

STRATEGIE INTERPRETATIVE E DIDATTICHE INTORNO ALLA *VITA* DEL VICO

Claudia Megale*

RIASSUNTO

L'autobiografia vichiana si presenta come un testo ricchissimo di spunti intellettuali e come un vero e proprio strumento di lavoro dal quale ripartire per ridisegnare il sapere non solo di un'epoca, quella del filosofo napoletano, ma anche e soprattutto per rispondere alle esigenze di una nuova cultura in una società, la nostra, sempre più bisognosa di certezze e bisognosa di stimoli intellettuali. C'è da dire, comunque, che la ripresa di determinate questioni in età contemporanea non intende riprodurre un'altra antistorica proposta di *primati* e/o di *precorrenti*, non vuole marcare una presenza "inesistente" di Vico, ma ha lo scopo di sottolineare quanto questioni affrontate dal filosofo delle *Scienze Nuove* siano state ancora al centro del dibattito culturale novecentesco. Si tratta di documentare la ricchezza del testo per lo svariato numero di tematiche multidisciplinari, di selezionare nuclei concettuali che permettono allo studioso di Vico e non solo di tracciare un percorso "reticolare" tra ambiti di conoscenze apparentemente distanti: la questione del metodo, il dibattito sull'ermeneutica, l'idea del diritto e la nozione di tempo.

Parole chiave: Autobiografia. Vico. Filosofia. Storia delle idee. Didattica.

ABSTRACT

Vico's autobiography as present as a very rich text on intellectual motivations and as a real work instrument from which redraw knowledge not only of an era, of the Neapolitan philosopher, but also to answer the new culture needs in a society, like ours, always more needy for certainties and intellectual stimuli. However it must be said that the recovery of certain issues in contemporary age does not intend to show another

* Dottore di ricerca in Scienze filosofiche nell'Università degli Studi di Napoli "Federico II"- Dipartimento di Studi umanistici - Italia. *E-mail:* claudia.megale@unina.it

ahistorical *primacy* and/or *anticipation* proposal, not want to mark Vico's "nonexistent" presence, but intends to emphasize as the issues addressed by the New Science philosopher remain still at the center of the cultural debate of the twentieth century. It's about to document the richness of the text to the large number of multidisciplinary themes, to select conceptual nuclei that allow the Vico research, and not only, to trace a "reticular" pathway between areas of knowledge seemingly distant: the question of the method, the debate about hermeneutics, the idea of law and the notion of time.

Keywords: Autobiography. Vico. Philosophy. History of Ideas. Didactics.

Dalle non numerose, ma dense pagine della *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo* emergono una serie di tematiche che più di duecentocinquanta anni di interpretazioni non hanno ancora esaurito. Cosa ha da dirci ancora l'autobiografia vichiana in un secolo

il cui continuo flusso informativo è un vortice che cattura contenuti rigurgitandoli in laghi artificiali e giganteschi, ma stagnanti e stantii [...] la cui cultura della modernità liquida non è più una cultura dell'apprendimento e dell'accumulazione, è invece una cultura del disimpegno, della discontinuità e della dimenticanza¹?

Ebbene proprio in questa congiuntura storica, così ben sintetizzata da Bauman, è facile ritrovare tutta la modernità del testo vichiano, le sue lungimiranti questioni, per riflettere sul fatto che "il ritrovamento finale di un'immagine definitiva, ottenuto con l'autobiografia, è paradossalmente un romanzo di morte che con il ricordo genera la vita"². L'autobiografia è un particolare tipo di narrazione nella quale narratore e protagonista coincidono. Il racconto autobiografico è da sempre presente nella storia, assumendo caratteristiche rispondenti alle esigenze dei tempi ma

¹ Cit. da *Nella modernità*, a cura di C. Corradini e D. Pradella, in "Cooperazione trentina", 1 (gennaio 2012), p. 26, in <www.ftcoop.it/portal/Portals/1/Mensile.../201201_bauman.pdf>. Di Bauman si vedano le recenti pagine su *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* (2008), tr. it. di F. Galimberti, Roma-Bari, Laterza, 2010.

² A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, il Mulino, 1990, p. 9.

conservando pur sempre quei *topoi* comuni che la rendono corrispondente al suo stesso significato. Per dirsi *Vita scritta da se medesimo* una “biografia” deve rispettare alcune caratteristiche: la prima è la sottoscrizione di un “patto di verità” tra scrittore e lettore. Inoltre il narratore autobiografo deve realizzare un processo di rielaborazione dei ricordi proprio nello stesso atto dello scrivere. Non solo, attraverso l’atto successivo della lettura si rende possibile quel processo di riflessione e approfondimento delle vicende della propria storia. Le forme che l’autobiografia può assumere sono varie: memoriali, epistolari, confessioni, romanzi, racconti e anche poesie, per cui “solo seguendo l’evoluzione del sistema di generi senza fare la storia ‘regionalistica’ o ‘campanilistica’ dell’autobiografia propriamente detta è possibile scoprire il mutamento storico di uno statuto”³.

È noto che Vico veda pubblicata la propria autobiografia nel 1728, partecipando al *Progetto ai letterati di Italia per iscrivere le loro vite* ad opera del conte friuliano Giovanartico di Porcia. L’iniziativa si colloca in quella “crisi della coscienza europea” dagli ultimi anni del Seicento, così efficacemente definita da Paul Hazard con riferimento anche all’Italia. Nel progetto del conte è viva l’esigenza di ridefinire il ruolo sociale e politico del letterato messo profondamente in crisi da due diverse correnti, confluite in Italia: da un lato il cartesianesimo, apparso e vissuto come difensore della *libertas philosophandi* che, soffiando dai Pirenei, agitava le acque tirreniche, pretendendo il primato di una moderna *ratio* umana, ma anche colorandosi delle tinte di una filosofia tutta letta all’ombra Vesuvio e incline a un’originale *ars inventionis*; dall’altro, i lontani echi di una controriforma, a conferma di un difficile rapporto con il potere temporale della Chiesa, atto a creare un momento di profonda unità tra i *novatores* italiani che per tutto il secolo XVII tennero accesa la polemica contro il dogmatismo scolastico e gesuitico. In tale atmosfera va collocato il progetto del Porcia, già presentato in forma privata al Muratori nel 1721 (“Penso di raccogliere le vite d’alcuni letterati viventi in Italia scritte da loro stessi e di pubblicarle. In queste vite vorrei che questi signori stendessero la storia

³ Id., *L’autobiografia e i modelli narrativi secenteschi*, in *Cultura meridionale e letteratura italiana. I modelli narrativi dell’età moderna*. Atti dell’XI Congresso dell’Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Napoli-Salerno-Lancusi, 14-18 aprile 1982), a cura di P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 1985, p. 145-190; cf. p. 145.

de' loro ingegni")⁴, con una consegna molto dettagliata: "Incominceranno dalla grammatica, notando come loro fu insegnata [...]. Così andranno ascendendo d'arte in arte, di scienza in scienza conto rendendo di quante n'hanno apparate, e gli abusi, e i pregiudizi delle scuole e de' loro maestri additando"⁵. Nella proposta il conte sottolinea, oltre l'interesse pedagogico, l'esigenza di voler ascoltare dalle voci dei letterati d'Italia, il loro giudizio sul ruolo morale dell'intellettuale. "Le autobiografie richieste dal Porcia – scrive Cesare De Michelis – diventano insomma altrettanti libri di testo da proporre a tutti i letterati e ai giovani soprattutto per essere gli strumenti di una scuola moderna e funzionale sullo sviluppo di una società civile"⁶. Tra gli otto letterati contattati per la realizzazione di questo ardito disegno Vico fu l'unico a rispondere in tempi rapidi, perché – come bene sottolinea Fabrizio Lomonaco – "la proposta [...] giungeva propizia e meritevole di adesione, perché, negli anni della stesura della *Scienza nuova prima*, alla sua consacrazione intellettuale giovava il poter ripercorrere le tappe della sua formazione filosofica"⁷. Perciò, non risulta difficile capire quanto all'interno della *Vita* siano presenti argomentazioni che possano dare adito a ricchissimi incontri e confronti. L'autobiografia si presenta come un testo ricchissimo di spunti intellettuali, un vero e proprio strumento di lavoro dal

⁴ Cit. dal carteggio Porcia-Muratori in C. De Michelis, *L'autobiografia intellettuale e il "Progetto" di Giovanartico di Porcia*, in *Vico e Venezia*. Atti del congresso internazionale in occasione del 250° anniversario della pubblicazione, a Venezia, dell'*Autobiografia* (Venezia, Isola di San Giorgio Maggiore, 21-25 agosto 1978), Firenze, Olschki, 1982, p. 97. Sul tema si veda anche P.G. Gaspardo – G. Pizzamiglio, *La pubblicazione dell'Autobiografia vichiana nella corrispondenza di Giovan Artico di Porcia con il Muratori e il Vallisnieri*, ivi, p. 127-130.

⁵ *Progetto ai Letterati d'Italia per scrivere le loro Vite, del signor Co: Giovanartico di Porcia*, in *Raccolta d'opuscoli scientifici, e filologici. Tomo primo*. In Venezia, appresso C. Zane, 1728, poi in G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di R. Diana e contributo bibliografico di S. Principe, Napoli, Diogene, 2012, p. 138-139 (d'ora in poi si cita con *Autobiografia*). A questo contributo rimando per l'aggiornamento della letteratura di riferimento (cf. ivi, p. 269-284. Una versione del *Progetto* è in appendice al documentato saggio di R. Diana, *Ragione narrativa ed elaborazione dialogica del sapere. L'Autobiografia di Giambattista Vico e il suo contenuto problematico*, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", XXXIV (2004), p. 162-167.

⁶ C. De Michelis, *L'Autobiografia intellettuale e il "progetto" di Giovanartico di Porcia*, cit., p.104.

