentata teoria in proposito,[323] secondo la quale nel testo groziano Vico avrebbe per la prima volta trovato quella fusione di erudizione e penetrazione filosofica del problema giuridico che lui stesso stava più o meno consapevolmente cercando di raggiungere. Cionondimeno, ci sembra che una comprensione del rapporto tra i due pensatori, che si allontani tanto dall'idea di un Vico da sempre totalmente contrario alle posizioni groziane e all'idea stessa di diritto naturale[324] quanto da quella di un Vico solo inizialmente in accordo con l'olandese a motivo di una parziale comprensione del *De iure belli ac pacis*,[325] possa essere aiutata dal punto di vista teoretico proprio dalle osservazioni relative alla metafisica vichiana e ai suoi effetti speculativi che sono state discusse nel corso del presente capitolo. Infatti, se, come pare,[326] sembra attendibile l'affermazione vichiana che pone all'inizio di questa fase della sua filosofia l'incontro con Grozio, sarà a partire dalle caratteristiche della filosofia vichiana di questo periodo che dovrà a nostro avviso essere indagata la ricezione dell'olandese da parte di Vico. Cercheremo dunque di spiegare, a partire dalle idee metafisiche vichiane, tanto i contrasti quanto soprattutto alcune continuità che non ci pare siano mai state notate sotto questa luce dalla critica.

---

[320] Il tema attraversa l'intero corso degli studi vichiani. Contributi specificamente dedicati al tema sono: E. DE MAS, *Vico's four authors*, in: *G.B. Vico. An international symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1969, pp. 3-14; G. FASSÒ, *I "quattro auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, cit., *passim*; ID., *Vico e Grozio*, cit., *passim*; D. FAUCCI, *Vico editore di Grozio?*, in: «Giornale storico della letteratura italiana», CDXIII (1959), pp. 97-102; ID., *Vico e Grozio «Giureconsulti del genere umano»*, ora in: *Vico e l'instaurazione delle scienze*, Messapica editrice, Lecce, 1978, pp. 75-131; G. GIARRIZZO, *La politica di Vico*, in: «Il pensiero politico», I (1968), pp. 360-366; F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 151-179; F. NICOLINI, *Vico e Grozio*, in: *Vico e l'instaurazione delle scienze*, cit., pp. 133-140.

[321] Sulle caratteristiche del *Diritto naturale* vichiano cfr. *Supra*, III, § 3.2. Ma basti pensare anche al titolo completo della prima *Scienza nuova* (*Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i principj di altro sistema del diritto naturale delle genti*) in cui il sistema vichiano, presentandosi esplicitamente come *altro*, viene dall'autore stesso opposto ai sistemi giusnaturalistici moderni.

[322] Cfr. *Vita*, p. 44.

[323] G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 55-78.

[324] Cfr. F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 151-179 (le cui osservazioni sono state peraltro fondamentali nel ricostruire i motivi del dissenso tra Vico e Grozio) e D. FAUCCI, *Vico e Grozio*, cit., pp. 75-131.

[325] Cfr. G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 79-105.

[326] Cfr. *Ivi*, pp. 5-33.

6.1. Motivi di contrasto

Un dato innegabile e che non può essere trascurato nel tentativo di comprendere correttamente i rapporti tra Vico e Grozio, è che fatta eccezione per la *Vita*, normalmente quando il filosofo napoletano cita all'interno delle sue opere il giurista olandese lo fa quasi sempre per sottolineare la propria distanza.[327] Certo, il tono delle critiche vichiane è sempre pacato, privo di punte polemiche, ma seppur trattato con sommo rispetto, Grozio viene sempre inteso come un incomparabile erudito che allo stesso tempo dimostra di essere un pensatore non esente da lacune che Vico prontamente si propone di colmare. Inoltre, quello che deve essere notato in via preliminare è che l'oggetto delle critiche vichiane è sostanzialmente diverso se si esaminano i passi contenuti nei libri del *Diritto universale* e quelli invece pubblicati nella prima *Scienza nuova*. Come di consueto, ci occuperemo in primo luogo delle critiche presenti nel testo cronologicamente precedente.

Un primo ordine di critiche, a cui è legato l'inserimento del nome di Grozio nella *Sinopsi* che precede l'uscita dei libri del *Diritto universale*,[328] riguarda l'interpretazione di un istituto giuridico particolare come quello feudale. Vico intende correggere l'opinione groziana secondo la quale il diritto feudale era in tutto è per tutto una novità introdotta dalle genti barbare nel corso del medioevo. Viceversa, l'opinione di Vico era notoriamente che l'ordinamento feudale, sotto la forma della clientela, fosse il primo ordinamento sociale della storia. Riconosciutolo nei miti ellenici come nelle antichità di Roma, il filosofo napoletano riteneva che la presunta novità null'altro fosse che un ritorno, la riproposizione di un'antica forma giuridica portata da una nazione che si trovava ancora in una fase di sviluppo precedente a quella della ragione tutta spiegata. Insomma, secondo Vico quella feudale sarebbe null'altro che la forma eroica di rapporti sociali.[329] Certamente, il rifiuto dell'interpretazione groziana si basa sulla diversa comprensione della natura umana e dello sviluppo storico di essa elaborata da Vico, ma non ci sembra comunque tale da coinvolgere necessariamente l'idea di un diritto naturale perfettamente codificato da formule razionali, di cui si parlerà più avanti.

Un secondo gruppo di critiche, ben circoscritto all'interno del testo,[330] riguarda la difesa dell'idea aristotelica della necessità di impiegare due diversi tipi di proporzionalità – geometrica e aritmetica – al fine di operare una giusta ripartizione delle utilità. L'utilizzo di questo duplice criterio è a parer di Vico ingiustamente osteggiato da Grozio, che non comprende la necessità di considerare la possibile disparità tra gli uomini.

> Ma fa d'uopo avvertire, essere qui necessaria una distinzione, la quale al Grozio è sfuggita, cioè che ove trattasi di persone riguardate come uguali, ivi alla parità delle persone conseguita l'uguaglianza delle cose, ed allora operasene il ragguaglio colla proporzione aritmetica; e dove, all'incontro, vi è disparita di persone, ivi a quella disparità conduce alla disuguaglianza delle cose, le quali hanno perciò a misurarsi per la proporzione geometrica perché ne risulti l'equo ragguaglio, e ciò per dovere agguagliarsi le cose rispetto alle persone, e non le persone rispetto alle cose.[331]

[327] Ma non esclusivamente, non sono infatti rari i casi in cui Vico ammette di aver dedotto alcune interpretazioni giuridiche o alcune notizie storiche dal giurista olandese (Cfr. *De uno*, *De opera proloquium*, p. 24; cap. XLVI, p. 60; cap. LXXV p. 92; cap. CXXXVII, p. 164; *De constantia*, II, cap. V, p. 412, p. 416; cap. XXI, p. 597 (dove Vico rimanda in nota al libro III del *De iure belli ac pacis*); cap. XXII, p. 612; cap. XXX, p. 660; cap. XXXV, p. 706; *Notae*, IV, p. 836). In tutti questi casi Vico mostra di ritenerlo soprattutto un affidabile erudito.
[328] Cfr. *Sinopsi*, p. 13.
[329] Cfr. *De uno*, p. 134; *Notae*, II, pp. 824-827.
[330] Cfr. *De uno*, pp. 72-76.
[331] *Ivi*, p. 72.

Nuovamente, ci troviamo di fronte alla critica di una precisa posizione, più che al rifiuto del sistema all'interno del quale quella medesima posizione viene elaborata.

Più interessante, poiché appare indirizzata in maniera più diretta verso gli orizzonti teoretici che reggono il sistema groziano, è una celeberrima affermazione vichiana che recrimina al giurista olandese di non aver riconosciuto la differenza capitale tra *cagione* e *occasione*.[332] Come è stato notato per la prima volta da Guido Fassò,[333] questa affermazione di Vico lascia alquanto perplessi in quanto essa sembrerebbe denunciare una conoscenza decisamente parziale dell'opera di Grozio. O piuttosto, visto che tale eventualità sembra smentita dal testo del *Diritto universale* quanto dalla già citata scoperta dell'effettivo ruolo vichiano come editore del *De iure* in Napoli presso Felice Mosca,[334] sembrerebbe essere prova di una certa malafede da parte di Vico. Infatti, non si può non notare che lo stesso Grozio nei suoi *Prolegomena* riserva all'utile il ruolo di occasione nella genesi del diritto. Così Grozio:

> Sed naturali iuri utilitas accedit: voluit enim naturae Auctor nos singulos et infirmos esse, et multarum rerum ad vitam recte ducendam egentes, quo magis ad colendam societatem raperemur: iuri autem civili occasionem dedit utilitas.[335]

Il filosofo napoletano non fornisce all'interno del *Diritto universale* ulteriori indizi che ci permettano di meglio chiarire le motivazioni della sua apparentemente erronea affermazione. Non si era dunque egli accorto dell'espressione groziana in accordo con il proprio pensiero? O forse, piuttosto, considerando le caratteristiche del diritto naturale e del diritto delle genti secondo Grozio – il primo legato a un concetto di razionalità della natura umana che pare mettere in secondo piano la sfera della verità trascendente, il secondo che viene a configurarsi come il risultato di un accordo già razionale tra le diverse popolazioni[336] – Vico ha ritenuto che, al di là della terminologia utilizzata, il giurista olandese avesse in concreto confuso le due distinte sfere della cagione metafisica e dell'occasione fisica? In effetti, quello che il filosofo napoletano appare rimproverare in particolar modo al "dottissimo" Grozio è di non aver sufficientemente suffragato con argomenti di ragione la quantità di materiale erudito e storico a sua disposizione, di non aver cioè saputo realizzare fino in fondo quella sintesi di filosofia e filologia che lui stesso stava tentando.[337] A ben vedere, è in questa stessa direzione che appare muoversi la critica vichiana alla teoria del diritto naturale dei filosofi teorizzato dal giurista olandese. Incapace di comprendere la comune origine del diritto naturale dei filosofi e

---

[332] «Le cose caduche e sfuggevoli non possono generare cosa eterna, né possono produrre ciò ch'è ad esse superiore; perciò altra cosa è l'occasione, ed altra la cagione, distinzione fondamentale non avvertita da Ugo Grozio, quando ha trattato quest'argomento» *Ivi*, p. 60. Il passo è stato considerato da Augusto Del Noce come una prova della propria tesi per cui l'essenza della speculazione vichiana sia da porre nella volontà di applicare l'ccasionalismo alla storia (Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 498, n. 123). Come già affermato (*Supra*, III, § 1) la nostra opinione diverge da quella dello studioso torinese nel ritenere l'apporto fondamentale di Malebranche la modificazione dell'ontologismo vichiano in direzione cartesiana e nel considerare l'occasionalismo di Vico un occasionalismo decisamente *sui generis* (Cfr. *Supra*, II, § 7.2.1).

[333] Cfr. G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 43-45.

[334] Cfr. F. NICOLINI, *Vico e Grozio*, cit., *passim*.

[335] U. GROZIO, *De iure belli ac pacis*, *Prolegomena*, 16.

[336] Su queste caratteristiche delle due tipologie di *ius* nel pensiero groziano cfr. A. CORSANO, *Ugo Grozio. L'umanista. Il teologo. Il giurista*, a cura di C. Longo, Congedo Editore, Lecce, 1999, pp. 151-168; D. FAUCCI, *Vico e Grozio «Giureconsulti del genere umano»*, cit., pp. 85-88.

[337] Così ad esempio: «Ma il dottissimo Ugo Grozio desidera dimostrare più che non dimostri veramente la verità della storia sacra, giacché ne accomoda gli inizi – dopo aver benignamente accettati i passi degli scrittori gentili – con ragioni nient'affatto inoppugnabili. Come ad esempio questa: il diluvio universale sarebbe attestato dalla comune tradizione dei popoli, e i giganti dai sepolcri che sarebbero stati scoperti. Questi due argomenti, non suffragati da ragioni, non portano a nessuna conclusione; al massimo, solo all'ammirazione degli eruditi e del volgo» (*De constantia*, II, p. 428).

del diritto delle genti – da Vico individuato nella partecipazione all'idea di ordine propria della mente umana – Grozio intende i due tipi di diritto come due fenomeni distinti e non come due diverse manifestazioni del medesimo fenomeno. Così facendo, secondo Vico, egli non solo si impedisce la strada per comprendere fino in fondo il contenuto di giustizia presente nelle forme arcaiche di diritto e nelle formulazioni dei giureconsulti ma allo stesso tempo finisce per privare di solidità la sua stessa costruzione, poiché non intendendo i principi del diritto – tanto sul piano delle cagioni metafisiche quanto del reale nascimento storico – il discorso groziano appare svolgersi esclusivamente sul piano della mera probabilità. Questo doppio ordine di problemi viene rilevato fin dal proloquio del *De uno*, dove il filosofo napoletano afferma:

> All'incontro, Ugo Grozio, gravissimo filosofo e filologo eccellente, tralascia la ragion civile dei Romani, tutto nel gius naturale internandosi, per formarne quel compiuto sistema che gli merita il nome di giureconsulto del genere umano. Ma quando pongonsi i suoi principii al rigoroso cimento di una critica esatta, trovansi le sue ragioni più probabili e verisimili, che necessarie ed invincibili.[338]

In maniera forse ancora più significativa, egli dedica un paragrafo specifico del *De constantia*, non a caso intitolato *Quid in Grotio desideretur*, a mettere in luce le mancanze riscontrate nell'opera del giurista olandese e che risultano essere in linea con quanto finora rilevato. Scrive Vico:

> Bisognava che tale origine, tale estensione progressiva (con cui nacque e si estese il *fas* delle genti prische) costituissero anche il primo principio della incomparabile trattazione *De iure belli et pacis* di Ugo Grozio; in tal modo gli innumerevoli passi che egli accumula prendendoli dagli storici, dagli oratori, dai filosofi, dai poeti, non sarebbero stati solo erudizione, ma avrebbero attinto la scienza.[339]

Ancora una volta, il limite di Grozio viene individuato nel non aver saputo individuare quell'origine di ogni diritto dalla quale persino la sua "incomparabile trattazione", il suo "compiuto sistema che gli merita il titolo di giureconsulto del genere umano", derivavano i propri elementi di verità. Fin qui per quanto riguarda il *Diritto universale*.

Passando alla prima stesura dell'opera maggiore, è importante notare che una parte delle critiche riservate a Grozio riprende puntualmente quelle finora messe in luce. Così il giurista olandese viene nuovamente ripreso per non avere inteso il diritto dei giureconsulti romani in quanto modalità di partecipazione al diritto naturale, e di non aver argomentato sufficientemente le proprie tesi.[340] Allo stesso modo, viene rimarcata l'importanza di distinguere l'occasione dell'emergere del diritto – l'utilità – dalla causa del giusto che ispira la norma concreta – la ragione eterna che è misura delle utilità –.[341] Inoltre, per completare il quadro già dipinto all'interno del *Diritto universale*, anche nella *Scienza nuova* del 1725, viene rilevato il grande limite di non aver saputo cogliere il reale corso storico sotteso allo sviluppo del diritto che, lungi dall'essere nato compiuto e razionale, ha dovuto passare per le fasi poetiche del tempo oscuro e del tempo eroico prima di poter essere codificato dai filosofi.[342] Ma come è stato da tempo notato,[343] nella *Scienza nuova* si assiste all'emergere di una nuova valutazione da parte di Vico della figura di Grozio. Infatti, in questo testo egli viene per la

[338] *De uno*, *De opera proloquium*, p. 30.
[339] *De constantia*, II, p. 676. Cfr. anche *Ivi*, p. 678.
[340] Cfr. *SN25*, pp. 50-52.
[341] Cfr. *Ivi*, pp. 67-68.
[342] Cfr. *Ivi*, pp. 158-159; pp. 199-200.
[343] Cfr. G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 94-99.

prima volta incluso – insieme a Samuel Pufendord e a John Selden che fanno la loro prima comparsa nelle opere vichiane – in una triade di filosofi accomunati dall'aver elaborato dei "sistemi di diritto natural delle nazioni". L'errore comune a tutti e tre i sistemi era secondo Vico di aver escluso il concorso della provvidenza divina nel processo di nascita delle nazioni e del diritto. In modo particolare, se a Selden viene contestato di non aver riconosciuto la differenza sostanziale tra ebrei e gentili e il diverso corso delle nazioni che provenivano da Sem, Cam e Jafet,[344] Grozio e Pufendorf vengono criticati per aver escluso di fatto Dio dalla storia, abbracciando di fatto un immanentismo nel cui orizzonte risulta impossibile spiegare l'emergere della giustizia dalla ferinità. Scrive Vico:

> Imperciocché Grozio, per lo stesso troppo interesse che egli ha della verità, con errore da non punto perdonarglisi né in questa sorta di materie né in metafisica, professa che 'l suo sistema regga e stia fermo anche posta in disparte ogni cognizione di Dio: quando senza alcuna religione di una divinità gli uomini non mai convennero in nazione; […]. Oltre a ciò, come sociniano che egli era, pone il primo uomo buono, perché non cattivo, con queste qualità di solo, debole e bisognoso di tutto, e che, fatto accorto da' mali della bestial solitudine, sia egli venuto alla società, e, 'n conseguenza, che 'l primo genere umano sia stato di semplicioni solitari, venuti poi alla vita socievole, dettata loro dall'utilità. Che è, in fatti, l'ipotesi di Epicuro. […] Finalmente il Pufendorfio, quantunque egli intenda servire alla provvedenza e vi si adoperi, dà un'ipotesi affatto epicurea ovvero obbesiana (che in ciò è una cosa stessa) dell'uomo gittato in questo mondo senza cura ed aiuto divino. Laonde non meno i «semplicioni» di Grozio che i «destituiti» di Pufendorfio devono convenire coi «licenziosi violenti» di Tommaso Obbes, sopra i quali egli addottrina il suo «cittadino» a sconoscere la giustizia e seguire l'utilità. Tanto le ipotesi di Grozio e di Pufendorfio sono propie a stabilire il diritto naturale immutabile![345]

Vico appare nelle pagine della *Scienza nuova* per la prima volta consapevole del rischio del celeberrimo *etsi deus non daretur* groziano o per lo meno della necessità di dedicare alcune pagine alla confutazione esplicita di tale ipotesi. Come è stato notato,[346] Vico pare cambiare la propria valutazione del pensiero groziano proprio a causa della lettura di alcuni autori – Selden, Pufendorf, Johann Böcler e Willem Van der Meulen – a lui sconosciuti al tempo della stesura del *Diritto universale* i cui nomi gli erano stati suggeriti da Aniello Spagnuolo nella lettera del 15 agosto 1721.[347] Non ci sembra infatti casuale che, una volta resosi conto dell'esistenza di una presunta scuola del diritto naturale delle nazioni che pareva prendere le mosse proprio dall'opera del giurista olandese, il filosofo napoletano abbia deciso di radicalizzare la propria posizione passando dalla neutralità della prima opera giuridica – in cui dà ancora l'impressione di sentirsi un continuatore/correttore di Grozio – alla decisa opposizione della *Scienza nuova* che non a caso si qualifica fin dal titolo come in grado di fornire i "principj di *altro* sistema del diritto naturale delle genti". È cosa fin troppo nota che la differenza maggiore che Vico riconosce al proprio sistema è quella di essere fondato su quella provvidenza divina che, riconosciuta addirittura dai pagani che la incorporarono nei loro sistemi

[344] Cfr. *SN25*, p. 49; p. 208.
[345] *Ivi*, pp. 48-50.
[346] G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 95-98.
[347] Cfr. *Lettere*, pp. 92-93. Il nome di Van der Meulen, dalle cui pagine Vico sembrerebbe derivare l'accusa – presente esclusivamente nella *Scienza nuova* del 1725 e nella lettera a Filippo Monti del 18 novembre 1724 (cfr. *Ivi*, pp. 108-110) – di socinianesimo rivolta a Grozio, non era nell'elenco inviato da Spagnuolo. Sul ruolo di Van der Muelen e più in generale sul Grozio sociniano di Vico cfr. F. PIRO, *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, in: «BCSV» XXX (2000), pp. 125-149.

giuridici, era stata completamente messa da parte dai giusnaturalisti moderni.[348] Una critica che non sembra ridursi al riconoscimento di un generico materialismo immanentista – come attestato dal rimando a Epicuro – sotteso ai vari tentativi giusnaturalisti né tantomeno al tentativo vichiano di presentare se stesso come il difensore della fede cattolica contro le derive dei protestanti d'oltralpe.[349] Infatti, a nostro modo di vedere, il vizio fondamentale che per Vico accomuna tutti i sistemi dei giusnaturalisti moderni e che impedisce loro di intendere tanto la reale causa quanto l'effettivo sviluppo storico del diritto è soprattutto un errore metafisico. L'errore è infatti quello di non aver compreso quel rapporto partecipativo che lega inscindibilmente la ragione umana alla mente divina. Di non aver accettato quella prospettiva ontologista che, inizialmente messa a frutto nel campo della gnoseologia, aveva fornito a Vico la comprensione della natura umana che egli aveva posto come fondamento per la propria nuova scienza giuridica. Non ci pare infatti privo di significato che nella prima versione di quello che sarebbe diventato uno dei passi più noti della *Scienza nuova* Vico scelga di connettere il riconoscimento del ruolo della provvidenza proprio alla natura della mente umana:

> Perché tutte queste dubbiezze, insieme unite, non ci possono in niun conto porre in dubbio questa unica verità, la qual dee esser la prima di sì fatta Scienza, poiché in cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce barluma: che 'l mondo delle gentili nazioni egli è stato pur certamente fatto dagli uomini. In conseguenza della quale, per sì fatto immenso oceano di dubbiezze, appare questa sola picciola terra dove si possa fermare il piede: che i di lui principi si debbono ritruovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere, innalzando la metafisica dell'umana mente – finora contemplata dell'uom particolare per condurla a Dio com'eterna verità, che è la teorica universalissima della divina filosofia – a contemplare il senso comune del genere umano come una certa mente umana delle nazioni, per condurla a Dio come eterna provvedenza, che sarebbe della divina filosofia la universalissima pratica; e, in cotal guisa, senza veruna ipotesi (ché tutte si rifiutano dalla metafisica), andargli a ritruovare di fatto tra le modificazioni del nostro umano pensiero nelle posterità di Caino innanzi, e di Cam, Giafet, dopo l'universale diluvio.[350]

Ci troviamo qui di fronte ad un palese richiamo alla prospettiva ontologista già avanzata nel corso del *Diritto universale* palesata dal richiamo alla natura della mente umana e a quella "forza del nostro intendere" che non può non essere visto come un richiamo a quella *vis veri* che costituisce la testimonianza più tangibile della inscindibile partecipazione degli uomini al vero eterno. Inoltre, viene qui palesato quel processo di applicazione alla dimensione storica e collettiva della comprensione della mente umana dell'individuo che abbiamo analizzato in precedenza[351] e che si era

---

[348] «Sursero ne' nostri tempi tre celebri uomini, Ugone Grozio, Giovanni Seldeno e Samuello Pufendorfio, faccendo Ugon capo, i quali meditarono ciascuno un principio sistema del diritto natural delle nazioni, perocché Boeclero, Vander Muelen e altri non sono che adornatori del sistema di Grozio. I quali tre principi di questa dottrina errarono tutti e tre in ciò: che niuno pensò stabilirlo sopra la provvedenza divina, non senza ingiuria della gente cristiana, quando i romani giureconsulti, in mezzo ad esso paganesimo, da quella ne riconobbero il gran principio» (*SN25*, p. 48).

[349] Intenzione che peraltro è innegabile e attestata in più punti tanto delle opere vichiane quanto della corrispondenza del filosofo vichiano. Non volendo qui disconoscere il fatto che la perfetta ortodossia sbandierata da Vico fosse alle volte quantomeno non esente da dubbi, come attesta l'interesse dell'Inquisizione (sul tema cfr. G. DE MIRANDA, *«Nihil decisum fuit»*, cit., pp. 5-69; J. NAGY, *Vico e il Sant'Uffizio*, in: «Información Filosófica» VIII (2011), 17, pp. 7-25; sulla sproporzione tra gli scrupoli confessionali vichiani e il grado effettivo di ortodossia di alcune sue dottrine restano attuali i rilievi di A. CORSANO, *La religione del Vico*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 315-323), quello che ci interessa notare è che la distanza presa da Vico nei confronti di Grozio, Selden e Pufendorf ha radici che vanno al di là dello strato teologico delle questioni confessionali, affondando nel terreno filosofico delle concezioni metafisiche.

[350] *SN25*, p. 66.

[351] Cfr. *Supra*, III, §2.

realizzato nel concreto nel passaggio dalla dimensione gnoseologica del *De antiquissima* a quella giuridica del *Diritto universale* e della prima *Scienza nuova*.

A questo punto sorge spontanea una questione, se l'effettivo sviluppo delle critiche a Grozio e ai suoi presunti seguaci, sembra seguire un percorso di radicalizzazione che, partendo dal riconoscimento della mancata comprensione dell'elemento di razionalità proprio di ogni forma di diritto antico, giunge a fondare quella stessa incomprensione in un fondamentale errore metafisico – nel rifiuto da parte dei giusnaturalisti di quella che è nella nostra lettura la metafisica vichiana – per quale motivo si è scelto di parlare in questo capitolo di un rifiuto parziale? La ragione va a nostro avviso cercata proprio nella metafisica vichiana e nella sua momentanea svolta malebranchiana.

6.2. Motivi di continuità: la visione ascendente

La concezione del diritto che emerge dal *Diritto universale* e dalla prima edizione della *Scienza nuova* ci è parsa essere strettamente collegata con l'opzione ontologista della metafisica vichiana. Più specificamente, si è cercato di argomentare la possibilità di vedere in Vico una ripresa del giusnaturalismo tomista secondo una linea di sviluppo coerente con la propria metafisica e con l'idea che le modalità di partecipazione all'unica verità eterna siano storicamente mutevoli. Contestualmente, si è cercato di ricondurre proprio a queste caratteristiche della questione giuridica vichiana le differenze riscontrate dal filosofo napoletano tra il diritto naturale delle genti e quel diritto naturale dei filosofi in cui la critica ha riconosciuto all'unanimità la lezione groziana.[352] Ora, se è vero che fin dal *De uno* Vico aveva qualificato i due diritti come "di gran lunga diversi",[353] ci sembra erroneo esagerare questa differenza fino ad interpretarla come una radicale separazione. All'opposto, intento manifesto del filosofo napoletano è quello di mostrare l'intima coerenza e quindi la sostanziale continuità tra le diverse forme giuridiche, dovute proprio all'essere frutto di diverse modalità di partecipazione a una comune fonte metafisica. Ciononostante, è opinione condivisa che fin dal *Diritto universale* Vico rigetti *in toto* il tentativo tipico dei giusnaturalisti di codificare il diritto in un insieme di massime razionali e universali. Alla base di questa opinione, se siamo riusciti a ricostruire correttamente le posizioni della critica, sembra esserci l'idea che Vico tacci di astrattismo il diritto naturale dei filosofi.[354] Ci sembra che proprio questo punto possa essere messo in dubbio dalle considerazioni metafisiche presenti in questo capitolo e dalle evidenze testuali, poiché a nostro modo di vedere la critica di astrattismo, presente certo nell'opera vichiana, non farà la sua comparsa almeno fino alla seconda edizione della *Scienza nuova* del 1730.[355]

Un primo ordine di considerazioni non può che dipendere da quell'accettazione del principio di evidenza cartesiano, la cui presenza ci è sembrato di riscontrare non solo nel *Diritto universale* ma anche nella prima *Scienza nuova*,[356] in cui è a nostro parere da riconoscere il segno più evidente di

---

[352] Cfr. *Supra*, III, §3.

[353] Cfr. *De uno*, cap. CXXXVI, p. 162.

[354] Cfr., ad esempio, F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 291-327; F. LOMONACO, *I sentieri di Astrea*, cit., pp. 151-179. Dell'opinione opposta G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, cit., pp. 79-105, che ritiene che Vico abbia primariamente trovato in Grozio il modello di un diritto universale e certo allo stesso tempo, privo cioè di quella astratta purezza propria del giusnaturalismo moderno.

[355] È ancora assente, ad esempio, nel breve scritto datato 1729 e conosciuto come *Vici vindicae* composto in risposta alla recensione alla *Scienza nuova* apparsa negli *Acta Eruditorum Lipsiensia* nel 1727. Anche in quest'occasione Vico pone la sua principale peculiarità nel fatto di aver basato – come insegnano tanto la Chiesa quanto Platone – il proprio sistema sull'esistenza della divina provvidenza e del libero arbitrio a differenza di chi, come Grozio, aveva fatto totalmente a meno di Dio e di chi, come Pufendorf, nega del tutto l'azione divina nel mondo (Cfr. *Vici vindicae*, pp. 346-348).

[356] Cfr. *Supra*, III, § 5.

una svolta malebranchiana della metafisica vichiana.[357] Per riprendere quanto già detto, l'accettazione da parte di Vico del principio cartesiano, connessa agli argomenti avanzati da Malebranche in favore di esso, avviene all'interno della precedente prospettiva ontologista. Questa prospettiva vichiana, chiusa da sempre allo sviluppo di forme di apriorismo di matrice razionalista in virtù del ruolo necessario svolto dalle occasioni dell'esperienza al fine di raggiungere la conoscenza, viene modificato dall'innesto cartesiano nel senso di un parziale abbandono della inesauribile problematicità dialettica che lo contraddistingueva. Infatti, proprio in virtù dell'evidenza, Vico abbraccia l'idea che alla fine di un processo di sviluppo ascendente possa essere raggiunta la piena esplicitazione della verità, fatte salvo le eccezioni delle verità teologiche. Occorre a questo punto notare come, date queste premesse, il tentativo operato da Grozio non potesse risultare erroneo nelle intenzioni ma bensì un'impresa desiderabile e degna di grande plauso.[358] Allo stesso tempo, però, sembra logica conseguenza il fatto che per il filosofo napoletano i giusnaturalisti moderni avessero compiuto i due fondamentali errori di non aver riconosciuto la comune fonte divina di ogni diritto e di non aver compreso che la riflessione filosofica può sorgere esclusivamente alla fine dello sviluppo storico. Confutando e correggendo gli errori dei suoi predecessori, Vico poteva essere convinto di aver posto sulle corrette basi la comprensione filosofica del diritto dando da un lato un fondamento metafisico alla definitiva forma razionale costituita dal diritto dei filosofi; e dall'altro recuperando alla razionalità quelle forme di diritto erroneamente concepite dai filosofi come irrazionali e arbitrarie e che invece, in quanto manifestazioni del diritto naturale delle genti, erano semplicemente modi differenti di partecipare alla medesima giustizia eterna.

Fin qui ci siamo limitati soltanto a descrivere quali opinioni avrebbe dovuto a nostro avviso sostenere Vico per non risultare in contraddizione con i propri principi. Occorre quindi mostrare come le evidenze testuali mostrino un quadro compatibile con quello appena delineato. Per quanto riguarda le critiche, affrontate in dettaglio nel corso del precedente paragrafo, esse appaiono in linea con quanto descritto. In particolar modo, ci sembra significativo riscontrare l'assenza di ogni riferimento esplicito al carattere astratto del diritto dei filosofi. Analizziamo, ad esempio, il primo passo in cui la differenza tra i due tipi di diritto viene postulata da Vico:

> Quel diritto sviluppatosi per le comuni costumanze delle genti, è il diritto naturale dei giureconsulti di gran lunga diverso da quello dei filosofi, il quale è severissimamente ideato a norma dell'eterna ragione.[359]

Come si può notare, per poter affermare la presenza di una qualche forma di critica al diritto naturale dei filosofi in quanto tale sarebbe necessario riscontrare l'effettiva accezione negativa, assunta nei testi di questo periodo della produzione vichiana, dell'essere "ideato a norma dell'eterna ragione". Questo non soltanto non sembra risultare assolutamente dalla nostra analisi ma anzi, all'opposto, sembra che proprio nel processo di progressivo avvicinamento alla norma dettata dalla ragione divina risieda la chiave dello sviluppo del diritto.[360] Infatti, l'analisi vichiana pare, a nostro avviso, diretta soprattutto a recuperare alla norma dell'eterna ragione, per quanto partecipata in maniera 'corporea' e poetica, il diritto dei giureconsulti piuttosto che a negare il valore del diritto dei filosofi. Tale recupero si attua, oltre che attraverso il riconoscimento della medesima fonte metafisica, anche

[357] Cfr. *Supra*, III, § 1.
[358] Nulla di sorprendente quindi se, come già detto. (Cfr. Supra, III, § 6.1), Vico si riferisce al sistema groziano con grande deferenza e pone nella *Vita* il giurista olandese come suo ispiratore finale, come suo quarto "autore".
[359] *De uno*, cap. CXXXVI, p. 162.
[360] Cfr. *Supra*, III, § 3.1.

attraverso la comprensione della necessità delle prime forme di partecipazione alla verità. Detto in altri termini, attraverso l'idea che non vi possa essere pura ragione senza un iniziale materiale spurio da poter purificare.[361] Insomma, il diritto dei filosofi ci sembra essere dotato di un suo particolare valore di verità che può essere disconosciuto solo al prezzo di commettere un errore simile a quello dei giusnaturalisti moderni, trattando cioè del diritto solo a metà.

Il diritto naturale dei filosofi, dunque, è vero ma giunge esclusivamente alla fine dello sviluppo, essendo un prodotto di quell'età degli uomini che, come si è visto,[362] viene presentata ancora in termini positivi nel corso della prima *Scienza nuova*. A ben vedere, infatti, frutto più maturo di questa terza età, è quello di consentire quello *ius gentium humanarum* in cui per la prima volta l'esercizio del diritto viene a svolgersi seguendo la norma dell'equità. Una forma di diritto, quest'ultima, che deve secondo l'opinione vichiana la sua grandezza anche al fatto di fondarsi in maniera quasi inconsapevole sui medesimi principi metafisici che erano stati compresi dalla migliore delle filosofie, quella platonica. Scrive Vico:

> […] la provvedenza regolò sì fattamente le nazioni che il diritto romano si ritruovasse fondato sui principi della platonica, la qual, siccome è la regina di tutte le pagane filosofie, così ella è la più discreta serva della filosofia cristiana; e'l diritto romano, nello stesso tempo, si ritruovasse altresì addimesticato, per dir così, a sottoporsi al diritto della coscienza a noi comandato dal Vangelo.[363]

Il "serioso poema" del diritto romano, nel punto più alto del suo processo di sviluppo, di esplicitazione delle proprie possibilità intrinseche, può essere riconosciuto come una manifestazione pratica di quei principi metafisici alla cui comprensione teoretica può giungere – poiché in effetti vi giunse la migliore delle filosofie – la filosofia platonica. Inoltre, come non hanno compreso i filosofi precedenti a Vico,[364] è proprio solamente attraverso il necessario sviluppo delle prime rozze forme di partecipazione alla verità che può manifestarsi l'ultimo livello razionale rappresentato dalla filosofia. Proprio il fatto che questo passo finale rappresentato dalla filosofia rappresenti il momento in cui giunge a compimento un percorso storico necessario e non disconoscibile è ben testimoniato in un passo in cui Vico è impegnato a descrivere gli errori dei giusnaturalisti moderni. Scrive Vico:

> De' quali [errori] il primo è che *quel diritto naturale che essi stabiliscono* per massime ragionate di morali filosofi e teologi e, 'n parte, di giureconsulti*, come egli in verità è eterno nella sua idea*, così stimano che fosse stato mai sempre praticato coi costumi delle nazioni. E non avvertirono che il diritto naturale […] sia un diritto naturale uscito con essi costumi delle nazioni, eterno appo tutte in ciò: che, dalle stesse origini delle religioni incominciato, egli, per certe «sètte di tempi» che i medesimi giureconsulti sovente appellano, per gli stessi gradi appo tutto *procede e giugne ad un certo termine di chiarezza, che, per la sua perfezione* o stato,

[361] Così, infatti, Vico definisce il diritto dei giureconsulti un diritto naturale *misto* poiché composto di un insieme inscindibile di elementi certi – le formule, le determinazioni del diritto positivo – in cui sono incorporati degli elementi di vero – la norma ideale del giusto che viene formalizzata nelle leggi –. Viceversa, proprio per il suo carattere di compiuta razionalità, il diritto naturale dei filosofi viene definito *puro* (Cfr. *De uno*, cap. CXXXVI, p. 164).
[362] Cfr. *Supra*, III, § 5.2.
[363] *SN25*, p. 312.
[364] Ai filosofi, infatti, viene imputato tra gli altri quell'errore che sarà destinato a diventare celebre come "boria de' dotti" e che consiste nel ritenere erroneamente che il patrimonio culturale e la capacità razionale propria dei tempi in cui possono sorgere i filosofi – e dunque dei filosofi stessi – siano da sempre patrimonio dell'umanità e di elaborare conseguentemente le proprie teorie sul passato. Come scrive Vico: «i filosofi han meditato sulla natura umana incivilita già dalle religioni e dalle leggi, dalle quali, e non d'altronde, erano essi provenuti filosofi, e non meditarono sulla natura umana, dalla quale eran provenute le religioni e le leggi, in mezzo alle quali provennero essi filosofi» (*Ivi*, p. 52).

> *altro non gli rimane che alcuna setta di filosofi il compia* e fermi con massime ragionate sull'idea di un giusto eterno.[365]

In questo passo, Vico esplicitamente riconosce non soltanto il carattere di verità del tentativo di fondare un sistema giuridico sull'idea eterna, caratteristica propria del diritto naturale dei filosofi, ma altresì descrive il processo di sviluppo giuridico come un processo ascendente di chiarificazione in grado di raggiungere un livello di perfezione tale da poter infine essere compiuto dai filosofi.[366] Quest'ultimo passo del processo, insomma, non soltanto non appare nel testo vichiano come un 'tradimento' della concretezza delle prime forme ma tantomeno assume i connotati di prodotto di una deriva nell'astrattismo propria del pensiero filosofico, che paga il prezzo della purificazione dei suoi concetti con la perdita di valore della sfera della vita pratica. Viceversa, come già i rilievi del *Diritto universale* lasciavano presagire,[367] la comprensione filosofica pare assumere il ruolo di punto d'arrivo di quel percorso che, mostrando la possibilità dell'accesso alla verità per l'uomo, dimostra la presenza della divina provvidenza. Infatti, ponendosi alla fine dello sviluppo della conoscenza umana, il diritto naturale dei filosofi porta ad estrema chiarezza le verità contenute implicitamente – o sarebbe meglio dire corporeamente – nel diritto naturale delle genti, preparando la via alla legge rivelata comunicata dal Vangelo. Così, concludendo il cammino possibile alla luce del lume razionale, il diritto dei filosofi sembra facilitare, riprendendo quasi le idee medievali sul ruolo della filosofia, l'avvento della verità rivelata. Esplicito in tal senso appare questo passo tratto dalla *Conchiusione dell'opera*:

> E, per conchiudere con l'esemplo onde ne incominciammo a ragionare, dagli auspici che furono creduti abbisognare per distinguere i domini delle terre comuni del primo mondo sotto i regni divini, poi si passò alla consegna erculea del nodo sotto i regni eroici; appresso alla consegna del podere medesimo sotto i regni umani: che è il principio, progresso e fine del diritto naturale delle genti, con uniformità sempre andante tra le nazioni, per finalmente intendersi il diritto naturale de' filosofi, che è eterno nella sua idea e cospira col diritto naturale delle genti cristiane: che la volontà deliberata del signore di trasferire il suo dominio in altrui, e l'altrui volontà determinata a riceverlo, da entrambi sufficientemente significata, basta sotto il regno della coscienza, che è il regno del vero Dio.[368]

Come si può vedere, accingendosi a concludere la prima stesura della *Scienza nuova*, Vico ripercorre lo sviluppo del diritto utilizzando come esempio l'evoluzione storica del concetto di proprietà dal diritto falsamente divino, tutto esteriore, degli auspici a quello basato sulla parola del vero Dio, tutto interiore, proprio del regno della coscienza. In questa parabola evolutiva viene ben messo in chiaro il ruolo propedeutico del diritto naturale delle genti al fine di riuscire in ultimo ad intendere il diritto naturale de' filosofi. Inoltre, viene ribadito ancora una volta il ruolo positivo di quest'ultima forma di diritto, nel suo essere parte integrante del corso del diritto che viene qui ancora presentato secondo

---

[365] *SN25*, p. 50 (corsivo mio). Prospettiva analoga può essere trovata già nel *Diritto universale*, dove il diritto dei filosofi viene proprio descritto come il momento più alto di un processo di purificazione. Scrive Vico: «Attraverso questi passaggi successivi, i diritti arrivarono, a partire dal diritto naturale primo, attraverso anzitutto il diritto delle genti, poi il diritto civile, fino al diritto naturale secondo, cioè al solo pudore. Potrebbe perciò dirsi, per usare un'eleganza, che tutti i diritti, iniziati dal diritto naturale degli uomini rudi, dirozzati dal diritto naturale delle genti maggiori, raffinati dal diritto naturale delle genti minori, sono stati *finalmente depurati quasi del tutto dei residui materiali dal diritto naturale dei filosofi*» (*De constantia*, II, p. 422, corsivo mio). Cfr. anche *ivi*, cap. XXX, p. 672; *De uno*, cap. CCXVIII, p. 336 e *Vita*, p. 59.

[366] A rilevare questo carattere ascendente, di innalzamento a Dio, del percorso del diritto è G. CARILLO, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, cit., pp. 106-108.

[367] Cfr. *De constantia*, I, cap. V, p. 366; cap. XII, p. 372; cap. XVII, p. 380; capp. XIX-XX, pp. 382-384.

[368] *SN25*, p. 313.

il disegno del circolo – cha partendo da Dio con Dio si conclude – già descritto nel *Diritto universale* e da noi compreso come un tipo di 'ontologismo storico'.[369]

Concludendo, cosa può dirci tutto questo riguardo al rapporto con Grozio? A nostro avviso, comprendere come il tentativo di codifica razionale del diritto fosse reso non soltanto in linea di principio possibile, ma addirittura auspicabile, dalla particolare forma dell'ontologismo vichiano restituisce un quadro più preciso dei rapporti tra i due filosofi giuridici. Vico appare infatti consapevole dell'importanza della costruzione groziana e impegnato a contribuire a sua volta alla realizzazione del fine. In tale ottica vanno secondo noi giudicate le numerose correzioni apportate dal filosofo napoletano all'opera del giurista olandese e dei suoi epigoni. Infatti, Vico non sembra rifiutare in quanto tale quel procedimento di purificazione concettuale, di sistemazione – intesa nel senso di creazione di un sistema razionale –. La sua preoccupazione appare essere quella di fondare quello stesso procedimento su di una base più salda, che non prescinda cioè tanto dalla corretta impostazione metafisica del problema quanto dall'importante fonte rappresentata dal senso comune. Ciononostante, con queste pur importanti differenze, Vico sembra ancora convinto di poter volgere l'opera groziana alla delineazione di un sistema migliore, sembra insomma ancora ritenere che il progetto di Grozio, del suo quarto "autore", possa essere portato a compimento. Una convinzione questa che, come vedremo, sarà destinata a scomparire nel corso della sua elaborazione più matura.

[369] Cfr. *Supra*, III, § 2.2.

IV
L'ULTIMO ONTOLOGISMO VICHIANO
La 'fase' della maturità (1729-1744)

Nella nostra analisi della metafisica vichiana siamo giunti a individuare una terza fase del pensiero del filosofo napoletano, caratterizzata, a nostro avviso, da un riavvicinamento alla prima forma del suo ontologismo – quello problematico e platonico – e da un netto allontanamento da quel perfettismo, derivato dall'influenza malebranchiana, che divenne invece proprio della seconda fase del suo pensiero. Non per questo, però, ci pare opportuno intendere gli sviluppi finali rappresentati dalle opere della maturità come un puro e semplice ritorno indietro. Infatti, l'ultima fase della metafisica vichiana ci appare non soltanto come un definitivo tentativo di sintesi, come testimoniato dalle ampie riprese di tematiche derivanti dal *De ratione* e dal *De antiquissima*[1] e dal *Diritto universale*,[2] ma anche come l'espressione di una nuova posizione che, dopo aver riabbracciato la problematicità della dialettica platonica, scopre il ruolo centrale dell'esperienza interiore della pietà come fonte di ogni sapienza, tanto poetica quanto filosofica, come vedremo nel corso del capitolo.[3]

Venendo alle indicazioni più propriamente cronologiche, occorre notare che gli elementi che sono stati ritenuti essere significativi per mettere in luce l'effettiva esistenza di una terza e ultima fase della metafisica vichiana appaiono in maniera quasi repentina all'interno del testo della seconda edizione della *Scienza nuova* edita nel 1730 per poi rimanere costanti tanto nel materiale dell'epistolario, quanto nella definitiva edizione della *Scienza nuova*, conclusa da Vico poco prima della sua morte avvenuta nel 1744. In realtà, come vedremo, i primi indizi di una rottura con l'orizzonte metafisico precedente ci sembrano riscontrabili in due lettere datate 1729: quella a Francesco Saverio Estevan del 12 gennaio e quella a Tommaso Russo del 7 novembre. Si è quindi optato, come già fatto in occasione della datazione della seconda fase, per fissare gli estremi cronologici di questo periodo negli anni 1729-1744, anni in cui la nostra suddivisione pare pienamente giustificata dalla lettera del testo vichiano. Così facendo, viene ad essere incluso uno scritto come la risposta vichiana del 1729 alla recensione della prima *Scienza nuova* a opera dei redattori degli *Acta eruditorum lipsiensia* che, pur nella sua grande importanza teoretica,[4] non ci sembra contenere indizi sufficienti ad attestare l'avvenuta rottura con la metafisica della seconda fase ma che ci pare debba venir letto e interpretato in tal senso alla luce della sua collocazione cronologica. Inoltre, va segnalato che nella produzione

[1] Ci riferiamo in particolar modo alla dottrina dell'integrazione della topica e della critica, alla teoria dell'ingegno e alla psicologia del *De antiquissima*. Sul tema ritorneremo comunque *Infra,* IV, § 3.
[2] Non soltanto la riproposizione di quello che abbiamo definito "ontologismo storico" (cfr. *Supra*, III, § 2.2), che con la sua teorizzazione della corrispondenza tra ontogenesi e filogenesi era già stato posto alla base della prima *Scienza nuova*, ma anche di un tema squisitamente malebranchiano come quello della necessità, per l'azione divina, di compiersi attraverso le vie semplici (cfr. *Infra*, IV, § 5.1).
[3] Cfr. *Infra,* IV, § 3.
[4] Sullo scritto, conosciuto come *Vici vindiciae* cfr. R. CAPORALI, *La tenerezza e la barbarie*, cit., pp. 1-28; F. RATTO, *Motivi di una rilettura delle Vici vindicae*, in: *Da napoli a New York: l'itinerario vichiano di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Sestante, Ripatransone, 1999, pp. 64-78; M. SANNA, *Inventio e verità nel percorso vichiano*, in: «BCSV» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 11-25.

della fase della maturità va anche annoverata un'importante orazione. Questo testo, su cui si è da non molto tornata a focalizzare l'attenzione della critica vichiana,[5] è conosciuto con il titolo *De mente heroica* e venne presentato da Vico in occasione dell'inaugurazione solenne dell'anno accademico del 1732 per poi successivamente venir pubblicato a spese pubbliche. In tale orazione, Vico celebra con toni entusiasti le capacità della mente umana che, posta in una posizione mediana tra la limitatezza del mondo fisico e la perfezione divina, è in grado di essere impiegata per la conoscenza della verità e per il progresso delle scienze.

Ovviamente, la consapevolezza che quel cambio di rotta filosofico che intendiamo mettere in evidenza richieda normalmente un certo tempo di maturazione, probabilmente aperto dal lavoro vichiano sulla mai completata edizione veneziana della *Scienza nuova* tra il 1727 e il 1729,[6] impone di soffermarsi sulle problematiche relative all'individuazione degli estremi cronologici della terza 'fase' della metafisica vichiana e sulle caratteristiche che, ritenute essere indizi di rottura, sono alla base della periodizzazione proposta. Dedicheremo quindi il primo paragrafo del presente capitolo proprio a questo tema.

