

Giuseppe Cacciatore e Manuela Sanna

ALTRI AUTORI DEL VICO

Affrontare il problema del Vico lettore e lettore di cosa coincide, come si sa, con l'affrontare la ricognizione dei volumi presenti nella biblioteca di Giuseppe Valletta, unica e significativa risorsa di un Vico a corto di mezzi e di capacità di autonomi movimenti, nonché delle risorse librarie di casa Rocca nel Cilento. Ma significa anche e soprattutto contribuire a dar voce a una polemica storiografica di non lieve portata; polemica che è dibattito non solo, a carattere generale, sugli 'autori di Vico', ma anche, a livello più particolare, sulla possibilità di accesso del filosofo alle opere dei suoi stessi contemporanei. A questo si aggiunga l'interesse che in tempi recenti la storiografia filosofica ha dedicato all'ambigua e non trasparente decisione o millantata decisione da parte di Vico di fare come se 'non vi fossero più libri al mondo', maturata intorno agli anni di gestazione del *De antiquissima*. Entrare nuovamente all'interno di una discussione su quali fossero i contemporanei letti da Vico non è questione che in questa sede ci interessa affrontare. Ci concentreremo, piuttosto, soltanto su una sintesi storiografica della situazione *de facto* nella quale Vico si muoveva o aveva la possibilità di muoversi, per passare poi al contatto diretto con qualcuno degli autori non espliciti della filosofia vichiana. Fermarsi, nella ricostruzione della biblioteca metaforica e personale di un autore, alle sole citazioni esplicite (sono stati contati circa centodieci citazioni esplicite all'interno della sola *Scienza nuova*¹)

¹ P. ROSSI, *Chi sono i contemporanei di Vico?*, «Rivista di filosofia», 1981, pp. 51-73.

o anche all'inventario della sua biblioteca materiale, significa – per dirla con una bella espressione di Eugenio Garin – fermarsi alla 'punta emergente dell'*iceberg*'².

D'altra parte, lo stesso epistolario vichiano, seppur scarso e molto limitato, contiene spie e riferimenti a testi che senz'altro Vico ebbe fra le mani, al di là delle possibilità materiali di consultazione; di certo le riviste maggiormente in voga all'epoca, come testimonia la corrispondenza con Jean Leclerc, la conoscenza diretta di Selden, Pufendorf, Grozio per l'appunto manifestata nella lettera al cardinale Filippo Monti, anche lui artefice di una straordinaria biblioteca confluita nell'Universitaria di Bologna, o la lettera all'Esperti del 1726, dove discute degli esemplari latini di Gassendi e Locke: tutti libri presenti di fatto nella collezione dei Girolamini. Così come sono da integrare a questi riferimenti le spedizioni che Vico stesso organizza delle sue opere, della *Scienza nuova* del 1725 in particolare, verso l'Olanda protestante, come attesta la lettera di ricezione di Giuseppe Athias del 25 febbraio 1726: tre esemplari della *Sn* sono destinati al mondo di religione protestante, vale a dire Utrecht, Amsterdam, Londra, laddove tutti i libri sospetti giungono in Italia proprio attraverso Inghilterra e Olanda, e poi Germania e Francia attraverso pensatori toscani come Averani e Salvini, che avevano possibilità di mandarli all'estero. Da notare che Athias, molto amico del cattolicissimo Vico, era ebreo, ed era l'unico tramite importante con la cultura ebraica a lui contemporanea: si pensi alla lettura vichiana, testimoniata anche da una lettera di recente ritrovata³, delle *Dissertazioni* di Biagio Garofalo, a commento delle quali Vico aveva dichiarato il debito della lingua greca, latina e italiana dalle lingue orientali, nonché aveva ribadito la decisiva importanza della riflessione protestante sulla lingua ebraica. Osservazioni pesanti che il filosofo può permettersi di annotare solo in una lettera privata e che difficilmente avrebbe ripetuto tra le pagine delle sue pubblicazioni, che descrivono anche una frangia di letture che la tradizione in genere non gli attribuisce.

² E. GARIN, *Le citazioni di Vico*, «Giornale critico della filosofia italiana», LX, 1981, 3, pp. 380-386.

³ S. CAIANIELLO-M. SANNA, *Una lettera inedita di G. B. Vico a B. Garofalo*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXVI-XXVII, 1996-1997, pp. 325-331.

Nella Napoli vichiana, così efficacemente descritta da Nicolini e Croce, Mastellone, Comparato, si contavano soprattutto biblioteche ecclesiastiche annesse ai conventi, biblioteche religiose legate alla immobilismo di molti cardinali, e trasformate poi in più moderne biblioteche dei ceti togati, al di fuori dei chiostrì, come per esempio il preziosissimo lascito di Francesco Maria Brancaccio.

Carattere poco incline a spostamenti se non intellettuali, Vico si alimentò in maniera vorace e fortemente produttiva degli scaffali dei saloni di Vatolla, almeno nel periodo che va dal 1686 al 1695, laddove lavorò soprattutto sui classici latini e greci: la biblioteca dei Rocca confluì nel fondo Ventimiglia, attualmente catalogato e consultabile presso la Biblioteca universitaria di Salerno. Nella biblioteca messa su da quel pregevole storico ed erudito che fu Valletta, 'erano confluiti tutti i caratteri di novità che si sono intravisti nelle istituzioni bibliografiche napoletane'⁴. La classificazione della biblioteca sappiamo che funzionava per criterio linguistico, mentre il catalogo per materie riproduceva mirabilmente il metodo seguito dagli 'Acta Eruditorum'; la preesistenza del catalogo dei fondi alla biblioteca stessa ha fatto pensare, senza prove consistenti a favore della sopravvivenza dell'ipotesi, che potesse essere stato Vico stesso a provvedere alla sua messa a punto.

E sappiamo per certo che, in aggiunta ai volumi posseduti dal facoltoso intellettuale, Valletta riceveva quei periodici europei che si prefiggevano di dare notizia, con dovizia di commenti e particolari bibliografici, delle più famose opere circolanti in tutta Europa, vale a dire la *Bibliothèque universelle et historique*, la *Bibliothèque choisie* e la *Bibliothèque ancienne et moderne*, tutte dirette in sequenza temporale da Jean Leclerc⁵, ma anche il *Journal des Sçavans* fino al 1700, gli *Acta Eruditorum*, le *Nouvelles de la Republique des Lettres*, il *Giornale de' Letterati*. Poco importa che molte di

⁴ V. I. COMPARATO, G. Valletta. *Un intellettuale napoletano alla fine del Settecento*, Napoli 1970, p. 97. Da vedersi anche S. MASTELLONE, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna 1965; G. CONSOLI-FIEGO, *Itinera literaria. Ricerche sulle biblioteche napoletane del sec. XVII*, Napoli 1924.