⁷ F. Lomonaco, *Introduzione* a G. Vico, *Autobiografia*, p. 11.

quale ripartire per ridisegnare il sapere non solo di un'epoca, quella vichiana, ma anche e soprattutto per rispondere alle esigenze di una nuova cultura in una società, la nostra, sempre più bisognosa di certezze e bisognosa di stimoli intellettuali. C'è da dire, comunque, che la ripresa di determinate questioni in età contemporanea non intende riprodurre un'altra antistorica proposta di *primati* e/o di *precorrimenti* (già tentati da precedenti letture), non vuole marcare una presenza "inesistente" di Vico, ma ha lo scopo di sottolineare quanto questioni affrontate dal filosofo napoletano siano state ancora al centro del dibattito culturale novecentesco. Si tratta di documentare la ricchezza del testo per lo svariato numero di tematiche multidisciplinari, di selezionare nuclei concettuali che permettono allo studioso di Vico e non solo di tracciare un percorso "reticolare" che, partendo dall'autobiografia abbracci ambiti di conoscenze apparentemente distanti dalla speculazione filosofica eppure collegabili ad essa per le tesi trattate. Pertanto, volendo indicare solo alcuni degli snodi possibili, diventano argomenti da trattare con tale procedimento motivi quali il concetto stesso di autobiografia, la questione del metodo, il dibattito sull'ermeneutica, l'idea del diritto e la nozione di tempo.

I

Una prima riflessione è da incentrare sullo stile narrativo. Unendo in un'inscindibile triade autore-narratore-personaggio, il "signor Giambattista Vico" delle prime pagine è descritto da se stesso sulla base di alcuni fatti ed episodi occasionali (caduta dalle scale a sette anni e malattie), tutti finalizzati, però, a descrizioni della personalità che danno lo spunto alla presentazione del suo percorso intellettuale. Per tale scopo il filosofo sceglie di parlare in terza persona "*comme si je'étais un autre*"⁸; non entra mai in diretta comunicazione con il lettore, per mantenere fede alla promessa, fatta nelle prime pagine, di voler scrivere la propria *Vita* sia da *istorico*, rispettando la pluralità delle fasi della sua formazione di

⁸ P. Lejeune, *L'autobiographie en France*, cit. da S. Costa, *Alfieri autobiografo e l'autocoscienza narrativa*, in "La Rassegna della letteratura italiana", LXXXII (1978) 3, p. 392.

studioso e professore: “Meditò sulle cagioni così naturali come morali, [...] meditò sulle sue inclinazioni e avversioni [...] meditò nell’opportunità o nelle traversie”. “Proponendosi quale *exemplum* educativo per la gioventù, [Vico] ripercorreva con tale intento pedagogico le tappe di una crescita culturale in una narrazione ordinata *fil filò e con schiettezza*, secondo un percorso esclusivamente interno alla stesura dei singoli scritti”⁹. Eppure con tale tecnica narrativa non voleva precludere il rapporto affettivo con il lettore, enfatizzando anche momenti molto accattivanti, allorquando, per esempio, nel descrivere le sue traversie a proposito del mancato successo del concorso universitario del 1723, sembrava voler catturare la comprensione del lettore e, indirettamente, giustificare la sua adesione al progetto Porcia, indubbio segno di accreditamento nella *respublica literaria* del suo tempo:

L’identità autore/personaggio, la relazione dinamica di tempo tra scrittura presente e vita passata, e il rapporto didattico-affettivo autore-lettori [...] nell’*Autobiografia* funzionano a un livello semantico più profondo rispetto altri livelli costituiti da elementi di tecnica narrativa che tendono ad effetti di obiettività storico-descrittiva. Ed è appunto l’interrelazione dinamica fra questi due livelli linguistico-semantici che produce l’originalità dell’*Autobiografia* vichiana¹⁰.

La tecnica autobiografica acquista nel Settecento italiano una nuova dimensione, inserendosi in un clima culturale rinnovato dal *Discorso sul metodo* di Descartes. Il primo obiettivo che Vico nella *Vita* vuole perseguire è quello di porsi in netta contrapposizione alla *filosofia* cartesiana proprio negli anni in cui essa impera in terra napoletana, imponendosi con tutto il suo vigore innovativo in molte scuole e accademie. Non solo, come molti illustri studiosi hanno bene sottolineato, Giambattista è più *renatista* di quanto possa apparire, seguendo il comodo ma non sempre adeguato schema oppositivo di matrice manualistica. Le dichiarate contrapposizioni di stile, di metodo e di vita con *Renato delle Carte* sembrano quasi voler marcare una forzata differenza con il filosofo francese; che è di apparenza se

⁹ Ivi, p. 395.

¹⁰ M. Cottino-Jones, *L’autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura*, in *Vico e Venezia*, cit., p. 141.

si individuano i problemi comuni (le questioni del metodo e della *mathesis universalis*, le relazioni tra scienza e filosofia, l'unità del significato delle scienze naturali e di quelle della vita civile, *in primis*); che è di sostanza se il contrasto è con una certa interpretazione della metafisica in termini e formule inadeguate alla moderna antropologia. In essa Vico occupa un posto di primo piano e assai critico della tradizione filosofica occidentale, decisa a fare del *logos* l'unico possibile attore all'inizio e alla fine della storia. Dopo le *Orazioni inaugurali*, ricche di motivi stoico-platonici e platonico-agostiniani, colti nell'insistente appello a cercare il *vero* lontano dai sensi, nella presenza germinale di ogni sapere nell'io fino ad esaltare entusiasticamente la posizione iniziale del *cogito* cartesiano¹¹, l'itinerario speculativo del filosofo napoletano conosce un'originale direzione. E, diversamente dal Descartes, il *principium* – commenta Verene – diventa l'"idea di favola" applicata alla propria esistenza, per "esprimere la verità della sua azione di filosofo", fondata sulla *fantasia* in opposizione al modello cartesiano¹².

Resta comunque innegabile che la *Vita* del Vico possa essere inscritta in un percorso che l'avvicina e, allo stesso tempo, la distanzia dal quell'atmosfera che ha fatto "del Settecento un secolo che senza dubbio può essere considerato 'autobiografico'"¹³. Qualunque sia l'argomento trattato, lo scopo da perseguire è la conoscenza di sé, la valutazione della propria capacità di giudizio, l'approfondimento delle proprie inclinazioni. E la scrittura delle sue modernissime *confessioni* si avvale di un'abile tecnica retorica che intende avvincere e coinvolgere il lettore, a volte dando

¹¹ "Anche se la mente umana è incerta e dubita di tutte le cose, assolutamente non può dubitare di questo: del suo pensiero; difatti lo stesso dubbio è un pensiero [...]. O meravigliosa potenza della mente umana, che osservando se stessa, ci conduce per mano alla conoscenza del Sommo Bene, di Dio Onnipotente" (G. Vico, *Oratio I*, in Id., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, in *Opere di Giambattista Vico*, Bologna, il Mulino, 1982, vol. I, p. 85, 87).

¹² D. Ph. Verene, *Vico nel mondo anglosassone*, a cura di M. Simonetta, Napoli, La Città del Sole, 1995, p. 9; cf. ivi cap. III "L'Autobiografia di Vico e il *Discours de Descartes*. Il problema della conoscenza di se stessi", ivi, p. 31-36. Dello stesso Autore è da vedere la nota monografia su *The New Art of Autobiography. An Essay on the Life of Giambattista Vico Written by Himself*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

¹³ C. De Michelis, *L'Autobiografia intellettuale e il "progetto" di Giovanartico di Porcia*, cit., p. 106.

l'impressione di lasciarsi trasportare in un flusso di idee diversificate, altre volte utilizzando uno stile più strutturato, teso a sottolineare la natura etico-pedagogica della sua opera, ricca di citazioni da testi classici greci e latini.

Vico percorre, a suo modo, tutta un'altra strada, decidendo di scrivere con un preciso obiettivo dettato dall'esigenza di impartire ai giovani un nuovo sapere. *L'educazione del genere umano* sembra essere il *leit-motiv* della *Vita* in stretta connessione con le esigenze della cultura europea che troveranno significativa espressione nelle ben opere di Lessing e di Herder al quale si deve la scoperta di Vico in Germania¹⁴, sia pure nei limiti indicati da Auerbach:

Quanto lo Herder fosse stato investito dalla storia col preciso compito di ignorare Vico. La sua concezione roussouiana della natura primitiva permeata di ininterrotta bontà doveva costituire una barriera invalicabile alla fantasiosa e sensuosa, ma politicizzata barbarie degli eroi vichiani¹⁵.

Riflessione, questa, che potrebbe aprire al “confronto” più che all’ “incontro” tra l'autobiografia vichiana e l'innovativo spirito di Rousseau che – scrive Cassirer – “non ha più di mira il problema di Dio, ma il problema del diritto e della società”¹⁶. Per Vico come per il ginevrino uno studio sull'uomo e la sua *societas* deve precedere qualsiasi teoria filosofica. Se Rousseau è il primo a laicizzare esplicitamente l'Assoluto, storicizzandolo tanto da elevare l'essere sociale al di sopra dell'individuale, Vico vuole ridefinire il ruolo della filosofia “il suo compito (che) è proprio l'esplorazione del mondo umano, l'interrogazione dell'umano in quanto umano”¹⁷, gettando tutte le premesse per una filosofia dell'esistenza capace di chiudere definitivamente con la filosofia della natura. Certo l'autobiografia è completamente diversa dalle *Confessions*, ma un motivo

¹⁴ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it. di E. Pocar, Firenze, La Nuova Italia, 1973, rist. ivi, 1977², p. 293.

¹⁵ D. Della Terza, *Auerbach e Vico*, in Id. *Forma e memoria saggi e ricerche sulla tradizione letterarie da Dante a Vico*, Roma, Bulzoni, 1979, p. 320.

¹⁶ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 218.