1. Una 'fase' dall'individuazione problematica

Come Vico stesso sceglie di rendere noto ai propri lettori, sia nell'*Aggiunta* alla propria autobiografia che nell'*Occasione di meditarsi quest'opera* preposta esclusivamente alla seconda edizione della *Scienza nuova*,[7] sappiamo che immediatamente dopo l'edizione a stampa della prima *Scienza nuova* il filosofo napoletano indirizza i propri sforzi nella riorganizzazione della propria opera in vista di una nuova edizione della stessa. Tale nuova edizione, programmata per essere realizzata in Venezia grazie all'interessamento di Antonio Conti, Carlo Lodoli e Giovanartico di Porcia, avrebbe per la prima volta consentito a Vico di sviluppare i propri argomenti relativi alla natura delle nazioni senza doversi preoccupare della lunghezza del testo visto che, come appare dallo scambio epistolare tra l'autore e i promotori della nuova edizione, egli veniva incoraggiato dai suoi corrispondenti a espandere il testo della prima versione, a chiarirne i punti oscuri, a elaborare meglio le scoperte della nuova scienza vichiana con particolare riguardo per il loro impiego nelle previsioni riguardanti il futuro.[8] Nulla ci resta delle carte che Vico inviò agli editori veneziani e che, dopo il deteriorarsi dei rapporti con questi ultimi richiamò indietro e che certamente sono in buona parte confluiti nell'edizione napoletana del 1730.[9] Risulta quanto mai problematico ricostruire il processo di pensiero che portò Vico alla nuova versione della sua opera maggiore e determinare in che modo le indicazioni e le richieste dei suoi corrispondenti, confidenti e ammiratori, abbiano concretamente

[5] Cfr. F. LOMONACO, *La mens heroica negli anni Trenta del Settecento*, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., pp. 123-147.
[6] Sono questi gli anni in cui l'epistolario ci attesta la lavorazione dell'opera nella sua edizione veneziana. Il tema appare per la prima volta nella lettera di Giovanartico di Porcia del 14 dicembre 1727 (cfr. *Epistole*, pp. 135-136) e se ne parla ancora senza accenni alla cancellazione del progetto editoriale nella lettera di Michelangelo Franceschi datata al 1729 (Cfr. *Epistole*, pp. 153-154). Inoltre, è Vico stesso a riportare nell'*Aggiunta* all'autobiografia di aver iniziato a lavorare alla nuova versione della *Scienza nuova* dopo aver ricevuto le lettere dei propri corrispondenti veneziani (cfr. *Aggiunta*, pp. 69-72).
[7] Cfr., rispettivamente, *Ibidem* e *SN30*, pp. 355-362.
[8] Le richieste di accrescere l'opera in vista di una possibile ristampa veneziana occupano infatti le lettere dei corrispondenti veneziani di Vico dalla prima di cui abbiamo traccia, l'appena citata di Giovanartico di Porcia del 14 dicembre 1727 fino a quella del medesimo datata 2 aprile 1728, in cui il nuovo materiale vichiano sembra venire considerato pronto per essere spedito a Venezia (Cfr. *Epistole*, pp. 135-139).
[9] È interessante l'idea presentata da R. RUGGIERO, *Notizie della Scienza nuova 'in forma negativa'*, in: *Studi per Gian Paolo Marchi*, a cura di R. Bertazzoli, F. Forner, P. Pellegrini, C. Viola, ETS, Pisa, 2011, pp. 647-657, secondo cui l'edizione veneziana e quella napoletana sarebbero il frutto di un'operazione di sintesi tra la prima *Scienza nuova* e il materiale della mai edita e perduta *Scienza nuova* 'negativa'.

agito da stimolo per le riflessioni vichiane. La situazione è inoltre resa ancora più incerta dal fatto che, come il nostro autore si premura di ricordare, la *Scienza nuova* che leggiamo nella sua versione del 1730 rappresenta una forma ulteriore rispetto a quella originariamente pensata per l'edizione veneziana, in cui Vico segue un nuovo metodo, caratterizzato dal vantaggio di rendere maggiormente evidenti le connessioni tra gli argomenti senza appesantire il testo con lunghe trattazioni.[10]

Come si può dunque ben notare, il periodo che divide la pubblicazione della prima *Scienza nuova* da quello che abbiamo individuato come l'inizio della terza 'fase' della metafisica vichiana appare un periodo denso di stimoli e di attività di rielaborazione teoretica da parte di Vico. Ma, non avendo testimonianze significative della reale genesi dei cambiamenti nella filosofia vichiana, dobbiamo limitarci ancora una volta a constatarne l'avvenimento, mettendo in luce gli effetti di un processo che, almeno per ora, resta nascosto dalle tenebre dei tempi.

1.1. Indizi di un distacco

Venendo quindi ad analizzare gli elementi che ci fanno propendere per ipotizzare un cambio di rotta nella metafisica vichiana in questa fase, ci sembra opportuno notare in primo luogo come una parte consistente delle ultime due versioni della *Scienza nuova*, nello specifico i libri quarto e quinto, vengano dedicati da Vico alla generalizzazione dell'analisi operata nella prima versione della propria opera maggiore sulla natura delle nazioni. Tali libri, infatti, trattando rispettivamente del *corso* che fanno le nazioni nel loro sviluppo e del *ricorso* che le cose umane compiono nel risorgere delle stesse nazioni dopo un periodo di decadenza, costituiscono una sistemazione e un'esposizione della *storia ideale eterna* che costituiva uno dei più grandi risultati della *Scienza nuova*.[11] Sarebbe interessante poter comprendere fino in fondo quanto tale scelta vichiana sia stata occasionata dalla richiesta di Antonio Conti, che in una sua lettera proponeva a Vico di esplicitare il tema dei rapporti tra i principi della nuova scienza e la conoscenza delle cose future,[12] e quanto invece la ricerca di una legge di sviluppo in grado di legare passato e futuro fosse tra quegli aspetti della prima versione dell'opera che il filosofo napoletano era stato costretto a mettere tra parentesi a causa della necessità di stampare il testo contando esclusivamente sulle proprie magre finanze. Indipendentemente da ciò, la nostra attenzione viene però ad essere attirata da due elementi legati ai risultati dell'approfondimento del tema in questione: da una parte, infatti, assistiamo allo scomparire dalle pagine vichiane di ogni riferimento tanto allo stato di *akmé* delle nazioni quanto alla possibilità di utilizzare le scoperte della *Scienza nuova* al fine di riconoscere e conservare un tale stato perfetto;[13] dall'altra parte, proprio in concomitanza con l'abbandono di questi temi, l'emergere di una teoria del ricorso strettamente legata

[10] «E perché per le testè narrate cagioni l'Opera non ritruovava Stampatore né qui in Napoli, né altrove, che la stampasse a sue spese; noi ci diemmo a meditarne un'altra condotta, la qual è forse la propia, che doveva ella avere, che noi senza questa necessità non avremmo altrimente pensato; che col confronto del Libro innanzi stampato apertamente si scorge, esser dall'altra, che noi avevamo tenuto, a tutto cielo diversa. Ed in questa tutto ciò, che nell'Annotazioni, per seguire il filo di quell'Opera, si leggeva distratto, e dissipato, ora con uno spirito si osserva comporvisi, e reggere; con tal forza di ordine, il quale oltre all'altra, che è la proprietà dello spiegarsi, è una principal cagione della brevità, che 'l Libro di già stampato, e 'l Manoscritto non vi sono cresciuti, che soli tre altri fogli di più […]» (*SN30*, p. 361). Sulla questione del nuovo metodo della *Scienza nuova* torneremo *Infra*, IV, §2.

[11] Sia alla questione dell'interpretazione della *storia ideale eterna* e del *corso* delle nazioni, che al tema del *ricorso*, verrà dedicata una considerazione specifica più oltre nel corso del capitolo (cfr., rispettivamente, *Infra*, IV, § 3.3; § 5.2).

[12] «Io la consiglierei à mettere alla testa del Libro una prefatione, ch'esponesse i vari principi delle varie materie, che tratta, e il sistema armonico, che da essi risulta sino ad estendersi alle cose future, che tutte dipendono dalle Leggi di quell'Istoria eterna della quale è così sublime, e così feconda, l'idea, che ne hà assegnata» (A. Conti a Vico, 3 gennaio 1728, in: *Epistole*, p. 137).

[13] Temi sulla cui centralità al fine di mettere in luce la persistenza dell'influsso malebranchiano sulla filosofia vichiana abbiamo insistito *Supra*, III, § 5.2.

al nuovo tema della barbarie della riflessione. Proprio in questo avvicendamento tra l'idea della possibilità di restaurare e conservare attraverso la sapienza filosofica – se correttamente praticata – le nazioni, e quella di segno opposto che vede nella restaurazione, attraverso una nuova barbarie dei sensi, dell'originaria esperienza di pietà, che sola può essere posta alla base delle nazioni ci pare di poter ravvisare le tracce dell'abbandono dell'influenza del principio di evidenza malebranchiano e del conseguente riavvicinarsi da parte di Vico verso il proprio originale orizzonte ontologista, costituito dalla inesauribile problematicità della conoscenza.

Per mettere in luce quanto appena affermato, occorre soffermarsi sull'idea, introdotta da Vico nella *Scienza nuova* del 1730 e presentata in termini analoghi in quella del 1744, della barbarie della riflessione. In questi testi, pur continuando a ritenere possibile una collaborazione tra sapienza riposta e sapienza volgare,[14] Vico si spinge per la prima volta ad affermare non soltanto che alcune filosofie possano ostacolare la comprensione della verità, ma che l'esercizio della riflessione in quanto tale possa fungere da elemento disgregatore della società al punto tale da dare vita a una forma di barbarie, quella della riflessione, addirittura peggiore di quella propria del primigenio erramento ferino. Una condizione, questa, in cui, pur formalmente esistendo ancora stati e città, le nazioni e le comunità siano ormai in realtà già distrutte, compromesse al punto tale che l'ordine non possa essere restaurato né dall'emergere di un monarca né dalla conquista da parte di popoli migliori, ma solamente a seguito della dissoluzione definitiva delle nazioni che, dopo essere ritornate nelle selve, potranno dal senso di pietà primigenio ricominciare il loro corso. Scrive Vico:

> […] poiché tai popoli a guisa di *bestie* s'eran accostumati non ad altro pensare, ch'alle *particolari proprie utilità di ciascuno*; e avevan dato *nell'ultimo* della *dilicatezza*, e dell'*orgoglio*, ch'a guisa di *fiere*, nell'essere disgustati d'un pelo, si risentono, ed infieriscono; e sì nella loro maggiore *celebrità*, e *folla* de' *corpi*, vissero, come bestie immani, in una *somma solitudine d'animi*, e di *voleri*, non potendovi *appena due convenire*, seguendo ogniun de' due il suo proprio piacere, o capriccio; per tutto ciò con *disperate guerre civili*, e con *ostinatissime fazioni*, vadan' a fare *selve* delle *città*, e delle *selve covili d'huomini*; e 'n cotal guisa *dentro lunghi secoli di barbarie* vadano ad *irrugginire malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi*, che gli aveva resi fiere più crudeli con la *barbarie della riflessione*, che non è la *stessa barbarie del senso*: perché, come ne' tempi della *barbarie del senso*, così la *barbarie della riflessione* osserva le *parole*, e *non* la *mente* delle *leggi*, e degli *ordini*; con questo di peggio, che quella credeva, tal'esser' il *giusto*, dal qual fosse tenuta, qual *suonavano le parole*; questa conosce, e sa, il *giusto* con cui è tenuta, essere ciò, ch'*intendono* gli *ordini*, e le *leggi*; e si studia di *defraudarle* con la *superstizione delle parole*: perciò *huomini maliziosamente riflessivi* con tal' *ultimo rimedio*, ch'adopera la *Provvedenza*, così *storditi*, e *stupidi* non sentano più agi, dilicatezze, e vano fasto, ma solo le *necessarie utilità della vita*; e nel *poco numero* degli huomini rimasi, e nella *copia* delle cose necessarie alla vita, divengano *naturalmente parchi, discreti, comportevoli*; e per la ritornata primiera *semplicità* del primo Mondo delle Nazioni, sieno *religiosi*, *veraci*, e *fidi*; e sì ritorni la *pietà*, la *verità*, la *giustizia*, le quali sono *grazie*, e *bellezze* dell'*Ordine eterno di Dio*.[15]

[14] Tale possibilità è come sempre da Vico riferita all'esempio della filosofia platonica. Non ci sembrano dunque giustificate dai testi vichiani quelle interpretazioni volte a ricercare in questi una condanna della filosofia in quanto tale e, per converso, un'esaltazione della sola sapienza volgare (cfr., ad esempio, E. GRASSI, *Essays on Vico and Humanism*, cit., pp. 1-46; 117-137; D. Ph. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, cit., pp. 133-166).
[15] *SN30*, pp. 766-767.

Come si può notare, in questo passaggio Vico connette nettamente l'utilizzo della ragione, e la conseguente nascita della malizia, con l'emergere di una situazione in cui la "solitudine degli animi" si accompagna alla tendenza di ogni individuo a far scomparire l'orizzonte del bene comune privilegiando ogni proprio capriccio personale.[16] Questa connessione appare così profonda da giungere al punto in cui non appare altra strada possibile per invertire la disgregazione sociale se non quella attraverso la quale, previa un definitivo collasso delle nazioni, si ritorni a quella condizione di erramento ferino che aveva già una volta assopito completamente la ragione negli esseri umani. È proprio tale considerazione che ci sembra consentire a Vico di interpretare il medioevo come una vera e propria "barbarie seconda" – il termine appare ora per la prima volta – in cui non dobbiamo limitarci a riconoscere, come avveniva nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova* del 1725,[17] il ripresentarsi di alcune particolari usanze e alcuni istituti giuridici ma che deve ora essere letta alla luce di un quasi perfetto parallelismo con quanto avvenuto nella prima età delle nazioni, come il caso esemplare del "ricorrere che fanno le cose umane".[18] L'idea insomma che non soltanto la capacità di comprendere attraverso la mente tutta spiegata non costituisca una conquista definitiva dell'umanità, ma anzi che proprio nel momento del suo massimo splendore essa porti con se il rischio di una nuova caduta dalla quale l'umanità possa riprendersi solamente a prezzo della ragione stessa.[19]

Cosa ci spinge però ad affermare che in questi aspetti occorra vedere gli indizi di una rottura con la precedente visione metafisica vichiana e non, semplicemente, il ripensamento e la riformulazione di alcune dottrine particolari, che riguardano la comprensione teoretica solamente di queste stesse dottrine senza coinvolgere necessariamente l'orizzonte metafisico in cui sono state concepite? A nostro avviso, il cambio d'opinione radicale di Vico nei confronti delle possibilità del sapere filosofico può trovare spiegazione solamente in un ripensamento della natura del rapporto di partecipazione della mente umana alla verità. Certamente, lo si è detto in precedenza,[20] anche nel corso della *Scienza nuova* prima Vico si era dimostrato attento a distinguere un corretto uso della filosofia – esemplificato da Platone – da un impiego scorretto e distruttivo della stessa – impersonificato nella visione vichiana dagli epicurei e dagli stoici di ogni tempo –.[21] Quello che però ci sembra essere profondamente mutato è il senso in cui è secondo Vico possibile parlare di una convergenza tra sapienza riposta e sapienza volgare. In primo luogo, infatti, scompare l'idea che compito della sapienza riposta sia in qualche modo quello di correggere e di sorreggere la sapienza

[16] Ci sembra interessante portare l'attenzione su quanto la descrizione della barbarie della riflessione si dimostri debitrice, pur al netto delle macroscopiche differenze relative al ruolo della ragione, della descrizione delle forme di governo devianti presenti in: PLATONE, *Repubblica*, VIII. Tale connessione è resa soprattutto se si confronta la descrizione platonica della democrazia e del conseguente emergere della tirannide (cfr. *Ivi*, VIII, 555c - 569c) con la descrizione vichiana della corruzione delle repubbliche (cfr. *SN30*, p. 766; *SN44*, pp. 1259-1260).

[17] Cfr. *Supra*, III, § 5.2.

[18] Cfr. *SN30*, pp. 747-759; *SN44*, pp. 1231-1253. Il parallelismo non può considerarsi perfetto in quanto nella lettura vichiana la seconda barbarie medievale si è realizzata senza mai passare per un completo ritorno allo stato ferino, ma ritornando a una condizione in cui le nazioni – e non più gli individui – parlarono tra di loro lingue mute. Inoltre, questa seconda barbarie, non passando per il momento dell'ateismo, si differenzia dalla prima per il fatto di aver accolto in occidente, seppur attraverso una rinnovata mentalità poetica, la rivelazione cristiana.

[19] Non ci sembra dunque un caso, che in un recente contributo sulle possibilità della ragione in Vico si finisca con il constatare che la conquista della ragione tutta spiegata da parte dell'umanità venga presentata nelle ultime due versioni della *Scienza nuova* come una conquista quanto mai fragile, un dono in costante pericolo di rovesciarsi in maledizione (cfr., M. RICCIO, *Latenza e riconoscimento della «vera natura umana»*, cit., pp. 263-271).

[20] Cfr. *Supra*, III, § 5.1.

[21] Su questo utilizzo vichiano della figura di Platone cfr. M. AGRIMI, *Vico e la tradizione 'platonica'. La filosofia dell'umanità e la storia universale delle nazioni*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 65-102; G. COSTA, *G.B. Vico tra 'platonici' e 'monastici': il termine* Ragione *nella filosofia italiana dal rinascimento alla* Scienza nuova, in: *Ratio. VII colloquio internazionale*, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Leo S. Olschki, Firenze, 1994, pp. 325-378.

volgare. Ma, in maniera ancora più significativa, rispetto al testo precedente, nelle ultime due versioni della *Scienza nuova*, alla filosofia viene ad essere negata la capacità di raggiungere un sapere autonomo e definitivo attraverso la purificazione del sapere poetico-immaginativo. Infatti, il filosofo napoletano, tornando a commentare un'affermazione di Polibio, presenta la filosofia non soltanto come una forma di sapere che può esistere solamente dopo l'affermazione della religione, ma addirittura che vede il proprio ruolo principale nella sua capacità di assistere la buona eloquenza, continuatrice nell'epoca della ragione tutta spiegata dell'opera civilizzatrice della religione. Scrive Vico:

> […] veda *Polibio*, quanto sia vero il suo detto, che, *se fussero al Mondo Filosofi*, *non bisognerebber' al Mondo Religioni*; che le *Religioni* son quelle unicamente, per le qual'*i popoli* fann'*opere virtuose per sensi*, i quali *efficacemente muovono gli huomini ad operare*; e che le *massime* da' *Filosofi ragionate intorno a virtù*, servono solamente alla *buona eloquenza* per *accender'* i *sensi* a far' i *doveri delle Leggi*; con questa *essenzial differenza* tra la nostra *vera* e tutte le altre *false*; che nella *nostra* fa virtuosamente operare la *Divina Grazia per un Bene Infinito ed Eterno*, il quale *non* può cader *sotto sensi*, e 'n conseguenza per lo quale la *mente muove i sensi all'azioni virtuose*; a rovescio delle *false*, ch'avendosi *proposti beni terminati e caduchi*, i *sensi* debbono *strascinare la mente* a far *opere di virtù*.[22]

Una lettura attenta di questo passo vichiano dovrebbe rivelare il ruolo subordinato che la filosofia viene ad assumere rispetto a quanto invece appariva nelle opere precedenti. Identificando l'utilità della filosofia nel suo ruolo di fonte di verità per la buona eloquenza, unica arte capace di far compiere la virtù attraverso i sensi in un mondo in cui il sentimento primigenio delle religioni è scomparso, Vico pare suggerire per converso l'accessorietà della filosofia e dell'eloquenza laddove regni compiutamente la religione cristiana, capace di muovere alla virtù parlando unicamente alle menti. Insomma, quel che ci pare di notare nel testo della *Scienza nuova* seconda è che quella filosofia che nei testi precedenti sembrava poter in qualche modo raggiungere un grado di perfezione tale da potersi intendere come fine desiderabile dello sviluppo delle facoltà umane, sapere autonomo – per quanto da considerarsi sempre nella sua necessaria continuità con la religione – perfetto al limite da consentire quasi agli esseri umani di autosalvarsi, diventa ora un sapere che per quanto sublime deve essere compreso nella sua natura limitata. Ora, un cambiamento d'opinione di questa portata, che ci sembra poter essere se non altro ritenuto probabile sulla base delle assenze e delle nuove teorie introdotte nella *Scienza nuova* seconda, non può a nostro avviso non poter essere messo in rapporto con il corrispettivo allontanamento dalla cornice malebranchiana precedente. Sotto questa luce, non ci sembra certamente un caso l'effettiva scomparsa dalle pagine vichiane dei riferimenti all'oratoriano e alle sue dottrine. Non soltanto, è parimenti significativo il fatto che proprio all'interno delle lettere scritte da Vico nel corso del 1729 da una parte compaia il primo caso di accenno critico a

[22] *SN30*, p. 770. Quasi identica la formulazione in *SN44*, p. 1263, in cui l'espressione "i doveri delle Leggi" viene sostituita con "i doveri delle virtù". Il collegamento tra Filosofia e giusta eloquenza era stato poco prima affrontato da Vico in *SN30*, p. 765 (cfr. anche *SN44*, p. 1259) e costituisce uno dei temi principali del testo delle *Vici vindiciae* (cfr. *VV*, pp. 352-364) in cui viene sostanzialmente ripresa la teoria dell'ingegno dei tempi del *De ratione* e del *De antiquissima*. Ritorneremo sulla questione *Infra*, IV, § 3.2.

Malebranche,[23] e dall'altra ritornino gli argomenti che fin già dal *De ratione*[24] Vico aveva opposto al criterio dell'evidenza cartesiano, quel medesimo criterio che però il filosofo napoletano aveva mostrato esplicitamente di aver accolto nel *Diritto universale* e, a parer nostro, implicitamente nella prima *Scienza nuova*. Scrivendo nel mese di gennaio 1729 a Francesco Saverio Estevan, il filosofo napoletano afferma:

> Allo incontro, come se i giovani dalle Accademie dovesser uscire nel Mondo degli homini, il quale fossesi composto di Linee, di Numeri e di Spezie algebraiche, empiono lor' il capo de' magnifici vocaboli di dimostrazioni, di evidenze, di verità dimostrate, e condannano il verisimile, che è il vero per lo più, che ne dà quella regola di giudicare, che è un gran motivo di vero ciò, che sembra vero a tutti, o alla maggior parte degli huomini […] E la ragione di tutto ciò, che hò scritto, è, che dappertutto celebrandosi il criterio della verità del medesimo Renato, che è la chiara, e destinta percezione, il qual non diffinito è più incerto di quel di Epicuro, che il senso evidente di ciascheduno, il qual'ogni passione ci fa parer evidente, conduce di leggieri allo Scetticismo […].[25]

Ci sembra quindi di poter ipotizzare che il cambio di *status* del sapere filosofico nella nuova versione dell'opera maggiore vichiana, che si manifesta in maniera esemplare nell'immagine della barbarie della riflessione, non sia solamente l'esplicitazione di un tema già presente nella prima *Scienza nuova* e semplicemente non sviluppato per motivi di spazio, quanto piuttosto il risultato dell'accorgersi di una criticità interna alla metafisica vichiana e alla forma malebranchiana che questa aveva preso. Nello specifico, l'ontologismo vichiano pareva spingere, sulla scia del pensiero dell'oratoriano, le possibilità della conoscenza umana fino al punto di far collassare la distinzione tra Dio e le creature – peraltro posta da Vico stesso alla base del proprio pensiero – riducendo la differenza tra la mente divina e quella umana a una differenza quantitativa e non qualitativa, estensiva e non intensiva. Come si è visto, tale criticità era interna allo stesso pensiero di Malebranche, in particolar modo in relazione alla sua accettazione del principio di evidenza cartesiano. Proprio il medesimo principio che Vico torna nuovamente a criticare risolutamente a partire dal 1729, anno in cui a questo punto ci sembra logico far cominciare questa terza 'fase', caratterizzata per l'appunto dall'allontanamento dalla forma malebranchiana dell'ontologismo vichiano. Allo stesso tempo, però, intendendo dimostrare che la caratteristica di questa terza 'fase' della metafisica vichiana consista in una modificazione della prospettiva ontologista in linea con l'affermazione della distanza incolmabile tra Dio e creatura, tra mente divina e mente umana, e non nell'abbandono *tout court* dell'ontologismo come soluzione metafisica o nella rinuncia totale a ogni prospettiva metafisica, vorremmo proporre di considerare la posizione vichiana sulla sapienza riposta come un ridimensionamento, che non sia svilimento, della filosofia, come il tentativo da parte di Vico di comprendere la filosofia tanto nelle sue possibilità di esprimere la verità eterna – di cui la mente umana partecipa – quanto nei suoi limiti dati dalla costitutiva imperfezione di ogni immagine umana della verità.

Proprio nell'ottica di evidenziare anche l'elemento di continuità con la fase precedente, rappresentato come abbiamo visto dall'idea che all'essere umano sia possibile intendere, entrare in

[23] Dell'oratoriano viene da Vico criticata l'incapacità di spogliarsi completamente dei residui delle esperienze corporee nell'atto di ragionare di metafisica poiché, dice Vico, il padre francese si trova nella condizione di dover spiegare la sostanza estesa attraverso delle similitudini tratte dal mondo sensibile, di non poter non parlare delle «cose della Mente, che per rapporti, che si prendono da' corpi» (Vico a T. Russo, 7 novembre 1729, in: *Epistole*, pp. 155-156). Sui giudizi vichiani nei riguardi di Malebranche cfr. A. STILE, *«La corpulenza del padre Malebranche»*, cit., pp. 51-60.
[24] Cfr. *DN*, pp. 71-79.
[25] *Epistole*, pp. 146-147 (Vico a F.S. Estevan, 12 gennaio 1729).

contatto, con la verità, risulta quanto mai importante considerare che proprio in quel 1729, in cui si è andati cercando il discrimine temporale più sicuro tra la seconda e la terza 'fase' del pensiero vichiano, Vico compone un testo come le *Vici vindiciae* che, pur essendo una difesa della prima *Scienza nuova* dalle accuse che le venivano mosse dai recensori degli *Acta eruditorum lipsiensia*,[26] appartiene cronologicamente a questa terza fase del pensiero vichiano. In tale testo, in cui, giova ricordarlo in questa sede, non appaiono quei segnali di frattura con il passato che si è fin qui cercato di mettere in luce, Vico sceglie di soffermare la propria attenzione sulle possibilità di cogliere il vero proprie dell'ingegno. A tal fine, il filosofo napoletano scegli di soffermarsi tra l'altro sulla distinzione tra *acutezza* – ovvero la capacità di unire secondo verità enti e concetti apparentemente distanti – e *argutezza* – la capacità di unire con parvenza di verità cose separate – riproponendo così una teoria che, inserita già nelle *Institutiones oratoriae*, rimanda direttamente al contesto della teoria dell'ingegno sviluppata nella prima fase del suo pensiero.[27] Una teoria che, giova ricordarlo, ci è parsa legata a doppio filo con la gnoseologia ontologista sviluppata nel *De antiquissima*[28] e che rimanda dunque a una concezione metafisicamente orientata della verità. Mostrare in che modo questi due aspetti – l'abbandono della prospettiva malebranchiana della visione in Dio delle idee eterne e il persistere di una metafisica partecipazionista – appena evidenziati si compongano nel testo della *Scienza nuova* proprio in virtù di un ritorno a un 'ontologismo problematico' applicato alla storia sarà compito del proseguo del capitolo.

1.2. Sul rapporto tra la Scienza nuova del 1730 e quella del 1744

Prima di poter proseguire nella nostra indagine, occorre a nostro avviso chiarire i rapporti sussistenti tra la versione della *Scienza nuova* del 1730, la prima composta dopo l'ipotizzato cambiamento di rotta metafisico, e la terza e definitiva versione del 1744. Non è certamente questa la sede per poter rendere conto delle varie sfumate differenze che possono essere rilevate tra le due opere e ricostruite anche attraverso l'analisi delle varie raccolte di *Commenti, miglioramenti e aggiunte*[29] che Vico cominciò a comporre per meglio integrare e spiegare il testo del 1730. Quello che intendiamo mettere in luce è che, viste sotto la lente d'indagine dell'orizzonte metafisico sotteso alla loro composizione, che è l'oggetto di questo lavoro, le due opere ci sembrano porsi su di un piano di sostanziale continuità. Nello specifico, ci sembra di poter notare come nella terza versione Vico lasci in buona parte immutati i passi in cui le sue posizioni metafisiche più traspaiono, intervenendo con modifiche

[26] I recensori, come riporta Vico, affermavano: «Nello stesso luogo (Napoli) è stata pubblicata un'opera intitolata *Principi di una Scienza nuova*, in 8º, e sebbene l'autore di quest'opera tenga nascosto il proprio nome ai dotti, sappiamo con certezza da un amico italiano che è l'abate napoletano Vico. In quest'opera l'autore espone un nuovo sistema di diritto naturale, o piuttosto un'invenzione, fondata su princìpi di gran lunga diversi da quelli sinora seguiti dai filosofi, e più conforme agl'intendimenti della Chiesa cattolica. Con molta fatica Grozio e Pufendorf sono confutati nelle loro dottrine e nei loro principi; egli indulge tuttavia al suo ingegno più che alla verità, e venendo meno a se stesso per la gran mole delle ipotesi, incontra presso gli stessi Italiani più fastidio che applausi» (*VV*, p. 342).

[27] Cfr. *Supra*, II, § 4.

[28] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[29] La lunga serie di correzione apportate da Vico alla sua opera maggiore, indicate nelle loro diverse stesure con le sigle *CMA*2, *CMA3, CMA4* sono state messe a disposizione degli studiosi dall'edizione digitale curata dall'ISPF. Si è purtroppo dovuto scegliere, nei limiti di questo lavoro, di soffermare la nostra attenzione sulla versione finale dell'opera vichiana senza cioè prendere in considerazione quelle varianti che, inserite nelle *CMA*, sono state poi soppresse dall'autore nell'edizione finale. Questo anche qualora presentassero interessanti sponde all'interpretazione proposta, come ad esempio è il caso del platonismo che traspare dalla *Riprensione delle metafisiche di Renato Dalle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke*, capitolo che, aggiunto da Vico all'edizione del 1730 (cfr. *CMA3*, in: G.B. VICO, *La scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Guida, Napoli, 2004, pp. 436-437), non è stato infine pubblicato nell'edizione definitiva del 1744. Il testo è stato analizzato in M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno"*, cit., pp. 91-126.

limitate e che ci sembrano andare decisamente nella direzione di una sempre maggior insistenza sul tema della problematicità del sapere filosofico. Emblematico in tal senso ci sembra essere il caso della correzione apportata al passo riguardante la barbarie della riflessione riportato poc'anzi.[30] Infatti, se nel 1730 la corruzione portata dalla sapienza riposta viene rappresentata come conseguenza di un malizioso e consapevole allontanamento dalla verità – una verità che però è prima conosciuta e poi rifiutata[31] – nella versione del 1744 l'attenzione non è più focalizzata sul problema conoscitivo, bensì sulla differente qualifica morale della barbarie del senso rispetto a quella della riflessione.

> Perché quella scuopriva una *fierezza generosa*; dalla quale altri poteva difendersi, o campare, o guardarsi: ma questa con una *fierezza vile* dentro le lusinghe, e gli abbracci insidia la vita[32]

Spariscono cioè, nell'ultima versione dello scritto vichiano, i riferimenti alla possibilità di raggiungere la verità grazie alla ragione. Questo, se da un lato può essere esclusivamente connesso a un cambiamento nei rapporti tra ragione e moralità, nondimeno può allo stesso tempo rappresentare anche un indizio del possibile mutamento dello statuto della ragione in campo gnoseologico.

Secondariamente, altra differenza di enorme importanza, su cui si è giustamente appuntata l'attenzione della critica,[33] riguarda la progressiva radicalizzazione del modo vichiano di intendere la mente dei primi esseri umani. Il passaggio tra le tre versioni della *Scienza nuova* registra infatti una progressiva demetafisicizzazione della descrizione del momento iniziale della civiltà gentile, ovvero dell'evento in cui i bestioni sentendo il cielo fulminante poterono per la prima volta formarsi un'idea di Dio. Questa corporeizzazione progressiva del momento in cui è avvenuta la rinascita del sentimento religioso dopo la fase dell'erramento ferino si muove nella duplice direzione di un ripensamento tanto dell'esperienza interiore vissuta dai bestioni, quanto della riformulazione delle caratteristiche della prima idea di Dio partorita dalla gentilità. In riferimento al primo aspetto, infatti, le due versioni della *Scienza nuova* sono entrambe caratterizzate dall'inversione dell'ordine cronologico con cui timore e pudore si presentano alla mente del bestione. Se, infatti, Vico aveva precedentemente riservato un ruolo centrale al pudore, ora invece considera quel sentimento metafisico che è il pudore – in quanto connesso con la consapevolezza della colpa – come un effetto della prima reazione di terrore, unica capace di realizzare quello shock emotivo che solo può "fermare" i bestioni. Questo appare in maniera chiara dal seguente passo:

> […] il *Cielo* finalmente *folgorò, tuonò* con folgori, e tuoni spaventosissimi […]. Quivi *pochi Giganti* […] *spaventati*, ed *attoniti* dal grand' *effetto* di che *non sapevano la cagione*, alzarono gli occhi, ed *avvertirono* il Cielo; e perché in tal caso la *natura della mente umana* porta, ch' *ella attribuisca all'effetto la sua natura*, come si è detto nelle *Degnità*; e la natura loro era in tale stato d'*Uomini* tutti *robuste forze di corpo*, che *urlando, brontolando* spiegavano le loro *violentissime passioni*; si finsero il Cielo esser' un gran *Corpo animato*, che per tal' aspetto chiamarono GIOVE.[34]

Questa maggiore attenzione alla brutalità fisica della passione del terrore, scatenata dal sentire per la prima volta i tuoni, modifica di fatto l'ordine con cui il sentimento del pudore si presenta nell'animo

---

[30] Cfr. *SN30*, pp. 766-767.
[31] «questa [la barbarie della riflessione] conosce, e sa, il *giusto* con cui è tenuta, essere ciò, ch'*intendono* gli *ordini*, e le *leggi*; e si studia di *defraudarle* con la *superstizione delle parole*» (*SN30*, p. 767).
[32] *SN44*, p. 1261.
[33] Cfr., ad esempio, P. FABIANI, *La filosofia dell'immaginazione*, cit., pp. 123-189; E. PACI, *Ingens sylva*, cit., pp. 179-221; V. VITIELLO, *La scrittura del corpo*, in: *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in: «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, I, pp. 32-55;
[34] *SN44*, p. 918. Cfr. anche *ivi*, p. 867.

umano. Con inversione rispetto al testo del *Diritto universale*, Vico rappresenta come prioritaria la paura generatasi nei bestioni:

> la *Religione* unicamente è *efficace* a farci *virtuosamente operare*; perché la *Filosofia* è più tosto buona per *ragionarne*. E la *Pietà* incominciò dalla *Religione*; che propriamente *è timore della Divinità*; […] e ne restò *eterna propietà* appo tutte le nazioni, che la *pietà s'insinua a' fanciulli col timore d'una qualche Divinità*. Incominciò, qual dee, la *Moral virtù* dal *conato*; col qual i *Giganti* dalla *spaventosa Religione de' fulmini* furon' *incatenati* per sotto i *monti*; […]. Col *Conato* altresì incominciò in essi a spuntare la *virtù dell'animo*, contenendo la loro *libidine bestiale* […] e sì incominciarono a sentir *pudore*, che Socrate diceva esser il *colore della Virtù*.[35]

Se da un lato occorre notare che l'accento posto sul timore della divinità al fine di identificare il sentimento religioso non è in linea di principio incompatibile con alcune delle definizioni tradizionali di religione proprie all'ambiente cristiano,[36] allo stesso tempo non si può non notare come il pudore, che nel *Diritto universale* veniva descritto come il sentimento connesso alla consapevolezza della colpa, ora assuma una connotazione marcatamente più fisiologica, associandosi al rossore della vergogna.[37]

Anche se prendiamo in esame la questione dell'idea di Dio che emerge dai medesimi passi appena citati, i nuovi testi della *Scienza nuova* danno l'impressione di realizzare una progressiva riformulazione in senso via via sempre meno astratto della prima idea di divinità concepita dai primi *patres*. La spiegazione metafisica che nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova* continuava a essere chiamata in causa lascia infatti spazio a un'idea decisamente più sensibile della divinità, che non a caso ha dato motivo ad alcuni autorevoli interpreti del pensiero vichiano di ipotizzare che la religione descritta dal filosofo napoletano debba essere intesa come un fenomeno puramente umano la cui verità sia da risolvere completamente nella questione della sua utilità funzionale all'emergere della comunità politica.[38] In effetti, nel Giove tonante descritto da Vico appare impresa disperata scorgere qualche rimasuglio di una divinità trascendente, nel suo essere parto fantastico di menti quasi animali in preda al terrore e all'ignoranza.

Ciononostante, la nostra opinione è che tale progressiva corporeizzazione della prima idea della divinità debba essere intesa come il tentativo da parte di Vico di fornire un'immagine della divinità sempre più coerente con la propria opinione delle possibilità mentali dei primi esseri umani. Questo, alla luce della soluzione partecipazionista, dovrebbe apparire come un costante tentativo di adeguare la forma partecipata dell'idea di Dio alla natura dell'individuo partecipante, senza che si debba necessariamente presumere un ripensamento della natura di ciò che viene partecipato. Detto in altri termini, non è nella materializzazione dell'idea di Dio posseduta dai primi uomini che può essere cercata la conferma di una totale immanentizzazione della divinità secondo Vico o di un abbandono

---

[35] *Ivi*, pp. 984-985.

[36] Il tema del timore di Dio è stato sviluppato, seppur in subordine al tema dell'amore, all'interno della tradizione cristiana fin dalla sua prima sistemazione paolina (Cfr. C. ROMANIUK, *Il timore di Dio nella teologia di S. Paolo*, in: «Supplementei alla Rivista Biblica» 2, Paideia, Brescia, 1967). In maniera significativa, il timore è stato tematizzato tanto dalla corrente francescana (Cfr. D. A. N. NGUYEN, *Il timore di Dio negli scritti di Francesco d'Assisi: un'analisi in prospettiva biblica*, in: «Miscellanea Francescana» CX (2010), 1-2, pp. 27-54) quanto inserito nella sistemazione teologica di Tommaso d'Aquino (Cfr., ad esempio, T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 7).

[37] La questione è messa a fuoco in G. ZANETTI, *Vico eversivo*, cit., pp. 51-85.

[38] Cfr., ad esempio, N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 102-119; L. POMPA, *Giambattista Vico, Saggio sulla Scienza nuova*, Armando, Roma, 1977, pp. 69-87; ID., *La scienza di Vico*, in: «BCSV» II (1972), pp. 11-49; F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 35-45.

da parte del filosofo napoletano di ogni prospettiva metafisica di apertura alla trascendenza. In una prospettiva partecipazionista, infatti, nulla vieta in linea di principio che una verità metafisica possa essere intesa primariamente in termini non metafisici. Dunque, se, come vedremo successivamente,[39] dovesse risultare possibile affermare che tale debba esser stata la posizione vichiana, allora anche la progressiva materializzazione dell'idea di Dio e del sentimento di religiosità professati dai primi uomini e che appare manifesta e continua negli scritti che vanno dal *Diritto universale* alla *Scienza nuova*, può essere interpretata non come il segnale di una rottura metafisica ma come l'effetto di un continuo processo di ripensamento in vista del raggiungimento del massimo grado di coerenza con la soluzione metafisica fondamentale rappresentata, per l'appunto, dal partecipazionismo ontologista. Dopotutto, se ci trovassimo di fronte a una rottura di tale entità – con il passaggio da una prospettiva di manifesta apertura alla trascendenza a una intenzionalmente immanentista –, ci aspetteremmo di trovarla in qualche modo sottolineata dalle parole vichiane o, almeno, dalla valutazione che il filosofo napoletano dà delle proprie opere nel contesto privato del proprio epistolario o della propria autobiografia, ma a quanto ci consta mancano totalmente affermazioni in tal senso da parte del filosofo napoletano.[40]

Ci sembra quindi di poter affermare, almeno in prima battuta, che la rielaborazione definitiva della *Scienza nuova* che ha occupato di fatto l'intera riflessione di Vico dal 1730 fino alla data della sua morte non si sia svolta nel senso di un ripensamento metafisico. Cionondimeno, il lavoro di Vico appare improntato al raggiungimento di un sempre più elevato livello di rigore logico e di compiutezza delle proprie argomentazioni. Questo si traduce prima di tutto in una serie di attenzioni stilistiche e formali: l'ultima versione della *Scienza nuova* è infatti contraddistinta da una maggiore attenzione per l'organizzazione dei contenuti che vengono ad essere spostati, riaccorpati, preceduti e seguiti da elenchi puntati di premesse e di conseguenze, ridisposti nel tentativo di fornire quanto più possibile un ordine consequenziale al discorso in modo tale da poter guidare il lettore nel cammino tortuoso che legava premesse, conseguenze e corollari. In tale ottica di risistemazione formale, inoltre, Vico procede a una riorganizzazione del sistema di assiomi o degnità che precedono di fatto l'intero testo della *Scienza nuova*, riordinando e riaccorpando diversamente le degnità presenti nel testo del 1730 e introducendone di nuove nell'ultima versione.[41] A fare da contraltare a quest'opera di rielaborazione logica del contenuto della *Scienza nuova* è però il costante lievitare delle pagine vichiane che ci mostrano un autore costantemente impegnato nel collezionare nuovi esempi tratti dalla storia antica, nel mettere alla prova le proprie teorie cercando di applicarle ai nuovi casi allargando la platea di società da porre sotto la propria lente d'indagine, nel confrontare il proprio sistema con sempre più teorie concorrenti. In effetti, il numero di testi citati direttamente da Vico così come il numero di esempi, aneddoti e miti descritti è in costante aumento, raggiungendo il suo

[39] Cfr. *Infra*, IV, § 3.

[40] Unica parziale eccezione può a nostro avviso essere riscontrata nella lettera a Francesco Saverio Estevan del 12 gennaio 1729 – quindi comunque molti anni prima dell'ultima edizione della *Scienza nuova* – in cui Vico afferma: «Ma doppodichè si è in ciò da cotali Filosofi [i dotti d'oggi] supplita la mente umana, ella è sterilita, e sfruttata, né ha ritrovato alcuna cosa più di rimarco. Delle Critiche altra è Metafisica, che va finalmente a terminare, donde incomincian' ad insegnarsi; cioè nello Scetticismo» (*Epistole*, p. 144). Infatti, se tali affermazioni venissero interpretate nel senso di una condanna *tout court* al pensiero metafisico, ci troveremmo di fronte all'indizio più concreto per poter affermare l'allontanamento vichiano dalle proprie precedenti posizioni sull'importanza della filosofia prima. In realtà, tale lettura ci sembra sconfessata sia dal fatto che la citazione potrebbe contestualmente essere interpretata nel senso di una condanna di una certa metafisica – quella moderna e cartesiana – che dall'evidenza che anche nelle successive edizioni della *Scienza nuova* Vico condanni esplicitamente solo la metafisica moderna, nella sua duplice forma di 'stoica' ed 'epicurea', legandola al rischio di scetticismo.

[41] Come è noto, la lista delle degnità vede infatti crescere il proprio numero dalle 109 del testo del 1730 alle 114 presenti nella definitiva edizione del 1744.

massimo proprio nell'ultima versione della *Scienza nuova*. Questa messe di materiali, faticosamente dominata da Vico, viene inserita all'interno della trattazione, con il rischio concreto di appesantirla e di spezzare spesso quella continuità logica che pur il filosofo dava mostra di voler perseguire. Tale scelta ci sembra però rimandare a una precisa intenzionalità da parte dell'autore che, pur riconoscendo – come si è visto e si vedrà nuovamente – il pregio di ragionare secondo un ordine geometrico, non cessa di tener bene presente l'importanza di generare degli effetti emotivi nei lettori. Proprio al fine di tener avvinto il proprio pubblico e di meravigliarlo con la forza dei propri argomenti,[42] oltre all'influsso dell'enciclopedismo barocco,[43] ci sembra di poter ricondurre l'apparente disorganizzazione dei materiali via via aggiunti alle stesure della *Scienza nuova*, inseriti nel testo nella forma di lunghe e frequenti divagazioni, sulla cui importanza retorica Vico stesso si sofferma in più occasioni. È questo il caso di questo passo tratto da un'orazione pronunciata da Vico all'*Accademia degli Oziosi*:

> E, con tutto che la cartesiana filosofia abbia emendato l'error dell'ordine in che peccavano gli scolastici, riponendo tutta la forza delle sue pruove nel metodo geometrico, però egli è così sottile e stirato che, se per mala sorte si spezza in non avvertire ad una proposizione, è niegato affatto a chi ode d'intender nulla del tutto che si ragiona. Ma dall'Accademia di Platone, che avea udito per ben otto anni, uscì Demostene, ed uscinne armato del suo invitto entimema, ch'egli formava con un assai ben regolato disordine, andando fuori dalla causa in lontanissime cose, delle quali temprava i fulmini de' suoi argomenti, i quali, cadendo, tanto più sbalordivano gli uditori quanto da essolui erano stati più divertiti. E dalla stessa Accademia Cicerone professa essersi arricchito della felice sua copia, che, a guisa di gran torrente d'inverno, sbocca dalle rive, allaga le campagne, rovina balze e pendici, e, rotolando pesanti sassi ed annose querce, trionfante di tutto ciò che fecegli resistenza, si ritorna al proprio letto della sua causa.[44]

Sotto questa luce, tanto la maggior attenzione alla dimensione logico-formale dell'opera quanto l'accresciuto peso delle digressioni e la maggior mole di riferimenti ci sembrano mostrare che, diversamente da quanto accaduto in passato tra la prima e la seconda versione della *Scienza nuova*, la nuova e ultima composizione dell'opera sia rivolta soprattutto a chiarificare e a meglio esplicitare i punti oscuri, ambigui e passibili di essere mal interpretati presenti nel testo del 1730. Per questo motivo, senza voler negare l'importanza di un'analisi puntuale dei singoli passi che hanno portato alla versione definitiva del 1744,[45] si è scelto di commentare prevalentemente i passi della terza *Scienza nuova*, indicando sempre in nota i corrispondenti passi della seconda versione e riportandoli per intero solamente in quei casi in cui si sia ritenuto di non marginale importanza il confronto tra le due versioni.

---

[42] Sul tema della meraviglia nello stile vichiano si è soffermata, ad esempio, M. SANNA, Inventio *e verità nel percorso vichiano*, in: «BCSV» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 11-25.

[43] Sulla questione cfr. A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., pp. 89-113.

[44] G. B. VICO, *Le Accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, in: ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2007, pp. 406-407.

[45] Analisi che in forma organica è, a quanto ci consta, a tutt'oggi un *desideratum* degli studi vichiani e che non potrebbe essere realizzata se non nella forma di un ampio e corposo confronto passo per passo, con relativo commento, delle due versioni e delle varie stesure delle *CMA* e che non può per questo motivo prendere sede nei limiti del presente lavoro, pur costituendone la naturale prosecuzione.

2. Due nature per la *Scienza nuova*

Prima di poterci addentrare nella ricostruzione del quadro metafisico dell'opera vichiana, occorre soffermarci in precedenza su quella questione metodologica che abbiamo visto esser stata indicata da Vico stesso, nell'*Idea dell'opera* preposta all'edizione della *Scienza nuova* del 1730, come uno dei principali motivi del ripensamento formale del suo testo.[46] Infatti, se la prima versione dell'opera aveva diviso nettamente la storia delle parole dalla storia delle idee,[47] Vico si rende ora conto che tale separazione va soppressa in quanto artificiosa. La nuova consapevolezza del filosofo napoletano riguarda per l'appunto la necessità di utilizzare in maniera integrata la conoscenza dell'ordine degli eventi storici al fine di poter illuminare i sensi originari e più propri delle parole e, allo stesso tempo, l'archeologica linguistica per ricostruire la storia del tempo oscuro. Conseguentemente, la struttura dell'opera viene completamente rivoluzionata, assumendo una nuova architettura in cinque libri che si occupano rispettivamente: I) *Dello stabilimento dei Principj*; II) *Della sapienza poetica*; III) *Della Discoverta del vero Omero*; IV) *Del Corso, che fanno le Nazioni*; V) *Del ricorso delle Cose Umane nel risurgere, che fanno le Nazioni*.

Ma oltre a questa tutt'altro che marginale rimodulazione formale, Vico procede a introdurre una sezione preliminare destinata a occupare il dibattito della critica per tutti i tempi a venire. Egli cioè decide di premettere a tutta l'opera una lista di *Degnità* o *Assiomi* che hanno lo scopo di esplicitare i punti di partenza del ragionamento condotto all'interno dell'opera. La questione di quest'introduzione vichiana, sulla cui ispirazione al modello geometrico-matematico non è possibile nutrire dubbi, visti anche i continui apprezzamenti che, come abbiamo visto,[48] il filosofo stesso continua a esprimere nei confronti del procedere *more geometrico*, non è di secondaria importanza per la determinazione della metafisica vichiana. Essa è importante non tanto per la comprensione dello stile di pensiero del filosofo, quanto per la ben più essenziale questione della natura di questa metafisica, connessa a sua volta con la possibilità di riscontrare concretamente quel rifiuto del principio dell'evidenza cartesiano e del modello ipotetico-deduttivo a esso connesso che si è scelto di porre come criterio necessario e sufficiente per l'individuazione di questa terza 'fase'. A ben vedere, infatti, proprio l'interpretare l'introduzione di questo nuovo metodo come il tentativo da parte di Vico di ridurre la *Scienza nuova* al criterio di scientificità cartesiano, basato sul modello ipotetico-deduttivo, ha spinto alcuni autorevoli esperti a dare grande rilievo all'influsso del filosofo francese e del suo deduttivismo, quando non addirittura a ritenere che la natura più profonda della filosofia vichiana sia da ricercarsi in un sostrato di razionalismo.[49] In tale direzione vanno anche le considerazioni di tutti quegli studiosi che, unendo la struttura geometrica – per quanto *sui generis* – della *Scienza nuova* con il criterio metafisico del *verum-factum* hanno su questa base, da un lato, interpretato la storia come il campo più appropriato per parlare di una vera e propria creazione operata dagli esseri umani e, dall'altro, hanno conseguentemente avvicinato la speculazione vichiana al precedente tentativo hobbesiano di dimostrare la natura del potere politico attraverso l'applicazione del metodo geometrico ai fatti umani.[50]

---

[46] Cfr. *SN30*, pp. 355-362.
[47] Alle due storie erano dedicati, rispettivamente il secondo (cfr. *SN25*, pp. 71-189) e il terzo libro (cfr. *Ivi*, pp. 191-269).
[48] Cfr. *Supra*, III, § 4.1.1.
[49] Cfr. P. GIRARD, *Modernità e «ragione tutta spiegata» in Vico*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 245-261; L. POMPA, *Giambattista Vico*, cit., pp. 119-125; A. TOSEL, *La scienza nuova di Vico di fronte alla Mathesis Universalis*, in: «Quaderni materialisti», III-IV (2004-2005), pp. 5-19; V. VITIELLO, *Certum est pars veri?*, cit., *passim*.
[50] Cfr. A. CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Guida, Napoli, 1970; R. FRANCHINI, *Hobbes: il «quinto Autore» di Vico*, in: *Criterio* VI, 4 (1988), pp. 241-257; Tesi invece decisamente attenuata in E. SERGIO, *Vico e Hobbes*, Diogene Edizioni, Campobasso, 2018, pp. 69-101 e avversata in A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*,

Nonostante il fatto che, come ci è sembrato di poter mostrare, l'interpretazione "hobbesiana" del *verum-factum* appare essere inapplicabile al testo del *De antiquissima* – e quindi al contesto teorico a cui il criterio gnoseologico vichiano cronologicamente appartiene – non si può in linea di principio escludere che vi possa essere una sua rimodulazione successiva alla scoperta del mondo storico, proprio in virtù di quella inesauribile dinamicità interna al pensiero di un filosofo che si è voluta sempre tenere presente in questo lavoro. Pertanto, occorre affrontare in maniera specifica le misure e le modalità di questa "matematizzazione" della *Scienza nuova* al fine di poter meglio determinare come interpretare quei riferimenti metafisici che si intende mettere in luce nel corso di questo capitolo. Possiamo fin d'ora anticipare che proprio dal confronto tra la seconda e terza versione dell'opera vichiana emerga come, nel tentativo di meglio far comprendere le proprie scelte metodologiche, Vico scelga di chiamare in causa l'autorità di una figura che abbiamo visto esser stata tutt'altro che al centro dei riferimenti diretti del filosofo napoletano: Aristotele. Proprio sul senso di tale richiamo alla filosofia aristotelica ci sembra possa giocarsi la questione del modello di scientificità a cui la *Scienza nuova* vuole aspirare.

