UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01592284 2

SAGGI FILOSOFICI

II

VICO

C937s

BENEDETTO CROCE

LA FILOSOFIA

DI

GIAMBATTISTA VICO

142627
18|5-|17

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1911

PROPRIETÀ LETTERARIA
A NORMA DELLE VIGENTI LEGGI

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

A

GUGLIELMO WINDELBAND

AVVERTENZA

Per quali ragioni a me sia sembrata necessaria una nuova esposizione della filosofia del Vico, potrà agevolmente desumersi dai cenni sulla fortuna di questo scrittore e dalle notizie bibliografiche, che si leggono nella seconda e terza appendice del presente volume.

Qui occorre avvertire soltanto che la mia esposizione non vuol essere un riassunto libro per libro e parte per parte degli scritti del Vico; e, anzi, presuppone la conoscenza di questi scritti e, ove manchi, vuol eccitare il lettore a procacciarsela per meglio seguire, e per controllare, le interpetrazioni e i giudizî che gli vengono da me offerti.

Su questo presupposto, pur valendomi assai spesso (specialmente nei capitoli relativi alla storiografia) delle parole testuali dell'autore, non ho creduto opportuno virgoleggiarle (salvo dove importasse notare la precisa espressione originale), perché, avendole di solito combinate da brani sparsi nei piú varî luoghi e ora abbreviate ora allargate e sempre frammischiate

liberamente con parole e frasi mie di comento, il continuo virgoleggiarle sarebbe stato un mettere in mostra, con più di fastidio che di utilità, il rovescio del mio ricamo, che ognuno potrà osservare da sé, quando ne abbia voglia, col sussidio dei rimandi che ho messo in fondo al libro.

Desideroso di attestare, per quanto mi era possibile, in ogni particolare del mio lavoro, la reverenza che si deve al gran nome del Vico, mi sono studiato di essere breve, di quella brevità che egli vagheggiava come segno di libri scientifici ben meditati. Al qual uopo ho sacrificato anche le discussioni coi singoli interpetri, contentandomi di semplici accenni e, più spesso, lasciando che la giustificazione risultasse dalla coerenza dell'insieme. Del resto, parte delle interpetrazioni da me sostenute mi sembrano frutti maturi delle indagini e controversie che costituiscono la migliore letteratura vichiana; e tutta quell'altra parte, che è mia personale, e l'idea stessa generale del mio libro, difenderò a suo tempo, se sarà il caso, contro i dissenzienti e gli obiettanti, nel modo diretto e minuto che nel corso dell'esposizione non ho stimato di adoperare. Perché io spero che questo libro avrà l'effetto non già di spegnere ma di riaccendere le discussioni intorno alla filosofia del Vico: di questo *Altrater*, come lo chiamò il Goethe, che è fortuna per un popolo possedere, e al quale bisognerà ancora per un pezzo fare capo per sentire italianamente la moderna filosofia, pur pensandola cosmopoliticamente.

La dedica del mio lavoro (oltre ad essere omaggio a uno dei maggiori maestri odierni della storia

della filosofia) vuol esprimere l'augurio e la speranza che venga presto riempita, in tale storia, la lacuna, sulla quale ho richiamato l'attenzione più volte, e specialmente alle pagine 295-6 di questo volume.

Raiano (Aquila), settembre 1910.

B. C.

I

La prima forma della gnoseologia vichiana

La prima forma della dottrina del Vico sulla conoscenza si presenta come diretta critica e antitesi del pensiero cartesiano, che da oltre mezzo secolo dava l'indirizzo generale allo spirito europeo ed era destinato a dominare ancora per un secolo le menti e gli animi.

Cartesio, come è risaputo, aveva collocato l'ideale della scienza perfetta nella geometria, sul modello della quale intese a riformare la filosofia e ogni altra parte del sapere. E giacché il metodo geometrico perviene mercé l'analisi a verità intuitive, e da queste muove dipoi per ottenere con deduzione sintetica sempre piú complesse affermazioni, la filosofia, per procedere con rigore di scienza, doveva, a mente di Cartesio, cercare anch'essa il fermo punto d'appoggio in una verità primitiva e intuitiva, dalla quale deducesse tutte le sue ulteriori affermazioni, teologiche, metafisiche, fisiche e morali. L'evidenza, la percezione o idea chiara e distinta, costituiva per tal modo il criterio supremo; l'inferenza immediata, l'intuitiva connessione del pensiero con l'essere, del *cogito* col *sum*, porgeva la prima verità e la base per la scienza. Con la percezione chiara e distinta, e col dubbio metodico che conduceva al *cogito*, Cartesio si argomentava di sconfiggere una volta per

sempre lo scetticismo. Ma, per ciò stesso, tutto quel sapere che non era stato ancora ridotto o non era riducibile a percezione chiara e distinta e a deduzione geometrica, doveva perdere ai suoi occhi valore e importanza. Tale la storia, che si fonda sulle testimonianze; l'osservazione naturalistica, non ancora matematizzata; la saggezza pratica e l'eloquenza, che si valgono dell'empirica conoscenza del cuore umano; la poesia, che offre immagini fantastiche. Piuttosto che un sapere, codesti prodotti spirituali erano per Cartesio illusioni e torbide visioni: idee confuse, destinate o a farsi chiare e distinte e perciò a morire nella loro anteriore forma d'esistenza, o a trascinare un'esistenza miserabile, indegna dell'attenzione del filosofo. La luce solare del metodo matematico rendeva superflue le fiammelle che sono di guida nelle tenebre e proiettano ombre ingannatrici.

Ora il Vico non si limita e non si attarda, come altri avversarî di Cartesio, nel prendere scandalo per le conseguenze del metodo soggettivo, pericoloso alla religione; o nel disputare scolasticamente se il *cogito* sia o non sia un sillogismo e se come sillogismo sia o no difettoso; o nel protestare con l'offeso buon senso contro il disprezzo cartesiano verso la storia, l'oratoria e la poesia. Egli va diritto al cuore della questione, al criterio stesso da Cartesio stabilito per la verità scientifica, al principio dell'evidenza; e dove il filosofo francese stimava di aver fornito tutto quanto si potesse richiedere per la scienza più rigorosa, il Vico osserva che, posta l'esigenza alla quale s'intendeva soddisfare, in realtà, col metodo proposto, si era ottenuto ben poco o addirittura nulla.

Bella scienza (dice il Vico) è codesta dell'idea chiara e distinta! Ch'io pensi quel ch'io penso è, sì, cosa indubitabile, ma non mi ha punto l'aria di una proposizione scientifica. Ogni idea, per erronea che sia, può apparire

evidente; e non perché a me appaia tale, acquista virtú di scienza. Che « se si pensa, si è anche », era cosa nota perfino al Sosia di Plauto, che esprimeva questa sua persuasione quasi con le stesse parole della filosofia cartesiana: « *sed quom cogito, equidem certo sum* ». Ma lo scettico replicherà sempre ai Sosî e ai Cartesî, che egli non dubita di pensare; professerà anzi asseverantemente che quel che a lui sembra scorgere è certo, e lo sosterrà con ogni sorta di cavilli; — e che non dubita di essere, anzi cura di essere bene, mercé la sospensione dell'assenso, per non aggiungere ai fastidî delle cose gli altri provenienti dalle opinioni. Ma, nell'affermare cosí, sosterrà insieme che la certezza del suo pensare e del suo essere è coscienza e non scienza; ed è coscienza volgare. Tanto poco la chiara e distinta percezione è scienza, che da quando, per effetto del cartesianismo, essa viene adoperata nella fisica, la conoscenza delle cose naturali non è divenuta punto piú sicura. Cartesio ha spiccato un salto per sollevarsi dalla coscienza volgare alla scienza; ed è ricaduto di piombo in quella coscienza, senza raggiungere la scienza agognata.

Ma in che cosa la verità scientifica consiste, se non consiste nella coscienza immediata? In che la scienza differisce dalla semplice coscienza? Qual è il criterio, o, in altri termini, quale è la condizione che rende possibile la scienza? Con la chiarezza e con la distinzione, non si muove un sol passo; con l'affermazione di un primo vero, non si risolve il problema, che non è già circa un primo vero, ma circa la forma che la verità deve avere perché possa essere riconosciuta come scientifica, ossia come verità vera.

Il Vico risponde a questa domanda, e giustifica la sua accusa d'insufficienza al criterio cartesiano, col ricorrere a una proposizione che, a bella prima, potrebbe dirsi ovvia e tradizionale. Tradizionale non già in conseguenza

della tesi storica con la quale il Vico l'accompagna e che egli stesso ebbe in séguito a rifiutare, e cioè che quella proposizione risalga a un'antichissima sapienza italica; ma nel senso che essa era comune e quasi intrinseca al pensiero cristiano. Nulla di più familiare, infatti, a un cristiano, il quale recita ogni giorno il suo credo in un Dio onnipotente, onnisciente e creatore del cielo e della terra, dell'affermazione che solo Dio può avere scienza piena delle cose, perché egli solo ne è l'autore. Il primo vero (ripete il Vico) è in Dio, perché Dio è il primo fattore; ed è vero infinito perché egli è fattore delle cose tutte, esattissimo perché rappresenta a lui gli elementi così esterni come interni delle cose, le quali egli contiene tutte in sé. Questa medesima proposizione religiosa e teologica era stata, talvolta, in materia filosofica, invocata da qualche scettico per reprimere le orgogliose pretese del sapere umano. Francesco Sanchez, p. e., nel suo *Quod nihil scitur* (1581), discorrendo della difficoltà di conoscere l'essenza e le forze dell'anima, aveva osservato che se l'uomo potesse avere tale conoscenza in modo perfetto, sarebbe simile a Dio, anzi Dio stesso; imperciocché non può « *perfecte cognoscere quis quæ non creavit, nec Deus creare potuisset nec creata regere quæ non perfecte præcognovisset; ipse ergo, solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus, omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit, quia ipse omnia est et in omnibus, omniaque ipse sunt et in ipso* »[1]. Ma il Sanchez ricorre a questo pensiero come per incidente, senza approfondirne il contenuto filosofico, senza avvedersi di aver posto le mani sopra un tesoro: laddove il Vico, pel primo, ricava dall'elogio dell'infinita potenza e sapienza di Dio

[1] In appendice alle sue *Opera medica* (Tolosæ Tectosagum, 1636, p. 110). Su questo pensiero richiamò l'attenzione il Windelband, *Gesch. der neueren Philosophie*[3], I, p. 23.

e dal raffronto con quella limitata dell'uomo il principio gnoseologico universale, che la condizione per conoscere una cosa è il farla, e il vero è il fatto stesso: « *verum ipsum factum* ».

Non altro che codesto si vuol dire (egli chiarisce), quando si afferma che la scienza è « *per causas scire* »; giacché cagione è quel che per produrre l'effetto non ha bisogno di cosa estranea, è il genere o modo di una cosa; conoscere la cagione è sapere mandare ad effetto la cosa, provare dalla causa è farla. In altri termini, è rifare idealmente ciò che si è fatto e si fa praticamente. La cognizione e l'operazione debbono convertirsi tra loro e identificarsi, come in Dio intelletto e volontà si convertono e fanno tutt'uno.

Senonché, stabilito nella connessione del vero e del fatto l'ideale della scienza, e (poiché l'ideale è la vera realtà) conosciuta la natura vera della scienza, la prima conseguenza che da questo riconoscimento deve trarsi è l'impossibilità della scienza per l'uomo. Se Dio ha creato le cose, Dio solo le conosce per cause, egli solo ne conosce i generi o modi, ed egli solo ne ha la scienza. Forse che l'uomo ha egli creato il mondo? ha egli creato la propria anima?

All'uomo non è data la scienza, ma la sola coscienza, la quale per l'appunto volge sulle cose di cui non si può dimostrare il genere o forma onde si fanno. La verità di coscienza è il lato umano del sapere divino, e sta a questo come la superficie al solido: piuttosto che verità, dovrebbe dirsi certezza. A Dio l'*intelligere*, all'uomo il solo *cogitare*, il pensare, l'andare raccogliendo gli elementi delle cose, senza mai poterli raccogliere tutti. A Dio il vero dimostrativo; all'uomo le notizie non dimostrate e non scientifiche, ma o certe per segni indubitati o probabili per forza di buoni raziocinî o verisimili per la condotta di potenti congetture.

Il certo, la verità di coscienza, non è scienza, ma non perciò è il falso. E il Vico si guarda bene dal chiamare false le dottrine di Cartesio: egli vuole soltanto degradarle da verità complete a verità frammentarie, da scienza a coscienza. Tutt'altro che falso è il *cogito ergo sum*: il trovarsi finanche sulla bocca del Sosia plautino è argomento non per rigettarlo, anzi per accettarlo, ma come verità di semplice coscienza. Perché, il pensare, non essendo causa del mio essere, non induce scienza del mio essere; se l'inducesse, essendo l'uomo (secondo che i cartesiani ammettono) mente e corpo, il pensiero sarebbe causa del corpo; il che ci avvolgerebbe tra tutte le spine e gli sterpi delle dispute circa l'azione della mente sul corpo e del corpo sulla mente. Il *cogito* è, dunque, un mero segno o indizio del mio essere: nient'altro. L'idea chiara e distinta non può costituire criterio, nonché delle altre cose, della mente medesima; giacché, mentre la mente si conosce non si fa, e perché non si fa, ignora il genere o modo onde si conosce. Ma l'idea chiara e distinta è quel che solo è concesso allo spirito dell'uomo, e, come unica ricchezza ch'egli abbia, preziosissima. Anche per il Vico la metafisica serba il primato fra le scienze umane, che tutte da lei derivano; ma laddove per Cartesio essa può procedere con sicuro metodo di dimostrazione pari a quello geometrico, per il Vico deve contentarsi del probabile, non essendo scienza per cause ma di cause. E del probabile si contentò ai suoi bei tempi, nella Grecia antica e nell'Italia del rinascimento; e quando volle abbandonare il probabile e si empì la testa dei fumi di quel detto fastoso: « *sapientem nihil opinari* », cominciò a turbarsi e a decadere. L'esistenza di Dio è certa, ma non è scientificamente dimostrabile, e ogni tentativo di dimostrazione è da considerare documento non tanto di pietà quanto piuttosto d'empietà, perché, per dimostrare Dio, dovremmo farlo: l'uomo dovrebbe diven-

tare creatore di Dio! Parimenti, bisogna ritenere vero tutto quello che ci è stato rivelato da Dio; ma non domandare in qual modo sia vero, che è ciò che non potremo mai comprendere. Sulla verità rivelata e sulla coscienza di Dio si appoggiano le scienze umane e vi trovano la loro norma di verità; ma il fondamento stesso è verità di coscienza e non di scienza.

Come il Vico degrada le scienze che Cartesio prediligeva e coltivava, la metafisica, la teologia, la fisica, così risolleva le forme di sapere che Cartesio invece aveva svalutato: la storia, l'osservazione naturalistica, la cognizione empirica circa l'uomo e la società, l'eloquenza e la poesia. O, per meglio dire, non ha bisogno di sollevarle per rivendicarle: dimostrato che le superbe verità della filosofia dedotta con metodo geometrico si riducono anch'esse a nient'altro che probabilità ed asserzioni aventi valore di semplice coscienza, la vendetta delle altre forme del sapere è, nell'atto stesso, bella e compiuta, perché tutte si ritrovano ormai adeguate alla medesima altezza o bassezza che si dica. L'idea di una scienza umana perfetta, che respinga da sé un'altra indegna di questo nome perché fondata non sul ragionamento ma sull'autorità, è chiarita illusoria. L'autorità delle proprie e delle altrui osservazioni e credenze, l'opinione generale, la tradizione, la coscienza del genere umano, vengono ristabilite nell'ufficio che hanno sempre avuto e che ebbero nello stesso Cartesio; il quale (come suole accadere) disprezzò ciò che egli possedeva in gran copia e di cui si era potentemente giovato, e, uomo dottissimo, screditò la dottrina e l'erudizione, come chi si è nutrito può darsi il lusso di parlare con disdegno del vil cibo che è già sangue nelle sue vene. La polemica di Cartesio contro l'autorità si era provata, per alcuni rispetti, benefica, avendo scosso la troppo vile servitú di star sempre sopra l'autorità. Ma che non regni altro che il proprio individuale

giudizio, che si pretenda rifare da cima a fondo il sapere sulla propria individuale coscienza, che si giunga (come fece il Malebranche) ad augurare perfino di vedere bruciati tutti i filosofi e poeti antichi e di tornare alla nudità di Adamo; è una follia o, per lo meno, un eccesso, dal quale conviene rifuggire nel giusto mezzo. E il giusto mezzo è di seguire il proprio giudizio, ma con qualche riguardo all'autorità; di congiungere insieme, cattolicamente, la fede con la critica limitata dalla fede e giovevole alla fede stessa: in modo conforme al carattere indelebile di mera probabilità che ha il sapere o la scienza umana, in modo avverso all'indirizzo della Riforma, pel quale lo spirito interno di ciascuno si fa divina regola delle cose che si devono credere.

C'è, per altro, un gruppo delle scienze cartesiane al quale il Vico sembra riconoscere un posto privilegiato; vale a dire, non di coscienza, ma di vera e propria scienza, non nella certezza, ma nella verità: le discipline matematiche. Sono queste, secondo lui, le sole conoscenze possedute dall'uomo in modo del tutto identico a quello del sapere divino, e cioè perfetto e dimostrativo. E non già, come Cartesio aveva creduto, per effetto del loro carattere di evidenza. L'evidenza, usata nelle cose fisiche e nelle agibili, non dà una verità della stessa forza che nelle matematiche. Né le matematiche sono per sé evidenti: con quale chiara e distinta idea si potrebbe concepire, p. e., che la linea consti di punti che non hanno parti? Ma il punto impartibile, che non si può concepire nelle cose reali, si può, invece, *definire*: e col definire certi nomi, l'uomo si crea gli elementi delle matematiche, coi postulati li porta all'infinito, con gli assiomi stabilisce certe verità eterne, e con questi infiniti e con questa eternità disponendo i loro elementi, egli fa il *vero* che *insegna*. La forza delle matematiche nasce, dunque, non dal criterio cartesiano, ma appunto dall'altro enunciato dal Vico; non dall'evidenza, ma dalla

conversione del conoscere col fare: « *mathematica demonstramus, quia verum facimus* ». L'uomo prende l'uno e lo moltiplica, prende il punto e lo disegna; e crea i numeri e le grandezze che egli conosce perfettamente perché opera sua. Le matematiche sono scienze operative, e non solo nei loro problemi, ma negli stessi teoremi, che volgarmente si stimano cosa di mera contemplazione. Per tal ragione esse sono anche scienze che dimostrano per cause, contrariamente all'altra opinione volgare che esclude dalle matematiche il concetto di causa; sono, anzi, le sole, tra le scienze umane, che davvero provino per cause. Da questo procedere provengono le loro verità meravigliose; e tutto l'arcano del metodo geometrico consiste nel definire prima le voci, e cioè fare i concetti coi quali si abbia a ragionare; poi stabilire alcune massime comuni, nelle quali colui col quale si ragiona convenga; finalmente, se bisogna, domandare cosa che per natura si possa concedere affine di poter dedurre i ragionamenti, i quali senza una qualche posizione non verrebbero a capo: e con questi principî da verità più semplici dimostrate procedere fil filo alle più composte, e le composte non affermare se prima non si esaminino una per una le parti che le compongono.

Si direbbe che il Vico sia, circa il valore delle matematiche, affatto d'accordo con Cartesio, dal quale differisca soltanto nella fondazione di quel valore. E, posto che la sua fondazione debba considerarsi più profonda, tanto più ne verrebbe esaltato e rafforzato l'ideale matematico, prefisso alla scienza da Cartesio. Se l'unica conoscenza perfetta che lo spirito umano raggiunge è quella matematica, è chiaro che sopra essa bisogna sorreggersi e alla stregua di essa trasformare o giudicare le altre. Il Vico, insomma, si sarebbe mosso per dare torto a Cartesio e gli avrebbe procurato una migliore ragione che quegli non sospettava. Ma, quantunque così sembri a prima vista e così abbia pen-

sato qualche interpetre), osservando meglio si scorge che la gran perfezione che il Vico attribuisce alle matematiche è piú apparente che reale; che la sicurezza che egli vanta di quel procedere, è, per sua medesima confessione, acquistata a spese della realtà; e che, insomma, l'accento della teoria non cade tanto sulla verità di quelle discipline quanto sulla loro arbitrarietà.

L'uomo, infatti, andando intorno a investigare la natura delle cose, e accorgendosi finalmente di non poterla in niun modo conseguire, perché non ha dentro di sé gli elementi onde sono composte, e, anzi, li ha tutti fuori di sé, è condotto via via a volgere a profitto questo stesso vizio della sua mente; e con l'astrazione (non già, beninteso, con l'astrazione sulle cose materiali, giacché il Vico è avverso all'origine empirica delle matematiche, ma con l'astrazione che si esercita sugli enti metafisici) si foggia due cose, « *duo sibi confingit* »: il punto da disegnare, e l'unità da moltiplicare. Entrambi finzioni (*utrumque fictum*), perché il punto disegnato non è piú punto e l'uno moltiplicato non è piú uno. Indi, da quelle finzioni, di proprio arbitrio (*proprio iure*) assume di procedere all'infinito, sicché le linee si possano condurre nell'immenso, l'uno moltiplicare per l'innumerabile. A questo modo costruisce per suo uso un mondo di forme e numeri, che egli abbraccia tutto dentro di sé: e col prolungare, col tagliare, col comporre le linee, con l'aggiungere, togliere e computare i numeri, fa infinite opere e conosce infiniti veri. Non può definire le cose e definisce nomi; non può attingere gli elementi reali e si contenta di elementi immaginari, dai quali sorgono idee che non ammettono alcuna controversia. Simile a Dio, « *ad Dei instar* », da nessun sostrato materiale e quasi dal niente, crea punto, linea, superficie: il punto che è posto come quello che non ha parti; la linea come l'escorso del punto, ossia la lunghezza priva di larghezza e di pro-

fondità; la superficie, come l'incontro di due linee diverse in uno stesso punto, cioè la lunghezza e la larghezza senza la profondità. Così le matematiche purgano il vizio della scienza umana, di avere sempre le cose fuori di sé e di non aver fatto ciò che vuole conoscere. Esse fanno ciò che conoscono, hanno in sé medesime i loro elementi e si configurano, perciò, a somiglianza perfetta della scienza divina (*scientiæ divinæ similes evadunt*).

A chi legga queste e altrettali descrizioni e celebrazioni vichiane del procedere matematico, par d'avvertire come un'ombra d'ironia, se non proprio intenzionale, certamente risultante dalle cose stesse. La fulgida verità delle matematiche nasce, dunque, dalla disperazione della verità; la loro formidabile potenza dalla riconosciuta impotenza! La somiglianza dell'uomo matematico con Dio non è troppo diversa da quella del contraffattore di un'opera col suo autore: ciò che Dio è nell'universo della realtà, l'uomo è, sì, nell'universo delle grandezze e dei numeri, ma questo universo è popolato di astrazioni e finzioni. La divinità conferita all'uomo è perciò, quasi, divinità da burla.

Per effetto della diversa genesi che il Vico assegna alle matematiche, anche il loro valore di verità viene profondamente mutato. Le matematiche non stanno più, come per Cartesio, al sommo del sapere umano, scienze aristocratiche, destinate a redimere e a governare le scienze subalterne; ma occupano una cerchia, per quanto singolare, altrettanto ben delimitata, fuori della quale se mai esse si provano a uscire, pérdono, d'un subito, ogni loro mirabile virtú.

Il potere delle matematiche incontra ostacoli *a parte ante* e *a parte post*: nel loro fondamento e in ciò che a loro volta sono in grado di fondare. Nel loro fondamento; perché se creano i loro elementi, e cioè le finzioni iniziali, non creano la stoffa in cui queste sono ritagliate, e che ad

esse, non meno che alle altre scienze umane, è fornita dalla metafisica, la quale, non potendo dar loro il proprio soggetto, ne dà certe immagini. Dalla metafisica la geometria toglie il punto per disegnarlo (cioè, per annullarlo come punto); e l'aritmetica l'uno per moltiplicarlo (cioè, per distruggerlo come uno). E giacché la verità metafisica, per quanto certa appaia alla coscienza, non è dimostrabile, le matematiche, in ultima analisi, riposano anch'esse sull'autorità e sul probabile. Ciò basta a svelare la fallacia di ogni trattazione matematica che si tenti della metafisica. Il Vico sembra ammettere una specie di circolo tra geometria e metafisica, la prima delle quali riceverebbe il suo vero dalla seconda e, ricevutolo, lo rifonderebbe nella stessa metafisica, confermando reciprocamente la scienza umana con la divina. Ma questo concetto (che è più che contestabile e si può dichiarare senz'altro incoerente e contradittorio) richiama, a ogni modo, l'uso metafisico, o piuttosto simbolico e poetico che della matematica fecero Pitagora e altri filosofi antichi e del rinascimento, e non ha nulla che vedere con una filosofia trattata matematicamente al modo dei cartesiani. La geometria sarebbe, a giudizio del Vico, l'unica ipotesi per la quale dalla metafisica si passa alla fisica; ma rimarrebbe in tale accezione un'ipotesi, una probabilità, qualcosa di mezzo tra la fede e la critica, tra l'immaginazione e il ragionamento, quale rimane sempre la metafisica e, in genere, la scienza umana, secondo il modo di vedere del Vico in questa prima fase della sua gnoseologia.

Come non fondano la metafisica dalla quale anzi derivano, così le matematiche non sono neppure in grado di fondare le altre scienze, che pure seguono a esse nell'ordine di derivazione. Tutte le materie, diverse dai numeri e dalle misure, sono affatto incapaci di metodo geometrico. La fisica non è dimostrabile; se potessimo dimostrare le

cose fisiche, le faremmo (*si physica demonstrare possemus, faceremus*); ma non le facciamo e perciò non possiamo darne dimostrazione. L'introduzione del metodo matematico nella fisica non ha giovato a questa disciplina, che fece scoperte grandi senza quel metodo, e nessuna né grande né piccola ha fatta mercé di esso. La fisica moderna somiglia, in verità, a una casa che gli antenati hanno riccamente arredata e di cui gli eredi non hanno accresciuta ma si divertono solamente a cangiare di posto la suppellettile e a disporla in modi nuovi. È necessario perciò restaurare e sostenere, in fisica, l'indirizzo sperimentale contro quello matematico: l'indirizzo inglese contro quello francese, il cauto uso che delle matematiche fecero Galileo e la sua scuola contro l'incauto e arrogante dei cartesiani. A ragione in Inghilterra si proibisce l'insegnamento della fisica matematica: cotal metodo non procede se non prima definiti i nomi, fermati gli assiomi e convenute le domande: ma in fisica si hanno a definire cose e non nomi, non vi ha placito che non sia contrastato, né si può domandare cosa alcuna alla ritrosa natura. Olde, nel migliore dei casi, quel metodo si risolve in un puro e innocuo verbalismo: si espongono le osservazioni fisiche con la dicitura: « per la definizione IV », « per il postulato II », « per l'assioma III », e si conclude con le solenni abbreviature: « *Q. e. d.* »; ma non si svolge nessuna forza dimostrativa e la mente resta dipoi in tutta la libertà di opinare che possedeva prima di udire tali metodi strepitosi. Il Vico non sa astenersi, in tal proposito, da paragoni satirici. Il metodo geometrico (egli dice), quando è nel suo legittimo dominio, opera senza farsi sentire, e, ove fa strepito, segno è che non opera: appunto come negli assalti l'uomo timido grida e non ferisce, l'uomo d'animo fermato tace e fa colpi mortali. E ancora: il vantatore del metodo geometrico in cose in cui quel metodo non trae necessità di consentire, quando pro-

nuncia « questo è assioma » o « questo è dimostrato », è simile al pittore che a immagini informi, le quali per sé non si possano riconoscere, scriva sotto: « questo è uomo », « questo è satiro », « questo è leone », e via discorrendo. Onde accade che col medesimo metodo geometrico Proclo dimostri i principî della fisica aristotelica, Cartesio i suoi, se non tutti opposti, certamente diversi; eppure furono due grandi geometri, dei quali non si può dire che non sapessero usare il metodo. Ciò che bisognerebbe, se mai, introdurre nella fisica sarebbe non il metodo ma la dimostrazione geometrica; ma questa è proprio ciò che non è dato introdurvi. Meno ancora è possibile nelle altre scienze via via più corpulente e più concrete; meno che in ogni altra, nelle scienze morali. E perciò, non potendosi usare la cosa, in cambio si abusa tanto del nome; e, come il titolo di « signore », rifiutato un tempo da Tiberio perché troppo superbo, si dà ora a ogni vilissimo uomo, così quello di « dimostrazione », applicato a ragioni probabili e talora apertamente false, ha sminuito la venerazione che si deve alla verità.

Per le matematiche stesse il Vico scorge pericoli nella sostituzione dei metodi analitici ai geometrici o sintetici. E dubita che la nuova meccanica sia davvero frutto dell'analisi, la quale attutisce l'ingegno, ossia la facoltà inventiva, e, certa nel risultato (*opere*), è oscura nella via (*opera*), laddove il metodo sintetico è *tum opere tum opera* certissimo. L'analisi adduce le sue ragioni aspettando se per caso si diano le equazioni che cerca, e sembra un'arte d'indovinare, o una macchina piuttosto che un pensiero. Per analoghe considerazioni il Vico non teneva in alcun pregio le topiche più o meno meccaniche e le arti lulliane e kircheriane dell'invenzione e della memoria.