¹⁷ A. Perrucci, *L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, Napoli, Liguori, 2007, p. 15.

comune, studiato da illustri interpreti del Novecento filosofico (Garin e Cassirer), è rappresentato dalla teoria del linguaggio. La tesi secondo la quale “il linguaggio umano derivi da certi suoni di origine puramente emotiva [...] la si ritrova quasi immutata in pensatori come Vico e Rousseau”¹⁸. Sul rapporto Vico-Rousseau si è insistito puntando sui temi in comunione della lingua d’origine, del rapporto lingua-scrittura anche in relazione al tema delle passioni. Ci si è chiesti se Rousseau avesse conosciuto direttamente la *Scienza nuova* quando era a Venezia in qualità di segretario dell’ambasciatore di Francia tra il 1743 e il 1744. In proposito Nicolini ha ipotizzato che il ginevrino abbia risentito dell’influenza dei testi di Vico, anche se forse non direttamente, poiché le somiglianze, e non solo per la teoria del linguaggio, sono molte e singolari. Cassirer, con un tono che può apparire esasperato, giunse alla conclusione che lo studioso ginevrino “per primo accennò questa dottrina e tentò di elaborarla”¹⁹. Derrida, poi, trattando *De la grammatologie* (1967), ha precisato una serie di dettagliati confronti a proposito dell’origine della lingua proprio con riferimento a Vico e Rousseau, letto dal Cassirer:

L’idée du langage originellement figuré était assez répandue à cette époque: on la rencontre en particulier chez Warburton et chez Condillac dont l’influence sur Rousseau est ici massive. Chez Vico: B. Gagnebin et M. Raymond se sont demandé, à propos de l’*Essai sur l’origine des langues*, si Rousseau n’avait pas lu la *Science nouvelle* lorsqu’il était secrétaire de Montaigu à Venise. Mais si Rousseau et Vico affirment tous deux la nature métaphorique des langues primitives, seul Vico leur attribue cette origine divine, thème de désaccord aussi entre Condillac et Rousseau. Puis Vico est alors un des rares, sinon le seul, à croire à la contemporanéité d’origine entre l’écriture et la parole: “Les philosophes ont cru bien à tort que les langues sont nées d’abord et plus tard l’écriture; bien au contraire, elles naquirent jumelles et cheminèrent parallèlement” (*Scienza Nuova* 3, I.) Cassirer n’hésite pas à affirmer que Rousseau a “repris” dans l’*Essai* les théories de Vico sur le langage (*Philosophie der symbolischen Formen*. I, I, 4)²⁰.

¹⁸ E. Cassirer, *Saggio sull’uomo*, n. ed., Roma, Armando, 2009, p. 211.

¹⁹ Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 108.

²⁰ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1967, p. 156, ma su

Anche studiosi italiani, dopo Croce e Nicolini, hanno ripreso la questione del possibile avvicinamento tra i “primitivi” di Rousseau e i “bestioni” vichiani. È il caso del Garin che, prendendo spunto dalle citate pagine del Derrida, ha concentrato l’attenzione sulla fortuna del rapporto Vico-Rousseau, analizzando l’opera di Gian Francesco Finetti; non solo l’*Apologia del genere umano* (1768) ma soprattutto il *De principiis juris naturae et gentium* del 1764 e il *Trattato de’ linguaggi di tutto il mondo* del 1756 consentono di sottolineare l’incontro-scontro tra l’*ipotesi* di Rousseau circa la primitiva natura ferina e le *tesi* del filosofo della *Scienza Nuova*²¹.

Un altro possibile “confronto” sul piano dello stile narrativo è stato proposto da un recente saggio di Roberto Gatti, dedicato alle *Confessioni* di Agostino e di Rousseau: “In questo singolare scritto – scrive il Gatti riferendosi ai *Dialoghi* – Rousseau sdoppiandosi diventa fonte di un immaginario terzo (il “Francese”) giudice e difensore di ‘Jean-Jacques’, la difficoltà che denuncia è di parlare di se stesso con giustizia e verità”²². Se il soggettivismo rousseauiano colloca l’individuo in una *natura* senza Dio, tra natura e storia, e se ciò può apparire a prima vista un motivo comune al pensiero vichiano in sintonia con il tema dell’educazione del genere umano, il discorso diventa più complesso quando si prova a comparare le autobiografie. In proposito i due pensatori sono profondamente diversi, rispecchiando in pieno le differenze che in tale genere letterario caratterizzano le *Vite* del primo e dell’ultimo Settecento. In particolare nelle “*Confessioni* di Rousseau [...] vanno cercati non solo gli antecedenti delle scienze dell’uomo, ma anche gli annunci di un metodo che implica le maniere riformate dell’approccio alla soggettività”²³.

Vico cfr. ivi anche le p. 307, 384-385, 3933, 395, 421, 422, nota. Sul tema è da vedere l’aggiornato studio di N. Perullo, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, Pisa, ETS, 2011, cap. IV: “Topica, critica, grammatologia. Vico attraverso Derrida” (p. 113-152).

²¹ E. Garin, *A proposito del rapporto fra Vico e Rousseau*, in “Bollettino del Centro di studi vichiani”, II (1972), p. 61-63.

²² R. Gatti, *Storie dell’anima. Le confessioni di Agostino e Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 132.

²³ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, p. 12.

Confessione, diario, storia dell'anima sono tutti pseudonimi di autobiografia che, nella diversità delle denominazioni, segnalano l'evoluzione del racconto del sé per la ricostruzione dell'identità moderna nella cultura occidentale. Il racconto di una *Vita* è un modo per tracciare le coordinate della storia dal punto di vista dell'autore, per descrivere il macrocosmo partendo dal microcosmo dello scrittore, un cogliere l'universale partendo dall'individuale. Posizionare la *Vita scritta da se medesimo* tra le *Confessioni* di Agostino e quelle di Rousseau consente, nel rispetto delle dovute evidenti differenze, di tracciare una storia del pensiero occidentale. Seguendo, infatti, un metodo comune anche al Giannone e al Muratori, l'autobiografia risponde in pieno allo stile del primo Settecento in cui gli aneddoti raccontati sono solo il pretesto per mostrare che tutta la vita è stata contrassegnata da un'eroica destinazione, rivestendo il racconto un abito memorialistico con finalità didascaliche. L'assenza di distacco tra formazione e riflessione filosofica, tra gratificazioni e traversie che segnano la vita del filosofo sconosciuto e isolato in una Napoli invasa dai filosofi (cartesiani) metafisici ("Il Vico non solo viveva da straniero nella sua patria, ma anche da sconosciuto"), conferisce al testo un'unità logica ed etica, tanto da elevarlo dalla sfera delle *confessioni*, innalzandolo alla cerchia dei testi filosofici *tout-court*:

Nella *Vita* vichiana, – commenta Battistini – non mancano elementi di *pathos*, ma essi sono convogliati entro modelli di comportamento ispirati a una fermezza neostoica che, attraverso il pensiero di Giusto Lipsio, recuperano l'imperturbabilità di che siede in "sua alta inespugnabil rocca"²⁴.

Le avversità della vita si risolvono rispondendo a una legge provvidenziale sul modello cristiano accordato alla filosofia platonica. E se Agostino si rivolge a Dio ("Tu, però che hai piena certezza fino al numero dei capelli nostri, tu riuscivi a volgere a mio vantaggio l'errore di tutti quelli che mi stavano a dosso perché imparassi [...]. In questo modo tu facevi ridondare a mio bene quanto quelli facevano non certo a fin di bene" [I.12,19]), il filosofo napoletano, vittima della cattiva sorte, è, come la

²⁴ A. Battistini, *Lo speccchio di Dedalo*, cit., p. 85. Cf. *Aggiunta del 1731*, in *Autobiografia*, p. 96.

tradizione cristiana vuole, il martire che, in una lettera del 25 ottobre 1725, confessa: “Sia sempre lodata la Provvedenza! che quando agli infermi occhi mortali sembra ella tutta rigor di giustizia, allora più che mai è impiegata in una somma benignità! Perché da quest’Opera io mi sento avere vestito un nuovo uomo”²⁵.

L’appello all’interiorità che caratterizza le *Confessioni* di Sant’Agostino viene dal Vico storicizzato, ricordandolo quale “suo particolar protettore”²⁶. E non sono pochi i sincronismi sia biografici che intellettuali fra i due autori. Partendo dal fine pedagogico comune ad entrambi, si può ricordare ancora quanto l’ambiente culturale nel quale vivono fosse caratterizzato da una diversa ma difficile atmosfera nelle forme e nei contenuti. Se nella Tagaste di Agostino era presente un forte scontro tra due realtà religiose (il tardo-paganesimo e la nuova religione cristiana), nella Napoli vichiana era sensibile la divergenza intellettuale causata dal trapasso dal tardobarocco al razionalismo arcadico. La conversione che allontanerà Agostino dal materialismo manicheo provocherà gli stessi sconvolgimenti culturali e psicologici nel Vico, interessato a liberarsi dal cartesianesimo per un’idea meno astratta dell’io e della sua relazione al divino e con la complicità di una Provvidenza, tesa a trasformare in grande, sul piano, cioè, della traccia storica generale, le traversie in opportunità:

Il fondamento dell’identità personale – scrive Maura Del Serra Fabbri – viene spostato dal piano della relazione ipostatica con Dio al piano della *syngéneia* e *synérgeia*, con una Provvidenza che storicizza il “vero astratto” vichiano nell’anima bella non privo ormai di presagi di ciò che un settantennio più tardi diverrà, sotto altra costellazione culturale, il luminoso spazio novalisiano, paradiso di eternità contrapposto alla tenebra esteriore del sociale²⁷.

²⁵ Così G. Vico a B. M. Giacco, Napoli, 25 ottobre 1725, poi in G. Vico, *Epistole con aggiunte le Epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, in *Opere di Giambattista Vico*, Napoli, Morano, 1992, vol. XI, p. 114.

²⁶ Cit. da F. Nicolini, *Introduzione a Scritti autobiografici*, in G. Vico, *Opere*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, p. 103.

²⁷ M. Del Serra Fabbri, *Eredità e Kenosi tematica della “Confessio” cristiana negli scritti autobiografici di Vico*, in “Sapienza”, XXXIII (1980) 2, p. 109.

Vico si colloca fra i due modelli, quello cosmologico agostiniano e quello antropologico roussoiano anche se non va mai tralasciata una peculiare divergenza: la storia dell'anima raccontata dal ginevrino, soprattutto all'inizio della parte seconda delle *Confessions* è un completo affidarsi ai sentimenti per recuperare la propria esistenza. Tale motivo rappresenta un forte distacco dall'autobiografia di tipo vichiano, in cui la narrazione si ordina "fil filo con chiarezza", usando come punto di riferimento la successione cronologica degli scritti:

Lo stagliarsi dell'autobiografia vichiana – commenta Simona Costa – rispetto agli altri *récits de carrière* è recuperabile in quel proliferare in chiaroscuro, dietro le proprie opere, la figura grandeggiante dell'autore la cui mitizzazione è fra l'altro rilevata dal sottolineato tema del proprio isolamento ed emarginazione di autodidatta nel panorama italiano [...]: tematica i cui presupposti erano già nel cartesiano disfarsi rispetto a tutti i preesistenti orientamenti culturali a sua disposizione, e che riemergerà nella *Vita* alfieriana, nella medesima prospettiva di un'eccezionale parabola individuale di gran lunga travalicante il proprio contesto di partenza²⁸.

