

TRA METAFISICA E SCIENZA DELL'UOMO:
VICO LETTORE DI SUÁREZ NEL *LIBER METAPHYSICUS*

Fabrizio Lomonaco

Abstract: The arguments of the *De antiquissima* about God as “real entity” that does not *exist* but *is*, while the other things “are rather of the *ens*”, is to be referred to the problems of suarezian metaphysics. Vico can be attracted by the thesis of the uniqueness of the “ens” which shifts the center of interest of modern metaphysics from being to the identity between the order of ideas and the order of things. Far from the scholastic doctrine of the *res*, the Neapolitan philosopher theorized the desostanzialization of the human world and, at the same time, excludes the ontological possibility of any autonomous determinateness. After all, if metaphysics is there, it may only be there for the inescapable connection-distance between divine *intelligere* and the meditative contingency of finite man, who can think infinite things but does not understand them.

Keywords: Ens, Suárez, Vico, Philosophy, Metaphysics.

* * *

1. Agli inizi del primo decennio del Settecento merita di essere sottolineata l'autonomia del “discorso” di metafisica che Vico, nel 1712, presentava al «Giornale de' Letterati» di Venezia, riconoscendone la specifica funzione per l'uomo «nella quale (metafisica) ha da conoscere e spiegare la sua mente, purissima e semplicissima cosa»¹. Quindi, novità di non poco conto, questa metafisica è da mettere in relazione a un modello di *sapientia* diverso da quello empirico-sperimentale di scienza, prevalente fino alla metà del secolo XVII nell'Accademia napoletana degli Investiganti. Vico confessava che il suo libro era nato dalle conversazioni con Doria, «il primo con cui [...] poté cominciare a ragionar di metafisica» e in presenza anche di Agostino Ariani, Giacinto De Cristoforo e Nicolò Galizia, esponenti ben noti di quello scientismo cartesiano dominante la cultura napoletana di metà Seicento, capace di contaminarsi di motivi di fisica lucreziano-gassendista e di metafisica platonico-agostiniana, al punto, però, che «ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgar tra' platonici»². Inatteso nella sua disarmante ammissione, questo giudizio è, secondo me, assai significativo, perché denuncia, con spietata intelligenza critica, la condizione della cultura del tempo, convivente con tracce di platonismo tradizionale, camuffate da presunte novità teoriche d'oltralpe. Doria è stato attento e originale interprete della lezione del filosofo antico della *Repubblica* a proposito delle complicate relazioni tra l'uno e il molteplice sul piano della «dialettica» delle idee ma anche su quello della politica in cui sono da valorizzare i rapporti tra metafisica e «pratica» del

¹ Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' Letterati d'Italia» (1712; d'ora in poi si cita come *Risposta II*), poi in G. Vico, *De antiquissima italarum sapientia con gli Articoli del «Giornale de' Letterati d'Italia» e le Risposte del Vico*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, postfazione di C. Megale, Napoli, Diogene edizioni, 2013, p. 297 (d'ora in poi con la sigla *DA*). I tre articoli del «Giornale» e le due *Risposte* del Vico sono stati raccolti in *Polemiche relative al «De antiquissima italarum sapientia», 1711-1712*, a cura di A. Stile, in L. Pica Ciamarra (a cura di), *Testi. Edizioni di Vico on line*, in «Laboratorio dell'ISPF», III (2006), 2, (<http://www.ispf-lab.cnr.it/index.php?q=article/Testi> Ed Critica Polemiche De Antiquissima).

² *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Napoli, Diogene edizioni, 2012, p. 54 (d'ora in poi con *Vita*).

