

RAGIONE NARRATIVA ED ELABORAZIONE DIALOGICA DEL SAPERE. L' AUTOBIOGRAFIA DI GIAMBATTISTA VICO E IL SUO CONTENUTO PROBLEMATICO

1. In un saggio di diversi anni fa Donald Phillip Verene riconosceva al pensiero vichiano il merito di aver aggirato la «dicotomia» fra «*Geist*» e «vita», che sempre si ripropone nel corso della storia del pensiero europeo, e di aver saputo trovare il proprio cominciamento non nella «ragione» – come di solito accade nelle vicende ricorrenti della filosofia occidentale –, ma nell'«immaginazione», nella «*fantasia*, intesa come facoltà della mente originale e indipendente»¹. Per questa scelta divergente rispetto alle consuetudini logocentriche storicamente consolidate nel nostro continente e tendenti a fare della ragione il perno iniziale della riflessione teoretica, Vico si collocherebbe – circostanza di segno assolutamente positivo secondo lo studioso statunitense – «al di fuori della tradizione filosofica occidentale»; e ciò perché, chiarisce Verene, «il pensiero filosofico occidentale comincia con il concetto di ragione e cerca di renderla compatibile con la concretezza dell'esperienza così come viene percepita e vissuta»².

Certo le persuasive suggestioni che questa tesi provoca nel lettore attento non possono indurlo a dismettere quell'*habitus* di vigile prudenza che sempre lo predispone ad una metodica diffidenza verso le grandi caratterizzazioni epocali, spesso poco convincenti perché troppo omologanti ed in perenne debito di documentazione. Ciò premesso, la proposta interpretativa di Verene sembrerebbe essere suscettibile di un diametrico capovolgimento: infatti – per usare il suo stesso registro concettuale – posto che la «tradizione filosofica occidentale» si sia definita nella sua individualità storica per aver ravvisato l'inizio del filosofare in un *lógos* da rendere «compatibile con la concretezza dell'esperienza», se ne deduce che a rappresentare la questione cruciale per questa «tradizione» di pensiero sia stata l'esigenza incessante di ricercare e fondare la compenetrazione fra *lógos* ed empiria conseguente alla designazione teoretica di una ragione assoluta ed astratta quale punto d'origine del pensare. Se una ricerca storico-teoretica in questa sede nemmeno immaginabile, svolta per picchi di rilevanza o, per usare le eleganti parole di Meinecke una «peregrinazione, per le creste dei monti» condotta non senza «rivolgere lo sguardo, da un lato all'altro, a monti ed a valli che pur non si vanno a visitare»³, ma facendo attenzione a non scivolare rovinosamente nei crepacci insidiosi della filosofia della storia, dovesse mostrare quanto determinante in quella «tradizione filosofica occidentale» fino a Vico – illustrata da Verene nei suoi tratti generalissimi⁴ – sia stato il problema della connessione fra *lógos* ed esperienza, allora lungi dall'esserne «fuori», Giambattista Vico andrebbe considerato di sicuro non l'unico, ma fra i pochi autentici e più efficaci rappresentati di quella «tradizione» medesima. Il che, naturalmente, nulla toglie all'originalità della riflessione vichiana, ma la declina misurandola nel confronto con quel grande problema che, abbozzato nella sua formulazione da Verene e da lui usato per contrasto nella determinazione dell'«originalità» di Vico, il retaggio filosofico continentale consegnava al pensatore napoletano: quello cioè di coniugare il *lógos* con l'effettività.

¹ D.PH. VERENE, *L'originalità filosofica di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 95-120, qui p. 104. Sul tema della fantasia in Vico si può vedere il volume di M. SANNA, *La «fantasia che è l'occhio dell'ingegno». La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001.

² VERENE, *L'originalità filosofica di Vico*, cit., pp. 101-102.

³ F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, tr. it. di M. Biscione, C. Gundolf, G. Zamboni, Firenze, 1954, p. XIII.

⁴ A suffragio della sua lettura della «tradizione filosofica occidentale» Verene adduce come unica prova «l'attacco platonico alle immagini poetiche e l'interesse di Aristotele a concepire l'uomo come essere razionale» (Id., *L'originalità filosofica di Vico*, cit., pp. 101-102).

E a tal proposito non possono qui non essere richiamati in sintesi quei capisaldi della filosofia vichiana alcuni dei quali saranno toccati con maggiore, seppure non esaustiva, attenzione nei paragrafi successivi. Ci si riferisce, com'è ovvio, al rapporto di mutua assimilazione intercorrente fra *verum* e *factum*⁵, al nesso scambievole di filosofia e filologia, e dunque di «vero» e «certo», strumento essenziale nell'epistemologia di Vico per «ridurre la filologia in forma di scienza»⁶, alla congruenza reciproca sussistente tra storia ideale eterna e storie delle nazioni⁷. Non è un caso che anche a voler solo sommariamente elencare i punti essenziali della filosofia di Giambattista Vico, ci si accorge di aver bisogno di espressioni e sinonimi il cui significato indichi relazione vicendevole fra due termini, dal momento che il *verum* si identifica con il *factum* e viceversa; che il *vero* della filosofia si *certifica* per mezzo dei fatti storicamente attestati, i quali, a loro volta, costituiscono quel

⁵ Su questo tema ci si limita, in via preliminare, a dare solo alcune fondamentali indicazioni bibliografiche. Per l'interpretazione crociana, cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari, 1980¹⁰ (1a ed. *ibid.*, 1911), pp. 11-40 (una recentissima lettura della *Scienza nuova*, che, in contrapposizione a quella crociana – considerata troppo appiattita sull'idea pregiudiziale del precorrimiento della filosofia dello spirito –, mette in luce le intenzioni e gli esiti antropologici presenti nel capolavoro vichiano, è quella di M. VANZULLI, *La scienza e l'anticipazione del pensiero assoluto. Su Vico e Croce*, in ID., *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, 2003, pp. 17-74). Per la storia della concezione del *verum-factum* nella filosofia precedente quella vichiana, cfr. R. MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, Napoli, 1969, che recepisce naturalmente le ricerche già condotte in questa direzione da B. CROCE, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, in ID., *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1948⁴ (1a ed.: *ibid.*, 1907 con il titolo: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*), pp. 235-262, e da G. GENTILE, *Studi vichiani*, Firenze, 1968³ (1a ed.: Messina, 1915). Ancora sulle ascendenze storiche del *verum-factum* con una proiezione sull'avvenire cfr. A. CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, tr. it. di M. Donzelli, Napoli, 1970 (ed. orig.: Berkeley and Los Angeles, 1953); E. GARIN, *Introduzione a CHILD, Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, cit., pp. 7-12; E. GARIN, *Ancora sul «verum-factum» prima di Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» II (1972), pp. 59-61; ID., *Appunti per una storia della fortuna di Hobbes nel Settecento italiano*, in «Rivista critica di storia della filosofia» XVII (1962) 4, pp. 514-547, in part. su Vico pp. 515-519; ID., *A proposito di Vico e Hobbes*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» VIII (1978), pp. 105-109. Sul rivelatore rapporto fra Vico e Hobbes, oltre ai saggi già cit. di Mondolfo, Garin e Child, vanno visti anche N. ABBAGNANO, *Introduzione a G. VICO, La Scienza nuova e altri scritti*, Torino, 1976² (1a ed.: *ibid.*, 1952), pp. 9-30, in part. pp. 21-22, ID., *Introduzione del 1952, ibid.*, pp. 31-44, in part. pp. 36-37, ed il saggio – rilevante non solo per questo tema – di K. LÖWTH, «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, in *Omaggio a Vico*, a cura di A. Corsano et al., Napoli, 1968, pp. 73-112, spec. pp. 90 sgg. Per una discussione delle interpretazioni storiografiche crociane e gentiliane già citate, nonché sul *verum-factum* in contrapposizione alle «nuove scienze» cfr. ancora E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in *Vico oggi*, cit., pp. 69-93, in part. pp. 70, 80-82. Si cfr. inoltre G. SEVERINO, *Il «verum-factum» vichiano come struttura dei principi e delle modificazioni della storicità*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LI (1972) 4, pp. 525-554, poi in ID., *Principi e modificazioni della mente in Vico*, Genova, 1981, pp. 9-54, e per una lettura della gnoseologia vichiana in termini kantiani S. OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, 1992, pp. 73-93, 148-149. Per un approccio di tipo semiotico al *verum-factum* si cfr. invece A. PENNISI, *La linguistica dei mercatanti. Filosofia linguistica e filosofia civile da Vico a Cuoco*, Napoli, 1987, pp. 87-93.

⁶ G. Vico, *Vici vindiciae* (1729), in ID., *Varia. Il «De mente heroica» e gli scritti latini minori*, edizione critica con testo a fronte a cura di G.G. Visconti, Napoli, 1996, pp. 36-109, qui p. 51 [«in certam scientiae formam redigam», *ibid.*, p. 50] – nelle opere con il testo a fronte la doppia indicazione di pagina intervallata dalla stanghetta (es.: pp. 60/61) si riferisce alla duplice localizzazione del brano nell'originale e nella corrispondente traduzione. Sulla funzione fondante della filosofia per la filologia cfr. A.R. CAPONIGRI, *Filosofia e filologia: la «nuova arte della critica» di Giambattista Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XII-XIII (1982-1983), pp. 29-61, in part. p. 30. Sempre sulla relazione fra filologia e filosofia – ma anche fra quest'ultima ed i saperi non filosofici –, analizzata però con un approccio ermeneutico, cfr. F. BOTTURI, *La «Scienza nuova»: oltre il razionalismo*, in «Cultura e libri» IV (giugno 1987) 23, pp. 237-349; ID., *Ermeneutica dell'evento: la filosofia dell'interpretazione di Giambattista Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa-Kurotschka, H. Poser e M. Sanna, Napoli, 1999, pp. 447-470. Per un'ulteriore rivendicazione di «originalità» vichiana in campo filologico contro una ipotetica dipendenza da Le Clerc cfr. M. SINA, *Vico e Le Clerc: tra filosofia e filologia*, Napoli, 1978, spec. pp. 13-14, 65-67, 95-96, 113-114; ancora su Vico e Le Clerc cfr. G. CANTELLI, *Jean Le Clerc e l'interpretazione storica delle favole antiche*, in

certo della filologia sempre bisognoso della *verificazione* ottenuta grazie all'intervento del sapere teoretico; che la storia ideale eterna si dipana e si realizza nell'effettivo corso temporale delle storie delle nazioni, la cui direzione di sviluppo trova in quella l'esplicitazione del proprio ordine e senso.

Se tutto ciò è vero, allora l'«originalità» di Vico va individuata proprio nell'aver saputo considerare «inizio» del filosofare non la ragione e nemmeno l'esperienza, ma ragione ed esperienza insieme o, meglio, la tensione che, salvaguardando le rispettive specificità, le tiene unite facendole muovere l'una verso l'altra; più precisamente: la tensione dinamica che coniuga teoria e prassi nel *verum-factum*, che spinge la filosofia a ritrovarsi nella filologia e questa a ricomporsi in quella e che conferisce alla storia filosofica l'«idealità» e l'«eternità» modulandole nel decorso temporale di una pluriramificata storia effettuale non più così esposta al rischio di apparire un'insensata congerie di eventi. Lo stesso *primo vero*, che il Vico del *De antiquissima* – conformemente alle tesi gnoseologiche appena elaborate e lasciando presagire la polemica con Cartesio – indica in Dio, «*primum verum, quia [...] primus Factor*»⁸, è certo il *dio dei filosofi* eternamente presente ma, proprio in quanto creatore, è anche il *dio dei credenti*, provvidenza, sguardo benigno disteso in quel divenire temporale che è la condizione ontologica della creatura. Divinità e provvidenza, *verum* e *factum*, filosofia e filologia, storia ideale eterna e storie delle nazioni sono tutte coppie di concetti in cui il primo termine gravita entro l'orizzonte semantico della necessità intemporale, mentre il secondo staziona in quello antagonista occupato dalla contingenza temporale. Ora, queste due regioni in Vico non si contrappongono dialetticamente – né si superano

Id., *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, 1971, pp. 33-54. Sul *vero* e *certo* in rapporto ai «quattro autori» di Vico cfr. G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Napoli, 1971, in part. pp. 57-78.

⁷ Sulla «storia ideale eterna» distinta e al tempo stesso congiunta alla storia che corre in tempo cfr. F. AMERIO, *Sulla vichiana dialettica della storia*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 115-140, che oppone all'articolazione triadica della storia ideale eterna (senso-età degli dèi / fantasia-età degli eroi / ragione-età degli uomini) – retaggio secondo lui della lettura idealistica di matrice crociana-gentiliana – una scansione diadica di spontaneità e riflessione (cfr. in part. pp. 126 sgg.); per una lettura della filosofia di Vico che, in alternativa all'interpretazione crociana, la riconduca non alla fondazione della filosofia dello spirito ma alle origini dello storicismo critico e problematico, cfr. F. TESSITORE, *Vico tra due storicismi*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5 voll., Roma, 1995 sgg., vol. I (1995), pp. 231-246; G. CACCIATORE, *Die Hermeneutik zwischen Philosophie und Philologie*, in *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, hrsg. von M. Beetz und G. Cacciatore, Köln-Weimar, 2000, pp. 311-330, nel quale il dizionario vichiano delle voci mentali viene letto come strumento ermeneutico per comprendere «le articolazioni della storia ideale eterna» (p. 317); Id., *Die Geschichte als philosophisches Problem. Metaphysik, Zeit, Wahrheit und Faktizität*, in Id., *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, tr. ted. di M. Hanson, Berlin, 2002, pp. 43-65; Id., *Simbolo e segno di Vico. La storia tra fantasia e razionalità*, in «Il pensiero» XLI (2002) 1 (numero monografico dedicato a Vico), pp. 77-89, dove si chiarisce come la teoria vichiana della storia, proprio in quanto fondata sulla fantasia e sul pensiero mitico, possa tenere in «equilibrio la metafisica dei principi e l'inaggrabile empiricità del mondo» (p. 89); E. NUZZO, *Vico, la storia, lo storicismo*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive. Studi per i sessant'anni di Fulvio Tessitore*, a cura di G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lissa, Milano, 1997, pp. 50-68, in part. pp. 63-64, nel quale si sottolinea la natura ossimorica del trionfo «storia ideale eterna», nel quale i due attributi indicano il carattere dell'universale e del necessario; Id., *I segni delle storie in Vico*, in «Il pensiero», cit., pp. 17-30, dove si colgono le sottili connessioni fra la pervasiva «dimensione “segnica”» (p. 19) presente nella filosofia vichiana e la storia ideale eterna; Id., *Die Logiken des Unmöglichen und des Notwendigen. Vico und die Entzifferung der «sagenhaften Zeiten» zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, in *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*, cit., pp. 287-309; cfr. inoltre, sempre di NUZZO, *L'umanità tra le selve, i campi e le città. Agli inizi della storia della civiltà nel «Diritto universale»*, in *Filosofia scienza cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivegna, S. Burgio e G. Magnano San Lio, Soveria Mannelli, 2002, pp. 633-683; per una lettura della storia ideale eterna in polemica con l'interpretazione crociana e gentiliana cfr. A.R. CAPONIGRI, *La storia ideale eterna ed il corso delle nazioni nel tempo*, in Id., *Tempo e idea. La teoria della storia in Giambattista Vico*, tr. it. di G. Gava, Bologna, 1969, pp. 171-201; F. BOTTURI, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della «storia ideale eterna»*, Napoli, 1996; J.M. SEVILLA, «*La lingua con cui parla la storia ideal-eterna*». *Il dire della storia: ragione narrativo-storica. (Una prospettiva orteghiana di Vico)*, in «Il pensiero», cit., pp. 57-76.

⁸ G. VICO, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, pp. 55-131, qui p. 63 (d'ora in poi citato con *De ant.*).

“conservandosi” in un inesistente terzo momento – e nemmeno si completano per pura giustapposizione nel tutto derivante dalla loro connessione; piuttosto, si potrebbe dire, si integrano l’una con l’altra pervadendosi vicendevolmente per mezzo di un «reciproco rinvio»⁹, poiché appunto il contingente si specchia nel necessario e si ritrova necessitato e il necessario si contempla nel contingente riconoscendosi confermato. Sicché l’«inizio» vichiano del filosofare non è né il necessario né il contingente, né il puro pensiero né la brutta empiria, ma – come si diceva – la tensione dinamica che muove l’uno verso l’altro e viceversa: la ragione verso la storia e la storia verso la ragione, la ragione che si distende nella storia e questa che si rapprende in quella. Ma questa connessione di eternità e tempo, definita dalla oscillazione interna che fonda il loro reciproco incontro, non corrisponde proprio al significato originario di quella parola che Verene ritiene aver rappresentato il cominciamento del filosofare nella «tradizione filosofica occidentale»? Il termine *lógos* non contiene forse nel suo spettro semantico, oltre agli accreditati significati di *ragione* e *discorso* (vichianamente: filosofia e filologia), anche quello un po’ in ombra di *racconto*, *narrazione* e dunque *istoría*? E non è stato Giambattista Vico un grande scopritore di etimologie riposte, per lo più infondate certo ma sempre stimolanti? Non potrebbe essere il cuore stesso del suo pensiero – proprio in quanto pulsante di un *lógos* tensionale che di questa parola dice tutta la ricchezza del significato originario –, una delle più geniali e genuine espressioni di quella «tradizione filosofica occidentale» che di un *lógos*, del quale si è dissimulata la pulsione narrativa nascosta nel costante ed ostinato cammino verso «la concretezza dell’esperienza» e della storia, ha fatto – se continuiamo a parafrasare Verene – il centro propulsivo della speculazione? A queste domande non è possibile qui dare risposta. Ma è possibile rilevare, sulla scorta di quanto si è detto finora, la vocazione storica del *lógos* posto alla base del pensiero vichiano: una «filosofia della storia», come è stato autorevolmente osservato, «che è piuttosto una filosofia storica»¹⁰; un pensiero che prende le mosse da una ragione che si fa storia e da una storia che si fa dispiegamento – risolvendosi però «tutto nel procedimento con cui si forma e si svolge» e non hegelianamente nel prodotto conclusivo, nel «dispiegato»¹¹ – dei principi eterni «nel tempo e nelle istituzioni»¹² o, per dirla con una formula sintetica che qui non può non mostrare tutta la sua fondata trasparenza ossimorica, da una *ragione narrativa*¹³. Questo modello di ragione, che nelle prossime pagine si cercherà di delineare rintracciandolo nelle diverse opere del filosofo settecentesco, consente di comprendere meglio e di giustificare teoricamente l’adesione vichiana – con la conseguente

⁹ G. CACCIATORE, *Giambattista Vico: l’ordine della «comunità» e il senso comune della «differenza»*, in *All’ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, s.d. (ma 1999), pp. 191-199, qui p. 196. Il «reciproco rinvio», su cui si basa la «strategia filosofica e gnoseologica di comprensione del mondo umano» dettata dalla «scienza nuova vichiana», è quello «tra la serie costante dei principi dell’ordine naturale e il loro rinvenimento-accertamento nella serie molteplice delle diverse nazioni civili e dei differenti abiti pratici delle comunità umane» (*ivi*).

¹⁰ F. TESSITORE, *Vico, la decadenza e il ricorso*, in *Id.*, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2002, pp. 35-53, qui p. 37. Altrove Tessitore – sottolineando l’originalità e la modalità del pensiero vichiano e mettendolo al riparo dalla perversa logica dei precorriti – osserva che «Vico costruisce una compiuta filosofia materiale della storia, la quale, in polemica con ogni costruzione teleologica della realizzazione di uno scopo, significa definizione del senso complessivo della storia, derivante dall’essenza individuale degli uomini [...], non esente da riferimenti a principi normativi non astratti o slegati dal “mondo civile” ossia mondo degli uomini [...]. Alla filosofia materiale della storia si affianca la filosofia formale della storia, secondo un nesso che è proprio delle più rigorose scienze sociali, consapevoli del loro spessore teorico, quindi non appiattite nell’empiria di tanta incolta sociologia ottocentesca e novecentesca» (*Id.*, *Vico e le scienze sociali*, in *Id.*, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I, cit., pp. 213-229, qui p. 226).

¹¹ P. PIOVANI, *Vico senza Hegel*, in *Id.*, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1990, pp. 173-208, qui pp. 200-201.

¹² C. VASOLI, *Note sul «metodo» e la «struttura» della «Scienza nuova prima»*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XIV-XV (1984-1985), pp. 21-37, qui p. 27.

¹³ Già alla fine dell’Ottocento Tommaseo rilevava la profonda commistione nel pensatore napoletano di ragione e narrazione, osservando che «Vico [...] raccontando, ragiona e, ragionando, dipinge» (*Id.*, *La storia civile nella letteratura*, Torino, 1872, p. 104, cit. in CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 265).

composizione della *Vita* – agli intenti espressi in quel breve ma denso scritto programmatico intitolato *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro Vite*, che, pensato e pubblicato dal conte Giovanartico di Porcia, è stato acutamente definito la «carta costituzionale [...], la *partitura* di tutte le *Vite* del primo Settecento»¹⁴.

¹⁴ A. BATTISTINI, *Dalla Gorgone a Proteo*, in ID., *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, 1990, pp. 81-101, qui p. 81 (primi due corsivi miei). All'esame ravvicinato del *Progetto* di Porcia, che più avanti si pubblica, è dedicato il § 5 di questo nostro lavoro.

2. La ragione narrativa, proprio perché strutturalmente aperta alla temporalità ed alla storia, non può nascondere la propria spiccata coloritura dialogica. Già nelle prolusioni accademiche vichiane scelte di vita, culto degli studi e trasmissione intersoggettiva del sapere denunciano palesi connivenze con la condizione ontologica creaturale propria dell'uomo.

Nella prima orazione inaugurale, pronunciata nell'Università napoletana il 18 ottobre 1699, il giovane professore di eloquenza prendeva le mosse dall'ingiunzione delfica che, rivolta all'uomo, gli comanda di conoscere se stesso¹⁵. Γνωθι σεαυτον significa per Vico – soggetto qui a forti suggestioni platoniche e neoplatoniche, in senso lato, filtrate attraverso Agostino e Ficino, suggestioni sulle quali non è il caso di soffermarsi, dal momento che autorevolissimi studiosi lo hanno già fatto¹⁶ – conoscere il proprio animo distinguendolo dal corpo, ridotto a mero «vaso [vas]», a «ricettacolo dell'animo [animi receptaculum]» privo di ogni principio di iniziativa, dal momento che «è fatto dall'animo tuo tutto ciò che tu fai»¹⁷. Se l'uomo vede nel corpo solo brutta materia e perciò ritiene di dover ritrovare il proprio essere più autentico nell'animo, quest'ultimo, dal canto suo, diventa «evidentissima immagine riflessa di Dio [...]. Come infatti Dio è nell'universo, così l'uomo è nel corpo. Dio si effonde negli elementi costitutivi dell'universo, l'animo si effonde nelle membra del corpo umano; entrambi operano staccati da ogni aggregazione con la materia e liberi e privi di ogni corporeità. Come Dio è presente nell'universo, e non ne è racchiuso, così l'animo è presente dovunque nel corpo, e non ne è racchiuso»¹⁸. Siffatta caratterizzazione teoretica della somiglianza posta fra uomo e Dio stringe i due enti, quello finito e quello infinito, in un nesso gnoseologico tale che risultano «razionalmente collegati fra loro tutti i ragionamenti con cui l'uomo [...] procede ed ascende dalla conoscenza di se stesso a quella di Dio»¹⁹; sicché, come si sperimenta nel *cogito* cartesiano – che Vico sintetizza qui magistralmente, adducendolo a sostegno della sua tesi per poi criticarlo aspramente nel *De antiquissima* –, «osservando se stessa», la mente umana «ci conduce per mano alla conoscenza del Sommo Bene, di Dio Onnipotente»²⁰.