La *Vita scritta da se stesso* di Vittorio Alfieri, composta tra il 1790 e il 1803 (pubblicata postuma), è un omaggio alla memoria postuma ("morto io"); vuole essere prima di tutto un tentativo di ricompattare, nell'ordine fittizio della scrittura, un processo di disintegrazione e di dispersione che ha caratterizzato la prima parte dell'esistenza dell'autore, in contrasto con la svolta segnata dalla sua volontà di dedicarsi agli studi e alla letteratura. La *Vita* condivide con il modello autobiografico vichiano non solo la concezione della scrittura di sé come descrizione di un percorso formativo che valorizzi l'acquisizione di una maturità intellettuale e professionale, ma anche una visione dell'esistenza divisa in fasi, basata su un modello evolutivo che risente del mito ottocentesco del progresso e che in Vico, filosofo originale della decadenza come possibilità ricorrente, si risolve nell'eterogenesi dei fini. Alla lezione del ginevrino deve, invece, la capacità di descrivere una coscienza disintegrata e inquieta che si ricompatta in quella *virilità* identificata con il lavoro letterario:

²⁸ S. Costa, *Alfieri autobiografo e l'autocoscienza narrativa*, cit., p. 396.

Il filo rosso dell'autobiografismo si snoda infatti più o meno sotterraneo, già lungo tutto l'arco dell'apprendistato letterario di Alfieri contemporaneamente rispondendo sia alle canoniche sollecitazioni esterne dell'educazione aristocratica di un *homme de qualité* settecentesco, sia ad un'istanza introspettiva maturata in prima persona attraverso la conoscenza, non contingente, ma già d'elezione, del pensiero dei moralisti francesi²⁹.

II

Insomma un lavoro approfondito sulle *Autobiografie*, in questa sede e solo parzialmente accennato, partendo dalla *Vita* del Vico, può diventare uno dei fili rossi della cultura del tempo e stimolare a cogliere, fino alle "grafie" dell'inconscio proprie del Novecento, ciò che già il Montaigne sottolineò con efficace eleganza: "È una vita rara quella che si mantiene in ordine fin nel suo intimo. Ognuno può aver parte alla commedia e rappresentare un personaggio onesto sulla scena; ma di dentro e nel suo petto, dove tutto ci è permesso, dove tutto è nascosto, mantenersi in regola qui, questo è il punto"³⁰.

Una tematica da documentare e approfondire nell'autobiografia vichiana è certo quella filosofica del metodo. Tutta la filosofia moderna nasce come opposizione alla scolastica e alla rinnovata logica sillogistica, ereditata da Aristotele e diventata la base della filosofia tomistica, da dover sradicare con un nuovo metodo di ricerca una *ars inveniendi* che trovò la prima formulazione in Bacone, *autore* di Vico. Questi, figlio del suo tempo, si sente chiamato a chiarire la questione del metodo proprio in un secolo in cui le scienze con Galileo e Cartesio avevano conquistato il primato della ricerca. Il *De dignitate et augmentis scientiarum* del 1623 cui Vico dedica la *Dissertatio* del *De ratione* è il manifesto di questa nuova esigenza, in opposizione al *cogito sum* che Cartesio considerava verità prima, certezza immediata e intuitiva. "L'ammirazione per il filosofo inglese – ha osservato Fabrizio Lomonaco – è subito anche critica rivolta

²⁹ Ivi, p. 401.

³⁰ M. de Montaigne, *Essais*, a cura di F. Garavini con un saggio di S. Solmi, Milano, Adelphi, 1966, libro III, 2, p. 1072.

alla sua fiducia senza limiti nel progresso delle scienze in vista della ‘totale perfezione’³¹. Quello che Vico riconosce in Bacone è un “naturalismo” antropologico e sociale che inserisce l’uomo nello stesso ordine della natura e come tale, imperfetto, tendente alla perfezione. La semplice intuizione baconiana troverà concretezza nel metodo risolutivo di Galilei per il quale l’esperienza assume un altro valore trovando il suo fondamento nella teoria matematica.

Ai pensieri metodici comuni a Bacone e a Galilei, Cartesio aggiunge un postulato di grande importanza affermando che il metodo risolutivo deve portare ad un *principio unico di suprema e assoluta certezza*, muovendo dal quale, in virtù del metodo compositivo sia possibile spiegare poi tutta intera la sfera dell’esperienza. [...] Per Cartesio il primo compito della filosofia è *analitico* il secondo *sintetico*³².

Il filosofo napoletano è ansioso di comunicare al lettore il clima culturale che si respira a Napoli proprio negli anni in cui, impegnato nell’insegnamento accademico, era maggiormente consapevole di quanto il cartesianesimo avesse invaso le accademie e le scuole con la sua falsa filosofia.

E in questi tempi, praticando spesso il Vico e l’ signor don Paolo Doria dal signor Caravita, la cui casa era ridotto di uomini di lettere, questo egualmente gran cavaliere e filosofo fu il primo con cui il Vico poté cominciare a ragionar di metafisica; e ciò che il Doria ammirava di sublime, grande e nuovo in Renato, il Vico avvertiva che era vecchio e volgar tra’ platonici³³.

³¹ F. Lomonaco, *Introduzione a G. Vico, De nostri temporis studiorum ratione dissertatio* [1709], rist. anastatica (con traduzione italiana), con introduzione e cura di F. Lomonaco, Napoli, Scripta Web, 2010, p. 10 (d’ora in poi si cita con *De ratione*). A questa introduzione rinvio per la discussione sulla letteratura critica aggiornata.

³² Così W. Windelband, *Geschichte der Philosophie* (1892), tr. it. a cura di C. Dentice D’Accadia, Palermo, Sandron, 1967, p. 56, 57.

³³ *Autobiografia*, p. 54. Sulla polemica con Cartesio e i cartesiani nell’autobiografia sono da vedere gli aggiornati e ben noti studi di Amoroso, Battistini e Verene: cfr. la bibliografia in *Autobiografia*, p. 269-284.

Il cartesianesimo a Napoli ebbe grande diffusione anche grazie all'antiaristotelico Pierre Gassendi che, influenzato da Montaigne, aveva recuperato Epicuro ed escluso la sfera del soprannaturale da quella della conoscenza fenomenica. Salvando il dogma e la rivelazione, egli rifiutò la metafisica di Descartes nella sua pretesa di estendere il metodo matematico alla conoscenza di Dio: "Nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia di Epicuro sopra Pier Gassendi e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla". Vico lesse la lezione di Epicuro attraverso Lucrezio, contestando, "per difetto di buona metafisica", la riduzione della *mens* a corpo e la considerazione di quest'ultimo "già formato e diviso in parti multiformi ultime composte di altre parti [...] ch'è una filosofia da soddisfare le menti corte de' fanciulli e le deboli delle donnicciuole"³⁴.

Nel 1707 cambia il secolo, cambia il dominatore, Napoli volta pagina e Carlo III d'Austria è il nuovo re della città. Il mondo culturale è in fermento, le prospettive politiche del ceto civile napoletano subiscono un decisivo crollo causato da un disorientamento politico-culturale in atto da tempo. È proprio in questo clima che viene chiesto al professore Vico di tenere l'orazione inaugurale dell'anno accademico 1708, pubblicata col titolo *De nostri temporis studiorum ratione* nel 1709. Volendo concentrare in una sola espressione un livello di lettura da approfondire, si potrebbe parlare di un nuovo *cogito* in quanto attività e invenzione. La *mens* umana non rivela l'essere del mondo ma tenta di comprenderne il senso, opponendo al *necessario* la via del *probabile* per contribuire alla nuova scienza fondata sul "verosimile" contro la presunta assolutezza delle proposizioni scientifiche. La rivalutazione del "probabile" è fondamentale per la formazione e l'attività della *mens*, assicurando un'alternativa al modello cartesiano di ragione. La relazione al *verum* si realizza con la scoperta dei "secondi veri, ossia i verisimili", di conoscenze cioè "mediane" tra verità e falsità, oggetto della *topica*, "arte dell'orazione feconda" cui è affidata l'educazione dei giovani. Non si tratta di considerare la *topica* in alternativa alla critica, quanto di rimettere in discussione dalle origini del processo educativo il primato delle "macchine". A queste si deve opporre

³⁴ *Autobiografia*, p. 46.

un sapere che, attraverso un momento ideativo dell'*inventio*, prepari all'attività critica, se è vero che la "topica come materia di insegnamento deve precedere la critica"³⁵. Per conseguire tale impianto metodologico Vico insiste sul suo *autore* Bacone e sulle pagine del *De dignitate et augmentis scientiarum* che utilizza per motivare la sua tesi di unità dei saperi dell'uomo contemporaneo. Con la proposta di un confronto tra il metodo degli antichi e quello dei moderni non c'è solo la messa in campo di un nuovo metodo nelle sue note articolazioni fondamentali (*strumenti, sussidi e fine*); c'è una scelta di modelli culturali, quelli baconiani e della cultura anglosassone, alternativi alla lezione dei francesi e, *in primis*, di Descartes e del cartesianesimo. In gioco è il criterio cartesiano della *verità chiara e distinta*, messa in discussione da una diversa metafisica della *mens* che non si avvale più del procedimento analitico, perché entra in relazione con la moderna geometria, quella sintetica degli antichi, in grado di riprodurre l'atto creativo dell'origine del mondo in forma di costruzioni intuitive e secondo un'affinità procedurale con l'attività dell'ingegno. Possono, perciò, confluire *topica e geometria* in un nuovo studio delle matematiche, vero spartiacque tra Vico e i cartesiani contemporanei:

E così l'algebra si affligge l'ingegno perché non vede se non quel solo che gli sta innanzi ai piedi; sbalordisce la memoria, perché ritrovato il secondo segno, non bada più al primo; abbacina la fantasia perché non immagina affatto nulla; distrugge l'intendimento, perché professa di indovinare³⁶.