⁵ Importante ricognizione quella effettuata da M. SINA, *Vico e Le Clerc. Tra filosofia e filologia*, Napoli, Guida 1978, in particolare pp. 10-18, nonché V. I. COMPARATO, *op. cit.*, cap. III.

queste opere fossero scritte in francese⁶, in realtà la presenza delle maggiori riviste europee del momento garantiva una conoscenza a volte dettagliatissima delle opere circolanti in Europa. Rafforzate e coadiuvate dalla presenza ingente degli scambi epistolari che, come è stato ben registrato, ‘potevano condurre ad evadere anche le barriere che si frapponevano all’editoria, per via dei controlli e degli alti pezzi⁷. Come è stato attestato, nel periodo dal 1680 al 1730, quasi tutti i libri stranieri, anche quelli sospettati di eresia o considerati pericolosi, soprattutto provenienti da Olanda, Germania e Francia, fecero ingresso in Italia⁸ e gran parte di questi veniva a far parte della biblioteca di Valletta.

Presenti nella biblioteca di Valletta – e quindi presumibilmente consultabili da Vico, anche perché redatti in latino – i testi del Borchart, l’epistola sulla tolleranza di Leibniz, le opere teologiche di Grozio, dei riformati olandesi e di quelli inglesi, così come Toland. Due edizioni di Locke (Valletta nel 1699 aveva scritto a Leclerc per chiedergli la traduzione francese dell’*Essay*, pur possedendo già quella inglese) e una del *Dictionaire* di Bayle; tra l’altro, nel 1685 Valletta aveva personalmente ringraziato Mabillon per avergli concesso la possibilità di leggere i libri proibiti. Così come Leclerc, scrivendo a Vico nel 1722 in latino, gli chiedeva di segnalargli autori presenti in biblioteche pubbliche o private italiane che sarebbe valsa la pena pubblicare, avendo saputo delle difficoltà create in Italia dalla censura.

Nel 1714, alla morte di Valletta, l’eredità fu assunta dal figlio Diego, che si diede da fare, a partire dagli anni ’20, a vendere tutto a privati; come si sa, l’intervento di Vico con la proposta di mediazione per la vendita agli Oratoriani, fu decisiva. Importante testimonianza conserviamo con la lettera che Vico scrisse al padre Edouard de Vitry il 20 gennaio 1726: lamentando le sorti dei fondi

⁶ Significativo, anche se forse eccessivo, può risultare il proposito ipotetico di Nicolini che la traduzione dal francese della recensione fatta da Leclerc al *Diritto universale* fosse di mano vichiana; cfr. G. VICO, *Opere*, a cura di F. NICOLINI, Bari, Laterza 1914-1941, vol. V, p. 382. E. GARIN (cit., p. 385) invita a riflettere sulla importanza delle fonti orali e dei documenti manoscritti, piuttosto che interrogarsi sulla possibilità vichiana di comprensione del francese.

⁷ V. I. COMPARATO, *op. cit.*, p. 123.

⁸ A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d’Italia. I documenti*, Torino 1973, vol. V, pp. 1397-1492.

privati destinati ad esser venduti sul mercato europeo per incuria di principi disinteressati alla storia culturale del proprio paese, Vico informa il gesuita censore di libri per i tribunali ecclesiastici di essere riuscito a far acquistare il fondo Valletta in territorio napoletano:

Questi R(everendi) P(adri) dell'Oratorio, con animo veram(en)te regale, e pieno di pietà inverso la Patria han comperata la celebre Libreria del Chiarissimo Giuseppe Valletta per quattordicimila scudi, la quale trent'anni addietro valeva ben trentamila: ma che sono stato adoperato d'estimarla, ho dovuto tener conto de' libri, quanto essi vagliono in piazza, nella quale i Greci e i Latini, anche delle più belle, e più corrette edizioni primiere sono scaduti più della metà del lor prezzo, e il di lei maggior corpo sono sì fatti libri Greci e Latini⁹.

Laddove il duca di Gravina avrebbe voluto comprarla a condizione che non fosse costata più di 22.00 scudi, sebbene al Valletta ne fosse costata 30.000¹⁰. Comparato ipotizza che libri più rari o troppo pericolosi venissero conservati a parte dai figli di Valletta o venduti¹¹.

È, come è ben noto, Vico stesso che accredita nella sua autobiografia il debito intellettuale e filosofico contratto con i suoi grandi quattro autori: Platone, Tacito, Bacone, Grozio. E, tuttavia, i lettori e gli studiosi di Vico ben sanno come, in misura più o meno consistente, e con valutazioni più o meno positive espresse dal filosofo napoletano, con altri autori egli si confronti e da essi tragga argomenti e riflessioni: Aristotele, Lucrezio, Varrone e Cicerone per restare all'antichità, il neoplatonismo rinascimentale, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Hobbes e Locke, per venire ai filosofi della modernità.

In questa relazione ci limiteremo soltanto a un primo sondaggio, ben sapendo, naturalmente, che di tali connessioni e rapporti tra Vico e i maggiori filosofi antichi e moderni, vi sono già state

⁹ G. VICO, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, n. 47, ediz. crit. a cura di M. SANNA, Napoli, Morano 1992, p. 1331.

¹⁰ *Lettera di D. de Angelis a M. Egizio. 13 agosto 1710.*

¹¹ Si veda anche il bel contributo offerto da R. BASSI, *Canoni di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2005.

analisi e ricostruzioni delle quali, di volta in volta, cercheremo di tener conto.

Vico annovera, nelle pagine dell'*Autobiografia*, come suoi 'autori' 'che egli ammirava sopra tutt'altri', Platone, Tacito e Bacone, al quale si aggiunge poi Grozio al momento di scrivere la biografia di Antonio Carafa. Ma in realtà lo schema non è così lineare come Vico stesso vuole farci credere, dal momento che la presenza dei suoi 'auttori' risente della fasi di maturazione del suo pensiero teorico. Fino agli anni '30 questo oramai divenuto quartetto viene contrapposto alla triade Grozio, Selden, Pufendorf (e tra le righe Hobbes), rappresentativa di una teorizzazione del diritto naturale non rispondente alle esigenze dettate dall'introduzione della Provvidenza; così come Hobbes, in connubio con Spinoza, Bayle, e solo più tardi Locke, saranno emblemi di un pensiero negativo sul concetto di *societas* umana. Prima dell'avvento della Provvidenza gli scrittori più specificamente eretici erano invece, Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza e Bayle, gruppo che verrà poi man mano sfolto. Parlare di 'altri autori' del Vico significa anche e soprattutto ricostruire una biblioteca su fonti documentarie, testimonianze dirette ed insieme elaborazioni filosofiche ad ampio raggio.