L'uomo – immagine della divinità – ha un corpo, ma soprattutto ha un “animo” nel quale si risolve la sua vera essenza e si fonda l'affinità con Dio, che è e deve essere – come scriverà Vico

¹⁵ Cfr. G. VICO, *Le orazioni inaugurali I-VI*, edizione critica con testo a fronte a cura di G.G. Visconti, Bologna, 1982, p. 77 (d'ora in poi citate con l'abbreviazione *Or.* seguita dal numero romano identificativo, dall'indicazione – presente solo nella prima occorrenza e fra parentesi tonde o trattini lunghi – della pagina iniziale e finale della singola orazione e infine dal numero arabo relativo a quella contenente il brano di riferimento).

¹⁶ Com'è noto, Gentile ritiene che le orazioni inaugurali appartengano ad una prima «fase neoplatonizzante» – segnata da un neoplatonismo stretto, filtrato attraverso Marsilio Ficino, nettamente distinto dal platonismo – della biografia filosofica di Giambattista Vico (cfr. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 27 sgg., 42 sgg., 400 sgg.). Diversamente da Gentile, Eugenio Garin (Id., *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1966² – 1a ed.: Milano, 1947 –, 3 voll., vol. II, pp. 929-930) sottolinea l'addensarsi nella prima orazione vichiana di motivi stoico-platonici e platonico-agostiniani, colti «nell'insistente appello a cercare il vero lungi dai sensi, raccogliendosi nell'interiorità» e nella parallela affermazione della «presenza germinale di ogni sapere nell'io». Secondo lo studioso, proprio l'accento posto sull'io e sull'interiorità avrebbero indotto Vico a riproporre entusiasticamente in questa prima orazione il *cogito* cartesiano (cfr. *Or.* I – pp. 72-95 –, pp. 84/87). Altrove Garin riconduce l'individuazione gentiliana (e crociana) delle «ascendenze umanistico-rinascimentali» neoplatoniche di Vico alla matrice desantisciana condivisa dai due grandi esponenti del neoidealismo italiano (cfr. Id., *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, cit., pp. 70 sgg.).

¹⁷ *Or.* I, p. 79 [«ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te», *ibid.*, p. 78].

¹⁸ *Or.* I, pp. 79 e 81 [«Expressissimum Dei simulachrum... Ut enim Deus in mundo, ita animus in corpore est. Deus per mundi elementa, animus per membra corporis humani perfusus; uterque “omni concrezione” secreti omnique corpore meri purique agunt. Et Deus in mundo, et in corpore animus ubique adest, nec usquam comprehenditur», *ibid.*, pp. 78 e 80].

¹⁹ *Or.* I, p. 85 [«omnes inter se aptae rationes et colligatae sint explicat, quibus homo..., a sui ad Dei cognitionem graditur et ascendit», *ibid.*, p. 84].

²⁰ *Or.* I, p. 87 [«O mira mentis humanae vis, quae, in se ipsam conversa, ad cognitionem summi boni, Dei Opt. Max., nos perducit», *ibid.*, p. 86].

più di trent'anni dopo – «immune dal contagio del corpo»²¹. Ogni facoltà della mente umana denuncia la propria somiglianza con l'ente divino e va colta come sua sfolgorante favilla: divina è infatti «la facoltà che vede, divina quella che ode, divina quella che concepisce le idee, divina quella che comprende, divina quella che giudica, divina quella che ragiona, divina quella che ricorda. Vedere, udire, pensare, comprendere, ragionare, ricordare sono attività divine. La sagacia, l'acume, l'alacrità, la capacità, l'ingegno, la celerità sono doti mirabili, grandi, divine»²². Tutte queste – unite alla naturale inclinazione che la mente umana ha per la verità²³ – sono però ancora e soltanto predisposizioni alla sapienza, seppure di natura divina. Il passaggio dal puro e semplice possesso di tali doti all'acquisizione più qualificante del sapere si realizza per mezzo di un atto di volontà, in virtù del quale il singolo uomo, con una libera decisione di cui è il solo responsabile, si lascia alle spalle la numerosa turba degli «indolenti» e «rivolge» la propria mente allo studio delle scienze. «O grande vergogna degli indolenti, non essere sapienti! – scrive Vico, avviandosi a concludere questa prima lezione inaugurale – Perché? Perché non lo hanno voluto, giacché l'essere sapienti dipende soprattutto dalla nostra volontà»²⁴.

La rilevanza ontologica di questa *decisione per la scienza* è notevole e viene sottolineata con forza dal filosofo napoletano. Grazie ad essa, infatti, l'uomo vichiano – come quello di Pico della Mirandola, creato da Dio «plastus et factor» di se stesso²⁵ – realizza la propria natura; una natura che dunque non è un dato di partenza, una configurazione ben definita *ab origine* nella sua compiutezza – come avviene per gli animali la cui essenza è statica, determinata fin dalla nascita ed immodificabile –, ma è un *risultato*, è l'esito di una scelta fra due possibili alternative: da un lato, la «stoltizia», che precipita l'uomo in quel «carcere tenebroso [*tenebricosus carcer*]» che è il corpo e lo fa vivere immerso nell'«opinione [*opinio*]», nella «menzogna [*falsitas*]» e nell'«errore [*error*]»²⁶; dall'altro, la sapienza, che consente a ciascuno di noi di allontanare «il suo animo dal corpo [*animum... a corpore*]», di intrattenersi «con la sua parte migliore e divina [*cum meliore ac divina parte*]»²⁷ e perciò di «essere se stesso [*sibi constet*]»²⁸. La «legge eterna sulla quale Dio Onnipotente ha fondato la comunità di tutto questo universo – scrive Vico nella seconda orazione – [...] è questa: se tutte le cose vogliono salvare se stesse e l'ordine dell'universo, le altre creature debbono

²¹ G. VICO, *Della mente eroica* (1732), in ID., *Varia. «Il De mente heroica» e gli scritti latini*, cit., pp. 134-169, qui p. 149 [«a corporis contagione secretam», *ibid.*, p. 148], d'ora in poi citato in forma abbreviata: *De mente*.

²² Or. I, p. 91 [«divina vis est quae videt, divina quae audit, divina quae rerum formas gignit, divina quae percipit, divina quae iudicat, divina quae colligit, divina quae meminit. Videre, audire, invenire, componere, inferre, reminisci, divina. Sagacitas, acumen, solertia, capacitas, ingenium, velocitas mira, magna, divina», *ibid.*, p. 90].

²³ «La natura ci ha creati per la verità [...], come il fumo è nocivo e dannoso agli occhi, lo stridio alle orecchie, il puzzo alle narici, così l'errare, l'ignorare, l'ingannarsi sono contrari alla mente umana [natura... nos ad veritatem fecit..., ut fumus oculis, stridor auribus, naribus foetor adversus est et infestus, ita «errare, nescire, decipi» humanae menti inimicum]» (Or. I, pp. 90/91).

²⁴ Or. I, p. 93 [«O insignem desidiosorum ignominiam, eos sapientes non esse! Cur? quia noluerint, quando, ut sapientes simus, id voluntate maxime constat», *ibid.*, p. 92].

²⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, in ID., *Opera omnia*, a cura di E. Garin, Torino, 1971, 2 tomi, tomo I, p. 313-331, qui p. 314.

²⁶ Cfr. Or. II, 18 ottobre 1700 (pp. 96-121), pp. 118/119.

²⁷ Or. II, pp. 116/117.

²⁸ Or. II, pp. 120/121. Sul tema dell'uomo come arbitro del proprio «destino» Vico ritorna con maggiore incisività nella terza orazione (18 ottobre 1701), dove si legge: «nessun dono più luminoso e nello stesso tempo più magnifico del libero arbitrio, munificamente concesso al pensiero umano, ci è stato dato dalla infinita bontà di Dio [...]. Mentre tutte le altre creature servono e sono schiave della loro propria natura, il solo uomo sia invece il sovrano assoluto del suo destino [...]. Soltanto l'uomo è ciò che egli vuole, diventa ciò che desidera [nullum sane splendidius aequae ac magnificentius donum quam liberum humanae menti concessum et datum arbitrium ab infinita eius bonitate profectum esse videatur... Cum reliquae res creatae omnes suae cuiusque naturae serviant mancipatae, unum vero hominem imperare... Unus homo est quod vult, fit quod lubet, agit quod placet]» (Or. III – pp. 122-145 – qui pp. 122/125).

seguire come guida la propria natura, l'uomo invece deve seguire come guida la propria sapienza»²⁹. Decidendosi per la scienza, l'uomo non soltanto dà progressivo compimento alla propria essenza, ma entra a far parte a pieno titolo della «città» universale composta dall'eletta schiera dei sapienti³⁰, uniti vicendevolmente da quella conoscenza condivisa della legge divina, posta a guida dell'universo, che è poi il nocciolo costitutivo della sapienza umana. Sicché, se la «sapienza divina [*Sapientia Divina*]» coincide con la «razionalità divina infusa in tutto l'universo e in tutte le sue parti [...], tutto permeando»³¹ e dando vita ad ogni cosa, la sapienza umana consiste nella compiuta conoscenza di questa razionalità diffusa. L'andamento stoiceggiante della riflessione si fa ancora più evidente quando Vico, descrivendo a grandi tratti la condizione di imperturbabilità propria del sapiente, scrive che l'uomo decisi per la scienza «comprende di essere obbligato ad osservare questo sacro giuramento: sopportare le sciagure della vita senza lasciarsene turbare, perché non è in nostro potere evitarle. Così, dall'«alta inespugnabil ròcca»³², per così dire, della mente guarda sdegnoso «ogni potere della fortuna e [...] resiste alle raffiche e alle tempeste delle umane vicende»³³.

Quella che qui, con una terminologia palesemente novecentesca, abbiamo chiamato *decisione per la scienza* non coincide però ancora con il possesso della scienza; la consapevolezza entusiastica che in lui abita una mente divina – presupposto imprescindibile per la scelta a favore del sapere contro l'ignoranza – non è sufficiente a fare dell'uomo il sapiente conoscitore dell'onnipervasiva razionalità di Dio nel mondo. Al proposito generico, per quanto motivato, di consacrarsi al sapere deve seguire l'effettiva dedizione al sapere, che non è la pura riflessione di un Io isolato dal mondo ed avulso da ogni tradizione di pensiero, ma è studio faticoso e disciplinato, condotto quotidianamente fra «continue veglie e sudori [*summis vigiliis et sudoribus*]»³⁴ e volto all'apprendimento di «tutte le conquiste del sapere che sono state *raggiunte e tramandate dagli autori migliori*»³⁵.

L'uomo, arbitro assoluto per dono celeste del proprio destino, ente che nell'universo della creazione svetta su tutti gli altri in quanto immagine di Dio, rinviene in sé doti divine delle quali non è artefice e tuttavia decide in piena autonomia se mortificarle nell'ignoranza o esaltarle vivificandole con l'esercizio quotidiano della scienza³⁶. Vale a dire: la condizione ontologica che appartiene all'uomo e che è segnata dal vincolo ineludibile della creaturalità non è uno spazio del

²⁹ Or. II, p. 99 [«aeternam... legem, qua Deus Opt. Max. hanc totius mundi civitatem fundavit; quod, omnia si se et universi rem publicam salvam velint, reliqua creata suam cuiusque naturam, homo vero sapientiam ducem sequatur», *ibid.*, p. 98].

³⁰ «La *cittadinanza* di questa città – scrive Vico definendo il requisito necessario per poter essere annoverato fra i suoi membri – è comune soltanto a Dio e ai sapienti, poiché gli uomini conseguono la partecipazione a questo diritto non per privilegio nobiliare, non per i figli, non per meriti acquisiti navigando e combattendo, ma *con la loro sapienza* [Eius urbis civitas non nisi Deo sapientibusque communis est, quando eius iuris communionem non principali beneficio, non liberis, non nave, non militia homines, *sed sapientia*, consequuntur]» (Or. II, pp. 114/115 – corsivi miei). La concezione del sapere come strumento di edificazione si conserverà immutata lungo tutto l'iter speculativo del filosofo napoletano: la si ritrova, infatti, espressa a chiare lettere in una tarda orazione pronunciata a Napoli, il 6 gennaio 1737, per inaugurare il quinto anno di attività della ricostituita Accademia degli Oziosi. «La sapienza – scrive Vico in questo testo concludendo non senza enfasi il suo discorso – è la perfezionatrice dell'uomo nel suo proprio esser d'uomo, ch'è mente e lingua» (Id., *Le accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza*, in Id., *Opere*, edizione con testo a fronte a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, 2001³ – 1a ed.: *ibid.*, 1990 –, vol. I, pp. 405-409, qui p. 409).

³¹ Or. II, p. 115 [«divina ratio est toti mundo et partibus eius inserta, quae omnia permeans mundum», *ibid.*, 114].

³² G. Vico, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 61-85, qui p. 85.

³³ Or. II, p. 117 – corsivo mio [«ad hoc sacramentum se adactum intelligit: ferre mortalia, nec perturbari his, quae vitare nostrae potestatis non est. Itaque ab celsa mentis veluti arce omne fortunae regnum despectat et... humanorum casuum ventos nubesque superat», *ibid.*, p. 116]. Si noti qui la presenza del *topos* dell'«alta rocca», che poi ritornerà nella *Vita*.

³⁴ Or. I, pp. 92/95.

³⁵ Or. I, p. 93, con lievissima modifica nella traduzione – corsivo mio [«quicquid unquam eruditionis ab egregiis authoribus repertum ac traditum fuerit», *ibid.*, p. 92].

tutto chiuso e predeterminato con l'atto della creazione, poiché entro tale contesto gli si dischiude un ambito di discrezionalità in virtù del quale l'esito della sua scelta per il sapere o per la stoltizia decide rispettivamente dell'adesione o dell'allontanamento dal proprio essere. A differenza dell'animale, l'uomo *fa* la sua essenza ricevendo da Dio solo i prerequisiti per la sua attuazione; egli si realizza nella *effettività* del proprio esistere e sostanzia la *decisione per la scienza* con lo studio delle opere «tramandate» degli «autori migliori». Lo studio, perciò, non è soltanto il mezzo per l'apprendimento del sapere depositato nei volumi scritti dagli spiriti eletti dell'umanità, ma assume un denso spessore ontologico, poiché è lo sforzo giornaliero ininterrotto con il quale l'uomo dà corso al suo essersi deciso per la conoscenza, ovvero lo strumento attraverso cui *nel tempo* l'uomo affannosamente costituisce quell'essenza che lo definisce e che coincide con il sapere. Com'è evidente, tale processo di costruzione ontologica non è e non potrebbe mai essere un itinerario percorso in solitudine; al contrario, esso si sviluppa e si compie in un continuo rapporto con l'Altro, ossia con gli «autori migliori», sulle cui opere si “veglia” e si “suda”: in modo tale che la laboriosa edificazione dell'essenza da parte dell'uomo, lungi dallo svolgersi nella cupa tonalità minore del monologo, si articola invece nella solare polifonia di un dialogo fra chi impara e chi “tramanda” nel libro i risultati della sua ricerca; un dialogo assolutamente irrinunciabile, in quanto ontologicamente costitutivo di colui che apprende perché intenzionato a realizzare in sé l'aspetto divino della propria umanità³⁷. Un dialogo, certo, come quello che dieci anni più tardi Vico avrebbe intrecciato con l'antica cultura italica – o quella che a lui appariva tale – e che lo avrebbe condotto ad indicare nel *verum-factum* il criterio della verità.

Nella piena somiglianza con Dio sta l'essere più vero e più proprio dell'uomo. Fondata sulla decisione esplicitamente dichiarata dalla divinità di creare l'essere umano a sua «immagine»³⁸, tale somiglianza non è una dotazione iniziale ma rientra nel patrimonio di possibilità con cui l'uomo si apre al mondo: è *da realizzare*, non già realizzata *ab initio*; sicché, se il puro e semplice possesso di questa possibilità accomuna *a priori* l'uomo all'altro uomo, la scelta di renderla effettiva, già solo come consapevole elezione che nega il suo contrario, richiede un'assunzione di responsabilità da parte del singolo individuo successiva e conseguente al riconoscimento del proprio essere più autentico. Essere simile a Dio per l'uomo che lo vuole significa qui *farsi* simile a Dio, iniziare un viaggio esistenziale che culminerà – se non interverranno cedimenti o diversioni – nel conseguimento della propria autentica essenza. La via da seguire è indicata da Vico con chiarezza: è quella degli studi, della fatica diurna, delle veglie spossanti sulle opere degli «autori migliori», del sudore che bagna la pagina sulla quale ci si sofferma in un estremo sforzo di comprensione; ovvero, fuor di metafora, è l'itinerario esistenziale che l'uomo vichiano, intenzionato a lasciar brillare la favilla divina che gli abita dentro *in nuce*, deve percorrere per far propria la tradizione storico-culturale, entro il cui alveo soltanto può nascere alla scienza, e la storia della disciplina che presceglie ed alla quale intende apportare con ricerca affannosa e quotidiana il proprio personale contributo di approfondimento ed estensione. *Farsi* simili a Dio, rendersi adeguati all'intenzione della divinità che crea l'uomo a sua immagine, è per il giovane Vico un compito che si può assolvere con un'esistenza laboriosa dedita agli studi ed all'elaborazione di un pensiero che può essere originale solo se si nutre del continuo confronto critico con la conoscenza tramandata. Ricerca e costruzione della propria essenza coincidono qui con la ricerca e la costruzione del sapere, un esercizio di applicazione, costanza e rigore che si svolge nel tempo e con il succedersi degli anni

³⁶ È quanto Vico affermerà a chiare lettere nel *De mente*, pp. 140/141: «la mente umana [...] ha un'origine divina, e solamente le manca che venga sviluppata dalla cultura e dall'erudizione [humana... mens... divinam habet originem, cui tantum deest ut doctrina et eruditione explicetur]».

³⁷ «Con ansia sublime – scriverà Vico molto più tardi – ascoltate, leggete, meditate; affrontate fatiche erculee, e, avendole portate a termine, dimostrate con pieno diritto la vostra divina discendenza da Dio onnipotente [sublimi spiritui audite, legite, lucubrate; hercules subite aerumnas, quibus exantlatis, ab vero Iove optimo maximo vestrum divinum genus optimo iure probetis]» (*De mente*, pp. 166/167).

³⁸ Cfr. *Genesis*, 1, 26.

si viene sempre più configurando come la storia individuale di chi, selezionando fra le molte possibili quelle direzioni di ricerca a lui più consone, si consacra alla scienza e delinea così quel personale percorso di vita che lo condurrà alla somiglianza con Dio. È dunque entro l'orizzonte storico-esistenziale che l'uomo decide di conquistare la propria essenza divenendo uomo di scienza; egli non deve però solo a se stesso il risultato che faticosamente ha conseguito, poiché tale traguardo mai sarebbe stato raggiungibile senza il colloquio – mediato dallo studio incessante dei testi – con altri sapienti: maestri o sodali, del passato o del presente. Quella affinità dell'uomo con l'uomo che in origine consisteva nella mera possibilità di rendersi simili a Dio, dote iniziale comune a tutti gli esseri umani in quanto creati ad immagine e somiglianza della divinità, trova il suo corrispettivo, entro l'orizzonte della vita vissuta all'insegna della scienza, in una comunanza di pensiero fra sapienti che non è *data* come un corredo co-originario alla condizione ontologica della creaturalità, ma è *costruita* attraverso la prassi gioiosa e gravosa della ricerca, che, non immune da insuccessi teorici e delusioni pratiche, esige la pazienza della lettura attenta e della comprensione simpatetica. Per meglio precisare: la comunanza ontologica, in quanto pura possibilità di somigliare a Dio, è un dono divino che stringe in sé tutti gli uomini; la comunanza di pensiero unisce solo gli uomini di scienza, i quali certo con la loro opera si *fanno* simili a Dio; all'interno di questa categoria, però, si incontrano, si riconoscono e si comprendono solo quelli che a ciò sono spinti da interessi e retaggi condivisi e dalle circostanze effettive più o meno ponderabili del comune lavoro scientifico. Anche in questo caso la ragione fondante dell'uomo, di chiara matrice metafisica – la somiglianza con Dio –, si declina storicamente fino a coinvolgere la storia personale dell'individuo, che è chiamato a decidersi per la scienza, se aspira alla propria essenza, e si ritrova, per effetto della scelta compiuta, ad edificare il proprio sapere in un contatto stretto, fatto di apprendimento e di confronto critico, con chi ha intrapreso un cammino analogo al suo prima di lui³⁹. Qui, in una sorta di accattivante trasfigurazione all'incontrario, la pura dimensione ontologica dell'essenza trabocca nei sentieri più incerti dell'esistenza storico-fattuale.

L'elaborazione in forma dialogica e partecipativa del sapere e, attraverso quest'ultimo, della natura propria dell'uomo è qui troppo importante per non richiedere che si rispettino alcune basilari regole di comportamento poste a garanzia in generale dell'onestà intellettuale e della libera espressione degli individui coinvolti nel comune lavoro di ricerca. Pertanto, rivolto agli studenti universitari napoletani, Vico nella terza orazione li esorta ad allontanare «ogni manifestazione di perfidia [...] dalla repubblica delle lettere»⁴⁰; ad essere solidali con «coloro che professano le arti liberali [*bonarum artium professores*]»⁴¹; a confutare, ove necessario, «le manchevolezze e gli errori degli altri non con le offese oltraggiose ma con i ragionamenti e con gli argomenti concreti»⁴²; a tributare senza gelosie il legittimo riconoscimento a chi sembra essere nel giusto, non mancando di segnalare, «con parole per quanto [...] possibile cortesi [*verbis, quantum potes,*

³⁹ «Conoscere per Vico – scrive Fabrizio Lomonaco, sintetizzando con tratti chiari e decisi – non è più solo introspezione, un ritrarsi del soggetto dalla realtà nella propria intimità; conoscere è soprattutto uscire dalla propria astratta unità per proiettarsi nella vita associata, in nome proprio dell'umana ragione che è essenzialmente ragione *sociale*» (Id., *A proposito di «Giusnaturalismo ed etica moderna»: note su Grozio e Vico nella «V Orazione inaugurale» – 1705*, in «Studi critici» II, ottobre 1992, 1-2, pp. 65-71, qui p. 68). Al tema della socialità e della «filosofia civile» – sui cui caratteri di originalità in Vico ha posto l'accento con decisione – Giuseppe Cacciatore ha dedicato diversi suoi scritti (Id., *Vico e la filosofia pratica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXVI-XXVII, 1996-1997, pp. 77-84; Id., *Filosofia «civile» e filosofia «pratica» in Vico*, in *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, cit., pp. 25-44; Id., *Passioni e ragione nella filosofia civile di Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXXI-XXXII, 2001-2002, pp. 97-114). Ancora sulla socialità cfr. A. LAMACCHIA, *Senso comune e socialità in Giambattista Vico*, Bari, 2001.

⁴⁰ Or. III, p. 127 [«a literaria societate malam fraudem», *ibid.*, p. 126].

⁴¹ Or. III, pp. 128/129.