Affrontare la questione del metodo per Vico non è solo rivalutare Bacone contro la geometria cartesiana, ma anche mettere in discussione se stesso. Come si legge nell'*Aggiunta* del 1731, scritta su richiesta del Muratori, lo stesso Vico avverte l'esigenza di chiarire, prima a sé e poi al lettore, l'evoluzione del proprio pensiero che lo ha condotto dal *Diritto Universale* alla *Scienza Nuova*, dalle lingue alle idee secondo un ordine perseguito "fil filo" che cerca la *comune natura* fondata sul linguaggio.

³⁵ G. Vico, *De ratione*, p. 71.

³⁶ *Autobiografia*, p. 45.

Nasce così un metodo dell'*universale concreto* per l'antropologia e non per la cosmologia.

Gli dispiacciono i libri del *Diritto universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tener il cammino tutto contrario; onde ivi prese errore in alquante materie. Nella *Scienza nuova prima*, se non nelle materie, errò certamente nell'ordine, perché trattò de' principi dell'idee divisamente da' principi delle lingue, ch'erano per natura tra lor uniti, e pur divisamente dagli uni e dagli altri ragionò del metodo con cui si conducevano le materie di questa Scienza, le quali, con altro metodo, dovevano fil filo uscire da entrambi i detti principi: onde vi avvennero molti errori nell'ordine³⁷.

La questione del metodo è parte integrante dell'autobiografia che lo stesso Vico evidenzia riferendosi anche al contesto storico nel quale elabora e rende pubbliche le sue nuove idee:

Vico intese non esservi ancora nel mondo delle lettere un sistema, in cui accordasse la miglior filosofia, qual è la platonica subordinata alla cristiana religione, con una filologia che portasse necessità di scienza in entrambe le sue parti, che sono le due storie, una delle lingue, l'altra delle cose; e dalla storia delle cose si accertasse quella delle lingue, di tal condotta che si fatto sistema componesse amichevolmente e le massime de' sapienti dell'accademie e le pratiche de' sapienti delle repubbliche. Ed in questo intendimento egli tutto spiccosi dalla mente del Vico quello che egli era ito nella mente cercando nelle prime orazioni augurali ed aveva dirozzato pur grossolanamente nella dissertazione *De nostri temporis studiorum ratione* e, con un poco più di affinamento, nella *Metafisica*³⁸.

Nella cultura tra Otto e Novecento il tema apre a possibili "incontri" con Vico alla luce di due grandi costellazioni di teorie e pratiche storiografiche: da una parte lo *historismus* non metafisico di Dilthey;

³⁷ Aggiunta del 1731, in *Autobiografia*, p. 92.

³⁸ *Autobiografia*, p. 32-33.

dall'altra l'ermeneutica ontologica di Gadamer. Entrambi si contendono il filosofo napoletano, privilegiando, rispettivamente, il Vico delle *Scienze nuove* e quello del *De ratione*. Lo storicismo "relativistico" diltheyano parte da una profonda e rinnovata riflessione sull'individuo e i suoi *Erlebnis*, identificando proprio nella *Scienza nuova*, come avverte Cacciatore, il punto di riferimento di quella "connessione tra interpretazione psicologica e grammaticale" con al centro le questioni dell'individualità storica e le "permanenze uniformi e generali della natura umana"³⁹. Inoltre, in perfetto accordo con l'approccio vichiano, Dilthey sottolinea l'importanza di autobiografie e biografie come fonti di sapere storico, chiavi di lettura della vita tutta umana, scritte con approccio pedagogico per esaltare le scienze dello spirito in alternativa alle matematiche:

Partendo dalla critica dell'atmosfera scientifica dominante e dichiaratamente avversa ai loro indirizzi di ricerca entrambi concordano nello stabilire la congenerità di interprete ed oggetto nel campo degli *human studies*, la convertibilità di creazione e conoscenza rispetto ai prodotti della storia (fatta dagli uomini) e la necessità dell'introspezione per la comprensione di essi⁴⁰.

L'impianto fenomenologico della nuova "ermeneutica ontologica" parte dallo spirito oggettivo (costumi e istituzioni) hegeliano, adattandolo all'epoca dell'uomo socializzato per fare del linguaggio il centro della riflessione:

Questo concetto di spirito – commenta Vattimo – che trascende la soggettività dell'io, trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del

³⁹ G. Cacciatore, *Vico e Dilthey. La storia dell'esperienza umana come relazione fondante di conoscere e fare* (1979), in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993, p. 31.

⁴⁰ D. Piccini, *Il ruolo di Giambattista Vico nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", Classe di Lettere e Filosofia, s. IV (2003), vol. VIII, 1-2, p. 133. Cfr. anche A. de Simone, *Gadamer tra Hegel e Vico. Ragionevolezza pratica e figure della coscienza interpretante*, in *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, vol. I, a cura di A. Quarta e P. Pellegrino, Galatina (Lecce), Congedo, 1999, p. 183-206.

linguaggio, quale oggi è venuto a trovarsi sempre più al centro della filosofia contemporanea; e ciò perché [...] il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito, e tuttavia finito come ogni accadere⁴¹.

Nei rapporti Vico-Gadamer emergono almeno due opzioni da tenere in considerazione: da un lato, il privilegiamento del *De ratione* rispetto alla *Scienza nuova* è dovuta anche a difficoltà di interpretazione della lingua per cui l'approccio all'opera, per confessione dello stesso Gadamer, è stato guidato dalla lettura di Croce. In secondo luogo, le riserve critiche nei confronti di Dilthey inducono l'ermeneuta ad assumere distanze anche dal Vico che lo storicista tedesco elogiava invece con entusiasmo.

Dovendo riassumere in una battuta – conclude Piccini – la natura ancipite del profondo rapporto che lega Gadamer a Vico, non solo limitatamente alle pagine di *Verità e metodo*, ma in tutta la sua opera, potremmo rilevare la contemporanea convivenza [...] di due visioni antitetiche del filosofo Vico. L'una, con la quale è apparentemente solidale individuata dall'opposizione decisa all'ideale della conoscenza cartesiano, combattuto con il richiamo ai valori etici, sociali e politici della comunità umana. L'altra, avversata, riconoscibile nella teoria sulla convertibilità di azione e conoscenza storica, di *verum factum*, di teoria e prassi, di soggetto e di oggetto.

Insomma continua lo studioso: “non saremmo troppo lontani se definissimo tutta la sua ontologia ermeneutica in fondo come il tentativo di opporre il Vico ‘umanista e retore’ del *De ratione* al Vico ‘idealista e storicista’ della *Scienza nuova*”⁴².

Il problema che divide i due pensatori tedeschi di diversa formazione intellettuale è la “coscienza storica”, come, cioè, “l’esperienza del singolo e la sua conoscenza si innalzano a livello dell’esperienza storica”. Dilthey,

⁴¹ G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in H. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 2010, p. IV.

⁴² D. Piccini, *Il ruolo di Giambattista Vico nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer*, cit., p. 166-167.

riprendendo il Vico della *Scienza Nuova*, definita come una “teologia civile della provvidenza”, sostiene che la “coscienza storica, non tanto è una rinuncia a se stessi, quanto piuttosto un modo intensificato di possedersi, che la distingue da tutte le altre forme dello spirito. *La coscienza storica è una forma di conoscenza di sé*”. In tale definizione è contenuto, per Gadamer, tutto il limite dello storicista, inutilmente impegnatosi a determinare l’essenza della “coscienza di sé”, di “chiarire in ‘base alla vita’, come si sviluppi la coscienza scientifica”⁴³. Nasce probabilmente da qui il pregiudizio dell’ermeneuta tedesco nei confronti della *Scienza Nuova*. Per cui, se di rifiuto si può parlare, il campo di comprensione è circoscritto all’aspetto storiografico, ma non incrocia le questioni di ermeneutica. In proposito una felice comparazione tra *Verità e metodo* e *Scienza Nuova* è stata oggetto di un approfondito studio di Christoph Jerman, che, nell’analizzare entrambe le impostazioni, quella di Gadamer e di Vico, sottolinea una maggiore *rilevanza ed attualità* del filosofo tedesco. Vico si pone il problema dell’interpretazione delle culture arcaiche sotto i paradigmi di *storia ideale eterna*, di *Provvidenza* e di *universale fantastico* che diventano guida per ritrovare in noi stessi le tracce delle leggi storiche universali. Per il filosofo napoletano interpretare è comprendere razionalmente: “Come voleva Descartes – sostiene Jerman – razionalità del comprendere significa in Vico tanto una fondazione idealistico filosofica nel senso di Platone quanto una spiegazione scientifico-sociale e scientifico-culturale nel senso di Bacone”. Se il programma di Vico è “esattamente il contrario dell’ermeneutica gadameriana”, è possibile, tuttavia, favorire una comparazione tra i due modelli interpretativi che, nell’analisi dello studioso, sono accomunati da una mancanza di riflessività. Infatti come Vico si contraddice nella teoria dei *ricorsi*, così Gadamer fa altrettanto, quando discute del principio della *storia degli effetti*:

La filosofia della storia della *Scienza nova* non è applicabile alla *Scienza nuova* stessa. Invece di autofondarsi, si contraddice. Se la legge storica dei ricorsi è vera, allora la *Scienza nuova* non può essere spiegata; se la *Scienza nuova* deve spiegare anche se stessa, allora quella legge deve essere falsa.

⁴³ H. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 264, 279.