La simpatia per lo sperimentalismo che, come si è visto, stacca il Vico dall'indirizzo francese e cartesiano e lo av-

vicina piuttosto a quello italiano e inglese, a Galileo e al Bacone, lo rende altresì nemico dell'aristotelismo e dello scolasticismo. Esortando egli a cercare i particolari e a valersi del metodo induttivo; proclamando che il genere umano era stato arricchito di innumerevoli verità dalla fisica, la quale, mercé il fuoco, le macchine e gli strumenti, si era fatta operatrice di cose simili a peculiari opere della natura; raccomandando la propria metafisica come tale che serve bene (*ancillantem*) alla fisica sperimentale; non può non riconoscere ben meritato il discredito in cui era caduta la fisica aristotelica, troppo (egli diceva) universale. E se a Cartesio rimproverava l'introduzione delle forme fisiche nella metafisica, e, quindi, la tendenza verso il materialismo, Aristotele e gli scolastici sono poi da lui accusati dell'errore opposto, e cioè di aver voluto introdurre le forme metafisiche nella fisica. Come Bacone, egli stima che il sillogismo e il sorite non producano nulla di nuovo e ripetano ciò che è già contenuto nelle premesse; e mette in rilievo i molteplici danni che gli universali aristotelici cagionano in tutte le parti del sapere: nella giurisprudenza, in cui le vuote generalità soffocano il senno legislativo; nella medicina, che bada piuttosto a tenere in piedi i sistemi che a sanare gl'infermi; nella vita pratica, nella quale gli abusatori di universali sono derisi col nome di « uomini tematici ». Dagli universali derivano le omonimie o equivoci, cause d'ogni sorta di errori. Alla diffidenza verso gli universali, intesi qui nel senso di concetti generali o astratti, risponde nel Vico (come era stato caso frequente presso gli antiaristotelici della rinascenza) l'esaltazione delle idee platoniche, delle forme metafisiche, o, come egli anche le chiama, dei generi, modelli eterni degli oggetti e infiniti per perfezione. Nominalista nelle matematiche, sospettoso del nominalismo in tutti gli altri campi del sapere, il Vico asserisce la realtà delle forme o delle idee, e narra come

fin da giovane fosse attratto da questa dottrina, insegnatagli da un suo maestro che era scotista e perciò seguace di quella tra le filosofie scolastiche che piú si approssimava alla platonica.

Considerata nell'insieme, la prima gnoseologia del Vico non è intellettualistica, non è sensistica e non è veramente speculativa; ma contiene tutte tre queste tendenze che si armonizzano in certo modo tra loro, non col sottomettersi gerarchicamente a una tra esse, ma col sottomettersi tutte alla riconosciuta incompiutezza della scienza umana. Il suo intento sarebbe di fronteggiare con un sol movimento tattico dommatici e scettici, contro i primi negando che si possa sapere tutto e contro i secondi che non si possa sapere nulla; ma riesce invece a un'affermazione di scetticismo o agnosticismo, nella quale non manca neppure qualche tratto mistico. Il sapere divino è sapere unitario, quello umano è la frammentazione dell'unità: Dio sa tutte le cose perché contiene in sé gli elementi dai quali le compone tutte, l'uomo si studia di conoscerle col ridurle in pezzi. La scienza umana è una sorta di anatomia delle opere di natura, e viene dividendo l'uomo in corpo e anima, e l'anima in intelletto e volontà, e dal corpo astrae la figura e il moto, e da questi l'ente e l'uno; onde la metafisica contempla l'ente, l'aritmetica l'uno e la sua moltiplicazione, la geometria la figura e le sue misure, la meccanica il moto dall'àmbito, la fisica il moto dal centro, la medicina il corpo, la logica la ragione, la morale la volontà. Ma accade di questa anatomia come di quella del corpo umano, circa la quale i piú acuti fisiologi dubitano se per effetto della morte e della stessa dissezione sia piú possibile esplorare il vero sito, struttura e uso delle parti. L'ente, l'unità, la figura, il moto, il corpo, l'intelletto, la volontà, sono altro in Dio, nel quale fanno uno, altro nell'uomo in cui restano divise: in Dio vivono, nell'uomo periscono. La percezione chiara e distinta, non-

ché prova di forza, è prova di debolezza dell'intendimento umano. Le forme fisiche appaiono evidenti fintanto che non si mettono al paragone delle metafisiche: il « *cogito ergo sum* » è certissimo, quando l'uomo considera sé stesso, creatura finita, ma addentrandosi in Dio, che è l'unico e vero ente, egli conosce veramente non essere: con l'estensione e le sue tre misure crediamo di stabilire verità eterne, ma nel fatto « *cælum ipsum petimus stultitia* », perché le eterne verità sono solamente in Dio: eterno ci sembra l'assioma che il tutto è maggiore della parte, ma, risalendo ai principî, si scorge che è falso e si vede che tanta virtú di estensione è nel punto del cerchio quanto in tutta la circonferenza. Perciò (conclude il Vico) « in metafisica colui avrà profittato che nella meditazione di questa scienza avrà sé stesso perduto ».

Giudicare (come pur talora è stato fatto) che in queste proposizioni il Vico sia nient'altro che un platonico o un seguace della tradizionale filosofia cristiana, e negare per conseguenza qualsiasi importanza alla sua prima gnoseologia, significherebbe attenersi a quell'erroneo modo di critica e di storia filosofica il quale, guardando alle conclusioni generali di un sistema, ne trascura il contenuto particolare che solo gli dà la vera fisonomia. S'intende bene che ogni filosofo è sempre, nelle sue conclusioni finali, o agnostico o mistico o materialista o spiritualista, e via dicendo; ossia rientra in qualcuna delle perpetue categorie nelle quali si aggira il pensiero e la ricerca filosofica. Ma presentare in questo modo unilaterale i filosofi giova soltanto a favorire il pregiudizio che la storia del pensiero ripeta di continuo, sterilmente, sé medesima, passando da un errore ad un altro e abbandonando il vecchio per il nuovo, che poi sarebbe anch'esso un vecchio rifattosi o ritintosi giovane. Il platonismo, agnosticismo o misticismo del Vico è sommamente originale perché tutto contesto di dottrine che non

solo non sono inferiori al livello della filosofia contemporanea, ma lo sorpassano d'assai.

La prima di queste dottrine è la teoria del conoscere come conversione del vero col fatto, sostituita al tautologico criterio della percezione chiara e distinta. Quantunque per il Vico quella conversione rappresenti un ideale irraggiungibile dall'uomo, non pertanto con essa viene esattamente determinata la condizione e la natura della conoscenza, l'identità del pensiero e dell'essere, senza la quale il conoscere è inconcepibile. La seconda è la svelata natura delle matematiche, singolari per la loro origine tra le altre conoscenze umane, rigorose perché arbitrarie, ammirevoli ma inette a dominare e a trasformare il restante sapere umano. La terza dottrina, finalmente, è la rivendicazione del mondo dell'intuizione, dell'esperienza, della probabilità, dell'autorità, di quelle forme tutte che l'intellettualismo ignorava o negava. In questi punti l'agnostico, il platonico, il mistico Vico non era né agnostico né mistico né platonico, e compiva un triplice progresso sopra Cartesio, che, sotto tutti e tre questi aspetti, veniva da lui definitivamente criticato.

Dove, invece, Cartesio sopravanzava ancora il Vico, era, per l'appunto, in quel dommatismo di cui il Vico non voleva per niun conto sapere. Riuscisse o no, Cartesio tentava una scienza umana perfetta, dedotta dall'interna coscienza; e il Vico, giudicando troppo superbo il filosofo francese e disperando del tentativo, proclamava invece la trascendenza della verità, si appoggiava alla rivelazione e si limitava a dare una metafisica « *humana imbecillitate dignam* ». La sua era una gnoseologia dell'umiltà, come quella di Cartesio della superbia. Ora, il Vico non poteva progredire anche per questo verso se non ismettendo almeno una parte della sua umiltà e acquistando qualcosa della superbia di Cartesio; introducendo nel suo spirito cattolico

un po' del lievito di quello spirito protestante che gli sembrava così pericoloso; provandosi a concepire una filosofia alquanto meno degna dell'umana debolezza e tanto più degna dell'uomo, che è debole e forte insieme, è uomo ed è Dio. E questo progresso è manifesto nella fase successiva del suo pensiero.

II

La seconda forma della gnoseologia vichiana

La volontà di credere, fortissima nel Vico, e la completa dedizione del suo animo al cattolicismo del suo tempo e del suo paese, lo legavano saldamente alla gnoseologia e metafisica platonico-cristiana; la quale, per questi ostacoli psicologici, non poteva sviluppare nella mente di lui le contradizioni di cui era pregna. L'idea di Dio lo domava e lo sorreggeva insieme; ed egli non aveva l'audacia né sentiva il bisogno d'investigare a fondo, p. e., quale valore sia da attribuire alla rivelazione, o se sia concepibile un Dio fuori del mondo, o come l'uomo possa affermare Dio senza in qualche modo dimostrarlo e perciò crearlo lui. Per far sí che il Vico aprisse e in parte percorresse una nuova via, la quale avrebbe condotto lo spirito umano al superamento della veduta platonico-cristiana, era indispensabile che la Provvidenza (per servirci fin da ora di un concetto vichiano, che verrà chiarito piú oltre) adoperasse verso di lui un inganno, e con lungo e tortuoso giro lo menasse all'imboccatura della nuova via, non lasciandogli sospettare dove questa avrebbe messo capo.

Gli scritti, nei quali il Vico espose la sua prima gnoseologia, il *De ratione studiorum*, il *De antiquissima italorum sapientia*, e le polemiche relative, appartengono al quadriennio 1708-1712. Nel decennio che seguí, il Vico fu

tratto a darsi sempre più alle ricerche sulla storia del diritto e della civiltà. Lesse Grozio per prepararsi a scrivere la vita di Antonio Carafa, e s'ingolfò nei dibattiti sul diritto naturale; intensificò gli studî sul diritto romano e sulla scienza del diritto in genere, per rendersi degno di una cattedra di giurisprudenza nella università napoletana; ripensò alle origini delle lingue, delle religioni, degli stati, poco soddisfatto delle tesi storiche da lui sostenute nel *De antiquissima*, e forse anche intimamente scosso da qualche critica che imbroccava nel segno, fattagli dal recensente del *Giornale dei letterati*; l'insegnamento di rettorica, che era il suo mestiere, gli porgeva continua occasione a meditare sull'indole e le vicende della poesia e delle forme del linguaggio. Cosicché, se non è esatto dire che il Vico fu condotto al suo nuovo orientamento, culminante nella seconda *Scienza nuova*, mercé un processo non filosofico ma filologico (essendo chiaro che un orientamento filosofico non può nascere se non da un processo egualmente filosofico), è indubitabile che il materiale e lo stimolo pel suo nuovo pensiero gli furono offerti dagli studî filologici.

Attraverso i quali egli ebbe a fare un'esperienza solenne; e cioè che quella materia di studio non poteva essere e non era elaborata dal suo pensiero senza l'aiuto di certi principî necessarî, che gli si ripresentavano in ogni parte della storia da lui presa a meditare. Un tempo gli era sembrato che le scienze morali, ragguagliate al metodo matematico, occupassero, quanto a sicurezza, l'infimo posto. Ora, nella quotidiana familiarità con quelle scienze, gli veniva apparendo il contrario: niente di più sicuro del fondamento delle scienze morali.

E quella loro sicurezza non era la semplice evidenza cartesiana, nella quale l'oggetto, per intimo che si dica, rimane estrinseco; ma era una sicurezza davvero intima,

intimamente ottenuta. Nel ripiegarsi con la mente sui fatti della storia, il Vico sentiva di appropriarsi meglio qualcosa che già gli apparteneva, di rientrare in possesso di propri beni. Egli ricostruiva la storia dell'uomo: e che cosa era la storia dell'uomo se non un prodotto dell'uomo stesso? Chi fa la storia se non la fa l'uomo, con le sue idee, i suoi sentimenti, le sue passioni, la sua volontà, la sua azione? E lo spirito umano, che fa la storia, non è quello stesso che si adopera a pensarla e a conoscerla? La verità dei principî generatori della storia nasce, dunque, non dalla forza dell'idea chiara e distinta, ma dall'indissolubile connessione del soggetto e dell'oggetto della conoscenza.

Il che importava che la scoperta che il Vico ora compiva, la verità che egli ora riconosceva alle scienze morali, era la visione di un nuovo nesso del principio gnoseologico già da lui formolato nel periodo precedente della sua speculazione, ossia del criterio della verità riposto nella conversione del vero col fatto. La ragione per la quale l'uomo può avere perfetta scienza del mondo umano, era per l'appunto che il mondo umano l'ha fatto l'uomo stesso; e « quando avviene che chi fa le cose esso stesso le narri, ivi non può essere piú certa la storia ».

Col riattacco alla precedente teoria, l'affermazione circa la possibilità delle scienze morali non prese, soggettivamente, nello spirito del Vico l'importanza e non portò le conseguenze di una rivoluzione, che gli sconvolgesse da cima a fondo l'assetto delle sue idee e lo costringesse a procurarne uno affatto nuovo. Quell'affermazione parve a lui, da una parte, una conferma della sua vecchia dottrina, un esempio aggiunto agli altri che aveva già recati di scienza perfetta (scienza divina dell'universo e scienza umana del mondo matematico); e dall'altra, un'estensione del campo conoscitivo, i cui limiti (perché pur sempre certi limiti sussistevano) aveva tracciato dapprima in modo troppo stretto.

Prima, aveva circoscritto una breve sfera luminosa in mezzo a un vasto campo buio o fiocamente illuminato; ora, la sfera luminosa si ampliava di un tanto, e di altrettanto scemava la distesa del campo tenebroso. Ampliamento che non lo gettava punto in conflitto con le sue convinzioni religiose, e, anzi, sembrava favorirle ed esserne favorito. La religione non insegna forse la libertà, responsabilità e consapevolezza che l'uomo ha dei proprî atti e fatti?

Il Vico non sentí dunque il bisogno di scrivere un nuovo libro metafisico, perché gli sembrò che bastasse aggiungere una postilla al già scritto e ritoccare alquanto le sue precedenti affermazioni. La sua nuova gnoseologia, tenendo fermo il criterio generale della verità contrapposto al criterio cartesiano — e cioè, che solo chi fa le cose le conosce, — divideva le cose tutte nel mondo della natura e nel mondo umano; e osservando che il mondo della natura è stato fatto da Dio e perciò Dio solo ne ha la scienza, restringeva a esso soltanto l'agnosticismo, e dichiarava, per contrario, che del mondo umano, come fatto dall'uomo, l'uomo ha la scienza. Elevava cosí le conoscenze dapprima meramente indiziarie e probabili sulle cose dell'uomo al grado di scienza perfetta; ed esprimeva la sua maraviglia che i filosofi si studiino con tanto impegno di conseguire la scienza del mondo naturale, chiuso all'uomo, e trascurino il mondo umano, del quale è possibile conseguire scienza. Di questo erramento trovava la cagione nella facilità che la mente umana, immersa e seppellita nel corpo, prova nel sentire le cose del corpo, e nello sforzo e fatica che le costa d'intendere sé medesima; come l'occhio corporale vede tutti gli oggetti fuori di sé e, per vedere sé stesso, ha bisogno dello specchio.

In ogni altra parte, le sue idee restavano immutate. Di là dal mondo umano, il mondo soprannaturale, inaccessibile all'uomo, e il mondo naturale, che era in certo senso

anch'esso soprannaturale; di là dalla scienza perfetta che l'uomo può avere di sé stesso, la metafisica platonico-cristiana, adatta alla debolezza, che continuava pur sempre ad affliggere l'uomo. Le discipline naturali venivano considerate sempre come semiscienze; le matematiche come una formazione astratta, validissima nell'astratto, ma priva di forza innanzi al reale. Il sillogismo di Aristotele, il sorite degli stoici, il metodo geometrico dei cartesiani erano perseguitati dallo stesso odio di prima, e con lo stesso amore celebrata l'induzione che il Verulamio, « gran filosofo insieme e politico », commendava e illustrava nel suo *Organo*, e che gl'inglesi adoperavano con gran frutto della sperimentale filosofia.

Un ravvedimento circa l'applicabilità del metodo geometrico potrebbe sembrare la frequente asserzione del Vico che la scienza delle cose umane sia da lui costruita con uno « stretto metodo geometrico ». Ma giacché, nel tempo stesso e negli stessi libri, egli non cessa di mettere in guardia contro l'uso del metodo matematico nelle cose fisiche e morali, il quale « ove non sono figure di linee o di numeri o non porta necessità, spesso invece di dimostrare il vero può dare apparenza di dimostrazione al falso », il preteso ravvedimento sarebbe una palmare contradizione, se non gli si potesse dare un significato che ristabilisce completamente la coerenza nelle idee del Vico. Un significato assai semplice perché, riconosciuta ormai alle scienze morali non meno che alla geometria la potenza di convertire il vero col fatto, esse potevano e dovevano svolgersi con un metodo analogo a quello sintetico della geometria, con cui da vero si passa a immediato vero, e seguire il mondo umano dai suoi inizî ideali nei suoi progressi fino alla sua perfezione, sicché lo studioso non doveva sperare di poter intendere le loro dottrine per salti, ma doveva percorrerle per gradi da capo a piedi, senza recal-

citrare alle conclusioni inaspettate che ne uscissero, come non si recalcitra a quelle della geometria, e attendendo soltanto a esaminare la saldezza del nesso tra premesse e conseguenze. Era, dunque, codesto un metodo chiamato geometrico per analogia o per sineddoche, ma in effetti intrinsecamente speculativo, da non confondere con l'applicazione della matematica alle cose morali, quale ne avevano dati esempî i cartesiani e lo Spinoza.

Né si può concedere senza riserve il giudizio di alcuni interpetri: che il Vico in realtà, con l'ammettere una scienza dell'uomo da investigarsi nelle modificazioni stesse della mente umana, si ravvicinava e si faceva seguace di Cartesio; al qual uopo si suole addurre anche un'altra dichiarazione di lui, e, cioè, che, per pensare la sua Scienza nuova, convenisse « ridursi a uno stato di somma ignoranza, come né filosofi né filologi né libro alcuno fossero mai stati al mondo ». Certamente, il Vico con la nuova forma della sua gnoseologia entra anche lui nel soggettivismo della filosofia moderna, inaugurato da Cartesio (anzi, vi era già entrato, in certo modo, con la sua dottrina attivistica della verità come rifacimento del fatto); e, in questo significato, del tutto generico, può dirsi, anche lui, cartesiano. Pure, se al Cartesio rimane ancora inferiore, perché il suo soggettivismo è principio non della scienza tutta ma di quella sola del mondo umano, per un altro verso si pone di sopra al filosofo francese, in quanto, per lui, la verità meditata nel mondo umano non è statica ma dinamica, non è trovata ma prodotta, è scienza e non coscienza. Per quel che concerne poi l'esortazione a far conto come se non vi fossero mai stati libri al mondo né placiti di filosofi e di filologi, essa non importa altro se non che bisogni spogliarsi di ogni pregiudizio, di ogni comune invecchiata anticipazione, di ogni corpulenza proveniente da fantasia o da memoria, per ridursi « in istato di puro in-

tendimento, informe di ogni forma particolare », come è indispensabile per la scoperta e l'apprendimento di ogni nuova verità; e tanto poco quell'esortazione ha il significato cartesiano e malebranchiano di un rifiuto della erudizione e dell'autorità, che, per non dire altro, nel medesimo luogo al quale di sopra si è alluso, si trova avvertito che la Scienza nuova « suppone una grande e varia così dottrina come erudizione », dalle quali prende le verità come già conosciute per valersene da termini per fare le sue proposizioni.

Nella nuova sua gnoseologia, il Vico, insomma, diventa non già piú cartesiano ma sempre piú vichiano, sempre piú lui. Cartesio non pare gli servisse neppure come tramite attraverso cui giungere alla persuasione della possibilità di costruire con la mente la scienza della mente. Il tramite vero fu il criterio stesso vichiano della verità, messo a contatto con le osservazioni che l'autore venne facendo nel corso dei suoi studî storici. Che se si volessero cercare precedenti, nella storia della filosofia, alla seconda forma della gnoseologia del Vico, bisognerebbe, circa la divisione dei due mondi di realtà e delle due sfere di conoscenza, e circa la preferenza manifestata per le indagini morali rispetto alle naturali, correre col pensiero alla posizione assunta da Socrate verso i fisiologi del suo tempo, al sentimento di religioso mistero pel quale il filosofo attico arretrava innanzi al mondo della natura e rivolgeva le sue indagini all'esplorazione dell'animo umano. E, circa la maggiore trasparenza delle scienze morali in quanto concernono cose che l'uomo stesso ha prodotto, si potrebbe richiamare la partizione aristotelica delle scienze in fisiche, che considerano il movimento estrinseco all'uomo, e in pratiche e poietiche, che considerano le cose prodotte dall'uomo. La distinzione era passata nella filosofia delle scuole; e Tommaso d'Aquino parla della natura come

« *ordo quem ratio considerat sed non facit* », e del mondo dell'attività umana come « *ordo quem ratio considerando facit* ». Ma queste riferenze non sono indicate dal Vico, il quale pure assai si compiaceva nel fare omaggio dei proprî pensieri agli antichi filosofi; e, ammesso anche che avessero qualche efficacia sopra di lui, è certo che tra esse e la dottrina vichiana sulla conoscibilità del mondo umano corre distanza non minore che tra la proposizione dell'onniscienza di Dio creatore e il principio gnoseologico che egli seppe ricavarne.

Di questo principio, la dottrina vichiana sulle scienze morali è né piú né meno che la prima legittima applicazione; e inesattamente il suo autore (come di solito, poi, gl'interpetri) ebbe a presentarla quale semplice estensione delle applicazioni già date, un secondo caso aggiunto a quello già contemplato delle scienze matematiche.

Nel caso delle scienze matematiche, il principio della conversione del vero col fatto veniva applicato solo in apparenza. Originale e vero, quel principio; originale e vera la teoria delle matematiche; del tutto artificiale e falsa la connessione delle due verità. Mancava (se non c'inganniamo) un effettivo rapporto tra il concetto di Dio che crea il mondo, e, perché lo crea, lo conosce; e quello di colui che costruisce arbitrariamente un mondo di astrazioni e, nel fare ciò, non conosce nulla o conosce soltanto (quando non è piú geometra o aritmetico ma filosofo, quando scrive non gli *Elementi* di Euclide ma le pagine di gnoseologia del *De antiquissima*) che egli procede arbitrariamente. Se le discipline matematiche foggiano i concetti a libito, se producono finzioni e non verità, esse, a dir vero, non sono scienze né conoscenze di sorta, e non c'è possibilità di porle a riscontro con la scienza divina, che è scienza della reale realtà. Nelle matematiche (diceva il Vico) « l'uomo, contenendo dentro di sé un immagi-

nato mondo di linee e di numeri, opera talmente in quello con l'astrazione, come Dio nell'universo con la realtà ». Il riscontro può riuscire brillante, ma brilla, forse, piuttosto di luce metaforica che di luce logica.

Nelle scienze morali, invece, il riscontro è tanto logico, che deve dirsi senz'altro coincidenza. Il sapere umano è, qualitativamente, il medesimo del divino, e al pari del pensiero divino conosce il mondo umano; sebbene, quantitativamente più ristretto, non si estenda, come quello, al mondo della natura. Nel campo umano, non più espedienti di debolezza, non più finzioni, non più falsificazioni: qui si è nella maggiore concretezza del conoscere. L'uomo crea il mondo umano, lo crea trasformandosi nelle cose civili; e, col pensarlo, ricrea la sua creazione, ripercorre vie già percorse, la rifà idealmente e perciò conosce con vera e piena scienza. Questo è davvero un mondo, e l'uomo è per davvero il Dio di questo mondo.

Ci sembra, dunque, incontrastabile che solamente l'applicazione del *verum-factum*, quale si effettua nella Scienza nuova, risponda al criterio stabilito; e che l'altra che ne era stata anteriormente tentata per le matematiche, importante per altri rispetti e validissima a liberare gli spiriti dal pregiudizio matematico, non si possa considerare vera e propria applicazione. E, forse, il Vico ebbe talvolta qualche sentore della differenza tra le due applicazioni, la propria e la metaforica, che per solito confuse come identiche. La scienza del mondo umano (egli dice) « procede appunto come la geometria che, mentre sopra i suoi elementi il costruisce o 'l contempla, essa stessa si faccia il mondo delle grandezze; ma con tanto più di realtà quanto più ne hanno gli ordini d'intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie o figure ». E un altro indizio della coscienza che si accendeva a tratti in lui di avere per la prima volta, nella

dottrina circa il mondo umano, ritrovata una conoscenza vera e propria (non una mera finzione di conoscenza), potrebbe vedersi nell'uso assai piú convinto, piú caldo ed entusiastico che egli fa, in questo caso, dell'epiteto « divino »; ben diverso da quello freddo, se non propriamente ironico, dell' « *ad Dei instar* » nel *De antiquissima*. Le prove della Scienza nuova (dice piú d'una volta, con rapimento) « sono d'una specie divina, e debbono, o leggitore, arrecarti un divin piacere, perocché in Dio il conoscere e il fare è una medesima cosa! ».

La conversione del vero col fatto nelle scienze morali non poteva non ripercuotersi nella trattazione del certo (ossia, secondo uno dei parecchi significati, e forse il principale, che il Vico attribuisce a questa parola) delle cognizioni storiche (del *peculiare, certum*, contrapposto al *commune* o *verum*); il che forma l'altro tratto importante della seconda gnoseologia vichiana. Nella prima gnoseologia, quelle cognizioni erano legittimate e protette, come si è visto, col parificarle a ogni altra sorta di conoscenze, tutte egualmente deboli o egualmente forti, perché tutte fondate sulla probabilità e sull'autorità, sia dell'individuo (autopsia) sia del genere umano. Ma, redenta dall'autorità e dalla probabilità la conoscenza dello spirito umano e delle sue leggi, le cognizioni storiche, per quanto di loro natura rimanessero pur sempre fondate in qualche modo sull'autorità, venivano rischiarate di nuova luce. Il certo doveva entrare in un nuovo rapporto, perché aveva ormai di fronte a sé non già un altro certo, ossia una semplice conoscenza probabile circa lo spirito umano, ma un vero, una conoscenza filosofica.

Questo rapporto è chiamato altresí dal Vico il rapporto di filosofia e filologia, la prima delle quali versa circa « *necessaria naturae* » e contempla la ragione onde viene la scienza del vero, la seconda circa « *placita humani ar-*

bitrii » e osserva l'autorità onde viene la coscienza del certo. L'una considera l'universale, l'altra l'individuale, l'una (avrebbe detto il Leibniz) le « *vérités de raison* », l'altra le « *vérités de fait* ». Distinzione che non è esposta dappertutto, presso il Vico, con la medesima nettezza; tanto che a volte l'autorità contrapposta alla ragione diventa, secondo lui, parte della ragione stessa, o si confonde con la conoscenza dell'arbitrio umano, contrapposta a quella della volontà razionale; ma di cui è per altro chiarissimo il senso generale. E per « filologia » il Vico non intende solamente lo studio delle parole e della loro storia; ma, giacché alle parole sono annesse le idee delle cose, intende anzitutto la storia delle cose; onde i filologi debbono trattare di guerre, paci, alleanze, viaggi, commerci, di costumi, leggi e monete, di geografia e di cronologia, e di ogni altra cosa che si attenga alla vita dell'uomo nel mondo. La filologia insomma (nel significato vichiano, che è poi il significato esatto) abbraccia non solamente la storia delle lingue o delle letterature, ma quella altresí delle idee e dei fatti, della filosofia e della politica.

Certamente, la filologia, le verità di fatto, il certo, non sempre erano state brutalmente maltrattate come dai cartesiani. Il Grozio aveva dato esempio di vastissima erudizione storica, messa a servigio delle sue dottrine sul diritto naturale. Il Gravina, contemporaneo e connazionale del Vico, richiedeva come necessarie al giurisperito non solo la « *ratiocinandi ars* », ma la « *latinæ linguæ peritia* » e la « *notitia temporum* ». E il Leibniz, or ora ricordato, riasseriva l'importanza dell'erudizione contro i cartesiani e padroneggiava da gran signore i piú svariati aneddoti storici, che profondeva a piene mani nei suoi libri. Ma il Vico notava che filosofia e filologia rimanevano tuttavia, ai suoi tempi, estranee l'una all'altra, come erano state quasi del tutto presso i greci e i romani: i tanti luoghi di storici,

oratori, filosofi e poeti, che il Grozio accumulava, costituivano un puro ornamento; e il medesimo il Vico avrebbe giudicato forse (se ne avesse avuto conoscenza e ce ne avesse comunicato il suo giudizio) del largo uso che il Leibniz faceva della storia. Leggendo i libri dei filologi, egli provava un tal senso di vuoto e di fastidio per l'affastellamento inintelligente delle notizie storiche, che era tratto quasi a dare ragione (e dové darla per qualche tempo incondizionatamente) a Cartesio e al Malebranche nel loro odio contro l'erudizione. Senonché (pensò dipoi) quei due filosofi, in cambio di sprezzare l'erudizione, avrebbero dovuto piuttosto indagare se non fosse possibile richiamare la filologia ai principî della filosofia; e i filologi, da parte loro, invece di arrecare i fatti a pompa di erudizione, industriarsi di elaborarli a fini di scienza. La filologia doveva essere ridotta a scienza: ecco il pensiero del Vico circa i rapporti del certo col vero, della filologia con la filosofia.