mondo umano. Quest'ultimo aspetto comporta una selezione di argomentazioni proprie del "platonismo" (dorian), al punto che Vico tiene conto di due ben noti scritti del filosofo e matematico genovese (le *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili* del 1709-1711 e la *Vita civile* del 1710), quando deve elogiarne, nella dedica al *De antiquissima*, l'originale profilo speculativo e motivare, nello stesso tempo, le scelte di fondo del suo *Liber metaphysicus*: «E con pari sapienza, tu solo fra tutti i filosofi moderni hai applicato il primo vero alla pratica della vita umana, e ne hai dedotto due diverse vie, una per la dottrina meccanica, l'altra per la dottrina civile»³. Il che spiega il tipo di interesse per le questioni del «primo vero» da cui il *De antiquissima* prende avvio con il noto assioma-chiave della convertibilità di *verum* e *factum* e la costatata differenza tra il divino *intelligere, perfecte legere e aperte cognoscere* tutti i caratteri esterni ed interni delle cose e il *cogitare* umano che è un andar «raccogliendo» parziali ed esterni contrassegni della realtà⁴. Ammiratore di Agostino ed esperto conoscitore della sua lettura del *cogitare* nei capitoli delle *Confessioni* (XI, 18) dedicati alla memoria, Vico insiste molto, sin dalle prime battute, sui limiti dell'umana conoscenza non creativa, sottolineando che i latini possedevano un verbo «minuere» per indicare due operazioni tipiche dell'umano: il *dividere* e il *ridurre*⁵. Questo è il tono dominante di una riflessione che ha scelto di coniugare i temi di metafisica con i problemi della conoscenza e della vita pratica, perché quella vichiana non è scienza della verità per definizioni evidenti, ma metafisica della *mens* umana in grado di cogliere il *verum* solo per le sue capacità di *fare*. Interdetta alla *verità* del mondo fisico, la *mens* deve pur essere in grado di conoscere qualcosa di vero⁶. C'è un punto di convergenza tra verità metafisica e scienza umana? E che tipo di convergenza è?

Contro l'interpretazione scolastica dell'universale in senso aristotelico, Vico assimila il genere alla forma quale principio metafisico esplicativo del mondo fisico con un pensiero dominato più da preoccupazioni plastico-poetiche che ontologico-metafisiche⁷. Lo conferma, del resto, la ricerca etimologica, considerato che *genus*, per i latini, è *forma*, mentre *species* corrisponde a *individuo, apparenza*, «simulacra ad eas formas expressa»⁸. La polemica si estende dall'universalismo della logica aristotelica a quello della filosofia moderna (cartesiana), destinata a essere abbandonata in tutte le «arti congetturali»: dalla fisica, ricca di strumenti di sperimentazione, all'oratoria, alla politica e alla medicina, sollecitate da «circostanze ultime dei fatti»⁹. Gli universali sono generalizzazioni di valore logico in quelle

³ DA, pp. 17-19. Su cartesianesimo e anticartesianesimo al tempo del DA, dopo le magistrali indagini di Badaloni e Ricuperati sul «ceto intellettuale a Napoli» e la fase di passaggio dall'Accademia degli Investiganti a quella di Medinaceli, sono ancora utili – anche per i riferimenti all'itinerario speculativo di Doria – le ricostruzioni di B. de Giovanni, «*Facere*» e «*factum*» nel «*De antiquissima*», in G.B. Vico nel terzo centenario della nascita, in «Quaderni Contemporanei», II (1969), pp. 13-16.

⁴ DA, p. 23.

⁵ Ivi, p. 39.

⁶ Credo sia fondata l'osservazione di J.C. Morrison (*Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism*, in «Journal of the History of Ideas», XXXIX, 1978, 4, pp. 579-595), quando scrive che «*verum is factum is not a doctrine about the nature of truth but about the true*» (ivi, p. 582) e giunge a riconoscere la novità della *Scienza Nuova* in «the conception of metaphysics as the science of the mind's self-making. The mind as self-made is the *factum* of which the *verum* is the *New Science* itself. Philosophy is the history of the History of mind» (ivi, p. 593).

⁷ Cfr. A. Corsano, G.B. Vico, Bari, Laterza, 1956, p. 135.

⁸ DA, pp. 70, 71. Cfr. D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica* (trad. it. di B. Arcangeli), in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», X (1980), pp. 10-35 (d'ora in poi con la sigla «BCSV»).

⁹ «[...] Pertanto non è stimato giureconsulto uno che, fornito di felice memoria, padroneggia il diritto *tetico* (ossia il complesso generale delle regole), ma colui che con acuto giudizio sa vedere nelle cause le ultime *peristasi* o circostanze dei fatti che meritino un'equa considerazione [o] *eccezioni* alla regola generale. [...] Gli storici utili non sono quelli che narrano pedestramente i fatti e le cause generiche, ma quelli che vanno a scovare le circostanze ultime dei fatti, e scoprono le cause particolari» (DA, pp. 77, 79).

scienze o arti che «quanto più si fondano sui generi (non platonici, ma aristotelici), tanto più confondono le forme, e quanto più appaiono magnifiche, tanto meno sono utili»¹⁰. Se l'universale astratto non è in grado di rappresentare la dimensione ideale della conoscenza umana, è la dottrina delle forme a rifondare la sapienza attraverso la connessione tra forme e contenuti della realtà, la relazione di tutte le cose ai loro principi costitutivi secondo un metodo non immune dall'influenza scolastica¹¹.