Anche la *storia degli effetti* – che è per Gadamer un momento strutturale universale del comprendere, tanto da fargli coniare la formula di “comprendere ‘meglio’ l’universale del comprendere” –, diventa contraddizione quando sostiene che “la storia degli effetti non può essere oggettivata in senso metodico e razionale”⁴⁴. Il complesso studio di Jerman apre a riflessioni relative all’interpretazione storica che dallo stesso Gadamer erano state escluse proprio con riferimento a Vico, poiché il richiamo all’umanista “attardato” era circoscrivibile esclusivamente al *sensus communis*. Se si volesse avviare uno studio sul ruolo del linguaggio nell’ermeneutica gadameriana farebbe molto pensare il rilievo garantito ad una metafisica della *mens*: “*L’essere che può venir compreso è linguaggio*. Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità [...] Ciò che viene ad espressione nel linguaggio è qualcosa altro della parola stessa”⁴⁵. Se per Gadamer il linguaggio è strumento, utile per procedere alla conoscenza storica, l’ermeneutica interviene a dare un fondamento essenziale al rapporto tra uomo e mondo che può identificarsi nella funzione universale che la stessa ermeneutica assolve. Da questo punto di vista, un avvicinamento a Vico interviene all’altezza dei problemi del sapere filologico in quanto filosofico, interpretazione della *mens* umana, espressione di idee indispensabili alla comprensione della nuova metafisica che è *metafisica del genere umano*:

Con sí fatti princípi sí d’idee come di lingue, che vuol dire con tal filosofia e filologia del gener umano, spiega una storia ideale eterna sull’idea della provvidenza, dalla quale per tutta l’opera dimostra il diritto naturale delle genti ordinato; sulla quale storia eterna corrono in tempo tutte le storie particolari delle nazioni ne’ loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini⁴⁶.

⁴⁴ C. Jerman, *La recezione di Vico in Gadamer*, in “Bollettino del Centro di studi vichiani”, XXII-XXIII (1992-1993), p. 330, 331, 333, 334.

⁴⁵ H. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 42 e sgg., 542.

⁴⁶ *Autobiografia*, p. 41.

Certo non è possibile alcuna astratta comparazione tra l'ontologia ermeneutica e questa metafisica vichiana, considerando l'impostazione fenomenologica gadameriana, preoccupata nella lettura della *Scienza nuova*, di smontare le intercettazioni crociane ricavando molto di più di quanto avuta potuto proporre il nesso idealistico di filosofia e storia. Alla luce di tutto ciò e tenendo presente l'*Aggiunta* del 1731, in cui il filosofo napoletano sostiene di dover correggere non il *metodo* ma l'*ordine* delle materie, si può affermare che egli rappresenta la fonte comune ai due pensatori tedeschi, per nulla inclini a sottolineare quanto sia stato faticoso l'itinerario intellettuale che parte dall'*Orazione* del 1709 e giunge alla complessa articolazione delle *scienze nuove* di cui le *correzioni, miglioramenti e aggiunte* ne sono illuminante approfondimento. Se in Vico la filosofia, alleata alla filologia, scopre nella *mens* le espressioni delle idee umane, si può giungere ad una comprensione della metafisica del genere umano fondata sul linguaggio in quanto "dizionario" etimologico universale. In esso si danno le condizioni di possibilità di un'ermeneutica in cui l'ontologia non è più il fondamento perduto antico (natura) né quello cristiano-medioevale (Dio), ma l'ordine moderno dell'ente non parcellizzato né particolareggiato, la cui funzione universale si risolve nella parola espressione delle idee.

L'esigenza di erudizione e di ermeneutica propria della filologia si manifesta pienamente anche nello studio sul diritto, osservando "con quanta diligenza i giureconsulti medesimi esaminavano le parole delle leggi, de' decreti del senato e degli editti de' pretori che interpretano". La *jurisprudencia* diventa, quindi, "stazione" obbligatoria nella "via crucis" verso la *storia ideal eterna*. Il *Beruf* – che recita il Giambattista professore di *rettorica* – gli impone con "*sommo piacere*" di riflettere sugli "*acuti interpreti*", i giureconsulti romani *filosofi dell'equità naturale*, e sulla loro interpretazione delle parole delle leggi, "la cui più difficil parte è il saper diffinire i nomi di legge"⁴⁷. Da qui la ricchezza e la *gravità* filosofica dell'autobiografia che si rivela principalmente per ciò che essa ha da dirci intorno al diritto e in particolare sull'itinerario della formazione vichiana non tanto del giureconsulto quanto del filosofo del *verum-factum* prima, del *verum-certum*. Il rapporto tra il diritto come idea razionale ed universale

⁴⁷ Ivi, p. 5.

e il diritto come *certo* che si fa nella storia può essere considerato il punto centrale del processo di formazione del filosofo, esposto “fil filo e con chiarezza” nel passo in cui maggiormente egli si preoccupa di chiarire, forse prima a se stesso e poi ai lettori; i motivi per cui Platone, Tacito, Bacone e Grozio sono stati eletti i quattro *auttori*.

Non è dallo studio del diritto in quanto tale che il Vico muove – ha osservato Guido Fassò in un denso saggio sul rapporto tra Vico e Grozio – [...] Il problema che il diritto pose al Vico non era un problema di natura empirica; era un problema filosofico, quello che non per nulla diede il titolo al primo “abbozzo” della *Scienza Nuova*: il problema del “diritto universale”, dell’idea del diritto naturale o razionale (o della giustizia) e della relazione di essa con i dati giuridici storici⁴⁸.

Vico arriva alla lettura del *De iure belli et pacis* quindici anni dopo gli studi compiuti sui primi tre *auttori*. Bacone – che era stato per il filosofo napoletano l’anello di congiunzione tra l’astratto idealismo e la storicità di Tacito – non gli era bastato per compiere il grande salto, perché “intorno alle leggi, egli co’ suoi canoni non s’innalzò troppo all’universo delle città ed alla scorsa di tutti i tempi né alla distesa di tutte le nazioni”. Doveva ancora cercare, studiare, trovare le chiavi teoriche per entrare in quel sistema che unisse filosofia e filologia. Ed è questo che il Vico trovò nel *De iure belli ac pacis*. Leggendo, infatti, il relativo brano dell’autobiografia, al momento di dover presentare il giurista olandese, ci troviamo, *ex abrupto*, di fronte da un significativo “ma” che non ha il senso della congiunzione avversativa:

Ma Ugon Grozio pone in sistema di un dritto universale tutta la filosofia e la filologia in entrambe le parti di questa ultima, sí della

⁴⁸ G. Fassò, *Vico e Grozio*, Napoli, Guida, pp. 71-72. L’A. Confuta la tesi di Badaloni secondo cui “per quanto riguarda il diritto, tutta la trattazione del Vico è volta a rimettere in valore il punto di vista della politica, cioè dell’interesse generale” (N. Badaloni, *Vico prima della “Scienza Nuova”*, in “Rivista di filosofia”, LIX, 1968, p. 134, cit. *ivi*, p. 72). Respinto è anche il giudizio di De Mas che avrebbe sacrificato il ruolo di Grozio a vantaggio di Bacone: “De Mas muove dalla constatazione che il Bacone vichiano è quello che riunisce in sé di filosofo e filologo rappresentati rispettivamente da Platone e Tacito” (*ivi*, p. 63).

storia delle cose o favolosa o certa, sí della storia delle tre lingue, ebraica, greca e latina, che sono le tre lingue dotte antiche che ci son pervenute per mano della cristiana religione⁴⁹.

È, invece, nella congiunzione confermativa che si gioca tutto il difficile e controverso rapporto. Per ammissione dello stesso Vico, le letture del *De iure belli ac pacis* segnano la svolta della sua formazione filosofica e giuridica, sono una grande illuminazione, perché il giurista di Delft è *gravissimus philosophus et philologus prestantissimus* che gli svela la “formula segreta” per risolvere la sintesi tra vero e fatto e applicarla al modo del diritto. Ma, cosa ne è del giusnaturalismo? L’olandese che è passato alla storia come il padre del diritto naturale è diventato il quarto *autore* del filosofo antigiusnaturalista per eccellenza; addirittura il più importante, colui che Vico “si vide in obbligo di leggere”⁵⁰, per terminare le fatiche di una biografia storico politica dedicata al Carafa nel 1716 e preparare i materiali per la stesura, dal 1720, del *Diritto universale*. E senza il confronto critico con Grozio non sarebbe mai riuscito in quella *Scienza nuova* per la quale si ritrovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti. Cosa ha letto nell’opera del giurista olandese in cui non ha scorto la più lontana ombra di giusnaturalismo almeno fino agli anni Venti? Nel *De iure belli ac pacis* del 1625 l’autore fonda il diritto esclusivamente sulla ragione umana. “L’uomo possiede al di sopra degli altri animali [...] il criterio per valutare le cose [...] appare evidente essere conforme all’umana natura il seguire anche in ciò un giudizio rettamente conformato secondo la norma della ragione umana”⁵¹. Su di essa è fondato il diritto naturale, comando della ragione che indica il valore o il disvalore morale di un’azione, mostrando l’accordo o il disaccordo di essa con la natura razionale dell’uomo. Le azioni prescritte dalla ragione sono obbligatorie di per se stesse e dunque sarebbero buone anche nel caso in cui Dio non esistesse.

⁴⁹ *Autobiografia*, p. 65-66.

⁵⁰ Ivi, p. 65.

⁵¹ U. Grozio, *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, traduzione, introduzione e note di G. Fassò, aggiornamento di C. Faralli, Napoli, Morano, 1979, p. 36.

Mentre Cartesio, Bacone e Galileo gettano le basi della scienza moderna della natura – ha osservato Guido Fassò – nel campo delle dottrine etiche, giuridiche e politiche la critica delle concezioni tradizionali e l’elaborazione delle nuove su cui dovrà poi essere edificata la società moderna sono opera della cosiddetta scuola del diritto naturale⁵².

In realtà, le suddette azioni sono comandate o vietate da Dio, appunto perché razionali o irrazionali di per se stesse, mentre quelle oggetto del diritto positivo umano e divino diventano lecite o illecite solo in virtù delle leggi stabilite dagli uomini o da Dio. Ciò che è conforme alla natura razionale dell’uomo è giusto e moralmente necessario; ciò che, invece, se ne discosta è necessariamente ingiusto e riprovevole. La morale e il diritto trovano, quindi, una giustificazione razionale autonoma, indipendente da altro principio di tipo metafisico o teologico.

Prima di giungere alla condanna definitiva del filosofo di Delft, molte sono le critiche, al di sotto della formula *Elogio a Grozio*, che gli rivolgerà nel *De uno* del 1720 e nel *De Constantia* del 1721. Vico lo accuserà di aver sottovalutato il diritto romano, capace di cogliere un *diritto naturale delle genti* da opporre al *diritto naturale dei filosofi*: “Quel diritto sviluppatosi per le comuni costumanze delle genti, è il diritto naturale dei giureconsulti di gran lunga diverso da quello dei filosofi, il quale è severissimamente ideato a norma dell’eterna ragione”⁵³. Riprendendo questo *leit-motiv*, scriverà ancora nel *De Constantia*:

Se Ugo Grozio si fosse accorto della diversità che corre tra il diritto naturale delle genti e quello dei filosofi (e su questa diversità molto abbiamo detto nel libro primo) non avrebbe biasimato così spesso i giureconsulti romani ma da sé solo avrebbe proceduto in base ai veri principi di tale argomento⁵⁴.