⁴² Or. III, p. 131 [«non probris et contumeliis, sed rationibus et ipsis rerum argumentis aliorum lapsus erroneque confuta», *ibid.*, p. 130].

bonis]⁴³», a chi sbaglia il proprio errore; non ostinarsi a persistere in una convinzione quando «ne venga dimostrata un'altra più verosimile [*alia veri similior non commonstretur*]»⁴⁴. Queste fondamentali norme di deontologia della ricerca sono un vero e proprio decalogo in cui l'attenta e sollecita cura per l'Altro si intreccia indissolubilmente con la lucida consapevolezza di quanto sia indispensabile per l'uomo incamminatosi sulla via del sapere il contributo intellettuale dell'altro uomo, il che impone di tutelare la reciproca partecipazione della scienza contro ogni forma di diffidenza, di pregiudizio o di sospettoso irrigidimento; tutto ciò naturalmente nella motivata convinzione che la crescita culturale del singolo individuo, realizzata in un continuo confronto intersoggettivo, si converta immediatamente in un progressivo arricchimento ontologico, ovvero nel conseguimento di una sempre più perfetta somiglianza con Dio. Quello che però in questa terza orazione è ancora un interlocutore scientifico reale, nel mutato, più ampio ed arricchito contesto del *De mente heroica* diventerà – quasi a voler ancor più sottolineare il carattere comunitario dell'indagine teoretica e scientifica – addirittura una sorta di maestro interiore, una guida che, interiorizzata attraverso le «lezioni» e le «letture», rappresenta un saldo punto di riferimento e di riscontro per il monitoraggio costante cui la ricerca va sempre sottoposta. «E in effetti – scriverà Vico con inequivocabile trasparenza – la ininterrotta consuetudine degli autori fondamentali, così consolidata dalle lezioni e dalle letture, grazie alla sua meravigliosa natura vi indurrà a considerarli sempre presenti, come vostri giudici nelle vostre meditazioni; e questo dovete chiedere incessantemente a voi stessi, voi medici [...]: “Che cosa direbbe Ippocrate, se udisse queste cose che medito e scrivo?”; questo, voi giureconsulti: “Che cosa direbbe Guiacio, se udisse queste cose?”; questo, voi teologi: “Che cosa direbbe Melchiorre Cano, se udisse queste cose?”»⁴⁵.

3. Nel 1710 a Napoli, presso l'editore Felice Mosca, Giambattista Vico – com'è noto – pubblicava una delle sue opere più importanti e significative, intitolata *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda libri tres*. Dei tre libri, che – com'è indicato nel titolo e specificato secondo l'argomento nel sottotitolo («liber primus: metaphysicus; liber secundus: physicus; liber tertius: moralis»⁴⁶) – dovevano costituire l'intero lavoro, quello uscito era il primo, gli altri due non videro mai la luce.

Tuttavia quello che qui importa non è tanto narrare la storia editoriale dello scritto vichiano né seguire le vicende legate alla sua composizione o le ragioni per cui rimase incompiuto, quanto piuttosto: in primo luogo – seppure a grandi linee – illustrare criticamente l'ipotesi storico-etimologica che, annunciata anch'essa in sintesi nel titolo ed argomentata più diffusamente nel

⁴³ Or. III, pp. 134/135.

⁴⁴ Or. III, pp. 136/137. E ancora, riassumendo il suo pensiero in merito, Vico scrive: «Viviamo dunque nella repubblica delle lettere senza ricorrere ad alcuna perfidia; ascriviamo a loro merito i pregi degli autori; compensiamone i difetti con i pregi; aggiungiamo qualcosa di nostro al patrimonio comune, e non dichiariamo di avervi aggiunto più di quello che vi aggiungiamo. Volete un'arte nuova per imitare i pregi degli scrittori? amateli. Volete un sistema nuovo per evitarne i difetti? non andate a cercarli con cura maligna, e se per caso ne trovate qualcuno, giudicatelo con indulgenza e comprensione [Igitur literariam societatem, omni abacta mala fraude, agitemus; authorum virtutes lucro apponamus; cum virtutibus vicia compensemus; conferamus quid in commune de nostro, neve plus quam conferimus contulisse profiteamur. Vultis novam artem imitandi scriptorum virtutes? amate. Vultis novam rationem vitandi vicia? ne curiosi pervestigetis, et si quae offendatis, aequi bonique consulite]» (Or. III, pp. 144/145).

⁴⁵ *De mente*, p. 163 [«Ea namque scriptorum principum perpetua sic audiendo, sic legendo firmata consuetudo egregiae naturae sponte vos duxerit ut eos ipsos in lucubrando iudices vobis semper praesentes adhibeatis; et illud a vobismet ipsis identidem sciscitemini, medici [...]: “Quid, si haec, quae meditor scriboque, ipse audiret Hippocrates?”; iurisconsulti illud: “Quid, si haec audiret Cuiacius?”; illud theologi: “Quid, si haec Melchior Cano audiret?”», *ibid.*, p. 162].

⁴⁶ *De ant.*, p. 57. Per uno sguardo poliprospektivo su quest'opera vichiana cfr. *Studi sul «De antiquissima italorum sapientia» di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002; per ricerche in ambito tedesco cfr. G. CACCIATORE, *Nuove ricerche sul «Liber metaphysicus» di Giambattista Vico*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XX (1990), pp. 211-221.

testo, rappresenta la cornice entro la quale si muove l'intera ricerca svolta nel *liber metaphysicus*; in secondo luogo esaminare le implicazioni di cui è ricco quello che può definirsi il risultato teorico più interessante di questo lavoro vichiano: si allude, naturalmente, a quel famosissimo assunto gnoseologico che, condensato solitamente nell'espressione *verum-factum* ed enunciato già nel *De ratione*⁴⁷, trova nel *De antiquissima* la sua prima adeguata formulazione⁴⁸.

Quanto al primo punto, nel testo viene dichiarato con estrema chiarezza il fine dell'indagine. Si tratta di «ricavare», secondo la versione di Paolo Cristofolini – ma nell'alveo semantico del verbo *eruerere* sono contenuti anche i significati di “estrarre”, “dissotterrare”, “portare alla luce”, più solidali con le ammiccanti allusioni all'esercizio dello scavo archeologico che il lettore può cogliere in molti punti del non lungo ma denso *Proemium* con cui si apre il libro –, l'«antichissima sapienza» dei remoti abitatori italici, per la precisione degli joni e degli etruschi, che si nasconde addensata e sedimentata in alcune voci e locuzioni della lingua latina. «Avendo notato – scrive Vico

⁴⁷ «Dimostriamo le cose geometriche – scrive Vico in questa prolusione inaugurale tenuta all'Università di Napoli il 18 ottobre 1708 e pubblicata con notevoli aggiunte e miglioramenti l'anno dopo – perché le facciamo; se potessimo dimostrare le cose fisiche, noi le faremmo [geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus]» (ID., *De nostri temporis studiorum ratione*, in ID., *Opere*, cit., vol. I, pp. 88-215, qui pp. 116/117. D'ora in poi citato in forma abbreviata con: *De rat.* Per una contestualizzazione storica di questa orazione nella cultura napoletana del tempo cfr. B. DE GIOVANNI, *Il «De nostri temporis studiorum ratione» nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, cit., pp. 141-191; inoltre, per la collocazione dell'orazione nell'opera complessiva vichiana, cfr. ancora B. DE GIOVANNI, *Topica e critica*, in «Il pensiero», cit., pp. 31-45).

⁴⁸ Naturalmente non è Vico il primo pensatore della tradizione filosofica occidentale a connettere il *verum* con il *factum*. Questo lo notava già Croce, quando scriveva che «nulla» è «più familiare [...] a un cristiano [...] dell'affermazione che solo Dio può avere scienza piena delle cose, perché egli solo ne è l'autore» (ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 13, ma si veda anche p. 14). Nel 1944 Max Harold Fisch, curando l'edizione inglese della *Vita*, indicava in Hobbes una fonte privilegiata della gnoseologia vichiana. «In Hobbes – scriveva Fisch – [Vico] trovava la traccia per un'ulteriore e decisiva estensione della sua teoria della conoscenza» (ID., *Introduction to The Autobiography of Giambattista Vico*, translated by M.H. Fisch and T.G. Bergin, Ithaca and London, 1975⁴ – 1a ed.: *ibid.*, 1944 –, pp. 1-107, qui p. 40), e citava un lungo brano dalle hobbesiane *Six Lessons to the Professors of the Mathematics (Epistle Dedicatory)*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, 10 voll., London, 1839 sgg., vol. VII, pp. 183-184), sottolineando in corsivo il passo cruciale in cui il filosofo inglese affermava che «la filosofia civile è dimostrabile, perché noi stessi facciamo la comunità» (FISCH, *Introduction*, cit., p. 41). Su questa stessa strada si incamminava nel 1952 anche Nicola Abbagnano, che perentoriamente concludeva: «Il principio dell'identità del vero e del fatto [...] è tolto di peso da Hobbes» (ID., *Introduzione del 1952 a Vico, La scienza nuova e altri scritti*, cit., p. 36). A conforto della sua tesi riportava anche lui un lungo brano, questa volta dal *De homine* (10), nel quale si leggeva che «è concessa agli uomini la scienza solo di quelle cose la cui generazione dipende dal loro stesso arbitrio»; pertanto, «proprio perché siamo noi stessi a creare le figure, c'è una geometria ed è dimostrabile [...]. Inoltre la politica e l'etica» possono essere dimostrate *a priori*: infatti i loro «principi, i concetti del giusto e dell'equo e dei loro contrari, ci sono conosciuti perché noi stessi creiamo le cause della giustizia, cioè le leggi e le convenzioni» (*ivi*). Sulle orme di Fisch si muoveva anche Arthur Child, che nel 1953 pubblicava una ricerca sul *verum-factum* in Hobbes, Vico e Dewey (ID., *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, cit.). Nel 1968 appariva in italiano un saggio di Karl Löwith che, in rapporto alla posizione di Hobbes, metteva in luce le profonde interferenze esercitate dal concetto vichiano di provvidenza nei confronti del principio del *verum-factum* applicato alla storia, il quale ne usciva – a suo avviso – profondamente ridimensionato (ID., «*Verum et factum convertuntur*»: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari, cit., in part. pp. 94 sgg.). Nel 1969, infine – per citare solo i contributi più rilevanti al tema –, Rodolfo Mondolfo pubblicava il suo agile volume sulla storia del famoso assunto vichiano (ID., *Il «verum-factum» prima di Vico*, cit.). Al di là dell'indubbio valore che bisogna riconoscere a siffatte ricostruzioni storiografiche e dell'interesse che esse sempre suscitano, va però ricordato che, se l'idea della connessione fra *verum* e *factum* non è un parto della mente di Vico, è però originale in lui la sua assunzione quale principio gnoseologico denso di implicazioni e la posizione di centralità che esso occupa nella riflessione filosofica e storica del pensatore napoletano. Ancora una volta con Croce possiamo dire a questo proposito che «il significato proprio della nuova teoria» va desunto «essenzialmente dal nuovo problema, che essa si trovava innanzi e mirava a risolvere», sicché «di un rugginoso fervecchio» Vico fece «un'arma lucida e tagliente» (ID., *Le fonti della gnoseologia vichiana*, cit., p. 249 e 250).

– che il latino abbonda di locuzioni abbastanza dotte, mentre la storia ci attesta che fino ai tempi di Pirro gli antichi romani non si occuparono che di agricoltura e di guerra, congetturai che quei vocaboli provenissero da un'altra dotta nazione, e che essi li avessero usati senza capirne il senso»⁴⁹. Ciò che qui, in sostanza, suscita l'attenzione del filosofo napoletano è la costatata incongruenza storica, per dirla con le sue stesse parole, fra il *verum* agglutinoso nei lemmi della lingua latina ordinaria, e la povertà del *facere* consueto di quelle popolazioni, non corrispondente al denso spessore semantico dell'idioma che esse utilizzavano; la qual cosa escluderebbe con incontrovertibile evidenza che quegli antichi parlanti inconsapevoli possano essere stati i creatori di quel sapere riposto. Se non è stata opera loro, allora l'elaborazione di quelle conoscenze si deve ad altri popoli, presso i quali il pensiero filosofico doveva essere così fiorente e diffuso – dunque comunità storiche in cui il *verum*, sostenuto da un *facere* effettivo adeguato, ne sgorgava spontaneamente –, da informare di sé il linguaggio quotidiano. La piena rispondenza del *verum* al *facere* predominante sarebbe stata perciò in altri popoli alla base dell'uso generalizzato, disinvolto e consapevole dei vari lemmi caricati di significato filosofico. «Nel meditare sulle origini della lingua latina – è questo l'attacco del *Proemium* –, ho notato che quelle di alcune parole sono tanto dotte da sembrare derivate non dall'uso comune del popolo, ma da qualche dottrina riposta. E nulla davvero impedisce che una certa lingua sia ricca di locuzioni filosofiche, se presso quel popolo la filosofia è molto coltivata»⁵⁰. I popoli dai quali i romani avrebbero «preso» quelle voci dotte, sarebbero – come abbiamo già ricordato – gli joni e gli etruschi⁵¹. Da questa preliminare «congettura» deriva il programma vichiano di ricerca ipotizzato e realizzato in quest'opera: indirizzare «il pensiero a dedurre l'antichissima sapienza italica dalle origini della stessa lingua latina»⁵².

L'uso che ora e poco prima abbiamo fatto del termine “ricerca” non è casuale, dal momento che quello descritto nel *Proemium* è il vero e proprio piano di un'indagine filologica ed etimologica che tende a *ri-costruire* un sapere filosofico, ritenuto certo antichissimo ma evidentemente ancora luminoso, vivente nelle stratificazioni semantiche di una lingua un tempo parlata: un documento quest'ultimo, sia detto per inciso, alquanto insolito per un contenuto abitualmente espresso in produzioni testuali più e meglio configurate. Un siffatto programma di lavoro esige che l'autore si pieghi docilmente alla fatica gravosa del reperimento dei documenti, alla pratica complessa e certo non rassicurante della interpretazione; che si esponga con onestà intellettuale al rischio di vedere la propria ipotesi smentita dai fatti. In questo suo periglioso cammino Vico aveva, com'è ovvio, dei predecessori illustri che egli prontamente invoca a patrocinio della sua impresa: si tratta del Platone del *Cratilo* e del Bacone dei *Cogitata et visa*⁵³; inoltre poteva contare su di una consolidata

⁴⁹ *De ant.*, p. 56 [«Cum Latinam linguam locutionibus satis doctis scatere notassem, et priscos Romanos usque ad Pyrrhi tempora nulli rei, praterquam rusticae et bellicae, dedisse operam, historia testetur; eas ab alia docta natione ipsos accepisse et imprudentes usos esse coniectabam», *ibid.*, p. 57].

⁵⁰ *De ant.*, p. 56 [«Dum linguae Latinae origines meditarer, multorum bene sane verborum tam doctas animadverti, ut non a vulgari populi usu, sed interiori aliqua doctrina profecta esse videantur. Et sane nihil vetat, quin aliqua lingua philosophicis locutionibus referta sit, si in ea gente multum philosophia celebretur», *ibid.*, p. 57].

⁵¹ Con riferimento alle «locuzioni dotte», si legge nel *De ant.* (pp. 56/57): «Trovo due dotte nazioni da cui possono averle prese: gli Joni e gli Etruschi [Nationem autem doctas, a quibus eas accipere possent, duas invenio, Iones et Hetruscos]». Ma cfr. anche *ibid.*, pp. 58/59.

⁵² *De ant.*, p. 58 [«animum adieci ad antiquissimam Italarum sapientiam ex ipsius Latinae linguae originibus eruendam», *ibid.*, p. 59].

⁵³ In quest'opera Francesco Bacone, contro la criticata verbosità del sapere aristotelico, rivaluta la speculazione naturalistica presocratica e magnogreca, nella quale ritiene di aver trovato «non poche affermazioni accettabili nell'ambito dell'osservazione della natura e dell'assegnazione delle cause» (Id., *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa* – 1607 –, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, 1986² – 1a ed.: *ibid.*, 1975, pp. 363-400, qui p. 378). Tuttavia, subito dopo dichiara di non voler invocare la «remota antichità» precedente l'«età dei Greci», per conferire in malafede alle proprie scoperte naturali quella veste di autorevolezza che va invece attinta al rigore del metodo ed alla completezza dell'osservazione (cfr. *ibid.*, p. 382). Scrive Karl Otto Apel, ricostruendo con pochi e lucidi tratti il retroterra culturale del *De ant.*, che in

tradizione – poi rifiutata nella *Scienza nuova*⁵⁴ – che guardava a molti resti dell’antichità come a testimonianze di una profonda sapienza riposta⁵⁵. Tuttavia quello che colpisce è che, considerandolo attentamente e nel suo complesso, il *De antiquissima* non sembra essere né uno scritto, per così dire, di storia della filosofia – poiché il suo fine non è la semplice, per quanto legittima, *ricostruzione* storica, con i mezzi offerti dal metodo etimologico, della cultura filosofica di alcuni popoli antichi – né un trattato di filosofia in senso stretto – dal momento che in esso non troviamo (almeno non apparentemente e non nelle dichiarazioni esplicite del suo autore) la *costruzione* di un pensiero filosofico puro. In realtà in quest’opera Vico *ricostruisce* e *costruisce* al tempo stesso: sua intenzione è quella di “estrarre” dalla lingua latina il sapere filosofico di un remoto passato che evidentemente egli ritiene ancora valido per il suo presente, o, specularmente, offrire ai suoi contemporanei ed ai posteri un proprio originale pensiero “certificandolo” con la dimostrazione storica della sua appartenenza ad un’antica cultura italica. Questo singolare modo di procedere non sembra denunciare in Vico il puro e semplice bisogno conformistico di attenersi all’«uso comune» a tutti i filosofi dell’età moderna più o meno «platonizzanti» di «esporre il proprio pensiero come dottrina de’ più famosi ed antichi, ancorché mai esistiti, filosofi e sapienti»⁵⁶; piuttosto è il segno visibile di un’impellenza da cui è mossa la teoresi vichiana, che non può e non vuole mai assumere

quest’opera Vico «procede ancora da una concezione umanistica o, per essere più precisi, da una concezione divenuta normativa fin dall’apparire dei filosofi greci: quella secondo cui la *sapientia veterum*, cioè la sapienza dei poeti antichi, e in definitiva perfino dell’etimologia linguistica, sarebbe un velame della verità filosofico-concettuale» (Id., *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, tr. it.: *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico*, a cura di L. Tosti, Bologna, 1975, p. 435).

⁵⁴ Cfr. G. VICO, *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (Napoli, 1725), in Id., *Opere*, cit., vol. II, pp. 975-1222, qui pp. 991, § 24, e 994-995, §§ 29-30 (d’ora in poi si citerà con *Sn25*). Nel suo capolavoro, quasi in polemica con se stesso, Vico accennerà al *Cratilo* come a quel dialogo platonico «del quale in altra opera di filosofia», il *De ant.* appunto, «ci siamo con error dilettrati» (*Sn25*, p. 1128, § 304). Va anche qui ricordato che già nella *Vita* (1723-1728) lo scritto baconiano *De sapientia veterum* (1609) veniva definito «più ingegnoso e dotto che vero trattato» (G. VICO, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 5-85, qui p. 38, già, e d’ora in poi, abbreviata con *Vita*).

⁵⁵ Come ha scritto diversi anni fa Nicola Badaloni (Id., *Vico prima della «Scienza nuova»*, in «Rivista di filosofia» LIX, aprile-giugno 1968, 2, pp. 127-148), questa concezione vichiana non va intesa come «un fatto abnorme e fuori dal tempo» (*ibid.*, p. 129), dal momento che, al contrario, era condivisa da «larghi settori del pensiero europeo da Le Clerc a Newton» (*ibid.*, p. 127). Per una dettagliata ricostruzione e contestualizzazione storica di questa tradizione di pensiero nella cultura del tempo cfr. inoltre P. CASINI, *L’antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Bologna, 1998, in part. su Vico, pp. 182-196; R. MAZZOLA, *Vico e l’antica sapienza italica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXX (2000), pp. 199-211; M. PAPINI, *Opzione barocca per il «De antiquissima»*, in *Vico e il pensiero contemporaneo*, a cura di A. Verri, Lecce, 1991, pp. 352-376. È chiaro inoltre che il filosofo napoletano, alla ricerca di un retaggio illustre per il proprio principio gnoseologico fondamentale, foggia «una storia, che è una favoletta o un mito: l’antichissima sapienza italica» (CROCE, *Le fonti della gnoseologia vichiana*, cit., p. 250); ma non bisogna dimenticare che per il Vico del *De ant.* questa non è ancora una «favoletta» e che la sua costruzione denuncia uno specifico stile di pensiero amante, perché bisognoso della comunicazione intersoggettiva, del confronto fra culture.

⁵⁶ GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 108. È certo fondatissima – sembra anche superfluo qui doverlo ribadire – l’autorevole esortazione di Gentile a non attribuire alcun valore di verità alla cornice del *De ant.*, ovvero alla tesi di un’antica sapienza italica riposta e agli esercizi etimologici tesi a dimostrarla (cfr. *ibid.*, p. 107). Ancora nel 1936 il filosofo, scrivendo a Benvenuto Donati, che gli aveva inviato in visione le bozze del suo libro *Nuovi studi sulla filosofia civile di Giambattista Vico con documenti* (Firenze, 1936), allora in corso di pubblicazione nella collana gentiliana “Studi filosofici”, raccomandava allo studioso modenese di eliminare le pagine «dedicate alla difesa della tesi vichiana del carattere italiano antichissimo della sua tutta personale ed originale dottrina», poiché gli sembravano «un *tour de force* eccessivo, da realista che voglia essere più realista del re, in una causa ormai disperata» (lettera di Gentile a Donati del 10 gennaio 1936, in G. GENTILE – B. DONATI, *Carteggio 1920-1943*, a cura di P. Simoncelli, Firenze, 2002, pp. 64-65, qui p. 65). Tuttavia bisogna domandarsi – ed è ciò a cui si sta tentando di dare risposta – perché Vico avverte l’urgenza di utilizzare «a suo modo il mito della sapienza italica» adattandolo «alle formule della “metafisica propria”» (CASINI, *L’antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, cit., p. 195).

la forma di una riflessione elaborata in solitudine⁵⁷. Un tale pensiero irrelato, avulso da ogni tradizione culturale, privato di tutti quei termini di confronto storico-filosofici necessari alla verifica della propria fondatezza, rischierebbe di sospendere chi lo avesse concepito in un limbo indistinto facendone poi, in assenza di qualsiasi criterio affidabile di valutazione, o un «dio» o uno «stolto». «In tutta la mia vita – aveva già scritto Vico nel *De ratione*, confessando apertamente e con poche battute dense di sviluppi futuri la vocazione storica ed intersoggettiva del proprio filosofare – un solo pensiero ha suscitato in me grandissimo timore: che fossi il solo a sapere; cosa che m'è sembrata pericolosissima, come quella che presenta l'alternativa d'essere o un dio o uno stolto»⁵⁸. Ecco perché – seppure in un quadro contestuale che non può non rivelarsi fittizio e sforzato – nel *liber metaphysicus* ci troviamo dinanzi ad una riflessione filosofica che nasce e si viene svolgendo in un dialogo articolato con il passato; in un confronto fra due mondi storico-culturali – quello remotissimo dell'oggetto ricercato e quello più recente del soggetto ricercante – che coniuga in un perfetto equilibrio storia e filosofia, in quanto l'indagine storica è nel contempo edificazione dialogante di un sapere filosofico e la filosofia, refrattaria alle solitarie meditazioni, elabora i propri concetti modulandosi in comprensione storica dell'antico. E se in questo intreccio virtuoso lo sguardo storico non può e non deve ignorare il pensiero filosofico, questo, dal canto suo, non può e non deve condizionarlo fino a viziare l'interpretazione documentaria con un pregiudizio teorico che anticipi, falsandole, le conclusioni o le connetta artificialmente in un sistema teorico privo di riscontro nei fatti. È questa regola aurea che Vico enuncia nella chiusa del *Proemium*, quando, accennando a «ciò che fecero Varrone nelle *Origines*, Giulio Scaligero nel *De caussis latinae linguae*, Francisco Sanchez nella *Minerva* e Gaspare Schoppe nelle *Notae* al medesimo libro», distingue l'approccio di questi autori ritenendolo «molto lontano dal nostro assunto. Essi infatti si adoperarono a dedurre le cause della lingua dalla filosofia in cui ciascuno di essi era dotto e colto, e di raccoglierle in un sistema. Noi invece, senza essere affiliati ad alcuna scuola, ricercheremo quale sia stata la sapienza degli antichi Italici dalle origini stesse delle parole»⁵⁹.