Che cosa vuol dire ridurre la filologia, o la storia, che è lo stesso, a scienza o a filosofia? A rigore, la riduzione non è possibile, non perché si tratti di cose eterogenee, ma anzi perché sono omogenee: la storia è già intrinsecamente filosofia; non è possibile proferire la piú piccola proposizione storica senza plasmarla col pensiero, e, cioè, con la filosofia. Ma giacché questo presupposto filosofico della filologia non era allora (come non fu neppure troppo spesso nei tempi seguenti) avvertito, e perciò veniva facilmente negato; giacché i piú, come sappiamo, o concepivano un'aristocratica filosofia geometrica, odiatrice e allontanatrice del *profanum vulgus* dei fatti, ovvero (come faceva prima il Vico stesso) una filosofia e una storia egualmente poco rigorose e meramente opinabili; il Vico, mutato il suo punto di vista filosofico, raggiunta la coscienza del metodo speculativo nella scienza dell'uomo, inteso piú profondamente lo spirito umano, doveva scorgere quanto

ci fosse da riformare e da aggiungere nella storiografia corrente, sentire il bisogno di una più perfetta filologia come conseguenza della sua più perfetta filosofia, e in termini gnoseologici esprimerlo con quella formola del richiamare alla filosofia la filologia, « *ut hæc posterior, ut par est, prioris sit consequentia* ». Doveva, in altre parole, togliere la storia alla sua condizione d'inferiorità, alla servitù del capriccio, della vanità, del moralismo, della precettistica o di altri fini estrinseci, e riconoscerle il fine proprio e intrinseco di necessario complemento del vero universale. Nel contempo, la filosofia si sarebbe riempita di storia, affiatata con la storia; e da questo affiatamento avrebbe acquistato maggiore larghezza e un senso più vivo della realtà concreta da spiegare. Tale, senza dubbio, è uno dei significati che ha la formola vichiana del congiungimento di filosofia e filologia e della riduzione della filologia a scienza.

Ma non meno è fuori dubbio che, nel pronunziare quella formola, il Vico voleva qualcosa di più e, di solito, intendeva qualcosa d'altro. Questo qualcos'altro può, nel modo più diretto, essere chiarito dall'appello che egli fa al Bacone e al suo « metodo di filosofare più accertato »; metodo espresso nel titolo del libro baconiano: *Cogitata et visa*, e che il Vico si proponeva di « trasportare dalle naturali alle umane cose civili ». Esigeva, insomma, la costruzione di una storia tipica delle società umane (*cogitare*), da riscontrare poi nei fatti (*videre*), accertando coi fatti la costruzione ideale e avverando con la costruzione ideale i fatti, confermando la ragione con l'autorità e l'autorità con la ragione; di una scienza che fosse insieme filosofia dell'umanità e storia universale delle nazioni. Ora questa costruzione che egli esigeva, questo qualcosa di mezzo tra il *cogitare* e il *videre*, tra il pensiero e l'esperienza, questo misto dei due processi, è intrinsecamente differente dalla unità di filosofia e filologia in quanto interpetrazione filo-

sofica dei dati di fatto. Questa interpetrazione è la storia vivente, l'altra non è né filosofia né storia, ma una scienza empirica dell'uomo e delle società, materiata di schemi che non sono le extratemporali categorie filosofiche e non sono neppure gl'individuali fatti storici (benché senza categorie filosofiche e senza fatti storici non potrebbero mai costruirsi). Una scienza empirica, e perciò non esatta né vera, ma solamente approssimativa e probabile, e soggetta a verificazione e rettificazione da parte così della filosofia come della storia.

Sarebbe impossibile determinare quale di codesti due significati della filologia ridotta a storia sia quello proprio del Vico, perché nel suo pensiero si trovano tutti e due; o quale prevalga, perché effettivamente prevale ora l'uno ora l'altro, quantunque il secondo, quello empirico, sia piú di frequente formolato. Anzi si potrebbe dire che, quando Vico intitolava Scienza nuova la sua opera, il principale dei significati che dava a questo titolo « invidioso », si riferiva appunto a quella scienza empirica: alla scienza cioè che fosse insieme filosofia e storia dell'umanità; alla storia ideale delle leggi eterne sopra le quali corrono i fatti di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini. Il Vico, in realtà, non unificò mai (e non poteva) i due diversi significati, e ne serbò la duplicità, la quale appunto perché non era distinta chiaramente, prendeva l'apparenza d'identità. Di qui la parziale giustificazione di entrambe le correnti che si sono manifestate tra gl'interpetri, dei quali alcuni vogliono che il Vico professasse e adoperasse il metodo speculativo, altri che il suo metodo fosse, nell'idea e nell'attuazione, empirico, induttivo e psicologico; gli uni che egli tendesse a un sistema di filosofia dell'umanità, gli altri che vagheggiasse una sociologia o una demopsicologia. Unilaterali entrambi, ma i secondi piú dei primi, perché se in verità nel Vico c'è del

Bacone e c'è del Platone, dell'empirista e del filosofo, quando poi si abbia l'occhio all'insieme della sua personalità mentale, quando si penetri nell'interno del suo spirito, e si partecipi ai suoi dissidî e al suo magnanimo sforzo, si deve riconoscere che il Vico, checché volesse e credesse, era della stoffa di un Platone e non di un Bacone; — che il Bacone stesso del quale egli parla è mezzo inventato da lui, è un Bacone alquanto platonizzato; — e che la Scienza nuova gli pareva, in fondo, così nuova non perché fosse un'empirica costruzione baconiana (nel quale caso niente di più vecchio, bastando ricordare la *Politica* di Aristotele e i *Discorsi* del Machiavelli), ma perché era tutta pregna di una nuova filosofia, la quale, infatti, irrompe da ogni parte, attraverso tutta la sua empiria.

III

La struttura interna della Scienza nuova

La poca chiarezza circa il rapporto di filosofia e filologia, l'indistinzione dei due modi affatto diversi di concepire la riduzione della filologia a scienza, sono conseguenza e cagione insieme dell'oscurità che regna nella « Scienza nuova ». Col quale nome intendiamo tutto quel complesso di ricerche e dottrine che il Vico venne mettendo fuori dal 1720 al 1730 e che, elaborato precipuamente nelle tre opere del *De uno universi iuris principio et fine uno* e della prima e seconda *Scienza nuova*, ha in quest'ultima la sua forma più sviluppata e matura, alla quale principalmente giova riferirsi.

La Scienza nuova, in modo conforme al vario significato dei termini e del rapporto tra filosofia e filologia, consta di tre ordini di ricerche: filosofiche, storiche ed empiriche; e contiene tutt'insieme una filosofia dello spirito, una storia (o gruppo di storie), e una scienza sociale. Alla prima appartengono le idee, enunciate in alcuni assiomi o dignità e sparse altresì nel corso dell'opera, sulla fantasia, sull'universale fantastico, sull'intelletto e l'universale logico, sul mito, sulla religione, sul giudizio morale, sulla forza e il diritto, sul certo e il vero, sulle passioni, sulla provvidenza, e tutte le altre determinazioni concernenti il corso o sviluppo necessario della mente ossia dello spirito umano.

Alla seconda, e cioè alla storia, l'abbozzo di una storia universale delle razze primitive dopo il diluvio e dell'origine delle varie civiltà; la caratteristica della società barbarica o eroica antica in Grecia e specialmente in Roma rispetto alla religione, al costume, al diritto, al linguaggio, alla costituzione politica; l'indagine sulla poesia primitiva che si concentra nella determinazione della genesi e del carattere dei poemi omerici; la storia delle lotte sociali tra patriziato e plebe e dell'origine della democrazia, studiata anch'essa principalmente in Roma; la caratteristica della barbarie ricorsa, ossia del medioevo, anch'esso studiato in tutti gli aspetti della vita e raffrontato con le società barbariche primitive. Finalmente, alla scienza empirica si richiama il tentativo di stabilire un corso uniforme nelle nazioni, concernente la successione così delle forme politiche come delle altre e correlative manifestazioni teoretiche e pratiche della vita, e i tanti tipi che il Vico viene delineando del patriziato, della plebe, del feudalismo, della famiglia paterna, del diritto simbolico, del linguaggio metaforico, della scrittura geroglifica, e via discorrendo.

Ora se questi tre ordini di ricerche e dottrine fossero stati logicamente distinti nella mente del Vico e solo letterariamente mescolati e compressi in un medesimo libro, questo sarebbe potuto riuscire disordinato, sproporzionato, disarmonico, e perciò faticoso a chi si faccia a leggerlo, ma non già oscuro. Né, del resto, in linea di fatto, può dirsi che la *Scienza nuova*, almeno la seconda e cioè l'esposizione definitiva che il Vico offrì del suo pensiero, difetti di un disegno generale, abbastanza ben concepito. L'opera è divisa in cinque libri, il primo dei quali dovrebbe raccogliere i principî generali, e cioè la filosofia; il secondo, oltre un breve cenno sulla storia universale antichissima, esporre la vita delle società barbariche, e ad esso formare appendice il terzo sulla discoverta del vero Omero, e cioè

sul piú cospicuo esempio della poesia barbarica; il quarto, delineare la scienza empirica del corso che fanno le nazioni; e il quinto esemplificare il ricorso col caso particolare del medioevo. E tuttavia, a dispetto di questa bella architettura, la seconda *Scienza nuova*, com'è la piú ricca e completa, cosí è la piú oscura tra le opere del Vico. Se, d'altra parte, il Vico, pur avendo ben chiare in mente le sue idee, adoperasse una terminologia insueta o una forma troppo breve di esposizione e troppo piena di allusioni e d'inespressi presupposti, sarebbe senza dubbio uno scrittore difficile, ma, neppure in questa ipotesi, oscuro. La quale ipotesi neanche risponde alla realtà, giacché il Vico è assai parco di termini scolastici e predilige le espressioni vive e popolari; non è breve, anzi si compiace di ripetere le sue idee fermandovisi sopra a piú riprese e con molta insistenza; e mette in tavola tutte le sue carte, e cioè tutto il materiale dal quale gli sono state suggerite le sue dottrine. Né, infine, si è detto molto quando si è detto che al Vico mancava piena coscienza delle sue scoperte: perché questa coscienza manca piú o meno in tutti i pensatori e in nessuno può essere mai piena. L'oscurità, la vera oscurità, quella che si avverte nel Vico, non è superficiale e non nasce da cagioni o troppo generiche o secondarie, ma consiste veramente in oscurità d'idee, nella deficiente intelligenza di certi nessi e nella sostituzione con nessi fallaci, nell'elemento arbitrario che perciò s'introduce nel pensiero, o, per dirla nel modo piú semplice, in veri e proprî errori. Si potrebbe riscrivere la Scienza nuova rifacendone l'ordine e mutandone o chiarendone la terminologia (chi scrive ha fatto per suo conto questo tentativo), e l'oscurità persisterebbe, anzi si accrescerebbe, perché in siffatta traduzione l'opera, perdendo la forma originale, perderebbe altresí quella torbida ma possente efficacia che può tenere luogo, talvolta, della chiarezza e che, dove non

illumina, scuote lo spirito del lettore e propaga l'onda del pensiero quasi per vibrazioni simpatetiche.

Che cagione dell'oscurità, ossia dell'errore o degli errori del Vico, sia l'indistinzione o confusione già notata nella sua gnoseologia circa il rapporto tra filosofia, storia e scienza empirica, ed esistente non meno nel suo effettivo pensiero intorno ai problemi dello spirito e della storia umana, risulta dall'osservare come filosofia, storia e scienza empirica si convertano a volta a volta presso di lui l'una nell'altra e, danneggiandosi a vicenda, producano quelle perplessità, equivoci, esagerazioni e temerità, che sogliono turbare il lettore della Scienza nuova. La filosofia dello spirito si atteggia ora come scienza empirica ora come storia; la scienza empirica ora come filosofia ora come storia; e la proposizione storica acquista l'universalità del principio filosofico o la generalità dello schema empirico. Per esempio, la filosofia dell'umanità assume di determinare le forme, categorie o momenti ideali dello spirito nella loro successione necessaria, e bene merita per tal rispetto il titolo o la definizione di storia ideale eterna sulla quale corrono nel tempo le storie particolari, non potendosi concepire nessun frammento, per piccolo che sia, di storia reale, dove non operi quella storia ideale. Ma giacché storia ideale è anche pel Vico la determinazione empirica dell'ordine in cui si succedono le forme delle civiltà, degli stati, dei linguaggi, degli stili, delle poesie, accade che egli concepisca la serie empirica come identica alla serie ideale e fornita delle virtú di questa; onde la pronunzia tale che debba sempre esattamente riscontrarsi nei fatti, « fosse anco che nell'eternità nascessero di tempo in tempo mondi infiniti »; il che è apertamente falso, non essendovi alcuna ragione che si ripetano in perpetuo (col « dovette, deve e dovrà ») le empiriche aristocrazie di Grecia o di Roma, e le civiltà sorgano o decadano per l'appunto come sorsero o decaddero

quelle antiche. E nel medesimo atto di questo assolutizzamento del corso empirico, il corso ideale si vela di un'ombra empirica, perché, reso identico all'altro, riceve il carattere empirico dell'altro, e si temporalizza, da eterno ed extratemporale che era nella concezione iniziale. Si dica il medesimo delle singole forme dello spirito, le quali, come ideali ed extratemporali, sono tutte e sempre in ogni singolo fatto; ma che il Vico confondendo coi fatti reali e concreti che la scienza empirica fissa nei suoi schemi, viene, subito dopo averle proposte, a distruggere nella loro ideale forma e distinzione. È vero che il momento della forza non è quello della giustizia; ma il tipo empirico della società barbarica fondata sulla forza, appunto perché è una determinazione rappresentativa e approssimativa, e si riferisce a uno stato di cose concreto e totale, non contiene solamente forza, sí anche giustizia; e quando quel momento ideale e quel tipo sono scambiati fra loro e presi come identici, da una parte il concetto filosofico della forza s'intorbida di quello di giustizia e facendosi ibrido e contraddittorio e incoerente si annulla, dall'altra il tipo empirico della società barbarica viene esagerato e di troppo irrigidito. La confusione del filosofico e dell'empirico si può dire manifesta nella dignità vichiana che definisce la natura delle cose: « Natura delle cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascono le cose »; dove appaiono messi insieme le guise e i tempi, la genesi ideale e la genesi empirica. Similmente, è verissimo che la storia debba procedere d'accordo con la filosofia, e che quello che è filosoficamente ripugnante non possa essere giammai storicamente accaduto; ma, poiché per il Vico la filosofia è indistinta dalla scienza empirica, egli, dove il documento gli manca e perciò nessuna filosofia è applicabile, si sente sicuro egualmente

della verità, e, riempiendo il vuoto con la congettura che gli fornisce lo schema della scienza empirica, s'illude di avere fatto ricorso a « prove metafisiche ». O anche, trovandosi innanzi a fatti dubbî, anziché avere la pazienza di aspettare che la scoperta di altri documenti dissipi le dubbiezze, risolve il dubbio col prenderli, come egli dice, in conformità delle leggi, e, cioè, sempre dello schema empirico; il che, in via d'ipotesi, è certamente lecito. Ma quell'ipotesi è, invece, per il Vico, una « verità meditata in idea », sicché il riscontro coi fatti, che egli pure raccomanda per conferma, dovrebbe essere superfluo; o se i fatti nel riscontro risultassero contrarî, il torto dovrebbe essere dei fatti, e cioè dell'apparenza, non mai dell'ipotesi, affermata come verità indubbia perché filosofica. Di qui la tendenza, che è nel Vico, a fare, come si dice, violenza ai fatti.

Bastino questi esempî a indicare il vizio intimo di struttura che è nella Scienza nuova, e a porre uno dei capisaldi della nostra esposizione e della nostra critica del pensiero vichiano, nel corso delle quali molti altri esempî ci si faranno spontaneamente innanzi e anche i già dati saranno meglio chiariti. Ma un altro caposaldo che bisogna bene stabilire è che quel vizio è il vizio di un organismo sommamente robusto, e che gli ordini di ricerche che vengono dal Vico confusi sono costituiti da effettive ricerche di straordinaria novità, verità e importanza. È, insomma, il vizio medesimo che s'incontra di frequente presso gl'ingegni assai originali e inventivi, i quali di rado portano a precisa elaborazione le loro scoperte; laddove gl'ingegni meno inventivi sogliono essere piú precisi e conseguenti. Profondità e acume non sempre vanno insieme e con pari vigore; e il Vico, quantunque non fosse molto acuto, era sempre molto profondo.

Luce e tenebre, verità ed errore che si alternano e incrociano quasi a ogni punto della Scienza nuova, sono di-

versamente appresi secondo le diverse anime dei lettori e critici: anzi, in casi eminenti com'è questo del Vico si possono scorgere in modo piú netto tali diversità. Vi sono anime restie e diffidenti, pronte a notare ogni piú piccola contradizione, inesorabili nell'esigere le prove di ogni affermazione, vigorose nel maneggiare le tenaglie dei dilemmi che stritolano senza pietà un povero grand'uomo. Per costoro l'opera del Vico (e molte altre della stessa qualità) è un libro chiuso: e, tutt'al piú, offrirà loro l'argomento per una di quelle cosí dette « demolizioni », che essi compiono con grande facilità e gusto, sebbene con scarso successo, perché l'uomo da essi ucciso, dopo morto, suole restare piú vivo di prima. Ma vi sono altre anime, che alla prima parola che vada diritta al loro cuore, al primo raggio di verità che lampeggi ai loro occhi, si aprono tutte con desiderio, si abbandonano con fiducia, s'inebriano d'entusiasmo, non vogliono sapere di difetti, non scorgono difficoltà, o le difficoltà appianano subito e i difetti giustificano nel modo piú semplice, e, quando per caso scrivono, le loro scritture si configurano come « apologie ». E per costoro è da temere che la Scienza nuova sia un libro troppo aperto. Certamente, se fra questi due atteggiamenti opposti non ci fosse terzo, se bisognasse risolversi di necessità per l'uno o per l'altro, sarebbe da preferire il peccato dell'amore a quello della gelida indifferenza, la troppa fede, che pur lascia cogliere alcuni aspetti del vero, alla nessuna fede che non ne lascia vedere nessuno. Ma un terzo atteggiamento è possibile, ed è doveroso pel critico: quello di non perdere mai di vista la luce, ma di non dimenticare le oscurità; di giungere allo spirito passando oltre la lettera; ma di non trascurare la lettera, anzi di ritornarvi di continuo, procurando di mantenersi interpetre libero ma non fantasioso, amante sempre fervido ma non mai cieco.

I due capisaldi stabiliti, il vizio e la virtú che si sono riconosciuti proprî della mente del Vico, la sua geniale confusione o la sua genialità confusionaria, impongono perciò come generale canone ermeneutico di andare separando per via d'analisi la schietta filosofia che è in lui dall'empiria e dalla storia con le quali è commista e quasi incorporata (e altresí queste da quella), e di notare via via gli effetti e le cause della commistione. Le scorie non possono essere considerate inesistenti, congiunte come sono all'oro nello stato di natura, ma non debbono impedire di riconoscere e purificare l'oro; o, fuori di metafora, la storia dev'essere storia senza dubbio, ma tale non è se non è intelligente.

IV

La forma fantastica del conoscere
(La poesia e il linguaggio)

Delle forme dello spirito il Vico studiò, nella Scienza nuova, principalmente, e si può dire esclusivamente, quelle inferiori o individualizzanti, che egli designava tutt'insieme col nome di « certo »: — nello spirito teoretico la fantasia, nello spirito pratico la forza o arbitrio, e nella scienza empirica corrispondente alla filosofia dello spirito, la civiltà barbarica o sapienza poetica, la cui investigazione costituisce (come egli stesso dice) « quasi tutto il corpo dell'opera ».

Perché e come egli prendesse così forte interesse a codeste forme inferiori e alle società primitive e storie barbariche che le rappresentavano, è anche qui, nelle circostanze estrinseche, chiarito dagli studî che il Vico ebbe a condurre sul diritto romano e sui tropi e le figure rettoriche, dalla tradizione umanistica ancora viva in Italia, dal culto allora rinvigorito per le scienze archeologiche, dalla curiosità che spingeva ad indagare l'antichissima civiltà italiana, e via enumerando. Ma altri non pochi, nel suo tempo e nel suo stesso paese, trattarono le medesime materie senza punto acquistare la predilezione e la penetrazione per il fantastico, per l'ingenuo, pel violento: cose delle quali lo stesso Vico possedeva la predilezione, ma

non ancora la penetrazione, quando compose il *De antiquissima*. Sicché la ragione piena di quell'interessamento si vede quando si consideri lo svolgimento del Vico filosofo e non si perda d'occhio il complesso della personalità di lui, antitetica allo spirito cartesiano. Il cartesianismo, tutto vòlto alle forme universalizzanti e astrattive, trascurava le individualizzanti; e tanto piú il Vico doveva essere attirato da esse come da un mistero. Il cartesianismo rifuggiva con orrore dalla selva selvaggia della storia; e il Vico s'internava bramoso in quella parte appunto della storia, nella quale, per cosí dire, è piú forte il sentore della storicità: nella storia che è piú lontana e diversa dalla psicologia delle età colte. Il cartesianismo generalizzava questa psicologia a tutti i tempi e a tutti i popoli, e il Vico era portato a indagare, nelle loro profonde differenze e opposizioni, i modi di sentire e di pensare delle varie età.

Lo sforzo grande che bisognava fare, e che egli stesso fece, per riprendere, attraverso l'intellettualismo moderno, la coscienza della psicologia primitiva, è espresso dal Vico, dove parla dell'« aspra difficoltà », che gli era costata « la ricerca di ben venti anni », per « discendere da queste nostre umane nature ingentilite a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'imaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere »; o, poco diversamente, quando insiste sull'impossibilità — ora che le menti umane sono troppo ritirate dai sensi perfino presso il volgo, adusate ai tanti vocaboli astratti, assottigliate con l'arte dello scrivere, quasi spiritualizzate dalla pratica dei numeri — di entrare nella vasta immaginativa dei primi uomini, « le menti dei quali di nulla erano astratte, di nulla assottigliate, di nulla spiritualizzate, anzi tutte profondate nei sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite nei corpi », e di formare l'idea, p. e., della « natura simpatetica ». E quello sforzo,

doloroso ma trionfante, che aveva dovuto compiere, era un'altra delle ragioni per le quali egli sentiva come « nuova » la sua Scienza. Di questa infatti, ossia della ricerca sulla forma ideale e sull'epoca storica del certo, mancò (egli dice) tutta la greca filosofia. Platone l'aveva tentata invano nel *Cratilo*, perché gli era rimasta ignota la lingua dei primi legislatori, dei poeti eroi, tratto in inganno dalle formole emendate e ammodernate che le leggi erano venute rivestendo via via in Atene. In un errore analogo erano caduti tra i moderni Giulio Cesare Scaligero, Francesco Sanchez e Gaspare Schopp, che presero a spiegare le lingue coi principî della logica, e della logica aristotelica, sorta tanti secoli dopo le lingue. E il Grozio, il Selden, il Pufendorf e gli altri scrittori del diritto naturale meditarono anch'essi sulla natura umana ingentilita dalla religione e dalle leggi, sicché ritrassero il corso storico cominciando dalla metà in giú; ossia si fermarono sull'intelletto e ignorarono la fantasia, sulla volontà moralmente disciplinata e trascurarono la selvaggia passione. Egli stesso, il Vico, se col prendere a indagare l'antichissima sapienza italiana aveva dato segno del suo interessamento per quel problema, si era, per altro, sviato nella ricerca, seguendo le orme dell'autore del *Cratilo*.

Sotto l'aspetto filosofico, la Scienza nuova, per questa preponderanza che vi ha l'indagine delle forme individualizzanti e in ispecie della fantasia (la dottrina dei primi popoli come poeti e del loro pensare per caratteri poetici è, dice il Vico, « la chiave maestra » dell'opera), si potrebbe non troppo paradossalmente definire una filosofia dello spirito con particolare riguardo alla filosofia della fantasia, cioè all'Estetica.

L'Estetica è da considerare veramente una scoperta del Vico; sia pure con le riserve onde s'intendono sempre circondate tutte le determinazioni di scoperte e di scopri-

tori, e per quanto egli non la trattasse in un libro separato, né le desse il nome fortunato col quale doveva battezzarla, qualche decennio dopo di lui, il Baumgarten. Del resto, giova notare che nella terminologia della Scienza nuova s'incontra un nome simile ad alcuno degli equivalenti che il Baumgarten passava in rassegna per l'Estetica: quello di Logica poetica. Ma, in fondo, il nome importa poco, e assai importa la cosa; e la cosa è che il Vico espose una idea della poesia, che era a quei tempi, e doveva rimanere per un pezzo ancora, un'ardita e rivoluzionaria novità. Persisteva allora, com'è risaputo, la vecchia idea praticistica o pedagogica, che dalla tarda antichità, attraverso il Medioevo, si era trapiantata e radicata nel Rinascimento, della poesia come ingegnoso rivestimento popolare di sublimi concetti filosofici e teologici; e, accanto a questa, sebbene in grado minore, l'altra che la considerava come prodotto o strumento di svago e di voluttà. Queste vedute avevano alterato perfino il senso originale del trattato aristotelico della *Poetica*, nel quale venivano introdotte e poi lette come se Aristotele le avesse pensate e scritte lui. Né il cartesianismo le rettificò, ma piuttosto (com'era da aspettare, dato il suo generale indirizzo) attenuò e annullò l'oggetto medesimo di quelle definizioni, come cosa di nessuno o trascurabile valore. In un tempo in cui si cercava di ridurre a forma matematica la metafisica e l'etica, in cui si dispregiava l'intuizione del concreto, si escogitavano una letteratura e una poesia atte a diffondere la scienza nel volgo o nel bel mondo, s'iniziavano tentativi per foggiare lingue artificiali logiche più perfette di quelle storiche e viventi, e perfino si teneva possibile di stabilire regole per comporre arie musicali senza essere musici e poemi senza essere poeti; — in codesto ambiente distratto, gelido, nemico, beffardo, solo un miracolo sembra potesse risvegliare una diversa e opposta coscienza, una coscienza calda e veemente di quel

che sia veramente la poesia e della sua originale funzione; e questo miracolo fu compiuto dallo spirito tormentato, agitato e scrutatore di Giambattista Vico.

Il quale criticò tutt'insieme le tre dottrine della poesia, come esornatrice e mediatrice di verità intellettuali, come cosa di mero diletto, e come esercitazione ingegnosa di cui si possa senza danno fare di meno. La poesia non è sapienza riposta, non presuppone la logica intellettuale, non contiene filosofemi; i filosofi, che ritrovano queste cose nella poesia, ve le hanno ficcato dentro essi stessi, senza avvedersene. La poesia non è nata per capriccio di piacere, ma per necessità di natura. La poesia tanto poco è superflua ed eliminabile che, senza di essa, non sorge il pensiero: è la prima operazione della mente umana. L'uomo, prima di essere in grado di formare universali, forma fantasmi; prima di riflettere con mente pura, avverte con animo perturbato e commosso; prima di articolare, canta; prima di parlare in prosa, parla in versi; prima di adoperare termini tecnici, metaforeggia, e il suo parlare per metafore è tanto proprio quanto quello che si dice « proprio ». La poesia, non che essere una maniera di divulgare la metafisica, è distinta e opposta alla metafisica: l'una purga la mente dai sensi, l'altra ve la immerge e rovescia dentro; l'una è tanto piú perfetta quanto piú s'innalza agli universali, l'altra quanto piú si appropria ai particolari; l'una infievolisce la fantasia, l'altra la richiede robusta; quella ci ammonisce di non fare dello spirito corpo, questa si diletta di dare corpo allo spirito; le sentenze poetiche sono composte di sensi e passioni, quelle filosofiche di riflessioni, che, usate nella poesia, la rendono falsa e fredda: non mai, in tutta la distesa dei tempi, uno stesso uomo fu insiememente gran metafisico e gran poeta. Poeti e filosofi possono dirsi gli uni il senso, gli altri l'intelletto dell'umanità; e in tale significato è da ritenere vero

il detto delle scuole che « niente è nell'intelletto che prima non sia nel senso ». Senza il senso, non si dà intelletto; senza poesia, non si dà filosofia né civiltà alcuna.

Quasi piú miracoloso di questa concezione della poesia è che il Vico intravedesse l'indole genuina del linguaggio: problema non meglio risoluto e assai meno agitato e investigato dalla filosofia antica e nuova, fino a quel tempo. Il linguaggio si soleva, a volta a volta, o confonderlo con la logicità o abbassarlo a semplice segno estrinseco e convenzionale o, per disperazione, dichiararlo di origine divina. Il Vico intese che l'origine divina era, in questo caso, un rifugio da pigri, e che il linguaggio non è né logicità né arbitrio, e, al pari della poesia, non è prodotto né di sapienza riposta né di placito o convenzione. Il linguaggio sorge naturalmente: nella prima forma di esso, gli uomini si spiegarono « con atti muti », ossia per cenni, e « con corpi aventi naturali rapporti alle idee che volevano significare », ossia per oggetti simbolici. Ma, anche per i linguaggi articolati e per le lingue volgari, « con troppo di buona fede », cioè con iscarso accorgimento, è stato ricevuto da tutti i filologi che essi significhino a placito; laddove, per le anzidette origini, dovettero significare naturalmente, e ogni parola volgare cominciare certamente da un singolo individuo di una nazione e provenire dal linguaggio primitivo per cenni e per oggetti. Nel latino, come nelle altre lingue, si osserva che quasi tutte le voci sono formate per proprietà naturali o per trasporti; e il maggior corpo delle lingue tutte, presso tutte le nazioni, è costituito dalla metafora. La diversa opinione deriva dall'ignoranza dei grammatici, i quali, abbattutisi in gran numero di vocaboli che offrono idee confuse e indistinte, non sapendone le origini onde furono un tempo luminose e distinte, escogitarono, per darsi pace, la dottrina della convenzione, e vi trassero Aristotele e Galeno, armati-

doli contro Platone e Giamblico. La grave difficoltà, che si suole mettere innanzi contro l'origine naturale del linguaggio e in favore della convenzione, la diversità delle lingue volgari secondo i popoli, si scioglie col considerare che i popoli, per la diversità dei climi, temperamenti e costumi, guardarono le medesime utilità o necessità della vita sotto aspetti diversi, e perciò produssero lingue diverse; come è comprovato altresì dai proverbî, che sono massime di vita umana sostanzialmente identiche, eppure spiegate in tanti diversi modi quante sono state e sono le nazioni. Singolarmente importante è poi l'insistenza onde il Vico professa di avere ritrovato le vere origini delle lingue « nei principî della poesia »; con che viene, per una parte, riasserita l'origine spontanea e fantastica del linguaggio, e dall'altra, se non per esplicito, certo per implicito, si tende a sopprimere la dualità di poesia e linguaggio.