2. Nel capitolo IV dell'opera si dà un'interpretazione filosofica della natura che sostituisce l'insoddisfacente teoria cartesiana dell'estensione e del moto. Se nella realtà della fisica ci sono corpi e movimenti, in quella metafisica si ritrovano i rispettivi principi: «indefinita virtus extensionis» o *punctum* e «indefinita virtus movendi»¹² o *conatus*, garanzia della trascendenza e insieme della partecipazione divina all'universo naturale. Finanche con la trasformata tradizione seicentesca dello zenonismo e delle sue fonti volontariamente confuse (Zenone di Elea e quello stoico di Cizio, assai compromettente per la sua fortuna nel libertinismo contemporaneo di La Mothe le Vayer e nel criticismo di Pierre Bayle) Vico può condividere la teoria dei punti metafisici molto discussa nella cultura filosofica e scientifica del suo tempo. Essa rappresenta la visione di quel mondo di forme che «l'uomo costruisce sinteticamente con i punti» contro la fiducia nel *continuum* della tradizione aristotelica e l'atomismo dai pericolosi esiti scettici ed ateistici¹³. Con lo zenonismo Vico può documentare il significato metafisico della spiegazione matematica (geometrica) dei fenomeni fisici e riferirlo alla vita interiore dell'uomo, così aggiornando la lezione del suo maestro gesuita, Giuseppe Ricci, «scotista di setta ma zenonista nel fondo» con la *Metafisica* (le *Disputationes metaphysicae* del 1597) di Francisco Suárez che «ragionava di tutto lo scibile in filosofia con una maniera eminente, come a metafisico si conviene». Questo giudizio è in una nota pagina dell'autobiografia, dedicata al ricordo dell'impegno di Vico che «si chiuse un anno in casa a studiare sul Suárez»¹⁴. Impegnato prima del filosofo napoletano a distinguere tra conoscenza divina e quella umana (*Disputatio XXX, sectio XV*, 35-36), tra forme metafisiche e fisiche (*Disputatio XV*), nonché a teorizzare la conoscenza del «singolare concreto» non disgiunto dal «concetto universale» (*Disputatio VI, sectio V*, 3), anche il pensatore spagnolo tratta dei punti come entità metafisiche reali¹⁵. All'argomento sono da riferire le

¹⁰ Ivi, p. 77.

¹¹ «Ma non si fa fronte a cose nuove, mirabili, inaspettate, con l'ausilio di quei generi universali. Pertanto le Scuole si esprimono in modo sufficientemente appropriato quando dicono che i generi sono materia metafisica, purché s'intenda che la mente, con i generi, si rende in certo qual modo informe per poter più facilmente rivestire le forme delle specie. Questo pare senz'altro vero, poiché fatti e vicende sono più facilmente percepiti come si deve da chi ha nella mente generi, ossia idee semplici, che non da chi ha ingombrato la sua mente di forme particolari, e da queste guarda alle altre particolarità: una cosa formata difficilmente si adatta ad altre cose formate. Quindi è pericoloso giudicare e deliberare sulla base di esempi, poiché giammai, o rarissimamente, le circostanze delle cose combaciano alla perfezione» (ivi, pp. 81, 83).

¹² Ivi, p. 141.

¹³ Ivi, p. 135. Cfr. R. Mazzola, *Vico e Zenone*, in M. Sanna, A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, A. Guida, 2000, pp. 311-341. Si veda, da ultimo, T. Uemura, *Vico's Zenon: Reading Liber metaphysicus, Chap. IV: De essentiis, seu de virtutibus*, in «BCSV», XLI (2016), pp. 53-73.

¹⁴ *Vita*, pp. 37, 38. In proposito e per le seguenti osservazioni sia consentito rinviare alla mia recente raccolta di studi su *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto universale di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2018, specialmente cap. III.