Nel senso che qui ci siamo sforzati di chiarire, il termine “ricerca” (*istoría*) diventa sinonimo di un filosofare che è ri-costruzione, giusto equilibrio e reciproca integrazione di lavoro storico e riflessione teorica cui ripugna ogni assimilazione fagocitante dell'uno all'altra o viceversa; un filosofare che non è mai una pura riflessione egologica, in quanto la fondante relazione con l'altro (in questo caso la sapienza riposta degli antichi joni ed etruschi), che ne costituisce il nerbo, non può non tradursi nelle forme concrete della ricerca storica e storico-filosofica. Qui “ricerca” si contrappone naturalmente a “ideazione”, ossia ad un modello di filosofia per il quale il processo di elaborazione del sapere, respingendo ogni *ricostruzione* per farsi pura *costruzione*, assume la veste del “discorso” interiore, della “meditazione” che il pensatore conduce ad occhi chiusi volteggiando nelle profondità abissali di un Io irrelato, o presunto tale⁶⁰. Non è difficile intuire che qui si sta

⁵⁷ A leggere il riferimento di Vico all'antica sapienza italica come espressione di quel suo modo peculiare di fare filosofia, così refrattario ad ogni meditazione condotta, in stile cartesiano, nel più rigoroso isolamento, è anche Eric Voegelin (cfr. *Id.*, *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*, tr. it. di J. Gebhardt e S. Caianiello, Napoli, 1996, pp. 44-45). In un altro contesto, confessando (più o meno fondatamente) il proprio debito speculativo nei confronti di Zenone, Vico stesso dichiara che «l'appoggiarsi tutto all'autorità è camminare da cieco in filosofia, e fidarsi tutto al proprio giudizio è un andarvi senza nessuna scorta» (*Id.*, *Seconda risposta del Vico*, in *Id.*, *Le orazioni inaugurali, il «De italorum sapientia» e le polemiche*, a cura di G. Gentile e F. Nicolini, Bari, 1968 – rist. anast. dell'ed.: *ibid.*, 1914 –, pp. 239-276, qui p. 259).

⁵⁸ *De rat.*, p. 215 [«Nam id in omni vita unum maxime formidavi: ne ego solus saperem, quae res plenissima discriminis semper mihi visa est, ne aut deus fierem, aut stultus», *ibid.*, p. 214].

⁵⁹ *De ant.*, p. 58 [«Quare Varro in *Originibus*, Iulius Scaliger, *De caussis Latinae linguae*, Franciscus Sanctius in *Minerva*, ibidemque in notis Gaspar Scioppius praestiterunt, longo a nostro distat incepto. Ii enim ex philosophia, quam ipsi docti fuerant et excolebant, linguae caussas eruere et systema comprehendere satagerunt; nos vero, nullius sectae addicti, ex ipsis vocabulorum originibus quaenam antiquorum sapientia Italorum fuerit sumus indagaturi», *ibid.*, p. 59].

⁶⁰ La contrapposizione fra le due diverse forme di sapere, quella di matrice cartesiana, che si avvale della *costruzione* razionale bisognosa solo di «naturali talenti» sorretti da «poco studio», e l'altra d'impronta storica,

pensando a Cartesio – anch’egli “filosofo monastico o solitario”⁶¹ –, come non è difficile supporre che il filosofare vichiano, svoltosi in povertà, nei tuguri malsani del centro storico di Napoli, fra gli strepiti dei figli e le visite talvolta inopportune degli amici⁶², mal si sarebbe attagliato ad un uomo che, invece, sceglieva di vivere temporaneamente «chiuso in una stanza riscaldata da una stufa», «tutto il giorno solo», non distratto da «alcuna conversazione», non turbato da «preoccupazioni» o «passioni», per aver «l’agio»⁶³ di *costruire* un sistema, certo, di straordinaria potenza teoretica ed efficacia storico-filosofica. Si mostrano qui due diversi e contrapposti stili di pensiero: nel primo caso, abbiamo un ragionare che nel suo stesso originarsi ed articolarsi è già sempre in discussione con l’Altro; nel secondo caso, una riflessione covata nel tempio di un’anima monologante, seppur pronta poi a discutere e a polemizzare con i contemporanei sui risultati conseguiti.

Ma, al di là di queste brevi e frettolose pennellate di colore, contribuisce meglio a differenziare il modo cartesiano di fare filosofia rispetto a quello proprio di Vico l’assunto enunciato dal pensatore francese secondo cui «gli edifici che un solo architetto ha iniziato e completato sono di solito più belli e ordinati di quanto lo siano quelli che hanno cercato di riadattare in molti, servendosi di vecchi muri che erano stati costruiti per altri fini»⁶⁴. Opportunamente trasposta nelle scienze, la fede in tale presupposto fondamentale fa dire al filosofo francese che «anche le scienze dei libri, [...] essendosi formate ed accresciute poco a poco con le opinioni di molte persone diverse», non si avvicinano «così tanto alla verità quanto i ragionamenti semplici che può fare naturalmente un uomo di buon senso [*un homme de bon sens*] riguardo alle cose che gli si presentano»⁶⁵. L’unicità dell’“ideatore”, ravvisato – lo si noti bene – nel pressoché incolto *homme de bon sens*, provvisto del solo lume naturale, è dunque per Cartesio garanzia di verità, di coerenza e di consistenza logica. Quest’«uomo di buon senso», che il Vico del *De ratione* non esiterebbe a stigmatizzare come colui che presume di essere «il solo» a possedere la scienza, esiliato dall’autentica dimensione umana del sapere, che è ri-costruzione educata al confronto intersoggettivo – indispensabile al conoscere nel suo farsi come nella conclusiva verifica dei suoi esiti –, non potrebbe che librarsi nel vuoto, ora credendo di raggiungere le vette dove dimora la “divinità” ora precipitando negli abissi dove regna la “stoltizia”.

Ora, però, la nostra attenzione deve dirigersi sull’autore del *De antiquissima*, colto nelle vesti del “ricercatore” che sa contaminare vicendevolmente, stringendole in un fecondo intrico sinergico, la profondità della teoresi ed il rigore dell’erudizione. Lo seguiremo mentre in quest’opera – nella

che richiede la *ricostruzione* sostenuta da «molta e varia erudizione», è netta e pungente in una lettera inviata diversi anni dopo – nei primi giorni del 1726 – all’abate Giuseppe Luigi Esperti (cfr. Vico, *Opere*, cit., vol. I, pp. 322-325, in part. p. 324; cfr. anche la lettera al padre gesuita Edouard De Vitry del 20 gennaio 1726, *ibid.*, pp. 326-329, in part. pp. 327-328).

⁶¹ Cfr. *Vita*, p. 15 e *Id.*, *Principi di scienza nuova d’intorno alla comune natura delle nazioni* (1744 – d’ora in poi abbreviata con *Sn44*), *ibid.*, pp. 411-971, qui p. 496, § 130. Sul tema si veda anche M. Riccio, *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, 2002, pp. 61 sgg.

⁶² Cfr. *Vita*, pp. 43 e 51. Su questa descrizione delle circostanze esteriori tutt’altro che concilianti in cui Vico di solito veniva svolgendo il proprio lavoro – un’autopresentazione giocata più o meno esplicitamente nei termini di un desiderio di differenziazione edificante dal proprio antagonista, Cartesio, la cui riflessione, sempre condotta in ambienti e condizioni confortevoli, non fu costretta a misurarsi con le fastidiose difficoltà della vita quotidiana –, cfr. *Vita*, p. 51.

⁶³ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, edizione con testo francese a fronte a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, 1997, pp. 106/107 (la traduzione è stata lievemente modificata).

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 106/107. Cartesio si adopera a dimostrare la validità di questa regola anche a proposito dell’ordinamento giuridico, osservando come quei «popoli che, essendo stati un tempo semiselvaggi ed essendosi civilizzati poco a poco», non abbiano «fatto le loro leggi se non man mano che ve li costrinsero i disagi provocati dai crimini e dai litigi», non possano «giungere ad essere così ben ordinati quanto quelli che, già dal momento in cui si sono riuniti insieme», abbiano seguito «la costituzione di qualche prudente legislatore» (*ibid.*, pp. 108/109 – la traduzione è stata lievemente modificata).

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 108/109-110/111.

quale «esplode» quanto «di autonomo veniva maturando in lui sul piano filosofico»⁶⁶ – “porta alla luce” un vestigio dell’antica civiltà italica; lo vedremo *ri-costruire* la dottrina del *verum-factum* attraverso un laborioso scavo etimologico della lingua latina e cercheremo di capire quale è la sua rilevanza per il nostro discorso.

«In latino – così Vico apre il primo capitolo, conducendo il lettore immediatamente al cuore del problema – *verum e factum* hanno relazione reciproca, [...] si convertono»⁶⁷. Ciò significa che il «criterio della verità [...] consiste nel nostro fare le cose che conosciamo come vere»⁶⁸; che «conoscere il vero è la stessa cosa che farlo»⁶⁹. La rinvenuta convertibilità reciproca delle due voci latine, trasfigurata da Vico nella forma di una rinnovata proposta filosofica, gli consente di tracciare lo spartiacque fra ciò che, trovando la propria origine nel *facere* del soggetto stesso, può essere conosciuto e diventare oggetto di verità, e ciò che, per la sua genesi estranea a quel medesimo *facere*, si rende assolutamente inaccessibile al conoscere.

Per poter dare consistenza gnoseologica e metafisica alla pura constatazione etimologica della vicendevole traducibilità semantica, Vico deve però passare dal piano esclusivamente linguistico a quello delle idee e quindi a quello della realtà. Lo fa aforisticamente, dichiarando che «come le parole sono simboli e note delle idee, così le idee sono simboli e note delle cose»⁷⁰. In tal modo è fondata e garantita la saldatura di *lógos* ed essere, in virtù della quale ciò che la *ri-costruzione* mostra come vigente nel linguaggio, trova riscontro nel pensiero ed ha una validità oggettiva per quel mondo di cose esterno ma connesso ad entrambi.

La questione della conoscibilità o inconoscibilità di una determinata classe di oggetti si decide – l’abbiamo appena visto – domandandosi se la loro origine cada o meno entro l’orizzonte del *facere* proprio del soggetto che deve realizzare la conoscenza. Se in base a tale impostazione teorica guardiamo a quest’ultimo, dobbiamo distinguere due diversi – seppur con evidenti e profonde affinità – soggetti conoscenti in quanto creatori: Dio e l’uomo.

Sulla base di quanto abbiamo sommariamente illustrato, non desta meraviglia che Vico veda in Dio, in quanto «primus Factor», il «primum verum»: «codesto primo vero [...] è compiutissimo, poiché rappresenta a Dio, in quanto li contiene, gli elementi estrinseci ed intrinseci delle cose»⁷¹, di tutte le cose; perciò in Dio non può esservi nulla di inconosciuto o di inconoscibile, perché nulla di ciò che esiste può trovare la propria ragione d’essere al di fuori della divinità stessa. Anche la conoscenza che l’ente divino ha di sé è resa possibile da quella strutturale autoreferenzialità in virtù della quale esso – unico fra gli enti, e per questo supremo e creatore – ritrova in se stesso il proprio fondamento: il Verbo, sapere infinito di tutti gli infiniti mondi possibili fra i quali la divinità è libera di scegliere quello che effettivamente creerà, è generato da Dio medesimo, e per esso il *verum* corrisponde al *genitum*, non al *factum*. Di fronte a Dio sta il mondo, cristianamente «ex nihilo creatum in tempore» al quale si applica l’analogo principio consistente nell’affermata traducibilità reciproca di «verum creatum» e «factum»⁷². Nella divinità conoscenza di sé (*verum-genitum*) e

⁶⁶ N. BADALONI, *Sul vichiano diritto naturale delle genti*, introduzione a G. VICO, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, edizione con testo a fronte a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. XV-XLI, qui p. XXIX.

⁶⁷ *De ant.*, p. 62 [«Latinis “verum” et “factum” reciprocantur, ... convertuntur», *ibid.*, p. 63].

⁶⁸ *De ant.*, p. 70 [«veri criterium... vera quae cognoscimus, effecisse», *ibid.*, pp. 69 e 71].

⁶⁹ *De ant.*, p. 130 [«verare et facere idem esse», *ibid.*, p. 131].

⁷⁰ *De ant.*, p. 62 [«uti verba idearum, ita ideae symbola et notae sunt rerum», *ibid.*, p. 63]. Qui risuona la dottrina platonica secondo cui il nome rende in sillabe l’essenza (idea) della cosa cui si riferisce (cfr. *Cratilo*, 390a, 393d).

⁷¹ *De ant.*, pp. 62/63.

⁷² «Nella nostra religione, per la quale professiamo che il mondo fu creato nel tempo dal nulla, occorre una distinzione: il vero creato si converte col fatto, il vero increato col generato [in nostra religione, qua profitemur mundum ex nihilo creatum in tempore, res haec opus habet distinctione, quod verum creatum convertatur cum facto, verum increatum cum genito]... Esiste un verbo reale esattissimo, che, essendo conosciuto dal Padre sin dall’eternità, dall’eternità è altresì generato da lui [exactissimum reale verbum existit, quod, cum ab aeterno cognoscatur a Patre, ab aeterno item ab eodem genitum est]» (*De ant.*, pp. 64/65).

conoscenza del mondo (*verum-factum*) si realizzano con la più solare trasparenza, dal momento che non è possibile concepire un altro essere, oltre a quello supremo, capace di darsi come ragione compiuta di se stesso e, in quanto suo creatore, dell'intera realtà.

Ben diversa – se confrontata con quella divina – è la condizione gnoseologica dell'uomo. Collocato in un mondo che in gran parte gli è opaco perché non è «fatto» da lui, l'uomo consegue la trasparenza conoscitiva omologa a quella vigente nel conoscere divino ed estesa alla totalità oggettuale del conoscere divino nelle matematiche, che «sono le uniche scienze che inducono il vero umano, perché [...] *l'uomo contenendo dentro di sé un immaginato mondo di linee e di numeri, opera* talmente in quello con l'astrazione, *come Iddio nell'universo con la realtà*»⁷³. Ristretto il campo del vero conoscere alla sola sfera delle scienze matematiche – risultato di una pura costruzione intellettuale e perciò oggetto di verità –, l'uomo non ha certo un accesso più agevole alla conoscenza di sé: la mente, infatti, «quando si conosce, non si fa; e poiché non si fa, non conosce il genere o modo del suo conoscersi»⁷⁴. Ed è a questo punto che Vico muove la sua radicale critica a Cartesio. «L'uomo [...] – scrive il filosofo napoletano, riassumendo sommariamente il ragionamento sotteso al *cogito* – può dubitare se senta, se viva, se sia esteso, e infine, in senso assoluto, se sia [...]. Ma è assolutamente impossibile che non sia conscio di pensare, e che da tale coscienza non concluda con certezza che egli è»⁷⁵. Ma, appunto, è di *coscienza* che si tratta, non di *scienza*; la «certezza di pensare – si legge nello scritto vichiano che stiamo analizzando – è coscienza, non scienza», è «una cognizione comune accessibile ad un qualsiasi ignorante», anche al Sosia plautino⁷⁶. Non si schiude dinanzi a noi «una rara e raffinata verità che

⁷³ G. VICO, *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciolgono tre opposizioni fatte da dotto Signore contro il primo libro «De antiquissima italarum sapientia» ovvero metafisica degli antichissimi italiani tratta da' latini parlari* (1711), in *Id.*, *Opere filosofiche*, cit., pp. 132-144, qui p. 135 (corsivi miei). Circa vent'anni dopo Vico ritornerà sulle reciproche affinità fra l'operare umano e quello divino, scrivendo che «il geometra in quel suo mondo di figure è, per così dire, un dio, così come Dio onnipotente in questo nostro mondo di anime e di corpi è, per così dire, un geometra [geometra in illo suo figuram mundo est quidam deus, uti Deus opt. max. in hoc mundo animorum et corporum est quidam geometra]» (*Vici vindiciae*, cit., pp. 60/61). Sul conoscere divino ed umano in relazione al criterio del *verum-factum* cfr. A. CORSANO, *Giambattista Vico*, Bari, 1956, pp. 106 sgg.

⁷⁴ *De ant.*, p. 68 [«se mens cognoscit, non facit, et quia non facit, nescit genus seu modum, quo se cognoscit», *ibid.*, p. 69].

⁷⁵ *De ant.*, p. 70 [«Homo in dubium revocare potest, an sentiat, an vivat, an sit extensus, an denique omnino sit... Sed nullo sane pacto quis potest non esse conscius quod cogitet, et ex cogitandi conscientia colligere certo, quod sit», *ibid.*, p. 71].

⁷⁶ «Veramente anche il Sosia di Plauto – scrive Vico –, condotto a dubitare della propria esistenza da Mercurio, che ha assunto le sue sembianze (come Descartes è indotto in dubbio dal genio ingannatore...), a forza di meditarci su giunge ad acquietarsi in questo primo vero...: “Sed quom *cogito, equidem certo sum* ac semper fui” [Et vero Plautinus Sosia non aliter, ac genio fallaci Carthesii..., a Mercurio, qui ipsius imaginem sumpserat, in dubium de se ipso adductus, an sit, ad idem instar meditabundus huic primo vero acquiescit... Sed quom *cogito, equidem certo sum* ac semper fui]» (*De ant.*, pp. 70/73). Successivamente, nella *Risposta* alle obiezioni, Vico ribadisce: «Dico anche i Sosî di Plauto, posti in dubbio di ogni cosa da Mercurio, come da un genio fallace, acquietarsi a quello “*sed quom cogito, equidem sum*”» (*Id.*, *Risposta del Signor Giambattista di Vico...*, cit., p. 135). Si tratta certo di una citazione filologicamente «non irreprensibile», come nota Antonio Corsano (*Id.*, *Vico, Plauto e Cartesio*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» IV, 1974, pp. 140-142, qui p. 140), anche se non è questo che qui interessa, quanto piuttosto il fatto – non rilevato nella breve nota di Corsano – che, nel *De ant.* con un uso alquanto disinvolto del corsivo, nella *Risposta* con una vera e propria omissione, Vico “taglia” il *cogito* plautino – escludendo la subordinata costruita con il perfetto di *sum* – al fine di ricondurlo a quello cartesiano. Nella famosa scena dell'*Anfitrione* Mercurio, riprodotte su di sé le fattezze del proprio interlocutore, non nega però l'*esistenza* di Sosia, ne mette in dubbio unicamente l'*identità personale*: «MERCURIO: Ti ho convinto che tu non sei Sosia? [...] SOSIA: [...] Chi sono, se non sono Sosia?». E poi più avanti: «Certo – dice Sosia guardando Mercurio – che quando lo osservo e penso al mio aspetto [...], mi assomiglia moltissimo [...]. Ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono *quello che sono sempre stato*. *Conosco il mio padrone, conosco la nostra casa*» (T.M. PLAUTO, *Anfitrione*, edizione con testo a fronte a cura di M. Scandola, Milano, 2002, pp. 143/145 – corsivi miei). A differenza del dubbio metodico cartesiano – che nella sua massima estensione erode ogni certezza e alla fine

abbia bisogno, per essere trovata, di una profonda meditazione da parte di un così grande filosofo. Infatti *avere scienza* significa possedere, il genere, o forma, del farsi della cosa; invece *l'avere coscienza* si riferisce a quelle cose di cui non possiamo dimostrare il genere o forma»⁷⁷. Ciò detto, Vico può concludere altrove che, se «quel *cogito* è segno indubitato del mio essere», non è però «cagion del mio essere» e pertanto «non m'induce scienza dell'essere»⁷⁸.

Risulta adesso chiara la contrapposizione gnoseologico-metafisica fra Dio ed uomo. Al primo, in quanto creatore di ogni cosa, appartiene *l'intelligere*, ovvero il «leggere perfettamente», il «conoscere apertamente»⁷⁹ se stesso ed ogni cosa; alla mente umana, invece – «in quanto limitata e in quanto sono fuori di essa tutte le altre cose che non siano essa stessa» –, rimane la mera possibilità di «accozzare gli elementi estremi della cose, senza mai collegarli tutti»⁸⁰, ossia quella funzione intellettuale che l'autore del *De antiquissima* denomina *cogitare* e che, come tale, trova la sua duplice applicazione nella mera autocoscienza, precipitato residuale di un'interdetta conoscenza di sé in bella mostra, secondo Vico, nel *cogito* cartesiano, e nel frammentario, sempre difettivo sapere di un mondo esterno al soggetto conoscente ed estraneo al suo *facere*. In quel ristretto spazio di manovra gnoseologica che non cade sotto i rigori della doppia negazione – della scienza di sé e

del suo percorso trova, proprio nella riflessione del dubitare su di sé, un primo fondamento nella incontrovertibile realtà di un Io generale, anonimo –, Sosia, per poter rivendicare la sua realtà di individuo e ridurre a finzione il doppio che gli si para dinanzi, deve appellarsi alla storia personale vissuta in prima persona («sono quello *che sono sempre stato*», «conosco *il mio padrone*, conosco *la nostra casa*»); e può farlo perché questa si impone a lui – come ad ogni altro individuo la propria – con l'evidenza e l'«autorità» di ciò che la memoria riconosce ed attesta come «accaduto» a colui che sta ricordando. Alla boria del dio, convinto che il prodigio provocherà nell'avversario umano la dissoluzione dell'autocoscienza singolare, il povero schiavo oppone la *hybris* di chi, dopo aver attraversato il dubbio, ritrova nell'affermazione della propria storia individuale, certa e coerente, la consapevolezza dell'identità personale incrinata dalla somiglianza perfetta con l'altro (sul tema del doppio nell'*Anfitrione* si cfr. M. FUSILLO, *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, Firenze, 1999, pp. 59-81. Fusillo, che accenna soltanto al richiamo vichiano del passo plautino, lo definisce sibillantemente, forse intuendo fra le due diverse prospettive le incongruenze tacite da Vico, uno «strano preludio... del *cogito* cartesiano» – *ibid.*, p. 64). Il «taglio» del passo plautino, compiuto da Vico, mette in evidenza – come già si accennava – quella parte del ragionamento («ma quando ci penso, non v'è dubbio che io sono») che lo rende affine a quello cartesiano; ne nasconde però il finale colpo di coda («quello che sono sempre stato»), in virtù del quale riflessione di Sosia si configura come un *cogito* autobiografico – che ogni individuo può ripetere in sé e per se stesso – in cui l'«autorità» della storia individuale viene chiamata a «certificare» l'identità personale. La selezione fatta con il corsivo, prima, e l'omissione, poi, per l'accuratezza con cui vengono cesellate, sembrerebbero denunciare in Vico la malcelata consapevolezza di quanto i due processi di pensiero siano eterogenei fra loro. Tuttavia in questo caso prioritaria è in lui l'esigenza di dissolvere le differenze piuttosto che sottolinearle; suo obiettivo è qui quello di azzerare i meriti filosofici di Cartesio riducendo il *cogito* ad una «coscienza» dell'esistere così ovvia, da potersi presumere persino nello schiavo di Anfitrione, archetipo dell'uomo semplice ed incolto (la diversità del *cogito* plautino, che approda all'«identità personale», da quello cartesiano, il cui punto d'arrivo è «una verità indubitabile», è stata rilevata di sfuggita anche in L. AMOROSO, *Vico, Cartesio e l'autobiografia*, in *Id.*, *Nastri vichiani*, Pisa, 1997, pp. 19-43, in part. p. 41. Nulla di nuovo invece aggiungono al tema le scarse notazioni in D.P. VERENE, *La filosofia e il ritorno alla conoscenza di sé*, a cura di V. Pepe, Napoli, 2003, pp. 15-16). È appena il caso di notare qui come per Vico – in linea con quanto si è venuto via via osservando – non solo la costruzione ma anche la critica del sapere sia sempre mediata attraverso il rapporto storico con l'Altro. Il *cogito* cartesiano, infatti, viene degradato da raffinato prodotto della «scienza» filosofica a possesso scontato della «coscienza» ingenua con lo stesso procedimento utilizzato per ricostruire l'antichissima sapienza degli italici: l'indagine storico-filosofica, non immune da manipolazioni – come si è visto –, in questo caso condotta prevalentemente sui testi plautini usati come fonti.