Nei quali principî della poesia il Vico ritrova non solamente l'origine delle lingue, ma anche quella delle lettere o scritture; dichiarando errore di grammatici la separazione fatta tra le due origini, che sono congiunte per natura e che come tutt'una cosa si presentano nella lingua primitiva mutola, per cenni e per oggetti. La sapienza riposta e la convenzione non hanno luogo neppure qui: i geroglifici non furono un ritrovato di filosofi per nasconderví dentro i misteri delle loro grandi idee, ma comuni e naturali necessità di tutti i primi popoli; e solamente le scritture alfabetiche nacquero tra i popoli per effetto di libera convenzione. In altri termini, il Vico viene a distinguere, sia pure in modo confuso, nelle così dette scritture quella parte che è propriamente scrittura e perciò convenzione, dall'altra che è invece diretta espressione, e perciò linguaggio, favola, poesia, pittura. Caratteristica di queste scritture espressive o linguaggi è l'inseparabilità del contenuto dalla forma; la loro ragione poetica è tutta qui:

che la favola e l'espressione siano una cosa stessa, e cioè una metafora comune ai poeti e ai pittori, sicché un mutolo senza espressione verbale possa dipingerla. Il Vico arreca in esempio di esse alcuni aneddoti tradizionali, come le cinque « parole reali » (la ranocchia, il topo, l'uccello, il dente d'aratro e l'arco da saettare), che Idantura, re degli sciti, mandò in risposta a Dario che gli aveva intimato guerra; e l'apologo degli alti papaveri che re Tarquinio svolge innanzi agli occhi dell'ambasciatore di suo figlio Sesto circa il modo di domare Gabî: — procedimenti espressivi non diversi da costumanze che si osservano ancora presso popolazioni selvagge e presso i volghi; — e poi, altresí, le imprese, le bandiere, gli emblemi delle medaglie e monete. Una frivola favoletta, che rimpicciolisce e calunnia l'ufficio vero delle imprese, narra come esse venissero inventate nei tornei di Germania, qual costume di galanteria, dai garzoni che gareggiavano per meritare l'amore delle nobili donzelle. Ma le imprese, nel Medioevo, furono cosa seria, come a dire la scrittura geroglifica di quell'età: un parlare muto, che suppliva la povertà dei parlari convenuti o delle scritture alfabetiche: e solamente piú tardi, nei tempi colti, diventarono gioco e diletto, si mutarono in imprese galanti ed erudite, le quali bisogna animare coi motti perché hanno significazioni solamente analoghe, laddove le primitive e naturali erano mutole e tuttavia parlavano senza bisogno d'interpetri. In questa schietta naturalità perdurano nei tempi colti alcune di tali forme espressive; p. e., le insegne o bandiere, che sono una certa lingua armata, con la quale le nazioni, come prive di favella, si fanno intendere tra loro nei maggiori affari del diritto naturale delle genti, nelle guerre, alleanze e commerci.

Cosí, al lume del concetto estetico pensato dal Vico, poesia, parole, metafore, scritture, simboli figurati, tutto

si rischiara di lampi e dà guizzi di vita: cose grandi e cose piccole, l'epos e l'araldica. La dottrina delle forme fantastiche riceve un avviamento nuovo affatto nella storia delle idee; giacché se il Vico si oppone coi suoi concetti alle scuole del suo tempo e specie alla cartesiana, nemmeno poi annoda e ripiglia altra scuola o tradizione più o meno remota. Egli stesso sente la sua opposizione come diretta non contro una scuola particolare, ma contro tutte quelle che, nei secoli, avevano formolato dottrine sull'argomento. Circa la poesia dice che egli « rovescia » tutto ciò che se ne era pensato da Platone e poi da Aristotele via via fino ai recenti Patrizio, Scaligero e Castelvetro, i quali si perderono in inezie tali « che fa vergogna fin riferirle » (il Patrizio faceva nascere la poesia dai canti degli uccelli e dal sibilo dei venti!). Circa le lingue, il suo intendimento non era rimasto soddisfatto né da Platone né dai moderni Wolfango Lazio, Scaligero e Sanchez. Circa le lettere, rifiutata l'origine divina che era sostenuta dal Mallinkrot e da Ingevaldo Elingio, o (che valeva il medesimo) interpetratala a suo modo, dà saggio per iscandalo delle vane opinioni, incerte, leggiere, sconce, boriose e ridevoli, che le facevano provenire dai goti e per essi da Adamo e dalla personale comunicazione di Dio, o più direttamente dal paradiso terrestre, o da un gotico Mercurio inventore. Circa le imprese, infine, osserva che i tanti che ne avevano composto trattati, non ne avevano inteso nulla, e, solo per caso e indovinando, lasciavano trapelare un sentore della verità col chiamarle « eroiche ». E, in realtà, sarebbe difficile assegnare veri e proprî precedenti ai concetti estetici vichiani; e, tutt'al più si potrebbero indicare vaghe suggestioni in certe sparse sentenze che egli raccoglie; qualche stimolo più prossimo nelle dispute secentesche sulle differenze tra intelletto e ingegno, ragione e immaginativa, dialettica e rettorica; e qualche riscontro di particolari

estrinseci, come nei ravvicinamenti fatti da qualche retore di quel tempo (il Tesauro) delle arguzie rettoriche parlate con le arguzie figurate.

Senonché, quei concetti, nati da così possente getto di originalità, non appena dai loro lineamenti generali si passi alle determinazioni particolari, dall'idea o ispirazione originaria agli svolgimenti effettivi, si vedono come turbarsi, ondeggiare, barcollare. Lasciamo da parte le varie successive opinioni che il Vico tenne, e che si legano al processo storico del suo spirito, sulla poesia, sulla lingua o sulla metafora, — dalle orazioni accademiche e poi dal *De ratione* e dal *De antiquissima* al *Diritto universale*, e ancora da questo alla prima, e dalla prima alla seconda *Scienza nuova*: — indagine che potrebbe porgere argomento a un'apposita dissertazione e che non entra nel quadro della nostra esposizione. Ma, anche nella forma ultima del suo pensiero estetico, coesistono dottrine contraddittorie. Egli non sta pago a dire, come ha detto, che la forma poetica è la prima operazione della mente, che essa è costituita da sensi di passione, è tutta fantastica, priva di concetti e di riflessioni; ma aggiungerà che la poesia, diversamente dalla storia, rappresenta il vero nella sua idea ottima, e compie perciò quella giustizia e attribuisce quel premio e quella pena che spetta a ciascuno e che non sempre si ottiene nella storia, dominata sovente dal capriccio, dalla necessità e dalla fortuna. Dirà ancora che la poesia ha per suo fine l'animazione dell'inanimato, essendo il più sublime lavoro di essa indirizzato a dare vita e senso alle cose insensate. Dirà che la poesia non è altro che imitazione, e che i fanciulli, i quali valgono assai nell'imitare, sono poeti, e che i popoli primitivi, fanciulli del genere umano, furono insieme sublimi poeti. Dirà che la poesia ha per propria materia l'impossibile credibile, com'è impossibile che i corpi siano menti e pure fu creduto che il cielo tonante

fosse Giove, onde i poeti non si esercitarono in altro maggiormente che nel cantare i prodigi compiuti dalle maghe per opera d'incantesimi. Dirà che la poesia è nata da inopia, ossia che è una produzione patologica dello spirito: giacché l'uomo rozzo e di debole cervello, non potendo soddisfare il bisogno che prova del generale e dell'universale, foggia a sostituzione i generi fantastici, gli universali o caratteri poetici; e che, per conseguenza, il vero dei poeti e il vero dei filosofi sono lo stesso, questo astratto e quello rivestito d'immagini, questo una metafisica ragionata e quello una metafisica sentita e immaginata, confacente all'intendimento popolaresco. Parimenti da inopia, e cioè dall'incapacità ad articolare, sarebbe nato il canto, e perciò i muti e gli scilinguati escono in suoni che sono canti; e dall'incapacità a significare le cose in modo proprio, le metafore. Dirà, infine, che lo scopo della poesia è d'insegnare al volgo l'operare virtuosamente. — In questi detti sono accennati i più diversi concetti sulla poesia, alcuni conciliabili con la dottrina fondamentale, ma proposti senza mediazione e perciò effettivamente non conciliati; altri, affatto inconciliabili. Il Vico potrebbe essere, a volta a volta, sul fondamento di singoli testi, presentato come sostenitore dell'estetica moralistica, pedagogica, astratta o tipeggiante, mitologica, animistica, e via discorrendo. E se non ricasca nelle vecchie teorie che egli aborriva, e se non si dissipa tra gli errori nuovi che precorreva, si deve a ciò che su tutte quelle varietà e incoerenze sormonta costantemente il pensiero che la poesia è la prima forma della mente, anteriore all'intelletto e libera da riflessione e raziocinî.

Come non seppe, valendosi del suo principio capitale, sceverare e accordare gli altri che circa la natura della poesia esistevano nella tradizione scientifica o erano stati

da lui escogitati, così non riuscí a liberarsi dalla tirannia delle classificazioni empiriche, vecchie e nuove. Si sforzò, invece, di filosofarle, e tentò di dedurre serialmente le diverse forme della poesia, epica lirica drammatica; del verso e del metro, spondaico giambico prosastico; del parlare figurato, metafora metonimia sineddoche ironia; delle parti del discorso, onomatopee interiezioni pronomi particelle nomi verbi, modi e tempi del verbo (al qual proposito richiama perfino un caso di afasia da lui osservato in Napoli in persona di « un uomo onesto tocco da grave apoplessia, il quale mentova nomi e si è dimenticato affatto de' verbi »); delle scritture, geroglifiche simboliche alfabetiche; delle lingue secondo la loro crescente complessità che va dalle parole monosillabiche alle composte e dalla prevalenza di vocali e dittonghi alla prevalenza delle consonanti. In questi tentativi disseminò dappertutto interpetrazioni nuove e parzialmente vere di fatti particolari; ma non giunse, e non poteva, a sistemazione scientifica. E neppure vide chiaro nella relazione della poesia con le altre arti, che talora unificò con quella, come quando considera intrinsecamente identiche pittura e poesia, e viene notando analogie tra la poesia e la pittura del Medioevo; e, tal'altra, stranamente separò, come quando pretende che la delicatezza delle arti sia frutto delle filosofie e che delicatissime siano pittura, scultura, fonderia e intaglio, perché debbono astrarre le superficie dai corpi che imitano.

Queste incoerenze ed errori, che abbiamo passati in rapida rassegna, se in parte derivano da scarsa capacità di distinzione e di elaborazione, per un'altra e maggiore parte si riportano piú direttamente al già chiarito vizio fondamentale che è nella struttura della Scienza nuova: e qui, propriamente, allo scambio fatto dal Vico tra il concetto filosofico della forma poetica dello spirito e il concetto empirico della forma barbarica della civiltà.

« Talché (egli stesso dichiara) questa prima età del mondo si può dire con verità tutta occupata d'intorno alla prima operazione della mente ». Ma la prima età del mondo, essendo costituita da uomini in carne ed ossa e non da categorie filosofiche, non poté essere occupata intorno a una sola operazione della mente. Quest'una poteva, come si suol dire, prevalere (e la parola stessa svela il carattere quantitativo e approssimativo del concetto); ma tutte le altre dovevano essere in atto insieme con lei, la fantasia e l'intelletto, la percezione e l'astrazione, la volontà e la moralità, il cantare e il contare. A siffatta evidenza il Vico non poteva sottrarsi, epperò in quella fase di civiltà introdusse non solo il poeta, ma anche il teologo, il fisico, l'astronomo, il *paterfamilias*, il guerriero, il politico, il legislatore; senonché le attività di tutti costoro volle considerare e chiamare poetiche, con metafora tratta dall'asserita prevalenza della forma fantastica dello spirito, e il complesso di esse sapienza poetica. Il carattere metaforico della denominazione è accusato, o balza agli occhi, in alcuni luoghi caratteristici; come dove le « arti », ossia le arti meccaniche, produttrici pratiche di oggetti per gli usi della vita, sono definite « poesie in certo modo reali », e l'antico diritto romano per l'abbondanza delle formole e cerimonie onde si riveste, è detto « poema drammatico serio ». Ma le metafore sono pericolose, quando, come nel caso della Scienza nuova, trovano un terreno favorevole alla loro trasformazione in concetti; e, infatti, la fase storica barbarica, metaforeggiata come sapienza poetica, non tardò a convertirsi, presso il Vico, nella fase ideale della poesia, conferendo a quest'ultima tutte le proprie attribuzioni. Colà erano teologi, e la poesia fu considerata dal Vico come teologia, sebbene fantastica; educatori, e fu fatta educatrice, sebbene di volgo; sapienti di cose fisiche, e fu fatta sapienza, sebbene di fisica immaginaria. E giac-

ché quei barbari non potevano non pensare per concetti, rozzi che questi fossero e involti nelle immagini, i fantasmi della poesia, individuati, singolarizzati, le sentenze di essa sempre corpulente, si falsificarono in universali fantastici, che sarebbero qualcosa di mezzo tra l'intuizione, che è individualizzante, e il concetto, che universalizza: la poesia che doveva rappresentare il senso, lo schietto senso, rappresentò invece il senso già intellettualizzato; e il detto che niente si trova nell'intelletto che non sia già nel senso, acquistò la significazione che l'intelletto è il senso stesso, schiarito, o il senso l'intelletto stesso, confuso; onde non ebbe piú bisogno dell'aggiunta cautela: « *nisi intellectus ipse* ». Per converso, la civiltà barbarica divenne come una mitologia o allegoria della ideale fase poetica; e i primi popoli furono trasformati in moltitudini di « sublimi poeti »; come poeti furono fatti (nella ontogenesi corrispondente a tale filogenesi) perfino i fanciulli. Il concetto dell'universale fantastico come anteriore all'universale ragionato concentra in sé la duplice contradizione della dottrina; perché all'elemento fantastico dovrebbe essere congiunto in quella formazione mentale l'elemento dell'universalità, il quale, per sé preso, sarebbe poi un vero e proprio universale, ragionato e non fantastico; donde una *petitio principii*, per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta. E, d'altro canto, se l'universale fantastico s'interpetrasse come depurato dall'elemento universale e cioè come un mero fantasma, la coerenza si ristabilirebbe certamente nella dottrina estetica: ma la sapienza poetica o civiltà barbarica verrebbe mutilata di una parte essenziale del suo organismo, perché privata di ogni sorta di concetti, e, per dir cosí, disossata.

Per risolvere la contradizione conveniva dissociare poesia e sapienza poetica; del che, in verità, s'incontra qual-

che accenno presso il Vico. Egli confessa talvolta, quasi involontariamente, la non corrispondenza tra la categoria filosofica e il tipo sociale, e per quest'ultimo è costretto a ricorrere ai « press'a poco », e ai « piú o meno ». Gli accade di dire, p. e., che gli uomini primitivi erano « nulla o assai poco ragione e tutti robustissima fantasia », « quasi tutti corpo e quasi niuna riflessione »; ovvero, dopo avere distinte con filosofiche pretese le tre lingue degli dèi, degli eroi e degli uomini, osserverà che: « la lingua degli dèi fu quasi tutta muta e pochissimo articolata; la lingua degli eroi mescolata egualmente di articolata e di muta; la lingua degli uomini quasi tutta articolata e pochissimo muta ». La favella poetica (ammette ancora) sopravvive alla sapienza poetica e scorre per lungo tratto dentro il tempo istorico o età civile, come (dice con magnifica immagine) « i grandi rapidi fiumi si spargono molto dentro il mare e serbano dolci l'acque portatevi con la violenza del corso ». Anche nei tempi moderni non si può dismettere il parlare fantastico, e « per ispiegare i lavori della mente pura ci han da soccorrere i parlari poetici per trasporti de' sensi ». La poesia non sembra che sia finita con la fine della barbarie, perché pur nei tempi civili sorgono poeti; e che quelli della prima epoca fossero fantastici per natura, e i nuovi tali si facciano per arte ed industria — ossia, come il Vico vuole, con lo sforzarsi di perdere memoria delle parole proprie, di purgarsi delle filosofie, di riempirsi la mente di pregiudizî fanciulleschi o volgari, di rimettere la mente in ceppi costringendosi tra l'altro all'uso della rima, — queste restrizioni, del resto facilmente confutabili, si affaticano invano a sminuire l'importanza del fatto riconosciuto: che la poesia è di tutti i tempi, e non di quello solo barbarico: è una categoria ideale e non un fatto storico. Ma le restrizioni anzidette, come la rarità e la timidezza degli accenni

ricordati, provano che il Vico non era in grado di eseguire la dissociazione tra poesia e sapienza poetica, impeditone dall'ibridismo del concetto e del metodo stesso della Scienza nuova.

Se, per altro, l'idea della poesia come pura fantasia, nonostante tutte le confusioni e incoerenze nelle quali si avvolge, non fosse rimasta salda nel fondo del pensiero del Vico, e non avesse operato, per così dire, nel sottosuolo della Scienza nuova, non sarebbe agevole, né forse possibile, intendere la concezione capitale che domina la sua filosofia dello spirito, e che è strettamente legata con quell'idea. Diciamo, la concezione dello spirito come sviluppo, o, per adoperare la terminologia propria del Vico, come corso o spiegamento; concezione la quale, pur senza espressa contrapposizione, superava quella ordinaria, limitantesi quasi esclusivamente a enumerare e classificare le facoltà dello spirito. La dottrina degli universali fantastici come spontanee formazioni mentali, universali rozzi ma forniti di un motivo di vero, era certamente bastevole come strumento per debellare l'empirica teoria che faceva sorgere le civiltà da un'alta e ragionata saggezza ordinatrice, opera personale di Dio o di uomini sapienti, sorti non si sa come e piovuti non si sa donde. Il Vico poneva chiaro il dilemma delle due e non più guise di spiegare l'origine della civiltà: o nella riflessione di uomini sapienti, ovvero in un certo senso e istinto umano di uomini bestioni; e si risolveva per la seconda ipotesi, per i « bestioni » che via via si erano fatti uomini; e, cioè, per il pensiero che si evolve dall'universale fantastico a quello ragionato, per l'assetto sociale che procede via via dalla forza all'equità. Ma era quella veduta bastevole per fondare la storia ideale o filosofia dello spirito? Nella filosofia dello spirito, essa si sarebbe tradotta in qualcosa di simile, se non d'identico, alla dottrina che, per effetto

del cartesianismo e anche di una certa tal quale rinascita che ebbe la scolastica di Duns Scotus, correva ai tempi del Vico, e secondo cui la vita dello spirito si esplicava nei gradi successivi del concetto oscuro, confuso, chiaro e distinto: il Leibniz, com'è noto, fece argomento di speciale studio le percezioni oscure e confuse, le « *petites perceptions* ». Dottrina nel suo intrinseco intellettualistica, giacché i concetti, confusi od oscuri che fossero, erano pur sempre concetti; e impotente perciò a dare ragione, nonché della poesia, neppure dello sviluppo spirituale, che non può intendersi nella sua dialettica quando sia costituito di differenze meramente quantitative: le quali, in realtà, non sono differenze ma identità e perciò immobilità; e, infatti, tutto quell'indirizzo fu, insiememente, antiestetico e statico, privo di una vera dottrina della fantasia e di una vera dottrina dello sviluppo. Il pensiero del Vico è, invece, avverso all'intellettualismo, simpatico alla fantasia, tutto dinamico ed evolutivo: lo spirito è, per lui, un eterno dramma; e, poiché il dramma vuole le antitesi, la sua filosofia della mente è impiantata sull'antitesi, e cioè sulla reale distinzione e opposizione, tra fantasia e pensiero, poesia e metafisica, forza ed equità, passione e moralità, per quanto egli sembri talvolta, per le ragioni già note, disconoscerla o, piuttosto, per quanto venga talvolta a ingarbugliarla con indagini e dottrine empiriche e con determinazioni storiche.

V

La forma semifantastica del conoscere
(Il mito e la religione)

Anche la dottrina del Vico sul mito, se è non meno originale e profonda di quella circa la poesia, non è del tutto limpida, perché le relazioni tra poesia e mito sono così strette che l'ombra gettata sull'una deve necessariamente stendersi in qualche modo sull'altro.

Proseguendo a indagare, come abbiamo fatto sin qui e faremo sempre nel séguito, lo stato delle cognizioni ai tempi del Vico secondo le varie discipline e problemi che egli prese a trattare, ricorderemo in breve, circa gli studi sulla mitologia, come tra il Cinque e il Seicento non solamente si mettessero insieme grandi compilazioni letterarie di miti (delle quali già aveva dato esempio, nel Trecento, il Boccaccio), ma venissero dottamente propugnate le due teorie esplicative già note all'antichità classica e non ignote del tutto al Medioevo: la teoria del mito come allegoria di verità filosofiche (morali, politiche e via discorrendo), e quella del mito come storia di personaggi effettivamente esistiti e di avvenimenti accaduti, adornate dall'immaginazione che divinizzava gli eroi (evemerismo). Il primo indirizzo ispirava, tra l'altre, l'opera di Natale Conti, *Mythologiæ sive explanationis fabularum libri decem* (1568) e il *De sapientia veterum* (1609) del Bacone; dove, per altro,

quel sistema era proposto non senza qualche dubbio e con la esplicita cautela che, se anche non valesse come interpetrazione storica, avrebbe potuto sempre mantenere il suo valore di moralizzazione (*aut antiquitatem illustrabimus aut res ipsas*). Il secondo era rappresentato autorevolmente da Giovanni Leclerc (Clericus), l'erudito ginevrino-olandese verso cui tanta reverenza e gratitudine ebbe a professare il Vico per aver degnato di attenzione il suo *Diritto universale*, e del quale fece epoca, in materia mitologica, l'edizione della *Teogonia* esiodea: lo seguì tra gli altri il Banier, autore del libro: *Les fables expliquées par l'histoire* (1735). Un terzo sistema, anch'esso non senza qualche precedente antico, derivava i miti da popoli particolari, dagli egiziani o dagli ebrei, ovvero dall'opera di singoli filosofi e poeti inventori; e, quando non si risolveva in una pura e semplice ipotesi storica sulla formazione di alcuni o di tutti i miti trasmessi dall'antichità o non si riportava alla rivelazione divina, è chiaro che implicava la teoria che il mito sia non già una forma eterna, ma un contingente prodotto dello spirito, il quale, com'è nato una volta, così possa morire o sia già morto.

Il Vico si oppone risolutamente al primo e al terzo indirizzo mitologico: all'allegorismo e alla dottrina della derivazione storica: e ricorda, per l'allegorismo, il trattato baconiano dal quale aveva tratto incentivo a meditare sull'argomento, ma ch'egli giudicava « più ingegnoso che vero »; e per l'altra scuola, considerante i miti come storie sacre alterate e corrotte dai gentili e in particolare dai greci, il *De theologia gentili* (1642) del Vossio e una dissertazione di Daniele Uezio (Huet). I miti o favole non contengono sapienza riposta, e cioè concetti ragionati, avvolti consapevolmente nel velo della favola; e perciò non sono allegorie. L'allegoria importa che si abbia, da una parte, il concetto o significato, dall'altra la favola o involucro,

e tra le due cose l'artifizio che le fa stare insieme. Ma i miti non si possono scindere in questi tre momenti, e neppure in un significato e un significante: i loro significati sono univoci. Importa altresì, quella teoria, che chi creda al contenuto, non creda alla forma; ma i creatori dei miti dettero ingenua e piena fede a quelle loro creazioni; e fintasi, p. e., la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero in appresso, Giove re e padre degli dèi e degli uomini in atto di fulminante, essi stessi che se lo finsero lo credettero, e con ispaventose religioni lo temerono, riverirono e osservarono. Il mito, insomma, non è favola ma storia, quale possono formarsela gli spiriti primitivi e da essi severamente tenuta come racconto di fatti reali. I filosofi che sorsero posteriormente, servendosi dei miti per esporre in modo allegorico le loro dottrine, ovvero illudendosi di ritrovarvele per quel senso di riverenza che si porta all'antichità tanto più venerabile quanto più oscura, ovvero stimando comodo di giovarsi di tale espediente per i loro fini politici, — e così Platone omerizzando e, nel tratto stesso, platonizzando Omero; — resero i miti favole, quali in origine non erano e intrinsecamente non sono. Onde è da dire che filosofi e mitologi furono piuttosto essi i poeti che immaginarono tante strane cose sulle favole, laddove i poeti o creatori primitivi furono i veri mitologi e intesero narrare cose vere dei loro tempi. — Per la medesima ragione, e cioè per essere i miti parte essenziale della sapienza poetica o barbarica, e come tale spontanei in tutti i tempi e luoghi, non si può attribuirli a un singolo popolo che li avrebbe inventati e dal quale si sarebbero trasmessi agli altri, quasi ritrovato particolare di uomini particolari od oggetto di rivelazione.

Codesta dottrina, superante l'allegorismo e lo storicismo, è un altro aspetto della rivendicazione che il Vico compì delle forme conoscitive alogiche contro l'intellettua-

lismo, il quale le negava appunto col presentarle ora come forme artificiali ora come prodotti accidentali o dovuti a cause soprannaturali. Né sembra accettabile l'opinione che aggrega il Vico all'indirizzo neoevemeristico, da lui in verità non combattuto esplicitamente, e verso cui, se si vuole, presenta anche qualche superficiale somiglianza, ma insieme con le somiglianze questa radicale diversità: che per il Vico le favole non sono alterazioni di storie reali, ma sono intrinsecamente storie, e la loro pretesa alterazione è la loro verità stessa, quale appariva alle menti primitive.

Altra più precisa determinazione circa la natura del mito il Vico non dà né poteva, appunto perché essendo in lui ondeggiante il concetto stesso della poesia, egli non era in grado di segnare i limiti tra le due forme. Parlò, in genere, di poesia e di mito come di cose distinte, ma non fissò la distinzione. Eppure, il Vico si era bene imbattuto nel concetto che porge quel criterio distintivo, e l'aveva enunciato; senonché, in cambio di valersene per la dottrina del mito, ne aveva fatto una o alcune delle sue parecchie definizioni della poesia. Quel carattere poetico, quell'universale fantastico che, introdotto nell'estetica come principio esplicativo della poesia, dà luogo a tante insuperabili difficoltà, è invece, per l'appunto, la definizione del mito, e come tale fornisce alla scienza della mitologia il vero principio che le bisogna. Se il concetto del compiere grandi fatiche pel comune vantaggio non si sa staccare dall'immagine di un uomo particolare che abbia compiuto alcuna di quelle fatiche, quel concetto diventa, p. e., il mito di Ercole; ed Ercole è insieme un individuo che fa azioni individuali e uccide l'idra di Lerna e il leone nemeo o lava le stalle di Augia, ed è un concetto; come il concetto dell'operosità utile e gloriosa è un concetto ed è, insieme, Ercole: è un universale ed un fantasma: un universale fantastico.

Anche quel sublime lavoro, che il Vico diceva proprio della poesia, di dare vita alle cose inanimate, spetta non propriamente alla poesia, ma al mito. Il quale incorporando i concetti in immagini, ed essendo le immagini sempre qualcosa d'individuale, viene ad atteggiarli come esseri viventi. Così gli uomini primitivi, che non conoscevano la cagione del fulmine e perciò non ne possedevano la definizione fisica, erano tratti, miteggiando, a concepire il cielo come un vasto corpo animato, che — a somiglianza di essi medesimi quando erano in preda alle loro violentissime passioni, urlando, brontolando, fremendo, — parlasse e volesse dire qualche cosa. E del mito e non della poesia si deve riconoscere l'origine nell' « inopia », nella debolezza della mente e nella sua inadeguazione ai problemi che vuole risolvere, nella incapacità a pensare per universali ragionati e ad esprimersi con termini proprî, onde sorgono gli universali fantastici e le metonimie e le sineddoche e ogni sorta di metafore. Le contradizioni, notate da noi nell'universale fantastico e che lo rendono inadatto a fondare la dottrina estetica, stanno perfettamente a posto nella dottrina del mito; il quale è, per l'appunto, questa contradizione: un concetto che vuol essere immagine e un'immagine che vuol essere concetto, e perciò un'inopia, anzi un'impotenza potente, un contrasto e una transizione spirituale, dove il nero non è ancora e il bianco muore. Infine, la sapienza poetica, e cioè la teologia, fisica, cosmografia, geografia, astronomia e tutto il complesso delle restanti idee e credenze dei popoli primitivi, esposte dal Vico, erano effettivamente mito e non già, come egli dice, poesia, per la buona ragione ch'egli stesso adduce che quelle erano le loro storie; e la poesia è poesia e non istoria, neppure più o meno fantasticata. Poesia, i poemi omerici in quanto esprimevano le aspirazioni della grecità; storia, gli stessi poemi omerici, in quanto erano cantati e ascoltati come

racconti di fatti realmente accaduti; due forme di prodotti spirituali che, se sembrano materialmente raccogliersi in una stessa opera, non per ciò s'identificano.