1. Vico e Lucrezio

Dicevamo all'inizio della biblioteca intesa come laboratorio virtuale di un filosofo e di come le fonti esplicite siano solo indagini superficiali e limitate: un'altra maniera di accedere alla biblioteca vichiana è senz'altro anche la ricostruzione delle postille autografe apposte dal filosofo sugli esemplari a stampa della redazione del 1730 della *Scienza nuova*. La messa a punto definitiva dell'edizione critica della *Scienza nuova* del 1730 permette adesso di verificare lo 'scrittoio' vichiano e le autocitazioni di fonti dirette. Ogni esemplare, di quelli più ricchi naturalmente, presenta caratteristiche peculiari, perché si tratta di copie destinate a questi e non altri personaggi. In tali casi, Vico cita esplicitamente quel che nelle stampe sarà del tutto implicito. Niente a che vedere con le stesure delle *Correzioni Miglioramenti e Aggiunte* nelle loro varie stratificazioni, che furono scritte sicuramente in vista della stampa; si tratta in questo caso delle copie a stampa con i riferimenti espliciti in fase di lettura diretta da parte dello scrittore.

Gli altri autori di Vico, come Spinoza, Lucrezio, o anche Agostino, verso il quale il debito è elevatissimo e difficilmente dichiarato.

Prendiamo per esempio uno degli esemplari collazionati per il lavoro di edizione critica, quello conservato presso la Biblioteca Nazionale di Napoli come XVIII 39, le cui postille furono da Nicolini attribuite a mano diversa da quella vichiana e che l'edizione del Centro di studi vichiani ha invece imputato a Vico. La ricchezza degli interventi è dovuta anche e soprattutto al fatto che Vico annota – per sé probabilmente – moltissimi dei passi la cui fonte non è citata esplicitamente. Compaiono fonti dichiarate e segnalazione dei passi precisi da Cicerone, Aristotele, Diodoro Siculo, Giustino, Orazio, Euripide, Laerzio, Erodoto, Strabone, Gellio, Bochart.

Esemplare straordinario, che annota sulle sue pagine le fonti e addirittura segnala con la voce 'di Torno' tutti gli interventi censori che Giulio Torno aveva apposto in quei luoghi, è una copia a stampa che dichiara il trionfo sotterraneo di Lucrezio. Nella sua *Autobiografia* Vico scriveva: 'nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni doppo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio'¹². Vico dunque ne intraprese la lettura: delle opere di Lucrezio risultano nel fondo Ventimiglia, posseduto dai Valletta e ora conservato presso la Biblioteca Universitaria di Salerno Fisciano, ben cinque edizioni accessibili a Vico, edite tra il 1561 e il 1725. Per la precisione, un'*editio* del *De rerum natura* del 1564, un commentario alla stessa opera a cura di Giambattista Pio del 1561, una versione francese delle opere di Lucrezio del 1692 e infine, la traduzione italiana del Marchetti del 1717, quello che il Galiani definì l'empio Lucrezio traslato' e che probabilmente fu portata a Napoli da Serafino Biscardi.

La sovrapposizione tra Epicuro e Lucrezio da parte di Vico è frequente (nella versione del 1730 la celebre *Tantum Religio potuit suadere malorum!* viene erroneamente attribuita allo 'stolto Epicuro', anche se se ne ravvede in fretta e in un esemplare a stam-

¹² G. B. VICO, *Autobiografia*, in *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Milano, Mondadori 1990, p. 19.

pa utilizzato come in fase di bozza corregge subito in 'Lucrezio', come poi nella stampa ma anche già nella successiva ricorrenza) e permette a Vico di non citare mai esplicitamente il secondo, e di utilizzarlo come baluardo contro il pensiero eretico nella sua assunzione spinoziana: è da ricordare che la lettera di Vico all'abate Tommaso Rossi fu utilizzata dal beneventano come prefazione al suo volume del 1736 edito sotto la mendace attribuzione della stampa in Venezia, dal titolo *Dell'animo dell'uomo*, interamente dedicata a 'combattere gli empj, se alcuni ancora tra noi ve ne hanno, e convincerli dell'immortalità dell'anima nostra'¹³. Ad apertura dell'opera, come uso consueto, Rossi pubblica la lettera che Giambattista Vico gli aveva inviato nel 1729, dopo aver visionato lo scritto che aveva ricevuto qualche mese prima; non si sa se Vico non sia addirittura intervenuto sul manoscritto sul quale Rossi aveva chiesto pareri, ma anche correzioni e suggerimenti. Certo è che elementi comuni se ne possono trovare in una discreta quantità. In questa lettera Vico dichiara che Rossi, combattendo Epicuro, aveva dimostrato le debolezze del sistema di Renato Delle Carte e insieme vanificato il sistema dei corpi professato da Malebranche. Importante anche il richiamo all'autore del *De inquirenda veritate* – opera della quale, nella versione latina del 1691 – compare copia nella Biblioteca dei Girolamini, che molto è presente nel *De antiquissima* anche come gettato di un agostinismo sei-settecentesco.

L'opera del Rossi è un commento puntuale e tendenzioso del terzo libro del *De rerum natura* lucreziano che poi, in un'opera successiva, sarà confrontato con il primo libro dell'*Ethica* spinoziana. Sono gli anni nei quali Vico compone la *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinoza, e di Giovanni Locke*, presente solo nelle *Correzioni Miglioramenti Aggiunte* ma mai in forma di stampa. In questa digressione poi espunta per motivi che possiamo solo congetturare Vico, alla luce di una lontana di dieci anni citazione di Lucrezio nel *De Uno*¹⁴ (*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res*¹⁵) prova una distinzione teorica tra il concetto di 'corpo' e di 'corpo mio' in risposta alla dicoto-

¹³ T. ROSSI, *Dell'animo dell'uomo*, in *Opere filosofiche*, a cura di A. DE SPIRITO, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2006, p. 183.

¹⁴ G. B. VICO, *De Uno*, I, XXIX.

¹⁵ LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 304.

mia sostanziale cartesiana. D'altra parte la trattazione primaria del corpo e il privilegio a questo conferito nel processo di conoscenza è quel che Vico più di ogni altra cosa attribuisce a Lucrezio, fin dall'*Epicurus Epicuro convincitur* presente nel *De constantia*¹⁶.

Tra l'altro nel 1682 era venuto a Napoli Lorenzo Magalotti, grande viaggiatore – a differenza di Vico – che aveva personalmente incontrato Spinoza e scriveva in quegli anni (1741) le *Lettere familiari* contro le dottrine ateistiche, sostenendo che la filosofia di Epicuro era compatibile con la religione, a condizione che non si usasse la divinità per spiegare i fenomeni naturali. Il manoscritto dell'opera, segnalato da Apostolo Zeno, capitò nelle mani del Valletta e passò poi nella Biblioteca dei Girolamini. Questa 'Riprensione' della quale dicevamo è un esempio sul campo del materiale bibliotecario utilizzato da Vico, laddove mostra di avere avuto fra le mani quel che circolava sicuramente a Napoli dei tre autori poi banditi per ragioni di prudenza, vale a dire le *Meditationes* cartesiane del 1670 e la traduzione francese dell'*Essay*, volumi posseduti entrambi dai Girolamini e sancisce che, partendo entrambi dall'errata teorizzazione cartesiana, Spinoza prende una strada che conduce al pensiero stoico e Locke recupera la via epicurea.