⁷⁷ *De ant.*, p. 72 [«certitudinem, quod cogitet, conscientiam contendit esse, non scientiam, et vulgarem cognitionem, quae in indoctum quemvis cadat...; non rarum verum et exquisitum, quod tanta maximi philosophi meditatione egeat ut inveniatur. Scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat: conscientia autem est eorum, quorum genus seu formam demonstrare non possumus», *ibid.*, p. 73].

⁷⁸ Vico, *Risposta del Signor Giambattista di Vico...*, cit., p. 135.

⁷⁹ *De ant.*, p. 62 [«perfecte legere» «aperte cognoscere», *ibid.*, p. 63].

⁸⁰ *De ant.*, p. 62 [«quia terminata est, et extra res ceteras omnes, quae ipsa non sunt», «rerum duntaxat extrema coactum eat, nunquam omnia colligat», *ibid.*, p. 63].

della scienza del mondo – si staglia la conoscenza matematica, l'unico ambito in cui all'uomo è concesso emulare Dio e, se così si può dire, trasformare il proprio *cogitare* in *intelligere*.

Il conoscere di Dio – in tutte le sue forme e per ogni singolo oggetto – e quello dell'uomo – per ora soltanto nelle matematiche, poi anche nella storia – corrispondono, dunque, al canone del *verum-factum*, criterio di verità che informa di sé l'epistemologia poetica vichiana, fondata sulla preferenza accordata alle virtù fattive su quelle puramente contemplative. A differenza dello studioso della natura, che brancola in un mondo di oggetti impenetrabili alla propria indagine, in quanto essi sono *dati* a lui, il matematico corre sicuro nel suo cosmo di numeri e linee, perché questi non gli giungono dall'esterno, non sono *dati* a lui ma *fatti* da lui. Questo è un punto sul quale è ancora necessario soffermarsi. Dietro il *dato* naturale l'indagatore trova Dio, che quel *dato* ha creato e può averne perciò quella piena conoscenza che a lui è negata; dietro il *fatto* aritmogeometrico il matematico incontra l'uomo, che lo costruisce e che proprio per questo può conoscerlo, al pari di Dio, senza residui di oscurità inviolabili. Se l'esser *dati* da Dio e l'esser *fatti* dall'uomo sono i caratteri ontologici rispettivamente degli oggetti naturali e di quelli matematici; se, inoltre, solo questi ultimi sono conoscibili per l'uomo, e lo sono proprio in quanto costruzioni razionali del soggetto stesso che li conosce, allora la matematica – pur con le sue «astrazioni» e le sue «finzioni»⁸¹ –, non può non qualificarsi come la più umana delle scienze⁸².

Il *verum-factum* non è solo il principio generale che consente la fondazione gnoseologica della matematica; esso è anche alla base di quella epistemologia poetica sul cui terreno soltanto è possibile isolare e distinguere nel complesso delle scienze l'aritmetica e la geometria, riconoscendo ad esse il massimo del rigore connesso al loro totale radicamento nella dimensione dell'umano. Distinta dalla *datità*, connotato essenziale dell'oggetto della conoscenza naturale, la *fatticità*, modo d'essere con cui l'oggetto si consegna al sapere matematico che lo costruisce⁸³, rimanda immediatamente all'uomo in generale come sua ragione sufficiente: anche però ai singoli uomini che di volta in volta hanno *fatto* i contenuti di quel sapere. Il *factum* della matematica non allude perciò unicamente all'attività del soggetto quale condizione costitutiva di ogni possibile ente ideale aritmetico e geometrico, ma anche a quanto è stato di volta in volta «effettivamente prodotto»⁸⁴, alle questioni sollevate in precedenza ed alle soluzioni escogitate nel passato; questioni e soluzioni che il matematico non può ignorare: in tal senso nel concetto del *factum* non può non trovare ospitalità l'attenzione per la storia della disciplina, per quanto è accaduto, per «quel che si è fatto e si fa» nella comunità dei matematici e che si deve «rifare idealmente»⁸⁵. Certo quanto Vico osserva nella

⁸¹ Com'è noto, la matematica per Vico non è, come in Galileo, «la scrittura stessa in cui è tracciato il libro della natura» (MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, cit., p. 45), ma è, per dirla con Croce, un sapere «popolato di astrazioni e finzioni»; ragion per cui – conclude il filosofo dello storicismo assoluto – la divinità attribuita all'uomo, per l'asserita analogia fra il suo creare in questo ambito e quello di Dio nel mondo, può considerarsi una «divinità da burla» (cfr. ID., *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 20).

⁸² «Le scienze umane – scrive Vico polemizzando con l'anonimo estensore delle recensioni critiche al *De ant.* pubblicate sul *Giornale de' letterati d'Italia* (1711-1712) – sono unicamente le matematiche» (ID., *Seconda risposta del Vico*, cit., p. 258).

⁸³ Ancora in polemica con il criterio cartesiano della chiarezza e distinzione, Vico trova il modo per chiarire ulteriormente il proprio pensiero: «Volete insegnarmi una verità scientifica? assegnatemi la cagione che tutta si contenga dentro di me, sì che io mi intenda a mio modo un nome, mi stabilisca un assioma del rapporto che io faccia di due o più idee di cose astratte, e in conseguenza dentro di me contenute; partiamoci da un finto indivisibile, fermiamoci in uno immaginato infinito, e voi mi potrete dire: “Fa’ del proposto teorema una dimostrazione” – che tanto è a dire quanto: “Fa’ vero ciò che tu vuoi conoscere”; ed io, in conoscere il vero che mi avete proposto, il farò, talché non mi resta in conto alcuno da dubbitarne, perché io stesso l'ho fatto. Il criterio della “chiara e distinta percezione” non mi assicura della cognizione scientifica, perché usato nelle fisiche e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza che mi dà nelle matematiche. Il criterio del far ciò che si conosce ma ne dà la differenza; perché nelle matematiche conosco il vero col farlo: nelle fisiche e nelle altre va la cosa altrimenti» (*ivi*).

⁸⁴ OTTO, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, cit., p. 74.

⁸⁵ CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., p. 14.

sesta orazione a proposito della matematica, dove si legge che questa – come la logica e la metafisica, seppur per ragioni diverse – «non ha le sue storie, perché non si serve di testimonianze»⁸⁶, sembrerebbe smentire la possibilità di un riferimento al sapere aritmo geometrico accumulatosi nel passato. Tuttavia le cose non stanno in questi termini, dal momento che qui con «storia» Vico non vuole indicare il decorso temporale della singola scienza, ma quell'approccio che, contrapposto entro l'ambito di un determinato sapere a quello correlativo di natura teorica, ha il compito di ricercare ed attestare «gli aspetti particolari, cioè le testimonianze [*species, sive exempla*]]»⁸⁷ delle singole discipline; si tratta di uno sguardo diretto sull'«applicazione delle teorie ai particolari»⁸⁸ e finalizzato a mettere in evidenza – come recita l'originale latino – gli «esemplari» nei quali si dà a vedere specificato in concreto il concetto generale, che da essi trae conferma ed arricchimento illuminandoli a sua volta⁸⁹. L'«utilità» della storia, in quanto storia della disciplina, qui solo presupposta, sarà poi esplicitamente rivendicata diversi anni dopo, quando Vico si soffermerà a sottolineare la centralità per la geometria del metodo sintetico di Euclide, considerato un punto di partenza imprescindibile per l'elaborazione teorica⁹⁰.

Nel *factum* non si dice soltanto che è vero ciò che l'uomo *fa* in quanto egli ne è l'artefice⁹¹, ma anche – fra le righe – che “ciò che l'uomo *fa*” diviene *fatto*, *avvenimento*, verità incontrovertibile come può esserlo solo l'accadimento, in quanto effettivamente, storicamente accaduto⁹². La storia della disciplina i cui contenuti l'uomo *fa* – la matematica, nel *De antiquissima* – è l'insieme di tutti i prodotti ideali che gli studiosi hanno saputo creare in questo ambito ristretto e nel lungo corso del tempo; è un patrimonio acquisito con cui ogni nuovo matematico deve confrontarsi per potersi impadronire di un linguaggio, di un metodo: è il Vico del *De antiquissima* a lasciarlo intendere e sarà quello delle *Vici vindiciae* a rimarcarlo⁹³.

⁸⁶ Or. VI (pp. 188-209), p. 201 [«historias non habet, quia exemplis non utitur», p. 200].

⁸⁷ *Ivi*.

⁸⁸ GENTILE, *Studi vichiani*, cit., p. 87.

⁸⁹ «Che cosa sono – scrive Vico chiarendo il rapporto fra teoria e storia, intesa quest'ultima nella particolare accezione che si è appena chiarita – gli studi specialistici delle malattie e le annotazioni quotidiane sul loro decorso e le specialità farmaceutiche che sono state escogitate e che sono comunemente chiamate i rimedi specifici? non sono forse i commentari della fisica e dell'arte medica? [Quid certae morborum observationes eorumque diarii et certa pharmaca excogitata, quae vulgo specifica remedia vocant? nonne sunt physucae artisque medicae commentarii?]]» (Or. VI, pp. 200/201).

⁹⁰ Cfr. *Vici vindiciae*, cit., pp. 60/61.

⁹¹ Si allude qui a quanto Vico scrive nella *Prima risposta* alla recensione del *Giornale de' letterati d'Italia*. Dopo aver citato due luoghi dall'*Eunuco* e dal *Tormentator di se stesso* di Terenzio, quali fonti documentarie utili ad attestare l'identità di significato presso i latini dei termini *verum* e *factum*, Vico, temendo che i passi riportati possano offrire all'anonimo recensore il pretesto per un ulteriore attacco, basato sulla identificazione di *vero* ed *avvenuto* anziché di *vero* e *fatto*, aggiunge – senza rinnegare assolutamente i testi già esibiti – un altro brano, questa volta tratto dallo *Pseudolus* di Plauto. Così il filosofo napoletano giustifica la nuova citazione: «Ma, perché potremmo dire che ne' rapportati luoghi si ragiona di fatti, dove ben può stare “*factum*” per quello che noi diciamo “egli è succeduto”, “avvenuto”, o altro simigliante, arrechiam luogo de' molti, dove si favella di cose, e “*factum*” non può altrimenti prendersi che per “*verum*”» (Vico, *Prima risposta del Vico*, in ID., *Le orazioni inaugurali, il «De italarum sapientia» e le polemiche*, cit., pp. 203-221, qui p. 204). Sulla base di quanto si legge in questa pagina vichiana, è lecito concludere con Mondolfo che l'identità di *verum* e *factum* non vuole significare altro che «la coincidenza fra una realtà... (sia di *fatti*, come in Terenzio, sia di *cose*, come in Plauto)» e lo statuto di verità ad essa conferita dalla sua genesi nell'azione creatrice del soggetto (MONDOLFO, *Il «verum-factum» prima di Vico*, cit., p. 17).

⁹² «Indifferentemente essi [i latini] dicevano *fatum* o *factum* – scrive Vico in un passaggio tanto più eloquente quanto più sforzata appare la connessione etimologica stabilita fra i due termini –, perché pensavano che il fatto fosse inesorabile, dato che *le cose fatte non possono non essere avvenute* [fatum idem ac factum: et ideo fatum putarunt inexorabile, quia facta infecta esse non possunt]]» (*De ant.*, pp. 128/129 – secondi corsivi miei). Per un esame della stratificazione semantica del termine *factum* cfr. N. BADALONI, *Introduzione a VICO, Opere filosofiche*, cit., pp. XI-LVIII, nello specifico p. XXVII.

⁹³ Cfr. *supra*, nota 90. Una volta interpretato il *factum* anche come “fatto” storico, si può qui applicare, trasponendolo concettualmente in questo contesto, quanto già Badaloni rilevava più di quarant'anni fa, e cioè che

Tuttavia quello che qui interessa sottolineare, a proposito della sua formulazione nel *De antiquissima*, è la natura ancipite del *factum* che si fa *verum*: criterio gnoseologico e nucleo generatore di un'epistemologia poetica, da un lato; carattere proprio del conoscere-fare matematico, che si oggettiva nel conosciuto-fatto e si traduce dunque in evento storico-culturale, necessario perché immodificabile, dall'altro. In questo secondo aspetto il *verum-factum*, dischiudendo implicitamente lo scenario diacronico della storia della matematica – che rappresenta, per tutto quanto siamo venuti osservando, l'orizzonte entro il quale è possibile quel confronto intersoggettivo che solo consente l'acquisizione e l'elaborazione del sapere –, sembra nel contempo tradire la sua sotterranea vocazione a diventare, nel breve giro di qualche lustro – dunque in quella *Scienza nuova* dove sarà esplicito il «riconoscimento della *poieticità* dell'uomo»⁹⁴ –, principio esplicativo della storia.

4. Il fare dell'uomo è dunque la fonte dei contenuti propri della matematica: non è però sufficiente a legittimarne la presenza e la specificità dell'oggetto d'indagine entro il quadro organico dei saperi. Nel principio del *verum-factum* si enuncia la struttura gnoseologica vigente nelle scienze matematiche, quella che le caratterizza e le differenzia rispetto alle altre scienze; ma la collocazione e la funzione assegnate all'aritmo-geometria entro il sistema del sapere trovano altrove la loro ragione d'essere. Il Vico del *De uno*⁹⁵ rimette a Dio il compito di fondare il *pantheon* ordinato dei saperi; e lo fa affiancando alla epistemologia poetica – che consente di classificare le varie discipline scientifiche in base al *facere* – una superiore epistemologia teologica capace di giustificare l'assetto generale del sistema delle scienze. In questa opera Vico svolge un'argomentazione rigorosamente innatistica, affermando che «da Iddio provengono i principii delle scienze»⁹⁶, poiché da lui la mente umana riceve le seguenti tre proposizioni fondamentali: 1) «non ha attributi ciò che non ha l'esistenza», presupposto basilare della metafisica in quanto scienza dell'essere; 2) «il tutto è maggiore della parte», assioma fondativo della matematica come sapere teoretico della quantità; 3) «ogni uomo brama la felicità»⁹⁷, regola aurea da cui si origina l'etica, ovvero la riflessione filosofica sul bene. Queste tre verità sono di «ordine eterno», poiché vi convengono tutti gli uomini di ogni tempo («graeci et barbari») e di ogni continente («europaei et sinenses»⁹⁸); inoltre, dal momento che non possono trovare la loro fonte né nel corpo dell'uomo – «ch'è cosa che sfugge e non dura [*quod est fluxum*]», e dunque «non può produrre cosa eterna e superiore al corpo [*aliquid supra corpus et aeternum non potest gignere*]»⁹⁹ – né nella sua mente – che, per quanto divina, è pur sempre finita –, esse sono la più chiara dimostrazione *a posteriori* innanzitutto che Dio esiste, in secondo luogo che è «mente infinita [*mentem infinitam*]», in terzo luogo che è l'«autore delle verità eterne da noi contemplate [*auctorem nobis aeternorum verorum*]»¹⁰⁰.

«è implicito [...] nel principio del *verum-factum* una polemica coll'assoluto dominio della *mens*», così come lo concepisce Cartesio, poiché «la mente deve fare i conti col *factum*», ossia con la storia. Anche da questo punto di vista «l'universale cartesiano è dunque inadeguato [...], perché non ha presa sulla realtà» storica e non ne «accetta la verifica» (N. BADALONI, *Introduzione a Giambattista Vico*, Milano, 1961, p. 341).

⁹⁴ P. PIOVANI, *Pensiero e società in Vico*, in ID., *La filosofia nuova di Vico*, cit., pp. 161-170, qui p. 168.

⁹⁵ G. VICO, *De uno universi iuris principio et fine uno* (1720), in ID., *Opere giuridiche. Il diritto universale*, cit., pp. 17-343 (d'ora in poi citato con l'abbreviazione *De uno*, seguita dall'indicazione di pagina). La traduzione del *De uno* presente nel volume curato da Cristofolini è quella ottocentesca di Carlo Sarchi (Milano, 1866).

⁹⁶ *De uno*, p. 40 [«principia scientiarum, a Deo esse», *ibid.*, p. 41].

⁹⁷ *De uno*, p. 40, la versione è stata lievemente modificata [«non entis nulla sunt attributa», “totum est maius sua parte”, “omnes felicitatem desiderant”, *ibid.*, p. 41].

⁹⁸ *De uno*, p. 41. Per una prima contestualizzazione storica della dottrina vichiana dei tre principi cfr. CORSANO, *Giambattista Vico*, cit., pp. 165 sgg.

⁹⁹ *De uno*, pp. 40/41.

¹⁰⁰ *De uno*, pp. 42/43.

La spontanea convergenza diacronica e sincronica di tutti gli uomini sui tre principi fondamentali e sulla tripartizione del sapere in metafisica, matematica ed etica, è la prova schiacciante che la mente – elemento spirituale costitutivo dell'uomo contrapposto all'altro, materiale, rappresentato dal corpo – è strumento di comunione intellettuale, di unificazione dell'uomo con l'altro uomo; essa, infatti, lo rende possessore «di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli, cogli altri uomini partecipando, viene con essi a congiungersi»¹⁰¹. Al contrario, il corpo, luogo dell'esperienza sensibile, emozionale e sentimentale propria di ogni singolo individuo, è causa di divisione e di divergenza fra gli uomini: per cui non è esagerato asserire che «le opinioni sono tante quanti sono gli uomini [*tot opiniones quot homines*]»¹⁰². All'opposizione fra mente e corpo, fra la componente spirituale di natura divina e quella materiale più propriamente terrena dell'essere umano – è questo, in sintesi, che Vico qui vuole dirci – corrisponde quella fra un sapere razionale comune a tutti gli uomini per essenza e provenienza, in quanto attinto ad un complesso di nozioni innate derivanti da una fonte soprannaturale, ed un sentire intrasoggettivo che si esprime negli esiti imponderabili delle modificazioni indotte nel singolo individuo dalle affezioni corporee esterne ed interne. Sicché, per fare un esempio, al principio secondo cui «il tutto è maggiore della parte» non possiamo negare il nostro assenso; ma poi non sappiamo trovare una ragione plausibile per giustificare le nostre preferenze alimentari o confutare quelle altrui.

Eppure proprio il corpo, quasi lancia di Odino che ferisce e risana al tempo stesso, se è ragione di isolamento e di separatezza fra gli individui, nel contempo è il veicolo attraverso cui la partecipazione comunitaria del sapere innato si realizza. Le nozioni infuse da Dio nella mente degli uomini costituiscono nel loro complesso un orizzonte di comunanza possibile, il che significa che esse, fintantoché si resta sul piano puramente mentale, sono *partecipabili* in virtù della loro origine divina, ma non sono *effettivamente partecipate*. La presenza di cognizioni innate nelle menti di tutti gli uomini è il presupposto necessario affinché si possa prendere coscienza del carattere unitario del sapere, ma non è sufficiente a consentire il riconoscimento pieno di tale carattere, di cui l'uomo diviene consapevole solo attraverso la reciproca comunicazione intellettuale con l'altro uomo. L'unitarietà del sapere innato è una scoperta che si fa solo se nel vicendevole scambio intersoggettivo il sapere stesso diventa un consapevole possesso comunitario¹⁰³. Imprigionato nella voragine della singolarità individuale non è, dunque, soltanto chi si consegna totalmente ai bisogni e ai desideri del corpo, ma anche colui che in solitudine volteggia nel cosmo chiuso della propria mente, fra illusorie elevatezze che si rivelano vuote trasparenze quando prive del confronto e del conforto con e dell'Altro. Che vi siano nozioni innate lo si apprende vichianamente soltanto riscontrandole anche nell'Altro, diacronicamente e sincronicamente inteso; solo accorgendosi, nel dialogo con l'altro uomo, che esiste un circoscritto patrimonio razionale condiviso, si può ricondurre questa sperimentata comunanza all'iniziativa di un dio creatore che ha voluto trasmettere *ab origine* un sapere determinato alla propria creatura; ed è solo a partire dalla consapevolezza acquisita *a posteriori* di tale comune possesso – non come in Cartesio dall'idea di un ente infinito contenuta in una solitaria mente finita – che si può dedurre l'esistenza di Dio e si comprende che le verità innate sono eterne in quanto provengono da una fonte divina. E allora, se è vero che l'uomo non può riconoscere la natura unitaria del proprio sapere innato, se questo – come si diceva prima –

¹⁰¹ *De uno*, p. 40 [«communes aeterni veri notionis...», per quas cum aliis hominibus communicat et unitur», *ibid.*, p. 41].

¹⁰² *De uno*, pp. 40/41 (la versione è stata modificata).

¹⁰³ Questo varrà anche per il diritto naturale, che, «introdotto privatamente nelle città», «deve essere stato pur quello che avvezzò e dispose i popoli perché, alle occasioni poi di conoscersi tra loro le nazioni, si ritrovassero avere un senso comune senza che altra sapesse nulla dell'altra, onde dassero e ricevessero leggi conformi a tutta la loro umana natura, e sopra un cotal senso comune le riconoscessero leggi dettate dalla provvidenza, e quindi le riverissero sulla giusta opinione d'esser leggi dettate da Dio» (*Sn25*, p. 990, § 22; cfr. anche *ibid.*, pp. 1013-1014, § 56, 1016, § 60, 1021, §§ 70-71).

non assume una forma comunitaria, è vero anche che la scienza viene partecipata con la comunicazione scambievolmente realizzata attraverso il linguaggio, che per Vico è una funzione squisitamente corporea. «L'uomo, che in mercé delle comuni nozioni dell'eterna verità può cogli altri uomini comunicare – scrive Vico condensando in poche e dense frasi quanto si è cercato di mettere in luce –, è altresì dotato da Dio di *espressiva favella*, colla quale, *pel corpo*, e *giovandosi di quel corpo medesimo*, che, per esser finito, tiene gli uomini appartati e divisi, egli giunge ad accomunare i concetti della verità e della ragione»¹⁰⁴.

Al linguaggio, come quel mezzo nel quale corpo e mente convergono al fine di garantire e favorire la reciproca trasmissione del sapere, si affianca un altro *medium* corporeo non destinato, però, a trasmettere «concetti» e «verità», ma deputato invece a rendere possibile la manifestazione esteriore degli stati dell'animo: si tratta dell'espressione mimica localizzata nel volto. Fra i due *media* c'è tuttavia una differenza sostanziale, dal momento che nel linguaggio le due sfere, quella della ragione e quella delle affezioni, si connettono nel comune perseguimento di uno scopo, mentre, al contrario, la mimica facciale si muove entro un orizzonte puramente corporeo; e ciò sia se guardiamo al mezzo espressivo utilizzato (il volto, dunque il corpo) sia se concentriamo la nostra attenzione sul contenuto veicolato (l'affetto individuale, il patico, con la sua specifica ed irripetibile unicità, conseguenza del suo radicamento nella componente corporea dell'essere umano). «Tale è la *forma data all'uomo da Dio* – scrive Vico con affermazioni dense di implicazioni ontologiche –, che gli affetti dell'animo nel volto gli si manifestano, mostrandosi or lieto, or mesto, ora di un'altra maniera»¹⁰⁵.