¹⁵ Dopo il fondamentale contributo di C. Vasoli (*Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo*, in «BCSV», IV [1974], p. 20), si vedano le documentate osservazioni di A. Sabetta, *I "lumi" del Cristianesimo. Fonti teologiche nell'opera di Giambattista Vico*, Roma, Lateran University Press, 2006, pp. 198-200. Note e magistrali precisazioni di Paolo Rossi hanno dato di Vico il «ritratto di uno zenonista da giovane», per sottolineare il contributo di Ricci alla teoria dei *puncta*

tesi del *De antiquissima* su Dio come «vero ente» che non esiste ma è, mentre le altre cose «sono piuttosto dell'ente»¹⁶. E risultano, perciò, ineludibili i richiami a problemi ripensati della metafisica suareziana fondata sulla considerazione di Dio come unità indifferenziata e univoca, ragione assoluta di ente, che precede sia il Dio creatore che le creature. L'ente in quanto è non coincide con ciò che effettivamente è, ma neppure con una generalizzazione logica, perché precede e include il piano ontico e quello logico nell'«essenza reale»; è il vero e proprio *transcendens* e, insieme, tale da poter essere incluso in ogni ente e opposto al niente. Le conseguenze di questa considerazione mettono in crisi la distinzione tra *essenza* ed *esistenza*, sciogliendo il riferimento tradizionale (tomistico) alla causalità divina nell'affermarsi dell'essenza nell'ordine dell'ente al suo essere¹⁷. Vico può essere attratto dalla tesi dell'*univocità* dell'*ens* che sposta il centro di interesse della metafisica moderna dall'*essere* all'identità razionale tra ordine delle idee e ordine delle cose. Questo è, com'è noto, uno dei principali motivi della fortuna di Suárez nel moderno (da Spinoza a Leibniz) e, insieme, una delle ragioni di distanza da Vico che quella identità trasfigura a suo modo, per celebrare il valore della teologia cristiana alleata e perfezionatrice della filosofia platonica. Un'alleanza che non identifica Dio con la creazione, secondo l'ontologia-teologia naturale e riconosce la *mens* umana finita un nulla nella tensione tra l'infinito della forma metafisica e il finito delle forme fisiche¹⁸. Lontano dalla dottrina scolastica delle *res*, il filosofo napoletano teorizza la desostanzializzazione del mondo umano e, insieme, esclude la possibilità ontologica di ogni autonoma determinatezza. La distinzione tra fisica e metafisica non si trasforma mai in distanza assoluta, così come non si dissolve l'eterogeneità dell'infinito rispetto al finito e la rivelazione dell'uno all'altro, fatto incomprendibile alla *mens* finita dell'uomo che può pensare cose infinite ma non intenderle¹⁹. È il gran tema della nuova *metafisica* vichiana della *mens* radicata nell'esistenza. L'uomo non è solo il punto di incontro di natura e spirito ma anche luogo del male come natura. Il che faceva avvertire all'autore del *Liber Metaphysicus* la rischiosa caduta nella «disperazione» di Vatolla, per la riproposta,

in direzione di un antiaristotelismo che, nutrito di platonismo e tradizione pitagorica, aveva attratto gli interessi di Vico per la maggiore realtà delle cose astratte e alla distinzione tra ente e sostanza (P. Rossi, *Ritratto di uno zenonista da giovane* [1998], poi in Id., *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1999, pp. 150-152).

¹⁶ DA, p. 35. Di ciò tratta, a suo modo, Suárez nella *Disputatio XXXI*, 6, nn. 13-14. Cfr. A. Sabetta, *I "lumi" del Cristianesimo*, cit., p. 201.

¹⁷ Si veda la *Disputatio II*, trad. it. di C. Esposito, in F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 367 e sgg. Di Esposito è acuta l'*Introduzione*, ivi, pp. 12-17. Sul rapporto *aliquid-nihil* restano illuminanti le pagine di J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique* (1990), trad. it. di C. Esposito e C. Porro, prefazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 209-248.