Si sa ora che nella copia del 1730 destinata, con dedica autografa e conservata presso la biblioteca di Benedetto Croce, a Celestino Galiani, nel passo dell'*Idea dell'Opera* che tratta del 'cieco caso', laddove il richiamo a Epicuro viene conservato, quello esplicito a Spinoza e Locke viene vistosamente cassato¹⁷. Probabilmente Vico ha l'opportunità di regalargli la *Scienza nuova* quando Galiani viene a Napoli nel 1731 per accompagnare Ernst e Friedrich von Harrach, prima cioè di divenire cappellano maggiore. E vorremmo anche aggiungere che nell'esemplare XVIII 39, nella parte conclusiva della sezione dedicata ai *Principi*, molta lunga nell'edizione del '30 e sinteticamente contratta nella versione del '44, laddove parla degli epicurei che vogliono 'tutto corpo' e gli stoici che credono in una 'Mente infinita', i Deisti vengono identificati con gli Spinozisti, e in una nota apposta a margine e poi non stampata si legge 'comunque discordino le nazioni circa il vero Iddio, con-

¹⁶ G. B. VICO, *De constantia*, cap. XIV.

¹⁷ G. B. VICO, *La scienza nuova 1730*, ediz. crit. a cura di P. CRISTOFOLINI e M. SANNA, Napoli, Morano 2004, p. 55.

vengono che sia provvedente; le sette de' Deisti, ed Epicurei sono state sette di particolari uomini; ma non vi è stata nazione intera, che avesse creduta la loro sentenza'¹⁸. Un giudizio non scontato, se si pensa anche che Vico verrà attaccato apertamente dagli scritti di Romano, di Duni e soprattutto dall'*Apologia* di Finetti.

È già stato notato in sede di edizione critica che nell'esemplare napoletano ripudiato da Nicolini compare una postilla molto lunga a margine del capitolo sul Diluvio¹⁹, autografa di Vico, che cita esplicitamente le fonti della tesi dell'erramento ferino in Lucrezio, libro V, insieme a Orazio, Cicerone e Diodoro Siculo. Straordinaria ammissione di un autore latino come propria fonte ispiratrice da parte di Vico, che aveva ritenuto sempre Lucrezio il riferimento empio di Pufendorf sulla nascita delle società legata al concetto di *utilitas*²⁰. E Vico ricorre ancora a Lucrezio per negare la tesi dell'eternità del mondo, propugnata dal pensiero libertino: senza questa che Vico chiama nella annotazione l'"educazione ferina" la religione non sarebbe potuta nascere, e questa stessa educazione ferina senza dispersione non sarebbe stata concepibile. E qui Vico cita esplicitamente il ricorso a Cesare e Tacito, i suoi autori canonici.

Lucrezio²¹, insieme ad Epicuro finiscono per essere anche l'unico espediente vichiano per parlare del controverso rapporto tra natura e grazia e per proclamare un antiprotestantesimo che è soprattutto manifestazione del tentativo di 'sposare Epicuro con la Platonica'. Errore imperdonabile che Vico attribuirà a Locke, a quella 'metafisica della moda' da contrastare fortemente, capillarmente diffusa ormai in Italia e ossequiante il tema della necessità.

È evidente che il recupero, a Vico molto caro evidentemente, della esclusiva matrice filosofica di Lucrezio – e con Lucrezio, di Epicuro – è legato fortemente alla lettura delle opere di Gassendi²², e non si possono dimenticare le splendide pagine del *De antiquissi-*

¹⁸ *Ivi*, p. 124.

¹⁹ *Ivi*, p. 139.

²⁰ P. CRISTOFOLINI, *Piccole chiose alla 'Scienza nuova'*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, p. 255.

²¹ Si veda anche G. SASSO, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna, il Mulino 1979.

²² B. DE GIOVANNI, *Filosofia e politica in Francesco D'Andrea*, Milano 1958, dove si precisa che è proprio a Gassendi che si deve la scoperta di un Lucrezio filosofo.

ma dedicate esplicitamente alla distinzione concettuale tra *animus* e *anima*, o alla straordinaria trattazione, nella *Scienza nuova*, del tema dell'ingegno come lucreziana *dedala tellus*. E l'ingegno è proprio un concetto-crocevia dove si ritrovano insieme molte fonti umanistiche e tutto il platonismo recuperato dal periodo rinascimentale, mettendo in sintonia la tradizione che risale a Virgilio e Orazio (Ernesto Grassi, nel suo lavoro pubblicato sul finire degli anni '80, individuava bene l'eredità di Virgilio e di Ovidio nel forte legame tra *ingenium* e *natura* che caratterizza gli esseri viventi, così come quello stabilito da Cicerone tra *ingenium* e senso del divino) dove ha un ruolo determinante ugualmente nel mondo animato come in quello inanimato nella continuità della disposizione spirituale e si lega intimamente alla fondazione dell'*ars*: basti pensare alla più pura accezione vichiana che assimila 'ingegnere' e 'ingegno' nella *SN44*: 'Parti navale e nautica sono gli ultimi ritruovati delle nazioni, perché vi bisognò fior d'ingegno per ritruovarle; tanto che Dedalo, che funne il ritruovatore, restò a significar esso ingegno, e da Lucrezio ne fu detta'²³, dove Dedalo, secondo la tradizione non solo ovidiana ma anche lucreziana, viene ad essere davvero il prototipo dell'inventore e viene usato quale sinonimo di *ingenium*, anche nel senso linguistico, designando 'daedala tellus' per 'ingegnosa'²⁴.

2. Vico e Agostino

Uno dei più attenti studiosi che hanno indagato le fonti agostiniane di Vico ha, non del tutto a torto, osservato come questa fonte sia stata spesso trascurata e sottovalutata²⁵. Ciò dipende da una serie di fattori, tra i quali ha avuto un peso notevole una di-

²³ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, in ID., *Opere*, cit., p. 732.

²⁴ OVIDIO, *Metamorfosi*, VIII, 159; LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 228.