Ma il volto non è solo personalizzata e proteiforme superficie materica docile a modellarsi per corrispondere adeguatamente all'emozione o al sentimento momentaneo, è anche, e soprattutto, la manifestazione esteriore più o meno chiaramente riconoscibile di un moto interiore dell'animo, è il *medium* attraverso cui il patico trova la sua oggettivazione sensibile, guadagnando con quest'ultima anche la propria comunicabilità. Grazie al volto, gli stati d'animo diventano non soltanto comunicabili, ma anche condivisibili: tristezza, gioia, simpatia, rabbia ecc., leggibili nel volto di chi le prova, investono la predisposizione empatica dell'Altro, che può a sua volta modulare i tratti del viso in maniera espressivamente congruente con quelli del proprio interlocutore. Non per vuoto desiderio di compiacere o per prudente spirito di dissimulazione, ma spinto da un'insopprimibile tendenza a “compatire” – nel senso etimologico del “patire insieme” –, retaggio di un'essenza comunicativa e compartecipativa che lo costituisce e che rifugge dal solipsismo logico come da quello patico, l'uomo è «condotto a conformare il proprio aspetto a quello di coloro, che seco lui conversano, arridendo ai ridenti, e dogliendosi cogli afflitti»¹⁰⁶. Dunque, anche considerato dal punto di vista del corpo, l'essere umano è già sempre in rapporto con l'Altro; ne condivide le esperienze affettive e divide vicendevolmente con i suoi simili i beni materiali necessari al mantenimento del corpo; e questa sua natura relazionale trova il suo ontologico consolidamento nella promozione del volto – tramite della mutua partecipazione affettiva – a carattere proprio dell'uomo che lo distingue dagli animali. Pertanto «non solo per la ragione e per la loquela l'uomo dai bruti differisce, ma eziandio pel volto. Le bestie hanno la faccia, non il volto, e consegue dalle racconti cose, che la natura non ha fatto l'uomo perch'egli, a guisa di belva, solitario godesse le cose utili, ma perché cogli altri uomini le comunicasse»¹⁰⁷. In forza dell'argomentazione qui seguita, Vico può speditamente concludere, in senso antihobbesiano, che «la natura dell'uomo è quella che,

¹⁰⁴ *De uno*, p. 58 – corsivi miei [«Praeterea homo, quem vidimus per communes veri aeterni notiones cum ceteris hominibus communicare, a Deo vi fundendi sermonis preditus est, quo per corpus, et ipsius ope corporis, quod finitum homines dividit, possit cum aliis rationem et verum communicare», *ibid.*, p. 59].

¹⁰⁵ *De uno*, p. 58 – corsivo mio [«homo ita est a Deo fabricatus, ut internos animi affectus vultu laeto, maesto aliove significet», *ibid.*, p. 59 – versione lievemente modificata].

¹⁰⁶ *De uno*, p. 58 [«Aliensis vultibus conformet suos, ut ridentibus arrideat, morentibus mereat», *ibid.*, p. 59].

¹⁰⁷ *De uno*, p. 58 [«homo non solum ratione et sermone, sed vultu quoque a brutis animantibus differt (bestiae enim faciem habent, vultum non habent)», *ibid.*, p. 59].

lungi dal rendere questo o questo altro uomo lupo all'uomo, prescrive invece che questo o quest'altro uomo sia uomo al suo simile»¹⁰⁸.

5. Ed è proprio con un intento dialogico da sempre avvertito e mai smentito, con il desiderio fortemente radicato di essere “uomo” per l'altro “uomo”, che il filosofo napoletano scrisse la sua autobiografia. L'occasione per parlare di sé come studioso fu offerta a Vico dal letterato e nobile friulano Giovanartico di Porcìa (1682-1743), che, nel più ampio quadro di un programma di lavoro di cui si indicheranno fra breve i punti essenziali, lo invitò a redigere un'autobiografia scientifica. Il filosofo napoletano ci informa che «per la sua modestia e per la sua fortuna, più volte negò di volerla scrivere»¹⁰⁹. Se ciò fosse vero, si dovrebbe ipotizzare che su di lui abbia esercitato una forte influenza dissuasiva quello che si potrebbe definire il *topos* della “riservatezza del magnanimo”, cui accennò già Aristotele nell'*Etica nicomachea*¹¹⁰ e che fu poi codificato da Dante nel *Convivio*, dove si legge che: «parlare alcuno di se medesimo pare non licito», poiché «parlare d'alcuno non si può che il parlatore non lodi o non biasimi quelli di cui egli parla»; a meno che non si verifichi il caso pernicioso in cui «senza ragionare di sé grande infamia e pericolo non si può cessare» – è il caso di Boezio –, o la singolare circostanza per cui dal «ragionare di sé, grandissima utilidade ne segue altrui per via di dottrina» – e si fa il nome di Agostino, un altro grande narratore di sé¹¹¹ nonché ispiratore autorevole della scrittura autobiografica vichiana¹¹². In realtà Vico accettò l'incarico «di buon grado», senza i ventilati tentennamenti, ed inviò un primo lavoro autobiografico già nell'anno

¹⁰⁸ G. VICO, *De constantia iurisprudētis* (1721), in *Id.*, *Opere giuridiche*, cit., pp. 345-729, qui p. 410 [«haec hominis natura est, quae non ut illum aut illum hominem homini lupus facit, sed illum aut illum hominem homini dictat», *ibid.*, p. 411].

¹⁰⁹ *Vita*, p. 69. Vico ritornerà sul tema nelle *Vici vindiciae*, dove esibirà la sua (falsa) modestia accennando all'autobiografia come ad un testo scritto in seguito alle pressioni “insistenti” del conte di Porcìa e da questi pubblicato suo «malgrado» (cfr. *Vici vindiciae*, cit., pp. 46/49). Sulle ragioni del comprensibile imbarazzo che la pubblicazione della *Vita* suscitò in Vico, cfr. *infra*, nota 124.

¹¹⁰ Il magnanimo, afferma in quest'opera Aristotele, non «parla di sé [...], non importandogli [...] di esser lodato» (1125a, tr. it. di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, VII, Bari, 1979² – 1a ed.: *ibid.*, 1973).

¹¹¹ Cfr. D. ALIGHIERI, *Convivio*, I, 2, in *Id.*, *Tutte le opere*, a cura di L. Blasucci, Firenze, 1965² (1a ed.: *ibid.*, 1965), pp. 112-113. Forse proprio una ritrosia venata di sfumature religiose indusse Ludovico Antonio Muratori a chiedere che la sua autobiografia, scritta, come quella di Vico, su invito di Porcìa, non fosse pubblicata (cfr. M. GUGLIELMINETTI, *Biografia ed autobiografia*, in *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa, V: *Le Questioni*, Torino, 1986, pp. 829-886, nello specifico p. 872 n.).

¹¹² Sulle relazioni ideali intercorrenti fra Agostino e Vico cfr. M. DEL SERRA FABBRI, *Eredità e kenosi tematica della «confessio» cristiana negli scritti autobiografici di Vico*, in «Sapienza» XXXIII (aprile-giugno 1980) 2, pp. 186-199. Per ulteriori indicazioni bibliografiche relative agli studi sull'autobiografia vichiana sia consentito rinviare al lavoro da me curato: *Scritture della vita fra biografia ed autobiografia. Un «excursus» bibliografico*, Napoli, 2003 (sub voce “Vico”).

1723¹¹³, il che sembrerebbe non potersi considerare altrimenti che il riscontro oggettivo di un profondo e tacito consenso nutrito nei confronti dei propositi espressi dal conte friulano.

Proprio il richiamo alla «utilitade [...] per via di dottrina» derivante dal «ragionare di sé» costituiva il puntello argomentativo cui si appellava Giovanartico di Porcìa nell'esortare Vico e gli altri studiosi da lui contattati a riferire della propria vita intellettuale. Egli riprendeva probabilmente e si sforzava di realizzare, secondo Croce, quanto già Leibniz aveva auspicato in una lettera viennese del 22 marzo 1714 nella quale scriveva: «...je voudrois que les Auteurs nous donassent l'Histoire de leur découvertes et les progrès par les quels ils y sont arrivés»¹¹⁴. Forse trovando conforto in questo autorevole viatico, mai menzionato nel testo, Porcìa concepiva fin dal 1721¹¹⁵ e formulava poi il suo *Progetto*, che inviava come lettera circolare ad un folto gruppo di intellettuali del tempo. A questi ultimi veniva richiesto di narrare «con le più esatte circostanze, e minute»¹¹⁶

¹¹³ È quanto osserva Andrea Battistini (cfr. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1305). Funestata da molteplici refusi (cfr. *Vita*, cit., p. 73. La più raffinata e scaltrita filologia vichiana contemporanea ha mostrato quanto l'autore della *Scienza nuova* fosse attento alle fasi tipografiche di lavorazione delle proprie opere – cfr. M. SANNA, *Nota al testo*, in G. VICO, *Principj d'una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, ed. anast. della *Scienza nuova seconda*, Napoli, 1730, con postille autografe – ms. XIII H 59 –, a cura di F. Lomonaco e F. Tessitore, Napoli, 2002, pp. 15-18, qui p. 17 – d'ora in poi abbreviata con *Sn30*), la *Vita* di Vico, veniva pubblicata, di seguito al *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro Vite del Signor Conte Giovanartico di Porcìa* (pp. 129-143), nella *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici*, a cura di A. Calogera, Venezia, 1728, I, pp. 147-256. La *Vita* vichiana – come lo scritto di Porcìa – risale, per la parte compresa fra l'inizio e il punto in cui termina la lunga citazione da Le Clerc: «e la di lui opera come un originale pieno d'importanti scoperte» (*Vita*, p. 53), al 1723, secondo la datazione di Andrea Battistini (Vico, *Opere*, cit., vol. II, pp. 1231-1232), poi recepita anche nell'ultima raccolta, in ordine di tempo, delle opere del filosofo napoletano (*Giambattista Vico*, a cura di F. Tessitore e M. Sanna, Roma, 2000, p. 177). Quella di Battistini – che si fonda su di una lettera del 5 gennaio 1724 in cui Porcìa comunicava ad Antonio Vallisnieri di aver già «mandata al P. Lodoli la vita del Vico» insieme al suo «progetto, per unitamente farli stampare» (cit. in Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1232) – corregge la datazione di Croce e Nicolini, che per la prima parte dell'autobiografia vichiana indicava l'anno 1725 (G. VICO, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, 1929² – 1a ed.: a cura di B. Croce, *ibid.*, 1911 –, p. 375). La parte finale, che comincia con le parole: «Ma non d'altronde si può intendere...» (*Vita*, p. 53 e fino a p. 60), è del 1728 (il manoscritto fu spedito a Porcìa il 10 marzo 1728, cfr. Vico, *L'Autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, p. 375). La successiva *Aggiunta*, che è del 1731 (Vico, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, cit.) fu pensata ed elaborata quale integrazione degli scritti precedenti ed utilizzata, unitamente ad essi, anche questa volta per rispondere ad un invito: quello di Ludovico Antonio Muratori, che si faceva promotore dell'ingresso di Vico nella ricostituita Accademia degli Assorditi di Urbino e perciò gli raccomandava di inviare uno scritto autobiografico all'erudito Gian Prospero Bulgarelli, curatore anch'egli di una raccolta di biografie che, come quella di Porcìa, non fu mai realizzata (cfr. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1234 e *Giambattista Vico*, cit., p. 178. Per una panoramica storico-critica sulle raccolte biografiche in età moderna cfr. C. DIONISOTTI, *Biografia e iconografia*, in *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, 1981, pp. 417-426). Rimasta inedita, l'*Aggiunta* fu poi pubblicata negli *Opuscoli di Giovanni Battista Vico raccolti e pubblicati da Carlantonio de Rosa marchese di Villarosa*, Napoli, 1818 (pp. 118-158), dove compariva anche l'*Aggiunta* di Villarosa (pp. 159-169), che, pur potendo avvalersi dei contatti personali del suo estensore con il figlio del filosofo, Gennaro, resta in gran parte inattendibile, soprattutto per quanto attiene al descritto decadimento senile di Vico (su questi temi cfr. F. NICOLINI, *Gli ultimi anni del Vico (1731-1744)*, in G. VICO, *Autobiografia (1725-1728)*, a cura di F. Nicolini, Milano, 1947, pp. 321-339, in part. pp. 333-339).

¹¹⁴ «Io vorrei che gli autori ci dessero la storia delle loro scoperte ed i progressi fatti per arrivarci» (B. CROCE, *Nuove ricerche sulla vita e le opere del Vico e sul vichianismo*, «La Critica» XVI, 1918, 4, pp. 213-216, qui p. 216). Può essere interessante osservare qui che l'attenzione di Leibniz per le scritture della vita non è puramente episodico, ma trova il suo solido radicamento nel progetto enciclopedico esposto nella *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (Francoforte, 1667), entro il quale trovavano una loro specifica collocazione, insieme a diverse altre scienze, anche «la cronologia, la storia universale e quella dei varj paesi, nazioni e stati, nonché dei diversi generi di vita» (C. VASOLI, *L'enciclopedia del Seicento*, Napoli, 1978, p. 84 – corsivi miei).

¹¹⁵ Cfr. P.G. GASPARDO – G. PIZZAMIGLIO, *La pubblicazione dell'autobiografia vichiana nella corrispondenza di Giovan Artico di Porcìa con il Muratori e il Vallisnieri*, in *Vico e Venezia*, a cura di C. De Michelis e G. Pizzamiglio, Firenze, 1982, pp. 107-130, qui pp. 109 sgg.

¹¹⁶ *Infra*, p.

non solo e non principalmente le loro vicende personali, quanto la storia della loro vita di studiosi, la «Storia de' [loro] Studj»¹¹⁷, con i progressi compiuti, gli scacchi subiti per il vanificarsi delle motivazioni interne alla ricerca stessa o per l'impatto con ostacoli esterni incontrati nel corso del suo svolgimento. Non solo: si chiedeva ai soggetti interpellati di compiere un atto di dedizione alla verità: si raccomandava, infatti, ad essi di rinunciare ad autopresentarsi come personaggi olimpici, inesorabilmente proiettati su di un luminoso cammino scandito da continui avanzamenti e perciò ignaro di battute d'arresto ed immune da errori o abbagli. A tutela dei futuri destinatari dell'impresa editoriale, non si doveva cedere alla facile lusinga di “costruire” la propria storia scientifica secondo un modello astratto e predefinito che lasciasse fuori – nascondendole forse anche a se stessi – quelle debolezze e disattenzioni o quegli angosciosi erramenti che appartengono ad ogni lavoro intellettuale che tale sia veramente; al contrario, si trattava di seguirne con attenzione fenomenologica, se così si può dire, le tappe più significative, esponendole nelle loro componenti e nel significato che esse assumevano rispetto al prefigurato compimento finale del personale percorso di studio ancora *in itinere*, non tacendo di eventuali fallimenti o esitazioni. Detto in altri termini: l'autobiografia non doveva essere l'esito di un processo di costruzione edificante *a priori*, ma risultare da uno sforzo coscienzioso e congiunto di ricognizione storica e di illustrazione teorica.

Per portare a buon fine l'impresa, i «letterati» dovevano assumere un atteggiamento di «eroica indifferenza», liberandosi «dalle catene dell'amor proprio, e [...] da ogni privata passione», così da posporre «la picciola gloria di far illustri solamente se stessi... alla vera, e grande di giovare a una intera Nazione»¹¹⁸. La pura e semplice ansia di mantenere integra a tutti i costi la propria reputazione letteraria non doveva entrare qui in collisione con quel principio di onestà intellettuale che obbliga ogni ricercatore al rispetto della verità e che solo può conservare al «letterato» – quand'anche si fossero scoperti demeriti tali da privarlo di questa qualifica – la dignità del «valentuomo»¹¹⁹.

Mettersi a nudo dal punto di vista scientifico era, in sostanza, la richiesta che Porcìa formulava ai suoi interlocutori ed era anche la condizione necessaria affinché si potessero realizzare le finalità ultime della sua meritoria iniziativa, che doveva appunto concludersi con la pubblicazione di una raccolta di autobiografie intellettuali che nel loro insieme offrirono ai “giovani” un insieme variegato di “esempi” da seguire nei loro studi; sicché proprio questa funzione di “ammaestramento” richiamava gli studiosi cooptati nel progetto al dovere di narrare con rigore e sincerità la propria biografia culturale, depurata quindi dei dettagli non pertinenti di vita vissuta, facendo così indossare loro nel contempo i panni degli storici, più precisamente degli storici di se stessi, e quelli dei maestri.

Non mancavano, inoltre, all'estensore del *Progetto* – pubblicato, caso singolare, nello stesso anno della *Cyclopaedia* di Chambers, iniziale punto di riferimento, com'è noto, per quella colossale iniziativa cultural-editoriale che fu l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert – ambizioni sistematiche ed enciclopediche maturate peraltro in quei primi decenni del Settecento in cui all'idea «dell'aurea catena delle scienze», che nel secolo precedente aveva ispirato diversi programmi di sistemazione e connessione dei saperi, si veniva sempre più sostituendo la struttura del «dizionario», destinata a consolidarsi progressivamente e a diventare la forma per eccellenza del rinnovato enciclopedismo settecentesco¹²⁰. Muovendosi in quest'ampio scenario, Porcìa era indotto a vagheggiare nell'opera ultimata «un trattato universale pratico tutto in volume racchiuso di quanto

¹¹⁷ Lettera di Giovanartico di Porcìa a Vico del 14 dicembre 1727, in G. Vico, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, ed. crit. a cura di M. Sanna, Napoli, 1993, p. 135.

¹¹⁸ *Infra*, p.....

¹¹⁹ Cfr. *infra*, p....

¹²⁰ Cfr. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, cit., p. 91. Sull'enciclopedismo seicentesco, nella sua specificità rispetto a quello immediatamente successivo, si può anche consultare P. Rossi, *Enciclopedismo e pansofia*, in *Id.*, *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Bologna, 1983² (1a ed.: Milano-Napoli, 1960), pp. 199-219.

saper si dee in ogni genere di letteratura, e [...] un vasto campo di critica per esercitarvi gli ingegni»¹²¹; una sorta di enciclopedia pedagogica, un manuale per la formazione del letterato, in cui ogni giovane talento, attraverso l'esempio autorevole di altrui vite eccellenti spese nella prassi della ricerca, avrebbe potuto rinvenire modelli di iter formativi in base ai quali costruire quello più adatto a sé. E tutto ciò, qui sta l'elemento di forte novità e di interesse¹²², non nella struttura classica di un trattato il cui contenuto concettuale si imponesse o si lasciasse confutare con la forza delle argomentazioni razionali, ma nella forma persuasiva di una narrazione – non per questo meno organica o efficace, almeno nelle intenzioni e nei presupposti – in cui centrale doveva diventare il rapporto fra due o più individualità reali, storicamente collocate: l'/gli intellettuale/i autobiografo/i, che racconta/no la propria storia, da un lato, e il lettore aspirante letterato, dall'altro, che questa loro storia intellettuale interroga per delineare, sulla scorta dell'esperienza altrui, la sua personale ancora da realizzare. Una condizione, questa, calata nella concretezza storica dell'esistente ed arbitrata dal confronto fra il *già fatto* da altri ed il *da fare* in proprio, entrambi certo sottoposti alle rigorose leggi della ragione ma anche a quelle più impalpabili del caso o del gusto, la qual cosa può far sì che ad essere determinanti per la vita scientifica di uno studioso siano talvolta non le ferree regole della logica e della sistematicità, ma un incontro fortuito, un evento eccezionale o le personali, immotivate ma inaggrabili idiosincrasie. È proprio qui, su questo terreno ibrido dove si coniuga l'ideale con il reale, l'*esprit de géométrie* e l'*esprit de finesse*, che si apre l'orizzonte di una comunicazione decisa non soltanto dal potere dell'apodissi, ma anche dall'alternativa fra consentimento e dissenso: un'alternativa dislocata in quella sfera patica che è sempre in questione quando si verifica un incontro fra un io ed un altro io.

Il *Progetto* e la *Vita* vichiana incassarono un riconoscimento incrociato dai loro rispettivi autori. Nello scritto del filosofo napoletano – l'unico fra gli studiosi interpellati che non disattese l'invito rivoltogli – Porcìa ravvisò un vero e proprio modello di autobiografia «come strumento storiografico»¹²³ del tutto corrispondente alle sue aspettative e vide nel filosofo colui «che più d'ogni altro a quest'ora ha intesa la mia idea e l'ha posta in pratica»¹²⁴. L'idea del nobile friulano di allestire una raccolta omogenea ed organica di «vite letterarie» apparve invece a Vico una proposta interessante e, soprattutto, inconsueta, proprio perché fondata su di una metodologia differente ed innovativa; un «nuovo metodo»¹²⁵, un «altro metodo più accertato e più efficace da profittare nel corso de' suoi studi la gioventù»¹²⁶: la via da seguire – secondo il programma di Porcìa, condiviso

¹²¹ *Infra*, p.

¹²² Che la sua impresa fosse «affatto nuova» e da considerarsi un'«invenzione di non poco merito», era fermamente convinto, fin dal 1722, lo stesso Porcìa, come dimostra una lettera a Vallisnieri del 26 marzo di quell'anno (cit. in C. DE MICHELIS, *L'autobiografia intellettuale e il «Progetto» di Giovanartico di Porcìa*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 91-106, la citazione è a p. 98).

¹²³ DE MICHELIS, *L'autobiografia intellettuale e il «Progetto» di Giovanartico di Porcìa*, cit., p. 105.

¹²⁴ Lettera di Porcìa all'abate Esperti del 16 settembre 1725, cit. in A. BATTISTINI, *La dignità della retorica. Studi su Giambattista Vico*, Pisa, 1975, p. 18 n. L'autobiografia vichiana fu inserita nella *Raccolta d'opuscoli* subito dopo il *Progetto* proprio per offrire agli altri studiosi coinvolti da Porcìa nell'iniziativa un modello cui attenersi (cfr. *infra*, p., ma anche la lettera di Giovanartico di Porcìa a Vico del 2 aprile 1728, in Vico, *Epistole, con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, cit., p. 139). Il disagio provocato in Vico dalla pubblicazione della propria autobiografia separata da quella degli altri studiosi cooptati ed investita dello scomodo, per non dire pericoloso, privilegio della esemplarità – un disagio che egli non mancò di esprimere ripetutamente a chiare tinte (cfr. le lettere di Vico ad Angelo Calogerà dell'11 ottobre 1728, a Ludovico Antonio Muratori del 5 giugno 1730, a Carlo di Borbone s.d., ma intorno al 1733, *ibid.*, rispettivamente, pp. 140, 158, 175) –, non nasceva certo da una naturale ritrosia, ma piuttosto dal ragionevole timore del risentimento che da più parti della provincia letteraria questa operazione – con la quale evidentemente Porcìa voleva dare ai riluttanti collaboratori nel medesimo tempo un segnale tangibile di risvegliata vitalità dell'impresa ed un esempio motivante di operosità –, avrebbe potuto far convergere sul malcapitato e diligente autore. Per un rapido esame della fortuna riscossa dall'autobiografia vichiana cfr. G. COSTA, *La posizione di Vico nella storia dell'autobiografismo europeo*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» X (1980), pp. 143-146, in part. p. 146.

¹²⁵ Lettera a Carlo di Borbone, cit., p. 175 (corsivi miei).