2.1. Una scienza naturale: il modello ipotetico-deduttivo

Come abbiamo appena osservato, non sono certo mancate nel corso della storia della critica vichiana contributi che hanno cercato di interpretare la *Scienza nuova* come una scienza sulla natura delle nazioni *more geometrico demonstrata*. Infatti, Vico, immediatamente dopo aver esposto la propria tavola cronologica, contenente gli eventi del passato delle nazioni – che costituiscono, giusta la definizione vichiana, la materia della sua trattazione – decide di inserire, al fine di dar "forma" a questa materia, una serie di «*assiomi,* o *Degnità*, così *Filosofiche*, come *Filologiche*, alcune poche *ragionevoli, e discrete domande,* con alquante schiarite *diffinizioni*; le quali, come per lo corpo animato il sangue, così deono per entro scorrervi, ed animarla in tutto ciò, che *questa scienza* ragiona *della Comune Natura delle Nazioni*».[51] Ma qual è il ruolo funzionale di queste degnità nell'impianto della *Scienza nuova*? È veramente possibile intenderle nel senso di una lista di principi ipotetici da cui è possibile ottenere per deduzione le conclusioni ricercate sulla natura delle nazioni? In effetti, un primo indizio in tal senso non può che essere individuato nel palese richiamo alla dottrina del *verum-factum* che Vico sceglie di inserire proprio nella sezione del libro primo dedicata al metodo, sottolineando uno degli aspetti della propria nuova scienza. Egli afferma:

> Onde questa Scienza viene nello stesso tempo a descrivere una *Storia Ideal' Eterna*, sopra la quale corron' *in tempo le Storie di tutte le Nazioni* ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini. Anzi, ci avanziamo ad affermare, ch'in tanto chi medita questa Scienza, *egli narri a sé stesso questa Storia Ideal' Eterna*, in quanto, essendo *questo Mondo di Nazioni* stato certamente *fatto dagli Uomini*, ch'è il Primo Principio indubitato, che se n'è posto qui sopra; e perciò dovendosene *ritruovare la guisa dentro le modificazioni della nostra medesima Mente Umana*, egli in quella prova DOVETTE, DEVE, DOVRÀ *esso stesso se' l faccia*; perché ove avvenga, che chi fa le cose, esso stesso le narri, ivi non può essere più certa l'Istoria. Così questa Scienza procede appunto, come la *Geometria*, che mentre sopra i suoi elementi il costruisce, o 'l 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: e questo istesso è argomento, che *tali pruove*

La Città del Sole, Napoli, 2006, *passim*.
[51] *SN44*, p. 857.

> *sieno d'una spezie divina*, e che debbano, o *Leggitore*, arrecarti un *divin piacere*; perocchè in Dio il conoscere e'l fare è una medesima cosa.[52]

Come appare in maniera manifesta dal passo vichiano, le prove avanzate nella *Scienza nuova* per dimostrare la natura delle nazioni vengono definite "divine" proprio per il fatto di riprodurre in qualche modo la coincidenza di conoscere e fare propria della conoscenza divina. Esempio emblematico di questo tipo di conoscenza, con ovvio rimando al *De antiquissima*, viene indicato proprio nella geometria a imitazione della quale procede anche la *Scienza nuova*. Lasciando momentaneamente da parte la centralissima questione delle "modificazioni della nostra mente umana",[53] vorremo però suggerire che un'analisi più attenta del passo potrebbe suggerire una vicinanza più stretta di quanto possa sembrare all'utilizzo analogico del criterio del *verum-factum* che ci è sembrato caratterizzare la metafisica giovanile del filosofo napoletano.[54] Come già nel *Liber metaphysicus*, infatti, Vico sottolinea come la coincidenza di fare e conoscere nel soggetto umano sia criterio di *certezza* e non necessariamente di *verità*. Ci sembra cioè che in questo passo, il filosofo napoletano – sempre attento a distinguere vero e certo – stia sottolineando il maggior grado di conoscibilità del mondo delle nazioni rispetto al mondo fisico, senza però affermare necessariamente la possibilità di conoscerlo senza residui. Questo sembra peraltro essere attestato dall'irriducibilità del mondo delle nazioni al mondo geometrico che, seppur in questo passo lasci il posto alla considerazione della differenza sul livello di realtà degli oggetti dei due mondi, è costantemente richiamata dall'epistolario vichiano.[55] Cionondimeno, anche se la scelta terminologica vichiana sembrerebbe non andare nella direzione di un'identificazione di verità e metodo geometrico, un aspetto che non può essere ignorato nel passo in questione è quello del carattere necessario delle conclusioni a cui perviene la *Scienza nuova*, sottolineato dalle espressioni "dovette, deve, dovrà". Questo aspetto sembra poter essere evidenziato anche dall'analisi di un altro passo in cui è la necessità delle prove a venire tematizzata. Scrive Vico:

> Onde la *propria continua pruova*, che qui farassi, sarà il combinar', e riflettere, se la nostra Mente Umana nella *serie de' possibili*, la quale ci è permesso d'intendere, e per quanto ce n'è permesso, possa pensare o *più*, o *meno*, o *altre cagioni* di quelle, ond'escono gli *effetti di questo Mondo Civile*: lo che, faccendo il *Leggitore*, pruoverà un *divin piacere* in questo corpo mortale di *contemplare nelle Divine Idee questo Mondo di Nazioni per tutta la distesa de' loro luoghi, tempi, e varietà* […].[56]

Come appare dal passo, Vico argomenta infatti che quel divin piacere a cui si faceva riferimento anche prima discende da un'operazione esclusivamente mentale e ipotetica: dall'azione di individuare all'interno della serie di tutte le possibili spiegazioni di un fenomeno le cagioni più appropriate per spiegare gli effetti da noi conosciuti, nel nostro caso le nazioni di cui si compone il mondo civile. Il plausibile razionalismo del quadro qui delineato è peraltro rafforzato tanto dall'opinione che attraverso questa operazione sia possibile "contemplare nelle divine idee questo mondo di nazioni",

---

[52] *SN44*, pp. 902-903 (cfr. *SN30*, pp. 491-492). Nel passo Vico si riferisce all'ancora più celebre affermazione precedente, che recita: «Ma in tal densa notte di tenebre, ond'è coverta la prima da noi lontanissima Antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa Verità, la quale non si può a patto alcun chiamar' in dubbio; che *questo Mondo Civile egli certamente è stato fatto dagli uomini*: onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i *Principj dentro le modificazioni della nostra medesima Mente Umana*» (*SN44*, p. 894; *SN30*, p. 480).
[53] Cfr. *Infra*, IV, § 3.
[54] Cfr. *Supra*, II, § 5.1.
[55] Cfr., ad esempio, *Epistole*, pp. 144; 190.
[56] *SN44*, p. 902 (cfr. *SN30*, p. 490).

quanto dal fatto che questa ricerca delle cause all'interno della serie dei possibili sia retta da un principio che viene assunto senza essere in alcun modo dimostrato, cioè che l'azione divina debba svolgersi esclusivamente ricorrendo alle vie semplici.[57] In effetti, il procedimento descritto da Vico sembra decisamente in linea con il procedere della scienza moderna che, partendo dal dato di esperienza, prima costruisce un modello ipotetico di spiegazione causale del fenomeno indagato per poi successivamente verificarne la solidità attraverso la verifica sperimentale. Proprio questo sembra decisamente essere il senso che il filosofo napoletano attribuiva al proprio metodo, descrivendolo come un'applicazione della metodologia baconiana del *cogitare* e *videre*. Al di là del fatto curioso che la descrizione vichiana poco o nulla ha a che vedere con il senso originario del titolo *Cogitata et visa* dell'opera baconiana,[58] quello che conta davvero è che essa vada proprio nella direzione appena indicata. Descrivendo infatti le proprie degnità di argomento generale, Vico distingue un gruppo di esse – dalla I alla IV – la cui funzione è quella di confutare le opinioni in voga tra gli studiosi sulla natura delle nazioni; un secondo gruppo – dalla V alla XV – relativo ai principi filosofici che, dando i «*fondamenti del Vero*» servono a meditare il «Mondo delle Nazioni nella sua *Idea Eterna*»;[59] ed un terzo gruppo – dalla XV (sic) alla XXII – che riguardano propriamente la storia del mondo delle nazioni. Scrive Vico, riferendosi ai rapporti tra questi due ultimi gruppi di degnità generali:

> L'*ultima* dalla XV fin' alla XXII, le quali ne daranno i *fondamenti del certo*, si adopreranno a veder' *in fatti* questo Mondo di Nazioni, quale l'abbiamo meditato *in idea*, giusta il *metodo di filosofare* più accertato di *Francesco Bacone*, *Signor di Verulamio*, dalle *naturali*, sulle quali esso lavorò il Libro *Cogitata Visa*, trasportato all'*Umane cose Civili*.[60]

Il filosofo napoletano, insomma, intende proprio trasportare il metodo delle scienze naturali alla scienza del mondo civile e descrive questo metodo come un metodo che prima "medita in idea" e solo successivamente "vede nei fatti".[61] Questa opinione, se da un lato può costituire un elemento a favore dell'interpretazione della *Scienza nuova* nei termini di una scienza costruita secondo un modello ipotetico-deduttivo, sembrerebbe però dall'altra parte indicare che solamente un gruppo ristretto di degnità – quelle filosofiche generali – possano essere intese nel senso di affermazioni apriori formulate in virtù della sola ragione. Ciononostante, si potrebbe sostenere che anche le degnità non filosofiche, così come in generale ogni conclusione a cui Vico perviene attraverso la propria speculazione, debbano essere intese nella loro dipendenza dai primi principi ipotetici in virtù del fatto che il filosofo napoletano indichi nella coerenza interna il criterio di validità delle proprie teorie e della propria impresa di conoscere scientificamente la natura delle nazioni:

> […] e perciò non crediamo d'offendere il diritto di niuno, se ne ragioneremo spesso diversamente, ed alle volte tutto il contrario all'oppenioni, che finora si hanno avute d'intorno

[57] Cfr. *SN44*, p. 901; *SN30*, p. 489. Come è noto, la dottrina delle "vie semplici" è uno dei capisaldi dell'occasionalismo malebranchiano (cfr. M. PRIAROLO, *Malebranche*, cit., pp. 149-153; *Force de Loi: The Debate on the Laws of Nature and Malebranche's Occasionalism*, in: *Occasionalism. From Metaphysics to Science*, a cura di M. Favaretti Camposampiero, M. Priarolo, E. Scribano, Brepols, Turnhoult, 2018, pp. 107-126).

[58] A questo proposito, credo si vedano i rilievi di P. ROSSI, *Che tipo di scienza è la "Scienza nuova" di Vico?*, cit., pp. 415-424. Per il testo baconiano cfr. F. BACONE, *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in: ID., *Scritti filosofici*, cit., pp. 363-400.

[59] *SN44*, p. 865.

[60] *Ibidem*.

[61] Opinione ribadita anche in conclusione del primo libro: «Le quali *pruove filologiche* servono per farci vedere *di fatto* le cose meditate in *idea* d'intorno a questo Mondo di Nazioni, secondo il *Metodo* di filosofare del *Verulamio*, ch'è *cogitare*, *videre*: ond'è che per le *pruove filosofiche* innanzi fatte, le *filologiche*, le quali succedono appresso, vengono nello stesso tempo & ad aver confermata l'*Autorità* loro con *la Ragione*, & a confermare la *Ragione con* la loro *Autorità*» (*SN44*, p. 906).

> a' PRINCIPJ DELL'UMANITÀ DELLE NAZIONI, e con far ciò gli ridurremo a' Principj DI SCIENZA; per gli quali a i *Fatti della Storia Certa* si rendano le loro *primiere origini*, sulle quali *reggano*; e per le quali tra esso loro *convengano*; i quali finora non sembrano aver' alcun *fondamento comune*, né alcuna *perpetuità di seguito*, né alcuna *coerenza* tra lor medesimi.[62]

Ci troviamo quindi di fronte all'adesione vichiana ad una qualche forma di convenzionalismo nella quale debba essere fatto risiedere il senso più profondo del metodo geometrico con cui pretende di ragionare la *Scienza nuova*? Qualora così fosse, avrebbero certamente visto giusto quegli interpreti che hanno avvicinato l'opera vichiana all'analogo tentativo di Hobbes, autore a cui peraltro, almeno esplicitamente, sul piano contenutistico Vico non risparmia mai le proprie accuse di "epicureismo".[63] Oppure, visto anche il significato che nella 'fase' precedente ci è sembrato poter assumere il metodo geometrico nell'opinione vichiana,[64] questo richiamo alla coerenza e alla convenienza di cause ed effetti deve invece venire interpretato come un richiamo generico alla plausibilità delle tesi da sostenere, in un senso di consequenzialità logica che travalica quello del formalismo matematico? Un indizio in tal senso sembrerebbe fornito dal fatto che Vico sembra particolarmente attento nel corso dell'intera *Scienza nuova* a distinguere principi e ipotesi. Infatti, ogni volta che il filosofo napoletano si trova nella necessità di ricorrere all'introduzione di criteri esplicativi al fine di render ragione dei fatti da spiegare, sottolinea il carattere ipotetico delle proprie affermazioni.[65] Che questa attenzione sia rilevante ci pare attestato dal fatto che Vico la proponga non solamente nel corso dello svilupparsi del ragionamento della *Scienza nuova* ma anche, in maniera ancor più significativa, all'interno dell'esposizione delle degnità. A titolo esemplificativo si noti la formula attraverso cui, al fine di poter dedurre la regola per cui le nazioni prima vennero fondate nell'entroterra e solo successivamente si spostarono sui litorali, Vico sottolinea il carattere puramente razionale e ipotetico della degnità XCVIII:

> Si conceda ciò, che ragion non offende col dimandarsi, che *dopo il Diluvio* gli uomini prima *abitarono* sopra i *monti*; alquanto tempo appresso calarono alle *pianure*; dopo lunga età finalmente si assicurarono di condursi a' *lidi del mare*.[66]

In maniera evidente, se tutte le degnità derivassero dalla loro ipotetica razionalità intrinseca senza aver alcun legame con l'esperienza non vi sarebbe bisogno di questa specificazione. D'altra parte, precedentemente, introducendo con la degnità LXXXII la propria idea sull'origine delle città a partire dallo stato delle famiglie, Vico si era soffermato a specificare che, nonostante la propria teoria mostrasse la sua plausibilità razionale in quanto unica spiegazione concepibile per l'associazione dei primi insocievolissimi *patres*, essa non dovesse essere intesa come un'ipotesi. Scrive Vico:

> Tal' *Origine delle Città*, se fusse data per *ipotesi*, che dentro si ritruova di *fatto*, ella per la sua *naturalezza*, e *semplicità*, e per l'infinito numero degli *effetti civili*, che sopra, come a lor propia *cagione*, vi reggono; dee fare necessità di esser ricevuta *per vera*: perché in *altra guisa*

[62] *Ivi*, p. 857.
[63] Un utile strumento di confronto dei passi significativi di entrambi gli autori è ancora F. RATTO, *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, Guerra, Perugia, 2000. Come è noto, Vico pur accettando la tesi hobbesiana dello stato di insocievolezza primitiva – a cui peraltro il filosofo napoletano dà il valore di evento storico e non di ipotesi razionale – la utilizza per evidenziare l'implausibilità della teoria contrattualistica di Hobbes sul sorgere delle nazioni.
[64] Cfr. *Supra*, III, §. 4.1.1.
[65] Cfr., ad esempio, *SN44*, pp. 855; 870; 969, 1021.
[66] *SN44*, p. 886.

> non si può al Mondo intendere, come delle *Potestà Famigliari* si forò la *Potestà Civile*, e de' *patrimonj privati* il *patrimonio pubblico*.[67]

Ci sembra di poter notare quindi come le parole vichiane suggeriscano una differenza tra ciò che è ipotetico, nel senso di ciò che non deriva in alcun modo dall'esperienza e che viene teorizzato al fine di raggiungere una spiegazione razionale dei dati – nel caso vichiano rappresentati dalla storia delle nazioni –, e ciò che invece Vico definisce con il termine oscuro di "verità meditata in idea".[68] Ma se non tutte le degnità sono ipotesi, sono cioè «*ragionevoli, e discrete domande*», di che natura saranno quelle «*Degnità*, così *Filosofiche*, come *Filologiche*» e quelle «alquante schiarite *diffinizioni*»[69] a cui Vico fa riferimento? Fermo cioè restando l'utilizzo delle ipotesi come strumento di spiegazione della realtà, la non sistematicità di questo impiego da parte vichiana ci fa propendere per l'opinione che il criterio di scientificità perseguito dal filosofo napoletano non sia quello del modello ipotetico-deduttivo. Quello che ci sembra apparire dal richiamo al metodo geometrico, così come dall'introduzione delle Degnità, è l'idea che la scienza debba potersi presentare in forma deduttiva. Questa considerazione però, non informandoci sulla natura dei principi primi, degli elementi, di questa deduzione, non è ancora sufficiente per poterci esprimere sul tipo di scienza vichiana come sulla questione del ruolo effettivo della deduzione stessa nella costruzione della scienza. Esplicitando: la deduzione riguarda il momento della formalizzazione della scoperta o in qualche modo esaurisce la scienza stessa, riducendo il momento della verifica delle idee nei fatti a un processo di applicazione alla realtà del modello teorico elaborato indipendentemente da essa? È proprio nell'ottica di sciogliere questa questione che ci sembra opportuno proporre di guardare alla presenza di Aristotele che si accompagna al riferimento baconiano del primo libro della *Scienza nuova*.

2.2. Una scienza filosofica: il metodo dialettico e il ricorso al senso comune

Fino alla risistemazione formale e metodologica della *Scienza nuova*, la presenza dello Stagirita nelle pagine vichiane era stata decisamente poco influente, limitandosi alla riproposizione della teoria della due giustizie, matematica e geometrica, dell'*Etica nicomachea* e, probabilmente, all'influenza delle pagine della *Politica*. Non ci sembra quindi privo di significato che proprio nel tentativo di spiegare i rapporti tra verità meditate in idea e verità viste nei fatti, immediatamente prima di introdurre il già citato riferimento al baconiano *Cogitata et visa*, Vico spieghi la funzione delle degnità filosofiche con la necessità di rispettare uno dei criteri aristotelici di scientificità. Così nella *Scienza nuova*:

> Le *seguenti* [degnità] dalla V fin' alla XV, le quali ne danno i *fondamenti del Vero*, serviranno a meditare questo Mondo di Nazioni nella sua *Idea Eterna*, per quella proprietà di ciascuna Scienza avvertita da *Aristotile*, che *Scientia debet esse de Universalibus et Aeternis*.[70]

Se Vico, come è noto, non nasconde la sua preferenza per il platonismo, accettando in subordine alla sua compatibilità con quest'ultimo l'aristotelismo, cosa potrà egli aver cercato e trovato nell'opera dello Stagirita maggiormente impegnata nella confutazione della teoria delle idee platonica? Come il

---

[67] *Ivi*, p. 880 (cfr. *SN30*, p. 467).

[68] Proprio sulla questione della natura delle vichiane "verità meditate in idea" si sono soffermate alcune analisi dedicate all'interpretazione razionalista di Vico (Cfr. A. TOSEL, *La scienza nuova di Vico di fronte alla Mathesis Universalis*, in: «Quaderni materialisti», III-IV (2004-2005), pp. 5-19; V. VITIELLO, *Certum est pars veri?*, cit.). L'opposizione netta tra ipotesi e verità meditate in idea appare ad esempio in un passo vichiano in cui, dopo l'esposizione di alcune tesi sulla storia di Roma, si afferma: «Ma, se ben si considera, questa non è tanto *Ipotesi*, quanto una *verità meditata in idea*, che poi con l'*autorità* truoverassi di fatto» (*SN44*, p. 855). Cfr. *SN30*, p. 444. Inoltre, cfr. *SN44*, p. 969.

[69] *Ivi*, p. 854.

[70] *Ivi*, p. 865. Il riferimento è ad ARISTOTELE, *Metafisica*, III, 6, 1003a 12.

passo in questione sembra indicare, Vico pare essersi rivolto ad Aristotele proprio per cercare delle risposte riguardo al problema metodologico che lo interessava. In tal senso, il richiamo alla *Metafisica* di Aristotele ci pare interessante perché apre l'opportunità di provare ad applicare alla *Scienza nuova* vichiana le considerazioni aristoteliche sulla conoscenza scientifica ivi contenute. Anche per il filosofo greco, infatti, la conoscenza scientifica deve esser strutturata secondo il modello deduttivo, presentandosi cioè come un processo di dimostrazione che, partendo dai principi primi, giunga in maniera inconfutabile alle conclusioni.[71] A differenza di quanto avviene nelle scienze moderne, però, Aristotele ammette la possibilità di utilizzare come principi del ragionamento conoscitivo premesse di varia natura, tra cui gli *endoxa*.[72] In particolar modo, è interessante notare come proprio anche nel testo della *Metafisica* sia contenuta un'osservazione sul fatto che le singole scienze che si occupano di un campo di indagine determinato non conoscano l'essenza dei propri oggetti di ricerca ma la debbano desumere o a partire dall'esperienza oppure mediante l'assunzione ipotetica.[73] Sempre nel medesimo testo, inoltre, è presente una descrizione dei significati del termine "elemento" che non ci pare possa essere trascurata in quanto applicabile sia alle ipotesi che alle premesse dimostrabili. Aristotele, infatti, tratta anche del senso in cui possiamo identificare gli elementi delle dimostrazioni e ne parla nei seguenti termini:

> Similmente si parla di elementi delle dimostrazioni geometriche e in generale di elementi delle dimostrazioni. Infatti, le dimostrazioni che sono prime e che sono implicite in mole altre dimostrazioni, sono denominate elementi delle dimostrazioni […].[74]

La definizione aristotelica, nella sua ampiezza, ci sembra decisamente importante per interpretare la lista di degnità vichiane, visto che il filosofo napoletano sceglie non a caso di intitolare la sezione a esse dedicata "*Degli elementi"*. Intendere infatti gli assiomi vichiani nel senso di elementi così come descritti da Aristotele – e non come elementi euclidei – permette infatti di rendere ragione della loro non esclusiva natura ipotetica. Allo stesso tempo, ci sembra che l'utilizzo aristotelico del termine "elementi" permetta di escludere il carattere non dimostrabile di quelle degnità vichiane – in particolar modo quelle filosofiche – che contengono affermazioni di carattere generale e slegate dall'interpretazione dei materiali mitologici e storici. Come è noto, infatti, nel sistema aristotelico il fatto che gli assiomi di una scienza siano indimostrabili da quella stessa scienza non implica che gli assiomi in quanto tali non possano essere desunti da un'altra scienza che ha il compito di dimostrarli. In tal senso quindi, si potrebbe sostenere che se fosse vera l'ispirazione aristotelica della sistemazione scientifica vichiana, sarebbe cosa naturale il fatto che le degnità filosofiche si limitino ad essere enunciate nella *Scienza nuova* senza essere in alcun modo dimostrate nelle pagine dell'opera. Quelle degnità filosofiche, che in alcuni passi Vico distingue in "teologiche" e "logiche", potrebbero così essere considerate non come teorie elaborate esclusivamente in vista della loro verificazione empirica, bensì come verità che, desunte da altre scienze, possano concorrere nella spiegazione dei fatti storici. Ad esempio, non si può certo ignorare che Vico aveva accesso, e anzi conosceva bene e di prima mano, ad alcune prove filosofiche della necessità divina di operare attraverso le vie semplici e di porre come fine la propria bontà eterna e che nonostante ciò egli scelga di omettere tali prove.[75]

---

[71] Come è noto, tale teorizzazione della conoscenza scientifica non è messa a punto nella *Metafisica* bensì negli *Analitici Secondi*.
[72] Sul valore conoscitivo della dialettica e del ragionamento a partire da *endoxa* cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negi antichi e nei moderni*, cit., pp. 131-138.
[73] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VI, 1025b 1-15.
[74] *Ivi*, V, 3, 1014a 35 – 1014b 3 (tr. it. di G. Colli).
[75] Cfr. *SN44*, pp. 901-902; *SN30*, pp. 489-490.

Come già accennato, infatti, tali dottrine che Vico accoglie come presupposti della sua meditazione in idea del mondo delle nazioni – considerandoli i criteri secondo cui opera la Provvidenza divina – erano state al centro della speculazione di Malebranche.[76] È il filosofo napoletano stesso a indicare la loro derivazione dalla speculazione metafisica dell'oratoriano quando, dopo aver affermato che la *Scienza nuova* è anche una "teologia civile ragionata della Provvedenza divina", afferma che fino a ora l'azione divina era stata già conosciuta dai filosofi, seppur limitatamente a quel mondo naturale di cui, guarda caso, si era occupato principalmente Malebranche.[77]

> Perciò questa Scienza per uno de' suoi principali aspetti dev'essere una *Teologia Civile Ragionata della Provvedenza Divina*; la quale sembra aver mancato finore: perché i *Filosofi* o l'hanno sconosciuta affatto, […] o l'hanno considerata solamente sull'ordine delle naturali cose; onde *Teologia Naturale* essi chiamano la *Metafisica*; nella quale contemplano questo attributo di Dio, e 'l confermano con l'Ordine fisico, che si osserva ne' moti de' corpi, come delle sfere, degli elementi, e nella cagion finale sopra l'altre naturali cose minori sopra osservata.[78]

Dunque, se quanto appena osservato è vero per quella parte delle prove filosofiche rappresentata dalle prove teologiche, cosa vieta in linea di principio di escludere che anche le restanti degnità filosofiche vichiane fossero da Vico assunte come elementi delle dimostrazioni della *Scienza nuova*, e in essa semplicemente utilizzate come tali, e che allo stesso tempo egli le ritenesse già dimostrate altrove? Ammettere questa possibilità ci sembra possa aprire interessanti prospettive sulla mai esaurita ricerca sulle fonti del pensiero vichiano in una direzione che, se si è cercato di approfondire sul lato metafisico con le nostre analisi sul ruolo di Platone e di Malebranche, non può che essere considerata ancora da percorrere per meglio comprendere i riferimenti, soprattutto antropologici, delle degnità vichiane.

Se focalizzare l'attenzione sull'idea di scientificità manifestata da quell'Aristotele che Vico sembra approfondire proprio al fine di meglio rispondere al proprio desiderio di rifondare metodologicamente la *Scienza nuova* ci ha permesso di evidenziare la possibilità di una natura plurale del materiale incluso nel "elementi", resta a nostro avviso ancora un punto dove potrebbe aver giocato un ruolo l'influenza dello Stagirita, ovvero nel rinvenimento di quelli che Vico definisce come i principi della sua scienza. Il filosofo napoletano affianca alla lista delle degnità, un elenco decisamente più ristretto di principi, aristotelicamente definiti come «*què Primi*, oltre i quali è *stolta curiosità* di domandar' *altri Primi*».[79] Una loro lista sintetica è presentata da Vico alla fine del primo libro, dove li descrive come segue:

---

[76] Cfr., ad esempio, N. MALEBRANCHE, *Colloqui sulla metafisica e la religione*, Edizioni San Paolo, Milano, 1999, IX-XIII, pp. 277-419 e, in generale, l'intero sistema esposto in: N. MALEBRANCHE, *Traitè de la nature et de la grâce*, in: *Oeuvres completès de Malebranche*, a cura di A. Robinet, Vrin, Paris, V, 1958, *passim*.

[77] Come è noto, l'oratoriano aveva dato alle stampe un *Trattato di morale* nel 1715. Vico però non dà mostra di conoscere l'opera del francese e anzi, come attestato in più occasioni, proprio la pretesa incapacità di Malebranche di elaborare una morale era considerata dal filosofo napoletano una prova dell'inutilità della filosofia cartesiana (cfr., ad esempio, *Epistole*, pp. 189; *DeM*, pp. 395-396).

[78] *SN44*, pp. 900-901 (cfr. *SN30*, p. 488). La mancanza dei filosofi nel non aver mai saputo guardare alla vita civile come manifestazione della Provvidenza è da Vico individuata fin dalla descrizione della *Dipintura* posta in apertura alla *Scienza nuova* dove rileva la maggior proprietà delle prove della Provvidenza divina legate al mondo civile legate alla natura dell'oggetto d'indagine. Nonostante la critica sia propensa a vedere in maniera unanime in questi passi una critica ai filosofi, ci sembra che le parole vichiane – così come l'accoglimento *de facto* proprio dei risultati di alcune di queste speculazioni filosofiche – vadano nella direzione di un'integrazione tra quanto conosciuto dai filosofi e la pretesa maggior affidabilità della nuova scienza vichiana.

[79] *SN44*, p. 902. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 1012b 34 – 1013a 23.

> Conchiudiamo tutto ciò, che generalmente si è divisato d'intorno allo STABILIMENTO DE' PRINCIPI di *questa Scienza*; che poiché i *di lei Principi sono Provvedenza Divina*, *moderazione di passioni co' Matrimoni, & Immortalità dell'anime umane con le Seppolture*; e 'l *Criterio*, che usa, è, che *ciò, che si sente giusto da tutti, o la maggior parte degli uomini debba essere la regola della Vita Socievole*, ne' quali *Principj*, e *Criterio* conviene la *Sapienza Volgare di tutti i Legislatori*, e la *Sapienza Riposta degli più riputati Filosofi*: questi deon' esser' i *confini dell'Umana Ragione*; e chiunque se ne voglia *trar fuori*, egli veda di non *trarsi fuori da tutta l'Umanità*.[80]

Come appare evidente, la lista dei tre principi rispetta l'opinione vichiana su quelle tappe iniziali attraverso cui era stato possibile uscire dallo stato di ferinità che erano state individuate fin dal *Diritto universale*.[81] Quello che risulta essere interessante, però, è la scelta di porli in stretta connessione con il "criterio" del senso comune, che sembra qui giocare il ruolo di un vero e proprio metaprincipio, a cui erano state dedicate due degnità specifiche che riportiamo qui di seguito.

> XII. Il *senso comune* è un *giudizio* senza alcuna *riflessione* comunemente *sentito* da tutto un'*ordine*, da tutto un *popolo*, da tutta una *Nazione*, o da tutto il *Gener*' *Umano*.
>
> XIII. *Idee uniformi* nate appo *intieri popoli* tra essoloro *non conosciuti*, debbon' avere *un motivo comune di vero.*
>
> Questa Degnità è un gran Principio, che stabilisce il *senso Comune del Gener' Umano* esser' il *Criterio* insegnato alle *Nazioni* dalla Provvedenza Divina, per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto Natural delle Genti*, del quale le Nazioni si accertano, con intendere l'*Unità sostanziali* di cotal Diritto, nelle quali con *diverse modificazioni* tutte convengono: ond'esce il *Dizionario Mentale* da dar l'*Origini a tutte le lingue articolate diverse* […]. Questa stessa Degnità rovescia tutte l'*idee*, che si sono finor' avute intorno al *Diritto Natural delle Genti*; il quale si è creduto esser' uscito da una *prima Nazione* […] Ma in cotal guisa egli sarebbe un *Diritto Civile* comunicato ad altri popoli per *umano provvedimento*; e non già un *Diritto con essi costumi umani naturalmente dalla Divina Provvidenza ordinato in tutte le Nazioni*.[82]

Dalla serie di passi appena riportati ci sembra di poter desumere l'importanza rivestita dal senso comune nel confermare i principi. Infatti, come si può notare, Vico ritiene che qualsiasi principio che si trovasse a contraddire il parere di tutti o della maggior parte degli esseri umani sarebbe da rifiutarsi come errato, rendendo di fatto il senso comune il metro di giudizio per determinare la natura delle nazioni umane. Inoltre, come si può notare dalla degnità XII, Vico è particolarmente attento a escludere la possibilità che il senso comune venga inteso nel senso di un accordo comune, di una convenzione. Sono questi elementi che ci fanno propendere per accostare la descrizione vichiana del senso comune a quella aristotelica degli *éndoxa* e alla possibilità, ammessa sempre da Aristotele, di far scienza a partire da essi.[83] In via del tutto preliminare possiamo infatti notare come la descrizione dello Stagirita e quella vichiana si sviluppino in maniera pressoché analoga. Scrive Aristotele:

> *éndoxa* sono le opinioni condivise da tutti, o dai più, o dai sapienti[84]

---

[80] *SN44*, p. 906 (cfr. *SN30*, pp. 493-494).
[81] Cfr. *Supra*, III, § 2.
[82] *SN44*, pp. 860-861. La degnità XIII, così come il commento successivo, sono assenti nella seconda edizione della *Scienza nuova* (cfr. *SN30*, pp. 450). Questo lascia intendere l'importanza dell'aggiunta al fine di intendere il senso dell'utilizzo vichiano del senso comune. Sul tema del "dizionario mentale", invece, ci sia concesso di ritornare *Infra*, IV, § 4.3.
[83] Sul tema cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, cit., pp. 131-140.
[84] ARISTOTELE, *Topici*, I, 1, 100b 21-23.

Non soltanto, ma anche il fatto che Vico utilizzi il senso comune come criterio per mettere in dubbio l'opinione dei dotti relativamente al proprio campo d'indagine rispetta l'individuazione aristotelica di un ordinamento gerarchico tra i vari tipi di *éndoxa* in grado di permetterne l'utilizzazione laddove essi siano in conflitto.[85] Anche lo Stagirita infatti riteneva, come Vico, che l'opinione dei sapienti dovesse essere subordinata all'opinione della maggioranza degli uomini.[86] Ma ad essere ancora più interessante per illuminare la possibile vicinanza tra i due filosofi vi è il fatto che Aristotele ammetta nei suoi scritti la possibilità di utilizzare il consenso universale a fini conoscitivi. L'illustre filosofo greco, infatti, non si limita a sostenere il valore veritativo del consenso universale,[87] ma esprime l'utilità dell'indagine sul comune al fine di conoscere quel giusto naturale che regola gli esseri umani indipendentemente da ogni accordo o convenzione.[88] È proprio per raggiungere il fine di conoscere ciò che si pone al di là del meramente condiviso che lo Stagirita utilizza, integrandole, una serie di metodologie, ricorrendo non soltanto al «procedimento *sinottico-diairetico* tipico della dialettica classificatoria» ma anche al «procedimento *diaporetico* tipico della dialettica peirastica, esaminativa, basato sulla 'prova' dei "fatti" (*ta phainòmena*), e al procedimento *induttivo*, basato su ciò che si verifica "per lo più" (*epì tò polý)*».[89] Sono proprio questi aspetti della speculazione del filosofo di Stagira che ci sembrano poter illuminare la metodologia proposta da Vico con la sua attenzione riservata al senso comune come criterio della nuova scienza.

Nonostante la tendenza più diffusa nell'ambito degli studi critici sia quella di vedere il senso comune vichiano come il regno del puramente verisimile[90] – per quanto di un verisimile che da Vico sarebbe stato oltremodo nobilitato in virtù delle funzioni pratiche che solo può giocare al fine del mantenimento della società – ci sembra infatti possibile proporre un'interpretazione "aristotelica" dell'utilizzo vichiano del senso comune. Non soltanto, infatti, Vico si premura di mettere fuori gioco la possibilità di interpretare il proprio senso comune nei termini di un accordo, ma allo stesso modo egli è esplicito nel riconoscere come la comunanza a cui fa riferimento sia di un livello più profondo rispetto alla possibile condivisione di opinioni. Ma, inoltre, il possibile influsso aristotelico ci sembra poter essere maggiormente rinvenuto nell'effettivo ruolo che viene a svolgere il senso comune vichiano. A ben vedere, infatti, esso non viene interpretato esclusivamente come un serbatoio di opinioni condivise storicamente attestate da cui attingere le prove dell'effettivo svolgersi del corso storico secondo quanto meditato in idea. Infatti, Vico sembrerebbe individuare nel senso comune il fondamento su cui la sua "nuova arte critica" – la comprensione cioè del modo di pensare proprio

[85] Sulla questione Cfr. E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, I, *Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 271.
[86] Cfr. ARISTOTELE, *Topici*, I, 10, 104a 11.
[87] Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 8, 1098b 11-12.
[88] Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, 10, 1368b 7-9; I, 13, 1373b 4-6; I, 15, 1375a 27-35. Sul tema in Aristotele, cfr. E. ANCONA, *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, in: *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di F. Botturi e A. Campodonico, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp. 79-91. Per una lettura del senso comune vichiano in questa direzione, seppur condotta senza riferimento esplicito al modello aristotelico, cfr. V. HÖSLE, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 121-129.
[89] E. ANCONA, *Il comune come bene*, cit., p. 89.
[90] Cfr., ad esempio, F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 381-402; J. GEBHARDT, *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 43-64; G. MODICA, *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1983, pp. 23-69; D. Ph. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, Armando, Roma, 1984, pp. 133-167. Il senso comune, la cui importanza veniva da Vico tematizzata già nel *De ratione* (cfr. *DN*, pp. 95-109) e nel *De antiquissima* (cfr. *DA*, pp. 291-303), non era al tempo degli scritti giovanili investito del valore di verità che assume invece nella *Scienza nuova*. A parziale spiegazione di uno stato di cose ancora da indagare a fondo, ci sembra possa esservi la possibile ignoranza vichiana dei *Topici* di Aristotele, sulla quale si è argomentato *Supra*, II, § 3.4.

agli esseri umani di ciascun tempo[91] – deve basarsi al fine di ripulire la conoscenza storica da ogni anacronismo.[92] A ben vedere dunque è dall'analisi del senso comune che Vico fa dipendere la ricostruzione della mentalità primitiva da cui pur discende la possibilità stessa di quella spiegazione genetica dei fenomeni sociali e delle nazioni in cui consiste la maggior parte della *Scienza nuova*. Non soltanto, come appare manifesto dal contesto del loro primo rinvenimento,[93] anche quei tre principi di ogni possibile comunità – religione di un Dio provvidente, matrimoni e sepolture – che vengono messi alla prova attraverso la ricostruzione del sorgere ed evolversi delle nazioni, derivano dall'analisi del senso comune che attesta la loro presenza in ogni tempo e in ogni luogo.[94] Per questi motivi, ci sembra opportuno ipotizzare che proprio nel fatto di essere ricavate dal patrimonio del senso comune – in quanto fonte di *endoxa* – vada riconosciuta la caratteristica peculiare di quelle "verità meditate in idea" a cui si oppongono le congetture. Dove, quindi, la scienza vichiana sembra dimostrarsi *dialettica* è a nostro parere in questa modalità non ipotetica di derivazione dei principi,[95] degli elementi, che solo successivamente fungeranno da premessa delle dimostrazioni attraverso il ricorso alla deduzione geometrica, intesa nel senso di una ricostruzione mentale del mondo civile a partire dagli elementi primi, condotta a imitazione del procedere della geometria sintetica che, a partire esclusivamente dai punti, crea il mondo delle grandezze. Inoltre, questo tipo di procedimento sembrerebbe maggiormente in armonia con le considerazioni sul ruolo dell'induzione e della deduzione che vengono da Vico avanzate in più punti della stessa *Scienza nuova* terza. Scrive a questo proposito il filosofo napoletano, ricostruendo la storia della filosofia:

> […] venne *Socrate*, & introdusse la *Dialettica* con l'*Induzione* di più cose certe, ch'abbian rapporto alla cosa dubbia, della quale si questiona. […] Poi vennero *Aristotile*, che 'nsegnò il *Sillogismo*; il qual' è un metodo, che più tosto spiega gli universali ne' loro particolari, che unisce particolari, per raccogliere universali […]. Onde a gran ragione il *Verulamio*, gran *Filosofo* egualmente, e *Politico* propone, commenda ed illustra l'*Induzione* nel suo *Organo*; & è seguito tuttavia *dagl'Inghilesi* con gran frutto della *Sperimentale Filosofia*.[96]

Vico descrive in questi passaggi proprio la priorità del procedimento induttivo non solo in termini cronologici ma anche nei termini di una priorità dal punto di vista della scoperta, riservando alla formalizzazione sillogistico-deduttiva il momento della dimostrazione e della sistemazione scientifica delle conoscenze. Non soltanto, ma il merito di Bacone viene riconosciuto essere quello di aver riportato l'attenzione su quell'induzione che aveva caratterizzato il metodo socratico e che, pur consentendo la pratica sperimentale, non sembra totalmente riducibile a quest'ultima. Come si può intuire, dunque, se il ruolo del senso comune è quello di fornire il materiale all'induzione che dialetticamente rinviene i principi, allora è in questo stesso ruolo che deve essere vista la distanza tra

---

[91] Sul tema cfr. R. A. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la «nuova arte della critica» di Giambattista Vico*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1982-1983), pp. 28-60.
[92] Cfr. *SN44*, p. 860.
[93] I principi vengono come si è visto da Vico identificati fin dal *Diritto universale*, opera in cui non vi è alcun accenno alle dimostrazioni di tipo ipotetico-deduttivo. È inoltre interessante notare che, all'epoca della *Scienza nuova* prima i tre principi erano esplicitamente definiti come «tre sensi comuni del genere umano» (cfr. *SN25*, pp. 44-45).
[94] «Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e di tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti» (*SN44*, p. 895).
[95] A questo proposito, si vedano le interessanti proposte di Attila Fáj che in un suo saggio proponeva di intendere gli assiomi della *Scienza nuova* come conclusioni di sentenze entimematiche (Cfr. A. FÁJ, *The Unorthodox Logic of Scientific Discovery*, in: *Vico. Past and present*, a cura di G. Tagliacozzo, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ), 1981, I, pp. 198-205.
[96] *SN44*, pp. 981-982; *SN30*, p. 551. Cfr. anche *SN44*, p. 940; pp. 1226-1227.

il sistema hobbesiano e quello vichiano, tenuti pur apparentemente insieme dal comune richiamo al metodo matematico. Vico, attraverso la sua teoria del senso comune, si contrappone quindi al convenzionalismo del filosofo di Malmesbury,[97] nel tentativo di elaborare una scienza che, non rinunciando alla sistematicità e alla certezza che solamente possono provenire dal paradigma geometrico-deduttivo, non di meno si configura come una scienza dalla forte componente dialettica. Determinare correttamente la natura del materiale contenuto all'interno del senso comune, però, è compito possibile solamente dopo aver messo in luce la natura della mente umana. Fermo restando che la scienza vichiana, così concepita, sembrerebbe disporre delle risorse per conoscere la dimensione metafisica che è sottesa a ogni possibile formazione sociale, non è compito delle considerazioni metodologiche di cui ci siamo finora occupati rispondere alla domanda sull'opportunità di intendere in modo trascendente o immanente la fonte di ciò che rende il senso comune tale.

3. Ontologismo, partecipazionismo e apertura alla trascendenza

Si impone a questo punto la questione centrale per l'indagine compiuta nel presente contributo. Infatti, dopo aver seguito gli sviluppi dell'ontologismo vichiano e averne constatato le tracce più o meno evidenti lungo tutto l'arco della speculazione del filosofo napoletano fino alla conclusione della seconda 'fase', è giunto il momento di argomentare a favore della presenza di questa soluzione metafisica anche nell'opera più matura di Vico. La questione non è di poco conto poiché, qualora fosse possibile riscontrare la presenza di una metafisica ontologista nella *Scienza nuova*, si imporrebbe la necessità di ripensare il senso di alcune delle più importanti teorie vichiane. Per limitarci all'esempio del già citato senso comune, infatti, non si può trascurare come l'eventuale affermazione da parte di Vico di un principio metafisico che, in quanto passibile di essere partecipato, fondi la possibilità stessa del "comune", imponga di pensare alle sempre cangianti caratteristiche degli individui in ogni tempo e in ogni società nei termini di tante possibili modalità di partecipazione dell'unica e unificante dimensione metafisica. Parimenti, anche le visioni vichiane più facilmente passibili di un'interpretazione immanentista finirebbero per poter essere viste alla luce di questa prospettiva metafisica come l'affermazione da parte di Vico della possibilità di partecipare anche corporalmente – vedremo poi in che senso questo possa essere possibile – alla verità intelligibile che pur soltanto dalla mente può essere compresa al massimo grado. Dedicheremo quindi il presente paragrafo alla messa a fuoco di alcuni passi vichiani in cui la soluzione ontologista pare mostrarsi maggiormente, riservando inoltre uno spazio particolare alla ripresa vichiana di alcune significative teorie del *De antiquissima* che, ben più dei rapidi e allusivi accenni alla dottrina del *verum-factum* notati in precedenza, costituiscono a nostro parere l'indizio più importante di un ripensamento metafisico che si è svolto anche in continuità con la speculazione giovanile. I paragrafi successivi saranno dedicati invece alla proposta di interpretare anche la dottrina della conoscenza e la teoria della provvidenza di Vico alla luce di quell'ontologismo che avremo mostrato come orizzonte metafisico proprio della *Scienza nuova*.[98]

[97] Sul ruolo del senso comune al fine di comprendere il rapporto Hobbes-Vico, cfr. A. MONTANO, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, cit., pp. 113-132.

[98] I già citati studi in cui l'ontologismo vichiano veniva proposto e analizzato (cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., 400-434; L. GIUSSO, *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, cit., pp. 219-295) non concentrano la loro attenzione in maniera specifica sulla *Scienza nuova* nella sua ultima versione, non cercando di distinguere in maniera puntuale tra il contesto del *Diritto universale* e quello dell'opera successiva. Il tipo di analisi qui proposto risulta pertanto essere, a quanto ci è dato sapere, il primo tentativo in tal senso.

3.1. Tracce dell'ontologismo nell'ultima versione della Scienza nuova

La questione del rapporto della mente umana con quella divina è a nostro avviso tema tutt'altro che marginale all'interno della *Scienza nuova*, nonostante esso non venga affrontato che in pochi punti e in passaggi che sono spesso solamente allusivi. Infatti, anche se, come abbiamo più volte affermato, non avrebbe senso aspettarsi una trattazione metafisica all'interno di un testo dedicato esplicitamente a temi politici, questo non implica necessariamente che le dottrine ivi contenute prescindano da una cornice metafisica da cui traggano il loro senso peculiare. Non può certo passare inosservata, visto il suo campeggiare in un punto della *Dipintura* che fa da copertina alla *Scienza nuova*, dove l'occhio cade naturalmente, guidato dai raggi della luce divina, la scelta vichiana di rappresentare nei panni di una donna dalle tempie alate la metafisica.[99] Questa metafisica impersonata è colta nell'atto di contemplare la raffigurazione di Dio e, allo stesso tempo, di rifrangere sulla statua di Omero – sul mondo delle cose civili – quella luce che dalla divinità stessa proviene. Non è quindi da considerarsi un caso che Vico inizi la propria opera parlando proprio della metafisica e dell'oggetto da essa osservato. Scrive Vico:

> IL TRIANCOLO LUMINOSO con ivi DENTRO un'OCCHIO VEGGENTE, egli è *Iddio* con l'aspetto della sua *Provvedenza*; per lo qual'aspetto LA METAFISICA IN ATTO DI ESTATICA IL CONTEMPLA *sopra l'ordine delle cose naturali*, per lo quale finora l'hanno contemplato i *Filosofi*, perch' *Ella*, in *quest'Opera*, più in suso innalzandosi, *contempla in Dio il Mondo delle menti umane*, ch'è 'l *Mondo Metafisico*; per dimostrarne la *Provvedenza* nel *Mondo degli animi umani*, ch'è 'l *Mondo civile*, o sia il *Mondo delle Nazioni* […].[100]

Come si può notare, la *Scienza nuova* sembra costituirsi come un'integrazione di quella contemplazione estatica dell'attributo della provvidenza che fino a quel momento era stato dimostrato dai filosofi solamente in rapporto al mondo fisico.[101] Vico non rifiuta questa strada, bensì la ritiene parziale poiché, non riconoscendo a suo parere il ruolo dell'aiuto provvidenziale anche nel sorgere della comunità civile, non mette sufficientemente in luce il ruolo di Dio nell'esplicarsi della naturale socievolezza umana persino nella condizione postlapsaria.[102] Ad attirare la nostra attenzione è quindi il modo attraverso cui la *Scienza nuova* è secondo il filosofo napoletano in grado di apportare la propria aggiunta nella comprensione della provvidenza divina. A questo proposito, quindi, ci sembra

---

[99] Sulla *Dipintura* vichiana cfr. l'ancora importantissimo M. PAPINI, *Il geroglifico della storia: significato e funzione della dipintura nella "Scienza nuova" di G.B. Vico*, Cappelli, Bologna, 1984, *passim*. Sull'immagine della metafisica nella *Dipintura* e le sue vicende cfr. F. LOMONACO, *Due donne per le Scienze nuove*, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., pp. 149-182.