Tutto questo il Vico vede e non vede, o, meglio, ora intravede e ora travede, e perciò non si può dire che riesca a determinare veramente la distinzione e a risolvere il problema dei rapporti tra mito e poesia. Un altro importante e ancora assai dibattuto problema della scienza mitologica, se cioè il mito sia filosofia o storia, potrebbe credersi, invece, da lui risoluto in modo netto; perché egli ripete molte volte che i miti contengono sensi storici e non già filosofici dei popoli primitivi; ma, in realtà, ove si faccia bene attenzione, si scorge che egli non solo non lo risolve, ma neppure se l'è mai proposto. I sensi storici, che il Vico assevera, sono contrapposti non propriamente ai sensi filosofici in genere, ma « ai sensi mistici di altissima filosofia » e ai « sensi analogi », che i mitologi da lui criticati vi ritrovavano; e, cioè, da una parte ripetono la critica all'allegorismo e, dall'altra, combattono quel cattivo modo d'interpetrazione storica che trasporta idee e costumi moderni ai popoli antichi. La sua teoria si concilia, a dir vero, tanto con quella che avvicina il mito alla filosofia, quanto con l'altra che l'avvicina alla storia; tanto con l'eclettica che ammette entrambi gli elementi, quanto con la speculativa, che li ammette altresí entrambi ma per la ragione che filosofia e storia, cosí in sé medesime come nel mito, costituiscono, in fondo, una cosa sola e indivisibile.

Come « inopia », il mito deve essere superato. La mente umana — che agogna naturalmente di unirsi a Dio donde ella viene, e cioè al vero Uno, e che non potendo per la esuberante natura sensuale dell'uomo primitivo esercitare la facoltà, sepolta sotto i loro sensi troppo vigorosi, di astrarre dai subietti le proprietà e le forme universali, si era finta le unità immaginarie, i generi fantastici o i miti,

— nel suo successivo spiegarsi o esplicarsi, risolve via via i generi fantastici in generi intelligibili, gli universali poetici in ragionati, e si libera dai miti. L'errore del mito passa così nella verità della filosofia. Il Vico conosce e adopera un concetto dell'errore, dell'errore propriamente detto, nascente dalla volontà e non dal pensiero, il quale quanto a sé non erra mai (*mens enim semper a vero urgetur quia nunquam aspectu amittere possumus Deum*); dell'errore che consiste in vuote parole arbitrariamente combinate (*verba autem sæpissime veri vim voluntate mentientis eludunt ac mentem deserunt, immo menti vim faciunt et Deo obsistunt*); dell'errore, insomma, che, per adoperare la sua efficace descrizione, si ha quando gli uomini « mentre con la bocca dicono, non hanno nulla in lor mente, perocché la lor mente è dentro il falso, che è nulla ». Ma sa anche che l'errore non è mai del tutto errore, appunto perché, non potendosi dare idee false e consistendo il falso soltanto nella sconcia combinazione delle idee, in esso è sempre il vero, e ogni favola ha qualche motivo di verità. Perciò, lungi dal disprezzare le favole, ne riconosce il valore quasi di embrione del sapere riposto o della filosofia che si svolgerà poi. I poeti (ossia, nel nuovo significato che assume nel Vico questa parola, i creatori dei miti) sono il senso (e cioè, nel nuovo significato, la filosofia rudimentale e imperfetta); e i filosofi sono l'intelletto dell'umanità (e cioè la filosofia più compiuta, che nasce dalla precedente). L'idea di Dio si evolve a poco a poco dal Dio, che colpí la fantasia dell'uomo isolato, al Dio delle famiglie, *divi parentum*, al Dio della classe sociale o della patria, *divi patrii*, al Dio delle nazioni, fino a quel Dio « che a tutti è Giove », al Dio dell'umanità. Le favole destarono Platone a intendere le tre pene divine, che gli dèi solamente, e non gli uomini, possono infliggere: l'oblio, l'infamia e il rimorso; il passaggio per l'Inferno gli suggerí il concetto

della via purgativa onde l'anima si purifica dalle passioni, e l'arrivo agli Elisi quello della via unitiva onde la mente va ad unirsi a Dio per mezzo della contemplazione delle eterne cose divine. Dalle somiglianze e metafore dei poeti Esopo trasse gli esempî e gli apologi con cui dette i suoi avvisi; e dall'esempio, che si fonda sopra un caso solo e soddisfa le menti rozze, si svolge l'induzione, che si vale di più casi simili, quale l'insegnò Socrate con la dialettica, e successivamente il sillogismo, che Aristotele scoperse e che non regge senza un universale. Le etimologie delle parole svelano le verità intraviste dai primi uomini e deposte nel loro linguaggio; p. e., ciò che i filosofi moderni con gravi ragioni hanno dimostrato, che i sensi fanno essi le qualità chiamate « sensibili », è già adombrato nella parola « *olfacere* » della lingua latina, che implica il pensiero che l'odorato « faccia » l'odore. Il Vico attribuisce tanta importanza a questa connessione tra universali poetici e universali ragionati, tra mito e filosofia, da essere tratto ad affermare che le sentenze dei filosofi, le quali non trovino riscontro e precedente nella sapienza poetica e volgare, debbano essere errate. Anzi, è questo un altro significato che egli assegna talvolta al rapporto tra filosofia e filologia: di una conferma reciproca tra sapienza volgare e sapienza riposta, conciliate entrambe nell'idea di una filosofia perenne dell'umanità.

Con la teoria del mito e del rapporto di esso con la filosofia, il Vico ha dato, tutt'insieme, la sua teoria della religione e del rapporto tra religione e filosofia. Due pensieri circolano, a questo proposito, per entro la Scienza nuova: l'uno, che la religione nasca, nella fase della debolezza e dell'incultura, dal bisogno mentale di dare pace alla curiosità e d'intendere in qualche modo le cose della natura e dell'uomo (di spiegare, p. e., il fulmine); — l'altro, che la religione s'ingeneri negli animi pel terrore di colui che minaccia fulminando. E si potrebbero chia-

mare le due teorie, dell'origine teoretica e dell'origine pratica della religione; e giacché poi, conformemente alle dottrine del Vico, l'uomo è nient'altro che intelletto e volontà, è chiaro come, fuori di queste due origini, la religione non possa averne altre. Ora, lasciando da parte la religione nel significato pratico (della quale si discorrerà piú innanzi), la religione nel significato teoretico che cosa è altro se non l'universale fantastico, l'animismo poetico, il mito? A essa si lega quell'istituto che il Vico chiama la divinazione: e cioè i metodi coi quali si raccoglieva e interpetrava la lingua di Giove, le parole reali, i segni e cenni del Dio, finto nell'universale fantastico e creato dall'immaginazione animatrice. E come dal mito procede la scienza e la filosofia, cosí, parimente, dalla divinazione la conoscenza delle ragioni e cause, la previsione filosofica e scientifica.

Il Vico, a questo modo, si liberava dal pregiudizio che cominciava a prevalere al suo tempo (si ricordino la storia degli oracoli antichi del Van Dale, popolarizzata dal Fontenelle, e il libro già citato del Banier), e tanta efficacia ebbe per un secolo ancora, delle religioni come « impostura d'altrui », quando erano invece (egli dice) nate da « propria credulità ». Colui che non ammetteva l'origine artificiosa dei miti, non poteva ammetterla neppure delle religioni. Ma come egli rifiutava altresí l'origine sovrannaturale o rivelata dei miti, cosí nello stesso atto pronunziava né piú né meno che l'origine naturale, anzi umana, delle religioni; e, quel che piú specialmente è da notare, la riponeva in una forma inadeguata dello spirito, nella forma semifantastica che è il mito. Né bisogna fare caso di qualche suo breve detto incidentale, che sembra in contrasto con questa teoria; come là dove dice che la religione precede non solo le filosofie, ma il linguaggio stesso, il quale suppone la coscienza di qualcosa di comune tra gli uomini: equivoci derivanti dalla solita perplessità metodica e da

abito di poca chiarezza. L'identificazione della religione col mito, e l'origine umana delle religioni, non solo è insistentemente espressa, ma è essenziale a tutto il sistema del Vico. Origine umana, che non esclude, nelle parole di lui, un diverso concetto di religione: la religione rivelata, e perciò di origine soprannaturale. Egli, infatti, pone sempre, da un canto, la teologia poetica, che è mitologia, e la teologia naturale, che è metafisica o filosofia; e, dall'altro, la teologia rivelata. Ma quest'ultimo concetto è ammesso da lui, non già perché si leghi ai precedenti e derivino tutti da un principio comune, sí bene, semplicemente, perché il Vico afferma gli uni e afferma l'altro. L'origine umana, la teologia poetica, di cui è séguito la teologia metafisica, è quella che vale per l'umanità gentilesca, ossia per l'umanità intera, fatta eccezione del popolo ebreo che è privilegiato dalla rivelazione. Per quali motivi il Vico serbasse questo dualismo, e sopra quali contradizioni pungenti fosse a cagione di esso costretto ad adagiarsi, anche questo si vedrà piú oltre, e a suo luogo. Ma appunto perché quel dualismo rimase in lui senza mediazione, noi dobbiamo, esponendo il suo pensiero, tenere fermo ciascuno dei due termini del dualismo, e, per ora, l'origine meramente umana: la religione quale prodotto del bisogno teoretico dell'uomo giacente in condizioni di relativa povertà mentale. Concetto che ha rapporti soltanto indiretti con quello bruniano della religione come cosa necessaria alla moltitudine rozza e poco sviluppata, e con quello campanelliano della religione naturale o perpetua, eterna filosofia razionale coincidente col cristianesimo spogliato dai suoi abusi; e che ha rari e deboli riscontri negli scrittori del tempo, i quali, anche quando vi accennano di passaggio, l'intendono in modo superficiale e lo presentano senza nessuna coerenza con le altre loro idee: battono sulla religione in quanto ignoranza e trascurano la sapienza di quella ignoranza, la religione come verità.

VI

La coscienza morale

Le altre dottrine del Vico di ragion teoretica, e cioè sulla logica della filosofia, delle scienze fisiche e matematiche e delle discipline storiche, sono state già esposte nell'esporre la sua gnoseologia, e si desumono quasi tutte dai suoi primi scritti, poiché nella Scienza nuova la fase della « mente tutta spiegata » appare, piú che altro, come un limite della ricerca. Soltanto giova notare che il Vico tocca altresí il problema del rapporto tra poesia e storia; ma, sempre per la indistinzione tra filosofia e scienza sociale, non gli riesce di risolverlo pienamente. Sotto un aspetto, sembra a lui che la storia sia anteriore alla poesia, perché questa, dice, presuppone la realtà e contiene una « imitazione di piú »; sotto un altro aspetto, che la poesia costituisca la forma prima, perché presso i popoli primitivi la loro storia è la loro poesia e i primi storici sono i poeti. A ogni modo, egli insiste sull'elemento poetico, intrinseco alla storia; e di Erodoto, padre della greca storia, osserva che non solo i libri di lui sono ripieni la piú parte di favole, ma « lo stile ritiene moltissimo dell'omerico, nella quale possessione si sono mantenuti tutti gli storici che gli sono venuti appresso, i quali usano una frase mezza tra la poetica e la volgare »; « *verba ferme poëtarum* », come ripete altrove facendo suo un detto di Cicerone.

Né si trovano particolarmente svolti nel Vico i rapporti fra teoria e pratica, intelletto e volontà; benché dappertutto egli suggerisca il pensiero generale che come in Dio intelletto e volontà coincidono, similmente nell'uomo immagine di Dio, onde la mente o spirito non è divisa in un pensiero e in una volontà, in un pensiero che proceda per un verso e in una volontà che proceda per un altro, ma pensiero e volontà si compenetrano e formano un tutto solo: veduta assai superiore a quella della filosofia del suo tempo, e cioè del leibnizianismo, in cui persisteva il concetto dell'arbitrio divino e, perciò, dell'irrazionalità. Un'altra sua e singolare veduta importerebbe invece, per chi concluda frettolosamente, la precedenza della pratica sulla teoria: perché il Vico dice che i filosofi pervengono ai loro concetti mercé l'esperienza delle istituzioni sociali e delle leggi nelle quali gli uomini si accordano come in qualcosa di universale, e che Socrate e Platone, p. e., presuppongono la democrazia e i tribunali ateniesi. Ma questa successione delle religioni che generano le repubbliche, delle repubbliche che generano le leggi, delle leggi che generano le idee filosofiche, e che egli chiama « una particella della storia della filosofia narrata filosoficamente », è, appunto, una teoria d'importanza sociologica e non già filosofica.

Per quel che concerne le dottrine di ragion pratica, delle quali ora entriamo a trattare, potrebbe parere che il Vico, diversamente che in quelle di ragion teoretica, non sia in recisa opposizione alle idee del suo tempo, ma anzi si ricolleghi proprio a un movimento del suo tempo: alla scuola del diritto naturale. Il capo della scuola, l'iniziatore del movimento, Ugo Grozio, era da lui chiamato uno dei suoi quattro autori, insieme con Platone, in cui aveva ritrovato le sue aspirazioni a una filosofia idealistica, col Bacone che gli aveva fatto sorgere in mente l'idea di una scienza positiva e storica delle società, e con Tacito, che

vedremo più innanzi qual servizio gli rese o il Vico credette di averne ottenuto. E insieme col Grozio ricorda perpetuamente gli altri principali autori del diritto naturale, il Selden e il Pufendorf, trascurando gl'innumerevoli loro seguaci che considera, piuttosto che autori di scienza, semplici « adornatori » del sistema groziano.

Il ricollegamento, in un certo senso, è evidente e confessato e professato dallo stesso Vico; ma anche è indubitabile che egli non aderì semplicemente a quella scuola, e neppure la continuò al modo di chi serbi i concetti generali e direttivi, e svolga o corregga i particolari. La continuò solamente in significato dialettico, e cioè in quanto ne ebbe a contrastare le tesi capitali o ad accoglierle mutandole profondamente. Il diritto naturale gli offerse non soluzioni, ma problemi, e di questi anche se alcuni gli offerse veramente belli e determinati, altri, e più gravi, suscitò solamente nel suo spirito: problemi dunque o non risoluti o neppure veduti, che il Vico si propose e in parte risolse.

Gli aspetti e le tendenze del diritto naturale erano molteplici, e conviene preliminarmente distinguerli ed enumerarli. In primo luogo, in quella scuola, presa nel suo complesso e nei suoi tratti essenziali, si esprimeva il progresso sociale, onde l'Europa, uscendo dal feudalesimo e dalle guerre di religione, si dava una nuova coscienza, spiccatamente borghese e laica: si ricordi che la formazione di essa fu quasi contemporanea alla nascita dell'anticlericale e borghese istituto della « massoneria ». « Naturale » voleva dire, tra l'altro, « non soprannaturale »; e, quindi, ostilità o indifferenza di fronte al soprannaturale e alle istituzioni che lo rappresentavano e ai conflitti sociali che ingenerava. Non a caso il Grozio fu arminiano: il Pufendorf ebbe liti con teologi; il Tomasio è rammentato tra i promotori della libertà di coscienza. Le proteste di reve-

renza verso la religione e verso la chiesa, che con molta abbondanza quei pubblicisti solevano inserire nei loro scritti (i quali ne sono come soffusi da un velo di pietà), erano cautele da politici, che procuravano di minare il nemico senza lasciarsi scorgere, di ferire coprendosi. Cautela lodata, p. e., nel Grozio da uno dei seguaci della scuola (l'autore della *Pauco plenior iuris naturalis historia*, 1719), che celebra il maestro come « *instrumentum divinæ providentiæ* », quasi Messia venuto a redimere il « *lumen naturale* » dalla sua servitù al « *supernaturale* », e fornito perciò di tutta la forza e di tutta l'abilità occorrenti; talché, esperto delle persecuzioni scolastiche, « *caute versabatur.... ne maius bilem adversus prudentiam naturalem et rationalem ex latebris productam tam minis irritaret* », e procedendo a separare le leggi umane dalle divine, non prendeva di fronte la scuola teologica attaccandone gli errori fondamentali, anzi perfino la lodava nei prolegomeni dell'opera sua. « Naturale » significava altresì ciò che è comune agli individui delle varie nazioni e stati; e, quindi, sotto l'aspetto pratico forniva un ottimo motto d'ordine per riunire in certe aspirazioni e lotte comuni la borghesia dei varî paesi. I trattati del diritto naturale furono, nel secolo decimosettimo e nel seguente, per la borghesia, quel che il *Manifesto dei comunisti* e il grido: « Proletarî di tutto il mondo, unitevi », tentarono di essere per la classe operaia nel decimonono.

In quanto quella scuola e quella pubblicistica erano manifestazione di un moto pratico, l'interesse filosofico aveva in esse posto subordinato e ufficio sussidiario; onde, in secondo luogo, le trattazioni del diritto naturale, filosoficamente considerate, non si sollevano di solito sopra un chiaro e popolare empirismo. I principî, sui quali si appoggiano, non sono approfonditi e bene spesso neppure estrinsecamente unificati; i concetti, che adoperano, sono

piuttosto rappresentazioni generali; la forma della trattazione è solo apparentemente sistematica. Qualcuno di quegli scrittori procurava di collegare le sue dottrine giusnaturalistiche con la filosofia platonica, stoica o cartesiana, risaliva ad assiomi logici e metafisici, si giovava della deduzione e del metodo matematico. Ma tutto codesto era accostamento e non fusione, adornamento e non ravvivamento; e, tutt'al piú, valeva come prova di diligenza e di serietà d'intenzioni.

La filosofia, per altro, implicita piú o meno nei trattatisti del diritto naturale ed esplicita nei filosofi che presero a elaborare tale dottrina, si accordava con lo spirito del tempo, del quale ci sono noti i caratteri generali. Cosicché terzo aspetto del giusnaturalismo fu, in etica, o l'*utilitarismo*, ora piú o meno larvato ora apertamente dichiarato, e a volta a volta ragionato con filosofia piuttosto matematizzante o piuttosto sensistica, di tendenze materialistiche o di tendenze razionalistiche; ovvero (che è quasi il medesimo) un *astratto e intellettualistico moralismo*, che minacciava di precipitare a ogni istante nell'utilitarismo. Dal quale intellettualismo e utilitarismo, combinati con l'impronta pratica e rivoluzionaria di quel moto spirituale, che era rivolto piuttosto a un semplicistico diritto da far trionfare che a riconoscere quello realmente svoltosi nella storia e ricco di tante forme e vicende, derivava il quarto carattere di esso, e, cioè, la mancanza di senso storico, l'*antistoricismo* della scuola, che stabiliva l'astratto ideale di una natura umana fuori della storia umana o non fusa e vivente in questa.

Infine, borghese, anticlericale, utilitario o materialistico com'era, il giusnaturalismo aveva un quinto e importante carattere, e, cioè, l'avversione alla trascendenza e la tendenza a una concezione *immanentistica* dell'uomo e della società. Carattere poco esplicato e poco ragionato

dottrinalmente, ma non pertanto facilmente riconoscibile nel complesso delle vedute di quella scuola.

Ora, l'ispirazione del Vico era genuinamente ed esclusivamente teoretica, e punto pratica o riformistica; altamente speculativo il suo metodo, e disdegnoso dell'empirismo; idealistico, e perciò antimaterialistico e antiutilitaristico, il suo spirito; la sua gnoseologia anelante al concreto, al certo, e però storicizzante. Per conseguenza, la sua dottrina della ragion pratica, pure prendendo le mosse dal giusnaturalismo, doveva uscire diversa, anzi contraria a questo, in tutti i primi quattro caratteri da noi enunciati. E se in qualcosa coincideva con esso (e non già nella via per pervenirvi, ma nel risultato), era appunto dove meno l'autore avrebbe voluto: nel carattere immanentistico e areligioso.

Ma poiché il nostro proprio tema non è già la critica e modificazione che il diritto naturale ebbe nel pensiero del Vico, sí bene questo pensiero stesso, sarà opportuno, ripigliando il filo della esposizione, seguire ordine alquanto diverso da quello che abbiamo tenuto nel ricapitolare i varî caratteri del giusnaturalismo, e cominciare dal vedere l'opposizione del Vico all'utilitarismo dichiarato o larvato di quella scuola, e la dottrina che egli svolse sul principio dell'etica.

I due principali rappresentanti dell'utilitarismo nel secolo decimosettimo, che il Vico ha sempre innanzi agli occhi, sono l'Hobbes e lo Spinoza; ma ricorda insieme con essi il Locke e il Bayle e, del secolo precedente, il Machiavelli e, risalendo all'antichità, gli stoici col loro concetto del fato, gli epicurei con quello del caso, Carneade col suo scetticismo, e perfino l'inconsapevole dottrina che è contenuta nel motto « *Væ victis* », attribuito al Brenno o capo dei Galli invasori di Roma. Dell'Hobbes ammirava lo sforzo magnanimo nel cercare di accrescere la filosofia di

una teoria che le era mancata nei bei tempi della Grecia, e cioè della teoria dell'uomo considerato in tutta la società del genere umano; ma diceva infelice l'evento, fallito il tentativo che (come anche quello del Locke) nel fatto risultava assai prossimo all'epicureo. L'Hobbes non si era accorto che egli non si sarebbe potuto neppure proporre il suo problema del diritto naturale dell'umanità, se il motivo non gliene fosse stato fornito per l'appunto dalla religione cristiana, la quale comanda verso tutto il genere umano, nonché la giustizia, la carità. Agli stoici invece, al loro fato e al loro determinismo onde furono incapaci a ragionare adeguatamente di repubblica e di leggi, a codesti « spinosisti dell'antichità », si collegava idealmente lo Spinoza; del cui utilitarismo, diverso di spiriti tanto dal lockiano quanto dall'hobbesiano (perché lo Spinoza « *mente, non sensu de veris rerum diiudicat* »), non sfuggiva al Vico la singolarità. Ma, per singolare che fosse, esso costrinse lo Spinoza a ragionare di repubblica in modo poco elevato, « come di una società che sia di mercadanti ». Quelle dottrine utilitarie, calunniose dell'umana natura, parvero perfino al Vico proprie di uomini disperati, che per la loro viltà non ebbero mai parte nello stato, o per la loro superbia si stimarono tenuti bassi e non promossi agli onori dei quali per la loro boria si credevano degni; e annoverò tra costoro il povero Spinoza, il quale, non avendo, perché ebreo, niuna repubblica, mosso da livore, si sarebbe dato a escogitare una metafisica « da rovinare tutte le repubbliche del mondo ». Severo è il suo giudizio sulle condizioni dell'etica ai suoi tempi, che era quale poteva essere sulla base di una metafisica meccanica e materialistica, senza lume di finalità. Cartesio fu affatto sterile in quel campo, giacché le poche cose che sparsamente ne lasciò scritte non compongono dottrina e il suo trattato delle *Passioni* serve piuttosto alla medicina che alla morale; simil-

mente sterili il Malebranche e il Nicole, e i *Pensieri* del Pascal, solitaria eccezione, sono « pur lumi sparsi ». Degli italiani, il Pallavicino offrí appena un abbozzo di etica nel suo trattato *Del bene*, e il Muratori, nella sua *Filosofia morale*, fece prova assai infelice.

L'utilità non è principio esplicativo della moralità, perché proviene dalla parte corporale dell'uomo e, per tale provenienza, è cangevole, laddove la moralità, l'*honestas*, è eterna. Derivare la moralità dall'utilità è scambiare l'occasione con la causa, fermarsi alla superficie e non spiegare per nulla i fatti. Nessuno dei vari modi nei quali il principio utilitario viene atteggiato dai filosofi, la frode o impostura, la forza, il bisogno, rende conto delle differenziazioni e, cioè, dell'organismo sociale. Quale frode poteva mai sedurre e trarre in inganno i supposti primi semplici e parchi posseditori di campi, i quali vivevano affatto contenti della sorte loro? Quale forza, se i ricchi, i pretesi usurpatori, erano pochi, e i poveri, i derubati, molti? Codeste spiegazioni sono giochetti, indegni del grave problema. Quei forti, quei potenti erano, in realtà, potenti d'altro che di sola forza: tanto che si facevano protettori dei deboli e oppugnatori delle tendenze distruttive e antisociali: la loro legge era, sí, di forza, ma « *a natura præstantiori dictata* »; cosa che ben era lecito ignorare al barbaro Brenno, ma non già a uomini filosofi. La forza creatrice e organizzatrice delle prime repubbliche fu tutta umanità generosa, alla quale si debbono richiamare sempre gli stati, quantunque acquistati con l'impostura e con la forza, perché reggano e si conservino; conformemente al detto del Machiavelli di richiamarli alle origini, ma con l'intesa che le origini profonde si trovano nella clemenza e nella giustizia. Gli uomini sono tenuti insieme da qualcosa di piú saldo dell'utilità. Società d'uomini non può incominciare e durare senza fede scambie-

vole; senza che altri riposino sopra le altrui promesse e si acquetino alle altrui asseverazioni di fatti occulti. Si può forse ottenere questa fede col rigore delle leggi penali contro la menzogna? Ma le leggi sono prodotto della società, e, perché sorga società, è necessaria quella fede scambievole. Si dirà, come dice il Locke, che si tratta di un processo psicologico, pel quale gli uomini via via si avvezzano a credere quando altri loro dica e prometta di narrare la verità? Ma, in questo caso, quegli uomini già intendono l'idea di un vero, che basti rivelare per obbligare altrui a doverlo credere senza niun documento umano; e il principio psicologico dell'abitudine è oltrepassato.

La causa vera della società umana non è, dunque, l'utilità, la quale favorisce soltanto, come occasione, l'azione della causa, e fa sì che gli uomini, per natura sociale deboli e indigenti, e divisi dal vizio di origine, si traggano a celebrare la loro natura sociale, « *rebus ipsis dictantibus* », secondo la formola del giurista Pomponio, che il Vico ripete con predilezione. Cose, fatti, circostanze mutano nella moralità che non muta; e di qui l'illusione degli utilitaristi, che guardano dall'esterno e si tengono alle apparenze e vedono il mutamento e non la costanza. L'omicidio è vietato; ma l'approvazione che si dà a colui il quale, minacciato nella vita, non potendo altrimenti salvarsi, uccide l'ingiusto aggressore, non importa mutevolezza del criterio morale circa l'omicidio, perché, in quelle particolari circostanze, non si tratta, in realtà, di omicidio, ma di pena capitale che l'ingiustamente aggredito, trovandosi in solitudine, infligge quasi per tacita delegazione sociale. Il furto è vietato; ma colui che, per tenersi in vita, prende altrui un pane, non viola la moralità, perché esercita un diritto fondato sull'equobono.

La sola filosofia che porti con sé una vera etica, sembra al Vico la platonica, risalente a un principio metafi-

sico, l'idea eterna che educe da sé e crea la materia; laddove l'etica aristotelica è fondata sopra una metafisica che conduce a un principio fisico, alla materia, dalla quale si educono le forme particolari facendo di Dio un vasellaio che lavori le cose fuori di sé. L'etica dei giureconsulti romani abbonda, senza dubbio, di splendidi aforismi; ma non è altro che una semplice arte di equità, insegnata con innumerabili minuti precetti di giusto naturale, che quelli indagavano dentro le ragioni delle leggi e la volontà del legislatore; epperò non può considerarsi come filosofia morale, dove fa d'uopo procedere da pochissime verità eterne, stabilite in metafisica da una giustizia ideale. Per ragioni analoghe il Vico non poteva appagarsi del Grozio e degli altri giusnaturalisti; circa i quali nota in genere cosa verissima, e cioè che i loro grossi volumi recano, sí, titoli magnifici, ma poi non contengono nulla piú di ciò che è volgarmente risaputo. Se si pesano i principî del Grozio con la bilancia esatta della critica, risultano tutti piuttosto probabili e verisimili che necessarî e invitti. Nella questione dell'utilità il Grozio non coglie il punto giusto, non distinguendo l'occasione dalla causa; né « inchioda », ossia non definisce, l'antichissima disputa se il diritto sia in natura o solo nelle opinioni degli uomini, nella quale filosofi e teologi ancora contendono con lo scettico Carneade e con Epicuro; — propone l'ipotesi degli uomini primitivi che siano « semplicioni », ma si dimentica affatto di ragionarla. E giacché quei suoi « semplicioni », accortisi dei danni della solitudine bestiale, vengono alla vita comune, e questa determinazione è loro dettata dall'utilità, il Grozio scivola anche lui, senza avvedersene, nell'utilitarismo e nell'epicureismo.

Ma il Vico, invece, alla domanda se il diritto sia per natura o per convenzione risponde con la solenne « dignità »: « Le cose fuori del loro stato naturale né vi si adagiano

né vi durano ». Alla domanda donde nasca la società, risponde additando il senso umano, la coscienza, il bisogno che ha l'uomo di salvarsi dal nemico interno che gli tormenta il petto. L'origine è certamente nel timore, ma nel timore di sé stesso, non della violenza altrui; è nel rimorso che travaglia, nel pudore che tingendo di rosso il volto dei primi uomini fa risplendere per la prima volta la moralità sulla terra. Dal pudore nascono tutte le virtú, l'onore, la frugalità, la probità, la fede nelle promesse, la verità nelle parole, l'astensione dall'altrui, la pudicizia. Celebrando la società, l'uomo celebra la natura umana.