¹⁸ «Per questo Platone, quando usa la parola «ente» in senso assoluto, intende il sommo nume. Ma che bisogno c'è della testimonianza di Platone, quando Dio stesso ci si è autodefinito: COLUI CHE SONO, COLUI CHE È, come a dire che tutte le singole cose rispetto a lui non sono? E i nostri asceti, o metafisici cristiani, vanno predicando che noi rispetto a Dio, per grande che sia la nostra importanza, e di dovunque essa venga, siamo nulla. E poiché soltanto Dio è uno, in quanto è infinito (l'infinito non può, in effetti, moltiplicarsi), l'unità creata rispetto a lui svanisce. Per lo stesso motivo rispetto a lui svanisce il corpo [...]. Svanisce il moto [...]. Svanisce questa ragione umana, poiché, avendo Dio dentro di sé tutte presenti le cose che intende, ciò che in noi è raziocinio, in lui è opera. È infine labile questa nostra volontà, mentre la volontà di Dio è ferma e inflessibile, non proponendosi egli alcun fine distinto da se stesso, ed essendo egli ottimo» (DA, pp. 35, 37). Su Vico e il pensiero dell'infinito si veda il saggio, così intitolato, di M. Lollini (in *Studi sul De antiquissima Italarum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, Quodlibet, 2002) anche per i confronti critici con l'ontologia di Suárez (ivi, pp. 62-63). V. Vitiello (*Il medio assente. Sul concetto di verità nel De antiquissima*, ivi, pp. 88-89, poi in V. Vitiello, *Vico. Storia Linguaggio Natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008) ha imputato a Vico la radicale impossibilità dal punto di vista ontologico del passaggio dall'infinito al finito, dall'ideale alla realtà concreta, dall'unità priva di estensione al molteplice esteso.

¹⁹ La distanza tra fisica e metafisica è molto accentuata nell'interpretazione di Badaloni a proposito della «polemica vichiana contro la teoria cartesiana del moto» (N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, Firenze, Le Monnier, 2005, pp. 129-132).

nell'opera del 1710, dei temi del dolore e dell'infinito²⁰. Chi, come il poeta degli *Affetti*, esprimeva nella solitudine la volontà di poter coincidere con la natura cosmica non coltivava la virtù, perché smarriva la propria identità per difetto di riflessione su di sé. Bisognava necessariamente pensare che la natura creata da Dio e poi misteriosamente corrotta avesse la possibilità di ritornare a Lui, di redimersi attraverso l'*idea* di quella «mens animi» teorizzata a ridosso della distinzione tra «animo e anima» e del diretto richiamo a Lucrezio²¹. Il Dio che ha creato l'uomo come esistente è lo stesso che, come motore immobile attraverso il *conato*, muove la natura, rivelandola non meccanica ma potenza in tensione. La *natura* di Vico è attività, energia che permane nella sua unità pur nel variare delle sue manifestazioni; è slancio, movimento, *virtù* di estensione e di moto. E, tuttavia, l'uomo non conosce tale energia perché non la può *fare*; l'origine della vita non coincide con l'origine della ragione umana finita né si esaurisce nelle sue creazioni, nelle azioni e nella storia. Questo è, a mio giudizio, il luogo assai complesso della riflessione vichiana sulla «animi mens» di origine latina che impegna il passaggio dalle argomentazioni di fisica ai temi di psicologia e di etica sociale, giustificando indirettamente la caduta d'interesse per una trattazione autonoma nel previsto *Liber physicus*. Al «desiderio» di infinito è riferita, infatti, nel capitolo V, la distinzione tra *anima* ed *animo* che dà al “discorso” di metafisica una curvatura tutta intessuta di temi antropologici²². In un luogo intermedio tra il capitolo *De animo et anima* e quello *De sensu*, l'espressione *animi mens*, tipica della psicologia lucreziana, consente di ritornare sui contrassegni dell'attività della *mens*, partendo dall'identificazione, già negli antichi sapienti italici, di *mens* con pensiero nell'*animus* e dalla convinzione che tale *mens* fosse stata data dagli dei (*a diis dari*) o da loro immessa (*immitta*)²³. Questo luogo “autocorrettivo” è sinto-

²⁰ «La mente divina vede le cose al sole della sua verità, cioè vedendo una cosa conosce assieme tutte le infinite altre. La mente umana, quando conosce distintamente una cosa, la vede come di notte al lume di una lampada e, mentre vede quella particolare cosa, esclude dalla sua vista gli oggetti circostanti. Io sento dolore, ma al dolore non attribuisco alcuna forma; non conosco limiti alla tristezza dell'animo; cognizione questa indefinita e come tale degna dell'uomo: vivida è l'idea del dolore e chiara più di ogni altra idea» (*DA*, p. 139). Cfr. E. Paci, *Ingens sylva* (1949), nuova ed. a cura di V. Vitiello, Milano, Bompiani, 1994, p. 67.