²⁵ Mi riferisco a U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico. Morale, diritto e società nella 'Scienza nuova'*, L'Aquila-Roma, Japadre 1993, in part. pp. 205 sgg. Dello stesso autore cfr., più specificamente, *Sulla fonte agostiniana del pensiero di Vico*, in AA.VV., *Filosofia Storiografia Letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, Lanciano, Editrice Itinerari 2001, pp. 265-282. Sul tema cfr. anche A. LAMACCHIA, *Vico e Agostino. La presenza del De Civitate Dei nella Scienza nuova*, in AA.VV., *Giambattista Vico. Poesia logica religione*, Brescia, Morcelliana 1989; E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2007, pp. XXVIII-XXIX.

varicazione – che oggi, con il consolidarsi sempre più evidente di letture filologicamente corrette e attente ai contesti storici, ha sempre minore ragion d'essere – tra le letture d'ispirazione cattolica e quelle legate alla tradizione laica e liberale, prima, e prassistico-immanentistica, dopo²⁶. Non è questa certo la sede per riproporre e discutere limiti e pregi dell'interpretazione cattolica di Vico. Quel che vorremmo piuttosto sottolineare è che al di là della disputa sulla religiosità della filosofia di Vico o sui fondamenti cattolici che stanno a base della sua visione del mondo e della storia, si pone un più generale problema sui nessi tra i principi, per così dire, 'metafisici' e teoretico-gnoseologici della filosofia di Vico e la sua concezione della storia, della genesi del mondo umano e delle sue radici così poetiche e fantastiche, come antropologiche e sociali. Ma si pone, altresì, anche la questione del rapporto tra le opere vichiane del primo periodo, in cui prevalgono problemi di ordine metafisico e gnoseologico, e la *Scienza nuova*, in cui la teologia non solo è 'ragionata' alla luce di una corrispondenza tra modificazioni della mente e mondo umano, ma si presenta come 'civile', che non è da intendere nel senso di una improponibile conversione 'laicista' di Vico, ma più semplicemente e correttamente in quello della funzione civile della religione, 'regolatrice' ed 'educatrice' degli ordini e delle relazioni umane nel corso della storia.

Cosicché, come ho sostenuto anche altrove²⁷, pur se è prevalsa, nell'immagine che ci ha trasmesso la letteratura storico-critica, una interpretazione di Vico basata essenzialmente sulla filosofia della storia e sull'antropologia, non bisogna trascurare il fatto che è ben visibile nell'articolazione del suo pensiero una problema-

²⁶ Basti qui citare il severissimo giudizio che si legge nella *Bibliografia vichiana* di Croce, riveduta e accresciuta da Nicolini, sul libro di F. AMERIO (*Introduzione allo studio di G. B. Vico*, Torino, SEI 1947). Un libro scritto con metodo «scolasticamente pretesco e cavillosamente avvocatesco». Ed ancora, secondo Croce e Nicolini, la pretesa presentazione fedele del pensiero vichiano si ridurrebbe all'accentuazione delle «sostituzioni esegetiche dei Gemelli, dei Chiocchetti e degli altri pseudovichisti della *Rivista di filosofia neoscolastica* e dell'Università Cattolica del Sacro Cuore» (B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, Ricciardi 1947, vol. II, pp. 874 sgg.).

²⁷ Ho argomentato distesamente questa tesi nella introduzione al mio libro su Vico apparso in tedesco: *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag 2002.

tica di carattere metafisico. In effetti, non si tratta di introdurre, nel pensiero vichiano, una irrelata opposizione tra l'interesse per il mondo storico-politico dell'uomo e i presupposti metafisici visibili sia a livello della teoria della conoscenza (la dottrina del *verum-factum* e quella dei «punti metafisici») sia a livello della visione cristiano-cattolica della Provvidenza. Il problema, piuttosto, è quello di riconoscere che Vico non è estraneo al processo di ricerca di una sistematicità filosofica (quella, per capirci, che da Cartesio e Leibniz giunge sino a Wolff e Kant), capace di mantenere in un plesso unitario – grazie alla teoria gnoseologica della convertibilità e al rapporto tra *l'intelligentia* di Dio e la *cogitatio* dell'uomo – il *verum* della sapienza divina, il *verum* umano delle scienze fisico-matematiche e il *verosimile* delle strutture storiche, etiche ed estetiche della realtà umana²⁸. Affermare, dunque, che la storia in Vico si presenta innanzitutto come «problema filosofico», significa, tra l'altro, non limitarsi solo a delineare la specifica filosofia vichiana della storia, ma anche ad individuare le premesse «metafisiche» del suo pensiero – lungo un percorso che muove da indubbe radici neoplatoniche e, come vedremo agostiniane. Al di là del riconoscimento della indubbia religiosità di Vico, ciò che si delinea come tratto peculiare e originale della filosofia vichiana è una ben definita ipotesi di soluzione filosofica del problema del nesso tra verità, temporalità e fattualità. Da questo punto di vista, l'interpretazione che propongo si basa sul convincimento che esista un chiaro filo conduttore unitario tra la metafisica del *De antiquissima italorum sapientia* (1710) e la scienza storico-civile della *Scienza nuova* (1725-1730-1744). Tale filo è rappresentato, appunto, dalla ricerca di un principio unitario di comprensione sintetica della realtà umana che è dato dalla corrispondenza tra le strutture della mente e il farsi della realtà, tra il pensiero e l'autonomo *facere* dell'uomo e delle nazioni, quand'anche governato dal disegno della Provvidenza. È all'interno di queste generali coordinate e, dunque, non nell'intento di fissare comparazioni filologiche

²⁸ Proprio nel primo capitolo del *De Antiquissima*, dedicato com'è noto, al vero e al fatto, vi è una esplicita citazione dal *De Trinitate* (VII, IV). La *ratio* è ciò che distingue l'uomo dai bruti e, tuttavia, l'uomo è «partecipe della ragione», non padrone di essa» (*De Antiquissima*, con testo latino a fronte, a cura di M. SANNA, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2005, p. 15 e n.).

e testuali, che cercheremo di ripensare la lettura vichiana dei testi di Agostino.

Vorremmo inoltre discostarci, per un momento, da una consolidata tradizione storiografica che, nella sua generalità, tuttavia, ha dato spesso luogo a fraintendimenti. Ci riferiamo a quella sorta di genealogia della filosofia della storia che dalla filosofia cristiana e da Agostino conduce sino alle manifestazioni moderne e contemporanee della secolarizzazione. Un grande storico della filosofia, oltre che grande pensatore, come Dilthey ha spesso insistito sulle origini della filosofia della storia a partire dall'idea cristiana come educazione progressiva dell'umanità. «Clemente e Agostino la prepararono; Vico, Lessing, Herder, Humboldt, Hegel, la condussero a compimento. Essa sta ancora oggi sotto la potente aspirazione ricevuta da tale idea cristiana d'una comune educazione di tutte le nazioni da parte della Provvidenza e di un regno di Dio che così si realizzerebbe»²⁹. C'è da dire, però, che proprio Dilthey coglie con grande intelligenza storica e interpretativa, la novità introdotta da Vico rispetto al classico percorso della teologia cristiana ed agostiniana della storia.