Il pudore o coscienza morale, tradotto nella corrispondente scienza empirica, dà il senso comune degli uomini d'intorno alle umane necessità o utilità, che è la fonte del diritto naturale delle genti. Questo senso comune (dice il Vico) è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione e da tutto il genere umano. Giudizio senza riflessione non è veramente giudizio, dal quale la riflessione è inseparabile; non è giudizio anche perché sentito e non pensato. Ma non è neppure quello che poi si disse « sentimento », termine vago, ignoto al Vico non meno che alla filosofia tradizionale. È piuttosto un atteggiamento pratico che, su per giú simile negl'individui viventi in condizioni simili, produce i simili costumi dei varî gruppi sociali, da quelli di una classe particolare a quelli dell'intera umanità. Atteggiamento affatto spontaneo (e, anche perciò, definito privo di riflessione); sicché i costumi si generano dall'interno e non dall'esterno, e sono simili senza che siano copiati gli uni dagli altri (« senza prendere esempio l'una nazione dall'altra »). Attraverso quel senso comune la coscienza morale s'incorpora in compatti e resistenti istituti; ed esso accerta l'umano arbitrio, che è di sua natura incertissimo.

VII

Morale e religione

Ma il timore interno, il pudore, la coscienza morale è svegliata negli uomini dalla religione: il timore è timore di Dio, il pudore è vergogna innanzi a lui. Gli uomini primitivi errano per la terra solitarî, selvaggi, feroci, senza lingue articolate, senza certi concubiti, in preda alle loro disordinate violentissime passioni; piuttosto che uomini « bestioni ». Chi li frenerà? Da quale parte verrà il soccorso che loro impedisca di distruggersi a vicenda? Non possono indirizzarli uomini sapienti, che non si sa donde o come s'introdurrebbero in mezzo a loro; non può salvarli l'intervento di Dio: Dio si è ritirato nel suo popolo eletto e non ha nessun commercio con la restante umanità, con l'umanità gentilesca. Ma quei « bestioni » son pur uomini: Dio, nell'abbandonarli, ha lasciato nel fondo del loro cuore una favilla dell'esser suo. Ecco: il cielo fulmina, i bestioni stupiscono, si fermano, temono; si accende in essi la confusa idea di qualcosa che li supera, di una divinità. Ed essi pensano, o piuttosto immaginano, un primo Dio, un Cielo o un Giove fulminante; e a quel Dio si rivolgono per placarlo o per invocarlo a soccorso. Ma per placarlo e averlo soccorritore debbono conformare la propria vita a questo intento: umiliarsi alla divinità, domare l'orgoglio e la fierezza, astenersi da certi atti, compierne altri. Dal pensiero

della divinità riceve forza dunque il conato ossia la libertà, che è propria della volontà umana, di tenere in freno i moti impressi alla mente dal corpo per acquetarli o per dare loro altra direzione. E con questi atti di dominio sopra sé stesso, con la libertà, è nata insieme la moralità: il timore di Dio ha posto il fondamento alla vita umana. La terra si copre di arc; le grotte dei suoi monti, dove il maschio trascina ora la femmina, vergognoso dei concubiti innanzi al volto del Cielo o di Dio, assistono ai primi riti nuziali, proteggono le prime famiglie; il grembo della terra si apre ad accogliere il pio deposito dei morti corpi. Le prime e fondamentali istituzioni etiche — culto religioso, matrimoni, sepolture — sono sorte.

Questa potenza etica e sociale dell'idea di Dio si riafferma nel corso della storia posteriore; perché, quando i popoli sono infieriti con le armi, e nessun potere hanno piú sopra di loro le umane leggi, l'unico mezzo di ridurli è la religione. Si riafferma nello svolgimento individuale della vita umana: ai fanciulli, infatti, non si può altrimenti insegnare la pietà che col timore di qualche divinità; e, nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, l'uomo desidera un essere superiore che lo salvi, e questo essere è Dio. Tutte le nazioni credono in una divinità provvidente: popoli che vivano in società senza alcuna coscienza di Dio, p. e. in alcuni luoghi del Brasile, in Cafra, nelle Antille, sono novelle di viaggiatori, che procurano smaltimento ai loro libri con mostruosi ragguagli.

Se è cosí (e cosí è certamente), nessuna dottrina è piú stolta di quella che pretende concepire morale e civiltà senza religione. Come delle cose fisiche non si può avere certa scienza senza la guida delle verità astratte fornite dalle matematiche, delle cose morali non si può senza la scorta delle verità astratte metafisiche, e, quindi, senza l'idea di Dio. Quando si spegne o si oscura la co-

scienza religiosa, insieme si spegne e si oscura il concetto di società e di stato. Ebrei, cristiani, gentili e maomettani ebbero quel concetto perché tutti credettero in qualche divinità, sia come mente infinita libera, sia come più dèi composti di mente e di corpo, sia come un unico Dio, mente infinita libera in corpo infinito. Ma non lo ebbero gli epicurei, che attribuivano a Dio il solo corpo e col corpo il caso; né gli stoici, che lo fecero soggetto al fato. E ottimamente Cicerone diceva ad Attico, epicureo, di non potere istituire con lui ragionamento intorno alle leggi, se prima non gli concedesse che vi sia provvidenza divina. L'Hobbes, che rinnovava l'epicureismo, e lo Spinoza, rinnovatore dello stoicismo, si è visto che non intesero nulla di quel che siano società e stato. Tra gli empî uomini primitivi, brutti, irsuti, squallidi, rabbuffati, dovrebbero andarsi a disperdere quei dotti della « sfumata letteratura », dei quali è capo Pietro Bayle, che sostengono che senza religione possa vivere, e viva di fatto, umana società.

La mancanza dell'idea di Dio costituisce il principale argomento della critica che il Vico muove a due di coloro che egli altamente onorava come « principi » del diritto naturale, al Grozio e al Pufendorf. Né l'uno né l'altro (egli dice) stabilisce per primo e proprio principio la provvidenza divina. Il Grozio non già che propriamente la neghi; ma, per lo stesso grande affetto che porta alla verità, ne vuol prescindere, e professa che il suo sistema regga, tolta anche ogni cognizione di Dio; onde il Vico lo taccia di socinianismo, perché pone la naturale innocenza in una semplicità di natura umana. Peggio il Pufendorf, il quale addirittura sembra sconoscere la provvidenza e comincia con un'ipotesi scandalosa ed epicurea, supponendo l'uomo gettato in questo mondo senza niun aiuto e cura di Dio (senza neppure quella scintilla chiusa in petto, che si di-

laterà in fiamma morale); della qual cosa essendo stato ripreso, cercò di giustificarsi con una particolare dissertazione, ma non giunse a scorgere il principio vero che solo rende possibile spiegare la società.

Ora, perché mai, essendoci note tutte codeste energiche affermazioni e polemiche del Vico sulla condizionalità religiosa della morale, abbiamo asserito di sopra che il solo punto in cui egli si trovi veramente d'accordo col Grozio, col Pufendorf, e in genere con la scuola del diritto naturale, sia nella concezione affatto immanente dell'etica? — Perché, se ben si osservi, il Vico non si oppone al metodo tenuto dai giusnaturalisti; ché anzi anch'egli costruisce la sua scienza della società umana prescindendo, come il Grozio, da ogni idea di Dio, e, come il Pufendorf, ponendo l'uomo senza aiuto e cura di Dio, e cioè prescindendo dalla religione rivelata e dal Dio di essa. Come per quei due, materia della sua indagine è il diritto naturale e non il soprannaturale, il diritto delle genti e non quello del popolo eletto, il diritto che sorge spontaneo nelle caverne e non quello che scende giú dal Sinai. L'opposizione del Vico (da lui esposta con la consueta confusione e oscurità) si aggira non sopra codeste affermazioni, ma sul concetto stesso di religione. La religione, insomma, della quale egli parla, non è la medesima di cui parlavano, o non parlavano, il Grozio e il Pufendorf.

Religione, come già sappiamo, vale per il Vico non già rivelazione ma concezione della realtà; o che si affermi, come nei tempi della mente tutta spiegata, in forma di metafisica intelligibile, e mova dal pensiero di Dio per schiarire la logica nei suoi raziocinî e discendere a purgare il cuore dell'uomo con la morale; o che si concreti, come nei primordî dell'umanità, in forma di metafisica poetica. Dalla religione rivelata, quando si ricerchi il fondamento della morale, si può ben prescindere; ma in qual modo si po-

trebbe da quella religione naturale, che è tutt'una cosa con la coscienza della verità? Plutarco, descrivendo le primitive religioni spaventevoli, pone in problema se invece di venerare così empiamente gli dèi, non sarebbe stato meglio che non fosse esistita religione alcuna; ma egli dimentica che da quelle fiere superstizioni si svolsero luminose civiltà e sull'ateismo non crebbe mai nulla. Senza una religione, mite o feroce, ragionata o immaginosa, che dia l'idea più o meno determinata e più o meno elevata di qualcosa che superi gl'individui e in cui gli individui tutti si raccolgano, mancherebbe alla volontà morale l'oggetto del suo volere.

E a questo punto si chiarisce quello che abbiamo distinto come il secondo significato, pratico o etico, della parola « religione » nel Vico. Nel qual significato egli rivendica e giustifica il detto degli empî che « il timore fece gli dèi »; o, anche, addita la radice della religione nel desiderio che gli uomini hanno di vivere eternamente mossi da un senso comune d'immortalità nascosto nel fondo della loro mente. La religione è, in questo secondo significato, un fatto pratico ossia la moralità stessa, come nel primo era la verità stessa.

Intesa dunque la religione dal Vico o (nel primo significato) come condizione o (nel secondo) come sinonimo della moralità, è chiaro che, col censurare il Grozio e il Pufendorf per la loro trascuranza di questo importantissimo concetto, egli non faceva altro in sostanza che ribadire la critica all'insipido moralismo e al larvato utilitarismo di quei due pensatori. E pel medesimo scopo ebbe anche altre volte ricorso all'efficace strumento del concetto di religione. Perché se alla filosofia attribuí talora il cómpito di giovare il genere umano sollevando e reggendo l'uomo caduto, tal'altra giudicò che la filosofia sia piuttosto adatta per ragionare, e che le massime ragionate dai filosofi intorno alla

morale servano solamente all'eloquenza per accendere i sensi a compiere i doveri della virtú, laddove la religione unicamente è efficace a far virtuosamente operare. Nella scienza empirica, poi, che corrisponde a questa parte della filosofia dello spirito, il Vico, mutate in due epoche storiche la religione (o metafisica poetica) e la filosofia, fatto della prima il carattere dell'epoca barbarica e della seconda quello dell'epoca civile, è ovvio che dovesse sostenere, come sostenne, che sola fondatrice di ogni civiltà e della stessa filosofia è la religione, e rigettare il detto di Polibio che, se ci fossero al mondo filosofi, non farebbero uopo religioni. Come potrebbero sorgere filosofi (egli obietta), se prima non sorgano le repubbliche ossia le civiltà? e come le repubbliche potrebbero sorgere, senza l'opera delle religioni? Quel detto si deve dunque invertire: senza religione, nessuna filosofia. Fu la religione, fu la provvidenza divina, che addimesticò i figliuoli dei Polifemi e via via li ridusse all'umanità degli Aristidi e dei Socrati, dei Lelî e degli Scipioni Africani.

Anche il concetto dello stato ferino, che nei libri dei giusnaturalisti serviva da ipotesi e da espediente didascalico sia per svolgere la trattazione indipendentemente dalla teologia mistica senza sollevare troppi scandali sia per insinuare le loro teorie utilitaristiche, nel Vico ricompare con nuovo ufficio e nuovo contenuto. Cattolico di pure intenzioni, avendo dato pace al suo animo col separare la religione rivelata da quella umana, egli è in grado di assumere lo stato ferino come una vera e propria realtà. Realtà ideale, in quanto rappresenta nella dialettica della coscienza pratica un momento necessario per la genesi della moralità (il momento premorale); realtà storica ed empirica, come approssimativa condizione di fatto in quei periodi di anarchia e fermentazione che precedono il sorgere delle civiltà o seguono alle crisi di queste. I giusna-

turalisti facevano ossequio, ora più ora meno, alla dottrina tradizionale della chiesa, e cioè che l'umanità gentile, nella dispersione seguita alla confusione babelica, avesse portato seco un residuo di religione rivelata, un vago ricordo del vero Dio, donde la possibilità della vita sociale e degli dèi falsi e bugiardi, barlume del Dio vero; e, perciò, lo « stato ferino » veniva proposto nel loro sistema come astratto e irreale. Il Vico eseguiva sul serio la distinzione tra ebrei e gentili, e concepiva lo stato ferino come privo di ogni aiuto che provenisse dall'anteriore rivelazione: uno stato nel quale l'uomo era, per così dire, da solo a solo con le proprie sconvolte e turbolente passioni.

Stato di fatto senza moralità, ma (diversamente che nell'ipotesi utilitaria) tutto pregno di esigenze morali, e dal quale si esce col farsi esplicito di questo implicito. Ma si esce naturalmente e non già per effetto della grazia divina: la vera grazia divina è la stessa natura umana, di cui partecipano i gentili al pari degli ebrei, tutti irraggiati nel volto da un lume divino.

L'uomo ha libero arbitrio, ma debole, di fare delle passioni virtú; e nel suo travaglio verso la virtú è aiutato in modo naturale da Dio con la provvidenza. Di certo, il Vico non intende disconoscere l'efficacia altresí della diretta e personale grazia divina; ma, col suo solito metodo, la separa dalla provvidenza naturale, che sola gl'importa e sola considera. A lui piacque sempre, per quel che concerneva le controversie sulla grazia, di tenersi lontano dai due estremi, tipicamente rappresentati, secondo lui, dal pelagianismo e dal calvinismo; e fin da giovane, studiando le opere del Ricardo, teologo della Sorbona, ne accettò la dimostrazione circa l'eccellenza della dottrina agostiniana, appunto perché media tra quegli estremi. Siffatta temperata dottrina gli sembrava propria (diceva) per meditare un principio di diritto naturale delle genti, che

spiegasse l'origine del diritto romano e di ogni altro gentilesco, e per tenersi nel tempo stesso in accordo con la religione cattolica. Era disposto a concedere che vi sia una nazione privilegiata, l'ebrea; e che l'uomo cristiano, nella lotta contro le passioni, sia più forte del non cristiano, perché, dove non giunge la grazia naturale, può essere soccorso dalla soprannaturale. Ma, infine, il miracolo è miracolo, e la Scienza nuova non è scienza di miracoli.

Che tale non sia, è confermato dalla critica del Vico al terzo dei tre « principi » del diritto naturale, a Giovanni Selden, celebre ai suoi tempi quanto dimenticato poi, autore del *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam hebræorum* (1640). Diversamente dal Grozio (e avversario di lui anche in altre questioni), il Selden non negava anzi sublimava l'efficacia della religione, né concepiva altra possibilità di vita morale e civile per il genere umano, fuori della rivelazione. La quale, fatta da Dio al popolo ebreo, da questo sarebbe passata ai gentili per molteplici vie di trasmissione: Pitagora, p. e., avrebbe avuto per maestro Ezechiele; Aristotele, al tempo della spedizione di Alessandro in Asia, si sarebbe stretto in amicizia con Simone il giusto; a Numa Pompilio sarebbe giunta qualche notizia della Bibbia e dei profeti. C'era di che soddisfare ogni spirito credente, che si ritraesse timoroso dai libri degli altri giusnaturalisti avvertendone le tendenze eterodosse. Ma il Vico non vuol sapere di quel sistema ultrareligioso. Se il Grozio prescindeva dalla provvidenza e il Pufendorf la sconosceva, il Selden aveva il torto (egli dice) di supporla, di farne cioè un *deus ex machina*, senza spiegarla con l'intrinseca natura della mente umana. Contrario alla filosofia, quel sistema non era meno contrario alla storia sacra, la quale anche per gli ebrei ammette in certo modo un diritto non rivelato ma naturale, e solamente perché essi ne persero coscienza durante la schiavitú d'Egitto, fa inter-

venire l'opera diretta di Dio con la legge data a Mosé; — e non era conforme, nell'asserita trasfusione di cognizioni e leggi dagli ebrei nei gentili, a quel che dicono Giuseppe ebreo e Lattanzio, come in genere era privo di qualsiasi più elementare sussidio di documenti. Cosicché, la conclusione del Vico è sempre la medesima: gli ebrei si giovarono altresì di un aiuto straordinario del vero Dio; ma le restanti nazioni s'incivilirono per opera dei soli lumi ordinarî della provvidenza.

Se poi il Vico interpetrasse o no esattamente il Grozio e il Pufendorf ed esattamente ne riferisse le parole, è quesito per noi di lieve peso, giacché non tanto c'importa il modo nel quale il Vico espose e giudicò gli altri filosofi, quanto le idee che egli sostenne pur attraverso i suoi fraintendimenti storici, che, a dir vero, non sono pochi. Tuttavia, sarà bene indicare di volo, circa le difficoltà che possono incontrarsi su questo punto, la soluzione che a noi sembra plausibile. Senza dubbio, chi, dopo aver letto le censure del Vico, apra il *De iure belli et pacis* e vi trovi che il Grozio include esplicitamente fra i suoi tre principî fondamentali, accanto alla ragione e alla socialità, la volontà divina, e che quel suo prescindere da Dio suona poco più di una semplice frase enfatica a significare la forza della socialità e della ragione (le quali avrebbero efficacia « *etiamsi daremus non esse Deum* » o che Dio non si curi delle cose umane, « *quod sine summo scelere dari nequit* »); — chi apra il Pufendorf e vi legga il più solenne rifiuto dell'ipotesi groziana, empia ed assurda, e la dichiarazione che le leggi naturali resterebbero sospese in aria, prive di forza, senza la volontà di un Dio legislatore; — può essere tratto ad accusare il Vico di poca diligenza, e perfino di fede non buona nella critica che muove a questi suoi predecessori. Ma il Vico, in verità, non sapeva che cosa farsi di un Dio messo accanto alle altre fonti della moralità, o messovi

al disopra come una superflua fonte della fonte; egli, che cercava Dio nel cuore dell'uomo, sentiva e scorgeva l'abisso che lo separava da coloro che non l'avevano piú nel cuore e appena, per abito o per prudenza, lo serbavano nelle parole. Piú sottilmente si potrebbe domandare perché mai, se il Vico era d'accordo coi giusnaturalisti nel prescindere dalla rivelazione, e se egli, anziché rigettare, approfondiva la loro superficiale dottrina immanentistica, si spacciasse poi come loro risoluto avversario e facesse la voce grossa e insistesse presso prelati e pontefici nell'attribuirsi il vanto di avere formato un sistema del diritto naturale, diverso da quello dei tre autori protestanti e adatto alla chiesa romana. L'ipotesi che egli operasse cosí per politica cautela la proporremmo, se, invece di lui, avessimo innanzi p. e. un appassionato e magnanimo ma furbo frate, un Tommaso Campanella; ma la candida personalità del Vico l'esclude affatto, e solo si può concedere che, poco chiaro com'era sempre nelle sue idee, questa volta egli si compiacesse alquanto della sua poca chiarezza e alimentasse le sue illusioni, fino a idoleggiarsi dentro di sé con la veste di *defensor ecclesiæ* nell'atto stesso che distruggeva la religione della chiesa per quella dell'umanità.

VIII

Morale e diritto

Dopo che tanto lume di originalità ha brillato ai nostri occhi, non ci riesce possibile fermare lo sguardo su quelle dottrine e classificazioni etiche che il Vico attinse alla filosofia tradizionale e mise sopratutto nel primo libro del *Diritto universale*; quantunque esse per l'appunto riescano assai care a non pochi lettori e siano divenute quasi popolari per le continue citazioni che ne sono state fatte. Che Dio sia « *posse, nosse, velle infinitum* » e l'uomo « *posse, nosse, velle finitum quod tendit ad infinitum* »; — che la repubblica o stato sia immagine di Dio, e poiché « *omnia infra se, nil superius habet* », perciò « *uni Deo, præterea reddat rationem nemini* », e come la libertà di Dio inerisce alla sua eterna ragione, così lo stato liberamente ubbidisca alla legge da esso stesso stabilita; — che la giustizia « *utilitates dirigat et exæquet* », comandando nella costruzione delle repubbliche quasi architetta alle due giustizie particolari commutativa e distributiva, due fabre divine che misurano le utilità con le due misure eterne, aritmetica e geometrica, sicché « *quod est æquum cum metiris, idem est iustum quum eligis* »; — queste e altrettali sentenze, oltre che poco originali, ci sembrano o false o vuote, sebbene possano adornarsi dei nomi ora di Aristotele ora del Campanella ora di altri filosofi antichi o del Rinascimento.

Se, per dirne una, la giustizia consistesse in misurazioni, una filosofia della giustizia non farebbe d'uopo, dovendo bastare le scienze del calcolo e della misura. Il Vico medesimo, in un punto, svela involontariamente e ingenuamente il circolo vizioso di quella metafora scambiata per concetto, dicendo che gli uomini debbono « comunicare tra loro egualmente le utilità, solamente serbata una giusta differenza ove si tratta di meriti, e questa stessa per serbar l'egualità ».

Meglio che queste viete formole, gioverebbe andare raccogliendo le frequenti e acute osservazioni di psicologia morale che si trovano sparse nei suoi scritti, espresse in istile lapidario; o ricordare la sua poco nota teoria sul riso, che egli faceva nascere dall'aspettazione delusa e dalla debolezza della mente e che perciò negava così all'animale come all'uomo perfetto, considerando l'uomo che ride come un satiro o fauno, medio tra la bestia e l'uomo. — Ma, astenendoci da questa raccolta che è estranea al nostro intento, noteremo piuttosto che, anche nelle sopramenzionate volgari distinzioni e classificazioni, il Vico ha un qualche merito; e cioè, per l'appunto, di riconoscere, nel tempo stesso che le propone, il necessario confondersi e identificarsi di tutte o di molte tra quelle distinzioni. Così, distinte le due giustizie, le tre virtú e i tre diritti, finisce col dichiarare che codeste dualità, trinità e molteplicità fanno tutt'uno.

E tutt'uno fanno per lui anche giustizia e virtú, giacché quella forza del vero o ragione umana, che è virtú in quanto pugna con la cupidità, la medesima è giustizia in quanto dirige e agguaglia le utilità. Il che vuol dire che il Vico non distinse, almeno nella esposizione sistematica del *Diritto universale*, il diritto dalla morale; distinzione che, in verità, ebbe poco rilievo nel giusnaturalismo e appena è adombrata (p. e., nel Grozio) come quella di un piú

e di un meno di moralità. Affatto morale, e dedotta dal concetto etico di rimorso, è altresí la dottrina vichiana della pena, la quale, inflitta dalle leggi, non sarebbe per lui altro che il supplemento sociale alla coscienza individuale nel caso in cui non si purga da sé mediante il rimorso e la pena interiore.

Ma il problema del rapporto tra diritto e morale quanto piú, presso il Vico, è assente dalla formolazione teorica e dalla trattazione sistematica, tanto piú è presente nelle osservazioni particolari e circola, si può dire, in tutta la Scienza nuova. Né poteva essere altrimenti, atteso che quel rapporto rimanda alla distinzione tra la volontà morale e le forme di volontà inferiori o anteriori; e noi sappiamo che il Vico era da tutte le sue tendenze portato a profondarsi dentro la regione inferiore e oscura dello spirito, cosí conoscitiva come pratica, cosí della fantasia come dell'arbitrio e della passione.

Delle passioni avvertí sempre la somma importanza; e se non poteva approvare il darsi loro in preda, e se giudicò sempre la morale epicurea una morale « da sfaccendati chiusi nei loro orticelli », non approvava nemmeno le morali troppo austere, come quella degli stoici, che per altra via riusciva anch'essa a morale da « solitarî » e non da uomini viventi in repubblica. Lo stoicismo predica, sí, un giusto eterno e immutabile e vuole l'onestà norma delle azioni umane; ma convelle la natura umana, la disumana, l'annienta e la induce alla disperazione pretendendola affatto insensata alle passioni, sconoscendo le utilità e necessità di natura corporea, inculcando quella massima « piú dura che ferro », che i peccati siano tutti eguali e che tanto pecchi colui che batte uno schiavo quanto chi uccide il padre. Anche il giansenismo gli dové suscitare nell'animo gli stessi dubbî, se lamenta che « in odio della probabile, s'irrigidisca in Francia la cristiana morale ». Non i fi-

losofi solitarî, ma quelli politici bisogna seguire, e principalmente i platonici, i quali riconoscono che si debbono, non già sradicare, ma moderare le umane passioni e farne umane virtú. Cosí dalla ferocia, dall'avarizia, dall'ambizione, che sono i tre vizî che corrono attraverso tutto il genere umano, la Provvidenza trae la milizia, la mercatanzia e la corte, ossia la fortezza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; di quei tre grandi vizî, che distruggerebbero l'umana generazione sulla terra, plasma la civile felicità.

Anche circa le utilità il Vico osserva che « *ex se* » non sono né buone né cattive (« *neque turpes neque honestæ* »), tali diventando solamente nel loro rapporto con la coscienza morale (« *sed earum inæqualitas est turpitudo, æqualitas autem honestas* »). Nella sua scienza empirica, propugna contro il Grozio un *ius naturale prius*, al quale si riferiscono la tutela della propria vita e la procreazione ed educazione della prole, e lo ravvicina all'ἀδιάφορον degli stoici. Che esso non abbia autorità morale è provato da ciò, che il diritto che gli succede nell'ordine genetico, il *ius naturale posterius* (da Giustiniano definito: « *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit et apud omnes gentes peræque custoditur* ») è *prius iure*, vince nel conflitto tra i due e segna quello anteriore della nota d'immutabilità. Ora, sebbene questo diritto naturale primo sia delimitato ed esemplificato in modo soltanto empirico, che cosa mai esso è, in abbozzo, se non il mero diritto, il diritto non ancora eticizzato?

Ma dove piú propriamente si annida, presso il Vico, il diritto come distinto dalla morale è nel concetto del certo; parola questa usata da lui in molteplici significati, non bene sceverati né messi in armonia né dedotti l'uno dall'altro, benché tutti un po' confusamente si raccolgano, come abbiamo visto, sotto quello generale della forma

spontanea dello spirito in quanto distinta dalla forma riflessa. Il certo, nella sua accezione pratica, vuol dire, tra l'altro, opposizione al vero della volontà, ed è, insomma, la forza di fronte all'equità e alla giustizia, l'autorità di fronte alla ragione, la mera volontà di fronte alla volontà morale. Tale distinzione nasce piuttosto nella nostra mente, che non sia nelle parole del Vico; il quale distingue e non distingue, e, affermato, p. e., che « *certum ab auctoritate est, verum a ratione* », subito dopo afferma altresí che « *auctoritas cum ratione omnino pugnare non potest, nam ita non leges essent, sed monstra legum* ». Tuttavia, per effetto di questa trattazione del certo, la Scienza nuova gli parve che contenesse una filosofia dell'autorità; la quale (soggiungeva) « è il fonte della giustizia esterna, che dicono i morali teologi ». E, cioè, connetteva il concetto del certo con la distinzione e la terminologia dell'esterno e dell'interno, già in uso nella morale scolastica, e che, adoperate circa quel tempo da Cristiano Tomasio, senza troppo merito filosofico di costui erano destinate a dare avviamento all'indagine dei rapporti filosofici tra diritto e morale.

Altro e affine significato del certo pratico nel Vico è quel che si chiama la lettera delle leggi, *formula legum*; lettera che può stare in contrasto con la ragione e con la coscienza morale, e tuttavia ha la sua peculiare efficacia: « *dura lex, sed certa*; *durum, sed scriptum est* ». È, insomma, il valore della legge in quanto legge, la quale, destituita di un vero contenuto etico, serba pur sempre il valore che le viene dall'imperio della volontà. « Il certo delle leggi (scrive il Vico) è un'oscurezza della ragione unicamente sostenuta dall'autorità, che le ci fa sperimentare dure nel praticarle per lo dir lor certo, che in buon latino significa particolareggiato, o, come le scuole dicono, individuato ». Il Vico intravvede in qualche modo perfino il

carattere individuale, che è all'origine di ogni legge. Il « *legibus, non exemplis iudicandum* » è precetto relativamente tardo: le prime leggi furono, proprio, « *exempla* », castighi esemplari. Dagli esempi reali derivarono quelli ragionati, dei quali si valsero e si valgono la logica e la rettorica; e, quando poi furono intesi gli universali intelligibili, si riconobbe che la legge dovesse avere carattere di universalità.

La società primitiva che il Vico ritrae, è, nel suo aspetto giuridico, quasi il mito del diritto mero ossia della forza pratica. Un tempo furono uomini di sformate forze di corpo ed altrettanto stupidi d'intendimento, i quali stimavano divina ogni forza superiore alla loro umana (e questo era il loro diritto); e gli dèi non altro che esseri più forti, ai quali erano costretti a piegarsi, pur fremendo, come Polifemo, che se ne avesse avuto la facoltà avrebbe combattuto col medesimo Giove, o come Achille, che ad Apollo diceva che se le sue forze fossero pari, non si sgomenterebbe di venire a tenzone con lui. Fu consiglio della Provvidenza che codesti uomini feroci, non addomesticati dall'impero della ragione, temessero almeno la divinità della forza, e da essa estimassero la ragione. E su ciò si fonda il principio della giustizia esterna della guerra. Ma il mito del periodo della forza non può avere il rigore del concetto filosofico; e perciò quei forti sono dal Vico, per un altro verso, considerati come eticamente i migliori; « *fortissimi* » e « *optimi* », termini identici: il loro diritto non è il vero, il diritto razionale, ma nemmeno il puro certo: è il vero « *ex certo mixtum* ». Senonché, lo stesso affermato miscuglio e predominio del certo nel vero postula il concetto del puro certo, dal Vico sottinteso.