[100] *SN44*, p. 785 (cfr. *SN30*, p. 363).

[101] Oltre al già ricordato caso di Malebranche, sicuramente filosofo ben presente e prossimo a Vico, possiamo anche tenere presente che le dimostrazioni tradizionalmente avanzate per affermare il ruolo di Dio come conservatore erano, come giustamente Vico nota, condotte considerando principalmente il mondo naturale – si pensi all'intero percorso che parte dalla dimostrazione anselmiana (cfr. A. D'AOSTA, *Monologion*, VII-XIV), passando per le "cinque vie" tommasiane (cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2) giungendo all'elaborazione suareziana (Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, XXI).

[102] «[…] perché i *Filosofi*, infin' ad ora, avendo contemplato la *Divina Provvedenza* per lo sol' *Ordine naturale*, ne hanno solamente *dimostrato una parte*; per la quale *Dio*, come a *Mente signora e libera*, *et assoluta della Natura*, perocché col suo *Eterno Consiglio*, ci ha *dato naturalmente l'essere, e naturalmente lo ci conserva* […]; ma no 'l contemplarono già per la *parte*, ch'era più *propia degli uomini*, la natura de' quali ha questa principale propietà d'essere *socievoli*, alla qual'Iddio provvedendo ha così ordinate, e disposte le cose umane, che gli uomini caduti dall'*intiera giustizia* per lo *peccato originale*, […] essi dall'*utilità medesima* sien tratti da *uomini* a vivere con *giustizia*, e conservarsi in *società*, e sì a celebrare la loro *natura socievole*» (*SN44*, pp. 785-786).

opportuno sottolineare l'idea che nell'opera vichiana la metafisica "più suso innalzandosi, contempla in Dio il mondo delle menti umane". Forse non ci sembra possibile scorgere in questa affermazione una prima proposta di quella "metafisica della mente umana" che servirà all'autore nella sua impresa di meditare la propria storia ideale eterna?[103] Il filosofo napoletano starebbe qui proponendo l'idea che le modificazioni delle menti degli uomini possano essere intese attraverso l'analisi delle differenti visioni metafisiche storicamente attestate? Non ci sembra questo il caso, poiché, come si può notare, in questo passo Vico è attento a distinguere il mondo delle menti umane, contemplabile *in Dio*, dal mondo degli animi umani, che ha invece a che fare con la sfera tangibile del mondo civile. La separazione tra l'ambito propriamente metafisico e quello dell'azione viene qui impostata attraverso la palese ripresa della distinzione, avanzata per la prima volta nel *De antiquissima*, tra animo e mente.[104] Conseguentemente, se pur tra questi due ambiti non sussiste una separazione assoluta – visto che la mente viene da Vico definita come *mens animi* –, questa contemplazione del mondo delle menti umane in Dio a cui il filosofo napoletano fa riferimento in apertura della *Scienza nuova* dovrà rimandarci alla questione della partecipazione degli uomini alla verità, riguardando essa il mondo metafisico e non quel mondo delle Nazioni in cui pur la verità metafisica viene partecipata. In effetti, ci sembra che l'affermazione vichiana trovi spiegazione più oltre nel corso del testo dell'opera, laddove egli specifica quale era stato secondo lui il frutto più grande della speculazione metafisica. Questo ci sembra apparire essenzialmente in due passi. Nel primo, che conclude la sezione dedicata alla spiegazione della *Dipintura*, il filosofo scrive:

> E alla finfine per restringere l'*Idea dell'Opera* in una *somma* brievissima, TUTTA LA FIGURA rappresenta gli *tre Mondi* secondo l'*ordine*, col quale le *menti umane* della Gentilità da *Terra* si sono al *Cielo* levate. TUTTI I GEROGLIFICI, CHE SI VEDONO IN TERRA dinotano il *Mondo delle Nazioni*; al quale prima di tutt'altra cosa applicarono gli uomini: IL GLOBO, CH' È IN MEZZO rappresenta il *Mondo della Natura*; il quale poi osservarono i *Fisici*: I GEROGLIFICI, CHE VI SONO AL DI SOPRA significano il *Mondo delle Menti, e di Dio*; il quale finalmente contemplarono i *Metafisici*.[105]

Nel secondo, Vico, impegnato a ripercorrere i possibili sensi del termine 'sapienza', dopo aver considerato come con tale termine si sia per prima cosa indicata la scienza della divinazione e poi la sapienza politica, e prima di introdurre l'idea che sapienza in senso più pieno sia la teologia rivelata, afferma:

> Dappoi s'innoltrò la voce *Sapienza* a significare la *Scienza delle Divine cose naturali*, qual' è la *Metafisica*, che perciò si chiama *Scienza Divina*; la quale, andando a conoscere la Mente dell'Uomo in Dio, per ciò, che riconosce Dio Fonte d'ogni Vero, dee riconoscerlo Regolator d'ogni bene: talchè la *Metafisica* dee essenzialmente adoperarsi a *bene del Gener' Umano*; il quale si conserva sopra questo *senso universale*, che sia la *Divinità Provvedente* […].[106]

Come appare da entrambi i passi riportati, il merito della metafisica viene visto proprio nell'aver compiuto il passo di contemplare il mondo non fisico proprio delle menti umane e di Dio. Inoltre, laddove Vico utilizza l'espressione che pone la mente degli esseri umani *in* Dio, la focalizzazione riguarda la capacità della metafisica di riconoscere Dio come *fonte della verità* e, *conseguentemente*,

[103] Cfr. *Infra*, IV, § 4.3.
[104] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.2. Sul senso della ripresa della prospettiva del *De antiquissima* ritorneremo nei prossimi due paragrafi (Cfr. *Infra*, IV, § 3.2).
[105] *SN44*, p. 815.
[106] *Ivi*, pp. 909-910 (cfr. *SN30*, p. 497).

come regolatore di ogni bene. Se questa consequenzialità che collega il riconoscimento di Dio come fonte di ogni vero al riconoscimento dell'opera regolatrice della provvidenza non può non avere degli effetti sul modo di intendere proprio la concezione vichiana di provvidenza divina,[107] è per il momento sul ruolo di Dio come fonte della verità che dobbiamo concentrarci. Come è ovvio, abbiamo qui una riproposizione di quella formula vichiana che abbiamo visto rimanere costante negli sviluppi della sua filosofia dal *De antiquissima* al *Diritto universale*. Presa di per sé, l'espressione vichiana rimanda a una generica metafisica della partecipazione, per cui la mente umana è in una situazione di contatto con la mente divina da cui deriva la propria capacità della verità. A indicare una prospettiva più strettamente ontologista è invece sicuramente il ruolo giocato dall'idea di Dio nel processo di risveglio dell'umanità. Essa è idea che si risveglia nella mente dei primi uomini e che risveglia allo stesso tempo quella stessa mente che era giaciuta sepolta nella corporeità durante il periodo dell'erramento ferino.[108] Non soltanto, oltre a essere la prima idea storicamente pensata, essa svolge anche il ruolo di principio della comunicazione tra gli individui, in quanto prima idea attraverso cui l'ordine morale e sociale viene inteso e discusso.[109] Ma vi è un passo in cui Vico, descrivendo quello che secondo lui è stato un errore interpretativo dei filosofi che hanno voluto vedere descritta in una favola le proprie dottrine, si espone su quale secondo lui fosse la "più sublime delle meditazioni metafisiche". Commentando il racconto mitico della nascita di Minerva dal capo di Giove, Vico scrive:

> In cotal Favola i *Filosofi* poi ficcarono il più sublime delle loro meditazioni metafisiche; che l'*Idea eterna in Dio è generata da esso Dio, ove l'idee criate sono in noi produtte da Dio*: ma i *Poeti Teologi* contemplarono *Minerva* con l'*Idea di Ordine Civile*, […] lo che diede forse motivo a' *Filosofi* di crederla *Idea eterna di Dio*, ch'altro non è, che *Ordine Eterno* […].[110]

Troviamo qui espresso il tema del rapporto di derivazione delle idee umane dalle idee eterne proprie della mente divina con un significativo distacco dalla prospettiva malebranchiana della visione in Dio delle idee. Se per l'oratoriano gli esseri umani conoscono direttamente le idee divine – senza che vi sia cioè bisogno di un'entità intermedia tra l'idea eterna e la mente umana – Vico afferma qui l'esistenza di idee umane che derivano a noi da Dio, con un significativo ritorno alle proprie idee giovanili sulle modalità umane di partecipazione alla verità metafisica.[111] E se la *Scienza nuova* vuole essere una messa a frutto della speculazione metafisica, e allo stesso tempo è nella teoria della derivazione divina delle idee umane che Vico vede la più "sublime" verità raggiunta dai filosofi che si sono occupati di metafisica, allora bisogna pur concludere che il presupposto ontologista da Vico richiamato deve essere preso in considerazione nel determinare la corretta interpretazione dell'opera.

Resta però da risolvere la questione relativa al modo in cui Vico concepisce quest'orizzonte metafisico che pur dà mostra di approvare. A nostro avviso, per cercare una risposta alla questione è necessario prendere in considerazione le tesi vichiane della prima fase in cui metafisica della partecipazione, ontologismo e problematicità dialettica erano strettamente congiunte. Infatti, l'allontanamento dalla visione in Dio dell'oratoriano appena messo in luce appare decisamente in

[107] La provvidenza vichiana è stata infatti interpretata in molte maniere: dall'essere assimilata all'hegeliana "astuzia della ragione" (cfr. B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, cit., pp. 115-127), all'essere vista come un principio ipotetico di spiegazione della realtà (cfr. L. POMPA, *Giambattista* Vico, cit., pp. 69-79; F. VALAGUSSA; cit., pp. 39-46). Ci sembra che la prospettiva partecipazionista che stiamo cercando di argomentare possa avere degli effetti sulla messa in discussione delle teorie attestate negli studi critici. Su questo *infra*, IV, § 5.
[108] Cfr. *SN44*, pp. 867-868; pp. 983-985.
[109] Cfr. *Ivi*, p. 986.
[110] *Ivi*, p. 1039 (cfr. *SN30*, p. 590).
[111] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.

linea con quell'abbandono del cartesiano criterio dell'evidenza che ci è sembrata essere l'elemento caratterizzante la seconda fase e che non può non accompagnarsi con una ridefinizione delle possibilità conoscitive della ragione filosofica. Ora, sebbene non sia chiaro quale delle due teorie sia stata rifiutata per prima – dato che come abbiamo detto ci troviamo di fronte a un contesto già mutato senza che sia possibile rinvenire i motivi del cambiamento – la stretta dipendenza che i due argomenti avevano nel pensiero vichiano non poteva che comportare un rifiuto congiunto come quello che troviamo attestato dai testi. Ma in questo abbandono di una delle possibili forme in cui la soluzione ontologista può esprimersi Vico pare guardare nuovamente alla forma 'platonica' su cui aveva basato la propria metafisica prima dell'incontro con Malebranche. Se nella *Scienza nuova* del 1730 il distacco dall'oratoriano si è già consumato, è giungendo alla forma definitiva del 1744 che il filosofo napoletano sente la necessità di esplicitare con forza il collegamento di questa verità metafisica con la filosofia di Platone, in cui viene peraltro visto un esempio di quella considerazione del senso comune che Vico aveva posto al centro della propria meditazione. Scrive infatti Vico:

> *Platone* dal riflettere che 'n tali Ragunanze pubbliche [le assemblee legislative ateniesi] le menti degli uomini particolari, che son' appassionate ciascuna del propio utile, si conformavano in un'idea spassionata di comune utilità; ch' è quello, che dicono, gli *uomini partitamente sono portati da' loro interessi privati*, *ma in comune voglion giustizia*; s'alzò a meditare l'*idee intelligibili ottime* delle menti criate, *divise* da essi menti criate, le qual' in altri non posson' esser, che in *Dio*: e si innalzò a formare l'*Eroe filosofico*, che comandi con piacere alle passioni […].[112]

In maniera manifesta, Vico rimanda al contesto platonico del *De antiquissima*[113] in cui aveva già professato una soluzione metafisica affine. Come si può notare, il linguaggio vichiano non è esente da oscillazioni, in quanto il passo appena indicato potrebbe prestarsi tanto a essere letto come un'attribuzione a Platone della visione in Dio sul modello malebranchiano; quanto – alla luce dei passi che siamo andati fino a ora commentando – come l'attribuzione al divino ateniese della comprensione dell'esistenza separata dei modelli ottimi delle idee delle menti umane. La seconda possibilità di interpretazione – che riconosciamo essere non esente da forzature – è resa in qualche modo ancora più problematica alla luce dei passi in cui Vico si concentra nuovamente sulla figura di quell'eroe filosofico[114] che avrebbe trovato nei testi platonici. In tale personaggio, accostato etimologicamente tanto a *Eros* quanto a *Era*, divinità dei connubi e dell'eroismo poetico,[115] viene infatti a manifestarsi il contatto proprio della mente umana con la dimensione divina, che si realizza tanto in ambito morale quanto in ambito contemplativo. Scrive infatti Vico:

---

[112] *SN44*, p. 1227. I riferimenti platonici più probabili sono PLATONE, *Parmenide*, 133b-134e; *Leggi*, VII, 792c-d; VIII, 840c; *Simposio*, 202c-203a. In maniera singolare, Vico lega questa figura dell'eroe filosofico alla definizione aristotelica di buona legge (ARISTOTELE, *Poetica*, III, 16, 1287a 32) come «*volontà scevra di passioni*» (*SN44*, p. 1227).

[113] Cfr., ad esempio, *DA*, pp. 194. Sul platonismo della fase giovanile cfr. *Supra*, II, § 3.2.

[114] Sull'eroismo vichiano, con riferimento particolare anche all'orazione *De mente heroica* del 1732 cfr. T. ILIN BAYER, *La mente heroica de Vico*, in: «Cuadernos Sobre Vico» XXXII (2018), pp. 41-44; M. LOLLINI, *Vico e l'eroismo moderno*, in: «Italian Culture» XXI (2003), pp. 79-92; F. LOMONACO, *La mens heroica negli anni Trenta del Settecento*, in: ID., *Traversie e opportunità*, cit., pp. 123-147; E. NANETTI, *Eroi vichiani: le umane lettere e la formazione dei giovani*, in: «Historia philosophica: International Journal» XIX (2021), pp. 189-195; M. SANNA, *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 33-42.

[115] Come è noto, Vico vede nei miti relativi ad Era-Giunone l'attestazione del sorgere nei tempi oscuri dell'istituto delle nozze solenni. Al nome della divinità femminile viene anche fatto risalire il carattere poetico di *Eracle*, rappresentazione di tutti i primi eroi civili, impegnati a instaurare e conservare le prime famiglie.

> Sull'*Eroismo Poetico* [Platone] innalzò il suo *Filosofico*; che l'*Eroe* fusse sopra all'*uomo*, nonchè alla *bestia*: la *bestia* è schiava delle passioni; l'*uomo*, posto in mezzo combatte con le passioni; l'*Eroe*, con piacere comanda alle passioni; e sì esser l'*Eroica mezza tralla Divina Natura, ed Umana*: […] e di *Gianimede* […] con bella acconcezza gli fece il *Contemplativo di Metafisica*; il quale con la *Contemplazione dell'Ente sommo,* per la *via*, ch'egli appella *unitiva*, siesi *unito con Giove*.[116]

La figura dell'eroe testimonia secondo Vico la presenza di qualcosa di divino negli esseri umani, di una dimensione ulteriore a quella della corporeità, il cui raggiungimento non costituisce un oltrepassamento dell'umana natura bensì una sua realizzazione, riproponendo l'idea platonica e successivamente ficiniana dell'essere umano come ente corporeo e metafisico insieme e, in quanto tale, aperto alla dimensione della trascendenza.[117] Ma questa unione, questa contemplazione dell'Ente sommo, di cui il filosofo napoletano parla non sembra ancora una volta ripresentare il tema caro alla speculazione di Malebranche della possibilità di comprendere le idee divine, riproponendo anche per gli esseri umani la capacità di esaurire la verità metafisica nei loro atti di intellezione? Anche notando che proprio nell'orazione dedicata esplicitamente all'eroismo – la *De mente heroica* del 1732 – Vico sostiene il carattere parziale della possibilità di conoscenza degli esseri umani,[118] ci sembra plausibile che il tema dell'unione qui evidenziato implichi un rapporto differente rispetto a quello della semplice derivazione delle idee umane da quelle divine. Pur avanzandola come una proposta dal valore ipotetico, consci cioè che potremmo essere di fronte a uno dei numerosi casi di oscillazione del pensiero vichiano, ci sembra di poter suggerire la possibilità che il punto più alto a cui il rapporto inscindibile tra mente umana e mente divina può condurre venga da Vico inteso nell'ultima fase della propria speculazione non più come il culmine dell'attività di comprensione filosofica ma come un'esperienza che si pone all'infuori della possibilità di traducibilità del pensiero in quanto tale. Questo non soltanto perché, come già detto, appare manifesta nelle ultime due versioni della *Scienza nuova* l'incapacità della conoscenza filosofica ad esaurire la verità; ma anche, e soprattutto, per il significativo rovesciamento di termini tra la questione morale e quella intellettuale – essendo la moralità del soggetto ad aprire le porte della conoscenza e non viceversa – che appare nei passi in cui Vico parla degli errori filosofici dell'epicureismo e dello stoicismo. Scrive il filosofo napoletano illustrando la *Dipintura*:

> IL RAGGIO DELLA DIVINA PROVVEDENZA, CH'ALLUMA UN GIOIELLO CONVESSO, DI CHE ADORNA IL PETTO LA METAFISICA, dinota il *cuor terso*, e *puro*, che qui la *Metafisica* dev'avere, *non lordo, né sporcato da superbia di spirito,* o da *viltà di*

[116] *SN44*, pp. 990-991. I riferimenti platonici più probabili sono PLATONE, *Fedro*, 255b-c; *Leggi*, I, 636c-d.

[117] «Ciò che pretendi da noi va forse al di là dalla nostra naura di mortali? Proprio questo, ed io ci conto: sebbene ciò che io cheggio, pur superando la vostra natura umana sia consentaneo ad essa» (*DeM*, p. 373). Ci sembra quindi che in questo contatto inscindibile vada correttamente cercato il senso della "divinità" della mente umana. Diversamente, è stato proposto (cfr. C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente*, cit., pp. 115-145; M. SANNA, *Una natura propria dell'uomo*: *tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, cit., pp. 33-42) di intendere tale divinità nella caratteristica della mente di partecipare della capacità creatrice della divinità. Una tale lettura, basandosi sull'applicazione alla *Scienza nuova* di una certa interpretazione del *De antiquissima* – discussa *Supra*, II, § 5 – trova nella diversa interpretazione del *verum-factum* vichiano proposta in precedenza il suo luogo di discussione ideale.

[118] «E per ultimo compite questi studi con quello della metafisica, la quale, oltrepassando i confini della natura, vi condurrà nei beatissimi sterminati campi dell'eternità, ove, per quanto è concesso alla finitezza della nostra mente, scorgerete nelle idee divine le innumeri forme create sinora, e le altre che potrebbero esser create all'infinito, se il mondo, quale in realtà non è, fosse eterno» (*DeM*, p. 387).

> *corporali piaceri*; col primo de' quali *Zenone* diede il *Fato*, col secondo *Epicuro* diede il *Caso*, & entrambi perciò *niegarono la Provvedenza Divina*.[119]

E ancora:

> […] le *menti* per far *buon'uso* della *cognizione di Dio*, bisogna ch'*atterrino sé medesime*; siccome al contrario la *superbia delle menti* le porta nell'*ateismo*, per cui gli *atei* divengono *giganti di spirito* […].[120]

A ben vedere, dunque, Vico qualifica le posizioni dei propri avversari filosofici, prima che come errori di pensiero, come figlie di un particolare stato di vizio morale, un vizio tale da corrompere quella condizione di pietà che, risorta grazie alla prima idea di Dio, aveva consentito lo sviluppo di ogni possibile sapienza.[121] Come nel caso degli eventi che avrebbero dato luogo all'erramento ferino e alla creazione dei giganti, anche i "giganti di spirito" sono il frutto di una corruzione morale che, allentando il rapporto con il divino, priva il pensiero delle sue trascendenti fonti veritative e lo condanna irrimediabilmente all'errore. Insomma, il Vico dell'ultima *Scienza nuova* sembra ricondurre il problema della verità non esclusivamente al problema del corretto utilizzo del pensiero ma anche, e soprattutto, all'atteggiamento con cui gli esseri umani sperimentano la cognizione della divinità. Come soltanto l'atterramento dei primi *patres* aveva consentito loro di intendere Dio e di costruire le prime società introducendo una misura nelle azioni degli individui, così, anche nell'età della ragione tutta spiegata non può esistere vera sapienza nella mente di coloro i quali non sappiano mantenere disponibile quell'esperienza originaria della divinità. Coerente con questa prospettiva, ci sembra un passo in cui Vico, riprendendo il tema della via unitiva, la descrive come il punto di arrivo di un processo che può partire solamente dalla purificazione dalle passioni.

> […] per la *via purgativa* delle passioni dell'animo, le quali tormentano gli uomini, ch'esso intende per l'*Inferno* de' *Poeti Teologi*, si entra nella *via unitiva*, per dove va ad unirsi la Mente Umana con Dio per mezzo della Contemplazione dell'Eterne divine cose; la qual'egli interpretra aver inteso i *Poeti Teologi* co i lor' *Elisj*.[122]

Attraverso il nuovo spazio riservato alla pietà, in quanto condizione originaria per una fruttuosa unione con la divinità, il recupero dell'orizzonte platonico della metafisica giovanile non sembra costituirsi dunque come un semplice ritorno al passato ma come una nuova forma dell'orizzonte metafisico precedentemente sostenuto. Se la filosofia delle menti ingentilite, come del resto la poesia degli uomini primitivi, vanno intese come alcune delle possibili modalità di partecipazione umana alla verità metafisica, non potrà in esse esaurirsi il senso dell'unione con il divino. Tanto la forma poetica quanto quella riflessiva di tradurre la verità metafisica dipenderanno dalla solidità e dalla qualità di quell'unione tra la mente umana e quella divina che nel *De mente heroica* viene descritta esplicitamente nei termini della *homoiosis* platonica[123] e che nella *Scienza nuova* appare condizionata

---

[119] *SN44*, p. 788
[120] *Ivi*, p. 984.
[121] Cfr. *SN44*, p. 794. Cfr. anche l'idea di sapienza in quanto purgatrice dell'uomo interiore espressa in *DeM*, p. 379.
[122] *SN44*, p. 1107. Il riferimento agli Elisi come campo proprio dell'unione al divino può anche essere suggerito dalla scelta di collegare la prima interpretazione del volere divino con il tema dantesco dell'indiarsi. (cfr. *Ivi*, pp. 1174-1175 ove è presente un probabile riferimento a DANTE, *Paradiso*, IV, 28).
[123] «Un tal bene è di qua da ogni invidia, perché comune a tutti, quali, perché illimitate, sono tutte le cose divine; e voi potete desiderarlo quale porzione vostra di quella "similitudine col dio" propria d'una mente e d'un animo immuni da ogni contatto corporeo» (*DeM*, p. 381). Per una panoramica dell'assimilazione al divino nella filosofia di Platone cfr. S. LAVECCHIA, *La via che conduce al divino. La «homoisis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, *passim*.

dall'esercizio della pietà. Infatti, la pietà, in quanto presupposto e fine di ogni forma di sapienza, sembra essere posta da Vico al di là di ogni possibile definizione umana. Vero è che, nonostante i numerosi richiami a essa, il filosofo napoletano non fornisce alcuna definizione della pietà nella propria opera. Nonostante questo, non può non sfuggire la scelta vichiana di concludere la *Scienza nuova* affermandone ancora una volta la superiorità indiscussa.

> In somma da tutto ciò, che si è in *quest'Opera* ragionato, è da finalmente conchiudersi; che *questa Scienza* porta indivisibilmente seco lo *Studio della Pietà*; e che, se non siesi *pio*, non si può daddovero esser *Saggio*.[124]

3.2. Il De antiquissima all'interno della Scienza nuova del 1744

Come si è già avuto modo di accennare, la questione dei rapporti tra la *Scienza nuova* e la giovanile opera di metafisica è stata soprattutto indagata alla luce della ripresa della dottrina del *verum-factum* in vista di una sua possibile applicazione a quel mondo dei fatti umani che, proprio nel *De antiquissima*, venivano ancora considerato fuori dalle possibilità di conoscenza scientifica. Oltre a questo aspetto, alcuni autori hanno giustamente soffermato la loro attenzione sulla ripresa da parte di Vico delle proprie dottrine relative ai rapporti tra topica e critica e della propria concezione dell'ingegno, interpretando il mondo delle nazioni come un prodotto di quel fare ingegnoso e creativo che con la sua capacità di produrre la verità era stato uno dei punti di innovazione della filosofia vichiana.[125] Quello che a nostro parere non è stata pienamente considerata è la possibile ripresa del contesto metafisico – ad esclusione della problematica dottrina dei punti metafisici[126] – dell'opera giovanile, soprattutto per quanto riguarda la dottrina della tripartizione dei principi vitali in *anima*, *animus* e *mente* e la partecipazione di quest'ultima alla dimensione del mondo metafisico. Prima di trarre le ultime conclusioni sull'entità dell'adesione alla posizione ontologista di cui abbiamo appena passato in rassegna le tracce più esplicite, sarà quindi opportuno soffermarsi su tutti gli aspetti della *Scienza nuova* che in maniera manifesta riprendono il *Liber metaphysicus* del 1710.

3.2.1. Misure di una ripresa

Il punto di partenza ideale per argomentare il persistere nel pensiero vichiano dell'orientamento metafisico proprio della speculazione giovanile del filosofo napoletano non può a nostro avviso che essere il confronto tra le definizioni di alcuni concetti metafisici che sono da Vico proposte sia nel *De antiquissima* che nella *Scienza nuova*. I termini che ritornano nelle pagine vichiane, infatti, erano stati tra i concetti centrali della sua metafisica giovanile. Da una parte, il filosofo napoletano riprende le concezioni di 'essere' e di 'sostanza' che, consentendogli di distinguere il piano metafisico dell'essenza da quello fisico dell'esistenza, nella nostra lettura abbiamo interpretato come attestazione della prospettiva analogica della sua metafisica;[127] dall'altra, è attraverso il concetto di *conatus*, utilizzato nel *Liber metaphysicus* per argomentare l'irriducibilità della dimensione metafisica a quella fisica attraverso il problema della spiegazione del movimento, che egli comprende il risveglio del libero arbitrio nei bestioni consentito dal formarsi in essi della prima confusa idea di

---

[124] *SN44*, p. 1264; *SN30*, p. 770.
[125] Cfr., ad esempio, G. CACCIATORE, *Simbolo e segno di Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in: «il Pensiero. Rivista di Filosofia» XLI (2002), pp. 83-95; C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente*, cit., pp. 93-115; F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 63-105. Come già argomentato *Supra*, II, § 4 ci sembra che tali interpretazioni abbiano il difetto di sottostimare il contesto partecipazionistico della filosofia vichiana.
[126] Cfr. *Supra*, II, § 6.
[127] Cfr. *Supra*, II, § 5.1.1.

Dio. Per quanto riguarda il primo caso, la distinzione è da Vico spiegata in rapporto alle idee dei primi poeti teologi relative alla natura umana. Nuovamente, pur notando come nei tempi antichi la distinzione dovesse essere stata colta in senso totalmente diverso, immaginato e corporeo, il filosofo napoletano sceglie di analizzare come le due idee metafisiche di essere e di sostanza venissero già, seppur rozzamente, intese dagli esseri umani capaci soltanto della sapienza poetica. Scrive Vico:

> Or' i *Poeti Teologi* con aspetto di *rozzissima Fisica* guardarono nell'*Uomo* queste *due metafisiche idee d'essere*, e di *sossistere*. Certamente gli *Eroi Latini* sentirono l'*essere* assai grossolanamente con esso *mangiare*; che dovett'essere il primo significato di *sum*, […] perché *sum* in significato d'*essere* egli è *astrattissimo*; che trascende tutti gli esseri; *scorrevolissimo*, che per tutti gli esseri penetra; *purissimo*, che da niun' essere è circoscritto. Sentirono la *sostanza*, che vuol dire cosa, che *sta sotto*, e *sostiene*, star ne' *talloni*; perocchè sulle *piante* de' piedi l'*uomo sussiste* […].[128]

Troviamo qui riaffermate nei medesimi termini, seppur più succintamente, sia la definizione di sostanza che aveva consentito al tempo del *De antiquissima*[129] di sostenere la metafisicità dei principi di ogni ente fisico – e in conclusione la dipendenza strutturale della mente umana da Dio[130] –; che la connessa idea dell'Essere come di un principio metafisico che pur essendo presente in ogni ente non è dagli enti esaurito, idea che, come abbiamo visto nel primo capitolo, era stata espressa da Vico nei termini scolastici della partecipazione.[131] Passando al tema del *conatus*, la ripresa della definizione dalla giovanile metafisica avviene in maniera parimenti fedele. Parlando infatti del conato dei primi giganti pii, Vico scrive nella *Scienza nuova*:

> Questo infrenar' il moto de' corpi certamente egli è un effetto della libertà dell'*Umano Arbitrio*, e sì della *libera Volontà*; la qual' è *domicilio*, e *stanza* di tutte le *Virtù* […]: perché dar conato a' corpi tanto è, quanto dar loro libertà di regolar' i loro moti; quando i corpi tutti sono agenti necessarj in natura […].[132]

Riprendendo in maniera manifesta l'idea del *De antiquissima* secondo cui il conato, in quanto principio del movimento, non poteva essere inteso come una proprietà fisica dei corpi estesi ma come un principio metafisico,[133] Vico ritiene ora che il riemergere del libero arbitrio umano dopo la fase dell'erramento ferino coincida con l'attribuzione agli esseri umani della forza conativa capace di frenare le passioni, condizione necessaria per arrestare il movimento necessario proprio degli animali al fine di indirizzarlo liberamente. Ma se nel *Liber metaphysicus* l'analisi del conato e del rapporto tra Essere e esistenti aveva portato Vico a ricondurre la possibilità stessa del movimento a Dio,[134] è

---

[128] *SN44*, pp. 1095-1096. Cfr. *Ivi*, pp. 962; *SN25*, p. 258.

[129] «Perché "*existere*" non altro suona che "esserci", "esser sorto", "star sovra", come potrei pruovarlo per mille luoghi di latini scrittori. Ciò che è sorto, da alcuna altra cosa è sorto; onde l'esser sorto non è proprietà de' principi. E per l'istessa cagione non la è lo star sovra; perché il sovrastare dice altra cosa star sotto, e i principi non dicono altra cosa più in là di se stessi. Per contrario, l'essere è proprietà de' principi, perché l'essere non può nascer dal nulla. Dunque sapientemente gli scrittori della bassa latinità dissero, ciò che sta sotto "sostanza", nella quale noi abbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proporzione che la sostanza tiene ragion di essenza, gli attributi tengono quella dell'esistenza. L'essenza noi pruovammo esser materia metafisica, cioè virtù. Dunque può ciascun per sé trarne le conseguenze: la sostanza è virtù; gli attributi sono esistenza ed atti della virtù» (*Risp. I*, p. 338).

[130] Cfr. *Risp. I*, p. 339

[131] Cfr. *DA*, p. 201; *Risp. II*, p. 371.

[132] *SN44*, p. 899.

[133] Al tema era dedicato il capitolo IV, III del *De antiquissima* intitolato *Extensa non conari* (cfr. *DA*, pp. 251-253). Sul tema cfr. *Supra*, II, § 6.1.

[134] «Riassumiamo quel che s'è detto da principio: la natura è moto, di cui il conato è la virtù indefinita; ad eccitare questa virtù è la mente infinita che in sé è quiete, Dio. Le opere della natura sono portate a compimento con il movimento, ma

possibile affermare una prospettiva simile anche per la *Scienza nuova*, posto che la forza divina che pone in conato i bestioni non sembra essere l'azione di ente metafisico ma il semplice e corpulentissimo timore procurato ai primi *patres* dalla folgore tonante, secondo un meccanismo che a rigore sembra rimandare esclusivamente al mondo materiale per realizzarsi?

Per rispondere a questa domanda in maniera adeguata, ci sembra non si possa prescindere dall'analisi di un'altra importante ripresa dal *Liber metaphysicus* rappresentata dalla riproposizione di quella teoria fisiologica-psicologica della tripartizione in *anima*, *animus* e *mente* che, terminologicamente derivata da Lucrezio, ci è però apparsa impiegata da Vico al fine di riconoscere alcuni temi ontologisti e platonici nella lingua degli antichi italici.[135] Nella *Scienza nuova*, l'intero impianto teorico viene così succintamente riportato:

> Per altra parte poi dell'*anima*, i *Poeti Teologi* la riposero nell'*aria*, che *anima* pur da' Latini vien detta, e la stimarono il *veicolo della vita*; come restò a' Latini la proprietà della frase, *anima vivimus* […]; e i *Poeti Teologi* con giusto senso ancora mettevano il *corso della vita* nel *corso del sangue*, nel cui *giusto moto* consiste la nostra *vita*. Dovetter' ancora con giusto senso *sentir* l'*animo* che 'l *veicolo* sia del *senso*; perché restò a' Latini la proprietà dell'espressione, *animo sentimus*; e con giusto senso altresì fecero l'*animo maschio*, *femmina l'anima*; perché l'*animo* operi nell'*anima* […]; e come l'anima è la *ministra del moto*, così l'*animo sia del conato*, e 'n conseguenza il *principio*; ch'è l'*igneus vigor*, che testè ci ha detto Virgilio;[136]

Riportando i medesimi esempi selezionati per la stesura del *De antiquissima*,[137] Vico riconduce all'*anima* l'azione propria degli spiriti vitali e all'*animus* quella degli spiriti animali, proponendo di riconoscere in quest'ultimo la sede propria del libero arbitrio. Ma a segnalare come l'obbiettivo vichiano fosse proprio l'opposto rispetto a quello di avanzare una tesi esclusivamente corporea sulla genesi del libero arbitrio vi è la specificazione che immediatamente segue e che intende integrare la comprensione di questo *igneus vigor* proprio dell'animo. Scrive Vico, parlando di questo moto spontaneo dell'animo:

> e i *Poeti Teologi* il sentivano, e non intendevano, e appresso *Omero* il dissero *forza sagra*, e *vigor' occulto*, e un *Dio sconosciuto*; come i Greci, e i Latini, quando dicevano, che *un qualche Dio avesse sì fatta cosa voluto*: il qual principio fu da' medesimi Latini detta *mens animi*: e sì rozzamente intesero quell'altissima verità, che poi la *Teologia Naturale de' Metafisici* in forza d'invitti *raziocinj* contro gli *Epicurei*, che le vogliono esser *risalti de' corpi*, dimostra, che l'*idee vengono all'uomo da Dio*.[138]

Riprendendo in maniera quasi letterale il testo del capitolo *De mente* del *De antiquissima*,[139] Vico afferma che ad agire nell'animo non è esclusivamente il corpo ma che è presente in esso anche un influsso divino, il quale era stato inteso solamente rozzamente dagli antichi poeti. Questa verità rozza, che Vico sembra riconoscere poter essere in qualche modo poter essere interpretata materialisticamente, è portata a chiarezza e dimostrata solamente dalla metafisica che afferma la

---

iniziano ad esistere con il conato: poiché la genesi delle cose segue al movimento, il movimento segue al conato e il conato segue a Dio» (*DA*, p. 253).

[135] Cfr. *Supra*, II, § 3.1.2.

[136] *SN44*, pp. 1096-1097 (cfr. *SN30*, pp. 633-634).

[137] Cfr. *DA*, pp. 265-275

[138] *SN44*, p. 1097. «[…] e sì rozzamente intesero quell'*altissima verità Metafisica*, *Dio* esser' il *primo principio* della *vita spirituale* dell'huomo, o sia del *movimento degli animi*» (*SN30*, p. 634).

[139] Cfr. *DA*, pp. 277-279.

partecipazione della mente umana a quella divina da cui deriva il proprio contenuto.[140] Vico ritiene quindi che nell'animo vi sia un principio divino che si esprime nell'esistenza di una mente che riceve le idee da Dio e che per questo motivo non si possa interpretare l'animo come una funzione esclusivamente corporea come invece fanno i materialisti che egli chiama come di consueto con l'appellativo di epicurei. Anche la ripresa della teoria dell'*anima*, *animus* e *mente* intende quindi essere funzionale alla riproposizione tanto di un orizzonte ontologico in cui vengono ammessi tanto principi metafisici quanto fisici per spiegare le caratteristiche della realtà; quanto di una prospettiva metafisica parecipazionista e ontologista, garantita dal possesso umano della mente.

In ultimo, non può certo essere tralasciata la massiccia riproposizione dei materiali derivanti dal *De antiquissima*, dal *De ratione* e dalle *Institutiones*, concernenti quelle due particolari facoltà della mente che sono la topica e la critica e i loro rapporti, la natura dell'ingegno e il rapporto di quest'ultimo con la facoltà della memoria. Tutti questi elementi vengono utilizzati da Vico al fine di comprendere il funzionamento della mente umana lungo l'intero arco del suo sviluppo, dalle rozze origini dei bestioni tutto senso agli uomini ingentiliti dalla mente tutta spiegata. La strategia è la medesima strategia nella formulazione di quello che abbiamo definito "ontologismo storico"[141] e prevede l'istituzione di un parallelismo tra lo sviluppo ontogenetico e filogenetico – tra la crescita dell'individuo e quella della specie nel corso del tempo storico. In tal modo, la mentalità poetica viene a essere paragonata alla prima operazione della mente, la topica, mentre la mentalità pienamente razionale dei filosofi viene ad essere accomunata alla critica. Il corso dello sviluppo del pensiero viene da Vico sinteticamente così presentato:

> II. […] i *Primi Autori dell'Umanità* attesero ad una *Topica sensibile*, con la quale univano le proprietà, o qualità o rapporti per così dire concreti degl'individui, o delle spezie, e ne formavano i *generi* loro *poetici*.
> III. Talchè questa *Prima Età del Mondo* si può dire con verità occupata d'intorno alla *prima operazione della Mente Umana*.
> IV. E primieramente incominciò a dirozzare la *Topica*, ch'è un Arte di ben regolare la prima operazione della nostra mente, insegnando i *luoghi,* che si devono scorrer *tutti*, per conoscere *tutto*, quanto vi è nella *cosa*, che si vuol *bene*, ovvero *tutta conoscere*.
> La *Provvedenza* ben consigliò alle cose umane, col promuovere nell'umane menti prima la *Topica* che la *Critica*; siccome prima è conoscere e poi giudicare delle cose; perché la *Topica* è la facultà di far le *menti ingegnose*, siccome la *Critica* è di farle *esatte*; e in que' primi tempi si avevano a ritruovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l *ritruovare* è proprietà dell'*Ingegno*.[142]

Ancora una volta, la scelta vichiana è quella di riportare in maniera letterale le proprie precedenti teorie nonostante il campo d'applicazione sia mutato, essendo divenuto quello dello sviluppo storico della mente umana.[143] Come per la definizione della topica e della critica, anche la dottrina dell'ingegno, nella sua connessione con la fantasia e con la memoria, viene mutuata dal *De*

[140] Vico aveva parlato nel *De antiquissima* di idee create in noi da Dio, mentre ora parla di idee che vengono all'uomo da Dio. Un chiarimento questo, che ci sembra suggerire ancora una volta come la meditazione vichiana abbia portato a una modificazione in senso sempre più strettamente partecipazionista le teorie di Vico.
[141] Cfr. *Supra*, III, §. 2.2.
[142] *SN44*, pp. 980-981 (Cfr. *SN30*, p. 550).
[143] Cfr. *DA*, pp. 291-303.

antiquissima, come può apparire dal confronto tra le pagine ad esso dedicate nel *Liber metaphysicus*,[144] e la descrizione fornita nella *Scienza nuova*:

> E dal capo richiamavano tutte le cognizioni, che perciocch' erano tutte *fantastiche*, collocarono nel capo la *memoria*, la quale da' Latini fu detta per fantasia; […]. Ma la *fantasia* altro non è, che risalto di *reminiscenze;* e l'*ingegno* altro non è, che *lavoro d'intorno a cose*, *che si ricordano*. Ora, perché la *Mente umana* de' tempi che ragioniamo, non era *assottigliata* da verun'*Arte di scrivere*, non *spiritualezzata* da alcuna *Pratica di conto*, *e ragione*, non fatta *astrattiva* […], ella esercitava tutta la sua forza in queste *tre* bellissime *facultà* che provengono dal *corpo*; e tutte e tre appartengono alla *prima operazion della mente* la cui Arte regolatrice è la *Topica*, siccome l'Arte regolatrice della seconda è la *Critica*, e come questa è *Arte di giudicare*, così quella è *Arte di ritruovare* […].[145]

Proprio questo passo, con la relativa attenzione alla derivazione corporea del materiale immagazzinato nella memoria ed elaborato tanto dalla fantasia quanto dall'ingegno ha spinto la critica a interpretare la dottrina vichiana come una descrizione delle modalità peculiari della mente umana, colta nell'atto di trasformare le percezioni sensibili in una verità che è pur posta da quella stessa mente.[146] In tale prospettiva, lo spazio per una verità trascendente da riconoscere come contenuta all'interno del prodotto della mente umana – in quanto preesistente all'atto ingegnoso e guida di quello stesso atto – viene a essere annullato. Ora, se una tale interpretazione ha sicuramente il vantaggio di presentare un Vico moderno e attuale, oltre a presentare nelle ricostruzioni dei critici un livello di coerenza interna decisamente elevato, nondimeno ci sembra che abbia il limite di sottovalutare, nel porre la sua attenzione sulla corporeità, uno dei due termini della questione così come posta da Vico stesso. Infatti, se è pur vero che le facoltà della mente qui ricordate "provengono" e "hanno le loro radici" nel corpo, è altrettanto vero che Vico le presenta come facoltà di quella mente che non è per sua natura riducibile al semplice aspetto corporeo e che viene descritta come il luogo in cui si realizza il contatto tra il divino e l'umano, come la via d'accesso delle idee divine alla coscienza umana. Inoltre, se tale ripresa delle concezioni giovanili di topica e critica appare accompagnarsi, come si è cercato di mostrare, a una riproposizione più generalizzata della prospettiva metafisica contenuta nel *De antiquissima*, non si potrà non tenere conto che quelle stesse concezioni di topica, critica e ingegno, erano state avanzate al fine di comprendere le modalità umane di comprendere l'eterna verità divina.[147] A nostro avviso, l'unica prospettiva che sembra essere in grado di tenere insieme i due aspetti della corporeità e della verità metafisica è proprio la cornice ontologista e la conseguente prospettiva partecipazionista che mostrano proprio nel recupero del concetto della *mens animi* la loro presenza nella *Scienza nuova*.

3.2.2. Il senso di un 'ricorso' filosofico

Quale significato dare a una ripresa, a un ritorno, di tematiche metafisiche che almeno a livello esplicito erano state abbandonate per lungo tempo da Vico, scomparendo di fatto dalle pagine del filosofo napoletano negli anni compresi tra il 1712 e il 1729 e assumendo uno spazio sempre maggiore negli anni 1729-1744? Una prima risposta ci pare debba essere cercata proprio in uno dei punti fondamentali dell'indagine vichiana, ovvero lo sforzo di riuscire a intendere il funzionamento delle

[144] Cfr. *Ivi*, pp. 287-289. Cfr. anche *Supra*, II, § 4.
[145] *SN44*, p. 1098 (cfr. *SN30*, p. 635). Cfr. anche *SN44*, pp. 1150-1151.
[146] Cfr., ad esempio, F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 63-104; V. VITIELLO, *Vico. Storia, linguaggio, natura*, cit., pp. 54-96.
[147] Questa almeno è l'interpretazione da noi avanzata nel corso del presente lavoro sulla quale cfr. *Supra*, II, § 3.3; § 4.

menti dei primi uomini.[148] Se questo sforzo ha portato Vico a radicalizzare sempre di più la sua teoria della mentalità fantastico-poetica nel senso di un sempre più esclusivo riferimento al dato corporeo-sensitivo-passionale, d'altra parte ci sembra che in questa meditazione il filosofo napoletano abbia dovuto fare i conti con la possibilità di conciliare la propria visione della mentalità primitiva con il naturale e costitutivo legame degli esseri umani con la verità divina. In altri termini, Vico avrà certamente dovuto affrontare il problema di dover conciliare la propria metafisica partecipazionista con la "corpulenza" delle menti primitive o, alternativamente, di dover rinunciare a una delle due teorie. Ed è proprio nella teoria della mente così come veniva espressa nel *De antiquissima* che egli poteva ritrovare un punto di contatto tra la dimensione metafisica e quella fisica, in quanto essa era allo stesso tempo connessa alla sfera divina e all'*animus* umano, principio corporeo. Sempre nel medesimo testo, Vico aveva già sostenuto la necessità per il pensiero umano di presentarsi con una forma non puramente metafisica – propria solamente del pensiero divino – ma attraverso il necessario ricorso anche alla sensibilità corporea. La prospettiva del *Liber metaphysicus* aveva infatti distinto su queste basi il *cogitare* proprio dell'essere umano e l'*intelligere* di Dio.[149] Ma perché affermiamo che il senso di questa ripresa sia quello di conciliare la mentalità ferina con la prospettiva partecipazionista?

Per comprendere la nostra opinione in merito, occorre analizzare la descrizione vichiana del momento in cui, in seguito al terrore, i giganti erranti si fermarono ponendo fine all'erramento ferino. Proprio questo processo viene descritto come la fase in cui gli eslegi vengono "messi in conato" nella duplice significazione per cui se, da un lato, con il conato viene indicata la sospensione del moto spontaneo degli istinti che è in grado di creare lo spazio per il pensiero;[150] dall'altro, lo stesso concetto indica un principio individuale di autodeterminazione che permette agli esseri umani di controllare e direzionare i propri istinti e di divenire così agenti liberi, sottratti alla necessità imperante nel mondo puramente fisico.[151] Centro di una tale irruzione della libertà metafisica nel mondo della necessità fisica è per l'appunto la mente. Infatti, il riconoscimento spaventoso della divinità, per quanto avvenga in maniera sentita, patita, deve aver un effetto anche su quella mente che non è riducibile alla sfera della corporeità, al fine di consentire l'azione di controllo delle passioni. Scrive infatti Vico:

> Quindi tra *forti freni di spaventosa superstizione, e pugnentissimi stimoli di libidine bestiale*, i quali *entrambi* in tali uomini dovetter' essere *violentissimi*; perché sentivano, l'*aspetto del Cielo* esser loro *terribile*, e perciò *impedir* loro l'*uso della Venere*; essi *l'impeto del moto corporeo della libidine* dovettero tener *in conato*; e sì incominciando ad usare l'*umana libertà*, ch' è di *tener' in freno i moti della concupiscenza*, e dar loro *altra direzione*; che non venendo

[148] «per rinvenire la *guisa di tal primo pensiero umano* nato nel Mondo della Gentilità, incontrammo l'aspre difficultà, che ci han costo la *Ricerca di ben venti anni*; e discendere da queste nostre umane ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani; *le quali ci è affatto niegato d'immaginare, e solamente a gran pena ci permesso d'intendere*» (*SN44*, p. 899). Cfr. *SN30*, p. 486.

[149] Cfr. *Supra*, II, § 3.2.2.

[150] Si può notare che sotto questo aspetto l'idea del *conatus* della *Scienza nuova* mostri dei punti in comune con la concezione leibniziana del medesimo principio (sul *conatus* leibniziano cfr. L. CARLIN, *Leibniz on Conatus, Causation and Freedom*, in: «Pacific Philosophical Quarterly» LXXXV (2004), 4, pp. 365-379; L. ADOMAITIS, *Leibniz's Physical Explanation of Real Presence*, in: «Dianoia. Rivista di Filosofia» XXXI (2020), 2, pp. 203-216). Per una ricostruzione del concetto di *conatus* durante il sei-settecento cfr. M. PAPINI, *Vicenda seicentesca di minimi e conati*, cit., pp. 125-163.

[151] «Finalmente *fulminò il Cielo*, e *Giove* diede *principio al Mondo* degli uomini dal poner questi in *conato*, ch' è *proprio della libertà della mente*; siccome dal *moto*, il qual' è *proprio de' corpi*, che son' *agenti necessari*, cominciò il *Mondo della Natura*; perocchè que', che ne' *corpi* sembran' essere *conati*, sono *moti insensibili*» (*SN44*, p. 1094). Cfr. *SN30*, p. 630. Inoltre, cfr. *SN44*, pp. 899; 983-985. In tal senso i appare evidente il già notato aspetto di continuità con la teoria vichiana del *conatus* dei tempi del *De antiquissima*, nel separare nettamente il principio metafisico del movimento dal corpo che si muove.