I *Principii di una scienza nuova* del Vico lasciano sussistere i tratti esteriori della filosofia teologica della storia, ma all'interno di tale enorme edificio il lavoro positivo di questo pensatore, una vera indagine storica con intenti filosofici, ha trovato un campo tutto suo nella storia arcaica dei popoli affrontando il problema della loro evoluzione storica e delle epoche di questa evoluzione comuni a tutti i popoli³⁰.

Un altro filosofo – questa volta spagnolo José Ferrater Mora – ha scritto un libro fortunato e ben noto su *Cuatro visiones de la historia universal*, che si articola in quattro fondamentali momenti: Agostino, Vico, Voltaire, Hegel³¹. Quel che di questa interpretazione a noi interessa segnalare è la ripresa di un noto argomento, filosofico e storico al tempo stesso, secondo il quale è solo a partire

²⁹ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, tr. it. a cura di G. E. DE TONI, Firenze, La Nuova Italia 1974, p. 121.

³⁰ *Ivi*, p. 133. Sullo stesso tema Dilthey torna anche in *Il secolo XVIII e il mondo storico*, tr. it. di F. TEDESCHI NEGRI, Milano, Comunità 1967.

³¹ Cito dall'edizione: Madrid, Alianza Editorial 1982. Il libro apparve la prima volta nel 1945.

dall'avvento del cristianesimo si è data una coscienza storica e, di conseguenza, si è dato vita a filosofie e a visioni della storia. Questo argomento è però giustamente solo in parte accettato, giacché alla coscienza religiosa, ai fini della formazione di una filosofia della storia, deve necessariamente aggiungersi una visione complessiva del corso storico, della natura delle cose come degli uomini. Ammesso che Vico possa essere iscritto in un generale quadro di filosofia cristiana della storia, anche sulla scia di Agostino, si tratta, tuttavia, non di una teologia pura e semplice, ma di una vera e propria *scienza della storia* che mira a stabilire i principi della *storia ideale eterna* che diventano poi le leggi dell'ordinamento delle storie particolari, cioè dei luoghi dove si manifesta la comune natura delle nazioni³².

Fin qui alcune differenze tra Agostino e Vico, pur dentro una comune ispirazione di filosofia cristiana. Vi è un punto però dove maggiormente è visibile l'influenza della fonte agostiniana su alcuni argomenti della riflessione vichiana. Vogliamo riferirci a quei passaggi cruciali della dottrina agostiniana della grazia e del libero arbitrio³³ che vengono consapevolmente usati da Vico per ritro-

³² *Ivi*, p. 49.

³³ Già nel *De Antiquissima* Vico era partito dalla classica domanda: da dove vengono i mali, le imperfezioni, i vizi, le falsità e le brutture se Dio è «motore della mente umana»? E perché mai «in Dio vi è scienza del tutto vera ed assoluta, nell'uomo il libero arbitrio nelle sue azioni? [*in homine liberum rerum agendarum arbitrium?*]». La risposta è trovata da Vico in Agostino (*Tract. in Iohann.*, § 4). Dio non solo «trae a sé un uomo che lo vuole, ma che lo desidera e ne ha piacere» (Questo argomento è poi ripreso in *De Constantia Iurisprudentialis*, cfr. G. VICO, *Il Diritto Universale*, a cura di F. NICOLINI, Bari, Laterza 1968, parte II, p. 282, dove si fa riferimento a *Tract. in Iohann.*, XXII). Vi è dunque piena coerenza tra l'onnipotenza divina e la libertà dell'arbitrio umano. «Perciò, Dio non scompare mai alla nostra vista perfino quando erriamo: difatti, abbracciamo il falso sotto l'apparenza del vero, il male sotto l'apparenza del bene. Vediamo le cose finite e ci sentiamo finiti, ma proprio questo dimostra che possiamo pensare l'infinito» (*De Antiquissima*, cit., p. 111). L'argomento è ripreso nel *De Uno*, proprio con un riferimento esplicito a Sant'Agostino. «Deus, ut divus Augustinus in *Confessionibus* definit, philosophia divina demonstrat et nostra religio profitetur, est Posse, Nosse Velle infinitum [Dio, come definisce sant'Agostino nelle *Confessioni*, come la divina filosofia dimostra, e la nostra religione professa è l'infinito potere, conoscere e volere]» (preferiamo usare, per questi passi, la ancor utile traduzione ottocentesca di Costanzo Giani, Milano, Lombardi 1855, p. 141). Ma subito dopo, nel capitolo decimo, Vico così aggiunge: «Homo autem constat ex animo et corpore et est nosse, velle, posse

vare le movenze costitutive del mondo dell'uomo e della storia e per fondarne l'autonomia. È Vico stesso che, nell'*Autobiografia*, ricorda come nel periodo trascorso a Vatolla, quello sperduto borgo del Cilento dove egli «fece il maggior corso degli studi suoi», egli si imbattesse nei testi del gesuita francese Antonio Richardus (pseudonimo di Stefano Deschamps) che nel 1645 aveva pubblicato una *Disputatio de libero arbitrio*. Qui, scrive Vico, è possibile vedere ben spiegata la dottrina di Sant'Agostino. Era il primo decisivo ed efficace passo per «meditar poi un principio di diritto natural delle genti, il quale e fosse comodo a spiegare le origini del diritto romano ed ogni altro civile gentilescio per quel che riguarda la storia, e fosse conforme alla santa dottrina della grazia per quel che ne riguarda la morale filosofia»³⁴. Dove è facile vedere fin dalla struttura argomentativa del discorso la netta distinzione tra i processi formativi e conoscitivi della storia umana (il diritto romano e il diritto delle genti) e i principi della dottrina morale cristiana³⁵.

[si noti qui l'uso delle minuscole], et quidem posse tum animo, tum corpore, quia utroque constat. Et quia animus loco incircumscrip-tus, nam spiritalis, et corpus, quia corpus est, terminatum; hinc est nosse, velle, posse finitum quod tendit ad infinitum» (*De Uno*, cit., pp. 43-44. «L'uomo poi consta di animo e di corpo; ed è conoscere, volere, potere, e certamente sì coll'animo, che col corpo, perché formato dell'uno e dell'altro; perché l'animo siccome spirituale non ha confini, ed il corpo, perché corpo, è terminato; perciò stesso l'uomo è conoscere, volere, potere finito che tende all'infinito», tr. it. cit, pp. 161 sgg.). Che è, insieme, conferma della religiosità profonda di Vico, ma anche del convincimento dell'autonomia e della costruibilità del fare umano. Il tema è ripreso, ancora con esplicito riferimento ad Agostino, quando Vico individua le condizioni di possibilità di una giurisprudenza Cristiana nello stretto nesso tra la grazia e la libertà dell'agire (cfr. *De Uno*, cit., p. 82. Le fonti agostiniane richiamate sono *De civitate Dei*, V, 10 e VII, 30; *De Trinitate*, III, 4; *De correptione et gratia*, 8, n. 52). A fronte di queste profonde e significative convergenze di Vico verso Agostino, bisogna però rammentare qui quanto osservava Giuseppe Capograssi a proposito della concezione vichiana della storia, in cui «non c'è niente di agostiniano (nel senso dell'interpretazione maccaronica del *De civitate*). La storia, per Vico, non ha fini. L'interesse fondamentale della storia è proprio il mondo umano» (G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico*, in ID., *Opere*, Milano, Giuffrè 1959, vol. IV, p. 401).