¹²⁶ Vico, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, cit., p. 72 (corsivi miei).

dall'autore della *Vita* – era quella di formare alla ricerca e alla costruzione della scienza «sopra esempi»¹²⁷. Questo modello corrispondeva *in generale* a quella concezione vichiana che si è cercato di esporre nelle pagine precedenti e che, contrariamente alla solitudine egologica in cui Cartesio edificava la propria filosofia, non poteva non guardare al lavoro intellettuale se non come ad una fatica quotidiana, progressiva seppur non immune da erramenti o soste forzate, ma sempre condotta in una prospettiva dialogica storicamente situata dalla quale è pura follia volersi trarre fuori. Nello specifico, il *Progetto* di Porcìa individuava uno degli strumenti attraverso cui era possibile il confronto fra uomini di cultura: l'unico per l'esattezza che, non potendo trasmettere quelle conoscenze che solo la forma del trattato o del saggio è in grado di veicolare con completezza e rigore, consentiva però ad uomini più anziani, autorevoli per esperienza e produzione scientifica, di proporre ad altri uomini più giovani, che dovevano prepararsi a subentrare al loro posto, modelli individuali di elaborazione del sapere, itinerari personali di studio a loro volta maturati nell'incessante rapporto dialogico con altre individualità¹²⁸. Che la narrazione biografica o autobiografica fosse l'unico mezzo efficace a generare emulazione, Vico lo aveva già affermato nel *Proemio* alla biografia di Carafa. Qui si legge, infatti, che «se vi è una qualche parte della storiografia la cui lettura possa più delle altre risultare di grande utilità, questa è senza ombra di dubbio quella che restituisce ai posteri le vite di uomini illustri. E infatti essa mette a disposizione il ritratto di uomini singolari per valore, operosità e perizia, che *fin dai primi anni di vita si sono spinti verso altissime mete, divenendo per uomini di minore statura incitamento e via da seguire*; al contrario, *le versioni storiche ufficiali presentano grandi condottieri di già provato valore e di smisurata autorità*, caratteristiche che, per la gioventù alla cui formazione soprattutto deve badare lo Stato, costituiscono certo *più oggetto di ammirazione che esempio da seguire*»¹²⁹. Se trasponiamo

¹²⁷ Lettera a Carlo di Borbone, cit., p. 175.

¹²⁸ In tal senso l'uso della terza persona singolare nella *Vita* vichiana contribuisce forse proprio ad instaurare e conservare quel distanziamento reciproco in virtù del quale non solo si rende impensabile ogni coinvolgimento patico del lettore nelle vicende personali dell'autore, ma si conferisce anche una maggiore efficacia epidittica alla narrazione autobiografica (su questo tema cfr. M. COTTINO-JONES, *L'«autobiografia» vichiana: il rapporto vita-scrittura*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 131-141, in part. p. 138).

¹²⁹ G. VICO, *De rebus gestis Antonj Caraphei, Libri Quatuor / Le gesta di Antonio Carafa, Libri quattro* (1716), a cura di M. Sanna, Napoli, 1997, p. 309 – corsivi miei [«Si qua historiae pars magnam prae ceteris affert legendi utilitatem, ea procul dubio est, quae clarorum hominum vitas posteritati consignat. Ea namque eximios virtute viros, labore et industria a prima usque vitae institutione ad summa evectos describit, minoribus in aemulandi incitamentum et viam: cum contra in rerum publice scriptarum memoriis summi duces jam consummatae virtutis, amplissimaeque auctoritatis exhibeantur; qui sane juventuti, cujus erudiendae precipua Reip. cura, magis admirationi sunt quam documento», *ibid.*, p. 31]. Per una prima indagine sulla biografia vichiana di Carafa cfr. V. CUOCO, *La filosofia di Giambattista Vico. Due abbozzi d'una lettera a Giuseppe Degérando* (1804), in *Id.*, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, 2 voll., Bari, 1924, vol. II, pp. 303-324, qui p. 305 (il giudizio di Cuoco sull'opera vichiana è, tranne che per l'eleganza del latino, tutt'altro che positivo. Sulla lettura cuochiana di Vico cfr. M. MARTIRANO, *Vico nella cultura lombarda primo-ottocentesca: da Cuoco a Romagnosi*, in *Id.*, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, Napoli, 2001, pp. 7-43, in part. pp. 7-33); B. CROCE, *Giambattista Vico scrittore di storie dei suoi tempi*, in *Id.*, *Uomini e cose della vecchia Italia*, Bari, 1943² (1a ed.: *ibid.*, 1927), pp. 237-273, qui pp. 250-267; F. NICOLINI, *Vico storico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1967, pp. 3-336; E. KOLTAY-KASTNER, *La «Vita di Carafa» di Giambattista Vico*, in «Forum italicum» II (1968) 4, pp. 359-369; S. CARAMELLA, *Rileggendo «Le gesta di Antonio Carafa»*, in «Nuovi quaderni del meridione» VI (gennaio-giugno 1968) 21-22, pp. 296-301; G. GIARRIZZO, *Vico la politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 90-99; E. NUZZO, *Vico e il «mito veneziano»*, in *Vico e Venezia*, cit., pp. 199-222, in part. pp. 206 sgg.; S. ROIC, *Giambattista Vico, Antonio Carafa e Jelena Zrinska. Un episodio di storiografia e di letteratura europea*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» XXII-XXIII (1992-1993), pp. 387-400; M. MONTANARI, *La definizione del moderno e il problema della pace nel «De rebus gestis Antonj Caraphei» di Giambattista Vico*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» dell'Università degli Studi di Bari XXXV-XXXVI (1992-1993), pp. 549-580; M. SANNA, *Materiali e metodo per le «Gesta» del Carafa*, in *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, a cura di G. Cacciatore e A. Stile, Napoli, 1997, pp. 89-97; G. MAZZOTTA, *La mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, tr. it. di M. Simonetta, Torino, 1999, pp. 66-85; A. BATTISTINI, *Il granito e l'arcobaleno. La biografia vichiana di Antonio Carafa tra verità storica e ragioni epidittiche*, in *Pensar para el*

nella repubblica delle lettere ciò che qui si dice a proposito del mondo militare, il risultato è che l'intellettuale ben definito e configurato, esaminato e conosciuto attraverso le opere rigorose che via via ha composto, può al massimo generare «ammirazione»; al contrario, solo lo studioso che nell'autobiografia si mostra diacronicamente, dapprima nel corso incerto di una formazione che non esclude transitori brancolamenti, poi nel suo costante e progressivo costruirsi e fortificarsi dottrinale, può essere d'«incitamento» ed indurre il giovane aspirante letterato a considerarlo un «esempio da seguire». Nelle intenzioni di Porcìa e di Vico, dunque, le diverse autobiografie scientifiche (il plurale è qui d'obbligo) raccolte in volume dovevano presentare un ampio ventaglio non prescrittivo di possibilità e metodi di ricerca, entro cui e con l'aiuto del quale l'apprendista studioso doveva liberamente delineare il proprio individuale itinerario che si sarebbe a poco a poco sostanziato di quei contenuti nuovi o rielaborati di volta in volta emergenti lungo il cammino della propria personale storia di ricercatore. Così inteso, il paradigma autobiografico consentiva una trasmissione fondata sul consenso, e perciò non perentoria, di esperienze formative, scientifiche e metodologiche individuali, garantendo in tal modo la sussistenza di un principio di continuità fra passato, presente e futuro squisitamente storico perché affidato alla scelta individuale ed individuata del lettore riferita ad un bagaglio di sapere pregresso altrettanto individuale ed individuato; al tempo stesso, però, la natura non dimostrativa ma ostensiva e persuasoria delle proposte culturali formulate nelle autobiografie, proprio per la sua costitutiva «debolezza» – antidoto ai pericoli insiti nell'eccesso di monumentalità degli esempi –, rivelava una straordinaria fecondità lasciando al giovane, potenziale uomo di scienza, un ampio margine di libertà per soluzioni originali e programmi di ricerca innovativi.

Per rispondere adeguatamente alle richieste espresse da Porcìa nel *Progetto*, Vico scriveva la sua autobiografia «con ingenuità dovuta da storico»¹³⁰ – in polemica con quel cartesiano *Discorso sul metodo* da lui ritenuto un racconto pseudobiografico reticente sugli errori commessi e perciò «costruito» a priori al solo scopo di tessere le lodi della «filosofia e matematica» del suo autore e di affossare le discipline storiche¹³¹. Il rispetto del dato concreto non si traduceva però in mera

nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea, a cura di E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J.M. Sevilla e J. Villalobos, 3 voll., Napoli, 2001, vol. I, *Lenguaje, retórica y poética filosófica*, pp. 57-86.

¹³⁰ *Vita*, p. 7 (corsivi miei). Il fatto che Vico scriva «da storico» non esclude che egli non cerchi nella autobiografia di accreditare una determinata immagine di sé non del tutto veritiera e che perciò fornisca in essa una «storia mitica» della propria vita (M. FUBINI, *Prefazione* a G. VICO, *Autobiografia. Seguita da una scelta di lettere, orazioni e rime*, a cura di M. Fubini, Torino, 1977⁵ – 1a ed.: *ibid.*, 1947 –, pp. VII-XX, in part. p. XIII, seguito poi da D.P. VERENE, *L'«Autobiografia» di Vico e il «Discours» di Descartes. Il problema della conoscenza di se stessi*, in *Id.*, *Vico nel mondo anglosassone*, a cura di M. Simonetta, Napoli, 1995, pp. 31-36, spec. pp. 34-35. Di Verene va ricordato anche il volume dedicato all'autobiografia vichiana: *The New Art of Autobiography. An Essay on the «Life of Giambattista Vico Written by Himself»*, Oxford, 1991). Tuttavia non va dimenticato che nelle intenzioni di Vico (e di Porcìa) il racconto della propria vita doveva configurarsi nella forma della autobiografia intellettuale, che, di per sé può alimentare qualche deriva «mitica», seppure – come nel caso di Vico – contenuta e temperata dalla confessione degli errori commessi e degli insuccessi subiti. Sui *topoi* tipici delle autobiografie settecentesche – la cui presenza è riscontrabile anche nella *Vita* vichiana – cfr. A. BATTISTINI, *Le memorie di Giuseppe Compagnoni e i modelli autobiografici del Settecento*, in «Intersezioni» X (1990) 3, pp. 459-482, spec. pp. 476-482. Per un'analisi del genere autobiografico nella Napoli fra Seicento ed Ottocento cfr., invece, D. DELLA TERZA, *Misura dell'uomo e visione del mondo nelle autobiografie degli scrittori napoletani tra il Seicento e l'Ottocento*, in *Id.*, *Forma e memoria. Saggi e ricerche sulla tradizione letteraria da Dante a Vico*, Roma, 1979, pp. 265-295.

¹³¹ Cfr. *Vita*, p. 29. Molto acutamente, e in sintonia con Vico, Andrea Battistini osserva come Cartesio con il suo *Discorso*, «quasi fosse un Rousseau razionalista», scriva un'«autobiografia per ritornare al momento edenico in cui la sua ragione, depurata dalle scorie dei pregiudizi», operi «in modo perfettamente uguale a quello di tutti gli altri uomini, in vista di una verità senza storia» (*Id.*, *I simulacri di Narciso*, in *Id.*, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, cit., pp. 21-79, qui p. 62 – corsivo mio). Sul rapporto fra la narrazione autobiografica vichiana e quella cartesiana presente nel *Discorso sul metodo* cfr. MAZZOTTA, *La mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, cit., pp. 5 sgg., che mette in luce le loro difformità e L. AMOROSO, *Vico, Cartesio e l'autobiografia*, cit., che invece accentua, con un'indagine seducente, le loro profonde analogie.

seriazione cronologica dei fatti. Con alle spalle la prima edizione (1725) della *Scienza nuova*, già il Vico del 1728, e a maggior ragione quello dell'*Aggiunta* del 1731, che stava già rivedendo la seconda edizione (1730) del suo capolavoro, non poteva non scrivere, oltre che *da filologo*, anche «*da filosofo*»¹³², meditando sulle «cagioni così naturali come morali», sulle «occasioni della fortuna», sulle «inclinazioni o avversioni più ad altre spezie di studi ch'ad altre», sulle «opportunità» o sulle «traversie onde fece o ritardò i suoi progressi» e «finalmente» su «certi suoi sforzi di alcuni suoi sensi diritti, i quali avevagli a fruttare le riflessioni sulle quali lavorò l'ultima sua opera della *Scienza nuova*, la quale approvasse tale e non altra aver dovuto essere la sua vita letteraria»¹³³. In questo caso il contributo della filosofia – ovvero del pensiero che esaurisce il suo compito nel cogliere il significato dei fatti in rapporto allo svolgimento del tutto – alla filologia – che è ricerca e registrazione dei fatti stessi sempre modulante nella domanda sul loro senso rivolta al pensare – consiste nel far emergere dal complesso degli eventi la direzione di un “progetto” di vita unitario ed ascensionale, culminante nella pubblicazione della grande opera¹³⁴. Le linee di sviluppo fondamentali di questo percorso biografico sono preordinate e governate dalla provvidenza, alla cui luce anche gli incidenti più scoraggianti – la caduta del fanciullo¹³⁵, la bocciatura al concorso universitario¹³⁶ o il mancato finanziamento editoriale¹³⁷ – finiscono per trovare la loro giustificazione rivelandosi in realtà propiziatori per la genesi e la realizzazione di quello che viene additato come il frutto conclusivo di un'intera vita dedicata e “destinata” alla scienza. Se alla divinità è affidato il compito di dirigere benevolmente il corso esistenziale del

¹³² Cfr. Vico, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, cit., p. 69. Naturalmente non si può non condividere il giudizio di Paolo Rossi secondo cui l'autobiografia vichiana è una ricostruzione della vita dell'autore alla luce di «giudizi e posizioni e valutazioni propri dell'età matura» (Id., *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, 1969, p. 16). Tuttavia, sebbene sia costante nella *Vita* il tentativo di «interpretare e di risolvere in chiave “platonica” ogni lettura ed ogni esperienza intellettuale», sembra eccessivo concludere che conseguenza diretta di quello sguardo retrospettivo sia il silenzio di Vico su quegli imprecisati «errori» e «debolezze» giovanili confessati in una lettera indirizzata al padre Bernardo Maria Giacco dell'ottobre 1720 (cfr. *ivi*). Se, al contrario, il filosofo non avesse descritto con dovizia di particolari il proprio erramento poetico, dovuto – altro errore – all'eccessiva applicazione «nello studio delle metafisiche» in età acerba (cfr. *Vita*, p. 11), e se dunque la reticenza di cui parla Rossi fosse effettivamente tale, allora non si giustificerebbe la distinzione, affermata con forza da Vico, fra il suo modo di raccontare la propria vita e quello di Cartesio, unicamente preoccupato – secondo quanto si legge nella *Vita* – di dare dell'itinerario esistenziale ed intellettuale descritto nel *Discorso sul metodo* l'immagine di uno sviluppo coerente e progressivo. Per un'indagine sui diversi piani cronologici dell'autobiografia vichiana, anche in relazione all'uso dei tempi verbali, cfr. A. MARTONE, *Il “tempo” dell'autobiografia. Uso e funzione della deissi temporale nella «Vita» vichiana*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, a cura di M. Agrimi, Napoli, 1999, pp. 461-476; R. VERDIRAME, *Alcune considerazioni in margine all'edizione critica dell'«Autobiografia»*, in *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, cit., pp. 107-118.

¹³³ Vico, *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, cit., p. 69.

¹³⁴ Fra i diversi segnali – anche troppo sforzati – che indicano nella pubblicazione del capolavoro il compimento della missione di una vita, particolarmente significativo è quello che Vico dà nell'*Aggiunta*, quando afferma (mentendo) che, uscita la *Sn30*, a partire dal 1731 «rinnonziò affatto agli studi» (Id., *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, cit., p. 83). Naturalmente i problemi connessi all'elaborazione ed all'edizione della *Scienza nuova* costituiscono anche il principio di selezione di cui Vico si serve per organizzare l'intera narrazione autobiografica ed approntare un criterio per decidere la pertinenza e la rilevanza dei fatti. A questioni metodologiche relative alla necessaria adozione di un principio di selezione dei *facta* quando si scrive un'opera storica, Vico accenna rapidamente nel *De parthenopea coniuratione IX kal. Octobris MDCCI*, del 1703 ma rimasto inedito fino al 1837 (cfr. G. VICO, *Storia della congiura dei nobili napoletani dell'anno 1701*, in Id., *Scritti storici*, tr. it. di F. Nicolini, a cura di G. Cassandro, Napoli, 1980, pp. 293-347, qui pp. 319-320; cfr. anche le interessanti osservazioni sul passo vichiano in MAZZOTTA, *La mappa del mondo. La filosofia poetica di Giambattista Vico*, cit., pp. 61-62). Sulla struttura teleologico-provvidenziale della narrazione autobiografica vichiana cfr. BATTISTINI, *Dalla Gorgone a Proteo*, cit., pp. 82-83.

¹³⁵ Cfr. *Vita*, cit., p. 5.

¹³⁶ Cfr. *Vita*, pp. 49 sgg.

¹³⁷ Cfr. *Vita*, pp. 77-78. Sull'“ingigantimento melodrammatico” degli eventi quotidiani nell'autobiografia vichiana e sulle sue radici retoriche cfr. BATTISTINI, *I simulacri di Narciso*, cit., p. 58.

proprio meritevole figlio, al quale – come a tutti gli altri esseri umani – ha fornito una facoltà conoscitiva che si evolve nel tempo, passando dall’iniziale e giovanile «apprendere», attraverso il «giudicare», al conclusivo e maturo «ragionare»¹³⁸, ed un considerevole bagaglio di «eterne verità» innate indispensabile a realizzare in sé l’umanità, è pur vero che, a fronte di queste dotazioni iniziali che «non sono da noi» e che dunque non sono in nostro potere, «tutte le cose che *han dipendenza dal corpo* [...] le facciamo *in tempo* [...], e *tutte in conoscendo le facciamo*, e *tutte le conteniamo dentro di noi*: come le immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria; con l’appetito le passioni; gli odori, i sapori, i colori, i suoni, i tatti co’ sensi [...]. Ma per le verità eterne che *non sono da noi e non hanno dipendenza dal corpo nostro*, dobbiamo intendere essere principio delle cose tutte una idea eterna tutta scevera da corpo, che nella sua cognizione, ove voglia, *crea tutte le cose in tempo e le contiene dentro di sé e contenendole, le sostiene*»¹³⁹. Si ripropone allora anche nel più circoscritto orizzonte della biografia individuale la diade concettuale di storia ideale eterna e storie che corrono in tempo, l’una e le altre distinte e tuttavia unite in un nesso di reciproca appartenenza¹⁴⁰; si potrebbe quasi sostituire il termine “storia” con quello di “vita” e trasporre così dal piano della storia universale a quello più ristretto, ma non per questo privato o intimo, della autobiografia intellettuale l’intreccio inscindibile fra filosofia e filologia, fra vero e certo: dunque “vita ideale eterna”, da un lato, come quel complesso di strutture eternamente ricorrenti perché volute ed indotte nell’uomo dalla divinità (verità innate, principi e fasi di svolgimento comuni a tutte le vite individuali) e “vita che corre in tempo”, dall’altro, intesa quale individuale ed individuata realizzazione storico-temporale¹⁴¹, esplicitazione in concreto, situata e diveniente, di quelle stesse strutture eterne che sono fuori dal tempo non perché lo negano, ma perché lo ordinano; esse sono, per dirla con una formula, intemporalità per guardare alla temporalità, non atemporalità per rifiutarla¹⁴². “Storia ideale eterna” e “vita ideale eterna” costituiscono il principio universale e necessario, stabilito dalla divinità, in base al quale si organizza e si scandisce rispettivamente – e secondo un postulato parallelismo fra ontogenesi e filogenesi – il tempo storico-universale del

¹³⁸ Cfr. *Vita*, p. 17. Su ciò cfr. anche il *De rat.*, pp. 104/107.

¹³⁹ *Vita*, pp. 19-20 (corsivi miei).

¹⁴⁰ Nelle intenzioni di Vico, scopo della *Scienza nuova* sarebbe appunto quello di «portare ad un fiato e la filosofia e la storia de’ costumi umani [...] in guisa che la prima parte ne spieghi una concatenata serie di ragioni, la seconda ne narri un perpetuo o sia non interrotto seguito di fatti dell’umanità in conformità con esse ragioni» (*Sn25*, p. 1032, § 90. Ma sulla storia ideale eterna cfr. anche *Sn44*, pp. 438-439 e 552, rispettivamente §§ 31-32 e 349). Che la concezione vichiana della storia non sia da considerarsi una *Geschichtsphilosophie* alla maniera di quella esposta nella *Civitas Dei*, in quanto, a differenza che nell’opera di Agostino, la *Scienza nuova* nella storia «non riconosce nessun disegno» provvidenziale, «nessun fine», è la tesi densa di implicazioni – perché liberatrice dell’individuo da una sua lettura *sub specie finis* troppo riduttiva – enunciata nel 1943 da Giuseppe Capograssi (*Id.*, *L’attualità di Vico*, in *Id.*, *Opere*, 6 voll., Milano, 1959, vol. IV, pp. 395-410, in part. pp. 401, 404-405). Su questa interpretazione è ritornato di recente Fulvio Tessitore modulandola ed arricchendola nei termini di una contrapposizione fra teleologia e teologia della storia risolta a favore di quest’ultima. «Vico – scrive Tessitore – capisce che la teleologia della storia inserisce l’uomo in un ordine divino che tanto lo comprende (nel senso letterale di tenerlo dentro) da negarlo come individuo umano, mentre al contrario la teologia della storia, in quanto confronto tra ordine di Dio e ordine dell’uomo, lascia a questo la condizione antropologica di libero rispetto a Dio che lo guarda ma non lo condiziona, lo giudica ma non lo opprime perché nel giudicarlo non ne annulla ma ne esalta la responsabilità dell’azione, che è quanto lo fa meritevole o demeritevole della grazia» (*Id.*, *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*, in *Id.*, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., pp. 7-33, qui pp. 31-32).

¹⁴¹ Su questo punto specifico cfr. le osservazioni contenute in E. PACI, *Ingens sylvia*, Milano, 1994 (vol. V delle *Opere di Enzo Paci*; 1a ed.: ivi, 1949), pp. 6-7.

¹⁴² Sulla *Vita* vichiana interpretata come «estensione della *Scienza nuova* alla biografia dell’autore» aveva già richiamato l’attenzione Benedetto Croce (*Id.*, *La filosofia di Giambattista Vico*, cit., pp. 275-276, la citazione è a p. 276). Di recente questa continuità è stata sottolineata da Giuseppe Patella (*Id.*, *Tempo e racconto nell’«Autobiografia» di Giambattista Vico*, in *Passione dell’originario. Fenomenologia ed ermeneutica dell’esperienza religiosa. Studi in onore di Armando Rigobello*, a cura di E. Baccarini, Roma, 2000, pp. 137-152, in part. pp. 140 sgg.).

macroindividuo umanità e quello storico-individuale del singolo uomo¹⁴³. Nel loro nesso indissolubile, mai dissolvente l'una nell'altra, la storia e la vita ideali eterne e le storie e la vita che corrono in tempo, in quanto concetti elaborati per pensare il divenire storico dell'umanità e dell'uomo e per consentirne la comprensione e la narrazione, sono le due facce di un *lógos* narrativo duale, la cui trama palpita di una tensionalità insopprimibile che spinge – come si accennava all'inizio di questo lavoro – l'intemporale a modularsi nel tempo ed il molteplice temporale a trovare nell'eterno – nel costante ricorrente – l'origine di quelle linee fondamentali di svolgimento che esso sostanzia di sé.