> *dal corpo*, da cui viene la *concupiscenza*, dev'essere della *mente*, e quindi *proprio dell'uomo*[152]

Come appare dal passo appena riportato, dunque, per quanto le reazioni dei giganti e la loro idea della divinità siano rozze, quasi da bestie, tutto senso e passione, appare nondimeno che l'inizio dell'opera moralizzatrice della religione, la nascita del libero arbitrio e, in ultima istanza, il sorgere delle nazioni non sarebbero possibili senza che i bestioni fossero dotati di una mente irriducibile alla sfera della corporeità in grado di risvegliarsi in seguito al fragore del fulmine. Perché, se pur l'idea di Dio viene occasionata da un evento naturale come quello della folgore, seppure essa venga concepita nei termini fisici di un essere di enormi dimensioni che gridando minaccia gli esseri umani, quest'idea che ontologisticamente è il primo pensiero pensato dalla mente umana, è da Vico qualificato come un concetto non soltanto proprio di ogni essere umano,[153] ma anche innato.[154] Ancora una volta, dunque, la ripresa delle concezioni metafisiche del *De antiquissima* sembra puntare in una direzione in cui la realtà fenomenico-corporea esperita dagli esseri umani è sempre luogo e condizione per il manifestarsi di una verità che non è riducibile a quella stessa realtà fisica in cui appare. È in questa possibilità di partecipare alla dimensione metafisica che risiede la possibilità per gli esseri umani di divenire agenti liberi e di dare vita alle nazioni. Allo stesso tempo, la partecipabilità della verità metafisica pare implicare una sua esauribilità da parte della ragione. Pur partecipando in modi diversi alla verità metafisica – determinare quali siano queste modalità sarà il compito della prossima sezione – gli esseri umani conoscono sempre e soltanto una sua immagine, non potendo mai esistere come esseri puramente mentali. Ed è quest'immagine della verità a consentire alla verità metafisica di agire concretamente nella storia sotto la forma di una misura salda e inesauribilmente problematica dell'arbitrio umano. Se è con la mente che gli esseri umani hanno accesso alla fonte della verità, essi non possono non pensare in quanto limitati dal corpo, ricevendo la verità in una *mens* che è *mens animi*, nella sua inevitabile condizione mortale.

> [La metafisica] *contempla in Dio il Mondo delle menti umane*, ch'è 'l *Mondo Metafisico*; per dimostrarne la *Provvedenza* nel *Mondo degli animi umani*, ch'è 'l *Mondo civile*, o sia il *Mondo delle Nazioni* […][155]

4. Forme metafisiche, universali fantastici, universali aristotelici

Come già più volte accennato, Vico presenta nella *Scienza nuova* l'idea che lo sviluppo della mente umana si svolga nel segno del passaggio tra due modelli di sapienza rappresentati dalla sapienza dei poeti e dalla sapienza dei filosofi. Il rapporto tra questi due modelli di sapienza è stato interpretato in maniere differenti a seconda della lettura che dai critici è stata data delle pagine del *De antiquissima* e del *De ratione* che trattano del rapporto tra le facoltà di topica e critica, che, come abbiamo visto, sono state da Vico accostate alle due modalità di conoscenza. Chi ha ravvisato nei testi giovanili l'affermazione di una superiorità assoluta della topica sulla critica, ha conseguentemente interpretato

---

[152] *Ivi*, pp. 1255-1256 (cfr. *SN30*, pp. 761-762). La medesima azione del terrore non esclusivamente sul corpo appare nel seguente passo: «così la *Metafisica de' Poeti Giganti*, ch'avevano fatto *guerra al Cielo* con l'*ateismi*, gli *vinse* col *terrore di Giove*, ch'appresero *fulminante*; e non meno, che i *corpi*, egli *atterrò* le di loro *menti* con fingersi tal' *Idea sì spaventosa di Giove*» (*SN44*, p. 984). Cfr. *SN30*, p. 553.

[153] «Per tutto ciò dobbiamo *cominciare* da una qualche *cognizione di Dio*; della quale *non sieno privi gli uomini*, quantunque *selvaggi*, *fieri*, ed *immani*; tal cognizione dimostriamo esser questa; che l'*uomo caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della Natura, disidera una cosa superiore, che lo salvasse*: ma *cosa superiore alla Natura è Iddio*: e questo è il *lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini*» (*SN44*, p. 899). Cfr. *SN30*, pp. 486-487.

[154] Cfr. *SN44*, p. 804.

[155] *Ivi*, p. 785 (cfr. *SN30*, p. 363).

il passaggio dalla poesia alla filosofia nel senso negativo di una corruzione progressiva del contenuto fantastico della prima sapienza.[156] Viceversa chi, in sintonia con chi scrive, ha privilegiato il carattere di continuità tra la topica e la critica che emerge dai testi vichiani, ha viceversa sostenuto l'idea che il pensiero filosofico costituisca un secondo livello di elaborazione della verità poetica, nel senso di una universalizzazione e generalizzazione di quelle verità poste dall'attività ingegnosa e corporea.[157] In entrambi i casi, punto centrale per l'interpretazione della teoria della conoscenza che appare essere implicitamente contenuta nelle pagine della *Scienza nuova* appare essere il riconoscimento dell'esistenza di un momento storico, peraltro quello in cui la verità sarebbe dagli esseri umani creata ingegnosamente, in cui la conoscenza umana è esclusivamente corporea. A rappresentare proprio un la correttezza di un tale punto di vista, sarebbe la scelta vichiana di riassumere il percorso dalla topica alla critica, dalla poesia alla filosofia, attraverso una citazione aristotelica, riportata da Vico come segue proprio per spiegare i rapporti tra le due sapienze all'inizio del libro dedicato alla sapienza poetica:

> E per tutto *questo Libro* si mostrerà, che *quanto prima* avevano *sentito* d'intorno alla *Sapienza Volgare i Poeti, tanto intesero poi* d'intorno alla *Sapienza Riposta i Filosofi*: talchè si possono *quelli dire essere stati il senso, e questi l'intelletto del Gener' Umano*; di cui anco generalmente sia vero quello da *Aristotile* detto particolarmente di ciascun uomo, *nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu*; cioè che la Mente Umana non intenda cosa, della quale non abbia avuto alcun motivo, ch' i *Metafisici d'oggi* dicono occasione, da' sensi; la quale allora usa l'*intelletto*, quando da cosa, che sente, raccoglie cosa, che non cade sotto de' sensi; lo che propiamente a' Latini vuol dir' *intelligere*.[158]

Anche volendo momentaneamente tralasciare le considerazioni avanzate in precedenza sui rapporti tra la *Scienza nuova* e le dottrine metafisiche del *De antiquissima*, il passo in questione sembra poter suggerire un orizzonte di stampo ontologista. Se, soffermandoci sulla prima parte, possiamo forse avere l'impressione che alla sapienza riposta dei filosofi sia negato l'accesso a una qualsiasi verità trascendente, potendo intendere solo "quanto prima avevano sentito" i poeti, è con la seconda parte del passo che la prospettiva ci sembra mutare radicalmente. Soffermiamoci sui riferimenti che Vico sceglie di inserire nel testo al fine di spiegare la propria affermazione: Aristotele e quei Metafisici dietro ai quali vi è sicuramente Malebranche. Partendo dal primo, la citazione tratta dal quarto libro del *De anima* è estrapolata da un passo in cui lo Stagirita afferma, oltre alla necessità di avere esperienze sensibili al fine di poter conoscere le forme intelligibili, anche la necessità delle immagini al fine di poter pensare alcunché.[159] Occorre quindi notare che una tale necessità era stata da Vico sottolineata già nel *De antiquissima* con lo scopo di evidenziare la sproporzione esistente tra la verità metafisica e l'immagine della verità che sola può essere conosciuta dagli esseri umani,[160] e che tale idea si accorda peraltro perfettamente con la prospettiva ontologista del *Diritto universale* secondo cui la conoscenza delle idee divine era ottenibile proprio attraverso la purificazione del materiale

---

[156] Cfr., ad esempio, E. GRASSI, *G.B. Vico filosofo «epocale»*, in: *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 103-123; G. MAZZOTTA, *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Einaudi, Torino, 1999, pp. 230-245; P. SOCCIO, *Penso dunque invento: del mito, di Vico e oltre*, Bulzoni, Roma, 2000, *passim*; D. Ph. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, cit., pp. 203-231.

[157] Cfr., ad esempio, F. AMERIO, *Introduzione a G.B. Vico*, cit., pp. 397-442; F. BOTTURI, *La sapienza della storia*, cit., pp. 182-209; U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico*, cit., pp. 32-41; 63-75.

[158] *SN44*, p. 908. La citazione aristotelica è tratta da ARISTOTELE, *De anima*, III, 8, 432a.

[159] «se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine» (*ibidem*).

[160] Cfr. *DA*, p. 231. Sul tema, cfr. *Supra*, II, § 3.2.

poetico precedentemente conosciuto.[161] Ma il riferimento, tutt'altro che peregrino,[162] ai Metafisici ci suggerisce che la lettura vichiana del passo aristotelico sia influenzata specificamente dal pensiero malebranchiano.

Secondariamente, venendo quindi al riferimento all'occasionalismo di Malebranche, la qualifica di occasione delle idee attribuita da Vico ai sensi rimandano ad un contesto come quello della filosofia dell'oratoriano in cui, come già ricordato, l'esperienza è intesa come condizione necessaria per il pensiero di un'idea che non è però riducibile all'esperienza stessa. Nel passo vichiano sensi e intelletto vengono entrambi ricondotti al medesimo soggetto conoscente, quella mente umana che Vico aveva qualificato nei termini di una entità in contatto con le idee divine. Proprio dall'interpretazione della partecipazione alla divinità della mente umana dipendono a nostro avviso le possibilità di dirimere i dubbi sulla natura della sapienza poetica e di quella riposta. Se la mente umana è divina in quanto dotata di potere creativo, allora necessariamente la sapienza umana non potrà che qualificarsi come creazione di significato da parte della mente, raggiungendo sempre una verità poetica ingegnosamente posta a partire dai dati sensibili. Ma se la caratteristica peculiare della mente viene ad essere quella di partecipare della mente divina e della verità ivi contenuta, ci sembra che si configuri la possibilità di intendere tanto il senso quanto l'intelletto come modalità di partecipazione a una verità che è riconosciuta e non posta dalla mente umana. Se per il lato della conoscenza intellettuale questo può in qualche modo avere una logica di più immediata evidenza, non può non apparire più problematico l'attribuzione di una qualche metafisicità alla conoscenza poetica che per sua natura è "sentita", "fantastica" e "corpolenta". Dovremo quindi in prima battuta rivolgerci proprio all'analisi dei caratteri poetici, degli universali fantastici che sono secondo Vico il prodotto della mentalità poetica, al fine di verificare se davvero per il filosofo napoletano sia possibile una forma di conoscenza *esclusivamente* sensibile.

4.1. Dall'Idea alla poesia

> *Principio* di *tal'Origini*, e di *Lingue*, e di *Lettere* si truova essere stato, ch'i *primi popoli della Gentilità* per una dimostrata *necessità di natura* furono *Poeti*; i quali parlarono per *Caratteri poetici* […] Tali *Caratteri* si truovano essere stati certi *Generi Fantastici*, ovvero *Immagini* per lo più di *sostanze animate* o di *Dei*, o d'*Eroi*, formate dalla lor *fantasia*; ai quali riducevano tutte le *spezie*, o tutti i *particolari* a ciascun Genere appartenenti[163]

[161] Cfr. *Supra*, III, § 1.3.

[162] La dottrina della conoscenza aristotelica è stata interpretata, sulla base di diverse prospettive relativamente alla natura delle forme intelligibili e dell'intelletto agente, in maniera più o meno marcatamente empirista (cfr., ad esempio, E. BERTI, *L'intelletto attivo: una modesta proposta*, in: «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei» CDXI (2014), Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Memorie, Serie IX, 35, Scienze e Lettere, Roma, 2015, pp. 59-71; V. CASTON, *Aristotle's two intellects. A modest proposal*, in: «Phronesis» XLIV (1999), pp. 199-227; L. P. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, in: «Phronesis» IX (2004), pp. 348-373; M. Frede, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in: *Corps et âme sur la* De anima *d'Aristote*, a cura di G. Romeyer-Dherbey, Vrin, Paris, 1996, pp. 377-390; D. ZUCCA, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia, 2015, pp. 267-346). Indipendentemente da questo dibattito, a essere centrale in questa sede è il fatto che il *De anima* attraverso la dottrina dell'intelletto agente ivi contenuta aveva dato vita all'acceso dibattito medievale sull'unicità dell'intelletto da cui probabilmente era stato influenzato Malebranche nella formulazione delle proprie teorie (per una panoramica del dibattito medievale sull'interpretazione della teoria aristotelica cfr. E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'avverroismo*, Mondadori, Milano, 2005; A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e pensiero, Milano, 2004; sull'influenza del pensiero medievale su quello malebranchiano cfr. M. PRIAROLO, *Visioni divine*, cit., pp. 53-101).

[163] *SN44*, p. 809 (cfr. *SN30*, p. 390).

Con queste parole, poste al principio della *Scienza nuova*, Vico definisce i caratteri poetici, un tipo decisamente singolare di idee universali nella loro capacità di rappresentare un'intera classe di enti attraverso l'immagine di un ente individuale, di un esemplare particolare dotato di tutti gli attributi essenziali. Tutt'altro che frutto dell'artificio, questa modalità di pensiero, questo pensare per idee che sono immagini concrete e non concetti universali, è secondo il filosofo napoletano il risultato di una necessità naturale dovuta allo stadio in cui la mente dei primi popoli si trova. Appena uscita dallo stadio di ferinità, la mente degli esseri umani era ancora così completamente immersa nei sensi che, quasi priva di ogni riflessività, era in grado di focalizzarsi esclusivamente sui singoli casi particolari.[164] La formazione dei caratteri poetici, infatti, è da Vico configurata nel senso di una costruzione di esemplari "sensibili", nel duplice significato di "immaginabili" e di "derivanti dalla composizione di dati sensoriali", che in una fase dello sviluppo umano caratterizzata dall'assenza della capacità di astrazione si rivela essere come l'unica strada per conoscere la realtà.[165] Questa incapacità di intendere gli universali dovuta all'assenza della facoltà intellettiva, però, non ci sembra implicare necessariamente che l'attività di costruzione dei caratteri fantastici svolta dall'ingegno si realizzi attraverso un criterio che, certamente non presente nella realtà sensibile e particolare, sia a sua volta posto dall'ingegno stesso.[166] Se è certamente vero che Vico si riferisce alla fase della creazione poetica con l'emblematica espressione «*homo non intelligendo fit omnia*»,[167] occorre allo stesso tempo notare che a svolgere quest'attività fantastica è pur sempre quella mente che partecipa della verità divina. Infatti, uno sguardo attento ai passi vichiani ci sembra suggerire l'esistenza di

[164] «*i popoli*, i quali erano quasi *tutti corpo*, e quasi *niuna riflessione*, fussero tutti *vivido senso* in sentir' i particolari, *forte fantasia* in apprendergli, ed ingrandirgli, *acuto ingegno* nel rapportargli a' loro generi fantastici, e *robusta memoria* nel ritenergli; le quali *facultà* appartengono egli è vero alla *mente*; ma mettono le loro radici nel *corpo*, e prendon *vigore dal corpo*: onde la *memoria* è la stessa che la *fantasia*; la quale perciò memoria dicesi da' *Latini*, […] e prende tali tre *differenze*; ch'è *memoria*, mentre rimembra le cose; *fantasia*, mentre l'altera, e contrafà; *ingegno*, mentre le contorna, e pone in acconcezza, ed assettamento» (*SN44*, pp. 1150-1151). Il tema della corporeità nel pensiero vichiano è messo a fuoco in numerosissimi studi critici. Testimonianza di un'importante attenzione della critica l'intero volume collettaneo dedicato al tema dall'ISPF (*Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in: «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, I).

[165] «Che i *caratteri poetici*, ne' quali consiste l'*essenza delle Favole*, nacquero da *necessità di natura incapace d'astrarne le forme*, e le *proprietà da' subbjetti*; e, 'n conseguenza dovett' essere *maniera di pensare d'intieri popoli*, che fussero stati messi dentro tal *necessità di natura*, ch' ì ne' tempi della lor *maggior barbarie*; delle quali è eterna propietà d'*ingrandir* sempre l'*idee de particolari*; di che vi ha un bel luogo d'*Aristotile ne' Libri morali*, ove riflette che gli *uomini di corte idee d'ogni particolare fan massime*; del qual detto dev'essere la *ragione*; perché la *mente umana*, la qual è *indiffinita*, essendo *angustiata* dalla *robustezza de' sensi*, non può altrimenti celebrare la sua presso che *divina natura*, che con la *fantasia ingrandir' essi particolari*» (*SN44*, pp. 1148-1149). Cfr. *SN30*, pp. 679-680. Inoltre, cfr. *SN44*, pp. 933-935.

[166] Su una tale lettura della teoria dell'ingegno vichiana ci siamo soffermati *Supra*, II, § 4. Viceversa, per una lettura in questo senso della verità ingegnosa rappresentata dai caratteri poetici cfr., ad esempio, G. CERCHIAI, *Il «padre divino di ogni ritrovato». Aspetti dell'idea vichiana di ingegno*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 33-49; G. GISONDI, *Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIII (2016), 10, DOI: 10.12862/Lab16GSG; B. PINCHARD, *Congruenze, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 136-151; M. SANNA, *La "fantasia, che è l'occho dell'ingegno"*, cit., pp. 21-63; S. OTTO, *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, in: «BCSV» XVII-XVIII (1987-1988), pp. 5-24. Al contrario ci sembra che anche nel periodo successivo alla fase giovanile Vico sostenga che la facoltà dell'ingegno consista in un "ritrovare" topico che è sempre un "vedere" e non un "creare". Si veda ad esempio questo passo della lettera a Francesco Saverio Estevan del 1729: «e per vederne il tutto [di una cosa] debbe considerarla per tutti i rapporti, ch'ella può mai avere con altre cose nell'Universo; e tra quella, che vuole perfettamente intendere, e cose affatto disparate e lontanissime rinovarvi all'istante alcuna comunità di ragione; Nello che consiste tutta la virtù dell'Ingegno, che è l'unico padre di tutte le invenzioni: la qual sorta di percepire ecci assicurata dall'Arte Topica» (*Epistole*, p. 143). Il testo della lettera è palese riproposizione di *DN*, pp. 71-79.

[167] *SN44*, p. 933. Sull'interpretazione dell'espressione vichiana torneremo *Infra*, IV, § 4.3.

un'idea che svolga il ruolo di criterio di identificazione di quelle caratteristiche che, riconosciute negli individui, vengono poi intese attraverso l'universale fantastico. Scrive ad esempio Vico:

> essendo le *Favole*, come sopra si è dimostrato, *Generi fantastici*, le *Mitologie* devon'essere state le loro propie *allegorie*, il qual nome, come si è nelle *Degnità* osservato, ci viene diffinito *diversiloquium*, in quanto con *identità* non di *proporzione*, ma, per dirla alla scolastica, di *predicabilità*, esse significano le *diverse spezie*, o i *diversi individui* compresi sotto essi *generi*; tanto che devon' avere una *significazione univoca*, comprendente una ragion comune alle loro spezie, o individui; come d'*Achille* un'*idea di valore comune a tutti i Forti*, come d'*Ulisse*, un'*idea di prudenza comune a tutti i Saggi*[168]

Se è vero che, ad esempio, il carattere poetico di Achille è secondo Vico il risultato della stratificazione delle storie di più uomini particolari, comprese e ricordate attribuendole ad un soggetto che le unifichi, sembra anche vero che, stando al passo appena riportato, sembrerebbe che alla base della selezione dei materiali da unificare sotto il genere fantastico vi debba essere una comprensione, seppur attraverso esempi concreti, di quell'idea di forza che riluce nei singoli casi. Insomma, ci sembra che la formazione degli universali fantastici non vada intesa come la creazione *ex novo* di un significato di per sé inesistente ma debba essere intesa come una modalità di conoscenza, di scoperta, della realtà. In effetti, un primo indizio a favore di questa interpretazione può essere rinvenuto nella sproporzione tra il contenuto mentale – ciò che viene conosciuto – e le risorse comunicative dei primi uomini. È questa necessità di esprimere i pensieri senza poter concepire concetti universali a far nascere la poesia.[169] Un esempio emblematico delle modalità attraverso cui il sapere fantastico si appropria della realtà è il caso delle trasformazioni poetiche. Scrive Vico:

> I *mostri*, e le *trasformazioni Poetiche* provennero per *necessità di tal prima Natura Umana*, qual'abbiamo dimostrato nelle *Degnità*, che non potevan' astrarre le forme, o le propietà da' subbjetti; *per comporre esse forme*: onde con la lor *Logica* dovettero *comporre i subbjetti*, *per comporre esse forme*; *o distrugger' un subbjetto, per dividere la di lui forma primiera dalla forma contraria introduttavi*.[170]

Come appare dal passo appena riportato, le menti primitive concepirono mostri e metamorfosi al fine di poter pensare e comunicare i cambiamenti di forma che stavano sperimentando. Questa modalità conoscitiva non implica di per sé alcun riferimento al piano delle essenze, potendo in piena coerenza svolgersi all'interno della sola sfera sensibile. Ma a sottolineare l'irriducibilità dei caratteri poetici alla semplice sfera fisica è l'istituzione di un rapporto tra poesia e metafisica posto da Vico nei termini seguenti:

> Il *vero Poetico* è un *vero Metafisico*, a petto del quale il *vero fisico*, che non vi si conforma, dee tenersi a luogo *di falso*. Dallo che esce questa importante considerazione in Ragion Poetica, che 'l *vero Capitano di guerra*, per esempio, è 'l *Goffredo*, che finge *Torquato Tasso*; e tutti i Capitani, che non si conformano in tutto, e per tutto a Goffredo, essi *non sono veri Capitani di guerra*.[171]

Ancora una volta, l'impressione è che nella "corpulenza" della conoscenza poetica, che si basa sulle impressioni dei sensi per creare i suoi universali fantastici, prenda forma una verità che è irriducibile

[168] *SN44*, pp. 931-932 (cfr. *SN30*, p. 515). Cfr. anche *SN44*, pp. 1128; 1147-1148; 1173.
[169] *SN44*, p. 935 (cfr. *SN30*, p. 518).
[170] *SN44*, p. 935.
[171] *Ivi*, p. 872 (cfr. *SN30*, p. 460 dove manca solamente l'esempio del Goffredo di Tasso).

all'esclusiva sfera della sensibilità. Il Goffredo poeticamente ideato da Tasso è il modello ideale che permette di giudicare la realtà fisica e non la mera generalizzazione di quella stessa sfera del reale. Per capire come questo sia possibile, occorre ricercare una descrizione vichiana di quel vero metafisico a cui pur il vero poetico viene ricondotto. A questo proposito, la prima cosa da notare è che normalmente Vico parla delle verità *della* metafisica – e quindi dei filosofi che le hanno conosciute – ma è praticamente impossibile trovare una definizione vera e propria della verità metafisica in quanto tale, ovvero della fonte di ogni verità umana. A ben vedere, però, sembra esserci una possibile definizione del vero metafisico che appare in conclusione del libro quarto, relativamente al problema della giustizia. Scrive Vico, in un passaggio molto denso:

> In somma non essendo altro l'*uomo* propiamente, che *mente*, *corpo*, e *favella*; e la *favella* essendo come posta in *mezzo* alla *mente*, & al corpo; il CERTO d'intorno al *Giusto* cominciò ne' *tempi muti* dal *corpo*; dipoi ritruovate le *favelle*, che si dicon' *articolate*, passò alle *certe idee*, ovvero *formole di parole*; finalmente essendosi *spiegata* tutta la nostra *umana ragione*, andò a terminare nel VERO *dell'idee* d'intorno al *Giusto*, determinate con la *Ragione* dall'*ultime circostanze de' fatti*; ch'è una *Formola informe d'ogni forma particolare*; che 'l dottissimo *Varrone* chiama FORMULAM NATURAE; ch' a guisa di *luce di sé informa* in tutte le ultime minutissime parti della lor *superficie* i *corpi opachi* de' *Fatti*, sopra i quali ella essa è diffusa, siccome negli *Elementi* si è tutto ciò divisato.[172]

Nel passo Vico descrive il passaggio dalla certezza alla verità sulle questioni relative alla giustizia e, come potremmo aspettarci, identifica il certo con l'assunzione di una forma rigida e particolare connessa con il corpo e con il linguaggio. Quando invece arriva a parlare dell'ultimo momento, quello che dovrebbe essere connesso alla mente, ci presenta un punto d'arrivo rappresentato dalla fase della ragione tutta spiegata, in cui la capacità fondamentale non è quella di conoscere attraverso concetti universali bensì, facendo avvertire l'eco della trattazione aristotelica dell'equità,[173] quella di capacità di determinare le ultime circostanze dei fatti secondo ragione. Non può certo sfuggire che la grafia vichiana sembra attenta a sottolineare l'esistenza di due ragioni implicate in quest'attività. Una ragione impegnata nell'atto di operare questa determinazione e una Ragione che invece svolge il ruolo di misura di questa determinazione. Il riferimento alla mente ci sembra implicare che il rapporto tra queste due ragioni sia da ricondurre alla dinamica partecipazionista. Stabilito questo, la Ragione viene descritta da Vico in termini interessanti, viene cioè qualificata come una "formola informe" e viene accostata alla luce che "informa di sé" i corpi opachi. Il motivo di interesse è la riproposizione dell'immagine della luce che già nel *De antiquissima* era stata chiamata in causa per spiegare le caratteristiche della verità metafisica.[174] La metafora vichiana allo stesso tempo ci parla di una verità

[172] *SN44*, p. 1229. Il riferimento agli *Elementi* rimanda alle *Degnità* IX-XII (cfr. *ivi*, p. 860) dedicate alla determinazione dei rapporti tra vero e certo. È interessante notare come nella versione del 1744 venga introdotta l'idea della verità metafisica come forma informe, assente nella versione del 1730, al fine di precisare la natura del vero e di sottolineare i limiti della ragione umana. Riportiamo il testo della *Scienza nuova* seconda: «il *Certo* cominciò ne' *tempi muti* dal *corpo*; dipoi, ritruovate le *favelle articolate*, si passò alle certe *idee delle formole*; finalmente, venendo alla *ragione spiegata*, terminò in quello dell'*idee determinate con ragione d'intorno all'utilità*; la qual *volontà ragionata* è 'l *subbjetto della giustizia*, e di *tutte le ragioni*, ch'*ella ne detta*» (*SN30*, p. 734).

[173] Sul tema in Vico cfr. G. GIARRIZZO, Aequitas *e* Prudentia*. Storia di un topos vichiano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 5-30. Come è noto Vico ne aveva trattato in *DN*, pp. 117-145 utilizzando fin da allora formulazioni che paiono rimandare sia ad ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, V, 14 sia a PLATONE, *Politico*, 294 A- 297 C come si è già detto *Supra*, II, § 3.3.

[174] «Ma il chiarore del vero Metafisico è pari a quello della luce, che percepiamo soltanto in relazione a corpi opachi. Se infatti guardiamo attentamente e a lungo attraverso le inferriate di una finestra che immette luce nella stanza, poi, rivolgendo lo sguardo su di un corpo completamente opaco, ci sembra di vedere non della luce, ma una lucente inferriata. Tale è lo splendore del vero metafisico, non circoscritto da limiti, né di forma discernibile, poiché è il principio infinito

metafisica che è principio di intelligibilità dei fatti – in quanto li illumina – e che non può mai essere esaurita dall'atto conoscitivo umano che solo all'interno di quegli stessi fatti può vederla – in quanto è diffusa sulla superficie dei corpi opachi –. In questa prospettiva, l'assenza di forma della verità metafisica non ci sembra debba essere vista, come pur è stato proposto,[175] in termini negativi nel senso di una mancanza, bensì come la caratteristica positiva di ciò, che essendo il principio metafisico della realtà, contiene tutte le forme ed è infinitamente perfetto. La ripresa della definizione delle verità metafisiche come forme prive di forme particolari costituisce l'ennesimo indizio della ripresa della metafisica del *De antiquissima*[176] e dell'abbandono della prospettiva Malebranchiana in cui la verità divina viene concepita come un'idea conoscibile almeno in linea teorica pienamente dalla mente umana. La Ragione sembra cioè costituire, come nel *De antiquissima*, il principio di verità che guida la conoscenza di ogni verità particolare. È la verità divina, la luminosa verità metafisica che essendo passibile di essere ricevuta in forme diverse in base ai soggetti che la conoscono consente alle menti umana di conoscere secondo verità.[177]

È proprio il tipo di descrizione che Vico dà della verità metafisica che ci riporta alla questione di quegli universali fantastici che ci erano parsi il prodotto di un ingegno regolato da una misura esterna ad esso. Infatti, se è una "forma priva di forme" a costituire il punto di partenza, la fonte, di ogni conoscenza, essa nondimeno dovrà essere partecipata dalle menti singolari e limitate degli esseri umani che potranno quindi pensarne solamente una parte, possederne solamente un'immagine. La forma dovrà cioè assumere una forma particolare che sia conforme alla mente in cui viene partecipata e che allo stesso tempo sia immagine della Verità, una sua imitazione. Proprio nei termini dell'imitazione è descritta la capacità più propria dei fanciulli del genere umano, ovvero i poeti:

> Né potè usar' altro consiglio la *Fanciullezza del Mondo*; poiché i *fanciulli*, come se n'è proposta una *Degnità*, vagliono potentemente nell'*imitar' il Vero*, di che sono capaci; nella qual *facultà* consiste la *Poesia*, ch'altro non è, ch' *Imitazione*.[178]

Proprio in quest'atto di imitazione del vero sembra risiedere quindi l'atto costitutivo dell'universale fantastico, un modello ideale che, particolarizzandola, rende esperibile la verità ad una mente completamente singolare, che consente alla luce metafisica di essere scorta all'interno degli oggetti di esperienza che in base ad essa vengono riconosciuti simili. Se la mente umana è definita dalla sua partecipazione alla ragione divina e se è sempre attraverso la mente che gli esseri umani conoscono

---

di tutte le forme. Le cose fisiche sono quei corpi opachi, cioè formati e limitati, nei quali vediamo la luce del vero Metafisico» (G. B. VICO, *De Antiquissima Italorum Sapientia*, a cura di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Napoli, 2013, p. 99).

[175] Cfr. A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella Scienza nuova*, in: *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 270-319.

[176] «Le verità metafisiche sono luminose, perché non possono essere cinte da nessun confine, né possono essere distinte da nessuna cosa formata» (*DA*, p. 249). Sul tema cfr. *Supra*, II, §§ 3.2.1-3.2.2.

[177] Sotto questo punto di vista, ci sembra che a questa caratteristica di essere una forma priva di forme propria della verità metafisica partecipabile dalle menti umane possa essere fatta risalire quella Lingua mentale che costituisce la ragione dell'unità sostanziale di leggi, miti e proverbi nati in luoghi e tempi diversi ed espressi da lingue differenti (cfr. *SN44*, p. 957; *SN30*, p. 533; *SN25*, p. 267). La lingua mentale è stata interpretata in senso trascendentale come il modo peculiare degli esseri umani di esperire e di dare significato alla realtà che si manifesta identico nelle diverse situazioni contingenti (cfr. S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli, 1992, pp. 114-132; L. POMPA, *Giambattista Vico*, cit., pp. 112-140).

[178] *SN44*, p. 1223 (cfr. *SN30*, p. 732). Il riferimento all'attività conoscitiva dei fanciulli è significativo poiché viene impiegato da Vico anche per riferirsi alla capacità di formare dei concetti attraverso le somiglianze – come gli universali fantastici – che si dimostrino adeguati come primo grado di conoscenza della realtà, come appare nella Degnità XLVIII: «È *natura de' fanciulli*, che con l'*idee*, e *nom*i degli uomini, femmine, cose, che la *prima volta* hanno *conosciuto*; da esse, e con essi *dappoi apprendono*, *e nominano* tutti gli uomini, femmine, cose, ch'hanno con le *prime* alcuna *somiglianza*, o *rapporto*» (*SN44*, p. 872). Anche quest'osservazione è ripresa quasi letterale del *De antiquissima* (cfr. *DA*, p. 297-299).

fin dal primo istante in cui l'erramento ferino viene interrotto, allora occorre intendere la sapienza poetica nella sua duplice derivazione fisica e metafisica. Occorre cioè intenderla come una sapienza in cui la verità metafisica non è intellettualmente intesa bensì è partecipata attraverso i sensi e l'immaginazione, è sentita e immaginata. Scrive non a caso Vico, parlando dello sviluppo della giurisprudenza romana:

> Per questi stessi Principj, perché non intendevano *forme astratte*, ne immaginarono forme corporee, e l'immaginarono dalla loro natura *animate*: e finsero l'*Eredità signora delle robe ereditarie* […] e così, se non intesero, sentirono rozzamente almeno, ch' i *diritti* fussero *indivisibili*.[179]

L'incommensurabile distanza che separa l'universale fantastico dall'informe verità metafisica di cui è pur immagine dà certamente ragione della possibile evoluzione della conoscenza, nel senso di una estensione dei significati originariamente intesi, estensione che a un certo punto dello sviluppo della mente umana potrà finalmente giovare della capacità astrattiva raggiungendo la forma concettuale rappresentata dagli universali dei filosofi. Resta solamente da comprendere se questi universali astratti possano nell'opinione vichiana esaurire la verità metafisica, costituendo come nel *Diritto universale* il fine proprio della conoscenza umana, oppure se, come nel *De antiquissima*, la sproporzione tra mente umana e mente divina non risulti secondo Vico insanabile.

4.2. Dalla poesia all'universale

Abbiamo visto come Vico paragoni poeti e filosofi rispettivamente al senso e all'intelletto,[180] riconducendo le loro pratiche conoscitive alle due operazioni della mente che egli aveva individuato nella topica e nella critica. Se ci è sembrato possibile descrivere la topica nei termini di un'attività conoscitiva che scorge nei dati sensibili le caratteristiche della realtà e che, conseguentemente, attraverso il rinvenimento delle somiglianze tra gli enti e le loro proprietà costruisce gli universali fantastici corrispondenti – ovvero degli esempi particolari in cui emblematicamente appare e può venir appreso in prima approssimazione l'universale – resta tuttavia da comprendere il funzionamento della seconda operazione della mente, di quella critica che viene invece esercitata dagli esseri umani grazie all'emergere dell'intelletto. In continuità con le proprie opinioni precedenti sui rapporti tra le due facoltà della mente,[181] Vico ritiene erronea l'opinione cartesiana secondo cui la conoscenza debba essere il risultato di un'attività dell'intelletto autosufficiente da esercitarsi indipendentemente dal dato dell'esperienza. Viceversa, secondo il filosofo napoletano la critica dovrà applicarsi ai materiali rinvenuti attraverso l'attività topica approfondendone la conoscenza attraverso quel procedimento astrattivo che permette di formare degli universali concettuali. Che sia proprio l'astrazione a qualificare il processo della concettualizzazione filosofica è da Vico ribadito in più punti della *Scienza nuova*, come appare in maniera emblematica nel seguente passo:

> *per necessità di natura umana* nacquero esse *Favole Universali Fantastici* prima degli *Universali ragionati*, o sieno *Filosofici*; i quali nacquero per mezzo di essi *parlari prosaici*: perocchè essendo i *Poeti* innanzi, andati a formare la *Favella Poetica* con la *Composizione dell'idee particolari*, come si è appieno qui dimostrato; da essa vennero poi i *popoli* a formare

[179] *SN44*, p. 1224. È da notare che quando parla dei diritti, Vico non fa riferimento al frutto delle convenzioni giuridiche, poiché egli ritiene che essi siano «*modi di sostanza spirituale*, perciò son' *individui*, e quindi son anco *eterni*» (*ivi*, p. 1225). Cfr., rispettivamente, *SN30*, p. 732; p. 733.
[180] Cfr. *SN44*, p. 908.
[181] Cfr. *Supra*, II, § 3.3; III, § 1.3.

> i *parlari da prosa* col contrarre in ciascheduna voce, come in un *genere*, le *parti,* ch'aveva composte la *favella poetica*, e di quella *frase poetica*; per esempio, mi *bolle il sangue nel cuore*, ch'è *parlare* per propietà naturale *eterno*, ed *universale* a tutto il Gener' Umano; del *sangue*, del *ribollimento*, e del *cuore* fecero *una sola voce*, com'un *genere*; che da' Greci fu detto *stómachos*, da' Latini *ira*, dagl'Italiani *collera*. Con egual passo de' *geroglifici*, e delle *lettere volgari*, come *generi* da conformarvi *innumerabili voci articolati diverse*, per lo che vi abbisognò fior d'ingegno: co' quali *generi volgari* e di *voci*, e di *lettere*, s'andarono a fare *più spedite le menti de' popoli*, ed a formarsi *astrattive*; onde poi vi poterono provenir' i *Filosofi*, i quali formaron' i *generi intelligibili*[182]

Come appare chiaramente dal passo, l'idea vichiana è che solamente dopo l'emergere della facoltà dell'astrazione possa realizzarsi l'attività propria dei filosofi che è appunto quella di formare degli universali astratti, dei generi intelligibili. Lo sviluppo della capacità astrattiva si configura come il risultato di uno sviluppo della mente umana che partendo dalle sentenze poetiche passa prima di tutto per la formazione della lingua prosastica in cui le circonlocuzioni fantastiche vengono indicate con una singola parola. È questa attività di denominazione propria del linguaggio articolato che consente lo sviluppo della mente, aprendo alla conoscenza umana nuovi sentieri fino a quel momento preclusi.[183] Questa derivazione dei nostri contenuti concettuali dagli originari dati sensibili e fantastici viene da Vico messa in luce proprio attraverso la duplice considerazione da un lato della pervasività delle metafore all'interno di ogni lingua e dall'altro dell'usuale ricorso a metafore sensibili a cui secondo il filosofo napoletano anche nella propria contemporaneità occorreva rivolgersi nel tentativo di descrivere ciò che non cade sotto i sensi.[184] Ma a nostro avviso il fatto che il processo conoscitivo debba necessariamente incominciare dalla sensazione e dalle immagini della fantasia non implica di necessità che non possa successivamente andare al di là della sfera materiale, che attraverso il mondo fisico non si possa cioè conoscere la verità metafisica.

In primo luogo, infatti, Vico descrive il rapporto che lega la conoscenza poetica e quella filosofica non nei termini di una derivazione causale bensì in quelli più sfumati dell'occasione.[185] Il raggiungimento della conoscenza per generi intelligibili è cioè occasionato da quella conoscenza poetica in cui l'universale è già contenuto ma, come già notato, *embrionalmente*, *rozzamente*. Il riferimento al modello occasionalista, però, implica soprattutto che il dato fantastico-sensoriale e la riflessione su di esso possono essere considerate come condizione del riconoscimento di qualcosa che è al di là del dato stesso. Ritenere i sensi occasione delle idee vuol dire infatti ritenerli contingentemente responsabili del presentarsi dell'idea nella mente in un dato momento. In tal senso

---

[182] *SN44*, p. 964 (cfr. *SN30*, pp. 538-539). Inoltre, cfr. *SN44*, pp. 925; 1100; 1173; 1223.

[183] Sulla interessante teoria linguistica vichiana cfr., ad esempio, G. CANTELLI, *Mente, corpo, linguaggio*, cit., *passim*; G. A. GUALTIERI, *La concezione del linguaggio di Giambattista Vico e l'opposizione alla cultura francese*, in: «Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche» XXXVII (2014), 3; A. VERRI, *Vico e Rousseau filosofi del linguaggio*, in: «BCSV» IV (1974), pp. 83-104; G. WOHLFART, *Vico e il carattere poetico del linguaggio*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 58-95.

[184] Questi aspetti della "naturalità" della lingua vichiana sono stati efficacemente messi in luce, ad esempio da E. NUZZO, *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico*, in: «BCSV» XXXIV (2004), pp. 35-56. L'attenzione sui trasporti sensibili nella costruzione della significazione linguistica è stata anche portata per interpretare la gnoseologia vichiana della *Scienza nuova* nel senso di una teoria della costruzione umana della verità all'interno di una prospettiva strettamente immanentista (Cfr. nota 147).

[185] «essa *Sapienza Poetica* con le sue *Favole*, diede l'*occasioni* a' *Filosofi* di *meditare* le lor' altissime verità, e diede altres' le *comodità* di *spiegarle*» (*SN44*, p. 1162). Cfr. *SN30*, pp. 391; 693. Come già notato in precedenza (Cfr. *Supra*, II, § 7.2.1; III, § 1.1), non si può mai parlare in Vico di una vera e propria adesione all'occasionalismo di Malebranche. Il filosofo napoletano guarda inoltre alla dottrina delle cause occasionali dalla prospettiva del problema gnoseologico, al fine di distinguere le condizioni della conoscenza umana – le occasioni dei sensi e dell'immaginazione – dal principio che rende possibile la conoscenza in quanto tale – la causa rappresentata dalla partecipabile verità divina –.

Vico, ritenendo la sapienza poetica occasione della sapienza riposta, darebbe mostra di considerare la poesia come primo momento della partecipazione alla verità e quindi come fonte della conoscenza umana puramente da un punto di vista gnoseologico ma non causale. Se la sapienza poetica è detta occasione e non causa della sapienza riposta, questo può a nostro avviso indicare solamente il fatto che le forme poetiche consentono alla mente umana di entrare in contatto con una verità che, pur ad esse superiore e irriducibile, solo attraverso ad esse può essere inizialmente partecipata.

La questione è tutt'altro che marginale in quanto dalla natura della conoscenza poetica dipende strettamente quella dei generi intelligibili che costituiscono il secondo grado di conoscenza. Infatti, se gli universali fantastici rappresentano un tipo di conoscenza esclusivamente sensibile, allora l'intero arco della conoscenza umana deve essere interpretato come lo svolgersi storico di un lungo processo radicalmente empirico. Viceversa, se, come ci sembra, anche alla conoscenza poetica deve essere riconosciuta una componente metafisica, allora lo sviluppo della conoscenza deve essere interpreto come un continuo procedimento di astrazione che cerca di approssimarsi ai generi metafisici. Per risolvere la questione, al di là delle considerazioni svolte nel precedente paragrafo, ci sembra interessante notare come il procedimento vichiano possa nelle intenzioni del filosofo napoletano essere applicato non soltanto a oggetti di conoscenza decisamente "corpulenti" – come il caso dell'ira considerata nel passo della *Scienza nuova* precedentemente riportato – ma anche a entità astratte che Vico stesso non esita a ricondurre alla sfera della metafisica. Infatti, la dinamica conoscitiva appena descritta viene da Vico considerata valida anche nel caso della scoperta e dell'approfondimento di quella misura dell'utilità rappresentata dalla giustizia. Anche la comprensione dei diritti non può che avvenire secondo Vico seguendo i passi di ogni conoscenza, passando dalla conoscenza per esempi alla comprensione dell'universale che nell'esempio individuale è rappresentato.[186] Scrive Vico:

> *Due* importantissimi *Corollarj*: il *primo*, ch' essendo i *diritti eterni nel di lor' intelletto*, o sia nella lor' *idea*, e gli *uomini* essendo in *tempo*, non posson' i *diritti* altronde venire agli uomini, che *da Dio*: il *secondo*, che tutti gl' *innumerabili varj diversi diritti*, che sono stati, sono, e saranno nel *Mondo* sono *varie modificazioni diverse* della *potestà* del *primo uomo*, che fu il *Principe del Gener' Umano*, e del *dominio*, ch'egli ebbe *sopra tutta la Terra*. Or poiché certamente furono *prima le leggi*, *dopo i Filosofi*, egli è necessario, che *Socrate* dall'osservare, ch' i *cittadini Ateniesi* nel comandare le *leggi* si andavan' ad unire in un' *idea* conforme d' un *ugual' utilità* partitamente *comune* a tutti; cominciò ad abbozzare i *generi intelligibili*, ovvero gli *universali astratti* con l'*Induzione*, ch'è una *raccolta di uniformi particolari* che vanno a comporre un *genere* di ciò, nello che quei particolari sono uniformi tra loro.[187]

Come appare manifesto dal passo sopra riportato, i generi intelligibili vengono abbozzati da Socrate a partire dalla raccolta induttiva di uniformi particolari, cioè di esempi ritenuti comunemente validi per esprimere il criterio di uguaglianza che deve fare da base alle leggi. In maniera ancora più significativa, questa costruzione dei generi intelligibili a partire dagli esempi concreti viene da Vico intesa nel senso di una costruzione umana. Il filosofo napoletano, infatti, sembra connettere il processo conoscitivo, che si svolge in un primo momento con la comprensione poetica e secondariamente con quella filosofica, ai limiti della condizione umana. Gli esseri umani infatti

[186] Cfr. *SN44*, pp. 982-983; *SN30*, p. 550-552. Che la scoperta vichiana degli universali fantastici avvenga proprio nel contesto dell'approfondimento del filosofo napoletano della questione giuridica è opinione di E. MAZZOLENI, *Universali fantastici giuridici. Narrazioni normative in Giambattista Vico*, in: «Diritto penale e uomo», I (2019), 9, pp. 1-22.
[187] *SN44*, pp. 1226-1227.

conoscono nel tempo qualcosa che, essendo eterno e immutabile, non può che derivare loro da Dio. In tal senso, il pensiero concettuale consentito dall'emergere della facoltà astrattiva rappresenta l'accesso una nuova modalità di partecipazione – e quindi di comprensione nel tempo – di quella verità che nella sua eternità non può che essere sempre ricevuta dalla fonte divina. Questa visione ci sembra in accordo con la sintesi dei rapporti tra le due sapienze che Vico fornisce nella conclusione del secondo libro della *Scienza nuova*, dove scrive:

> La *Sapienza degli Antichi* faceva i suoi *Saggi* con *uno spirito* egualmente grandi e *filosofi, e legislatori, e capitani, ed istorici, ed oratori, e poeti*; ond' ella è stata contanto disiderata: ma quella gli fece, o più tosto gli *abbozzò* tali, quali l'abbiamo truovati dentro le *Favole*; nelle quali com' in *embrioni*, o *matrici* si è discoverto, essere stato *abbozzato* tutto il *Sapere Riposto*; che puossi dire *dentro di quelle*, per *sensi umani* essere stati dalle *Nazioni* colla mente[188] descritti i *Principj di questo Mondo di Scienze*; il quale poi con *raziocini* e con *massime* ci è stato schiarito dalla particolare *riflessione de' Dotti*. Per lo che tutto si ha ciò, che 'n questo Libro dovevasi dimostrare: che i *Poeti Teologi* furono il *senso*, i *Filosofi* furono l'*intelletto* dell'*Umana sapienza*.[189]

Nelle favole il sapere riposto è stato "abbozzato", è stato sentito, conosciuto come un dato ancora da pensare, da "schiarire" attraverso i "raziocini" e la traduzione degli esempi in "massime" universali. La mente umana acquisisce storicamente la capacità di pensare concetti universali che derivano dalla generalizzazione degli originari dati fantastici e che, allo stesso tempo, costituiscono una chiarificazione di quello stesso materiale di partenza. A differenza di quanto Vico affermava al tempo del *Diritto universale*, però, questo processo non si conclude con il compiuto raggiungimento dell'idea eterna che guida fin dall'inizio il percorso conoscitivo. Anche la conoscenza dei filosofi, quella che può emergere esclusivamente nell'età della mente tutta spiegata, deve essere intesa come una modalità umana – e pertanto limitata – di partecipazione all'idea metafisica. Infatti, limiti invalicabili di ogni induzione restano sempre il numero e la qualità delle esperienze concrete che fungono da punto di partenza della generalizzazione che conduce al concetto, dell'occasione di meditare il genere intelligibile direbbe Vico. In tal senso, ci sembra che i generi intelligibili costruiti dalla conoscenza filosofica di cui parla il filosofo napoletano vadano accostati a quegli universali aristotelici di cui aveva già parlato nel *De antiquissima*.[190] Egli aveva infatti distinto nella sua metafisica giovanile i "generi platonici" – infiniti per perfezione e per questo privi di forma – e i "generi aristotelici" – infiniti "solo a parole" in quanto derivati dalla generalizzazione di un numero finito di forme fisiche –. La descrizione della *Scienza nuova* ricalca almeno in parte il medesimo schema, slegando la luminosa verità metafisica da ogni forma particolare e legando invece la sapienza filosofica alle forme della sapienza poetica. Il quadro disegnato da Vico, allontanandosi dal modello della visione in Dio di Malebranche, si configura come un partecipazionismo ontologista che ha in Dio la fonte metafisica di ogni conoscenza e il primo pensiero storicamente pensato dagli esseri umani. Se il partecipato risulta essere infinito ed eterno, il partecipante è però storicamente mutevole

[188] I curatori dell'edizione Bompiani indicano questo "colla mente" come un refuso, riscontrando la presenza di un "rozzamente" nell'autografo.
[189] *SN44*, p. 1134. Una prima formulazione dell'idea che le favole della sapienza poetica siano "embrioni o matrici" del sapere riposto emerge nel contesto particolare della critica omerica del libro III della seconda *Scienza nuova* (cfr. *SN30*, p. 693).
[190] Cfr. *DA*, pp. 219-227.

e sempre limitato, passibile di ricevere la verità secondo due modalità principali – senso ed intelletto, fantasia e ragione – senza però mai esaurirla completamente.