³⁴ G. VICO, *Vita*, cit., p. 12.

³⁵ L'agostinismo di Vico è ben visibile, tra l'altro, nella netta e parallela presa di distanza polemica sui temi della grazia e del libero arbitrio, tanto dal pelagianesimo quanto dal calvinismo. Su questo punto cfr. le convincenti osservazioni di U. GALEAZZI, *Ermeneutica e storia in Vico*, cit., pp. 148 sgg.

Dunque Agostino è sicuramente individuabile come una delle fonti privilegiate di Vico, anche quando si tratta, come ha ben rilevato Galeazzi, di costruire una filosofia della mente che non è solo mero processo conoscitivo, ma strumento indispensabile di accesso alla verità. Qui naturalmente non è il caso di riproporre l'analisi comparata³⁶ dei testi agostiniani e di quelli vichiani, là dove, ad esempio, sia Agostino sia il filosofo napoletano muovono da una definizione della mente come avvicinamento e scoperta della verità, di una verità che, analogamente ad Agostino, Vico considera come somma sapienza, come «rerum divinarum atque humanarum notitia»³⁷. Il punto su cui vorremmo piuttosto insistere è che il discorso vichiano è consapevolmente inserito in un contesto argomentativo volto a ritrovare, più che la coerenza tra mondo creato e onniscienza divina, gli elementi di congiunzione tra *ratio* e *auctoritas*, primo fra tutti la Giurisprudenza. «Consiste la ragione nella necessaria naturale concatenazione delle verità, siccome deriva l'autorità dal volere del legislatore. La filosofia ricerca le cagioni necessarie delle cose, la storia ci fa conoscere i vari e successivi voler»³⁸. Il ragionamento vichiano, pur non difforme dalla visione cristiana della verità, segue però molto da vicino lo schema aristotelico della distinzione tra una dottrina delle cose civili (*doctrinae civilis principia*) e una metafisica come cognizione delle cose divine³⁹. Perciò per Vico sono da considerarsi sapienti

³⁶ U. GALEAZZI, *Sulla fonte agostiniana nel pensiero di Vico*, in AA.VV., *Filosofia Storiografia Letteratura. Studi in onore di Mario Agrimi*, cit., pp. 269 sgg.

³⁷ Per il testo vichiano cfr. il prologo al *De Uno*, in G. VICO, *Il diritto universale*, a cura di F. NICOLINI, Bari, Laterza 1936, parte I, p. 26. Per il testo agostiniano cfr. *De Trinitate* (nell'edizione curata da G. BESCHIN, Roma, Città Nuova, 1973, XIV, 1,3): «Disputantes autem de sapientia, definierunt eam dicentes: sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia». Ma altre analogie vengono sottolineate ed analizzate, ad esempio, tra l'agostiniana natura dell'anima intellettuale come partecipe di Dio e dunque capace di cogliere le realtà intelligibili (*De Trinitate*, 496-497) e il vichiano convincimento che il genere umano possiede nozioni comuni del vero eterno capaci di indirizzare l'uomo al giusto processo di incivilimento e di conferire senso dell'umanità a chi questo vero possiede. Cfr. *Il diritto universale*, cit., parte II, p. 271.

³⁸ G. VICO, *De Uno*, cit., p. 26. Per la traduzione italiana cfr. ID., *Opere giuridiche*, intr. di N. BADALONI, a cura di P. CRISTOFOLINI, Firenze, Sansoni 1974, p. 22.

³⁹ *Ivi*, p. 27 (G. VICO, *Opere giuridiche*, cit., p. 22).

tanto coloro che si dedicano alla contemplazione quanto quelli che «con buone leggi fondano gli stati sulla verità e sulla giustizia, e gli reggono sempre rimirando alla giustizia e alla verità»⁴⁰. Per questo, proprio con riferimento diretto ad Agostino (che a sua volta utilizzava Cicerone), Vico può affermare nel *De Uno* – aprendo così la strada alle argomentazioni che saranno al centro della *Scienza nuova* – che essendo il vero ed il giusto i fondamenti di ogni società, si deduce che senza giustizia non può esistere nessuna società civile (*sine iustitia nullam stare posse civilem societatem*)⁴¹.

Nella dimensione etico-filosofica e storico-antropologica della *Scienza nuova*, anche la presenza di Agostino è, per così dire, dimensionata alla scala dei problemi che ruotano intorno ai fondamenti del diritto e alla genesi storica (nel mondo arcaico e nella storia di Roma) degli ordinamenti civili del mondo umano. Sia nella *Scienza nuova* del 1730 che in quella del 1744⁴² Agostino è spesso citato, implicitamente o esplicitamente, in compagnia di Varrone, giacché l'opera perduta dell'erudito romano *Antiquitates rerum divinarum et humanarum* era tramandata attraverso frammenti e citazioni in autori come Censorino e, appunto, Agostino⁴³. Vico si riferisce, nella pagine della spiegazione della dipintura, alla statua di Omero. Su essa giunge il raggio che s'era rifratto dal petto della metafisica a dimostrazione dell'esistenza di una sapienza poetica originaria, la «prima sapienza del mondo per gli gentili»⁴⁴. È così confermata, attraverso le testimonianze di Varrone⁴⁵ e Ago-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, p. 63 (la fonte agostiniana è *De civitate Dei*, II, cap. XI).

⁴² Cfr. G. VICO, *Scienza nuova 1725*, in ID., *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, cit., vol. II, capov. 36, p. 998; capov. 251, p. 1104.

⁴³ Di Agostino come «epitomatore delle varroniane *Antiquitates*», parla A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, il Mulino 2004, p. 254.

⁴⁴ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., vol. I, capov. 6, pp. 418-419.