⁵² G. Fassò, *Introduzione* a U. Grozio, *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, cit., p. 9.

⁵³ G. Vico, *De universi iuris uno principio, et fine uno* [1720], in G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, introduzione di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, p. 162, poi ristampa anastatica dell’ed. Napoli, 1720, con postille autografe, ms. XIII B 62, a cura di F. Lomonaco, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Liguori, 2007 (d’ora in poi si cita con *De uno*).

⁵⁴ G. Vico, *Liber Alter qui est De Constantia jurisprudentis* [1721], in G. Vico, *Opere*

Nel *Diritto universale* la polemica si estende anche ad altri argomenti e, in particolare, al tentativo di separare, come teorizza l'olandese, l'utilità dall'equità “anche quando l'*utilitas* dà luogo alla divisione del mio e del tuo lo scambio svolge una funzione necessaria di equilibrio”⁵⁵; né è legittimo distinguere la “giustizia retrice” cioè distributiva da quella equatrice⁵⁶. Ma se “il Grozio dell'autobiografia – come scrive Lomonaco – non è certo quello del *Diritto universale*, i cui rilievi critici, ancora disorganici e frammentari, sono però tutti coerenti con il progetto del proprio sistema universale del diritto naturale delle genti”⁵⁷, certo la polemica nei confronti del giusnaturalista nella *Scienza nuova* acquista altro spessore, in quanto fin dall'edizione del 1725 il distacco da Grozio sarà affiancato a quello per altri giusnaturalisti che hanno incarnato e realizzato i motivi di una razionalità tutta illuminista che il Vico non poteva assolutamente condividere per l'astrattezza delle posizioni.

In realtà, a chi non conoscesse gli sviluppi posteriori del giusnaturalismo, il *De iure* groziano non apparirebbe certo, come è ritenuto, uno dei capolavori dell'antistoricismo; e tale non apparve infatti al Vico, che forse ne trasse proprio l'idea dell'unità del diritto razionale e del diritto storico, e che solo più tardi letti anche il Pufendorf e il Selden, si accorse dell'astrattismo della scuola di cui era “Ugo capo”⁵⁸.

giuridiche, cit., p. 678, poi ristampa anastatica dell'ed. Napoli, 1721, con postille autografe, ms. XIII B 62), a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Napoli, Liguori, 2013 (d'ora in poi si cita con *De Constantia*).

⁵⁵ F. Lomonaco. *Da Grozio a Vico: il “diritto naturale delle genti”*, in *Etica e politica: modelli a confronto*, a cura di G. Cantillo e A. Donise, Napoli, Guida, 2012, p. 31.

⁵⁶ Nel paragrafo 10 dei *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace* affronta l'argomento della giustizia, così commentato da Stahl, citato dal Fassò: “La saggia distribuzione di cui Grozio qui parla, in cui si esercita la giustizia distributiva, in quanto oggettivamente applicata altro non è che la politica; e in questo paragrafo perciò Grozio, pur comprendendo anch'essa nel diritto naturale largamente inteso [...] distingue dal diritto anche la politica, per lo meno nei limiti in cui distingue da esso anche la morale” (cf. U. Grozio, *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, cit., p. 37-38, nota). Vico nel *De Uno* identifica il potere di un padre di famiglia di far testamento con la giustizia retrice che fa riferimento “al merito delle persone, cosa [...] non avvertita dal Grozio” (*De uno*, p. 76).

⁵⁷ F. Lomonaco. *Da Grozio a Vico: il “diritto naturale delle genti”*, cit., p. 43.

⁵⁸ G. Fassò, *Introduzione* a U. Grozio, *Prolegomeni al Diritto della guerra e della pace*, cit., p. 16.

Così, affascinato dall'identificazione del *naturale* con il *razionale*, rifiutò l'olandese quando scoprì che il suo diritto naturale era extrastorico e quindi la sua razionalità astratta. Nella *Scienza nuova seconda* Grozio andrà definitivamente alla gogna con Selden e Pufendorf, poiché contraddiceva le *Degnità* C, CII e CIII:

Debbon cadere i tre sistemi di *Grozio*, di *Seldeno*, di *Pufendorfo* [...] [che] [...] mancano ne' loro principi [...] che 'ncominciano dalle nazioni guardate tra loro nella Società del Gener'Umano. [...] Il nostro Sistema del Diritto Natural delle Genti comincia appo tutte l'anzidette nazioni, dal tempo delle Famiglie sotto i Dei delle Genti Maggiori⁵⁹.

Partire dalle genti, dalle famiglie antiche, dai popoli arcaici e risalire ai principi è il percorso che segue il "sistema" vichiano in aperta contrapposizione al giusnaturalismo che ha preteso di partire dai principi, dalla ragione razionalizzante per scendere alla storia delle genti. Equità e giustizia, temi centrali del diritto naturale delle genti entrati nel merito della polemica antigroziana, danno all'autobiografia vichiana più di un respiro di attualità che consente ancora una volta un confronto con tematiche del Novecento.

L'idea guida – scrive John Rawls in *Theory of justice* del 1971, testo destinato a cambiare la storia della filosofia politica e della cultura contemporanea – è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura fondamentale della società sono oggetto dell'accordo originario [...]. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi: essi specificano i tipi cooperazione sociale che possono essere messi in atto e le forme di governo che possono essere istituite. Chiamerò giustizia come equità questo modo di considerare i principi di giustizia⁶⁰.

⁵⁹ *La Scienza Nuova 1730*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. VIII, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Napoli, Guida, 2004, Libro I, p. 165-166, 118, 119.

⁶⁰ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 27.

Nonostante la distanza temporale e il diverso contesto storico-culturale di appartenenza, le espressioni di Rawls, *senso di giustizia, posizione originaria, equilibrio riflessivo*, esposte con fantasia semantica, ripropongono, in “edizione” riveduta e corretta i temi vichiani a favore di una giustizia come *aequitas* propria dello stato di natura. Per Vico, come per Rawls, alla base del concetto di giustizia vi deve essere il senso di *equità*: “La verità e l’equità imposte all’uomo dalla giustizia – si legge nel *De uno* – sieno il doppio fondamento di ogni società”⁶¹. Anche se Rawls parte con l’obiettivo di portare ad un livello di astrazione ancora più alto le teorie del contrattualismo sociale di Locke, Rousseau e Kant, la sua idea di giustizia, almeno nella definizione di equità non è poi così lontana da quella vichiana di cui probabilmente, considerando che la sua formazione americana, non era a conoscenza. Ma è anche vero che lo stesso Vico, ancora nel *De uno*, convinto che la verità è la fonte di ogni diritto naturale, non avrebbe mai condiviso con un contrattualismo di stampo lockiano o rousseauiano, cosa che invece fa esplicitamente l’autore americano. Il contrattualismo prevede già un ragione a livello dello stato naturale degli uomini considerati razionalmente in grado di siglare un patto sociale. Per il filosofo napoletano, l’uomo allo stato di natura è tutto fantasia, memoria, ingegno e linguaggio poetico. I due modelli antropologici sono completamente diversi. Vico è il “poeta delle origini”, preoccupato di capire la storia dal bestione che è irrazionale ma che diventa uomo e si scopre agostinianamente religioso, per potersi redimere dal peccato, passando dalla contemplazione alla *religio* nella storia.

Il modello antropologico da Hobbes a Rawls prevede, invece, un uomo dotato di ragione calcolante: “Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza come equità corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale”⁶². Rawls invita ad immaginare quale ideale di giustizia gli uomini sceglierebbero di comune accordo nella posizione originaria corrispondente allo stato di natura. Il problema si sposta dunque sulla definizione della *posizione originaria* che il filosofo americano ritiene debba essere caratterizzata dall’eguaglianza

⁶¹ G. Vico, *De Uno*, p. 72.

⁶² J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 27.

tra le persone che contraggono il patto, intese alla maniera kantiana come enti morali e razionali. Tale condizione di equità si raggiunge attraverso il “velo di ignoranza”. Questo è l’aspetto essenziale che differenzia la teoria rawlsiana da quella classica e che più l’avvicina alla vichiana: l’originaria posizione di eguaglianza è una condizione necessaria e indispensabile per la scelta dei principi di giustizia. “Nel giudizio politico di Vico – osserva Lomonaco – è da vedere la ricerca di una sintesi delle due forme di equità, naturale e civile”. Il che è possibile scorgere nel *De ratione* del 1709, l’”opera più napoletana di Vico” in cui matura “il tentativo di riportare l’*aequitas* alla pedagogia civile di un’*auctoritas* giusta e razionale, rinsaldando cultura e politica nella prospettiva di uno stato elargitore di coscienza civile e riformatrice”⁶³.

Dall’*Oratio* del 1709 al *De Constantia* del 1721, in poco più di dieci anni Vico ha attraversato tutti i luoghi tipi della riflessione sul moderno, partendo dalla questione del *metodo* degli studi sulle scienze della natura e della vita civile e giungendo alla “costanza” del giurisperdente che ne traduce la *coerenza*. Nella fase di transizione politica dagli accenti assai intensi per la repubblica dei dotti e dei togati all’altezza del delicatissimo cambio dinastico ha proposto un ideale unitario di significato per la cultura e la politica del suo tempo, rifacendo, alle soglie della *Scienza nuova*, la storia umana del diritto delle genti. Quest’ultima, considerata non in contrasto con la “storia sacra” e formata di “diritto civile” secondo i costumi delle XII tavole, è testimoniata dalla “lingua poetica” con i “caratteri eroici” che riflettono “significato e mitologia” dei costumi delle genti il cui diritto è illuminato dalla storia che, secondo quanto si legge nel capitolo XIX della parte II del *De constantia*, è “storia del tempo oscuro”⁶⁴. Affrontare la tematica del *tempo* nell’autobiografia impone, allo studioso, varie distinzioni categoriali: la prima può riguardare l’interpretazione semantico-grammaticale dell’opera; un secondo aspetto risulta, invece, per il rilievo assegnato dall’autore a *memoria*, *fantasia* ed *ingegno* da leggere nella triade di passato, presente e futuro; un’altra categoria fondamentale

⁶³ F. Lomonaco, *Introduzione a G. Vico, De nostri temporis studiorum ratione dissertatio* [1709], cit., p. 31.