4.3. La "storia ideale eterna" come forma di ogni metafisica

Quanto detto finora ci conduce a una visione sostanzialmente aperta e problematica del sapere che discende direttamente dalla nostra interpretazione della metafisica vichiana. Ma come può dunque essere possibile quella scienza particolare che è la *Scienza nuova*? In effetti Vico non connette la possibilità della propria costruzione scientifica solamente all'ordine dimostrativo con cui è condotta, ma anche alla possibilità di conoscere almeno una delle idee eterne contenute nella mente divina, ovvero quella a cui il filosofo attribuisce il nome di "storia ideale eterna".[191] La *Scienza nuova* sarebbe cioè una scienza in grado di cogliere quell'idea metafisica che in quanto eterna è in grado di generare le infinite storie particolari che, su di essa "corrono in tempo", di conoscere quel modello metafisico di sviluppo che scandisce le necessarie fase dello sviluppo di ogni nazione. Proprio questo aspetto della filosofia vichiana è alla base dell'interpretazione della figura del filosofo napoletano come di un filosofo della storia e della *Scienza nuova* come di una scienza della storia.[192] In effetti, Vico è decisamente esplicito nel riconoscere che proprio grazie alla storia ideale eterna è possibile riconoscere e comprendere il corso ed il ricorso che seguono le nazioni nel loro sviluppo e nel loro rinascere dopo la decadenza. Scrive il filosofo napoletano:

> si avrà tutta spiegata la *Storia*, non già *particolare*, ed in *tempo* delle *Leggi*, e de' *fatti* de' *Romani*, o de' *Greci*; ma sull'*identità in sostanza d'intendere*, e *diversità de' modi* lor di spiegarsi; si avrà la *Storia Ideale* delle *Leggi eterne*, sopra le quali corron' i *Fatti di tutte le Nazioni*, ne' loro *sorgimenti, progressi, stati, decadenze* e *fini*, se ben fusse, lo che è certamente falso, che dall'*Eternità* di tempo in tempo nascessero *Mondi Infiniti*.[193]

Quello che appare dal passo vichiano è però che la spiegazione scientifica non riguarda la storia particolare, la storia in tempo, bensì esclusivamente la storia ideale eterna, in cui sono scritte le leggi eterne che sono alla base di ogni possibile storia particolare. Questa esclusione della storia effettiva è in accordo tanto con la prescrizione aristotelica accolta da Vico secondo cui vi può essere scienza solamente dell'universale, tanto con l'obbiettivo esplicito della *Scienza nuova* che è quello di essere una scienza della natura delle nazioni. Le storie particolari di ogni nazione, infatti, non potrebbero permetterci di conoscere della natura delle nazioni stesse se non esistesse un principio di unificazione tale da renderle comprensibili come manifestazioni di un unico modello, la storia ideale eterna. Vico specifica cosa intende con questo termine nel corso delle degnità della *Scienza nuova*, connettendolo al già citato criterio del consenso universale. Scrive Vico:

> XIII. *Idee uniformi* nate appo *intieri popoli* tra essoloro *non conosciuti*, debbon' avere *un motivo comune di vero*.

---

[191] «[…] 'n *quest'Opera*, con una *nuova Arte Critica*, che finor'ha mancato, entrando nella *Ricerca del Vero sopra gli Autori delle Nazioni medesime*; […] qui la *Filosofia* si pone ad esaminare la *Filologia* […]; e la riduce in forma di *Scienza*, col discovrirvi il Disegno di una *Storia Ideal' Eterna*, sopra la quale corrono in *tempo* le *Storie di tutte le Nazioni*» (*SN44*, p. 789). Cfr. *SN30*, pp. 366-367.

[192] Che la storia sia l'oggetto della nuova scienza vichiana è interpretazione maggioritaria, inizialmente sostenuta da B. CROCE, *La filosofia di G.B. Vico*, cit., pp. 149-249 e, a seguito dell'attenuarsi dell'influenza dello storicismo crociano, riproposta in diverse prospettive da K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano, 2015, pp. 123-142; F. TESSITORE, *Vico tra due storicismi*, in: «il Pensiero. Rivista di Filosofia» XXIII (1968), 1/3, pp. 179-192.

[193] *SN44*, p. 1253 (cfr. *SN30*, p. 759).

> Questa Degnità è un gran *Principio*, che stabilisce il *senso Comune del Gener' Umano* esser' il *Criterio* insegnato alle *Nazioni* dalla *Provvedenza Divina*, per diffinire il *Certo* d'intorno al *Diritto Natural delle Genti*, del quale le Nazioni si accertano, con intendere l'*Unità sostanziali* di cotal Diritto, nelle quali con *diverse modificazioni* tutte convengono: ond' esce il *Dizionario Mentale* da dar l'*Origini a tutte le lingue articolate diverse*, col quale sta conceputa la *storia Ideal' Eterna*, che ne dia le *storie in tempo di tutte le Nazioni*[194]

Dunque, la storia ideale eterna riguarda quelle unità sostanziali, quelle verità metafisiche, che possono essere concepite in diversi modi dalle diverse nazioni particolari e nelle diverse fasi dello sviluppo umano, quei comuni motivi di vero che permettono l'esistenza di idee uniformi intorno alle vicende delle nazioni. Riguarda cioè, più che i fatti storici, le possibili modalità attraverso cui gli esseri umani pensano metafisicamente la realtà e, conseguentemente, le regole ed il tipo di società resi possibili da questi stessi pensieri.[195] Fin qui, volendo prescindere dal contesto metafisico che ci è sembrato esser proprio della *Scienza nuova*, la dottrina della storia ideale eterna appare plausibilmente interpretabile attraverso la lente della lettura trascendentale, cioè come uno schema interpretativo costante della mente umana che risulta applicato in qualsiasi circostanza particolare.[196] Ma come è possibile secondo l'autore napoletano conoscere la storia ideale eterna? Per cercare di comprenderlo, ci pare opportuno guardare a quello che Vico stesso indica come lo strumento in grado di permettere l'accesso alla storia ideale eterna, ovvero quella che alternativamente prende il nome di "critica metafisica", "nuova arte critica" e "critica filosofica".[197] È questa critica, che è «la spiegazione dell'idee, ch'andarono naturalmente faccendo le antichissime Nazioni»,[198] a consentire di risalire alla storia ideale eterna. Tale spiegazione, non si limita a ricostruire la storia delle idee umane,[199]

---

[194] *SN44*, p. 861.

[195] Vico accetta infatti l'idea platonica secondo cui il tipo di stato – e in Vico l'intero orizzonte giuridico e culturale – dipende strettamente dal tipo di individuo governato, secondo un rapporto circolare di influenza reciproca (Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VIII; *SN44*, Degnità LXIX, p. 877). Una lettura della storia ideale eterna in tal senso è suggerita in F., BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione.* cit., pp. 42-54; U. Galeazzi, *Ermeneutica e storia in Vico*, cit, pp. 155-165; M. SCALERCIO, *Vico e le strutture antropologiche della storia*, in: «Consecutio temporum» III (2013), 5.

[196] A questo proposito, cfr. le interessanti proposte interpretative di S. OTTO, *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 32-56 e, in diverso orizzonte metafisico, di F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio, azione*, cit., pp. 32-41. L'interpretazione trascendentale della storia ideale eterna è stata recentemente ripresa da F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 39-63.

[197] Occorre notare che Vico risulta contraddittorio nel delineare i rapporti tra la storia ideale eterna e la nuova arte critica. Se in alcuni punti egli scrive che la prima deriva dalla seconda (cfr. *SN44,* p. 1162), in altri passi appare invece il contrario (cfr. *ivi*, p. 926). Quest'ambiguità del testo vichiano rende plausibile l'interpretazione aprioristica di stampo cartesiano della conoscenza della storia ideale eterna (cfr. V. VITIELLO, *Vico nel suo tempo*, in: G.B. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018, pp. CXIX-CLXXII).

[198] *SN44*, p. 1162.

[199] Cfr. *Ivi*, p. 911.

connettendole alle occasioni del loro primo emergere,[200] ma anche a fornire attraverso la storia delle idee, una *metafisica della mente umana*, ovvero una descrizione dello sviluppo storico della mente.[201]

Nonostante, come si è cercato di mostrare, Vico sostenesse una particolare prospettiva metafisica – quella ontologista –, egli dimostra in questo caso di riconoscere che la mutevolezza storica della mente umana impone che anche della metafisica si possa tracciare una storia. Infatti, proprio a partire dalla prospettiva ontologista, occorre considerare che al mutare del soggetto partecipante dovranno corrispondere differenti modalità di partecipazione dell'unica, immutabile, verità metafisica. Questa prospettiva permette al filosofo di tentare di armonizzare l'esistenza di una metafisica "sentita" come quella dei primi uomini e l'affermazione di una prospettiva metafisica della trascendenza, distinguendo cioè la metafisica come forma di sapienza umana relativa agli enti supremi dalla metafisica come descrizione oggettiva dell'ordine ontologico della realtà.[202] Insomma, da un lato vi sarebbe la fonte di ogni verità che, passibile di essere partecipata, permette al soggetto conoscente di formarsi almeno un'immagine della verità stessa. Dall'altro, un soggetto partecipante che non può non ricevere secondo i limiti imposti dalle proprie possibilità la verità metafisica.[203] Proprio guardare alla storia di questa metafisica *ex parte subiecti* è secondo Vico fondamentale al fine di conoscere la storia ideale eterna. Scrive il filosofo napoletano:

> Da sì fatti *Primi Uomini stupidi, insensati, ed orribili bestioni* tutti i *Filosofi,* e i *Filologi* dovevan' incominciar' a ragionare la *Sapienza degli Antichi Gentili* […] e dovevano *incominciarla dalla Metafisica*, siccome quella, che va a prendere le sue prove, non già da fuori, ma da *dentro le modificazioni della propria mente* di chi la medita; dentro le quali, come sopra dicemmo, perché *questo Mondo di Nazioni egli certamente è stato fatto dagli uomini*, se ne dovevan andar' a *truovar' i Principj*.[204]

Il modo in cui si modificano le concezioni metafisiche, cioè le diverse forme attraverso cui gli esseri umani sono andati via via raffigurando l'idea innata e priva di forma di una divinità provvidente, ci mostra le caratteristiche della mente che le ha meditate. Infatti, a partire dalle "modificazioni" che la

---

[200] Come appare dalla Degnità LXIV «L'ordine *dell'idee* dee procedere secondo l'*ordine delle cose*» (*ivi*, p. 876). Tale degnità è stata spesso accostata ad un passo dell'Etica di Spinoza (cfr., ad esempio F. VALAGUSSA, *Vico. Gesto e poesia*, cit., pp. 112-115). In realtà, uno sguardo al passo del filosofo olandese ci sembra mostrare un'eco più terminologica che sostanziale, come del resto sostenuto da A. MONTANO, *Ontologia e storia. Vico versus Spinoza*, cit., pp. 103.131. Scrive Spinoza: «L'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e alla connessione delle cose» (B. SPINOZA*, Etica*, II, p. VII (trad. di F. Mignini). Ma se spingiamo l'analisi appena oltre, guardando allo scolio della proposizione di Spinoza, nel passo l'accento viene posto sull'isomorfismo dell'ordine causale nei due attributi del pensiero e dell'estensione. Se guardiamo invece al seguito del testo vichiano, in cui appare una descrizione dello sviluppo delle cose umane (cfr. *SN44*, Degnità LV, p. 876) appare manifesta l'intenzione di connettere una *derivazione* delle idee dalla situazione umana in cui esse possono emergere, dalle occasioni della loro pensabilità.

[201] «Onde per quest'altro principale suo aspetto *questa Scienza* è una *Storia dell'Umane Idee*; sulla quale sembra dover procedere la *Metafisica della Mente Umana*: la quel Regina delle Scienze per la *Degnità*, che le Scienze debbono incominciare da che' n'incominciò la materia, comiciò d' allora ch' i primi uomini cominciarono a umanamente pensare, non già da quando i Filosofi cominciaron' a riflettere sopra l'umane idee» (*Ivi*, p. 903). Cfr. *SN30*, p. 490.

[202] La circolarità non verrebbe in questo senso evitata da Vico come da nessun pensatore ontologista e aperto alla problematicità della conoscenza umana. A meno di non abbracciare la soluzione malebranchiana della visione in Dio, infatti, resta sempre aperta la contraddizione di ritenere contemporaneamente ogni possibile metafisica come imperfetta partecipazione alla verità e allo stesso tempo enunciare la verità della prospettiva ontologista.

[203] Buona parte della critica vichiana non è però incline ad inserire la dottrina della metafisica della mente nella prospettiva partecipazionista, ritenendola anzi testimonianza della totale umanità di ogni conoscenza metafisica. Per una lettura di questo tipo cfr., ad esempio, C. CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafisica della mente*, cit., pp. 115-145. Nella nostra direzione vanno invece i rilievi di Franco Amerio (cfr. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, cit., pp. 403-408).

[204] *SN44*, p. 916 (cfr. *SN30*, p. 502).

mente è passibile di subire, termine che, come è stato notato,[205] rimanda a quelle modificazioni dell'anima a cui Malebranche riconduceva le passioni, è possibile risalire alle modalità di pensare proprie del soggetto. Infatti, come Vico afferma, la mente umana dà inconsapevolmente le proprie caratteristiche agli oggetti che conosce.[206] Questi aspetti delle modalità specifiche di operare della mente vengono da Vico riassunti in alcune celebri Degnità:

> I. L'*Uomo* per l'*indiffinita natura della mente umana*, ove questa si rovesci nell'*ignoranza*, egli *fa sé regola dell'Universo*.
> II. È altra *propietà della mente umana*, ch' ove gli uomini delle cose *lontane, e non conosciute* non possono fare *niuna idea*, le stimano dalle cose loro *conosciute*, *e presenti*.
> XXXII. Gli *uomini ignoranti delle naturali cagioni*, che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per *cose simili*, essi danno alle cose la loro *propia natura*
> XXXVII. Il *più sublime lavoro della Poesia è, alle cose insensate dare senso, e passione*; ed *è propietà de' fanciulli* di prendere cose inanimate tra mani, e, trastullandosi, favellarci, come se fussero quelle persone vive.
> LIII. Gli *uomini* prima *sentono* senz'avvertire; dappoi *avvertiscono* con animo perturbato, e commosso; finalmente *riflettono* con mente pura.
> LIV. Gli uomini, le cose *dubbie*, ovvero *oscure*, che lor' *appartengono*, naturalmente *interpretano* secondo le loro *nature*, e quindi uscite *passioni*, e *costumi*.[207]

Osservando le parole di Vico, appare che solamente in un caso particolare, quello dell'ignoranza propria del momento più corporeo e aurorale della conoscenza umana, la mente proietti in maniera manifesta se stessa su ciò che intende conoscere. Ora, se da un lato è vero che in questo momento di ignoranza si pone la creazione originaria delle favole poetiche;[208] è anche vero che, come si è precedentemente messo in luce,[209] in queste favole viene già embrionalmente ad essere incluso il contenuto veritativo che verrà successivamente "schiarito" dalla ragione, in virtù della partecipazione della mente alle idee metafisiche. Dunque, le regole proposte dalle degnità dovranno evidentemente riguardare il funzionamento della mente umana nell'atto di pensare, di dare cioè una forma, alla verità metafisica partecipata. Conseguentemente, come dalla rozzissima idea di un dio dal corpo enorme, corrispondente con il Cielo, che manifesta le sue passioni con il rombo dei tuoni dobbiamo derivare l'inimmaginabile situazione dei giganti, la cui mente è quasi totalmente assorbita dalla dimensione della corporeità; così dall'idea di un Dio tutto mente in grado di parlare alle coscienze deriva la situazione della mente nell'età della ragione tutta spiegata, in grado di liberarsi dai vincoli del corpo mediante l'astrazione. Insomma, è attraverso l'analisi delle idee umane che può essere messo in luce il concreto modificarsi storico della mente umana.[210]

---

[205] Cfr. M. AGRIMI, *Vico e Malebranche*, cit., pp. 9-46; G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico*, il Melangolo, Genova, 1981, pp. 55-84.
[206] «Mente Umana, la quale restata immersa, e seppellita nel corpo, è naturalmente inchinata a sentire le cose del corpo, e dee usare troppo sforzo, e fatiga per intendere se medesima; come l'occhio corporale, che vede tutti gli obbjetti fuori di se, ed ha dello specchio bisogno, per vedere se stesso» (*SN44*, p. 895). Per inciso, si noti come la scelta terminologica vichiana (la mente è certo "immersa" ma viene anche definita "seppellita" nel corpo) rimandi a una mente che non è riducibile alla dimensione corporea. Nella stessa direzione sembra andare l'esempio dell'occhio, qualora si metta in luce la derivazione platonica dell'esempio (Cfr. PLATONE, *Alcibiade I*, 132 C – 133C).
[207] *SN44*, pp. 857-874.
[208] Cfr. *Ivi*, p. 933.
[209] Cfr. *Supra*, IV, § 4.1.
[210] In realtà, anche qui Vico sembra inclinare verso una certa circolarità degli argomenti per cui se è dalla storia delle idee che si può derivare il funzionamento della mente umana allo stesso tempo è solo grazie alla comprensione della metafisica della mente che può essere stabilita la corretta successione delle idee e riscoperto il senso originario dei miti. La presunta

Per tornare al mondo storico, occorre a questo punto notare che l'accadere dei singoli fatti storici, in quanto agiti dagli individui umani, è condizionato dal modo di pensare degli agenti. Proprio a questo aspetto dei fatti storici sembra a nostro avviso rimandare l'idea della storia ideale eterna, nella sua possibile interpretazione, risultante da quanto appena affermato, di storia eterna "delle idee", di storia delle possibilità di partecipazione della mente all'eterno. Se l'azione storicamente irripetibile è sempre condizionata dalla mediazione tra mente umana e mente divina,[211] l'analisi della storia delle idee umane ci mostra che le modalità di partecipazione della mente umana sono limitate. Lo sviluppo della mente appare infatti al filosofo napoletano svolgersi regolarmente tra i due poli opposti della sapienza poetica e della sapienza riposta secondo una successione costante.[212] Conoscere le possibilità della mente umana consente ad un tempo di ristabilire i significati dei "rottami" del tempo passato, delle favole che si erano corrotte per effetto delle borie, e di prevedere secondo quale ordine le nazioni umane risorgeranno qualora dovessero eventualmente ritornare a disgregarsi per effetto di una seconda barbarie. Intendendo in tal senso la storia ideale eterna, come cioè la legge che guida il formarsi di ogni pensiero umano, la necessità che regna nello sviluppo storico vichiano appare dover essere intesa nel senso di una necessità condizionata e non assoluta. Non assoluta, poiché gli agenti storici, come meglio vedremo nel prossimo paragrafo, non sono preda di una forza esterna che direzioni le loro scelte e imponga un fine alle loro azioni. Condizionata, perché la mente degli umani dovrà sempre seguire lo stesso ordine nel suo emergere dalla corporeità, e ogni individuo agirà sempre nello spettro di possibilità garantitegli dalla sua mente. Così, non vi sarà nessuna necessità a priori che sorga una nuova Roma, ma sarà allo stesso tempo necessario che se essa dovesse sorgere, allora potrebbe farlo solamente dopo che la mente degli individui di questa nazione sia stata sufficientemente dirozzata per intendere l'interesse comune al grado di sviluppo necessario per passare dallo stato delle famiglie, a quello aristocratico e infine a quello repubblicano.

5. Note sul problema del libero arbitrio e della Provvidenza

Nonostante l'idea che in Vico sia possibile rinvenire una legge necessaria dello svolgimento del corso storico paragonabile a quella regnante nelle filosofie della storia ottocentesche è ormai posizione quasi archiviata dalla critica, il problema di determinare la natura della necessità introdotta nel campo della storia dalla dottrina della provvidenza del filosofo napoletano resta tuttora aperto e interessante. Resta infatti aperta la questione della compatibilità, da Vico enunciata ma non dimostrata,[213] tra l'azione provvidenziale e il libero arbitrio proprio degli agenti umani. Il filosofo napoletano è infatti convinto che la teoria, cristiana e platonica, della provvidenza sia infatti la via corretta, la terza soluzione, per risolvere la dicotomia tra il caso epicureo e il fato degli stoici, tra l'annullamento delle passioni e l'asservimento a esse. Scrive Vico:

> V. La *Filosofia*, per *giovar' al Gener' Umano*, dee *sollevar'*, e reggere l'*uomo caduto, e debole*, non *convellergli la natura*, né *abbandonarlo nella sua corrozione*.
> Questa Degnità *allontana* dalla Scuola di questa Scienza gli *Stoici*, i quali vogliono l'*ammortimento de' sensi*, e gli *Epicurei* che *ne fanno regola*; ed entrambi niegano la

circolarità dell'argomento vichiano potrebbe cercare una sua soluzione nell'indagine delle fonti della teoria vichiana della mente. Basti pensare al fatto che tanto il contenuto della Degnità I quanto quello della XXXVII compaiono già nel testo della *Recherche* di Malebranche (cfr., rispettivamente, N. MALEBRANCHE, *La ricerca della verità*, cit., II, II, 2, p. 195; V, 3, p. 469; V, 6, p. 492). Se per quanto riguarda la Degnità I una fonte comune a Vico e a Malebranche potrebbe essere rinvenuta in F. BACONE, *Novum organum*, I, 41; la questione delle fonti della "psicologia" vichiana è tutt'altro che risolta.

[211] Cfr. F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione*, cit., pp. 42-54.

[212] A questo proposito, cfr. F. AMERIO, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 113-140.

[213] Principio espresso da Vico nelle Degnità VII-VIII e nei rispettivi corollari (cfr. *SN44*, pp. 859-860).

> *Provvedenza*, quello faccendosi strascinare dal *Fato*, questi abbandonandosi al *caso*; e i *secondi* oppinando, che *muojano l'anime umane co i corpi*; i quali entrambi si dovrebbero dire *Filosofi Monastici*, o *solitari*: e vi ammette i *Filosofi Politici*, e principalmente i *Platonici*, i quali convengono con tutti i *Legislatori* in questi *tre principali punti*: che si dia *Provvedenza Divina*: che si *debbano moderare l'umane passioni, e farne umane virtù*: e che *l'anime umane sien' immortali*[214]

Questa posizione mediana, nella sua affermata compatibilità con il libero arbitrio, non può peraltro non richiamare alla mente che proprio nei termini di una terza via che si poneva come il giusto mezzo tra due errori era stata descritta la dottrina del libero arbitrio di Agostino,[215] fonte da cui Vico deriva peraltro anche la stessa idea di un disegno provvidenziale applicato alla storia.[216]

In ogni caso, la centralità della questione per la comprensione della *Scienza nuova* non ha certo bisogno di essere tematizzata.[217] Basti pensare alla scelta vichiana di cominciare la descrizione della *Dipintura* proprio dall'immagine divina dell'occhio nel triangolo luminoso, simbolo di Dio contemplato per il suo attributo provvidenziale. È proprio l'idea di provvidenza a essere la chiave di volta della *Scienza nuova*, permettendo di gettare luce sui fatti del tempo oscuro dissipando le tenebre in cui erano rimasti nascosti.[218] Proprio questo ruolo funzionale della provvidenza ha spinto alcuni critici a interpretarla nel senso di un principio ipotetico in grado di dar senso alla storia nel suo complesso.[219] Ma, oltre a essere chiave di lettura della storia, la provvidenza è per Vico uno dei tre principi di senso comune che sono alla base della fondazione di ogni nazione. In tal senso, essa non è presupposta dal filosofo nella sua indagine ma è ritrovata all'interno dell'oggetto da indagare. Infatti, l'idea di dio che sta all'origine delle nazioni e della stessa umanità è sempre idea di un dio provvidente. Sotto un certo punto di vista la provvidenza opera nella storia in quanto gli esseri umani, credendo in essa, agiscono, pensano e strutturano il proprio mondo sempre come se questo principio divino esistesse. Non stupisce quindi che alcuni studi, sottolineando questo aspetto della provvidenza vichiana, abbiano proposto un'interpretazione trascendentale o naturalistica della dottrina di Vico.[220]

---

[214] *SN44*, p. 859 (cfr. *SN30*, p. 448). È appena il caso di notare che effettivamente la distinzione tra provvidenza e destino è tema tutt'altro che estraneo alla tradizione platonica comparendo ad esempio già negli scritti plotiniani in termini compatibili con quelli descritti da Vico (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, 1-3).

[215] Cfr. *Vita*, p. 12.

[216] Sull'influenza agostiniana cfr. A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino*, cit., *passim*; A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., pp. 245-264; *L'illuminismo cristiano di Vico*, in: «Rassegna di Teologia» XLVI (2005), pp. 547-585. Certamente non è privo di significato notare che l'Ipponate aveva esplicitamente rifiutato come falso il dilemma tra prescienza divina e libertà degli esseri umani (Cfr. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXII, 20, 1).

[217] Non a caso la mole di studi dedicati all'argomento è particolarmente significativa. Cfr., ad esempio, J. FRIVALDSZKY, *La provvidenza divina nella storia del diritto nelle opere di Giambattista Vico*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 55-67; G. LUCENTE, *Vico's Notion of «Divine Providence» and the Limits of Human Knowledge, Freedom and Will*, in: «Modern Language Notes» XCVII (1982), pp. 183-191; R. MAZZOLA, *Religione e provvidenza in Vico*, in: «BCSV» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 101-126; N. PETRUZZELLIS, *La Provvidenza nel pensiero di Vico e di Hegel*, «Sapienza» XXXI (1978), pp. 296-304; G. G. VISCONTI, *Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La provvidenza istorica e umana*, in: «BCSV» XXXVII (2007), pp. 105-112.

[218] Su questo ruolo della provvidenza vichiana cfr. U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in G.B. Vico*, cit., pp. 75-89.

[219] L'idea è avanzata come un'interpretazione possibile nel corso di un saggio di Leon Pompa (cfr. L. POMPA, *La scienza di Vico*, in: «BCSV» II (1972), pp. 11-49) salvo poi essere successivamente ritenuta meno plausibile di altre interpretazioni.

[220] Cfr. N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, cit., pp. 380-386; S. R. LUFT, *A genetic interpretation of Divine Providence in Vico's "New Science"*, in: «Journal of the History of Philosophy» XX (1982), pp. 151-169; D. KUNZE, *Thought and Place. The Architecture of Eternal Place in the Philosophy of Giambattista Vico*, Peter Lang, New York, 1987, *passim*; J. C. MORRISON, *How to interpret the Idea of Divine Providenze in Vico's "New Science"*, in: «Philosophy and Rethoric» XII (1979), pp. 256-261.

Il testo del filosofo napoletano, però, non sembra volersi limitare a constatare la verità intersoggettiva dell'azione provvidenziale. La *Scienza nuova*, infatti, dichiaratamente pretende di essere una "dimostrazione di fatto istorico della *Provvidenza*". Indipendentemente dalle modalità di questa dimostrazione a posteriori, è il tentativo stesso a mostrare che nelle intenzioni vichiane l'azione provvidenziale di Dio fosse una forza oggettiva che opera nella storia contemporaneamente in quanto principio del pensiero umano e in quanto effetto dell'unica causa trascendente. Se appare sicuramente impossibile pensare di poter risolvere una questione così spinosa come quella dell'interpretazione della teoria vichiana della provvidenza, anche a causa dell'oggettiva carenza di passi dedicati da Vico al chiarimento delle proprie posizioni in proposito, nondimeno ci sembra interessante provare ad applicare la nostra interpretazione della metafisica vichiana alla questione. Questo perché, se è plausibile la lettura proposta, sicuramente l'assunzione di un certo orizzonte metafisico da parte del filosofo napoletano non può non aver condizionato il modo di porre la questione dell'azione provvidenziale.

5.1. In che senso è l'uomo a fare la storia?

> […] ma egli è *questo Mondo* senza dubbio uscito da una *Mente*, spesso *diversa*, ed alle volte *tutta contraria*, e sempre *superiore* ad essi *fini particolari*, ch'essi uomini si avevan proposti; de' quali *fini ristretti* fatti *mezzi* per servire a *fini più ampj* gli ha sempre adoperati per *conservare* l'*Umana Generazione* in questa terra. […] Questo, che fece tutto ciò fu pur *Mente*; perché 'l fecero gli uomini con *intelligenza*: non fu *Fato*; perché 'l fecero con *elezione*: non *Caso*; perché con *perpetuità*, sempre così faccendo, escono nelle medesime cose.[221]

Sta tutta in questo breve passo l'idea vichiana della Provvidenza, un principio che discendendo da una mente diversa e superiore da quella degli esseri umani, è in grado di far sì che ogni azione individuale si accordi con un fine più ampio, che lo sparso «*Universo de' popoli*, ordinato con tali *ordini*, e fermo con tali *leggi*, […] *dalle stesse sue corrottele* prenda quelle *forme di Stati*, con le quali *unicamente* possa dappertutto *conservarsi* e *durare*».[222] Questa Mente, che viene descritta nei termini di un'entità superiore, viene allo stesso tempo ad essere garanzia di un'azione umana che non è cieca ma svolta alla luce della ragione, operata cioè con *intelligenza*. Allo stesso tempo, l'azione umana viene ritenuta libero effetto della volontà, risultato di *elezione* e perciò contrapposta al fato, e dotata di una sua intrinseca costanza, *perpetuità*, manifesta dimostrazione della falsità del caso. Proprio per descrivere questo concorso di due principi dell'azione – la libera scelta individuale e il disegno della mente provvidenziale – il filosofo napoletano era ricorso nella prima versione della *Scienza nuova* all'immagine metaforica del fabbro e dell'architetto. Scrive Vico:

> la divina provvedenza ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni. […] Il fabbro poi del mondo delle nazioni, che ubbidisce a tal divina architetta, egli è l'arbitrio umano, altramenti ne' particolari uomini di sua natura incertissimo, però determinato dalla sapienza del genere umano[223]

L'immagine, impiegata da Vico fin dal *De antiquissima*,[224] sottolinea il ruolo dell'essere umano di mero esecutore di un piano ideato indipendentemente da lui. Infatti, non soltanto l'artigiano non è in

[221] *SN44*, p. 1262 (cfr. *SN30*, p. 768).
[222] *SN44*, p. 1261 (cfr. *SN30*, p. 768).
[223] *SN25*, pp. 72-74.
[224] L'immagine compare in maniera esplicita nel corso della polemica con il *Giornale de' Letterati* (cfr. *Risp. I*, p. 329) per sottolineare la distinzione tra il modo di operare degli esseri umani e quello proprio di Dio, unica vera causa. Sulla probabile derivazione ficiniana del tema cfr. *Supra*, II, § 5.1.1.

grado di *creare* – limitandosi a plasmare un materiale già dato, svelandone alcune potenzialità – ma allo stesso tempo egli non necessità nemmeno di conoscere il disegno integrale dell'edificio in cui la sua opera troverà applicazione e in vista di cui verrà disposta. Sotto tutti questi aspetti la metafora vichiana rimanda effettivamente a una prospettiva in cui risulta decisamente difficile immaginare la reale compatibilità di un'azione provvidenziale così intesa e dell'affermazione della realtà del libero arbitrio umano. Quello che deve attirare la nostra attenzione è però il fatto che tale immagine sia presente in un contesto che ci è apparso ancora strettamente condizionato dalla filosofia di Malebranche. Il rapporto che intercorre tra il fabbro e l'architetto sembra decisamente riconducibile a quello che può essere istituito tra l'azione dell'unica vera causa divina e le cause occasionali. Proprio per questo motivo, è interessante notare che tale immagine venga da Vico abbandonata proprio a partire dalla stesura della *Scienza nuova* del 1730 in cui anche l'influenza dell'oratoriano era stata ridimensionata.

Nelle ultime versioni della *Scienza nuova*, l'azione della provvidenza viene collegata in maniera ancora più netta con la possibilità di agire liberamente. Scrive infatti Vico:

> CIV. È un detto degno di considerazione quello di *Dion Cassio*, che *la consuetudine è simile al Re, e la legge al Tiranno*; che deesi intendere della consuetudine ragionevole, e della legga non animata da ragion naturale.
> […] Questa stessa Degnità con l'VIII, e 'l di lei *Corollario* dimostra che *l'uomo non è ingiusto per natura assolutamente*, ma per *natura caduta, e debole*; e 'n conseguenza dimostra il *Primo Principio della Cristiana Religione*, ch'è *Adamo Intiero*, qual dovette nell'*idea ottima* essere stato *criato da Dio*: e quindi dimostra i *Catolici Principj della Grazia*; ch'ella operi nell'uomo, ch' abbia la *privazione*, non la *niegazione* delle *buon' opere*; e sì ne abbia una *potenza inefficace*, e perciò sia *efficace la Grazia*; che perciò non può stare senza il *Principio dell'Arbitrio Libero*; il quale *naturalmente è da Dio ajutato* con la di lui *Provvidenza*. [225]

Come si può notare, Vico distingue tra l'intervento divino soprannaturale/straordinario e quello naturale/ordinario in cui consiste la provvidenza.[226] Inoltre, connette l'inefficacia degli esseri umani a compiere opere buone, inefficacia che deve essere sanata proprio dall'intervento provvidenziale, alla corruzione introdotta dal Peccato originale. Ora, se guardiamo all'unico luogo vichiano in cui il tema del peccato è sviluppato in maniera particolare, cioè l'antropologia vichiana del *Diritto universale*,[227] ci appare chiaro che l'interpretazione vichiana sia quella di un evento fondamentale che ha come effetto l'indebolimento del contatto tra Dio e gli esseri umani. Questo contatto, però, non viene reciso dal peccato – l'essere umano ha la "privazione, non la niegazione delle buon' opere" – e la natura umana resta sempre e in ogni tempo qualificata dal suo contatto con la verità metafisica.

---

[225] *SN44*, pp. 899-890. La degnità a cui rimanda Vico recita: «VIII. *Le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano, né vi durano*. […] Questa medesima Degnità […] pruova, che l'*Uomo abbia libero arbitrio*, però *debole di fare delle passioni virtù*: *ma che da Dio è ajutato naturalmente con la Divina Provvedenza, e sopranaturalmente dalla Divina Grazia*» (*SN44*, pp. 859-860). Sul ruolo del peccato originale nell'antropologia della *Scienza nuova* cfr. M. VANZULLI, *La natura umana nella «Scienza nuova» di Vico*, in: «Quaderni materialisti» IX (2010), pp. 197 *sgg.* Nella seconda *Scienza nuova*, che presenta una diversa numerazione delle degnità, è assente il corollario che intende precisare la natura non assolutamente ingiusta degli esseri umani (cfr. *SN30*, pp. 475; 449).

[226] L'utilizzo vichiano della dottrina cristiana della grazia è stato al centro dell'attenzione di alcuni studi fin dalla prima stagione di approfondimenti vichiani. A questo proposito, cfr., ad esempio, F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, cit., pp. 136-152; 294-302; L. BELLOFIORE, *Morale e storia in G.B. Vico*, cit., pp. 50-57; E. CHIOCCHETTI, *La filosofia di Giambattista Vico*, Vita e pensiero, Milano, 1935, pp. 105-148; A. SABETTA, *I "lumi" del cristianesimo*, cit., pp. 218-230.

[227] Cfr. *Supra*, III, § 2.

Il motivo per cui attiriamo l'attenzione su questo aspetto dell'antropologia vichiana nel contesto di una riflessione sulla sua idea di provvidenza è la conciliabilità delle concezioni di Vico con una delle più significative impostazioni cristiane del tema. Riteniamo infatti che proprio il disconoscimento della questione metafisica della partecipazione vizi l'interpretazione dello sfondo su cui il problema dell'azione provvidenziale si svolge. Infatti, è solo all'infuori del partecipazionismo che il gioco delle interpretazioni non può che consumarsi tra una Provvidenza intesa come principio eterogeneo e necessitante, come una forza costrittiva che si impone all'umano arbitrio eliminandolo; e una provvidenza immanente da intendersi come meccanismo regolare di funzionamento della mente umana. Aprendosi invece alla dimensione della partecipazione, invece, appare una terza via in cui la divina provvidenza viene per l'appunto intesa, consonando con le definizioni vichiane, come un principio che, provenendo da Dio, mostra i suoi effetti *in interiore homine*. In particolare, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino, l'azione provvidente di Dio si esercitava sugli enti razionali proprio grazie alla loro capacità di partecipare alla norma razionale del *Primus providens*.[228] Una norma che, posseduta dalla creatura senza dipendere da essa, ha peraltro bisogno di un percorso storico di disvelamento.[229] Proprio questa ci sembra essere la prospettiva rinvenibile nella trattazione vichiana. Richiamiamo un passo che abbiamo già incontrato altrove nella nostra trattazione:

> *il Mondo delle menti umane*, ch'è 'l *Mondo Metafisico*; per dimostrarne la *Provvedenza* nel *Mondo degli animi umani*, ch'è 'l *Mondo civile*, o sia il *Mondo delle Nazioni* […][230]

Seguendo la distinzione di piani vichiana, bisogna guardare al mondo delle menti, conoscere cioè la natura metafisica della mente umana, per poter dimostrare l'azione provvidenziale nel mondo degli animi, nello sviluppo delle nazioni. Proprio osservandola da questo punto di vista, la costruzione vichiana appare costituita da una pluralità di piani ontologici distinti ma non separati. Al vertice troviamo la Mente divina, la cui verità è partecipata in maniera imperfetta dalla mente umana. La stessa mente umana, inoltre, costituendo la via d'accesso per la verità metafisica nella sfera della sensibilità, è intesa come il vertice di un animo che a sua volta informa il corpo. Come abbiamo già visto, la possibilità stessa del libero arbitrio è secondo Vico garantita dall'esistenza della mente che permette all'animo umano di non essere preda esclusiva delle passioni del corpo. In tal senso, occorre notare che laddove un essere umano agisca come tale e non come un bestione – lungo tutto l'arco che va dal primo sguardo di terrore lanciato al cielo tonante alla più ardita speculazione metafisica – lo fa sempre perché capace di vedere la realtà alla luce di una regola che dia misura al proprio agire. Non a caso, Vico definisce esplicitamente la provvidenza come maestra della sapienza,[231] sottolineando in questo modo l'idea che la sua azione si svolga principalmente in quanto fonte di ogni sapienza. In tal senso, dovrebbe quindi apparire ovvio come la composizione di libero arbitrio e provvidenza divina andrebbe a essere garantita dal fatto che quest'ultima costituisca una misura

[228] Cfr. T. D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 90; q. 91, a. 2; *De veritate*, q. 5, a. 5; *Summa contra Gentiles*, III, capp. 76; 79.

[229] «L'accesso a questa norma, che la creatura intellettuale possiede in se stessa, senza tuttavia derivarla da sé, si dà nell'intelletto storico al modo, imperfetto e fallibile, di una ricostruzione progressiva (*congregatio veritatis*): la rettitudine naturale dell'uomo sarà dunque l'opera di un intelletto chiamato a scoprire nel tempo la propria norma di rettitudine» (P. FORNARI, *La natura e il sovrano*, cit., p. 79).

[230] *SN44*, p. 785 (cfr. *SN30*, p. 363).

[231] Su questo ruolo della provvidenza vichiana cfr. le note di A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino*, cit., pp. 313-315. A mettere in luce l'importanza della partecipazione della mente alla verità sono anche R. EVANGLISTA, *Il balenare del vero. Verità e storia in Giambattista Vico*, in: «BCSV» XLIII (2013), pp. 75-101 e V. MATHIEU, *La verità madre della storia*, in: *Giambattista Vico. Poesia. Logica. Religione*, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 124-130.

dell'agire che, sempre partecipata dalle menti degli uomini,[232] può però essere da questi liberamente accolta o rifiutata. Solo la verità metafisica nella sua immutabile eternità può infatti svolgere il ruolo di principio unificante della mutevole esperienza umana, rilucendo dietro le sue innumerevoli immagini che, formandosi nella mente particolare degli esseri umani, dipendono dallo sviluppo storico dell'umanità. In tal senso, la provvidenza vichiana deve essere vista a nostro avviso nel perdurare anche dopo la Caduta, del rapporto partecipativo che si rimodula in *vis veri*, possesso imperfetto della verità che comincia dall'idea di Dio. Quindi occorre considerare che da un lato è la partecipabilità della verità metafisica a permettere la libera scelta, l'elezione del soggetto umano, liberandolo dalla condizione necessitante della ferinità; mentre dall'altro è l'imperfezione causata dalla caduta a ricordarci che la verità è avvertita, non compresa, e che non vi potrà mai essere nella storia un adeguamento necessario ad essa.[233]

In tale senso, occorre infatti soffermarsi brevemente sull'obbiettivo a cui secondo Vico mira la provvidenza divina. Il filosofo napoletano, infatti, non indica mai un fine di sviluppo interno alla storia, ma pone come obbiettivo dell'azione provvidenziale la semplice conservazione dell'umanità nelle sue caratteristiche essenziali di razionalità e socievolezza. La provvidenza si manifesta infatti nella realizzazione della società e della giustizia anche al di là di ogni intenzione da parte degli attori sociali. Scrive infatti Vico in una celebre Degnità:

> VII- La *Legislazione considera l'huomo, qual è*, per farne *buoni usi nell'umana società*; come della *ferocia*, dell'*avarizia*, dell'*ambizione*, che sono gli tre vizj, che portano a travverso tutto il Gener' Umano*,* ne fa la *milizia*, la *mercatanzia*, e la *corte*; e sì la *fortezza*, l'*opulenza* e la *sapienza delle Repubbliche*: e *di questi tre grandi vizj*, i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la Terra, ne fa la *Civile Felicità*.
>
> Questa Degnità pruova, esservi *Provvedenza Divina*; e che ella sia una *Divina Mente Legislatrice*, la quale *delle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità*, per le quali viverebbono da *fiere bestie* dentro le *solitudini*, ne ha fatto gli *ordini civili*, per gli quali vivano in *Umana Società*.[234]

La provvidenza, consentendo la legislazione, permette che gli istinti egoistici degli individui – presenti sia nella fase dell'erramento ferino che in quella sociale – vengano sottoposti a una misura che li freni. È la misura che emerge dalla prima idea di Dio, dal risvegliarsi della mente che consente le prime spaventose religioni e le prime crudelissime leggi che mostra, nella sua sproporzione con la mera sensibilità in cui viene inizialmente scoperta, l'esistenza di una provvidenza divina che è cura delle creature.[235] Non ci sembra si possano rinvenire nel testo vichiano altri fini all'azione provvidenziale che il mantenimento e la conservazione della stirpe umana nella sua condizione naturale di socievolezza, condizione che come abbiamo appena sottolineato deve la sua possibilità proprio alla capacità della mente umana di partecipare della ragione. E in effetti, stando al passo vichiano appena citato, per provare l'esistenza del disegno provvidenziale, basta osservare l'esistenza della legislazione indipendentemente dall'età in cui essa si realizza. Ogni forma di legge giusta, dalla più inconsapevole formula dei poeti teologici alla più raffinata costruzione dei giuristi romani, condivide infatti la capacità di comporre le volontà degli individui e lo fa indipendentemente dalla

[232] Non a caso Vico in più punti parla della provvidenza come di un'idea innata (cfr. *SN44*, pp. 804; 807; 1188).
[233] A questo proposito, cfr. A. M. JACOBELLI ISOLDI, *G.B. Vico*, cit., pp. 335-350.
[234] *SN44*, p. 859 (cfr. *SN30*, pp. 448-449).
[235] Sulla provvidenza come atto di cura del creatore rivolto alle creature cfr. A. SABETTA, *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, cit., pp. 120-132.

consapevolezza di chi l'ha prodotta. La legge, in quanto certo partecipe di vero, rivela l'azione provvidenziale realizzantesi nella partecipazione della mente umana alla Mente divina.

5.2. Storia lineare vs storia circolare: il ricorso come segno di libertà e legame

In maniera piuttosto evidente, in questa ricostruzione in chiave ontologista della dottrina della provvidenza vichiana non sono stati inclusi i due grandi concetti del corso e del ricorso delle cose umane. La scelta è tutt'altro che casuale e dipende proprio da quanto fin qui si è andati affermando. Infatti, nonostante la critica sia pressoché unanime nel ritenere che la storia ideale eterna e il disegno provvidenziale siano due sinonimi nella trattazione vichiana,[236] ci sembra opportuno separare i due concetti. Come si è sopra proposto, ci pare infatti che la storia ideale eterna riguardi la descrizione delle possibili forme di sviluppo della mente umana, dell'ordine costante di tale sviluppo e delle varie immagini della verità che gli esseri umani si formano in conseguenza di tale sviluppo. La storia ideale eterna, insomma, ci sembra rappresentare la descrizione delle possibili variazioni della mente partecipante che consentono a ogni azione storica concreta di accadere. A seguito di questa interpretazione, però, risulta ovvio come alla storia ideale eterna sia estraneo il problema dello scopo di questo svolgimento, limitandosi a descrivere lo spettro di possibilità della mente umana. Il luogo più proprio dove eventualmente sollevare la questione del fine della storia dovrebbe essere per l'appunto la teoria vichiana della provvidenza, che, come abbiamo suggerito, riguarda invece la mente partecipata. Alla luce di quanto si è andati fin qui affermando occorre però sollevare davvero la domanda se vi sia davvero un senso della storia secondo Vico.

Non vi sono dubbi che nella *Scienza nuova* Vico affermi che il corso delle nazioni si svolga tra i due estremi della sapienza poetica – in cui la ragione è al massimo di latenza – e della sapienza riposta – in cui la ragione è tutta spiegata. In questo corso, il filosofo napoletano rinviene una regolarità che lo spinge a formulare un principio di necessità condizionata per cui al verificarsi di determinati fatti corrisponderà sempre un determinato tipo di pensieri nella mente che agisce e viceversa. Ma al di là di questa corrispondenza, ci sembra che non vi siano passi che suggeriscano che Vico abbia ritenuto necessario il compiersi del passaggio tra un'età e l'altra, limitandosi ad affermare la necessità che l'evoluzione si svolga senza salti. Posto che ogni momento storico può essere situato nello spettro compreso tra i due limiti della poesia e della ragione resta il problema di comprendere se questa collocazione ci fornisca qualche informazione sul suo significato nel disegno provvidenziale. Come abbiamo appena osservato, il fine a cui mira la provvidenza divina è la conservazione della stirpe umana, una conservazione che si realizza tanto nella prima età degli dei quanto in quella degli uomini. A ben vedere, infatti, la conservazione è un fine sottostante a ogni momento della vita propriamente umana che rimane identico in ogni fase dello sviluppo storico svolgendo per questo il ruolo di criterio unificante della storia. Se Vico non parla di un fine sovrannaturale del corso storico, occupandosi delle nazioni, il filosofo napoletano non esprime nemmeno in maniera incontrovertibile l'esistenza di una vera e propria situazione finale a cui il tempo storico possa tendere. In questa prospettiva, tanto la visione circolare quanto quella lineare del tempo storico sembrano inappropriate per descrivere la

[236] Questo indipendentemente dal tipo di lettura proposta per la provvidenza di Vico, sia essa interpretata in chiave immanentista, trascendentista o trascendentale. Che la storia ideale eterna e il disegno provvidenziale coincidano è opinione che compare, ad esempio, in: C. GRECO, *Storia umana e storia ideal eterna in Vico*, in: *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Mondadori, Milano, 2009, pp. 53-73. L. POMPA, *Reflections on the ideal eternal history*, in: «BCSV» XLI (2011), 2, pp. 15-32; G. G. VISCONTI, *Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La provvidenza istorica e umana*, in: «BCSV» XXXVII (2007), pp. 105-112.

filosofia vichiana in cui l'azione provvidenziale non sembra essere dimostrata dalla direzione dello sviluppo storico ma dalla razionalità sottesa ad ogni azione umana. Non vi è circolarità della storia perché non sono secondo Vico gli eventi a ripetersi ma solamente gli schemi di pensiero sottesi alle azioni e alle interpretazioni della realtà. Non vi è linearità perché non vi è un fine evidente dello sviluppo storico che, in quanto tale, appare ininfluente per la storia della salvezza. Sotto questo aspetto, sembrerebbe infatti che Vico resista al processo di immanentizzazione dell'escatologia cristiana che, avvenuto in età moderna, avrebbe causato la nascita della filosofia della storia.[237]

La conferma principale di questa nostra opinione ci sembra provenire dalla teoria vichiana del ricorso delle cose umane, cioè proprio da quell'aspetto della filosofia vichiana che sembra in qualche modo suggerire maggiormente la presenza di una prospettiva circolare nella concezione della storia. Come è noto, Vico ritiene che l'*extrema ratio* adottata dalla provvidenza per conservare l'umana generazione consiste nella possibilità di ricominciare da zero, di assistere nuovamente al rinascere della religione e del sentimento sociale dopo la dissoluzione della società ad opera della barbarie della riflessione. Al di là della possibilità di ritenere l'idea vichiana un caso limite,[238] occorre prima di tutto notare che il ricorso si presenta come una possibilità e non come una necessità. A causare la corruzione della società non è infatti un processo storico interno alla società stessa ma l'emergere di un'inclinazione morale in grado di rendere inutile perfino l'idea di Dio che è pur sempre presente alle menti. Come scrive Vico:

> […] uscì quest'*eterna propietà*, che le *menti* per far *buon' uso* della *cognizione di Dio*, bisogna, ch' *atterrino sé medesime*; siccome al contrario la *superbia delle menti* le porta all'*ateismo*, per cui gli *atei* divengono *giganti di spirito*[239]

È la superbia, che è vizio morale e che nulla ha a che vedere con la ragione, a impedire che la cognizione di Dio possa essere correttamente impiegata e che, portando all'ateismo, rende gli uomini prima giganti di spirito e infine, se nessuno interviene dall'interno o dall'esterno a interrompere la corruzione, nuovamente giganti di corpo. Non vi è alcuna necessità che la superbia si faccia strada nel cuore degli uomini e che l'ateismo nasca, ma sicuramente è necessario che una volta che la superbia e l'ateismo si siano affermati le società umane imbocchino la via del tramonto. Anche il passaggio alla fase terminale di una nazione appare quindi sotto la sua luce di risultato della libera iniziativa degli individui, di riflesso della libera volontà che consente di accettare o rifiutare la verità partecipata. Ma anche in questo caso, non vi è alcuna necessità che siano proprio il declino all'erramento della selva e la successiva rinascita dalla ferinità le uniche via possibili. A ben vedere, Vico ritiene che in ogni fase dello sviluppo umano vi sia una costante necessaria che non può mancare: il governo dei virtuosi. È il fatto che a governare vi siano coloro i quali si dimostrino più sensibili alla voce divina, alla fonte provvidenziale, che consente infatti alle nazioni di esistere. Scrive Vico chiudendo la *Scienza nuova*:

> Conchiudiamo adunque *quest' Opera* con *Platone*; il quale fa una *quarta spezie di Repubblica*, nella quale gli *uomini onesti*, e *dabbene* fussero *supremi Signori*; che sarebbe la vera *Aristocratia Naturale*. Tal *Repubblica*, la qual' intese *Platone*, così condusse la

[237] Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, cit., *passim*; E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Roma, 1999, pp. 141-167.