²¹ *DA*, p. 171.

²² «I latini pensavano [...] che l'immortalità si dovesse attribuire agli animi e non alle anime. Forse la ragione di questa affermazione è da ricercarsi nel fatto che i suoi autori osservarono che sono liberi secondo il nostro arbitrio i moti dell'animo, mentre quelli dell'anima dipendono dal corruttibile organismo del corpo; e stimarono che l'animo, poiché si muove liberamente, tende all'infinito e quindi all'immortalità» (ivi, p. 175). Cfr. i notevoli contributi di U. Pizzani, *Ancora sulla distinzione lucreziana fra animus e anima nell'interpretazione di G.B. Vico*, in *Miscellanea di studi in memoria di Francesco Araldi*, in «Vichiana», n. s., XIII (1984) I-II, pp. 135-155 (cfr. specialmente ivi, pp. 142-144, 149) e *Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel De antiquissima italarum sapientia con particolare riferimento a Lucrezio*, in *Homo sapiens, homo humanus*, Firenze, Olschki, 1990, vol. II, pp. 151-169.

²³ Nella pagina 97 (rigo 3) dell'edizione originale a stampa dell'opera ci imbattiamo in un'altra correzione autografa dell'autore che interviene con un'aggiunta nel margine destro, tra «hominibus» e «dari», dell'espressione «a diis» («ab iisdem mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur»), confermando il secondo titolo marginale («Mentem a Diis dari»). La correzione è rafforzata da un altro intervento riprodotto in ulteriori esemplari postillati, dove scompare il verbo *indi* («mens hominibus dari a diis, immitti dicebantur»). Del brano abbiamo, quindi, tre differenti lezioni: la prima a stampa, priva della specifica «a Diis» (o «a diis»), la seconda con l'aggiunta di tale specifica; la terza che trasforma *indi* in *a diis* con un intervento «innovativo», una vera e propria variante d'autore, dettata dalla volontà di non alterare la nitidezza della pagina a stampa. Nicolini imputò al tipografo dell'edizione originale l'errore di aver introdotto l'«indi» che, per una presunta, incompleta correzione di Vico, si ritrovava in un esemplare a stampa posseduto da Croce, riprodotto, poi, da Ferrari e da Ballanche. Si deve all'acuto e aggiornato impegno ecdotico di Vincenzo Placella se il luogo è stato opportunamente ricostruito, identificando in *indi* una lezione tutt'altro che priva di senso, riportata, cioè, all'infinito passivo del verbo *indo*, senza tuttavia rinunciare a rafforzare la presenza di «a Diis» dei latini corrispondente all'«a Deo» degli «antiquissimi sapientes», indispensabile al discorso di metafisica. Cfr. V. Placella, *Mens hominibus a diis dari, indi, immitti dicebatur*. Tentativo di restauro di un luogo del *De antiquissima Italarum sapientia*, in Id., *Dalla «cortesia» alla «scoperta del vero Omero»*. Studi di critica e filologia italiana e umanistica (con un inedito di G.B. Vico), Città di Castello, a.c. grafiche, 1979, pp. 135-140; Id., *Questioni ecdotiche relative al De antiquissima e alle due Rispo-*