Quando il Vico rimprovera il Grozio e gli altri giusnaturalisti di avere cominciato la storia dalla metà in giú,

dalle età civili, e trascurato il periodo precedente, il rimprovero, per ciò che si attiene alla filosofia della pratica, si traduce in quello di avere dimenticato il momento ideale della forza per guardare esclusivamente alla giustizia, all'equità e alla moralità. Il momento della forza, che costituisce l'altra ossia la prima « metà », fu invece il campo chiuso dell'Hobbes e, prima di lui, del Machiavelli, e, prima ancora, di Epicuro, i quali trattarono di esso solo « con empietà verso Dio, con iscandalo verso i principi e con ingiustizia verso le nazioni ». Donde è agevole ricavare che la confutazione che il Vico fa degli utilitaristi e teorici della forza, è, in pari tempo, un riconoscimento e assorbimento della esigenza che essi rappresentavano e che avevano il solo torto di svolgere in modo unilaterale e astratto: il suo « stato ferino » somiglia per più rispetti all'hobbesiano, con la differenza che da questo l'umanità si salva mercé la riconosciuta utilità, e dal vichiano si salva mercé la coscienza religiosa e morale. Pure il Vico non professò, per questa parte, nessuna gratitudine all'Hobbes e allo Spinoza, al Machiavelli o ad Epicuro; giacché gli parve di avere trovato in un autore classico tutto il materiale e lo stimolo che gli giovava, tutto il contrappeso di cui la filosofia platonica aveva bisogno. L'autore fu uno dei suoi quattro, e quello appunto di cui si è detto di sopra che restava a noi ancora da vedere l'uso che il Vico ne fece: Tacito. Il quale, a suo dire, con mente metafisica incomparabile contempla l'uomo qual è, laddove Platone lo contempla quale dev'essere; e come Platone con quella scienza universale si diffonde in tutte le parti dell'onestà, così Tacito discende a tutti i consigli dell'utilità, acciocché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna l'uomo sapiente di pratica si conduca bene. Al congiungimento nel suo spirito del filosofo greco e dello storico romano (interpetrato da lui, come è agevole scorgere, nel modo consueto presso i politici « ta-

citiani » del Seicento) il Vico attribuí l'essere riuscito ad abbozzare una propria idea della storia eterna, « onde se ne formasse il sapiente insieme di sapienza riposta, qual è quel di Platone, e di sapienza volgare, qual è quel di Tacito ». Da Tacito, insomma, egli avrebbe ricevuto la spinta al suo gran lavoro, che fu di rendere concreto l'ideale, e d'inserire la repubblica di Platone nella feccia di Romolo.

IX

La storicità del diritto

Come lo spirito conoscitivo passa dal sentire senza avvertire all'avvertire con animo perturbato e commosso e indi al riflettere con mente pura; cosí, analogamente, lo spirito volitivo passa dalla ferinità al certo pratico e da questo al vero. Nella correlativa scienza empirica, il passaggio è press'a poco quello dallo stato ferino all'eroico o barbarico e dall'eroico al civile. Tutte le manifestazioni della vita si corrispondono in questi tre tipi sociali; onde tre spezie di nature, tre spezie di costumi, tre spezie di diritti e quindi di repubbliche, tre spezie di lingue e di scritture, tre spezie di autorità, di ragioni, di giudizî, tre sètte di tempi. Per quanto il Vico sia confuso e talvolta contraddittorio nel determinare i particolari delle varie corrispondenze, il suo pensiero generale è chiaro. Dove la riflessione è scarsa e la fantasia gagliarda, sono anche gagliarde le passioni, violenti i costumi, aristocratici ossia feudali gli stati, sottoposte alla rigida autorità paterna le famiglie, dure le leggi, simbolici i procedimenti dei negozî giuridici, metaforici i linguaggi, geroglifiche le scritture. Per contrario, dove la riflessione predomina, la poesia si dilegua o si riempie di filosofia, i costumi si fanno miti, le passioni regolate, i popoli assumono i governi, i componenti

della famiglia sono anzitutto cittadini dello stato, le leggi si compenetrano di equità, le procedure si semplificano, i linguaggi si sfrondano di metafore, le scritture diventano alfabetiche. Forme miste, quali le vagheggiano artificiosamente alcuni politici, sarebbero mostri; e sebbene si osservino forme mescolate naturalmente, ossia ritenenti il vezzo delle primiere, ciascuna forma per la sua unità si sforza sempre, quanto più può, di scacciare dal suo subbietto tutte le proprietà di altre forme.

Quale dei varî tipi sociali sta a fondamento degli altri e porge il criterio per giudicarli? o quale è il criterio e la misura per giudicarli tutti quanti? Una siffatta domanda, per il Vico, non ha senso. Ciascuno di quei tipi ha la propria misura in sé stesso. I governi (egli dice) debbono essere conformi alla natura degli uomini governati: la scuola dei principi è la morale dei popoli. Si può inorridire innanzi alla guerra, al diritto del più forte, alla riduzione dei vinti a schiavi e cioè a cose; ma la società, che si esplicava con questi costumi, era necessaria e, perciò, buona. La divinità della forza, come si è detto di sopra, teneva il posto e compieva l'ufficio del non ancora possibile impero della ragione. Vengono di poi i tempi della ragione umana tutta spiegata; e gli uomini non si stimano più secondo la forza, ma si riconoscono eguali nella natura ragionevole, che è la propria ed eterna natura umana. Altri tempi, altri costumi, e buoni non meno, ma non più, dei primi.

Tanto varrebbe domandare la misura comune di questi varî tipi sociali, quanto se si domandasse quale sia la vera età della vita individuale, la misura comune della fanciullezza, della giovinezza, della virilità, della vecchiaia. Paragone che, per l'appunto, il Vico stesso mette innanzi. Come i fanciulli tutto piegano secondo il capriccio e compiono con violenza, gli adolescenti vigoreggiano per la fantasia, gli adulti guidano le cose con più pura ragione

e i vecchi con solida prudenza; così al genere umano, infermo, solitario e indigentissimo nelle sue origini, convenne crescere dapprima in isfrenata libertà, poi ritrovare i necessari, utili e comodi della vita con l'ingegno e con la fantasia (che fu il secolo dei poeti); e, infine, coltivare la sapienza con la ragione (che fu il secolo dei filosofi). Parimenti, il diritto naturale nacque dapprima con leggi, per così dire, di giusta libidine e di giusta violenza; poi fu rivestito con alcune favole di giusta ragione; infine, si affermò apertamente nella sua schietta ragione e generosa verità.

Con siffatto modo di considerare e giudicare stati, leggi e costumi, il Vico eliminava un'altra delle dottrine o delle pretese capitali del giusnaturalismo: quell'astrattismo e antistoricismo, che abbiamo menzionato a suo luogo, e del quale era conseguenza la concezione di un diritto naturale, che stia di sopra al diritto positivo, e perciò una sorta di codice eterno, una legislazione perfetta, non attuata ancora pienamente ma da attuare, i cui lineamenti traspaiono con molta nitidezza nelle opere dei giusnaturalisti attraverso il tenue velame dottrinale e filosofico. Codice eterno, che era poi, nella sua parte seria, un codice contingente e transitorio, o almeno la proposta di un codice conforme alle tendenze riformistiche e rivoluzionarie di quegli scrittori, piuttosto che filosofi, pubblicisti.

Il Vico si spaccia del codice ideale eterno senza averne l'aria; prontissimo, anzi, a riconoscere che il « *ius naturale philosophorum* » è eterno nella sua idea e severissimamente stabilito « *ad rationis æternæ libellam* ». Ma dall'eternità concessagli a parole e per ossequio alla vecchia filosofia scolastica e tradizionale, della quale qua e là egli risentiva l'influsso, passa a negargli di fatto l'eternità e il carattere soprastorico, perché, invece di metterlo sopra e fuori la storia, lo colloca al posto che gli spetta, dentro la storia. Il diritto della violenza o eroico, cangiatosi nel diritto in-

civilito, giunge via via a un certo termine di chiarezza, al quale per la sua perfezione altro non rimane che alcuna setta di filosofi lo compia e fermi con massime ragionate sull'idea di un giusto eterno; e questo raziocinamento e sistemazione è il « *ius naturale philosophorum* », estrema forma dello svolgimento storico del diritto, non già regola perpetua di esso; risultato, non misura. Di qui l'accusa del Vico al Grozio che, per avere scambiato il « *ius naturale philosophorum* », il diritto composto di massime ragionate da moralisti e teologi e in parte da giuristi, col « *ius naturale gentium* » (nella terminologia groziana: per avere scambiato il diritto naturale con una forma di diritto arbitrario o positivo), fraintese i giureconsulti romani, i quali intendevano parlare solamente di questo secondo; e perciò propose correzioni e mosse loro censure i cui colpi vanno a cadere nel vuoto.

Il codice eterno, considerato intrinsecamente, è un'utopia; e poiché la prima e maggiore delle utopie fu la Repubblica platonica, importa, per meglio determinare il punto di cui si tratta, osservare il comportamento del Vico rispetto alla costruzione politica platonica. A dare ascolto alle sue parole, la Repubblica platonica sarebbe stata un altro dei tanti incentivi e modelli che egli avrebbe avuto a concepire la Scienza nuova. Dallo studio di Platone incominciò a destarsi in lui, senz'avvertirlo, « il pensiero di meditare un diritto ideale eterno che celebrassesi in una città universale sull'idea o disegno della provvidenza, sopra la quale idea sono pure fondate tutte le repubbliche di tutti i tempi, di tutte le nazioni; che era quella repubblica ideale, che in conseguenza della sua metafisica divina doveva meditar Platone ». Doveva, ma non lo poté fare « per l'ignoranza », in cui egli era, « del primo uomo caduto »; e, cioè, dell'originario stato ferino e della sapienza, che gli successe, affatto poetica o volgare: igno-

ranza in cui fu mantenuto per un errore comune delle menti umane che misurano da sé le nature non ben conosciute d'altrui, di guisa che egli innalzò le barbare e rozze origini dell'umanità gentilesca allo stato perfetto delle sue altissime divine cognizioni riposte, e sapientissimi di tal sapienza riposta immaginò quei primi uomini che furono, invece, nella realtà, « bestioni tutti stupore e ferocia ». In conseguenza di quest'errore erudito, Platone, in cambio di meditare sulla repubblica eterna e sulle leggi di un giusto eterno, con le quali la Provvidenza ordinò il mondo delle nazioni e lo governa con le bisogne comuni del genere umano onde esse si reggono sul comune senso di tutta l'umana generazione, « meditò una repubblica ideale ed un pur ideale giusto, onde le nazioni non si reggono punto ». E, anzi, neppure dovrebbero reggersi, poiché tra quelle determinazioni di repubblica perfetta se ne trovano alcune disoneste e da aborrire, com'è la comunanza delle donne. Cosicché, il Vico accettava da Platone l'idea di una repubblica eterna, sconvolgendola da cima a fondo con la soggiunta riserva: che la vera repubblica eterna non era l'astratta platonica, ma il corso storico in tutte le sue fasi, dai bestioni non esclusi a Platone compreso. È codesta la « *generis humani respublica* », la « *magna generis humani civitas* », la « *respublica universa* », della quale egli intende studiare « *formam, ordines, societates, negotia, leges, peccata, pœnas et scientiam in ea tractandi iuris* », e come tutte queste cose si venissero svolgendo « *a suis usque primis humanitatis originibus, divina providentia moderante, moribus gentium ac proinde auctoritate* », e cioè « *per varia utilitatum et necessitatum humanarum rudimenta, sive adeo per ipsarum sponte rerum oblatas occasiones* ». La « gran città delle nazioni fondata e governata da Dio » è nient'altro, dunque, che la Storia.

Negando il fissamento del codice e la delineazione della

società modello, non si vuole, per altro, dichiarare impossibile una pratica della scienza concepita dal Vico e, cioè, della Scienza nuova considerata sotto il suo triplice aspetto di storia ideale, storia tipica e storia storica. Ogni verità ha la sua pratica, ossia le sue conseguenze pratiche; e pensare in un modo o in un altro la natura e lo svolgimento dell'umanità importa condursi, praticamente, nell'un modo o nell'altro. Chi, p. e., crede alla docile innocenza dei popoli selvatici, andrà verso di quelli col viso sorridente, con la bocca piena di buone parole, recante in mano l'abbicí e il catechismo dei diritti e doveri; chi crede invece ai « bestioni » vichiani, adotterà procedimenti alquanto piú severi e, forse, il ferro e il fuoco. Chi pensa, come il Vico, che « i costumi valgano piú delle leggi », e, insieme, che « i costumi non si cangino d'un tratto ma per gradi e in lungo tempo », non sarà incline al facile legiferare e non s'illuderà di potere plasmare a nuovo l'umanità sopra un modello soggettivo. Codesta pratica, a ogni modo, non è piú teoria, ma azione; e quando si vuole ridurla a teoria, o si fa un miscuglio mostruoso di determinazioni necessarie e di determinazioni contingenti, o, nello scansare tale errore e sforzarsi di raggiungere una forma rigorosamente dottrinale della pratica, si riottiene né piú né meno che la teoria scientifica stessa, dalla quale la pratica derivava.

Il Vico ebbe il pensiero di far seguire alla sua Scienza nuova una Pratica della scienza nuova; e anzi nella prima redazione italiana dell'opera assegnava due « pratiche »: 1.° una nuova arte critica, da servire di fiaccola per distinguere il vero nella storia oscura e favolosa; 2.° un'arte come diagnostica, per determinare i gradi di necessità o utilità delle cose umane, e, come ultima conseguenza, il fine principale di essa scienza, consistente nel conoscere i segni indubitati dello stato delle nazioni. Arte critica e diagnostica che, chi ben consideri, confluivano in

una sola: nella migliore conoscenza che, mercé i principi dal Vico stabiliti, era dato ottenere circa la vita passata e presente delle nazioni.

Tale concetto è ripetuto e chiarito in altri luoghi del medesimo libro. Le scienze, discipline e arti, fin oggi svolte (dice il Vico), concernono oggetti particolari; la Scienza nuova, che investiga i principî stessi dai quali escono tutte le discipline, è invece al caso di stabilire l'ἀκμή o stato di perfezione dell'intero complesso, e i gradi e gli estremi per i quali e dentro i quali l'umanità, come ogni altra cosa mortale, deve correre e terminare: cosicché si apprendono mercé quella scienza le pratiche come una nazione, sorgendo, possa pervenire allo stato perfetto, e come, decadendo da esso, possa sollevarvisi di nuovo. Lo stato di perfezione consisterebbe nel fermarsi le nazioni in certe massime cosí dimostrate per ragioni costanti come praticate coi costumi umani; nelle quali la ragione riposta dei filosofi desse la mano e sorreggesse la sapienza volgare delle nazioni, e in cotal guisa convenissero i piú riputati delle accademie con tutti i sapienti delle repubbliche (i filosofi, cioè, e gli uomini di stato); e la scienza delle divine e umane cose civili ossia della religione e delle leggi, le quali sono una teologia e una morale comandata che si acquista per abiti, fosse assistita dalla scienza delle divine e delle umane cose naturali, che sono una teologia e una morale ragionata, che s'acquista coi raziocinî; talché trarsi fuori di sí fatte massime sarebbe il vero errore o divagamento, nonché di uomo, di fiera. La pratica della Scienza nuova, dunque, come si vede chiaro dal programma cosí tracciato, non era altro che il riassunto o il duplicato della scienza stessa, della quale metteva in rilievo i due capitali elementi: la sapienza spontanea e quella riflessa, il certo e il vero, e la necessità di tenere conto di entrambi.

Anni dopo, in una delle elaborazioni che il Vico fece della seconda *Scienza nuova*, ricompare il pensiero e la parola di una pratica di essa scienza, come suona il titolo di uno speciale paragrafo conclusivo che egli si proponeva di aggiungere alla sua opera. « Tutta quest'opera (così cominciava quel paragrafo) è stata finora ragionata come una mera scienza contemplativa d'intorno alla comune natura delle nazioni: però sembra per quest'istesso mancare di soccorrere alla prudenza umana ond'ella si adoperi perché le nazioni, le quali vanno a cadere, o non ruinino affatto o non s'affrettino alla lor ruina; ed in conseguenza mancare alla pratica, qual dee essere di tutte le scienze che si ravvolgono d'intorno a materie le quali dipendono dall'umano arbitrio, che tutte si chiamano attive ». Or bene: in che mai consisterà codesta pratica? « Cotal pratica ne può essere data facilmente da essa contemplazione del corso che fanno le nazioni, dalla quale avvertiti i sapienti delle repubbliche (gli uomini di stato) e i loro principi, potranno con buoni ordini, leggi ed esempi richiamare i popoli alla loro ἀκμή ossia stato perfetto ». In altri termini: uomo avvisato, mezzo salvato; la contemplazione è la sola pratica che la Scienza nuova possa dare; l'altra metà della salvazione dipende non già dall'avvisante e cioè dal pensiero, ma dall'avvisato e cioè dal fare. Al Vico non viene neppure in mente di accingersi a determinare « gli ordini, le leggi e gli esempi », che faccia d'uopo adottare in questo o quel tempo e luogo, perché codesta non sarebbe impresa da filosofo; come infatti riconosce egli stesso subito dopo, chiaramente, col dire: « La pratica, la quale ne possiamo dare noi da filosofi, ella si può chiudere dentro delle accademie ».

Sarebbe, di certo, temerario pretendere di conoscere con sicurezza le ragioni per le quali il Vico, come aveva

omesso nella seconda *Scienza nuova* le dichiarazioni circa la pratica che erano nella prima, tralasciò nel manoscritto definitivo dell'ultima redazione dello stesso libro anche il capitoletto sulla Pratica. Ma sarà lecito per lo meno congetturare che la ragione principale fosse nell'avvertita vacuità di quel capitoletto, il quale, promettendo una pratica, non la dava, e finiva col confessare che o non si poteva dare o era stata già data con la teoria stessa.

X

La Provvidenza

La vera e unica realtà del mondo delle nazioni è dunque il loro corso; e il principio che governa il corso delle nazioni è la Provvidenza. Sotto questo aspetto la Scienza nuova si può definire una Teologia civile ragionata della provvidenza divina. Tra le discipline storiche era segnata dal Bacone una « *historia Nemeseos* ». Ciò che il Bacone enunciava come poco piú che nudo titolo, il Vico formolò come effettivo problema e svolse come teoria. I filosofi, secondo lui, quando non avevano addirittura sconosciuto come materialisti e fatalisti la Provvidenza, l'avevano considerata solamente sull'ordine delle cose naturali (epperò chiamavano « teologia naturale » la metafisica), confermando quell'attributo di Dio con l'ordine fisico che si osserva nei moti dei corpi, p. e. delle sfere e degli elementi, e con la cagione finale osservata sopra le altre minori cose naturali. Importava, invece, ragionare la Provvidenza « sull'economia delle cose civili ».

Qualcuno dei primi interpetri ebbe a notare (e l'osservazione è stata rinnovata in séguito non poche volte) che il Vico adoperò promiscuamente la parola « provvidenza » in significato soggettivo e in significato oggettivo: ora come persuasione che hanno gli uomini di una divinità provvi-

dente che regga i loro destini, ed ora come l'efficacia stessa di questa provvidenza. La duplice o triplice accezione di un medesimo vocabolo nella terminologia vichiana non è cosa che, a questo punto, ci possa piú stupire, perché già piú volte finora ci siamo dovuti industriare a sciogliere le sue omonimie o a unificare le sue sinonimie. E perciò riconosciamo subito che uno dei significati di « provvidenza » presso il Vico, può essere, anzi è per l'appunto quello della persuasione circa la provvidenza, ossia l'idea che l'uomo ha di Dio, dapprima nella forma del mito, dipoi in quella pura e ragionata della filosofia. Le antiche nazioni gentili (egli dice) « incominciarono la sapienza poetica metafisica di contemplare Dio per l'attributo della sua provvidenza », sulla quale furono fondati gli auspicî e la divinazione. Senza di essa, dunque, non si forma nell'uomo la sapienza, che è coscienza dell'infinito; non sorge la moralità, ch'è timore e riverenza del potere superiore che governa le cose umane. Ma la provvidenza, in tale significato, non dà luogo a nuovo discorso, dopo di quello già da noi fatto a proposito cosí del mito come dei rapporti tra morale e religione.

Passando, dunque, senz'altro, alla Provvidenza nel secondo significato, ossia al suo vero e proprio concetto, ci sembra opportuno prescindere per qualche istante dal Vico e fornire alcuni chiarimenti dottrinali.

È comune osservazione che altro è produrre un dato fatto, altro conoscere il fatto prodotto. La conoscenza di ciò che realmente un fatto è, si ottiene talora, nella vita dell'individuo, dopo parecchi anni, nella vita dell'umanità dopo parecchi secoli. Coloro medesimi che sono i diretti agenti di un dato fatto, non ne hanno di solito la conoscenza o l'hanno assai imperfetta e fallace; tanto che sono passate in proverbio le illusioni, che, come si dice, accompagnano l'attività degli uomini. Il poeta crede di can-

tare la purità ed effettivamente canta la lascivia; crede di cantare la forza e canta la debolezza; crede di essere terribilmente pessimista ed è fanciullescamente ottimista; crede di essere Satana ed è un brav'uomo inoffensivo. Non meno s'ingannano i filosofi; e dei loro inganni non dovremo, in verità, andar lungi a cercare esempî, giacché tanti e tanti ce ne viene porgendo proprio il filosofo che stiamo studiando: uno di coloro che maggiormente s'illusero sulle reali tendenze dei proprî pensieri. E s'inganna l'uomo politico che, assai spesso, credendo e professando di lottare per la libertà, è semplice aiutatore di reazione, o, credendo di servire alla reazione, incita a ribellarsi e serve alla libertà. E via discorrendo. Illusioni spiegabilissime, perché gl'individui e i popoli, nel fervore del loro produrre o appena usciti da quel fervore, possono forse esprimere il loro stato d'animo, ma non già farne quella critica che è il racconto storico; onde, quando non si rassegnano a tacere e ad aspettare, narrano di sé stessi storie fantastiche, « *Wahrheiten und Dichtungen* » insieme. Anzi, in questa dimostrata difficoltà di conoscere l'agire nell'agire è uno dei motivi della saggia raccomandazione a parlare il meno possibile di sé medesimi, e della diffidenza che si prova per le autobiografie e i libri di memorie, curiosi e anche, se si vuole, importanti, ma che non porgono mai la schietta verità storica dei fatti narrati.

Le opere umane ci giungono, per tal modo, avvolte nei fumi delle illusioni che si sollevano dagl'individui. E lo storico superficiale si ferma all'involucro e prende a raccontare come le cose siano andate, facendosi portavoce di quelle illusioni. A questo modo la storia della poesia si viene conformando come il racconto delle intenzioni, delle opinioni, dei fini del poeta o di quelli che gli attribuirono i suoi contemporanei; la storia della filosofia, come l'aneddotica dei sentimenti, delle bizze, e dei fini pratici dei fi-

losofi; quella politica, come un tessuto d'intrighi, di bassi interessi, di pettegolezzi, di miserie. — Ma non appena un più cauto o diverso ingegno storico si avvicina a quelle storie, il primo atto ch'egli compie è di soffiare sulla nebbia, spazzare via gl'individui e le loro illusioni e guardare direttamente le cose, quali si sono prodotte nella loro successione oggettiva e nella loro origine sopraindividuale. La storia vera e reale emerge allora di là dagl'individui, come un'opera che si compia dietro le loro spalle: opera di una forza diversa dagl'individui agenti: Fato, Caso, Fortuna, Dio. Gl'individui, che prima erano tutto e riempivano la scena coi loro gesti o coi loro gridi, ora, in questa seconda guisa di storia, sono meno che nulla, e i loro atti e gridi, destituiti di seria efficacia, destano riso o pietà. Si guarda atterriti il Fato che li domina, si stupisce alle strane combinazioni del Caso e ai capricci della Fortuna, si adorano i disegni imperscrutabili della Provvidenza divina. Di codeste forze gl'individui appaiono a volta a volta l'inerte materiale, i leggieri giocattoli, i ciechi strumenti.

Senonché una più profonda considerazione va oltre anche questa seconda veduta della storia. La pietà che sembrano destare gl'individui, la comicità che suscitano, in effetti non è meritata da essi ma dalle loro immaginazioni, o, piuttosto, da coloro che le scambiano per verità. La storia reale è fatta dalle opere e non dalle immaginazioni e illusioni; ma le opere sono poi compiute dagl'individui, non certamente in quanto sognanti, ma, appunto, in quanto operanti; non nella frivolezza del loro opinare, ma nell'ispirazione del genio, nel sacro furore del vero, nel santo entusiasmo dell'eroismo. Fato, Caso, Fortuna, Dio sono spiegazioni che hanno tutte il medesimo difetto, che è di separare l'individuo dal suo prodotto, e, invece di cacciare via, come si argomentano, il capriccio o l'arbitrio individuale dalla storia, inconsapevolmente lo rafforzano e lo

moltiplicano. Capriccioso è il cieco Fato, il Caso stravagante, il tirannico Dio; epperò il Fato passa nel Caso e in Dio, il Caso in Fato e Dio, e Dio si converte nell'uno e nell'altro, tutti eguali e tutt'uno.

L'idea, che supera e corregge tanto la visione individualistica della storia quanto quella sopraindividualistica, è l'idea della razionalità della storia. La storia è fatta dagl'individui; ma l'individualità è la concretezza stessa dell'universale, e ogni azione individuale, appunto perché individuale, è sopraindividuale. Non vi è né l'individuo né l'universale come due cose distinte, ma l'unico corso storico, i cui aspetti astratti sono l'individualità priva di universalità e l'universalità priva d'individualità. Quest'unico corso storico è coerente nelle sue molteplici determinazioni, al modo di un'opera d'arte che è varia e una insieme e nella quale ogni parola si abbraccia coll'altra, ogni tono di colore si riferisce agli altri tutti, ogni linea si lega a ogni altra linea. A tale patto solamente è dato intendere la storia, che altrimenti resterebbe inintelligibile, come inintelligibili restano un discorso senza significato e una incoerente azione da folle.

La storia dunque non è opera né del Fato né del Caso, ma di quella necessità che non è fatalità e di quella libertà che non è caso. E poiché la veduta religiosa che la storia sia opera di Dio ha, sulle altre, il vantaggio e il merito d'introdurre una causa della storia che non sia né fato né caso, e perciò neppure piú propriamente causa ma efficienza creativa e spirito intelligente e libero, è naturale che, per atto di gratitudine verso questa veduta piú alta, non meno che per opportunità di linguaggio, si sia tratti a dare alla razionalità della storia il nome di Dio che tutto regge e governa, o della Provvidenza divina. A denominarla cosí, purgando in pari tempo la denominazione delle sue scorie mitiche, per le quali Dio e la sua

provvidenza si corrompevano di nuovo in un fato o in un caso. Onde la provvidenza nella storia, ha, in quest'ultima sua forma logica, il duplice valore di una critica delle illusioni individuali, allorché si presentano come la piena e sola realtà della storia; e di una critica della trascendenza del divino. E si può dire che dal punto di vista di essa si siano collocati e si collochino sempre, come per istinto, e cioè anche senza fare professione di esplicita teoria, tutti gl'ingegni naturalmente forniti di quella particolare attitudine che si chiama senso storico.

Se ora, nel tornare al Vico, ricerchiamo quale soluzione egli desse al problema della forza che muove la storia, e quale contenuto preciso avesse in lui il concetto della provvidenza nel significato oggettivo, è agevole anzitutto escludere che la sua fosse quella Provvidenza trascendente e miracolosa, che aveva formato il tema dell'eloquente *Discours* del Bossuet. Agevole, sia perché egli in tutta la sua filosofia non fa mai altro che ridurre il trascendente all'immanente, e qui infinite volte ripete che la sua provvidenza opera per vie naturali o (valendosi della terminologia della scuola) per cause seconde; sia perché, sopra questo punto, c'è, si può dire, fra gl'interpetri, consenso generale.

Non meno insistente è la sua critica del fato e del caso, o, come talora tripartisce, della fortuna, del fato e del caso. Egli avverte anche che la dottrina del fato si aggira in un circolo vizioso, perché la serie eterna delle cagioni, con la quale esso tiene cinto e legato il mondo, pende dall'arbitrio di Giove e Giove è insieme soggetto al fato; onde c'è rischio che gli stoici restino avvolti in quella « catena di Giove », con la quale vogliono trascinare le cose umane. Quei tre concetti, ai quali corrispondono le opportunità se si tratta di cose desiderate, le occasioni se di quelle che avvengono oltre la speranza, e gli acci-

denti se di quelle che si presentano oltre l'opinione, sono distinzioni piú che altro dell'apprendimento soggettivo, perché oggettivamente pertengono a un'unica legge, la quale potrebbe chiamarsi altresí « fortuna » ove con Platone si riconosca per signora delle cose umane l'opportunità; e tutte tre sono le manifestazioni e le vie della Provvidenza divina, che è intelligenza, libertà, necessità. Quello che fece il mondo delle nazioni « fu pur Mente, perché il fecero gli uomini con intelligenza; non fu Fato, perché il fecero con elezione; non Caso, perché con perpetuità, sempre cosí facendo, escono ne le medesime cose ».