Nella storia che corre in tempo, sia essa la storia plurale e polivoca dell'umanità o quella della propria vita, l'uomo trova quel «mondo [...] fatto dagli uomini», i cui «principi si debbono ritrovare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere»¹⁴⁴; trova cioè la realtà storica nella quale convive l'impianto e la guida provvidenziale e – per ciò che concerne la concretizzazione individuata, di popolo in popolo e di volta in volta diversa, delle forme e delle cognizioni impresse nella mente della sua creatura da Dio – l'agire libero dell'uomo che con la sua azione *fa* il proprio mondo: quello della storia¹⁴⁵; se però alla vita storica nel suo complesso e

¹⁴³ «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» (*Sn25*, p. 1125, § 298).

¹⁴⁴ *Sn25*, p. 1000, § 40. E poi, passando per la *Sn30* e arrivando alla *Sn44*: «Questo mondo civile egli è certamente stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana [...]. Tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha scienza; e tracciarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini» (*Sn44*, pp. 541-542, § 331). A proposito di questo famosissimo brano, Pietro Piovani (Id., *Vico e la filosofia senza natura*, in Id. *La filosofia nuova di Vico*, cit., pp. 55-89) – mettendo in luce come in Vico si realizzi «l'allontanamento dalla metafisica tradizionale» e si manifesti uno spiccato «disinteresse per la fisica» (*ibid.*, p. 86) entrambi confluenti nella fondazione di una filosofia intesa come scienza storica dell'uomo – scrive: «Se gli uomini fanno questo mondo e non quello naturale, che ad essi non compete, non deve sorprendere lo scacco della filosofia della natura, ostinata a pretendere per l'uomo una conoscenza dei fenomeni che l'uomo non può fare, forniti dunque di una logica estranea all'umanità, serrata nella mente di Dio» (*ibid.*, p. 75). Nella suggestiva lettura di Piovani, che – come di consueto – sa contaminare abilmente retaggi storici con densità teoretiche e viceversa, la filosofia vichiana «senza natura», sostituita l'«umanologia alla cosmologia» (Id., *Esemplarità di Vico*, *ibid.*, pp. 117-135, qui p. 125), si viene configurando nella propria originale specificità in quanto proposta di una «scienza umana» fermamente intenzionata «a partire solo dall'uomo, per capire l'uomo e per andare oltre l'uomo. La *Scienza nuova* è questa scienza» (Id., *Vico e la filosofia senza natura*, cit., p. 80).

¹⁴⁵ Nel 1970, sulla scia di Karl Löwith, che, spiegando la vichiana «teologia civile ragionata», osservava come la direzione provvidenziale dei processi storici conducesse sempre a risultati diversi dall'intenzione umana (cfr. Id., *Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari*, cit., pp. 85-86) – sicché, per dirla con Erich Auerbach, nella costruzione del proprio mondo storico, realizzato «a tratti inconsciamente», l'uomo finisce per essere uno «strumento cieco della provvidenza» (Id., *Giambattista Vico e l'idea di filologia*, in Id., *S. Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, tr. it. di V. Ruberl, Roma, 1987, pp. 55-65, qui p. 61) –, Eugenio Garin con una sintetica ma efficace analisi storiografica comparata faceva notare che se l'uomo di Hobbes «crea dal nulla le leggi e i criteri del giusto e dell'ingiusto», per Vico invece «la scienza nasce quando, di là dal prodotto dell'arbitrio umano, si “discopre” un disegno, un piano, una norma» provvidenziali, «che non sono i prodotti del fare umano» (Id., *Introduzione a CHILD, Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, cit., pp. 7-12, qui p. 8). Pertanto, concludeva lo studioso, elaborando un'interpretazione divergente rispetto a quella di matrice idealistico-crociana, quando parliamo del principio vichiano del *verum-factum*, ci troviamo dinanzi a qualcosa «di molto lontano da un umano conoscere come fare caro a tanta letteratura critica intorno a Vico» (*ibid.*, p. 12). Naturalmente non è nel ristretto spazio di una nota che una questione di così vasto respiro può essere discussa, tuttavia quello che in questa sede si può provvisoriamente sottolineare è che le linee-guida della «storia ideale eterna» – il succedersi delle varie età degli dèi, degli eroi e degli uomini nonché i «fini più ampi» perseguiti dalla divinità e riconducibili alla conservazione dell'«umana generazione in questa terra» (*Sn44*, p. 969, § 1108) – sono così generali da consentire che entro l'alveo dell'ordine imposto al divenire universale dalla «divina architetta» si dischiuda l'ampio orizzonte di un agire

millenario decorso la *Scienza nuova* può legittimamente applicare quel criterio conoscitivo del *verum-factum* che abbiamo visto affermarsi nella riflessione vichiana sulla matematica condotta nel *De antiquissima*, dal momento che è l'uomo in quanto umanità a *facere* il proprio mondo storico-universale, a maggior ragione quel principio si può considerare esteso alla singola esistenza storica, che è *fatta* proprio dal singolo individuo che ne percorre l'intero arco temporale. Da questo punto di vista, la storia in quanto comprensione-narrazione di ciò che *altri* uomini hanno *fatto* è sì scienza rigorosa di verità, perché fondata sulla piena corrispondenza fra *verum* e *factum* e sulla natura umana condivisa dallo storico e dall'attore responsabile del *factum* narrato¹⁴⁶, ma lo è vichianamente tanto più l'autobiografia, poiché qui l'attore e lo storico coincidono nella stessa persona: chi ha vissuto e dunque ha *fatto* l'evento è lo stesso che vi riflette sopra per comprenderlo e narrarlo¹⁴⁷. È la *vita scritta* da quel *se medesimo* che senza intermediari l'ha vissuta, l'ha costruita, di volta in volta ne ha goduto le piccole gioie e sopportato i grandi affanni.

ROSARIO DIANA

autonomo dell'uomo, fondamento di quelle particolari «storie di tutte le nazioni» che «corron in tempo» (*Sn44*, p. 552, § 352). Da questo punto di vista è possibile affermare che l'uomo in quanto singolo – posto il susseguirsi necessario del “sentire”, del “riflettere con animo perturbato da passioni” e del “riflettere con mente pura”; susseguirsi che costituisce la cornice inintenzionale entro cui si svolge la storia individuale – *fa* la propria effettiva storia personale; in quanto popolo – posta la «storia ideale eterna» quale ordinamento della storia universale che trascende e governa *sub specie generalis* le volontà umane – *fa* la propria effettiva storia nazionale.

¹⁴⁶ In sostanza la condizione di possibilità della conoscenza storica va rintracciata nella «comunanza» vigente tra lo storico, impegnato nel processo di anamnesi e di ricerca, ed il suo oggetto vibrante di quella dimensione umana che gli deriva dal suo identificarsi con il *facere* di un altro uomo (cfr. su questo punto P. CRISTOFOLINI, «*Scienza nuova*». *Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 63; CHILD, *Fare e conoscere in Hobbes, Vico e Dewey*, cit., pp. 44 e 47).

¹⁴⁷ Nel caso dell'autobiografia quella comunanza fra lo storico ed il suo oggetto, cui si accennava nella nota precedente, diventa identità di narratore e narrato, sicché, «ove avvenga che chi fa le cose esso stesso le narra, ivi non può essere più certa l'istoria» (*Sn44*, p. 552, § 349).

Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro Vite, del Signor Conte Giovanartico di Porcìa*

Ai Generosi, e Gentili Letterati d'Italia.

Non v'ha dubbio, che nel Secolo prossimo passato, e nel presente le Lettere non abbiano ritrovati de' soccorsi ad esse apprestati, i quali non mai caddero in mente agli Uomini de' tempi più remoti. I Giornali, le Storie delle Accademie, che registrano le novelle Scoperte nelle scienze, e nell'Arti, i Vocabolarii istorici, e critici, le Tavole Cronologiche, Geografiche, Genealogiche, e i più squisiti insegnamenti della Critica per isceverare il vero dal falso, distinguendo dalle apocrife, le autografe e legittime Scritture, e gli Autori dando ciò, che veramente è suo col confronto dei caratteri, degli stili, e de' tempi son cose tutte, che maravigliosamente hanno spinte a quell'altezza di grado, ove son giunte le Lettere, e ne hanno agevolata la conquista a chi d'appararle ha vaghezza. Sembra non pertanto, che oggimai appresso a questi memorabili ajuti accomodati alle Scienze, e alle bell'Arti, sia, direm così, esaurita, e consunta la materia in simil affare, e che niente di nuovo aggiugnervi si possa per chi pur qualche cosa d'aggiugnervi si pensasse. Ma però la Bisogna così non v'ha, e di confessar fa mestieri, che come in tutte l'altre cose nostre, così nelle Lettere a chi attentamente vi bada, sempre mancarvi qualche cosa si scorge, e niente salir tant'alto, che di salir ancora qualche scaglione non vi resti. L'ottimo, e 'l perfetto non v'ha quì tra noi, e 'l più o 'l meno accostarvici ne dà pregio, ma il coglierlo bello intero opra non è della presente nostra attività, né delle forze di questa nostra fral vita. Ora siccome di tutte le cose nostre, egli si suol dire anche de' nostri Studj, a' quali novelli soccorsi, e alleviamenti novelli per vie più agevolarli da noi rinvenir si ponno quantunque volte seriamente vi s'intenda, e 'l guardo dell'intelletto vi si aguzzi.

* Il testo è stato emendato da alcuni refusi presenti nell'originale a stampa. Per non rendere più gravosa la lettura, in pochissimi e non significativi casi ("perché", "purché", "impercioché" e "finché" scritti senza accento acuto finale; "o" congiunzione spesso con l'accento grave) la grafia è stata uniformata all'uso attuale.

Prova di ciò sia quanto a noi, e son già alcuni anni trascorsi, è in mente caduto sù tale proposito, e che prima comunicato a Letterati di primo seggio Amici nostri, e da essi non solo compatito, ma se il pubblicarlo è a noi dicevole cosa, anche lodato, ora siamo per esporre alle riflessioni, e alla censura del Mondo erudito, che imploriamo favorevole alle nostre diritte intenzioni, potendo per avventura in queste andar errato l'intelletto, ma non il cuore. Il cuore certamente non è d'altro motivo desto, che dall'amore all'avanzamento delle lettere in Italia illustre Patria nostra, per la di cui gloria non che l'inchiostro, ma sparger il sangue ci recheremo a nostro onore, e vantaggio. E non sarà forse gloria dell'Italia i di lei pregi ai dotti Oltramontani andar divisando, e 'l far riconoscere ovunque vi sia sapor di lettere il nome, e 'l merito, e il buon gusto de' nostri Letterati, del quale par, che altrove o non s'abbia, o aver non si voglia una ragionevole, sincera, e pesata contezza.

Nostra intenzione dunque si è di esporre al Pubblico per mezzo delle loro stesse penne le *Notizie d'alcuni Letterati viventi d'Italia, e de' loro Studj*. Questa Istoria dovrà, siccome testé s'è per noi accennato, da essi stessi scriversi contezza in essa dando del tempo della loro nascita, del nome de' loro Padri, e della loro Patria, e di tutte quelle avventure della loro vita, che render la ponno più ammirabile, e più curiosa, e che onestamente da essi senza carico del loro buon nome, e senza pena d'un giusto rossore puote al Mondo, ed ai posteri comunicarsi. Appresso o separatamente raccontando, o intrecciando, secondo occasione, o secondo lor genio, alle accenate notizie quelle de' loro Studj, una più distinta narrazione verranno descrivendo di questi, stendendola con le più esatte circostanze, e minute.

Incominceranno dalla Grammatica, notando come loro fu insegnata, se con particolare metodo, o coll'usato nelle scuole, e se quel metodo nuovo meriti approvazione ne addurranno il perché. Così andranno ascedendo d'Arte in Arte, di Scienza in Scienza conto rendendo di quante n'hanno apparate, e gli abusi, e i pregiudicj delle scuole, e de' loro Maestri additando, o se altrimenti sia il buon ordine loro, e la loro sana dottrina lodando, mostreranno ciò, che nell'istruire la Gioventù fuggir deesi a vantaggio delle lettere, e ciò che debbe seguirsi. Né solamente porran mente a ciò che bene, o rea[l]mente nelle scuole s'insegna, quanto a ciò, che non s'insegna, e pur ragion vorrebbe, che s'insegnasse. Per grazia d'esempio nelle scuole della Grammatica s'insegna la lingua Latina, ma la Greca si trascura, onde sovente poi intuonar ci sentiam all'orecchie quel vergognoso *Graecum est non legitur*. Luogo a quì il far avvertita questa ommissione, la di cui gravezza andar si può divisando col far conoscere i pregi, e l'importanza della Greca favella. Così senza scostarci dalla Grammatica, soverchio non sia lo scoprire altra grave trascuratezza delle nostre scuole, ed è quella di non far mai motto ne men per sogno della nostra Grammatica Italiana, e delle regole quivi, e delle maniere più purgate del nostro dolce Idioma un alto silenzio s'osserva. Quindi è che usciti dalle scuole siam pellegrini nella nostra Patria, e giunti a gustare fin le più fine delicatezze del Latino, ne men di faccia conosciam ciò, che sente di barbarismo, e di sollecismo nel volgare linguaggio. Quello, che detto abbiamo della Grammatica dicasi ancora intorno a ciò, che

d'insegnar si trascura, allora che si leggono le altre Arti, e Scienze. Perché nella Retorica si trasandano gli elementi della Storia, che sono la Cronologia, e la Geografia; perché l'erudizione Romana, senza la quale non s'intenderanno mai bene gli Oratori, gli Storici, i Poeti Latini, che per tutto vi passano per le mani de' nostri Scolari? Perché ne' Licei Filosofici non si senton risuonar che i nomi de' Peripatetici divisi per lo più in Tomisti, e Scottisti, e si vuol senza leggerli, che Cartesio, Gassendo, e gli altri valorosi Moderni abbiano scritto rea[1]mente ogni cosa, e che anche siano, se à Dio piace, tinti d'Eretica macchia. Perché non s'odono anche questi, e perché per ben intenderli, e dar di loro un diritto, e spassionato giudizio, non istudiansi i principj della Geometria, e dell'altre Matematiche discipline. Perché alla sola Teologia Scolastica piena per lo più d'oziose, e d'inutili quistioni, perché alla sua sorella Morale, senza i di cui incolti, immensi, e litigiosi volumi regger seppe le coscienze de' suoi Figliuoli per più di mille anni nostra madre la Chiesa si sacrificheranno le voci de' Maestri, e l'orecchie, e la pazienza degli Scolari? E la Storia Ecclesiastica, e i Concilj, e i Santi Padri non si degneranno ne men d'un'occhiata? e son pur queste esse l'armerie apprestate alla difesa della nostra Fede, e le quali dimenticate, o perdute di noi trionferebbe senza ostacolo l'Eresia, e contro di questa sarebbero poco meno che armi spuntate le metafisiche argutezze della Scolastica.

Fatto dal nostro Letterato questo discernimento per le accennate ed altre Scienze, e bell'Arti da lui imparate, e additati gli abusi delle scuole, se avvenuto gli sarà d'osservarne, passerà a ragionare di quella Scienza, od'Arte, a cui con istudio particolare s'è appigliato, l'Opere notando, che ha pubblicato, o è per pubblicare, quali Autori abbia seguiti, o imitati, e perché, e perché pure gli altri trattanti la stessa materia abbia schifati; se nell'Opere sue di che ritrattarsi, o pentirsi ritrovi, le Critiche accennando, e le Apologie, che fatte si sono, o si potrebbero fare contro, e in difesa loro. Quì è dove ricercasi tutta la sincerità de' nostri Letterati, a' quali in questo punto auguriamo un'eroica indifferenza ad ammaestramento di chi non sente molto avanti nel buon gusto, ed è questo quel punto, a cui come a bersaglio s'indirizza questa nostra fatica. Quì è dove li preghiamo a svilupparsi dalle catene dell'amor proprio, e sciolti da ogni privata passione dichiararsi per lo bene pubblico, la picciola gloria di far illustri solamente se stessi posponendo alla vera, e grande di giovare a una intera Nazione. Aspra per vero dire, e dura cosa sembra il confessare pubblicamente i falli suoi specialmente in cose d'ingegno e di lettere, contro i quali falli come criminalmente dalle leggi non si procede, così più che tanto pregiudiziali all'umana società, e felicità non si credono da chi li commette. Ma non pertanto ell'è pure una solenne empietà, e un superbo volere, ch'altri errino col mio esempio, purché io non soggiaccia al rossore d'essere riconvenuto d'aver errato. Ell'è una specie di seducimento inciampare, e cadere, e 'l luogo del pericolo non additar a chi siegue, e 'l tirar compagni nel precipizio, se pur conforto vuol dirsi, egli è un crudele conforto. Ciò detto sia per far coraggio a' Letterati nostri, ond'essi generosamente nell'espone la storia de' loro studj facciano a vantaggio universale palesi i proprj abbagliamenti,

pur troppo perdonabili, perché da questi è difficile, che difendasi la mente nostra finché è vestita di carne, vale a dire finché ell'è oppressa dalle passioni, ed è dai sensi ingannata. Ma se malagevole si è che se ne difenda, molto più malagevole egli è, che li confessi. Ragionevole certamente sembra una cotal ritrosia, quando debbansi far palesi que' nostri difetti, che annerano il nostro costume, ma non è altresì cosa di leggieri tanto escusabile come del costume il velare, e 'l difendere gli errori dell'intelletto. Ponno questi farmi men letterato, ma non men valentuomo, e il carattere del valentuomo può rendermi non inutile all'umana società, ma non così per avventura, o in maniera certo meno asservabile il carattere di Letterato. E pure con tanto vigore non si combatte in difesa del nostro costume, quanto si battaglia per la reputazione del nostro ingegno. Ma comunque la cosa sia preghiamo di nuovo i Letterati nostri ad armarsi nel descrivere la storia di se stessi d'una generosa neutralità, e a trattare le cose loro siccome la varia costituzione delle cose stesse lo richiederà, vestiti ora del carattere di giudici, ora di censori, ed ora d'apologisti.

Ma sovente adiviene nel fatto delle cose nostre, che non tanto inganniamo, o tentiam d'ingannare altrui, quanto noi stessi siam ingannati ora da' nostri pregiudizj, ed ora anche dal nostro corto intendimento. Così averrà pure, che nelle *Notizie* de' nostri Letterati alcuno d'essi inciampi, e in simil caso chi avrà da avvertire del costui errore i Leggitori, perché quest'Opera, che indiritta si è tutta al loro profitto, d'antidoto non si faccia veleno? Avendo noi anche a ciò posto mente siam d'avviso di far susseguire all'Opera stessa una giunta col titolo di Supplemento, col mezzo della quale i Letterati o da se stessi, se così loro tornerà in grado o altri Dotti in loro vece ricercati da noi perciò di consiglio, noteranno gli abbagliamenti devianti dal buon gusto universale, li quali avranli tratti in errore, e avranli abbacinati nel render conto de' loro studj, sentenze, e maestri seguendo, che approvati non sono dal consenso delle scuole migliori, e de' secoli più sensati. Questo sarà il compimento dell'Opera, e sarà ciò, che col mezzo d'una spassionata, e discreta critica finirà, siccome par, che non sia irragionevole lo sperarlo, d'istruire nell'ottimo gusto delle Scienze, e delle bell'Arti chiunque si studia d'arrivarvi, e per lo più non vi giugne per mancanza di mezzi, e di guida sicura, che a ciò senza traviar lo conduca.

Ed ecco bella, e intera l'idea di quest'Opera, la di cui utilità mescolata col piacere di chi tra le mani vorrà averla, per quello, che a noi ne paja, soverchia cosa si è minutamente descrivere. Chi non vede, ch'ella riuscirà come un trattato universale pratico tutto in volume racchiuso di quanto saper si dee in ogni genere di letteratura, e che sarà un vasto campo di critica per esercitarvi gli ingegni? Basti questo cenno per tutto quello, che dir si potrebbe in raccomandazione d'un'Opera, i di cui compilatori non sono oziosi contemplativi, ma de' loro precetti sono nello stesso tempo esecutori, e maestri, e di se stessi in certa maniera guide, e seguaci.

Per ora noi non ci ritroviamo in arnese di pubblicare intera quest'Opera, e però ci contentiamo di darne un saggio colla Vita del Sig. D. Gio: Battista de Vico celebre Letterato Napoletano da lui stesso descritta, e che più dell'altre, che fin ad ora ci son pervenute, s'accosta all'idea da noi concepita. Ella questa Vita potrà in parte servire

di norma a chi vorrà favorire la nostra Raccolta, e la cortesia imitando, e insieme la maniera nello stendere le notizie de' proprj studj del Sig. de Vico darà mano al compimento di questa utile fatica.

E questa fatica non tanto sembra utile a noi, che ne siamo gli inventori, e promotori, che non sia anche sembrata tale a molti de' più cospicui Letterati d'Italia, tra quali nomineremo con distinzione il Signor Antonio Vallisneri grande, e insigne ornamento dell'età nostra, il Sig. Abate Lodovico Antonio Muratori ingegno de' più rari, che sien mai sorti in Italia, e celebre per tante cose in tanti generi di letteratura da lui scritte, e ottimamente scritte, l'insigne Signor Marchese Maffei, di cui in altro luogo s'è per noi fatta giusta, e distinta menzione, ed i Signori Dotti egualmente e gentili Apostolo, e P. D. Piercaterino Fratelli Zenni, Abate Recanati, Abate Girolamo Lioni, il quale con tanta cortesia concilia fautori alla nostra Opera, i Signori Co: Jacopo Riccato, e Pier-Jacopo Martelli. Anche il P. Tomaso Ceva grande ornamento dell'illustre Compagnia di Gesù si è del sentimento degli accennati Dotti, e altri, che lungo sarebbe, e soverchio il noverarli. Grand'eccitamento ci diede pure a non pentirci di questo nostro pensiero il P. Abate D. Benedetto Bacchini della nobilissima Congregazion Cassinese, uomo di venerabile ricordanza a chiunque nome straniero non è l'erudizione ecclesiastica, e profana, e a chi conosce il valore delle lingue morte, e degli antichi difficili manuscritti. Egli fin l'anno 1720, in Padova ci confortò all'impresa, e ci promise oltre la Storia di se stesso, e de' studj suoi, quella d'altri Dotti Amici. Ma rapitoci poi dalla morte credendo d'aver perduto in lui il maggior ornamento, ed il più forte sostegno di quest'Opera, l'avevamo già tra le cose dimenticate abbandonata. Ma pure ci ha rincorati la costanza degli altri, come che alcuno d'essi nello stesso tempo, che approvava l'idea nostra, sotto gli occhi ci mettesse in pericolo di disgustar molti degli ammessi, e degli non ammessi in questa Raccolta. Degli ammessi può essere, che qualcheduno non resti contento del supplemento accennato, e degli non ammessi per non essere appunto ammessi. Ma ai primi noi promettiamo moderazione, anzi a suo tempo li pregheremo, ad essere critici, e correttori di se stessi, se pure avranno sbagliato; e i secondi incolpare dovranno se stessi, e la loro poca premura nel favorirci, e il non essersi fatti palesi al Pubblico coll'edizione delle loro più riguardevoli produzioni di spirito. Imperciocché chi non avrà divulgati che Sonetti, o altre simili minute Poesie, o libri legali, o trattati di morale Theologia, o altre cose di tal farina non avranno luogo tra nostri Letterati.

In fine noi preghiamo coloro, che non vogliono degnare la nostra Raccolta d'onorarla del loro nome, che almeno la compatiscano, e tacciano, se d'essa non ponno dir bene. Dir bene anche noi non possiamo d'un Vecchio, e per altro a ragione celebratissimo Letterato nostro, il quale non ch'altro, non ha ne men degne di risposta replicate lettere nostre scrittegli sul soggetto delle nostre *Notizie*, e sicuramente a lui ricapitate, e pure noi di tacere ci contentiamo, e perdoniamo al suo nome il giusto risentimento di farlo palese al Pubblico, in tal frangente seguendo i dettami di quella piacevolezza instillataci dalla nostra nascita, e coltivata dal nostro costume.