matico della crisi critica del cartesianesimo nella lettura di Vico anche rispetto alle tesi del creazionismo cristiano, come egli fa notare polemizzando con Malebranche. Il suo scopo è di giungere a un *verum* alternativo all'astratta evidenza concettuale di Descartes. Diventa, infatti, esplicito il contrasto con una filosofia giudicata dogmatica, perché incentrata sulla verità del soggetto pensante, liberato dalle esperienze del passato e collocato in uno stato di «perfezione» cui viene opposta, non senza ironia, la condizione iniziale di chi, cominciando a trattare di metafisica, deve «disporsi ad ascoltare i metafisici, con mente ridotta se non proprio a tavola rasa, per lo meno a guisa di libro arrotolato, che si dispieghi poi ad una luce migliore»²⁴. Contestata la funzione esclusivamente razionalistica del sapere e quella alternativa, alimentata dal solo empirismo, per Vico è possibile riguadagnare l'unità vera solo attraverso la ricercata convergenza tra la verità metafisica e il *verum* dell'uomo, l'intreccio, cioè, che lega la forza creatrice di Dio ai suoi effetti nella realtà della *mens* finita. Nel capitolo VIII, trattando del *De numine*, sottolinea come Dio faccia conoscere la sua volontà con i fatti e una *facilitas* che, in quanto energia, domina le cose spontaneamente ed è attribuibile agli artisti, detti appunto «divini», quando risultano in possesso della rara e preziosa dote della «naturalità»²⁵. Ispirato alla tradizione religiosa cristiana del «verbum», il rinnovato incontro di metafisica e linguaggio apre e chiude il *De antiquissima*, confermandosi nucleo fondamentale della filosofia vichiana, al centro di una metafisica tratta da argomenti «acconciamente alla cristiana religione»²⁶ e «commisurata alla debolezza del pensiero umano. Essa non concede all'uomo la possibilità di conoscere tutte le verità, né gli nega la facoltà di poterle conoscere; ma gli consente solo di apprenderne alcune»²⁷. Non è, dunque, quella di Vico la ripetizione variata di una speculazione sull'essere primo, ma una filosofia che persegue il duplice scopo di umiliare ed esaltare il pensiero umano, costringendolo, nei suoi limiti, alla fiducia di imitare la scienza divina con poetica libertà del fare ingegnoso²⁸.

La mente umana riferisce alla pratica i temi e i problemi della gnoseologia. Ma al discorso metafisico vichiano manca quel carattere evolutivo di «ars critica» che permette di comprendere le modificazioni della *mens* umana nel suo divenire costitutivamente storico. Il *facere* è una costruzione di *fictiones* senza riferimenti alla storia dei rapporti con i contenuti

ste del Vico al «Giornale de' letterati d'Italia», in G. Cacciatori, A. Stile (a cura di), *L'edizione critica di Vico: bilanci e prospettive*, Napoli, A. Guida, 1997, pp. 104-105. Per aggiornati richiami alla letteratura critica rimando al mio *Questioni ecdotiche e conseguenze teoriche circa il Liber Metaphysicus di Giambattista Vico*, in Ch. Del Vento e N. Ferrand (a cura di), *Atti del Colloquio International "Manuscripts italiens du XVIIIe siècle: un approche génétique"* (Paris, 19-20 mars 2015), Firenze, Le Lettere, 2018, pp. 61-71.

²⁴ DA, p. 55.

²⁵ Ivi, p. 247. In magistrale ed efficace ricostruzione critica l'*Introduzione* di Badaloni insiste sul tema della «naturalità» (che chiude, non a caso, il paragrafo dedicato al *De antiquissima*), di una filosofia derivata dalla natura, visto che dal suo «fondo provvidente [...] si leva il campo della storia» (*Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 354). Il che rischia di autorizzare, anche senza volerlo, il ritorno al tradizionale significato della metafisica in Vico e alla tesi della continuità tra l'opera del 1710 e le *Scienze Nuove*.

²⁶ *Risposta del Signor Giambattista di Vico nella quale si sciogliono 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 DA, p. 268. Sul *verbum mentis* che si attua per nesso originario, in Dio e nell'uomo, si veda M. Agrimi, «*Et "factum" et "verum" cum "verbo" convertuntur*» (1995), poi in Id., «*Alle cose insensate dare senso e passione*». *Studi vichiani*, a cura di A. Martone, postfazione di M. Donzelli, Napoli, Liguori, 2012, pp. 18 e sgg.

²⁷ DA, p. 251.