⁴⁵ Per un esame approfondito del rapporto di Vico con Varrone 'attraverso' e 'malgrado' Agostino, cfr. G. MAZZOTTA, *Varrone, sant'Agostino e Vico*, in F. RATTO (a cura di), *Il mondo di Vico / Vico nel mondo. In ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, Perugia, Guerra 2000, pp. 157-163 (cfr. anche la breve scheda che al saggio di Mazzotta dedica M. SANNA, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", XXXI-XXXII, 2001-2002, pp. 220-221). Sul tema cfr. anche N. DU BOIS MARCUS, *Vico and Plato*, New York, P. Lang 2001, pp. 82-90. Per indicazioni sulle edizioni delle opere agostiniane – e segnatamente del *De civitate Dei* – che Vico potrebbe aver utilizzato cfr. R. BASSI, *Canon di mitologia. Materiali per lo studio delle fonti vichiane*, cit., p. 36.

stino, la teoria dei *tre tempi del mondo*⁴⁶: il tempo oscuro, quello favoloso e quello *istorico* delle nazioni. Al di là delle forzature che pure, nei confronti delle matrici cristiane della filosofia di Vico, ha operato la letteratura critica idealistica e storicistica, non v'è dubbio, però, che ora, nell'opera maggiore, l'autorità agostiniana è richiamata quasi sempre a sostegno della ricostruzione genealogica e storico-culturale del processo di incivilimento delle nazioni e a sostegno anche di una investitura teologica per il potere politico, la sua genesi, la sua costituzione, la sua storica fenomenologia nella fortuna di Roma e del suo dominio. Lo stesso ragionamento ci pare possa valere a proposito della ricostruzione vichiana del corso svolto dalle tre forme di giurisprudenza all'interno del più vasto svolgersi del corso delle nazioni⁴⁷. Dalla *teologia mistica*⁴⁸ e dalla sapienza dei poeti teologi (i veri fondatori dell'umanità 'gentileasca') che affidarono la loro filosofia 'nascosta' al potere fantastico ed evocatorio delle favole, alla *giurisprudenza eroica*, basata innanzitutto sulla «scrupolosità delle parole» e sulla ricerca della *aequitas civilis*, che noi diciamo, scrive Vico, *ragion di Stato*, è che è il tratto specifico di quella virtù dei romani di cui parla Agostino⁴⁹, per passare poi a quella teologia cristiana «mescolata di civile e di naturale e di altissima teologia rivelata, e tutte e tre tra loro congiunte dalla contemplazione della provvidenza divina»⁵⁰. Come ha giustamente osservato Andrea Battistini⁵¹, Vico e Vives [del quale Battistini qui traccia un importante profilo in

⁴⁶ G. VICO, *Scienza nuova 1730*, cit., p. 30. Nell'edizione critica di *Scienza nuova 1730* si individuano altri luoghi agostiniani impliciti e quasi sempre con riferimento alla fonte varroniana e più raramente con riferimento a Sallustio (cfr. pp. 67, 78, 99, 166, 232, 254, 269, 360).

⁴⁷ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., capov. 38, pp. 442-444; Id., *Scienza nuova 1730*, cit., pp. 52-53.

⁴⁸ Cfr. anche G. VICO, *Scienza nuova 1730*, cit., p. 137.

⁴⁹ Sia Battistini che Cristofolini-Sanna individuano la fonte in *De Civitate*, V, 12, là dove Agostino spiega «per quali qualità morali gli antichi Romani meritavano dal vero Dio, pur non adorato da loro, l'espansione del loro impero». Al fondo delle virtù romane – pur fuorviate dall'adorazione di divinità futili e di potenze demoniache – v'era il desiderio di elogi e di dominio, ma anche di vita libera e valorosa. Sono queste doti – argomenterà Agostino in V, 15 –, che indurranno Dio non certo a concedere ai romani la vita eterna, ma a ricompensarli col dominio temporale.

⁵⁰ G. VICO, *Scienza nuova 1744*, cit., capov. 366, pp. 562-563.

⁵¹ A. BATTISTINI, *Vico tra antichi e moderni*, cit., pp. 99-100.

relazione alla teoria delle passioni] «condivisero sia lo studio ravvicinato del *De civitate Dei* di Agostino, sia il distacco da questo loro venerato 'autore' perché, nonostante la fede, si sentivano entrambi attratti più dalla religione naturale che da quella rivelata ed istituzionale». Si trattava di quell'«umanesimo devoto» che guardava alla religione come fondamento dell'ordinamento civile, come fonte di regolazione, ma non di soppressione delle passioni umane, luoghi ineliminabili e imprescindibili della struttura ontologica e storica del mondo umano.

Fin qui – specialmente in riferimento alle fonti agostiniane – si è visto in modo particolare tanto il versante metafisico e gnoseologico (il concetto di verità cristiana, i nessi tra vero e fatto, la relazione tra grazia e libero arbitrio) quanto quello etico, antropologico e storico che resta indubbiamente, senza voler occultare la dimensione ontologica e religiosa, il risultato più originale e più filosoficamente rilevante del pensiero di Vico. Lo stesso filosofo era ben consapevole della rilevante portata del suo tentativo di dare vita ad una 'nuova scienza' – quella della storia – costruita tanto su basi gnoseologiche (la scoperta metodologica della conoscenza storica del mondo da parte dell'uomo in ragione del fatto che è egli stesso a farlo), quanto su basi etiche e pratiche. La teoria vichiana della storia – quali che siano i suoi vincoli con una formazione 'tradizionalistica' e platonico-cristiana – si mostra nella sua straordinaria 'modernità' proprio quando consapevolmente si propone come scienza rivolta alla comprensione dei processi attraverso i quali l'umanità giunge alle forme più articolate e complesse della vita storica e culturale delle nazioni.

È dentro questo itinerario consapevolmente umanistico e 'umanologico' che bisogna collocare e intendere l'altra straordinaria 'scoperta' della filosofia vichiana: lo stretto e significativo rapporto, sul piano gnoseologico come su quello storico-genetico, tra fantasia e ragione, tra poesia e storia. La piena comprensione del mondo reale non può basarsi soltanto sui principi della mente, non può affidarsi soltanto all'astratto razionalismo. Essa deve rivolgersi anche e soprattutto a quelle espressioni della produttività umana che si rivelano nella dimensione mitologica e si manifestano nella poesia. Il mondo umano non può limitarsi a ciò che si esprime e si organizza concettualmente nella «sapienza riposta» dei filosofi. Esso si costruisce nei simboli mitici, nelle allegorie, nelle metafore, cioè in quella

dimensione pre-logica e poetico-mitica che è propria della «sapienza volgare» dei popoli. Non si tratta, però, di istituire una gerarchia o una astratta opposizione tra fantasia e ragione, ma di cogliere – grazie ad esempio alla funzione degli «universali fantastici» – quelle forme adeguate di razionalità e di comunicazione del mondo umano non comprimibili e non riducibili al calcolo della rappresentazione intellettuale. Si comprende allora perché Vico collochi, già fin dalla ‘Dipintura’, Omero al centro del suo capolavoro e si comprende ancora l’attenzione ad altri grandi autori e poeti: Lucrezio, Orazio, Dante, per far solo alcuni nomi di questi ‘altri’ autori di Vico, che analizzeremo in futuri e più approfonditi sondaggi.