[238] Unico caso vero e proprio attestato dalla storia vichiana è il primo corso che inizia dopo l'erramento ferino primigenio visto che Vico descrive la seconda barbarie medievale nei termini di una barbarie incompleta, di un ritorno alla selva solamente parziale.

[239] *SN44*, p. 984 (cfr. *SN30*, p. 553). Inoltre, cfr. *SN44*, p. 788 dove la superbia viene intesa come causa dell'errore filosofico dello stoicismo.

> *Provvedenza* da' primi incominciamenti delle Nazioni; ordinando che gli *uomini di gigantesche stature più forti*, che dovevano divagare per l'*alture de' monti*, come fanno *le fiere*, che sono *di più forti nature*, eglino a' *primi fulmini* dopo l'*Universale Diluvio*, da se stessi *atterrandosi* per entro le *grotte de' monti*, s'assoggettassero ad una *Forza Superiore*[240]

Se l'azione provvidenziale si dimostra nella qualità morale che permette ad alcuni individui di essere meglio predisposti a reagire ai primi fulmini regolando la propria vita in funzione dell'avvertita regola di una forza superiore – che ricordiamo è condizione stessa della nascita della società –, si capisce bene perché Vico ammetta delle strade alternative a quella del rinselvatichimento universale. Ai fini provvidenziali è infatti indifferente che il sentimento di pietà, che la sensibilità alla voce del divino, sia ristabilito, in virtù di un restauratore dell'ordine espresso dal popolo in decadenza o grazie alla dominazione di popoli migliori.[241] Quello che appare necessario è che una volta disseccatesi le radici dell'umana socievolezza le nazioni non possano resistere senza che qualcuno intervenga a riannodare i fili che legano l'umano e il divino. Solo nel caso in cui nessun intervento sopraggiungesse, allora si ritornerebbe alla selva. A questo punto, scrive Vico:

> nel *poco numero* degli *uomini* al fin rimasti, e nella *copia delle cose* necessarie alla vita, divengano *naturalmente comportevoli*; e per la ritornata primiera *semplicità* del primo Mondo de' popoli, sieno *religiosi*, *veraci*, e *fidi*; e così ritorni tra essi la *pietà*, la *fede*, la *verità*, che sono i *naturali fondamenti* della *giustizia*, e sono *grazie*, e *bellezze* dell'*ordine Eterno di Dio*.[242]

Il ricorso si configura così come la rinascita che necessariamente non può non avvenire una volta che la solitudine abbia spento ogni ragione del vizio morale. Ma se il ritorno alla selva non deve essere inteso come un evento ineluttabile della storia, ha senso intendere anche il ricorso come un evento disposto in un disegno storico generale e predeterminato o, piuttosto, non è possibile vedere in esso l'ennesima prova del carattere essenziale della natura umana, ovvero il suo inscindibile legame con la mente divina? Quello che ci dice la trattazione vichiana del ricorso è che anche nel momento più buio del corso storico del genere umano, la possibilità di avvertire la verità, di concepire la divinità, resta sempre aperta. Questo perché, se la partecipazione della mente umana a quella divina è effettivamente la caratteristica specifica, il dato essenziale qualificante, della natura umana, non sarà certamente possibile per un evento storico come il ritorno alla selva operare un mutamento sostanziale tale da annullare questo contatto tra gli esseri umani e il trascendente. Così il vizio che distrugge le società, la barbarie che fa delle città selve, non potrà riuscire a spezzare ciò che nemmeno il Peccato originale era riuscito a distruggere. L'erramento assopisce la mente ma non la separa da Dio e, viceversa, il fulmine risveglia ma non crea l'idea di Dio, riporta a livello cosciente il contatto ma non lo genera. Solamente Dio stesso potrebbe impedire, rendendo gli esseri umani bruti non umani, la possibilità del ricorso, impedendo all'uomo di essere un finito che tende all'infinito ed è capace di percepirlo.

Il senso della storia resta oscuro alla scienza vichiana perché l'eventuale senso provvidenziale di ogni singolo evento non viene messo in luce da tale indagine, non potendo essere inteso né nel suo essere tassello di una marcia ineluttabile verso un fine, né tantomeno nella sua individuale irripetibilità. La presenza della provvidenza si mostra come fatto storico, nella sproporzione tra ciò che l'essere umano potrebbe realizzare se immanentisticamente inteso come puro corpo e ciò che

[240] *SN44*, p. 1255 (cfr. *SN30*, p. 761).
[241] Cfr. *SN44*, pp. 1257-1260; *SN30*, pp. 763-766.
[242] *SN44*, p. 1261 (cfr. *SN30*, p. 767).

realmente riesce a conseguire in ogni istante della sua vita terrena grazie alla sua partecipazione a una ragione che lo trascende e alla cui guida può scegliere o meno di acconsentire. Questa ragione si dimostra operante nelle diverse forme che la mente umana assume concretamente nel corso dello sviluppo storico, forme che si sviluppano secondo una regolarità che può essere descritta. Ma ancora una volta, sul fine e lo scopo di queste modalità Vico non si esprime. La provvidenza e il corso delle nazioni sono fatti che si impongono all'attenzione dello scienziato di nazioni, il cui senso in termini finalistici resta all'infuori della portata della comprensione umana.

V
CONCLUSIONI

È giunto il momento di tirare le fila del percorso compiuto all'interno della metafisica vichiana nel presente lavoro, un percorso che si è compiuto nel tentativo di rispondere, attraverso un'analisi dei testi particolarmente attenta alla loro disposizione cronologica, alle tre domande di ricerca che lo hanno occasionato e sostanziato. La prima, se sia possibile riscontrare l'adesione a una posizione metafisica ontologista da parte di Vico; la seconda, quale sia la forma particolare dell'eventuale ontologismo vichiano; e infine, se l'ontologismo vichiano resti sfondo immutato della speculazione del filosofo napoletano o se viceversa anch'esso subisca delle importanti variazioni nel corso dei lunghi anni di attività di Vico. Proprio nel tentativo di fornire risposta a questi interrogativi si è scelto di intraprendere una lettura strettamente cronologica delle varie opere vichiane, prestando quindi una particolare attenzione alla ricostruzione genetica della prospettiva metafisica vichiana. In tale ottica, si è scelto peraltro di fare un uso particolarmente cauto della *Vita* non soltanto perché, come ogni materiale autobiografico, porta insito il rischio di un'eccessiva distorsione degli eventi dovuta alla curvatura particolare della lente attraverso cui l'autore li guarda ma anche, e soprattutto, perché se i fatti narrati possono davvero correttamente rappresentare il passato, le valutazioni degli eventi non possono esimersi dal rappresentare una consapevolezza posteriore strettamente collegata ai nuovi orientamenti speculativi raggiunti dal filosofo che scrive. Si è quindi optato per un utilizzo minimale dell'autobiografia vichiana *qua* autobiografia, considerandola piuttosto come un ulteriore fonte per determinare il pensiero dell'autore durante i due periodi della sua stesura (1723-1728 e 1731).

Venendo quindi ai risultati del percorso di ricerca, ci sembra sia possibile argomentare una risposta affermativa alla prima domanda. Ci sembra che sia cioè possibile attestare la presenza di una posizione ontologista lungo tutto l'arco della metafisica vichiana, posizione che nella sua formulazione più generica si presenta composta da due assunti fondamentali:

> I) la mente umana, essendo in diretto contatto con la Mente divina, è in grado di partecipare dell'eterna verità metafisica che in quest'ultima è contenuta;
>
> II) il pensiero fondamentale della mente umana, a cui spetta la primarietà logica, ontologica e cronologica, è l'idea di Dio.

La presenza di questi due elementi fondamentali ci sembra riscontrabile, seppur in maniera differente, in tutte le opere principali del pensiero vichiano. Sicuramente è espressa in maniera esplicita e argomentata all'interno del *De antiquissima* e delle relative polemiche, nei libri del *Diritto universale*, e in alcuni punti della *Vita*. Più incerto il rinvenimento nelle altre opere. In effetti, come esposto nella sezione dedicata, abbiamo scelto di trattare le *Orazioni inaugurali* come opere in cui, sebbene sia possibile ritrovare tracce delle posizioni ontologiste, non è cauto spingersi ad affermare con un grado di certezza accettabile l'appartenenza alla fase ontologista. Diversamente, per opere come il *De ratione* e le *Institutiones oratoriae* ci è sembrato di poter sciogliere i dubbi in maniera affermativa, a causa dell'irrisoria distanza temporale che li separa dal *De antiquissima* e dalla presenza di alcune e centrali tematiche in comune, come ad esempio una particolare teoria dell'ingegno e una similare

visione dei rapporti tra verità e verosimiglianza e tra le facoltà della topica e della critica. In ultimo, dove il lavoro ha richiesto un più ampio grado di interpretazione – motivato dal minor numero di evidenze testuali – sono state sicuramente la ricerca e ricostruzione dell'orizzonte ontologista della *Scienza nuova*. Ciononostante, la presenza di alcuni passaggi fondamentali insieme all'assenza di una presa di distanza chiara dalle proprie posizioni passate e alla possibilità di connettere alcune teorie centrali dell'opera come alcune scelte metodologiche ivi effettuate con il perdurare dell'opzione ontologista ci hanno spinto ad estendere anche alle tre versioni della *Scienza nuova* questa interpretazione.

Dovendo provare a rispondere in maniera specifica alla seconda domanda di ricerca, quella relativa alla forma dell'ontologismo vichiano, occorre però frammentare il quadro apparentemente unitario appena presentato. Infatti, se è vero che ci è parso possibile rinvenire un perdurante orientamento ontologista lungo tutto il corso della speculazione vichiana, è altresì importante riconoscere la dinamicità di questa prospettiva. Se è vero che vi è una formulazione minimale dell'ontologismo vichiano che non viene mai messa in discussione dal filosofo napoletano, quella appena riassunta, è anche vero che a partire da essa sorgono altre domande. Pur accettando i due assunti della partecipazione della mente umana alla mente divina, infatti, non ci si può esimere dal porsi la questione delle modalità e del grado di perfezione di tale partecipazione. Così come è possibile fornire diverse soluzioni al quesito relativo al tipo di idea di Dio da cui il pensiero umano prende le mosse. Proprio le risposte a queste domande ci sembrano mutare nel corso dello sviluppo della filosofia vichiana, rimodulando e modificando il significato e gli esiti della metafisica di Vico e delle teorie sviluppate all'interno del suo orizzonte. In tal senso, quindi, la filosofia vichiana deve essere intesa come un *percorso ontologista*, cioè come un'adesione intrinsecamente e costruttivamente problematica alla posizione metafisica dell'ontologismo. Dunque, rispondere alla domanda sulla forma – a questo punto possiamo iniziare a dire le *forme* – della metafisica vichiana implica il riconoscimento di questa intrinseca dinamicità della speculazione di Vico. In questa prospettiva, tra i risultati della ricerca vi è la proposta di una scansione cronologica della metafisica vichiana secondo tre fasi che, pur riconoscendo la convenzionalità di ogni frattura all'interno di quel *continuum* che è il pensiero di un autore, ha a nostro avviso il pregio di dipendere in maniera stretta dai testi. Ogni cesura è infatti stata posizionata solo laddove è stato possibile rinvenire un numero sufficiente di evidenze testuali per supporre e argomentare un cambiamento significativo nella metafisica vichiana, evitando inoltre di includere periodi temporali in cui continuità e discontinuità sarebbero risultate semplici supposizioni immotivate. Ne risulta quindi un quadro composto da tre fasi: la prima, che vede i suoi estremi temporali tra gli anni 1699 (anno di composizione della prima delle *Orazioni inaugurali*) e il 1712 (anno in cui si conclude, con la *Seconda risposta* di Vico, la polemica con il *Giornale de' Letterati*); la seconda, che va dal 1720 al 1725 e che coinvolge la stesura del *Diritto universale* e della prima *Scienza nuova*; e infine la terza, che inizia con il 1729 (anno della pubblicazione delle *Vici vindiciae*) e si conclude con il 1744 (anno della pubblicazione della terza *Scienza nuova* e della scomparsa del filosofo napoletano).

Venendo quindi alle caratteristiche significative di ogni singola fase, la metafisica giovanile di Vico ci pare essere dominata dalla figura di Platone, alla cui influenza e alla cui mediazione paiono essere subordinate tanto le fonti neoplatoniche – tra le quali un posto di primo piano deve essere sicuramente riservato a Marsilio Ficino. Allo stesso modo, ci è sembrato possibile far risalire alla formazione platonica di Vico la singolare collocazione del filosofo napoletano all'interno del dibattito culturale della Napoli a cavallo tra il Seicento e il Settecento. L'influenza platonica a nostro avviso si rivela maggiormente nella ripresa da parte di Vico della dialettica, elemento che traspare nel

progetto di proporre un'integrazione tra le facoltà della topica e della critica. Il legame con la dialettica platonica e con la problematicità inesauribile e feconda che essa implica sul piano della conoscenza ci è parso essere mostrato tanto dalla critica dei due errori opposti dei materialisti e dei cartesiani quanto dall'adesione a una prospettiva metafisica analogica riguardo all'essere. È attraverso l'impostazione analogica della questione della partecipazione della mente umana alla verità divina e della partecipazione del fare umano al potere creativo di Dio che Vico tenta di risolvere la contraddizione tra il fatto che nonostante gli esseri umani siano in contatto con il Verbo la loro conoscenza della realtà si riveli imperfetta e che nonostante essi partecipino della verità ne posseggano sempre e soltanto un'immagine. In questa fase, Vico indaga la questione limitandosi esclusivamente alla sfera individuale, non concependo ancora che la dinamica della conoscenza del vero possa essere invece applicata allo sviluppo storico dell'umanità. A questo proposito, anche a motivo dei numerosi travisamenti e delle numerose imprecisioni, ci è sembrato opportuno inoltre proporre una revisione del rapporto di Vico con una delle sue presunte fonti principali proprio in tema di metafisica e di ontologismo: Nicolas Malebranche. Come risultato dell'approfondimento di questa prima fase giovanile, si è proposto di posticipare il contatto diretto tra il filosofo napoletano e l'opera dell'oratoriano francese, ritenendo più plausibile che Vico fosse in questo momento indirettamente informato delle posizioni del francese e che le interpretasse alla luce del proprio particolare platonismo. È in questa marginalizzazione del ruolo di Malebranche e nella corrispettiva preminenza del ruolo di Platone che risiede il principale elemento di novità della presente interpretazione rispetto alle passate letture ontologiste dell'opera vichiana.

È invece nella seconda fase della metafisica vichiana che ci sembra dover porre la lettura delle opere del filosofo francese, lettura che appare aver un effetto tale sul filosofo napoletano da spingerci a parlare di una vera e propria fase 'malebranchiana'. Questo non tanto perché, come è stato tuttavia proposto a suo tempo da Augusto Del Noce, Vico raggiunga le sue più interessanti teorie attraverso il tentativo di applicare l'occasionalismo alla storia – aspetto della filosofia malebranchiana che resta sempre solamente accennato nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova* – quanto piuttosto per l'incontestabile influenza della *Recherche de la Vérité* sull'antropologia e sulla metafisica del filosofo napoletano. Certamente, i debiti di Vico nei confronti della psicologia e della teoria dell'immaginazione sviluppate da Malebranche erano da tempo ben noti alla critica. La presente ricerca ha però messo in luce come le teorie malebranchiane si siano andate a legare con la preesistente concezione vichiana dell'essere umano come partecipe della ragione eterna, fornendo il modello per la sua storicizzazione. A definire in maniera specifica questa seconda fase, però, è proprio l'influenza malebranchiana sulla metafisica del filosofo napoletano. La nostra lettura intende infatti mettere in luce la profonda rottura dell'orizzonte problematico e aperto in cui si svolgeva l'intero itinerario della conoscenza secondo il Vico della prima fase. Questa frattura è messa bene in chiaro dalla scelta vichiana di aderire esplicitamente al principio di evidenza cartesiano, scelta che a nostro avviso non può che essere spiegata attraverso le correzioni in senso ontologista che al principio di Descartes erano state apportate da Malebranche con la propria teoria della visione in Dio. Le formulazioni vichiane, infatti, lasciano intendere un allontanamento dalla propria vecchia prospettiva e un'adesione proprio al modello malebranchiano. In tale ottica, la modalità di partecipazione propria della sapienza poetica non può che rimodularsi nei termini di un sapere incompleto, bisognoso di essere superato e completato dalla sapienza riposta che, contemplando con mente pura la verità, risulta essere potenzialmente in grado di raggiungere la piena conoscenza delle idee divine. Insomma, l'influenza di Malebranche si concretizzerebbe in una rottura della visione analogica e in una sua semplificazione nel senso dell'univocità. Quest'adesione al principio cartesiano, da noi supposta

come operante anche nella prima *Scienza nuova* a motivo della visione ascendente della storia in essa presente, ha inoltre l'effetto di rimodulare i rapporti tra Vico e Grozio, sua importante fonte giuridica. La nostra opinione è che il terreno di scontro tra il napoletano e l'olandese sia meno vasto di quanto finora ipotizzato dalla critica, non coinvolgendo di fatto l'obiettivo di una completa codificazione razionale del diritto ma limitandosi alla critica da parte di Vico dell'idea groziana che la ragione umana e l'accordo razionale tra gli esseri umani siano da sempre la fonte delle leggi e delle società.

Questo massiccio influsso di Malebranche è però destinato a sfumare fino al punto da farci propendere per l'individuazione una terza fase dell'ontologismo vichiano. In tale ultimo periodo Vico mantiene l'idea che la mente umana sia passibile di uno sviluppo storico, senza però che tale sviluppo si accompagni con una visione nettamente ascendente o progressiva. Abbandonando la teoria della visione in Dio e tornando ad abbracciare una prospettiva più aperta e problematica, il filosofo napoletano sembra in questa fase intendere tanto la sapienza poetica quanto la sapienza riposta come due modi differenti di partecipare dell'unica verità metafisica. In questo senso si sono volute interpretare le tesi vichiane sulla "lingua mentale comune alle nazioni" come quella lingua muta costituita dalle inesauribili idee metafisiche, capaci nella loro immutabilità di dare vita a infinite forme particolari, e della "storia ideale eterna" come la storia delle possibili modalità che la mente umana ha di partecipare della verità. Il ritorno alle posizioni della giovinezza sembra però limitarsi a questa ripresa dell'elemento problematico del proprio vecchio platonismo. Questo perché il problema di rinvenire la caratteristica essenziale degli organismi politici, delle nazioni, viene risolto nella capacità del contatto con il divino, nel sentimento di pietà. La prospettiva strettamente gnoseologica fa cioè un passo indietro di fronte al riconoscimento dell'imperfezione costitutiva del conoscere umano, la cui fecondità non viene più fatta dipendere in maniera principale da un metodo – quello dialettico dell'integrazione della topica con la critica – bensì da una qualità morale che condiziona le possibilità di ben utilizzare quell'idea di Dio che è il pensiero primo della mente degli umani e che a questa mente giunge direttamente da quella divina. Sono la superbia e la pietà secondo l'ultimo Vico a intervenire sulla qualità del contatto tra Dio e gli uomini e, conseguentemente, sulla possibilità che gli esseri umani riconoscano o disconoscano la verità. In tale ottica, la qualità del legame tra il partecipante e il partecipato risulta essere più importante della modalità di partecipazione lasciando trapelare la possibilità che un gigante pio possa essere più prossimo alla verità di un filosofo superbo pur cogliendo in maniera incredibilmente rozza e imperfetta l'essenza del divino. È in questo contatto, sempre esistente eppure liberamente rifiutabile dagli esseri umani, che ci è sembrato di ravvisare la caratteristica più autentica della visione della provvidenza vichiana la cui azione ci è parsa essere definita nei termini dell'influsso ineliminabile – per quanto spesso nascosto e inconsapevole – di quell'unica ragione a cui gli esseri umani partecipano in virtù della loro immutabile essenza di *animal rationis particeps*. È questa forza continua della verità a conservare gli esseri umani, che nel corso storico non appaiono indirizzati nell'opinione vichiana a nessun fine particolare.

Come può ben apparire da questa breve rassegna dei risultati della ricerca, il Vico che appare alla luce di una sua lettura ontologista è un filosofo che specialmente nella sua ultima fase pare riluttante a dare risposte definitive sul senso della storia, sulla strada da seguire per una perfetta realizzazione delle nazioni, sulle possibilità per l'uomo di conoscere la verità divina che pur viene così spesso chiamata in causa. Ma è un Vico che pare affermare solo quanto concessogli dai limiti della propria prospettiva metafisica, un Vico che coerentemente ad una prospettiva che pone la mente umana all'interno di quella divina e che pur istituisce una sproporzione infinita tra queste si spinge a *pensare* l'infinito senza poterlo *comprendere*, a *sentirlo* senza poterlo risolvere una volta per tutte. È un Vico che insomma rivela a nostro avviso la sua coerenza proprio laddove da altri punti prospettici

sembrerebbe mostrare i limiti della sua riflessione. Detto ciò, siamo senz'altro consapevoli che questo nostro Vico alle volte affermi più di quanto esplicitamente dimostri, ma riteniamo altresì che non sia il nostro compito quello di setacciarne le affermazioni, di sanarne le contraddizioni, di separare nella sua filosofia il grano dalla pula, il vivo dal morto. Abbiamo cercato di seguirne le parole, di rintracciarne i percorsi, di portare alla luce i significati più autentici. Allo stesso tempo la consapevolezza ermeneutica è quella di chi ha comunque cercato di fornire in queste pagine un approfondimento, che spesso si è trasformato in una proposta di revisione, delle letture ontologiste della filosofia di Vico. In tale senso, la ricerca vuole essere contributo utile a riconsiderare come ancora feconda per il corso attuale degli studi vichiani una delle possibili prospettive interpretative per la metafisica vichiana che, pur essendo minoritaria tra gli studiosi, pare trovare alcuni appoggi importanti nei testi. Si è voluto così provare a fornire un ulteriore tassello in un dibattito sempre vivo che ha impegnato e impegna con intensità gli studiosi – italiani e non – da più di cent'anni nella sua forma recente. La convinzione della plausibilità dell'interpretazione fornita si accompagna però alla consapevolezza che anche il pensiero di un filosofo si riveli spesso, come la luce metafisica, resistente ai tentativi di ingabbiarlo univocamente, rendendo impensabile ritenere di poter confutare definitivamente le più corroborate e coerenti proposte interpretative concorrenti. Dopotutto, è forse anche in questo che Giambattista Vico ci rivela ancora oggi la necessità di essere ascritto tra i grandi del pensiero, tra gli autori di quei classici che, interrogati in ogni tempo e da ogni prospettiva, si dimostrano sempre in grado di fornire un folgorante bagliore di verità, di illuminare non solo le tenebre del passato ma anche quelle del presente.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI GIAMBATTISTA VICO

1699 - 1707 *Orazioni inaugurali.*

1709 *De nostri temporis studiorum ratione.*

1710 *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres*. *Liber Primus sive metaphysicus*.

1711 *Risposta del signor Giambattista di Vico nella quale si sciolgono tre opposizioni fatte da dotto signore contro il primo libro «De antiquissima italorum sapientia»*.

1712 *Risposta di Giambattista di Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia».*

1716 *De rebus gestis Antonj Caraphaei.*

1720 *De uno universi iuris principio et fine uno.*

1721 *De costantia iurisprudentis.*

1722 *Notae in duos libros.*

1723 - 1728 *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*.

1725 *Princìpi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i princìpi di altro sistema del diritto naturale delle genti*.

1729 *Vici vindiciae*.

1730 *Cinque libri di Giambattista Vico de' principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni in questa seconda impressione con più propria maniera condotti e di molto accresciuti.*

1731 *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*.

1732 *De mente heroica*.

1744 *Princìpi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa terza impressione dal medesimo autore in un gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta*.

EDIZIONI CONSULTATE

De antiquissima italorum sapientia con le risposte al «Giornale de' Letterati d'Italia», a cura di V. Placella, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2020.

De antiquissima italorum sapientia, a cura di F. Lomonaco, Diogene, Campobasso, 2013.

De constantia iurisprudentis (ristampa anastatica ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, Liguori, Napoli, 2013.

De nostri temporis studiorum ratione, a cura di G. Polara, N. Rozza, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2022.

De nostri temporis studiorum ratione, a cura di F. Lomonaco, Diogene, Campobasso, 2014.

De universi juris uno principio, et fine uno (ristampa anastatica ms. XIII B 62), a cura di F. Lomonaco, Liguori, Napoli, 2007.

Diritto universale, a cura di M. Veneziani, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2019.

Epistole. Con aggiunte le lettere dei suoi corrispondenti, a cura di M. Sanna, Morano, Napoli, 1992.
Institutiones oratoriae, a cura di G. Crifò, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1989.
La congiura dei principi napoletani, a cura di C. Pandolfi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
La Scienza nuova 1730, a cura di P. Cristofolini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
La Scienza nuova 1744, a cura di P. Cristofolini, M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744, a cura di M. Sanna, V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018.
Le iscrizioni e le composizioni latine, a cura di G.G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
Le gesta di Antonio Carafa, a cura di M. Sanna, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013
Le Orazioni inaugurali. I-VI, a cura di G.G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
Metafisica e metodo, a cura di C. Greco e C. Faschilli, Bompiani, Milano, 2008
Minora. Scritti latini storici e d'occasione, a cura di G.G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
Notae in duos libros. Alterum de uno universi iursi principio, & c. Alterum de Constantia iurisprundentis (*ristampa anastatica ms. XIII B 62)*, a cura di F. Lomonaco, Liguori, Napoli, 2013.
Opere, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 2007.
Opere giuridiche, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1974.
Opere filosofiche, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1971.
Principi di una scienza nuova (1725), a cura di F. Lomonaco, Diogene, Campobasso, 2014.
Scritti storici, a cura di F. Nicolini, Giannini editore, Napoli, 1980.
Varia. Il De mente heroica e gli scritti latini minori, a cura di G.G. Visconti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2013.
Vita scritta da se medesimo, a cura di F. Lomonaco, Diogene, Campobasso, 2012.

FONTI

AGOSTINO D'IPPONA
Commenti alla Genesi, a cura di G. Catapano, E. Moro, Bompiani, Milano, 2018.
Confessioni, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano, 2011.
La città di Dio, a cura di D. Marafioti, Mondadori, Milano, 2015 (2 voll.).
La trinità, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano, 2019.
Soliloqui, a cura di O. Grassi, Bompiani, Milano, 2002.
Tutti i dialoghi, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano, 2019.

ARISTOTELE,
Etica Nicomachea, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari, 2015.
L'anima, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano, 2016.
Metafisica, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2014.

Politica, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2015.
Retorica e poetica, a cura di M. Zanatta, UTET, Novara, 2004.
Organon, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.

BACON Francis,
De dignitate et augmentis scientiarum libri IX, apud Franciscum Moyardum & Adrianum Wijngaerde, Lugd. Batav., 1645.
Scritti filosofici, a cura di P. Rossi, UTET, Novara 2016, pp. 439-511 (trad. it. di P. Rossi).
Instauratio magna, apud Joannem Billium, Londini, 1620.
Nuovo organo, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano, 2002.

BARTOLI Sebastiano,
Artis medicae Dogmatum communiter Receptorum Examen in decem Exercitationes Paradoxicas distinctum a Sebastiano Bartolo. Illustrissimi et Excellentissimi Domini Aragonii, In Neapolitano Regno Proregis Medico in suorum studiorum Tyrocinio Elucubratum, Venetiis, 1666.

BAYLE Pierre,
Dictionnaire historique et critique, chez Reiner Leers, Rotterdam, 1697.

BEMBO Dardi,
Delle opere di Platone tradotte da Dardi Bembo, In Venetia, Appresso Domenico Nicolini, 1601.

CALOPRESE Gregorio,
Dell'origine dell'Imperii, in appendice a S. Suppa, *L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Istitutto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1971.

CICERONE Marco Tullio,
De inventione, a cura di M. Greco, Congedo, Napoli, 1998.
Della divinazione, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 1999.
Dell'oratore, a cura di G. Cettuzzi, M. Martina, M. Ogrin, I. Torzi, BUR, Milano, 2013.
I doveri, a cura di A. Resta Barrile, E. Narducci, BUR, Milano, 2017.
La natura degli Dei, a cura di A. Rossi, Ester, Torino, 2018.
La repubblica, a cura di F. Nenci, BUR, Milano, 2008.
Opere filosofiche, a cura di N. Marinone, UTET, Novara, 2016.
Topica, a cura di M. Mancini, Giappichelli, Torino, 2018.

CORNELIO Tommaso,
Ad Marcellum Crescentium Epistola. Qua motum illorum qui vulgo ob fugam vacui fieri dicuntur, causa vera circumpulsionem ad mentem Platonis explicatur. Et nova quaedam experimenta proferuntur in lucem, typis Manelphi Manelphij, Romae, 1648.
Thomae Cornelii consentini Progymnasmata physica, Ex typographua Jacopbi Raillard, Neapoli, 1688.

CUSANO Niccolò,
Il dio nascosto, a cura di L. Parinetto, Mimesis, Milano-Udine, 2010.
Opere filosofiche, teologiche e matematiche, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano, 2017.
La visione di Dio, a cura di G. Gusmini, Studium, Roma, 2013.

DECHAMPS Etienne (Richardus Antonius),
*De haeresi janseniana ab apostolica sede merito proscripta libri tre*s, apud Sebastiani Cramoisy & Gabrielis Cramoisy, Lutetiae Parisiorum, 1654.
Tradition de l'Eglise catholique et de la fausee Eglise des heretiques du dernier siècle sur la doctrine de Jansenius, touchant le libre arbiter et la Grace, chez Estienne Michallet, Paris, 1688.

DESCARTES René,
Meditazioni metafisiche, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari, 2014.
Opere filosofiche, a cura di E. Garin, G. Galli, Laterza, Roma-Bari, 2009 (5 voll.).

DE VIO Tommaso card. Caetano.
Divi Thomae De ente et essentia libellus, Thomae a Vio Caietani cardinalis tituli sancti Sixti commentarijs docte explicatus, Neapolis, Francisci Paci, 1668.

DI CAPUA Leonardo,
Ragionamenti del Signor Lionardo Di Capoa intorno all'incertezza de' medicamenti, per Giacomo Raillard, Napoli, 1689.

DORIA Paolo Mattia,
Delle opere matematiche di Paolo Mattia Doria. Tomo primo nel quale si contengono la Duplicazione del Cubo, ed altre Opere a cagione di quella dall'Autore fatte, e in varij tempi pubblicate, e in quest'ultima edizione di nuove considerazioni ornate, in Venezia, 1722.
Delle opere matematiche di Paolo Mattia Doria. Tomo secondo nel quale vi si contengono varie Considerazioni, Dissertazioni, ed Esercitazioni geometriche, e la Duplicazione del Cubo dimostrata per la via generale d'Euclide. Con una Meccanica de' corpi sensibili, ed insensibili, dall'Autore altra volta pubblicata, ed ora accresciuta di nuove Considerazioni intorno a i moti, ed alle Orbite de' Pianeti, in Venezia, 1726.
Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degl'antichi, e de i moderni; ed in particolare intorno alla filosofia di Renato des-Carte. Con un progetto di una metafisica, in Venezia, 1724.
Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria, a cura di G. Belgioioso, M. Marangio, A. Spedicati, P. Di Fabrizio, Congedo, Napoli, 1979 (5 voll.).

FICINO Marsilio,
Commento al "Parmenide", a cura di F. Lazzarin, Leo S. Olschki, Firenze, 2012.
De Christiana religione, a cura di G. Bartolucci, Edizioni della Normale, Pisa, 2019.
Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci Senese, ristampa anastatica a cura di S. Gentile, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2001(2voll.).
Sopra lo amore ovvero Convito di Platone, a cura di G. Rensi, SE, Milano, 2003.
Teologia platonica, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano, 2017.

GASSENDI Pierre,
Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutationibus dogmatum quae contra Fidem Christianam ab eo asserta sunt, Adriani Vlacq, Den Haag, 1659.

GALILEI Galileo,
Opere, a cura di F. Brunetti, UTET, Novara, 2005 (2 Voll.).

GIAMBLICO,
De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum, apud Ioannem Tornaesium, 1607.

GIANNONE Pietro,
Il Triregno, a cura di A. Parente, Laterza, Roma-Bari, 1940 (3 voll.).
Istoria civile del Regno di Napoli, a cura di S. Bertelli, Ricciardi-Einaudi, Napoli-Torino, 1978.

GRACIÁN Baltasar,
Agudeza y arte de ingenio, a cura di J.M. Andreu, J.M. Ayala, C. Peralta, Prensas Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

GROSSATESTA Roberto,

La luce, a cura di C. Panti, Pisa University Press, Pisa, 2016.

GROZIO Ugo,
De iure bellis ac pacis libri tres. In quibus ius naturae & Gentium: item iuris pubblici praecipua explicantur, apud Nicolaum Bvon, Parisiis, 1625.
Il Diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo, a cura di F. Arici, F. Todescan, CEDAM, Padova, 2010.

HOBBES Thomas,
De cive. *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2019.
Leviatano, a cura di G. Micheli, BUR, Milano, 2013.
Six Lessons to the Professors of the Mathematics, in: *The English Work of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia Aalen, Darmstadt, 1962.

VON LEIBNIZ Gottfried Wilhelm,
Opere, UTET, Novara, 2013.

LIVIO Tito,
Storia di Roma, BUR, Milano, 2019 (12 voll.).

LOCKE John,
Due trattati sul governo, a cura di L. Pareyson, UTET, Novara, 2010.
Saggio sull'intelletto umano, a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia, 2016.

LUCREZIO,
La natura delle cose, a cura di L. Canali, I. Dionigi, BUR, Milano, 2018.

MACHIAVELLI Nicolò,
Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Dell'arte della guerra e altre opere, a cura di R. Rinaldi, UTET, Novara, 2006.

MALEBRANCHE Nicolas,
Brevi meditazioni, a cura di A. Stile, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.
Colloqui sulla metafisica, la religione e la morte, a cura di A. De Maria, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.
Conversazioni cristiane, a cura di A. Ingegno, Leo S. Olschki, Firenze, 1999.
Conversazione di un filosofo cristiano e un filosofo cinese sull'esistenza e la natura di Dio, a cura di C. Santinelli, ETS, Pisa, 2000.
De inquirenda veritate libri sex. In quibus mentis humanae natura disquiritur, e quomodo varijs illius facultatibus, ut in Scientijs error vitetur, utendum sit, demonstratur, Johannes Ludovicum Dufour, Ginevra, 1645.
La ricerca della verità, a cura di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2007.
Oeuvres complètes, a cura di A. Robinet, Vrin, Paris, 1972 (20 voll.).
Trattato dell'amore di Dio, a cura di D. Bosco, Rusconi, Milano, 1997.

PEREGRINI Matteo,
Delle acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze, e concetti, volgarmente si appellano […], Per Gio: M. Farraoni, N. Pesagni, & P. F. Barbieri, In Genova, 1693.

PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni,
De hominis dignitate, a cura di E. Garin, Edizioni della Normale, Pisa, 2012.
Dell'Ente e dell'Uno, a cura di R. Egbi, F. Bacchelli, Bompiani, Milano, 2011.

PLATONE,
Tutti i dialoghi, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2014.

PLOTINO,
Enneadi, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano, 2014.

PORFIRIO,
Sentenze sugli intelligibili, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano, 1996.

VON PUFENDORF Samuel,
De iure naturae et gentium libri octo, Adami Junghaus – Vitus Haberegger, Londini, 1672.

SELDEN John,
De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum, Richard Bishopius, Londini, 1640.

SFORZA PALLAVICINO Pietro,
Trattato dello stile e del dialogo, nella stamperia del Mascardi, Roma, 1662.

SPINOZA Baruch,
Opere, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano, 2015.

SUÁREZ Francisco,
Disputazioni metafisiche, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2017.
Metaphysicarum disputationum. In quibus, & universa naturalis Theologia ordinate traditur, & ad omnes duodecimos Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, apud Petrum Mariam Bertanum, Venetiis, 1619.
Trattato delle leggi e di Dio legislatore, a cura di O. De Bertolis, A. Vernacotola Gualtieri D'ocre, F. Todescan, CEDAM, 2008 (5 voll.).

TACITO Publio Cornelio,
Agricola. Germania. Dialogo sull'oratoria, a cura di M. Stefanoni, Garzanti, Milano, 2000.
Annali, a cura di B. Ceva, BUR, Milano, 2019.

TESAURO Emanuele,
Il Cannocchiale Aristotelico o sia l'Idea dell'arguta et ingegnosa elocutione che serve à tutta l'Arte oratoria, lapidaria, et simbolica, esaminata co' principij del divino Aristotele, In Torino, Per Bartolomeo Zavatta, 1670.

TOMMASO D'AQUINO,
L'ente e l'essenza, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, 2016.
Le questioni disputate. La verità (voll. 1-3), Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
Somma contro i gentili, a cura di T.S. Centi, UTET, Novara, 2013.
Somma di teologia, a cura di F. Fiorentino, Città Nuova, Roma, 2018 (5 voll.).

VALLETTA Giuseppe,
Opere filosofiche, a cura di M. Rak, Leo S. Olschki, Firenze, 1975.

VINDELICORUM Augustae,
Historia philosophicae doctrinae de Idesi qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur, apud D.R. Mertz, I.I. Mayer, 1723.

STUDI

A.A. V.V,

1925 *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova' di G. B. Vico*, a cura della «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», Signorelli, Roma.

1968 *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli.

1969 *Campanella e Vico. Atti del convegno internazionale (Roma, 12-15 maggio 1968)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.

1969 *G.B. Vico. An international symposium*, a cura di G. Tagliacozzo, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1979 *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, a cura di S. Buscaroli, Paideia, Brescia.

1979 *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Armando, Roma.

1986 *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, Morcelliana, Brescia.

1989 *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di E. Berti, L. M. Napolitano Valditara, Japadre, L'Aquila.

1992 *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, a cura di A. Lamacchia, Levante, Bari.

1999 *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, CUEN, Napoli.

2000 *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Giarre, Perugia.

2000 *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna, A. Stile, Guida, Napoli.

2001 *Momenti vichiani del primo Settecento*, a cura di G. Pizzamiglio e M. Sanna, Guida, Napoli.

2001 *Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea*, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla, J. Villalobos, La città del Sole, Napoli.

2002 *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Quodlibet, Macerata.

2005 *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna, A. Scognamiglio, in: «Laboratorio dell'ISPF», II, 2005, I.

2009 *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Mondadori, Milano.

2012 *Razionalità e modernità in Vico*, a cura di M. Vanzulli, Mimesis, Milano – Udine.

2012 *The philosophy of Francsico Suárez*, a cura di B. Hill, H. Lagerlund, Oxford University Press, Oxford.

2016 *The Vico road. Nuovi percorsi vichiani. Atti del convegno internazionale (Parigi 13-14 gennaio 2015)*, a cura di M. Riccio, M. Sanna, L. Yilmaz, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

2018 *La filosofia del rinascimento*, a cura di G. Ernst, Carocci, Roma.

2019 *Storia della metafisica*, a cura di E. Berti Carocci, Roma.

2020 *Antico catalogo della Biblioteca dell'Oratorio di Napoli detta dei Gerolamini*, a cura di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Campobasso.

2022 *Dante e Vico. Alle radici della vita civile*, a cura di F. Lomonaco, C. Megalie, Mimesis, Milano-Udine.

ADOMAITIS Lauryn,

2020 *Leibniz's Physical Explanation of Real Presence*, in: «Dianoia. Rivista di Filosofia» XXXI (2020), 2, pp. 203-216.

AGRIMI Mario,

1984 *Ricerche e discussioni vichiane*, Itinerari, Lanciano.

1993 *Vico e la tradizione 'platonica'. «La filosofia dell'umanità e la storia universale delle nazioni»*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 65-102.

1999 *Vico e Malebranche*, in: *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., pp. 9-46.

AJELLO Raffaele,
1983 *Dal «facere» al «factum». Sui rapporti tra Vico e il suo tempo con una replica a G. Giarrizzo e F. Bologna*, in: «BCSV» XII-XIII (1982-1983), pp. 343-359.

ALBANO Maeve Edith,
1986 *Vico and Providence*, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main.

AMERIO Franco,
1946 *Introduzione allo studio di G.B. Vico*, SEI, Torino.
1968 *Sulla vichiana dialettica della storia*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 113-140.

AMOROSO Leonardo,
2013 *Introduzione alla Scienza nuova di Vico*, ETS, Pisa.
2018 *Nastri vichiani*, Ets, Pisa.

ANCONA Elvio,
2012 *Via iudicii. Contributi tomistici alla metodologia del diritto*, CEDAM, Padova.
2014 *Il comune come bene: una prospettiva aristotelica*, in: *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di F. Botturi e A. Campodonico, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pp. 79-91.
2014 *Per una rinnovata comprensione del comune: percorsi di riscoperta del paradigma classico*, in: «Ragion pratica», XLIII (2014), 2, pp. 597-603.
2020 *Veritas est adaequatio rei et intellectus. L'epistemologia tommasiana di fronte alle problematiche del processo penale*, Giappichelli, Torino.
2021 *Alle fonti della concezione dell'esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione aristotelica di esperienza nell'interpretazione di Marino Gentile*, in: *Teoria e prassi dell'esperienza giuridica. In ricordo di Francesco Gentile*, a cura di A. Scerbo, Edizioni Scentifiche Italiane, Napoli, 2021, pp. 105-126.

ATZENI Andrea,
2000 *Percorsi tematici del «De uno»*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 243-262

BADALONI Nicola,
1961 *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milano.
1968 *Antonio Conti. Un abate e libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Feltrinelli, Milano.
1968 *Vico nell'ambito della filosofia europea*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 233-266.
1968 *Vico prima della Scienza Nuova*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 339-355.
1971 *Introduzione*, in: G. B. Vico, *Opere filosofiche*, cit., pp. XI-LVIII.
1973 *Ansaldi, Spinoza e Vico*, in: «BCSV» III (1973), pp. 173-176.
1974 *Introduzione* in: G.B. Vico, *Opere giuridiche*, cit., pp. XV-XLI.
1988 *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari.
2005 *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Le Monnier, Firenze.

BADILLO O'FARRELL Pablo,
1997 *Suárez y Vico. Viente años* después, in: «Cuadernos sobre Vico» VII-VIII (1997), pp. 239-252

BARDOUT Jean-Christophe,
1999 *Malebranche et la Métaphysique*, PUF, Paris.

BARILLI Renato,
1969 *Poetica e retorica*, Mursia, Milano.

BARONE Elisabetta,
1998 *Teo-nomie. Metafisica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

BASSI Romana,
2016 *Il De uno alla luce dell'Exemplum tractatus de iustitia universali, sive de fontibus iuris di Francis Bacon*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIII (2016), DOI: 10.12862/ispf16L508

BATTISTINI Andrea,
1995 *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Guerini e associati, Milano.
1995 *Un poeta «dottissimo delle eroiche antichità». Il ruolo di Virgilio nel pensiero di G.B. Vico*, in: «Critica Letteraria» LXXXVIII-LXXXIX (1994-1995), pp. 165-182.
2004 *Vico tra antichi e moderni*, il Mulino, Bologna.
2011 *Vico e il nuovo umanesimo del Settecento*, in: *Eugenio Garin. Dal rinascimento all'illuminismo. Atti del convegno. Firenze, 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di storia e letteratura, Roma-Firenze, pp. 229-248.

BELLOFIORE Luigi,
1954 *La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico*, Giuffrè, Milano.
1972 *Morale e storia in G. B. Vico*, CEDAM, Padova.

BERLIN Isaiah,
1976 *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Viking Press, New York pubblicato parzialmente in: ID, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, Armando Editore, Roma 1996 (tr. it. di A. Verri).

BERTI Enrico,
1977 *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, la Goliardica editrice, Roma.
2004 *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia.
2015 *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Morcelliana, Brescia.

BERTLAND Alexander U.,
2007 *Vico's* Sensus Communis*, Natural Law, and the Counter-Enlightment*, in: «New Vico Studies» XXV (2007), pp. 77-85.

BILLI Bianca,
1993 *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel* De uno universi iuris principio et fine uno, in: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII. Atti del Convegno internazionale di studi. Milano (18-20 novembre 1991) Parigi (6-8 dicembre 1991)*, a cura di G. Canziani e Y. Ch Zarka, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 209-223.

BLIGNY Michel,
1973 *Il mito del diluvio universale nella coscienza europea del Seicento*, in: «Rivista storica italiana» LXXXV (1973), pp. 47-63.

BOTTURI Francesco,
1991 *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Vita e Pensiero, Milano.
1995 *Vico nel pensiero di Augusto Del Noce*, in: *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Edizioni Studium, Roma, pp. 95-106.
1996 *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Guida, Napoli.
2000 *L'etica ermeneutica di Giambattista Vico*, in: *Etica individuale e giustizia*, a cura di A. Ferrara, V. Gessa Kurotschka, S. Maffettone, Napoli, Liguori, pp. 213-239.

2001 *Ermeneutica del mito ed esperienza etica in Giambattista Vico*, in: *Pensar para el nuevo siglo. G.B. Vico y la cultura europea*, cit., vol. I, pp. 275-293.
2005 *Caduta e storia. Note sul "peccato originale" in G.B. Vico*, in: «Rivista di filosofia neoscolastica» XCVII (2005), pp. 29-54.
2014 *Umanesimo linguistico e filosofia civile in G.B. Vico. Sentiero interrotto della cultura italiana*, in: *Storia, civiltà e religione in Italia. Studi in occasione del 150º anniversario dell'unità d'Italia*, a cura di A. Bianchi, Vita e pensiero, Milano, pp. 213-224.
2018 *Mi perspectiva viquiana*, in: «Cuadernos sobre Vico» XXXII (2018), pp. 45-52.

BULL Malcolm,
2013 *Inventing Falsehood, Making Truth. Vico and the Neapolitan Painting*, Princeton University Press, Princeton.

CACCIATORE Giuseppe,
1990 *Nuove ricerche sul* Liber metaphysicus *di Giambattista Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 211-221.
2002 *Simbolo e segno di Vico: la storia tra fantasia e razionalità*, in: «il Pensiero» XLI (2002), 1/2, pp. 83-95,
2015 *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni.*, a cura di M. Sanna, R. Diana, A. Mascolo, Edizioni di storia e letteratura, Roma.
2018 *Sulla genesi dei concetti vichiani di ingegno e fantasia*, in: «BCSV» XLVIII (2018), pp. 21-28.

CACCIATORE Giuseppe, CAIANIELLO Silvia,
1997 *Vico anti-moderno?*, in: «BCSV» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 205-218.

CACCIATORE Giuseppe, SANNA Manuela
2010 *Altri autori del Vico,* in: *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea. Atti del Convegno Cagliari 21-23 aprile 2009,* a cura di F. M. Crasta, Le Lettere, Firenze, pp. 143-163.

CAIANIELLO Silvia, SANNA Manuela
1997 *Una lettera inedita di G. B. Vico a Biagio Garofalo del 4 ottobre 1721*, in: «BCSV» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 313-319.

CAIRD Edward,
1940 *Il cartesianismo. Cartesio - Malebranche - Spinoza*, La Nuova Italia, Firenze (tr.. it. di M. C. Bombelli).

CALÒ Giovanni,
1969 *Il pensiero pedagogico di Campanella e di Vico*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 35-54.

CAMPAGNOLA Francesco,
2018 *Giambattista Vico e l'enigma dell'uomo moderno nella cultura del Giappone contemporaneo*, in: T. Uemura, *Vico alle origini delle scienze*, Aracne, Roma, pp. 157-180.

CAMPAILLA Sergio,
1973 *A proposito di Vico nella Querelle des anciens et des modernes*, in: «BCSV» III (1973), pp. 181-192.

CANTELLI Gianfranco,
1987 *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Sansoni, Firenze.
1990 *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 75-114.
1991 *Corpo e anima in Cartesio. Un caso di denominazione estrinseca*, in: *Filosofia e cultura. Per*

Eugenio Garin, a cura di M. Ciliberto, C. Vasoli, Editori Riuniti, Roma, pp. 431-455.