⁶⁴ G. Vico, *De Constantia*, p. 512.

è ovviamente la teoria dei *corsi e ricorsi storici* e, quindi, il modello della *storia ideale eterna*. Infine è, altresì, presente anche un tempo, che si potrebbe definire, della coscienza-biografica, laddove il filosofo comunica al lettore la sua esigenza di introspezione per un' "aspra meditazione". Ovviamente per tutti i "tempi" dell'autobiografia ci sarebbe bisogno di una trattazione a parte che nell'economia di questo lavoro verrà solo offerta per accenni e assaggi.

La *Vita*, per l'impostazione in terza persona, è stata spesso definita appartenente al genere *epidittico*, sottolineandone la lontananza da altre forme autobiografiche memorialistiche o diaristiche. Ciò che caratterizza l'autobiografia e la rende diversa da tante altre *Vite*, è la presenza di una doppia "enunciazione": innanzitutto una *storica*, dovuta alla presenza della terza persona e del tempo passato: "Egli dal suo genio *fu scosso* a riprendere l'abbandonato cammino, e *si rimise* in strada"; in secondo luogo e, contemporaneamente, un'*enunciazione discorsiva* per l'uso del presente che avvicina l'evento narrato al tempo vissuto durante il quale si fa la narrazione: "Questo bellissimo frutto *rendono* alle città le luminose accademie, perché i giovani [...] *s'infiammino* a studiare per la via della lode e della gloria". Il presente storico, commenta Martone, "sembra istituire un *effetto di presenza* dell'evento narrato rispetto al tempo vissuto storicamente e concretamente da Vico"⁶⁵. La contemporaneità di queste due forme verbali fa notare nell'opera una certa contraddittorietà che la rende al tempo stesso, stando ai canoni linguistici, una narrazione autobiografica e, insieme, storica. Non a caso lo stesso Martone ha definito "presente di aspettativa" questo contrasto temporale:

Un contrasto talvolta singolare che si manifesta nello stupore e nell'aspettativa, da parte del lettore verso un piano narrativo altro da quello su cui ci si era precedentemente, e prevalentemente, collocati. Proporrei pertanto di denominare "Presente di aspettativa" l'occorrenza di questa particolare forma verbale⁶⁶.

⁶⁵ A. Martone, *Il "Tempo" dell'Autobiografia. Uso e funzione della Deissi temporale nella Vita vichiana*, in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*. Atti del Convegno (Napoli, 1-3 dicembre 1994), a cura di M. Agrimi, Napoli, CUEN, 1999, p. 470.

⁶⁶ Ivi, p. 471.

Ma se di contraddittorietà si può parlare è anche vero che tale “increspatura” è la conferma del genere epidittico, convalidato dal Vico, rompendo la narrazione di tempi trascorsi con un presente a documento della sua narrazione.

Il tempo come tematica vera e propria non è mai stato oggetto di trattazione per Vico, nel senso che non ha mai dato un’opera dedicata esclusivamente al tema, nonostante è merito del *filosofo delle origini* essere riuscito a oggettivare un tempo antropologico. “Come le immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria”;⁶⁷ promuovono nei giovani che inaugurano un’antropologia fondata sulla “temporalizzazione della soggettività”⁶⁸.

Ché nella nostra mente sono certe eterne verità che non possiamo sconoscere o riniegare, e in conseguenza che non sono da noi; ma del rimanente sentiamo in noi una libertà di fare, intendendo, tutte le cose che han dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, 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; e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi. 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 sostiene⁶⁹.

⁶⁷ *Autobiografia*, p. 13.

⁶⁸ F. Botturi, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della “storia ideale eterna”*, Napoli, Guida, 1996, p. 27.

⁶⁹ *Autobiografia*, p. 46-47. Questo brano fu poi inserito dal Vico, con esplicita citazione dell’autobiografia, nelle *Correzioni, miglioramenti e aggiunte terze* alla seconda *Scienza nuova* (1731), con alcune varianti, tra cui è di qualche importanza la seguente: “E tutte queste cose le conteniamo dentro di noi, non essendo niuna di quelle che possa sussistere fuori di noi, onde soltanto durano quanto vi teniamo applicata la nostra mente. Laonde delle verità eterne, che non son in noi dal corpo dobbiam intendere esser principio un’idea eterna, che nella sua cognizione, ove voglia, ella cria tutte le cose in tempo e le contiene tutte dentro di sé, e tutte, applicandovi, le conserva” (ivi, p. 47, nota).

La nuova trinità antropologica di memoria, fantasia ed ingegno – commenta Botturi – rinsalda l'*unità delle funzioni*, stabilendola in una circolarità produttiva. [...] La temporalità è infatti insita in queste tre forme della conoscenza, in cui l'ingegno svolge il ruolo di unificazione nel presente della somiglianza sia del passato della memoria sia del futuro della fantasia⁷⁰.

Anche le tre età della storia segnano l'origine del tempo nel suo significato antropologico in cui l'*età degli dei* è, come l'inconscio freudiano, senza tempo. Se la *Scienza nuova* in tutte le tre edizioni è ricca di espressioni quali “volger dei tempi”, “correre in tempo”, “tempi ricorsi”, l'autobiografia ne rappresenta la conferma. Il problema del tempo viene affrontato in una duplice variazione. Infatti, per il filosofo napoletano, si dà nella *storia* un tempo plurale che caratterizza le diverse epoche, sottolineata da espressioni come “volger dei tempi”, “tempi barbari” con esplicito riferimento ai corsi e ricorsi: “Tutti i tempi scorsi loro dinanzi essi divisero in tre epoche, una dell'età degli dèi, l'altra dell'età degli eroi, la terza di quella degli uomini”. Nella storia ideale eterna “corrono in tempo tutte le storie particolari delle nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini”⁷¹. La questione filosofica che ne vien fuori è quella dell'unità temporale: come possono coincidere le due diverse concezioni di tempo nel pensiero di Vico? Il discorso, al di là della complessità che coinvolge l'intera filosofia vichiana, può essere sintetizzato, anche rischiandone la riduzione, con il concetto di *metafisica della mens*, teorizzata nella *Risposta II* alle obiezioni al *De antiquissima*: “La mente umana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio: e perciò pensa l'infinito e l'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”⁷². Il tema trova conferme nell'autobiografia in cui alla concezione

⁷⁰ F. Botturi, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della “storia ideale eterna”*, cit., p. 29.

⁷¹ *Autobiografia*, p. 41.

⁷² G. Vico, *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del “Giornale d' Letterati d'Italia”* (1712), in Id., *Opere filosofiche*, introduzione di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 162, poi in ristampa anastatica in G. Vico, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, introduzione e cura di F. Lomonaco, postfazione di C. Megale, Napoli,

del tempo ciclico dei corsi e ricorsi se ne sovrappone una spirale che tutti li contiene:

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 sostiene⁷³.

È probabile che Vico quando pensò alla sua storia ideale eterna avesse in mente la *Spira mirabilis*, la spirale meravigliosa che il matematico svizzero contemporaneo, Jakob Bernoulli, fece scolpire sulla sua tomba accanto all'esergo: *Eadem mutata resurgo*.

Un tempo storico che ruota ininterrottamente intorno al suo asse è il tempo della Provvidenza:

Il tempo allora – ha osservato Botturi – in quanto prodotto della mediazione ideale della mente, è identicamente apertura del campo d'azione della Provvidenza, che si mostra attiva nel comporsi della storia attraverso e oltre le intenzioni stesse degli uomini, il che è *una dimostrazione di fatto storico della provvidenza*. Così, *quantunque questo mondo sia stato creato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella (provvidenza) v'ha posto sono universali ed eterni*⁷⁴.

Non resta che affrontare l'ultimo “tempo” dell'autobiografia, quello della *coscienza biografica*, una sorta di tempo bergsonian, pensando alla condizione di “*aspra meditazione*” che il filosofo si attribuì, quando “ristrinse tutto il suo spirito, si ripiegò su se stesso”. Da questo

Diogene, 2013.

⁷³ *Autobiografia*, p. 13.

⁷⁴ F. Botturi, *Tempo, linguaggio e azione. Le strutture vichiane della “storia ideale eterna”*, cit., p. 54. Sul tema, dopo le magistrali pagine di N. Badaloni (*Tempo e sincronia nel pensiero vichiano*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone [Ascoli Piceno], Edizioni Sestante, s.a. [ma 1999], p. 149-160), sono interessanti le osservazioni di R. Bassi, *La spirale della storia. Dispiegamento barocco della temporalità nella Scienza nuova di Giambattista Vico*, in “Intersezioni”, XVII (1997) 3, p. 385-394.

punto di osservazione non è agevole aprire una finestra sul quel Novecento in cui per Proust come per Joyce “l’universo da ridisegnare è l’universo della memoria”⁷⁵. “Joyce – scrive Stuart Hampshire – percorrendo a ritroso duecento anni, tornò a Vico, nel suo personale ricorso, verso un umanesimo indipendente dalla storia sociale, e da ogni tipo di storia, tornò ad un giorno in una città e, a un giorno nient’affatto luminoso, ma nella notte del linguaggio”⁷⁶, mentre Vico tornò a Napoli “straniero nella sua patria” per ripensare il linguaggio della storia.

Data de registro: 18/02/2014

Data de aceite: 23/04/2014

⁷⁵ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, cit., p. 13.

⁷⁶ S. Hampshire, *Joyce and Vico. The Middle Way*, tr.it di P. Massimi in *Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Lévi-Strauss, Piaget*, a cura di G. Tagliacozzo, Roma, Armando, 1975, p. 153. Cfr. anche D. Ph. Verene, (*Vico nel mondo anglosassone*, cit., p. 21-23), curatore di una fondamentale silloge del 1987. Cfr., in proposito, S. Caianiello, *Vico e Joyce: elementi per un confronto*, in “Bollettino del Centro di studi vichiani”, XX (1990), p. 195-203.