²⁸ Da questo punto di vista poco convincenti mi sembrano quelle ricostruzioni (cfr. G. Semerari, *Sulla metafisica di Vico*, in *G.B. Vico nel terzo centenario della nascita*, cit., pp. 37-62) impegnate a ribadire della metafisica vichiana il solo significato tradizionale di «scienza del fondamento» (ivi, p. 39), identificata, senza residui, con la teologia (ivi, p. 40). Il che induce a sottovalutare proprio il nuovo contributo che la teoria dell'*ingenium* arreca con il *sensus commune*, espressione, secondo tale fuorviante lettura, di «un ulteriore aspetto dell'astoricismo e del fideismo di fondo della filosofia vichiana» (ivi, p. 47) e della sua metafisica presente nella «forma ontologica (o tendenzialmente tale) del *De antiquissima* e nella «forma della filosofia dello spirito della *Scienza Nuova*» (ivi, p. 56).

del suo mondo. Il rischio è di respingere Cartesio e, insieme, di rimanere fedeli a un modello di vita della *mens* coerente con un'architettura contemplativa che pure la geometria sintetica (non analitica) aveva fino in fondo decostruito nelle sue origini classiche (aristoteliche) e nei suoi esiti moderni impliciti nel fondamento teoretico della gnoseologia razionalistica. Come conciliare le due prospettive dell'azione e della contemplazione, destinate dal peccato originale a essere pensate in termini di scissione nell'uomo? Come pensare l'identità tra l'inizio e la fine di un processo, tra l'ordine divino e quello umano realizzatosi nella storia se Vico resti convinto che la relazione della *mens* con il divino sia principio e condizione stessa dell'attività del pensiero contro i limiti del corporeo?²⁹ La scienza cui fa riferimento la gnoseologia del *De antiquissima* è piena di verità ma vuota di "certezze" morali: «La morale scruta i moti dell'animo, che sono intimi, e per lo più scaturiscono dalla libidine, che è infinita»³⁰. Il fare si caratterizza quale operazione della mente che riesce a dare ordine a elementi già esistenti come immagini di generativi modelli divini. La misura del bene non introduce ancora a una riflessione sulla morale, ma passa anch'essa per il *verum-factum* che impone un criterio di verifica solo mentale: «Il vero si converte col buono quando ciò che è conosciuto come vero ricava il suo *essere* anche della mente che lo conosce»³¹. Se la necessità di un autonomo *Liber physicus* cade, perché l'universo fisico è stato identificato nella sua distanza dal mondo della matematica, il libro terzo del *De antiquissima* è ancora tutto da scrivere. Regolata sui discorsi di metafisica per raggiungere l'idea della perfezione mentale nel saggio, la morale non è ancora vita autonoma e certa, interdotta, com'è, dal primato delle questioni gnoseologiche (della «facoltà propria del conoscere con certezza»), rifondate dalla conversione del *vero* con il *fatto*. Questi due termini rischiano di essere ancora riferibili ai motivi della certezza ontologica della *mens* (sia pure cambiata di segno rispetto alla soluzione cartesiana) ma non compresa nella sua fenomenologia. Il fatto convergente col vero non è ancora il suo farsi esistenza ma testimonianza della produzione della *mens*, un fare astratto, separato dalle datità mondane, dalle *certezze* dell'esperienza umana. Restano, insomma, da spiegare le responsabilità del "fare", del divenire dell'azione, indirettamente emersi come problemi insoluti nella parte finale del *Liber*, dedicata alla «fortuna» nel significato antico di «buona fortuna», aggiornato dal riferimento al Dio cristiano che è egli stesso *fortuna*, perché «opera al di sopra delle nostre aspettative, secondo disegni stabili»³².

²⁹ Nel 1712 la definizione della *mens* umana quale «specchio della mente di Dio» prevale sulla prospettiva limitata del temporale e del corporeo: «Onde la mente umana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio: e perciò pensa l'infinito ed eterno, e quindi la mente umana non è terminata da corpo, e in conseguenza non è anche terminata da tempo, che è misurato da' corpi» (*Risposta II*, p. 309). Il rischio è di «spiegarsi le cose della Mente [...] che si prendon da' corpi» (così G. Vico a T. Russo, Vola, 7 novembre 1729, poi in *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 155). Analoghe conseguenze sono indicate in una successiva lettera del 1737 al vescovo Muzio Gaeta, ivi, p. 197. Su questi documenti si veda A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, cit., pp. 266 e sgg.

³⁰ *DA*, p. 49.

³¹ Ivi, p. 51. Una tensione tra «metafisica classica» e «costruttivismo della nuova scienza» emerge nell'acuta ricostruzione di G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2000, pp. 52-55.

³² *DA*, pp. 247, 249 (corsivo mio). Sul tema cfr. N. Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*, cit., pp. 142-143.