CANTILLO Clementina
1995 *Appunti di lettura sul cartesianesimo napoletano tra '600 e '700*, in: «BCSV» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 183-194.

CAPEZZUOLI Paola,
1983 *Vico e Leibniz. Problematiche metafisiche per la definizione di una storia dell'uomo teorizzata come scienza*, in: «Annali dell'Istituto di Filosofia» V (1983), pp. 177-210.

CAPOGRASSI Giuseppe,
1925 *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»*, in: *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova' di G. B. Vico*, cit., pp. 137-152.

CAPONIGRI Robert A.,
1983 *Filosofia e filologia: la «nuova arte della critica» di Giambattista Vico*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1982-1983), pp. 28-60 (tr. di M. P. Fimiani).
2004 *Time and Idea: The Theory of History in Giambattista Vico*, Routledge, Abingdon.

CAPORALI Riccardo,
2006 *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Liguori, Napoli.
2009 *Vico e la «temperatura»: sull'idea di «Stato misto» nel Diritto Universale*, in: *Biblioteca elettronica su Montesquieu e dintorni* n. 1/2009, pp. 1-16.

CAPPELLO Carlo G.,
1944 *La dottrina della religione in G.B. Vico*, Martano, Chieri.

CARABELLESE Pantaleo,
1936 *Il mio ontologismo*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» XVI (1936), 6, pp. 309-326.
1946 *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze.

CARBONE Raffaele,
2007 *Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*, Vrin-La Città del Sole, Paris-Napoli.
2013 *Volontà, libertà e giudizio pratico: Malebranche e la sfera dell'agire*, in: «Philosophia. Bollettino della società italiana di storia della filosofia», VIII (2013), 1, pp. 101-128.
2017 *Presenza ed eredità di Malebranche da Parigi a Napoli. Una breve introduzione*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIV, 2017, 2, DOI: 10.12862/Lab17CR0.

CARILLO Gennaro,
2000 *«Ordo nascendi seu natura». Appunti su genealogia e diritto in Vico*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 13-33.
2000 *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Napoli.

CARLIN Laurence,
2004 *Leibniz on Conatus, Causation and Freedom*, in: «Pacific Philosophical Quarterly» LXXXV (2004), 4, pp. 365-379.

CASINI Paolo,
1996 *L'iniziazione pitagorica di Vico*, in: «Rivista di storia della filosofia» XL, 4, pp. 865-880.

CASTELLANI Cecilia,
1995 *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, il Mulino, Bologna.

CATTANEI Elisabetta,
2003 *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in: Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, vol. V, pp. 473-539.

CEDRONI Lorella,
1996 *La comunità perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Edizioni Studium, Roma.

CERAGIOLI Ferruccio,
2005 *Antropologia e grazia nel pensiero di Malebranche*, Effatà, Torino.

CERCHIAI Geri,
2008 *Il cogito di Sosia e la coscienza di Vico. Cogito e conscientia nel De antiquissima Italorum sapientia*, in: «Rivista di Storia della Filosofia» LXIII (2008), pp. 243-265.
2010 *La 'natura integrale' dell'uomo. Coscienza e facoltà nel* De antiquissima italorum sapientia, in: «BCSV» XL (2010), pp. 93-113.
2012 *Il «padre divino di ogni ritrovato». Aspetti dell'idea vichiana di ingegno*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 33-49.
2017 *L'«acerrimus Malebrancius». Vico, il De antiquissima Italorum sapientia e Malebranche*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (7) (2017), DOI: 10.12862/Lab17CRG

CHAMBLISS J. J.,
1987 *Vico: Human beings make themselves*, in: Id., *Educational Theory as Theory of Conduct. From Aristotle to Dewey*, State University of New York Press, NY, 1987, pp. 87-99.
1988 *Aristotle's conception of knowing and Vico's imaginative metaphysics*, in: «Philosophy of Education» XLIV (1988), pp. 422-431.

CHILD Arthur,
1953 *Making and Knowing in Hobbes, Vico, and Dewey*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles ora in: ID., *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, Guida, Napoli, 1970 (tr. it. di M. Donzelli).

CHIOCCHETTI Emilio,
1935 *La filosofia di G.B. Vico*, Vita e pensiero, Milano.

CICCARELLI Pierpaolo,
2017 *Sul problema cartesiano del criterio di verità nel* Liber metaphysicus *di Giambattista Vico*, in: *Giornale critico di storia delle idee*, n.2/2017, pp. 239-252.

CIMETIER F.,
1931 '*Ontologisme'*, voce del *Dictionnaire de Théologie catholique*, a cura di A. Vacant, E. Mangenot, È. Amann, tomo XI, Libraire Letouzey et Ané, Paris, pp. 1000-1061.

CISLAGHI Alessandra,
2018 *L'invenzione della grazia. Sulle tracce di un'idea splendida*, Mimesis, Milano-Udine.

COLEMAN James K.,
2007 *Observations on Vico as Reader of Lucretius*, in: «New Vico Studies» XXV (2007), pp. 35-51.

COLLINS Rebecca A.,
2004 *An ontological constructionist interpretation of Vico's philosophy of history*, in: «New Vico Studies» XXII (2004), pp. 33-47.

CONTI Vittorio,
1981 *Le polemiche matematiche di Paolo Mattia Doria*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 185-198.

CORSANO Antonio,
1935 *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Laterza, Roma-Bari.
1956 *G. B. Vico*, Laterza, Roma-Bari.
1968 *La religione del Vico*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 315-323.
1968 *Vico e la tradizione ermetica*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 7-24.
1977 *Cicerone, il diritto e Vico*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 122-123.

CORTELLA Lucio,
1989 *La riabilitazione ed i limiti della «phronesis»*, in: *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, cit., pp. 23-29.

COSTA Gustavo,
1990 *Idea nella cultura italiana del settecento: la posizione di Vico*, in: *Idea. VI Colloquio Internazionale (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, a cura di M. Bianchi, M. Fattori, Leo S. Olschki Editore, Firenze, pp. 279-298.
1994 *G.B. Vico tra 'platonici' e 'monastici': il termine* Ragione *nella filosofia italiana dal rinascimento alla* Scienza nuova, in: *Ratio*. *VII colloquio internazionale*, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Leo S. Olschki, Firenze, pp. 325-378.

COURTINE Jean-François,
1990 *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, ora in: ID., *Il sistema della metafisica*. *Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Vita e Pensiero, Milano 1999 (tr. it. di C. Esposito e P. Porro).
1999 *Nature et empire de la loi. Études* suarêziennes, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Vrin, Paris.

CRISTOFOLINI Paolo,
2001 *Vico pagano e barbaro*, Edizioni ETS, Pisa.

CROCE Benedetto,
1912 *Le fonti della gnoseologia vichiana*, ora in: ID., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1927, pp. 235-262.
1922 *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, Roma-Bari.
1929 *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero-Poesia e letteratura-Vita morale*, ora a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano, 1993.

DE CARO Mario,
2012 *Galileo e il platonismo fisico-matematico*, in: *Il platonismo e le scienze*, a cura di R. Chiaradonna, Carocci, Roma, 2012, pp. 123-142.

DE GIOVANNI Biagio,
1968 «*Il De nostri temporibus studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 141-191.

DELLA ROCCA Guglielmo,
1925 *La religiosità filosofica del Vico*, in: *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova'*, cit., pp. 173-176.

DEL NOCE Augusto,
1992 *Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè Editore, Milano.
2010 *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna.

DE MAS Enrico,
1959 *Vico e Bacone*, in: *Filosofia* X, IV, pp. 505-559 e ora in: *Vico e l'instaurazione delle scienze*, Messapica Editrice, Lecce, 1978, pp. 11-74.
1969 *Vico's four authors*, in: *G.B. Vico. An international symposium*, cit., pp. 3-14.

DE MATTEI Rodolfo,
1968 *Note sul pensiero politico di T. Campanella*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 67-108.

DE MIRANDA Girolamo,
1999 *«Nihil decisum fuit». Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, in: «BCSV» XXVIII-XXIX (1998-1999), pp. 5-69.

DI NAPOLI Giovanni,
1968 *Il pensiero filosofico e religioso di T. Campanella*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 121-155.
1969 *La metafisica di Tommaso Campanella*, in: *Archivio di filosofia* (1969), pp. 19-35.

DONATELLI Stephen,
2002 *Vico's Topical Conception of Civil Wisdom*, in: «New Vico Studies» XX (2002), pp. 25-33.

DONATI Benvenuto,
1921 *Autografi e documenti vichiani inediti o dispersi. Note per la storia del pensiero del Vico*, Zanichelli, Bologna.

DONZELLI Maria,
2019 *L'età dei barbari. Giambattista Vico e il nostro tempo*, Donzelli, Roma.

DU BOIS MARCUS Nancy,
2001 *Vico and Plato*, Peter Lang, New York.

EVANGELISTA Roberto,
2013 *Il balenare del vero. Verità e storia in Giambattista Vico*, in: «BCSV» XLIII (2013), pp. 75-101.

FABIANI Paolo,
2002 *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze.
2017 *Dall'arte dell'immaginazione alla scienza della mente. Alcune considerazioni sul concetto di memoria in Malebranche e Vico*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (8) (2017), DOI: 10.12862/Lab17FBP

FABRO Cornelio,
1939 *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ora in: *Opere complete*, III, Editrice del Verbo Incarnato, Roma, 2005.
1941 *Neotomismo e suarezismo*, ora in: *Opere complete*, IV, Editrice del Verbo Incarnato, Roma, 2005.

FÁJ Attila,
1976 *Vico, il filosofo della metabasi*, in: «Rivista critica di storia della filosofia» XXXI (1976), 1, pp. 251-278.
1981 *The Unorthodox Logic of Scientific Discovery*, in: *Vico. Past and present*, a cura di G. Tagliacozzo, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ), 1981, I, pp. 198-205.

FASCHILLI Claudio,
2008 *Vico e la critica al metodo di studi cartesiano*, in: G. B. Vico, *Metafisica e metodo*, cit., pp. 423-460.

FASSÒ Guido,
1949 *I "quattro auttori" del Vico. Saggio sulla genesi della "Scienza nuova"*, Giuffrè, Milano.

1971 *Vico e Grozio*, Guida, Napoli.
2018 *Storia della filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari (3 voll.).

FAUCCI Dario,
1959 *Vico editore di Grozio?*, in: «Giornale storico della letteratura italiana», CDXIII (1959), pp. 97-102.
1968 *Vico e Grozio «Giureconsulti del genere umano»*, ora in: *Vico e l'instaurazione delle scienze*, cit., pp. 75-131.

FAUR José,
1985 *The splitting of the Logos: Some remarks on Vico and Rabbinic tradition*, in: «New Vico Studies» III (1985), pp. 85-103.
1987 *Francisco Sanchez's theory of cognition and Vico's verum-factum*, in: «New Vico Studies» V (1987), pp. 131-146.

FERRARI Franco,
2003 *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in: Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, cit., vol. V., pp. 287-325.

FERRINI Cinzia,
2015 *L' invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, EUT, Trieste.

FIRPO Luigi,
1969 *Tommaso Campanella: l'uomo e il suo tempo*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 57-66.

FISCH M. H.,
1968 *L'Accademia degli Investiganti*, in: «De Homine», XXVII-XXVIII (1968), pp. 17-78

FLORES D'ARCAIS Giuseppe,
1932 *Sul fondamento metafisico della filosofia Vichiana*, in: «Archivio di storia della filosofia» I (1932), 3, pp. 214-238.

FORNARI Paolo,
2017 *La natura e il sovrano. La ricerca dell'ordine nella riflessione morale e politica di Francisco Suárez*, Aracne, Roma.

FRANCHINI Raffaello,
1988 *Hobbes: il «quinto Autore» di Vico*, in: «Criterio» VI, 4 (1988), pp. 241-257.

FRIVALDSZKY János,
2018 *La provvidenza divina nella storia del diritto nelle opere di Giambattista Vico*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 55-67.

FRONTEROTTA Francesco,
2001 *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Edizioni della Normale, Pisa.

FURNARI LUVARÀ Giusi,
2002 *Topica, retorica e* Scientia civili *nel* De nostri temporis studiorum ratione, in: «BCSV» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 131-159.

GADAMER Hans-Georg,
1960 *Wahreit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, ora in: *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2019.

GALASSO Giuseppe,
1988 *Galileo e la cultura napoletana*, in: «BCSV» XVIII-XIX (1988-1989), pp. 199-236.

GALEAZZI Umberto,
1993 *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella «Scienza nuova»*, Japadre, L'Aquila.

GARIN Eugenio,
1969 *Da Campanella a Vico*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 11-34.
1969 *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 1969.
1972 *Ancora sul verum-factum prima di Vico*, in: «BCSV» II (1972), pp. 57-59.
1977 *Vico e Cusano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 138-141.
1978 *A proposito di Vico e Hobbes*, in: «BCSV» VIII (1978), pp. 105-109.
1979 *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in: *Vico oggi*, cit., pp. 75-80.
1981 *Le citazioni di Vico*, in: «Giornale critico della filosofia italiana» LX (1981), pp. 380-386.

GEBHARDT Jürgen,
1993 *Sensus communis: Vico e la tradizione europea antica*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 43-64 (tr. it. di B. Giordano).

GEIGER Louis-Bertrand,
1998 *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, Vrin, Paris.

GENSINI Stefano,
1995 *Ingenium e linguaggio. Note sul contesto storico di un nesso vichiano*, in: *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, a cura di J. Trabant, Gunter Narr Verlag, Tübingen, pp. 237-256.

GENTILE Francesco,
2006 *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, CEDAM, Padova.

GENTILE Giovanni,
1927 *Studi vichiani*, ora in: ID., *Opere XVI*, Sansoni, Firenze 1968.

GENTILE Marino,
1939 *La metafisica presofistica*, CEDAM, Padova.
1974 *Breve trattato di filosofia*, CEDAM, Padova.

GIACON Carlo,
2001 *La seconda scolastica*, Aragno, Torino (3 voll.).

GIANTURCO Elio,
1934 *Suarez and Vico. A note on the origin of the Vichian Formula*, in: «Harvard Theological Review» XXVII, 3 (1934), pp. 207-210.
1936 *Character, essence, origin and content of the jus gentium according to Vico and Suárez*, in: «Revue de littérature comparée» XVI (1936), pp. 167-172.
1938 *The scholastic substructure of Vico's thought*, in: «The new scholasticism» XII, 3 (1938), pp. 284-291.

GIARRIZZO Giuseppe,
1968 *La politica di Vico*, in: «Il pensiero politico», I (1968), pp. 360-366.
1977 Aequitas *e* Prudentia*. Storia di un topos vichiano*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 5-30.
1981 *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli.

GIGLIONI Guido,
2011 *Francesco Bacone*, Carocci, Roma.

GILSON Étienne,
1952 *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, ora in: ID., *La filosofia nel medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, BUR, Milano 2017 (tr. it. di M. A. Del Torre).

GIRARD Pierre,
2000 *Educazione collettiva e politica nel pensiero di Giambattista Vico*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 135-165.
2006 *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in: «Quaderni materialisti», vol. 5, 2006.
2008 *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza nuova*, PUPS, Paris.
2011 *Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception di cartésianisme. À Naples à l'âge classique,* in: «Corpus» LXI (2011), pp. 113-132.
2016 *Giambattista Vico. Entre tradition 'Investigante' et matérialisme*, in: *The Vico Road. Nuovi percorsi vichiani*, cit., pp. 39-56.
2017 *Filosofia malebranchiana e tradizione cartesiana nel primo illuminismo napoletano*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (11) (2017), DOI: 10.12862/Lab17GRP (tr. it. A. Fabris).
2017 *"Un monde des hommes qui serait composé de lignes, de nombres ed de signes algébriques". Science et nature humaine chez Vico*, in: *L'Homme entier. Conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, a cura di F. Fabbianelli e J.-F. Goubert, Classiques Garnier, Paris 2017.

GISONDI Giulio,
2016 *Vico e il problema del metodo tra sperimentalismo e retorica*, in: «Laboratorio dell'ISPF» XIII (2016), 10, DOI: 10.12862/Lab16GSG.

GIUSSO Lorenzo,
1943 *La filosofia di G.B. Vico e l'età barocca*, Perrella, Roma.

GNEMMI Angelo,
1969 *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura delle «Disputationes metaphysicae» di F. Suárez*, Vita e pensiero, Milano.

GOETSCH James Robert Jr.,
1995 *Vico's Speculative Geometry of the Civil World*, in: «The Journal of Speculative Philosophy» IX (1995), 4, pp. 279-295.

GORI Giambattista,
2007 *Platonismo offeso e difeso: la visione in Dio di Malebranche fra controversie e tradizione*, in: *Forme del neoplatonismo: dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*. *Atti del convegno (Firenze, 25-27 ottobre 2001)*, a cura di L. Simonutti, Leo S. Olschki editore, Firenze.

GRANERIS Giuseppe,
1945 *Gnoseologia ed ontologia nel pensiero di Giambattista Vico*, in: «Rivista di Filosofia Neoscolastica» XXXVII (1945), 1, pp. 244-265.

GRASSI Ernesto,
1969 *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in: *Archivio di Filosofia* (1969), pp. 109-121.
1990 *Vico and humanism: essays on Vico, Heidegger, and Rhetoric*, Peter Lang, New York.

GRECO Ciro,
2008 *Dualismo e Poiesis in Giambattista Vico*, in: G.B. Vico, *Metafisica e metodo*, cit., pp. 461-553.
2009 *Storia umana e storia ideal eterna in Vico*, in: *Prospettive di filosofia della storia*, cit., pp. 53-73.

HARFIELD Timothy Dean,
2017 *The Occasions of Community: Giambattista Vico and the Concept of Society*, Wipf and Stock, Eugene.

HART August C. 't,
1982 *La metodologia giuridica vichiana*, in: «BCSV» XXII (1982), pp. 4-27.

HÖSLE Vittorio,
1990 *Vico und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der «Scienza Nuova»,* introduzione a: G.B. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Felix Meiner, Hamburg, ora in: ID., *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Guerini e associati, Milano 1997 (tr. it. G. Stelli).

IANIZZOTTO Matteo,
1968 *L'empirismo nella gnoseologia di Giambattista Vico*, CEDAM, Padova.

ILIN BAYER Thora,
2018 *La mente heroica de Vico*, in: «Cuadernos Sobre Vico» XXXII (2018), pp. 41-44.

INGEGNO Alfonso,
1991 *Da Malebranche a Vico*, in: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, cit., pp. 495-529.

ISNARDI PARENTE Margherita,
1977 *Il Vico e il pre-Vico di Rodolfo Mondolfo*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 67-80.

ISRAEL Jonathan I.,
2001 *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford University Press, Oxford.

JACOBELLI ISOLDI Angela Maria,
1960 *G.B. Vico. La vita e le opere*, Cappelli, Urbino.
1968 *Il mito nel pensiero di Vico*, in: *Omaggio a Vico*, cit. pp. 37-71.
1969 *Il problema della metafisica in Campanella e in Vico*, in: *Archivio di filosofia* (1969), pp. 37-67.
1985 *G.B. Vico. Per una «scienza della storia»*, Armando, Roma.

KRISTELLER Paul Oskar,
1988 *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le lettere, Firenze, 1988.

KULLMANN Wolfgang,
1989 *La concezione dell'uomo nella «Politica» di Aristotele*, in: *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, cit., pp. 39-55.

KUNZE David,
1987 *Thought and Place. The Architecture of Eternal Place in the Philosophy of Giambattista Vico*, Peter Lang, New York.

LACHTERMAN David,
1980 *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in: «BCSV» X (1980), pp. 10-35 (tr. it. di B. Arcangeli).

LAMACCHIA Ada,
1980 *G.B. Vico e la nuova scienza*, Ecumenica, Bari.
1986 *Vico e Agostino. La presenza del De civitate Dei nella Scienza nuova*, in: *Giambattista Vico. Poesia Logica Religione*, cit., pp. 270-319.
1992 *Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, cit., pp. 11-79.

LANDUCCI Sergio,
1972 *I filosofi e i selvaggi: 1500-1780*, Laterza, Roma-Bari.
1991 *Dio e materia nell'età cartesiana*, in: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, cit., pp. 457-482.
2005 *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari.

LAVECCHIA Salvatore,
2006 *La via che conduce al divino. La «homoisis theo» nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
2010 *Oltre l'uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine.
2015 *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone*, Moretti&Vitali, Bergamo.

LEONARDI Federico,
2009 *Storia e salvezza nel* De civitate Dei *di Agostino*, in: *Prospettive di filosofia della storia*, cit., pp. 9-27.

LILLA Mark,
1993 *G. B. Vico. The Making of an Anti-Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London (EN).

LOLLINI Massimo,
2003 *Vico e l'eroismo moderno*, in: «Italian Culture» XXI (2003), pp. 79-92.

LOMBARDI Antonio,
2018 *Una via italiana alla metafisica? Dall'ontologismo al neoparmenidismo*, in: «Quaestio. Journal of the History of Metaphysics» XVIII (2018), pp. 571-592.

LOMONACO Fabrizio,
2001 *I "devoti" di G. Vico in Italia: a proposito di una recente polemica*, in: «Educaçao e Filosofia» XV (2001), 19, pp. 161-174.
2015 *Metafisica e diritto in Vico prima delle Scienze nuove*, in: «Filosofia italiana», XI (2015), 2.
2018 *I sentieri di Astrea. Studi intorno al* Diritto universale *di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
2019 *Traversie e opportunità. Studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Mimesis, Milano-Udine.

LONERGAN Bernard J.,
2004 *Conoscenza e interiorità. Il Verbum nel pensiero di San Tommaso*, Città Nuova, Roma.

LÖWITH Karl,
1949 *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago, ora in: ID., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 2015 (tr. it. F. Tedeschi Negri).
1968 *«Verum et factum convertuntur»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, in: *Omaggio a Vico*, cit. pp. 73-112 (tr. it. di A. L. Künkler Giavotto).

LUCCI Carlamaria,
2013 *Vico lettore e interprete dei poemi omerici nella Scienza nuova: fra storia, antropologia e antiquaria*, in: «BCSV» XLIII (2013), pp. 35-73.

LUCENTE Gregory L.,
1982 *Vico's Notion of «Divine Providence» and the Limits of Human Knowledge, Freedom and Will*, in: «Modern Language Notes» XCVII (1982), pp. 183-191.

MANNARINO Rosalia,
1976 *Storia sacra e storia profana nel «Triregno» di Giannone: il regno terreno*, in: «Critica storica» XII (1976), pp. 49-77.

MARCHESELLI Emanuele,
2019 *I polifemi d'Omero: lo stato di natura in G.B. Vico*, Stamperia del Valentino, Napoli.

MARCIALIS Maria Teresa,
1996 *Il* Cogito *e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in: «Rivista di storia della filosofia» XL, 3, pp. 581-612.

MARCOLUNGO Ferdinando L.,
1992 *L'uomo e Dio nei primi scritti di Giambattista Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, cit., pp. 83-102.

MARSHALL David L.,
2010 *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

MARTIRANO Maurizio,
2007 *Vero-fatto*, Guida, Napoli.

MATHIEU Vittorio,
1968 *Vico e Leibniz*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 267-301.
1969 *Vico neoplatonico*, in: *Archivio di filosofia* (1969), pp. 97-108.
1986 *La verità madre della storia*, in: *Giambattista Vico. Poesia. Logica. Religione*, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 124-130.

MAZZARINO Santo,
1971 *Vico, l'annalistica e il diritto*, Guida, Napoli.

MAZZOLA Roberto,
1986 *Il metro dei Lesbi. Appunti sull'evoluzione della civiltà secondo Vico*, in: «BCSV» XI (1986), pp. 295-306.
1990 *Vico all'accademia del Medinacoeli*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 131-139.
1997 *Religione e provvidenza in Vico*, in: «BCSV» XXVI-XXVII (1996-1997), pp. 101-126.
2000 *Vico e Zenone*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 311-341.

MAZZOTTA Giuseppe,
1999 *La nuova mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, Einaudi, Torino.

MENASSEYRE Anne-Sophie,
2000 *Costituzione del legame sociale e funzione della fantasia: la figura del legislatore in Vico e in Rousseau*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 197-226.

MESSINEO A.,
1949 *Il diritto naturale nella dottrina di Francisco Suárez*, in: «La civiltà cattolica» C (1949), 1, pp. 270-282.
1949 *La società delle genti nel pensiero del Suárez*, in: «La civiltà cattolica» C (1949), 4, pp. 472-483.

MICELI Vincenzo,
1925 *Il diritto eterno di Vico*, in: *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova' di G. B. Vico*, cit., pp. 112-122.

MILBANK John,
1991 *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part I: The Early Metaphysics*, The Edwin Meller Press, Lewiston – Queenston – Lampeter.
1992 *The religious dimension in the thought of Giambattista Vico. 1668-1744. Part II:Language, Law and History*, The Edwin Meller Press, Lewiston – Queenston – Lampeter.

MODICA Giuseppe,
1983 *La filosofia del «senso comune» in Giambattista Vico*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma.

MOMIGLIANO Arnaldo,
1965 *La nuova storia romana di Vico*, in: «Rivista storica italiana» LXXVII (1965), pp. 773-790.

MONDOLFO Rodolfo,
1969 *Il verum-factum prima di Vico*, Guida, Napoli.

MONTANO Aniello,
2006 *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, La città del sole, Napoli.
2015 *Ontologia e storia. Vico* versus *Spinoza*, Bibliopolis, Napoli.

MONTANO Rocco,
1977 *Il superamento di Machiavelli. L'idea di Stato e della politica dal '500 a Vico,* G.B. Vico, Napoli.

MONTEVERDI Donatella,
2017 *Vico, le XII tavole e lo spirito del tempo*, in: «Revista General de Derecho Romano» XXVIII (2017), pp. 1-34.

MORETTI-COSTANZI Teodorico,
2009 *Opere*, a cura di E. Mirri, M. Moschini, Bompiani, Milano.

MORRISON James,
1978 *Vico's principle: Verum is factum*, in: «Journal of History of Ideas», IV (1978), pp. 592-595.
1979 *How to interpret the idea of Divine Providence in Vico's "New Science"*, «Philosophy and Rhetoric» XII (1979), pp. 256-261.
1980 *Vico and Spinoza*, in: «Journal of History of Ideas» XVI (1980), pp. 49-68.

MOSCHINI Marco,
2014 *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzi*, in: «Rosmini Studies» I (2014), pp. 93-107.

NAGY József,
2011 *Vico e il Sant'Uffizio*, in: «Información Filosófica» VIII (2011), 17, pp. 7-25.
2012 *Vico contra Hobbes*, in: «Información Filosófica» IX (2012), 18, pp. 101-124.
2021 *Dante e Vico. La teologia politica di Dante. Capitoli della ricezione dantesca*, Aracne, Roma.

NANETTI Emma,
2021 *Eroi vichiani: le umane lettere e la formazione dei giovani*, in: «Historia philosophica: International Journal» XIX (2021), pp. 189-195.
2021 *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, ETS, Pisa.

NAPOLITANO VALDITARA Linda M.,
1989 *La trattazione aristotelica della «Politéia» di Platone (a proposito di* Pol. *II 1-5)*, in: *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e sulla sua presenza nell'età moderna*, cit., pp. 135-159.

NAVARRO GÓMEZ Francisco J.,
2009 *La razón de la ley. Un estudio, confrontación histórica y filosófica sobre el Derecho Universal de G. Vico*, Fénix Editora, Sevilla.

NAVE Alberto,
1989 *Lo sfondo scotistico del «verum-factum» vichiano*, in: *Il progresso del Mezzogiorno* XIII (1989), pp. 33-50.

NGUYEN Dinh Anh Nhue,
2010 *Il timore di Dio negli scritti di Francesco d'Assisi: un'analisi in prospettiva biblica*, in: «Miscellanea Francescana» CX (2010), 1-2, pp. 27-54.

NICOLINI Fausto,
1931 *La giovinezza di Giambattista Vico (1668-1700)*, in: *Atti dell'Accademia Pontaniana LXI*, ora in: ID, *La giovinezza di Giambattista Vico* (ristampa anastatica), il Mulino, Bologna, 1992.
1949 *La religiosità di Giambattista Vico. Quattro saggi*, Laterza, Roma-Bari.
1978 *Vico e Grozio*, ora in: *Vico e l'instaurazione delle scienze*, cit., pp. 133-140.
1991 *Giambattista Vico nella vita domestica. La moglie, i figli, la casa*, Edizioni Osanna Venosa, Potenza.

NUZZO Enrico,
1981 *I manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 199-202.
1993 *Per una storia del fondamento metapolitico del potere. Sacro e potere, e giuramento, in Vico*, in: *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, a cura di N. Pirillo, il Mulino, Bologna, pp. 351-353
2003 *Vico, tacito, il tacitismo*, in: *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, a cura di S. Suppa, *Teoria e storia della ragion di Stato*, 3, pp. 149-199.
2004 *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico*, in: «BCSV» XXXIV (2004), pp. 35-56.
2005 *La 'mente contratta'. Tra corpi smisurati e facoltà dell'indefinito*, in: *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, cit., pp. 106-119.
2007 *Tra religione e prudenza, La 'filosofia pratica' di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma.
2016 *Religione e 'ortodossia' in Vico. I fondamenti teologici della razionalità storica*, in: «BCSV» XLVI (2016), pp. 11-52.
2017 *Ai limiti dell'ortodossia cristiana. "Principio di semplicità" e ordine naturale e storico in Malebranche e Vico*, in: *Laboratorio dell'ISPF* XIV (9) (2017), DOI: 10.12862/Lab17NZN.

OTTO Stephan,
1981 *Sulla ricostruzione trascendentale della filosofia di Vico*, in: «BCSV» XI (1981), pp. 32-56.
1988 *Giambattista Vico: razionalità e fantasia*, in: «BCSV» XVII-XVIII (1987-1988), pp. 5-24.
1989 *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, ora in: *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Guida, Napoli, 1992 (tr. it. di M. Romano e S. Caianiello).

PACCHI Arrigo,
1965 *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, La nuova Italia, Firenze.

PACI Enzo,
1949 *Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milano.
1969 *Barbarie e civiltà in G. B. Vico*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 357-362.

PALLADINI Fiammetta,
1990 *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, il Mulino, Bologna.

PAPINI Mario,
1984 *Arbor humanae linguae: l'etimologico di G.B. Vico come chiave ermeneutica della storia del mondo*, Cappelli, Bologna.
1984 *Il geroglifico della storia: significato e funzione della dipintura nella "Scienza nuova" di G.B. Vico*, Cappelli, Bologna.
1990 *Uomini di sterco e di nitro*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 9-76.
1993 *Vicenda seicentesca di minimi e conati*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 125-163.

PERULLO Nicola,
1999 *Bestie e bestioni. Vico e il problema dell'animalità*, «BCSV» XXVII-XXIX (1999), pp. 91-119.

PETRUZZELLIS Nicola,
1978 *La Provvidenza nel pensiero di Vico e di Hegel*, «Sapienza» XXXI (1978), pp. 296-304.

PIA Mariagrazia,
2000 *I fondatori dell'umanità e il problema della natura in Vico*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 227-242.
2001 *Paura, curiosità e pudore: la Scienza Nuova come scienza del paradosso della natura comune delle nazioni*, in: *Momenti vichiani del primo Settecento*, cit., pp. 105-111.

PICCOLI Vincenzo,
1925 *Giambattista Vico e le fonti del diritto*, in: *Per il secondo centenario della 'Scienza nuova' di G. B. Vico*, cit., pp. 123-127.

PINCHARD Bruno,
1990 *Congruenze, schematismo, sintesi. Prospettive leibniziane intorno al criterio di verità secondo Giambattista Vico*, in: «BCSV» XX (1990), pp. 136-151.
1993 *Generazione divina e produzione umana nell'architettonica vichiana*, in: «BCSV» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 177-193.

PIOVANI Pietro,
1968 *Vico e la filosofia senza natura*, in: *Campanella e Vico*, cit., pp. 247-268.
1968 *Vico: l'uomo e il suo tempo*, De Luca Editore, Roma. Estratto da: «Realtà del mezzogiorno» VIII, n.12, pp. 1023-1032.
1968 *Vico senza Hegel*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 551-586.
1990 *La filosofia nuova di Vico*, Morano, Napoli.

PIRO Francesco,
2000 *I presupposti teologici del giusnaturalismo moderno nella percezione di Vico*, in: «BCSV» XXX (2000), pp. 125-148.
2014 *Illusioni e delusioni del libero arbitrio nell'età da Molina a Vico*, in: *Le «borie» vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Diana, ISPF Lab, Napoli, 2014, pp. 157-189.

PIZZANI Ubaldo,
1990 *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel* De antiquissima italorum sapientia *con particolare riferimento a Lucrezio*, in: *Homo sapiens. Homo humanus*, II, a cura di G. Tarugi, Leo S. Olschki, Firenze, 1990, pp. 151-169.

PIZZORNI Reginaldo,
2003 *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

POMPA Leon,
1972 *La scienza di Vico*, in: «BCSV» II (1972), pp. 11-49.
1975 *Vico: A Study of the «New Science»*, Cambridge University Press, Cambridge, ora in: Id., *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza nuova*, Armando, Roma, 1977 (trad. it. di V. Mathieu).
2011 *Reflections on the Ideal Eternal History*, in: «BCSV» XLI (2011), 2, pp. 15-32.

PORRO Pasquale,
1992 *Storia sacra e storia profana in Vico*, in: *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, cit., Levante, Bari, 1992, pp. 161-226.

PRIAROLO Mariangela,
1998 *Una difficile eredità: Arnauld, Malebranche e l'idea cartesiana*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII (1998), 3, pp. 378-402.
2004 *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Edizioni ETS, Pisa.
2017 *Universals and individuals in Malebranche's philosophy*, in: *The problem of universals in early modern philosophy*, a cura di S. Di Bella e T. M. Schmaltz, Oxford University Press, Oxford, pp. 142-165.
2019 *Malebranche*, Carocci, Roma.

QUONDAM Amedeo,
1970 *Filosofia della luce e luminosi nelle egloghe del Gravina*, Guida, Napoli.

RATTO Franco,
1999 *Motivi di una rilettura delle Vici vindicae*, in: *Da napoli a New York: l'itinerario vichiano di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Sestante, Ripatransone, 1999, pp. 64-78.
1999 *Vico ed Hobbes: storia di un confronto*, in: *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, cit., pp. 81-108.
2000 *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico*, Guerra Edizioni, Perugia.

REGGIO Federico,
2021 *Il paradigma scartato. Saggio sulla filosofia del diritto di Giambattista Vico*, Primiceri Editore, Padova.

REPETTO Giorgio,
2018 *"La gran città del genere umano". Diritto delle genti e categorie dell'autorità politica nell'opera di Giambattista Vico*, in: *Rivista Associazione Italiana Costituzionalisti*, n. 3/2018.

RICCIO Monica,
2005 *Forma umana e crescita tra ontogenesi e filogenesi*, in: *Il corpo e le sue facoltà*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio, in: «Laboratorio dell'ISPF», II (2005), 1, pp. 175-182.
2005 *La sensazione come modificazione dell'anima. Appunti per un percorso di ricerca*, in: «Laboratorio dell'ISPF», II (2005), 2, pp. 1-9.
2012 *Latenza e riconoscimento della «vera natura umana»*, in: *Razionalità e modernità in Vico*, cit., pp. 263-271.

ROMANIUK Casimiro,
1967 *Il timore di Dio nella teologia di S. Paolo*, in: «Supplementei alla Rivista Biblica» 2, Paideia, Brescia.

ROSSI Paolo,
1968 *Vico e il mito dell'Egitto*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 25-36.
1969 *Le sterminate antichità*, Nistri – Lischi, Pisa.
1979 *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano.
1981 *Chi sono i contemporanei di Vico?*, in: «Rivista di filosofia» LXXII (1981), pp. 51-82.
1991 *Naufragi senza spettatore*, in: *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, cit., pp. 397-415.
2004 *Che tipo di scienza è la 'Scienza nuova' di Vico?*, in: «Rivista di storia della filosofia» LIX (2004), 2, pp. 409-433.

ROSSO Corrado,
1968 *Vico e Montesquieu*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 303-331.

RUDNICK LUFT Sandra,
1979 *Creative activity in Vico and the secularization of Providence*, in: *Studies in Eighteenth-Century Culture*, a cura di R. Runte, University of Wisconsin Press, Madison, 1979, vol. IX, pp. 337-355.
1982 *A genetic interpretation of Divine Providence in Vico's "New Science"*, in: «Journal of History of Philosophy» XX (1982), pp. 151-169.

RUGGIERO Raffaele,
2011 *Notizie della Scienza nuova 'in forma negativa'*, in: *Studi per Gian Paolo Marchi*, a cura di R. Bertazzoli, F. Forner, P. Pellegrini, C. Viola, ETS, Pisa, 2011, pp. 647-657.
2018 *La nozione storica di diritto naturale nel pensiero di Vico tra* De ratione *e* De uno, in: «BCSV» XLVIII, pp. 89-104.

SABETTA Antonio,
2005 *L'illuminismo cristiano di Vico. La fonte agostiniana del Diritto universale*, in: «Rassegna di Teologia» XLVI (2005), pp. 547-585.
2006 *I "lumi" del cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Lateran University Press, Città del Vaticano.
2009 *La storia tra provvidenza e libertà. La teologia filosofica della Scienza nuova di G.B. Vico*, in: «Rassegna di Teologia» L (2009), pp. 559-590.
2011 *Giambattista Vico. Metafisica e storia*, Edizioni Studium, Roma.

SANGIACOMO Andrea,
2011 *«Historia sincera»: ermeneutica dell'immaginazione in Spinoza e Vico*, in: «BCSV» LI (2011), pp. 43-73.
2017 *Malebranche's arguments for occasionalism in their historical context*, in: *History of Philosophy Quarterly*, XXXIV (2017), 2, pp. 133-154.
2019 *Geulincx and the quod nescis principle. A conservative revolution*, in: *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, a cura di S. Nadler, T.M. Schmalz, D. Antoine-Mahut, Oxford University Press, Oxford, 2019, pp. 450-464.

SANNA Manuela,
1995 *Le epistole vichiane e la nascita dell'idea di Scienza nuova*, in; «BCSV» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 119-129.
2001 *La "fantasia, che è l'occhio dell'ingegno". La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Guida, Napoli.
2002 Inventio *e verità nel percorso vichiano*, in: «BCSV» XXXI-XXXII (2001-2002), pp. 11-25.
2004 *La metafisica come questione di metodo*, in: «BCSV» XXXIV (2004), pp. 25-34.
2010 *Dallo* scire *al* conscire*. Un moderno itinerario cognitivo*, in: «BCSV» XL (2010), pp. 79-91.
2016 *Vico*, Carocci, Roma.

2018 *Una natura propria dell'uomo: tra ingegno e verità nel pensiero vichiano*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 33-42.

SANTINELLO Giovanni,
1977 *Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K. O. Apel*, in: «BCSV» VII (1977), pp. 141-150.

SARTI Sergio,
1962 *Io cogitante ed Io problematico*, Paideia, Brescia.
1969 *Mito e rivoluzione*, Paideia, Brescia.
1969 *Profilo storico della critica vichiana*, in: «Quaderni di cultura. Scuola cattolica di cultura», VI (1968-1969), 1, pp. 4-47.
1972 *Il presupposto filosofico della polemica tra Bonifacio Finetti e G. B. Vico*, in: *La filosofia friulana e giuliana nel contesto della cultura italiana. Atti del primo congresso regionale di filosofia friulana e giuliana (Cividale del Friuli, 6-8 dicembre 1970)*, Arti Grafiche Friulane, Udine, pp. 171-186.

SCALERCIO Mauro,
2013 *Vico e le strutture antropologiche della storia*, in: «Consecutio temporum» III (2013), 5.
2018 *Vico, pensatore di quale modernità?*, in: «BCSV» XLVIII, pp. 225-230.

SCARAMUZZI Diomede,
1927 *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Desclée e C., Roma.

SCARPATO Giovanni,
2018 *Nel segno della radicalità: filosofia e politica nella Napoli del Seicento*, in: «BCSV» XLVIII (2018), pp. 220-225.

SCERBO Giuseppe,
1933 *Giambattista Vico e il cartesianismo a Napoli*, Signorelli, Roma.

SCHAEFFER John D.,
2007 *Vico's Counter-Enlightenment. Theory of Natural Law*, in: «New Vico Studies» XXV (2007), pp. 97-106.

SCOGNAMIGLIO Alessia,
2014 *Teologia, metafisica e storia. Intorno a due recenti studi su Vico*, in: «BCSV» XLIV (2014), pp. 243-245.

SCRIBANO Emanuela,
1996 *Malebranche: visione di Dio e visione in Dio*, in: «Rivista di storia della filosofia» XL (2006), 3, pp. 520-554.
2007 *Dio*, *nostro solo maestro*, in: N. Malebranche*, La ricerca della verità*, cit., pp. V-XXVI.
2011 *Quod nescis quomodo fiat, id non facis. Occasionalism against Descartes?*, in: «Rinascimento» LI (2011), pp. 63-86.
2015 *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma.
2021 *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Carocci, Roma.

SEMERARI Giuseppe,
1968 *Intorno all'anticartesianesimo di Vico*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 193-232.
1983 *Il Vico di Carabellese*, in: «BCSV» XII-XIII (1982-1983), pp. 127-149.

SERGIO Emilio,
2018 *Vico e Hobbes*, Diogene Edizioni, Campobasso.

SEVERINO Giulio,
1981 *Principi e modificazioni della mente in Vico*, il Melangolo, Genova.

SEVILLA FERNANDEZ José Manuel,
1986 *L'argomentazione storica del criterio* verum-factum. *Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche*, in: «BCSV» XVI (1986), pp. 332-348.

SOCCIO Pasquale,
2000 *Penso dunque invento: del mito, di Vico e oltre*, Bulzoni, Roma.

SPALLANZANI Maria Franca,
1981 *Il cartesianismo di Malebranche*, in: «Rivista di filosofia» LXXII (1981), pp. 321-327.

SINA Mario,
1978 *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Guida, Napoli.

STILE Alessandro,
2000 *«La corpulenza del padre Malebranche»*, in: «BCSV» XXX (2000), pp. 51-60.
2000 *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in: *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 263-286.
2002 *La razionalità imperfetta. Recenti studi intorno a Malebranche*, in: «BCSV» XXI-XXII (2001-2002), pp. 115-130.

STONE Harold Samuel,
1997 *Vico's cultural history. The production and transmission of ideas in Naples, 1685-1750*, E. J. Brill, Leiden – New York – Köln.

SUPPA Silvio,
L'Accademia di Medinacoeli. Fra tradizione investigante e nuova scienza civile, Istitutto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1971.

TAGLIAPIETRA Andrea,
2009 *Gioacchino da Fiore e l'*Apocalisse *nella storia*, in: *Prospettive di filosofia della storia*, cit., pp. 29-51.

TESSITORE Fulvio,
1968 *Vico tra due storicismi*, in: «il Pensiero. Rivista di Filosofia» XXIII (1968), 1/3, pp. 179-192.
2003 *Vico 'religioso' e 'moderno'*, in: «BCSV» XXXIII (2003), pp. 191-197.

TODESCAN Franco,
1973 *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del sec. XVI*, CEDAM, Padova.

TORRINI Maurizio,
1978 *Il problema del rapporto scienza-filosofia nel pensiero del primo Vico*, in: *Physis* XX (1978), pp. 103-121.
2000 *Un amico di Vico: Tommaso Russo. "Divina mente" e "Vero metafisico"*, in: *Il mondo di Vico/ Vico nel mondo*, cit., pp. 109-118.

TOSEL André,
2005 *La scienza nuova di Vico di fronte alla Mathesis Universalis*, in: «Quaderni materialisti», 3-4, 2004-2005, pp. 5-19.

TRABANT Jürgen,
2005 *Grido, canto, voci*, in: *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, cit., pp. 22-32.

TRABATTONI Franco,
2003 *Il sapere del filosofo*, in: Platone, *La repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bibliopolis, Napoli, 2003, vol. V, pp. 151-186.

TUCKER Aviezer,
1995 *Platone e Vico. Una reinterpretazione platonica di Vico*, in: «BCSV» XXIV-XXV (1994-1995), pp. 97-115 (tr. it. di D. Rotoli).

TYN Tomas O. P.,
2009 *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, a cura di G. Cavalcoli O. P., Fede & cultura, Verona.

UBBIALI Sergio,
2018 *Il soggetto nell'inattuale proposta di Giambattista Vico*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 69-73.

UEMURA Tadao,
2009 *Viko: Gakumon no Kigen he*, Chūōkōron Shinsha, Tokyo (edizione italiana: ID., *Vico alle origini delle scienze*, Aracne, Roma, 2018).
2016 *Vico's Zeno: reading* Liber metaphysicus*, chap. IV:* De essentiis, seu de virtutibus, in: «BCSV» XVLI (2016), pp. 53-73.

VALAGUSSA Francesco,
2013 *Vico. Gesto e poesia*, Edizioni di storia e letteratura, Roma
2018 *Vico. La Provvedenza alle spalle della giurisprudenza. La storia del tempo oscuro come fiaccola al diritto universale delle genti*, in: «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» XVI (2018), 1, pp. 43-54.

VANZULLI Marco,
2003 *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo*, Guerini e associati, Milano.
2004 *Sulla relazione di ideale e fattuale, di metafisica e storia nel passaggio dal* De uno *alla* Scienza nuova, in: «BCSV» XXXIV (2004), pp. 199-219.
2010 *La natura umana nella «Scienza nuova» di Vico*, in: «Quaderni materialisti» IX (2010).
2016 *Teoria e pratica della scienza del mondo civile. Scritti su Vico*, Aracne, Roma.

VASOLI Cesare,
1974 *Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in: «BCSV» IV (1974), pp. 5-35.
1979 *Bodin, Vico e la «Topica»*, in: «BCSV» IX (1979), pp. 125-131.
1979 *Topica, retorica e argomentazione nella «prima filosofia» del Vico*, in: *La nouvelle rhétorique. The new rhetoric. Essais en hommage à Chaïm Perelman. (Revue internationale de philosophie*), CXXVII-CXXVIII (1979), pp. 188-201.
1985 *Note sul «metodo» e la «struttura» della* Scienza nuova *prima*, in: «BCSV» XIV-XV (1984-1985), pp. 18-34.

VASSALLO Piero,
1978 *Giambattista Vico*, Volpe Editore, Roma.

VAUTHIER BORGES DE MACEDO Paulo Emilio,
2017 *Catholic and reformed traditions in international law. A comparision between the Suarezian and the Grotian concept of ius gentium*, Springer, Cham.

VEGETTI Mario,
1995 *La medicina in Platone*, il Cardo editore, Venezia.

2003 *Dialettica*, in: Platone, *La repubblica*, a cura di M. Vegetti, cit., vol. V, pp. 405-433.

VENEZIANI Marco,
2008 *Immagini della natura nella Scienza nuova di Vico*, in: *Natura: XII Colloquio internazionale (Roma 4-6 gennaio 2007)*, a cura di D. Giovannozzi, M. Veneziani, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2008, pp. 459-471.

VERENE Donald Philip,
1981 *Vico's Science of Imagination*, Cornell University Press, Ithaca and London [edizione italiana (trad. di F. Voltaggio): ID., *Vico. La scienza della fantasia*, Armando, Roma, 1984].
2008 *Vichian Moral Philosophy: Prudence as Jurisprudence*, in: *Chicago-Kent Law Review* LXXXIII (2008), pp. 1107-1130.

VERGA Leonardo,
1964 *La filosofia morale di Malebranche*, Vita e Pensiero, Milano.

VERRA Valerio,
1968 *Linguaggio, storia e umanità in Vico e in Herder*, in: *Omaggio a Vico*, cit., pp. 333-362.

VIEHWEG Theodor,
1962 *Topica e giurisprudenza*, Giuffrè, Milano.

VILLEY Michel,
1975 *La formation de la pensée juridique* moderne, Éditions Montchrestien, Paris, ora in ID., La *formazione del pensiero giuridico moderno*, Jaca Book, Milano (tr. it. di R. D'Ettore e F. D'Agostino).

VISCONTI Gian Galeazzo,
2007 *Vico. I 'corsi' e i 'ricorsi'. La provvidenza istorica e umana*, in: «BCSV» XXXVII (2007), pp. 105-112.

VITIELLO Vincenzo,
1998 *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari.
2004 *Certum pars veri? La «Scienza nuova» tra* mathesis universalis *e lingua eroica*, in: *Eroi ed età eroiche attorno a Vico. Atti del convegno internazionale di studi (Fisciano-Vatolla-Raito, 24-27 maggio 1999)*, a cura di E. Nuzzo, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2004, pp. 353-364.
2005 *La scrittura del corpo*, in: *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico*, cit., II, pp. 33-55.
2008 *Vico. Storia, linguaggio, natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
2012 *Saggio introduttivo*, in: G. B. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730*, *1744,* a cura di M. Sanna e V. Vitiello, Bompiani, Milano, 2018[2], pp. IX-CLXXII.

VOEGELIN Eric
1996 *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*, Guida, Napoli (tr. di G. Zanetti).

ZANETTI Gianfrancesco,
1991 *Ambigue persistenze aristoteliche nel* De nostri temporis studiorum ratione, in. «BCSV» XXI (1991), pp. 75-88.
2011 *Vico eversivo*, il Mulino, Bologna.

ZIGLIARA Tommaso Maria,
1874 *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, Chiapperini & C., Roma (2 Voll.).