Il Vico lumeggia nei modi piú immaginosi quella commedia degli equivoci, che sono le illusioni circa i fini delle azioni che si compiono. Gli uomini credettero di salvarsi dalle minacce del cielo fulminante col portare via le femmine nelle grotte per isfogare la libidine bestiale fuori dello sguardo di Dio; e, nel tenerle ferme colà dentro, fondarono i primi concubiti pudici e le prime società, cioè i matrimonî e le famiglie. Si fortificarono in luoghi adatti col fine di difendere sé stessi e le loro famiglie; e, in realtà, con quel fortificarsi in certi luoghi, ponevano fine alla vita nomade, al divagamento ferino, e imparavano la cultura dei campi. I deboli e sregolati, ridotti alle estreme necessità dalla fame e dalle vicendevoli uccisioni, per campare la vita corsero a chiedere riparo in quelle terre fortificate facendosi famoli degli eroi; e cosí, senza saperlo, vennero ad ampliare le famiglie a stati aristocratici e feudali. Gli aristocratici, feudatarî o patrizî, conquistato il loro dominio, credettero di difenderlo e perpetuarlo con l'usare la piú stretta rigidità verso i famoli o plebi; ma a questo modo svegliarono nei famoli la coscienza della propria forza, da plebe ne fecero uomini, e quanto piú fieramente i patrizî si stimarono patrizî e si sforzarono di mantenersi tali, tanto piú efficacemente collaborarono a distruggere lo

stato patrizio e a creare quello democratico. Così (dice il Vico) il mondo delle nazioni esce « da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari che essi uomini si avevano proposti; dei quali fini ristretti fatti mezzi per servire a fini più ampî, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra ».

Ma già da talune delle parole del Vico, che abbiamo riferite, si potrebbe ritrarre che egli tendeva talvolta a concepire gli uomini come coscienti dei proprî fini utilitarî e incoscienti di quelli morali. Il che condurrebbe logicamente a spiegare la vita sociale con esclusivi principî utilitarî, e la moralità come un qualcosa di accidentale rispetto alla volontà umana e perciò di non veramente morale: una formazione estrinseca più o meno potente a tenere insieme gli uomini, o l'opera nascosta di una provvidenza extramondana. L'utilitarismo s'insinua sopratutto in una pagina nella quale è detto che l'uomo, per la sua corrotta natura, essendo tiranneggiato dall'amor proprio pel quale non segue principalmente che la propria utilità e vuole tutto l'utile per sé e niuna parte pel compagno e non può porre in conato le passioni per indirizzarle a giustizia, nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza della famiglia; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza della città; distesi gl'imperî sopra più popoli, ama la salvezza della nazione; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze e commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano; e « in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria ». Per la qual ragione, « non da altro che dalla provedenza divina deve essere tenuto dentro tali ordini a celebrare con giustizia la famigliare, la civile e finalmente l'umana so-

cietà; per li quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno voglia conseguire ciò che dee dell'utilità, ch'è quel che dicesi giustizia ». La pubblica virtú romana (scrive altrove) « non fu altro che un buon uso che la provedenza faceva di sí gravi, laidi e fieri vizî privati, perché si conservasser le città ne' tempi che le menti degli uomini, essendo particolarissime, non potevano naturalmente intendere bene comune ».

Senonché l'utilitarismo, come sappiamo, è affatto repugnante alla veduta etica del Vico, fondata sulla coscienza morale o sul pudore; e perciò queste sue affermazioni, che inconsapevolmente vi condurrebbero, non possono spiegarsi se non come un effetto del turbamento, che talora produceva in lui la sopravvivenza del concetto trascendente e teologico circa la provvidenza, e anche della poca chiarezza di pensiero, per la quale non gli riusciva di tenere ben distinto il concetto delle illusioni individuali da quello dei fini individuali e sostituiva talvolta il secondo dove avrebbe dovuto trattare solamente del primo. Se la divinità provvidente è « l'unità dello spirito che informa e dà vita al mondo delle nazioni », non restano fuori di lei fini individuali che essa volga agli universali, ma questi e quelli sono in lei; e l'uomo è, a ogni istante, utilitario e morale, o che s'illuda di essere morale dov'è utilitario, o di essere utilitario dov'è effettivamente morale.

A ogni modo, e nonostante queste oscillazioni o piuttosto confusioni, concepire i fini particolari come veicolo degli universali e le illusioni come accompagnanti e cooperanti con l'azione, importa concepire dialetticamente il moto della storia e superare il problema del male. Nel Vico, questo problema ha, infatti, pochissimo rilievo; tanto era forte la sua persuasione che la Provvidenza governi tutto, e che quel che si chiama male, non solo sia voluto dagli uomini sotto sembianza di bene, ma, intrinse-

camente, sia esso stesso un bene. In qualche raro passaggio dei suoi primi scritti nel quale gli accade di accennarvi, il Vico risolve il problema del male per l'appunto nel senso che noi altri uomini a causa della nostra iniquità onde « *nosmetipsos, non hanc rerum universitatem spectamus* », le cose che ci contrariano stimiamo male, « *quæ tamen, quia in mundi commune conferunt, bona sunt* ».

La concezione della storia diventa perciò nel Vico veramente oggettiva, affrancata dall'arbitrio divino, ma non meno dall'impero delle piccole cause e delle spiegazioni aneddotiche; e acquista coscienza del suo fine intrinseco, che è d'intendere il nesso dei fatti, la logica degli avvenimenti, di essere rifacimento razionale di un fatto razionale. Gli studî storici, a quei tempi, non erano tanto danneggiati dal primo errore (ché anzi la concezione teologica precipitava, fin dagli inizî del rinascimento italiano, in universale decadenza), quanto da quella forma di storia che appunto allora venne prendendo nome di prammatica, e che limitandosi all'aspetto personale degli avvenimenti e non raggiungendo per questa via la piena realtà storica, cercava di darsi calore e vita mercé le riflessioni e gli ammaestramenti politici e morali. Un monumento di storia prammatica sorgeva nella stessa patria del Vico, contemporaneamente alla *Scienza nuova*: la *Storia civile del regno di Napoli* di Pietro Giannone, il quale era veramente l'uomo del suo paese e del suo tempo e scrisse un gran libro di polemica e anche, per certi rispetti, di storia, ma tale che, con la sua altezza, dà modo di segnare l'altezza dell'opera vichiana. Ben altro che astuzie di papi, vescovi e abati, e semplicità di duchi e imperatori, avrebbe saputo scoprire il Vico, se avesse dovuto narrare lui le origini della proprietà e della potenza ecclesiastica nel Medioevo. E ben altro, come vedremo, egli scoprí realmente nella storia, tutte le volte che prese a indagarne qualche parte.

XI

I ricorsi

Lo spirito, percorsi i suoi stadî di progresso e dalla sensazione elevatosi successivamente all'universale fantastico e poi a quello intelligibile, dalla violenza all'equità, non può, in conformità della sua eterna natura, se non ripercorrere il suo corso, ricadere nella violenza e nel senso, e di là riprendere il moto ascensivo, iniziare il ricorso.

È codesto il significato filosofico del « ricorso » vichiano, ma non è già il modo preciso in cui lo si trova espresso negli scritti del Vico, dove l'eterno circolo viene quasi esclusivamente considerato nelle storie dei popoli, come ricorso delle cose umane civili. La civiltà va a terminare nella « barbarie della riflessione », peggiore della prima barbarie del senso, che era di una fierezza generosa, laddove l'altra è vile, insidiosa e traditrice; e perciò è necessario che quella malnata sottigliezza d'ingegni maliziosi vada ad irrugginire dentro lunghi secoli di una nuova barbarie del senso. Tuttavia, dai fatti storici e dallo schema sociologico bisogna estrarre e depurare il concetto del « ricorso », non solo per rendersi conto dell'assolutezza ed eternità che il Vico gli attribuisce, ma anche

per giustificare la rappresentazione storica e la legge sociologica che si fondano sopra di esso e da esso principalmente attingono la loro forza.

Le leggi di corsi e ricorsi, che erano state stabilite dai filosofi e politici greci e da quelli italiani del rinascimento, si fondavano certamente anch'esse sopra qualche filosofia, ma assai superficiale; onde assumevano a loro obietto le estrinseche e vuote forme politiche, delle quali procuravano di determinare la successione sopra dati di esperienza o su vaghi raziocinî. Ma il Vico ha per suo obietto le forme di cultura, che abbracciano in sé tutti gli atteggiamenti della vita, l'economia e il diritto, la religione e l'arte, la scienza e il linguaggio; e riportandole alla loro intima fonte, che è lo spirito umano, ne stabilisce la successione secondo il ritmo delle elementari forme dello spirito. Perciò tutta l'erudizione che si è spesa per ravvicinare i ricorsi vichiani alle teorie di Platone o di Polibio, del Machiavelli o del Campanella, riesce mediocremente inutile: tanto piú che il Vico (il quale, come sappiamo, pure fraintendendo spesso i suoi predecessori, non si può dire che volesse celarli, anzi, dove gli pareva scorgere in essi riscontri e consensi, se ne pompeggiava) non sentí il bisogno di ricordarle o vi accennò con poca stima. L'ἀνακύκλωσις di Polibio, la sua economia della natura secondo la quale si cangiano e tramutano e al medesimo punto gli stati ritornano, è sembrata quasi un'anticipazione della storia ideale eterna; pure il Vico mette Polibio insieme con gli altri, invitando i lettori a considerare « quanto [poco] i filosofi abbiano con iscienza meditato sui principî dei civili governi, e quanto [poco] con verità Polibio abbia ragionato sulle loro mutazioni ». Il Campanella connetteva i suoi circoli storici con leggi astrologiche; e il Machiavelli ecco come concepisce la catastrofe che inizia il ricorso: « Quando l'astuzia e malignità umana è venuta

dove la può venire, conviene di necessità che il mondo si purghi per uno dei tre modi [peste, fame e inondazione, oltre quelli umani delle nuove religioni e linguaggi], acciocché gli uomini, essendo divenuti pochi e battuti, vivano piú comodamente e divengano migliori ». Il solo precedente al quale il Vico si riferisce, ma che interpetra in guisa tutta sua, anzi riempie di un contenuto affatto nuovo, è l'antichissima tradizione egiziana sulla successione delle tre età degli dèi, degli eroi e degli uomini.

Se la filosofia, che è nel fondo, conferisce forza alla teoria sociologica vichiana dei ricorsi, l'elemento storico col quale è, per cosí dire, impastata, le reca qualche debolezza. Il Vico ebbe pratica e predilezione particolare per la storia di Roma, donde mossero le sue indagini storiche e alla quale si dedicò per piú anni; e questa storia, sia perché da lui meglio esplorata, sia per la sua stessa complessità, grandiosità e durata, finí con l'apparirgli la storia tipica o normale, da servire di misura per tutte le altre, e si confuse con la stessa legge del corso e del ricorso. Roma gli offriva l'asilo di Romolo, e cioè il passaggio dallo stato ferino all'organismo politico; le aristocrazie, monarchiche dapprima solo in apparenza, e poi neppure nell'apparenza; la democrazia, uscente dalla lotta contro l'aristocrazia e terminante nell'effettiva monarchia, e cioè nella forma piú perfetta della vita civile; e di qui, per processo degenerativo, la barbarie della riflessione ossia della civiltà, che è incomparabilmente peggiore della prima e generosa barbarie, e, conseguenza di essa, una seconda condizione di divagamento ferino, e la nuova barbarie, la nuova gioventú, il Medioevo. La storia di Roma, a mala pena generalizzata ed integrata qua e là con quella della Grecia, si scorge nelle « degnità » vichiane che formolano le leggi della dinamica sociale. Gli uomini prima sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso av-

vertiscono il comodo, piú innanzi si dilettano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrapazzar le sostanze. Ci vogliono prima uomini immani e goffi come i Polifemi, perché l'uomo ubbidisca all'uomo nello stato delle famiglie, e per disporlo ad ubbidire alla legge nello stato futuro delle città. Ci vogliono i magnanimi e gli orgogliosi come gli Achilli, che naturalmente non cedevano ai loro pari, per istabilire sulle famiglie le repubbliche di forma aristocratica. Quindi si richiedono i valorosi e giusti, quali gli Aristidi e gli Scipioni Africani, per aprire la strada alla libertà popolare. Piú innanzi, gli appariscenti con grandi immagini di virtú accompagnata con grandi vizî, che presso il volgo fanno strepito di vera gloria, quali gli Alessandri e i Cesari, per introdurre le monarchie. Piú oltre ancora i tristi riflessivi, quali i Tiberi, per istabilirle; e, finalmente, i furiosi, dissoluti e sfacciati, quali i Caligola, i Neroni, i Domiziani, per rovesciarle.

Per effetto di questo assottigliamento della storia romana a storia tipica, e insieme della corpolenza che la storia tipica acquista nella storia di Roma, la legge vichiana dei ricorsi è tutta rotta da eccezioni, assai piú frequenti e gravi che le medesime leggi empiriche non comportino; talché se la sua scienza empirica fosse tutt'una, come a lui sembrò, con la legge ideale dello spirito, parrebbe quasi ironia l'affermata costanza di essa nell'eternità e nei mondi infiniti. Il disegnato corso delle cose umane (egli scrive) non fecero, nell'antichità, Cartagine, Capua e Numanzia, le tre città che minacciarono di disputare a Roma l'impero del mondo; perché i cartaginesi furono prevenuti dalla nativa acutezza africana, che piú aguzzarono nei commerci marittimi; i capuani dalla mollezza del cielo e dall'abbondanza della Campagna felice; i numantini, perché nel loro primo furore dell'eroismo furono oppressi dalla

potenza romana, comandata da uno Scipione Africano vincitore di Cartagine e assistita dalle forze del mondo. E dall'antichità saltando ai tempi moderni, gli americani correrebbero ora il corso delle cose umane, se non fossero stati scoperti dagli europei; Polonia e Inghilterra persistono stati aristocratici, ma perverranno a perfettissime monarchie, se il corso naturale delle cose umane civili non sarà loro impedito da cagioni straordinarie. E per ciò che riguarda il Medioevo, neppur esso poteva considerarsi, secondo la mente del Vico, come un vero e proprio ritorno allo stato ferino, se si aprì con lo stabilimento della religione del vero Dio, del cristianesimo; né, a ogni modo, quel ritorno alla ferinità e alla barbarie sembra che sia la sola via che si offra alle nazioni, giunte alla loro ἀκμή, al loro culmine. C'è l'altra che le nazioni corrotte perdano l'indipendenza e vengano sotto il dominio di altre migliori. Né, infine, la decadenza è inevitabile, se uomini di stato e filosofi, lavorando di concordia, possono serbare la perfezione raggiunta e raffrenare la dissoluzione minacciante, e se difatti (come egli nota) le repubbliche aristocratiche che sopravvivevano ai suoi tempi quali residui del Medioevo, riuscivano a conservarsi con arti di « sopraffina sapienza ». I suoi proprî tempi il Vico giudica di alta civiltà. Una compiuta umanità (egli dice) sembra sparsa, oggi, per tutte le nazioni. Pochi grandi monarchi reggono il mondo dei popoli, e quelli ancora barbari o durano per la perdurante sapienza volgare di religioni fantastiche e fiere, o insiememente per effetto del temperamento naturale dei varî popoli. Le nazioni, infatti, soggette allo czar di Moscovia sono di mente pigra; quelle del chan di Tartaria, genti molli; i popoli sui quali regnano il negus di Etiopia e i re di Fez e di Marocco, deboli e parchi. Nella zona temperata il Giappone celebra un'umanità eroica, somigliante alla romana dei tempi delle guerre

cartaginesi, fieri nelle armi, con una lingua che arieggia la latina, con una religione feroce di dèi orribili tutti carichi d'armi infeste; i cinesi, invece, con una religione mansueta, coltivano le lettere e sono umanissimi; umani altresí, ed esercitanti le arti della pace, i popoli delle Indie; i persiani e i turchi mescolano alla mollezza dell'Asia la rozza dottrina della loro religione, e i turchi in ispecie temperano l'orgoglio con la magnificenza, col fasto, con la liberalità e con la gratitudine. Umanissima per eccellenza l'Europa, costituita in grandi monarchie e dove dappertutto si professa la religione cristiana, la quale insegna un'idea di Dio infinitamente pura e perfetta e comanda la carità verso tutto il genere umano. Il Vico ferma l'occhio sulle confederazioni dei cantoni svizzeri e delle provincie unite di Olanda (che gli ricordano le leghe etolie ed achee), e sul corpo dell'impero germanico, sistema di città libere e di principi sovrani, che gli sembra quasi saggio di un grande stato aristocratico, il piú perfetto di tutti, forma ultima degli stati civili, perché non si può intenderne altra superiore, riproducendo essa la prima, l'aristocrazia dei patrizî, re sovrani nelle loro famiglie e uniti in ordini regnanti nelle prime città, ma riproducendola non piú barbarica, anzi sommamente civile. L'Europa sfolgora dappertutto di tanta umanità, che vi si abbonda di tutti i beni i quali possono felicitare l'umana vita non meno pei piaceri della mente e dell'animo che per gli agi del corpo; e tutto ciò in forza della religione cristiana che insegna verità sublimi, servita dalle piú dotte filosofie dei gentili e dalle tre maggiori lingue del mondo, l'ebraica, la greca e la latina, e riunente per tal modo la sapienza comandata con la ragionata, la piú scelta dottrina dei filosofi con la piú colta erudizione dei filologi. Codesta somma civiltà, garantita dal cristianesimo, sarebbe andata o stava per andare incontro a un nuovo stato fe-

rino? È difficile conoscere quel che veramente il Vico pensasse in proposito. C'è, tra i suoi versi, una canzone cupamente pessimistica; ma è una effusione giovanile e, a ogni modo, piuttosto che a decadenza sociale, accenna addirittura a un'imminente fine del mondo. Nelle sue lettere, si fa un triste quadro delle condizioni degli studî ai suoi tempi; ma non si getta lo sguardo fuori di quel campo ristretto, estendendolo alla vita sociale e politica. D'altra parte, nell'ultimo suo scritto filosofico, nel *De mente heroica*, volgendosi a quelli che dicevano tutto essere ormai perfetto e non presentarsi nient'altro da fare, affermava che si era nel maggior fervore di progresso: « *Mundus iuvenescit adhuc; nam septingentis non ultra ab hinc annis, quorum tamen quadringentos barbaries percurrit, quot nova inventa? quot novæ artes? quot novæ scientiæ excogitatæ?*..... ». Ma si potrebbe osservare che il *De mente heroica* è un'orazione ufficiale e che il Vico, forse per ciò, vi fa tacere i suoi dubbî o i suoi intimi convincimenti. In ogni caso, come adattare nella previsione di una imminente decadenza il sorgere di quel fatto provvidenziale che era la Scienza nuova, la quale illuminava la vita delle nazioni e ne rendeva possibile la diagnosi e la cura? Tutto sommato, è probabile che il pensiero del Vico circa le sorti della società a lui contemporanea sia difficile tanto a esplorare perché, in verità, un pensiero determinato, su quel punto, a lui mancava, essendo il suo animo tratto in qua e in là da diverse e opposte tendenze e agitato fra timori e speranze.

Se non fosse stata turbata dallo schema della storia romana, la teoria empirica dei ricorsi non sarebbe stata costretta ad accogliere tante e tanto gravi eccezioni, né si sarebbe impigliata in cosí angosciose perplessità, e avrebbe piú agevolmente allogato le osservazioni storiche dell'autore, e, insomma, si sarebbe presentata con tratti piú sem-

plici e generali. Essa sarebbe consistita sopratutto nella determinazione e illustrazione del nesso tra epoche di prevalenza fantastica ed epoche di prevalenza intellettiva, tra le spontanee e le riflesse, onde dalle prime escono le seconde per potenziamento e dalle seconde, attraverso la degenerazione e la decomposizione, si torna alle prime. La storia politica mostra di continuo lo spettacolo di aristocrazie che, da forti che erano, si fanno vili e spregevoli, e cedono all'urto di classi meno raffinate o addirittura rozze ma moralmente piú energiche, fintanto che queste, diventate a loro volta raffinate, raggiunta la piú alta fioritura delle idee storiche di cui portavano il germe, entrano in un periodo di decadenza e di fermentazione, dal quale esce una nuova classe dominatrice, giovanilmente barbara. E la storia della filosofia mostra periodi positivistici e periodi speculativi, l'irrigidirsi delle soluzioni filosofiche nelle dottrine scolastiche e nei dommi, il ritorno alla brutale osservazione del fatto singolo, e il rinascente processo speculativo. E la storia letteraria ci parla anch'essa di periodi realistici e idealistici, romantici e classici, di corruttela classica che è alessandrinismo e decadentismo, e di barbarie romantica che da questo risorge. Ecco altrettanti casi di veri e proprî ricorsi vichiani. Ma giacché la natura dello spirito, messa a base di questi cicli, è fuori del tempo e perciò in ogni istante del tempo, non bisogna esagerare la distinzione dei periodi; e, se quella legge deve avere il suo chiaro contorno, deve per altro serbare in esso una certa elasticità. Non bisogna mai dimenticare che in ogni epoca, per aristocratica o democratica, romantica o classica, positiva o speculativa che si dica, anzi in ogni individuo e in ogni fatto, è dato notare momenti aristocratici e democratici, romantici e classici, positivi e speculativi, e che quelle distinzioni su grande scala sono quantitative e di comodo; il che non deve por-

tarci né a sostenere quella legge a tutti i rischi, cadendo nell'artificiosità, né a combatterla ad oltranza, ricusando i servigi che le vedute generali e approssimative possono rendere.

Perciò, non solamente, quando sia così intesa e corretta, non vi ha bisogno d'introdurre in essa quelle grosse e stridenti eccezioni che il modellamento sulla storia romana e sulla sua catastrofe finale faceva necessarie, ma le accuse mosse al Vico di troppa uniformità si dileguano. Vincenzo Cuoco, uno dei primi se non addirittura il primo che prese a studiare con intelligenza l'opera del Vico, notava, a proposito e contro i ricorsi, che « la natura non si rassomiglia mai a sé stessa, ed è l'uomo che per comporre le sue osservazioni forma le classi e i nomi ». Verissima sentenza, ma che se si volesse applicare a questo caso, non varrebbe già contro i ricorsi vichiani, ma contro ogni sorta di scienza umana di carattere empirico. Altri rimprovera al Vico di avere trascurato ordini di cause che hanno importanza grande nella storia, p. e., il clima, le disposizioni naturali delle razze e dei popoli, gli avvenimenti straordinarî. Ma, lasciando stare che il Vico fece menzione più volte di tutte queste cose mettendo in rapporto i caratteri dei popoli e i climi con le forme e vicende degli stati e ricordando avvenimenti e circostanze che affrettano il corso naturale e cioè ordinario delle nazioni (come, tra l'altro, nel discorrere della storia greca); il vero è che egli non doveva tenerne conto, o non poteva indugiarvisi, perché il suo assunto concerneva le uniformità e non le differenze, o certe uniformità e non certe altre, che rispetto alle prime diventavano differenze trascurabili. Allo stesso modo (e il paragone è calzante ed è più che un paragone) chi si faccia a notare i caratteri generali delle varie età della vita, della infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza e via dicendo, trascurerà di no-

tare gli acceleramenti o ritardi di sviluppo secondo i varî climi o le varie razze o i varî accidenti. Nel medesimo gruppo di addebiti, veri e inopportuni insieme, rientra che il Vico abbia negato la comunicabilità e compenetrazione reciproca delle civiltà col sostenere insistentemente che la civiltà nacque separatamente presso i popoli senza sapere nulla gli uni degli altri e perciò senza prendere esempio reciproco. Il quale addebito è stato controbattuto osservando che il Vico non manca di ricordare casi di efficacia di un popolo sull'altro e di trasmissione delle civiltà e dei loro prodotti (p. e., della scrittura alfabetica dai caldei ai fenici e da questi agli egiziani), e che, a ogni modo, la sua legge è non empirica ma filosofica e si riferisce alla spontaneità produttrice dello spirito umano. Senonché, ciò che è in discussione è appunto l'aspetto empirico e non quello filosofico della legge; e la risposta giusta sembra a noi, come si è già accennato, che il Vico non potesse e non dovesse tenere conto delle altre circostanze, al modo stesso (per ripigliare l'esempio) che chi nello studiare le varie fasi della vita descrive le prime manifestazioni del bisogno sessuale nel vago fantasticare o in altri fatti consimili della pubertà, non tiene conto dell'iniziazione all'amore che gli adolescenti meno esperti possono ricevere dai piú esperti, quando l'assunto della ricerca concerna non le leggi sociali dell'imitazione ma le leggi fisiologiche dello sviluppo organico. E colui che affermasse che pur senza iniziazione e ammaliziamento il bisogno sessuale si risveglia egualmente e si procaccia soddisfazione, riaffermerebbe, senza dubbio, nient'altro che l'incontrastabile verità di un'antichissima novellina orientale che il Boccaccio inserí nel *Decamerone*, ma pronunzierebbe insieme il piú esatto riscontro alla famosa e tanto contrastata dignità vichiana.

Né i ricorsi vichiani si oppongono di necessità, come

spesso si è creduto, al concetto di progresso sociale. Si opporrebbero, se, invece di essere semplicemente uniformi, fossero identici, in conformità dell'idea, che si è affacciata nell'antichità e nei giorni nostri a qualche cervello stravagante, dell'eterno ritorno delle cose singole e individuali. Il ripercorso del corso, il circolo eterno dello spirito, può e deve (sebbene il Vico non lo dica) pensarsi non solo diverso nel moto uniforme, ma continuamente arricchentesi e crescente su sé stesso, in guisa che la nuova epoca del senso sia in realtà arricchita di tutto l'intelletto, di tutto lo svolgimento precedente, e così la nuova epoca della fantasia o quella della mente spiegata. La barbarie ritornata, il Medioevo, fu per tanti rispetti uniforme all'antica barbarie; ma non per ciò deve considerarsi identica se contiene in sé il cristianesimo che riassunse e superò il pensiero antico.

Tutt'altra questione è se nel Vico sia esplicito e rilevato il concetto di progresso. Il Vico non nega il progresso, vi fa anche, quando parla delle condizioni dei suoi tempi, qualche accenno come a una realtà di fatto; ma non ne ha il concetto, e molto meno lo mette in rilievo. La sua filosofia, se procura l'alta visione del processo dello spirito ubbidiente alla sua propria legge, ritiene tuttavia, da questa mancanza di coscienza circa il progressivo arricchimento del reale, qualcosa di desolato e di triste. Il carattere individuale degli uomini e degli avvenimenti è, nel Vico, obliterato: individui e avvenimenti stanno soltanto come casi particolari di un aspetto dello spirito o di una fase della civiltà; e, perciò, sempre, Aristide con Scipione, Alessandro con Cesare, non mai Aristide come Aristide, Scipione come Scipione, e Alessandro e Cesare come Alessandro e come Cesare. Progresso importa ufficio privilegiato di ciascun fatto, di ciascun individuo, ciascuno mettendo la propria nota, insostituibile, nel poema della

storia, e ciascuno rispondente con maggior voce al suo predecessore.

Ma la ragione per la quale al Vico doveva fare difetto l'idea di progresso e la sua ricerca storica doveva riuscire unilaterale, non si può scorgere bene se non quando si sia dato uno sguardo alla sua metafisica.

XII

La metafisica

Per « metafisica » intendiamo la concezione che ebbe il Vico della realtà tutta e non del solo mondo umano; e includiamo nel significato della parola anche l'eventuale conclusione negativa che affermi l'inconoscibilità o la imperfetta conoscibilità di una o piú sfere del reale, o di quella suprema in cui le altre si riuniscono.

Il Vico per l'appunto (come ci è noto dalla seconda forma, che è poi l'ultima, della sua gnoseologia) tirò una profonda linea divisoria tra mondo umano e mondo naturale: il primo trasparente all'uomo perché fatto dall'uomo, e il secondo opaco, perché Dio, che l'ha fatto, egli ne ha la scienza. E la sua concezione della realtà totale e ultima, la metafisica da lui esposta tutt'insieme con la sua prima gnoseologia, ritiene il solo valore, che questa le concede, di una probabile ma inverificabile congettura, la quale si compie nella certezza della teologia rivelata. Essa rimane perciò senza possibile congiungimento con la Scienza nuova, che procede con metodo sicuro di verità e prescinde affatto dalla rivelazione. Il Vico non la rifiutò mai; ne discorre nella sua autobiografia che è del 1725, contemporanea alla prima *Scienza nuova*; la ricorda con compiacimento nel 1737, cioè sette anni dopo la seconda *Scienza*

nuova, quando la sua vita scientifica era (ed egli stesso così la considerava) terminata. Ma, sebbene non la rifiutasse, la tenne sempre come appartata in un angolo della sua mente.

Sembrerebbe che, assodato questo punto, non ci dovesse essere, circa la metafisica vichiana, altro da dire d'importanza filosofica. Pure, non è così. E anzitutto, poiché ogni parte della filosofia implica in sé le altre tutte e dalla trattazione di una delle così dette scienze filosofiche particolari si può sempre desumere il carattere dell'insieme, è legittimo cercar di determinare, scrutando la Scienza nuova, quale metafisica vi è implicita, ossia quale complemento filosofico quella scienza logicamente sopporta e richiede.

Ora, la Scienza nuova, che affermava la conoscibilità piena delle cose umane, e non già nella loro superficie come in una psicologia, ma nell'intima loro natura; la Scienza nuova, che raggiungeva di là dagl'individui la conoscenza della Mente che informa il tutto ed è Provvidenza; quella Scienza, che con divino piacere contemplava l'eterno circolo dello Spirito: elevata che si era a tale altezza tendeva necessariamente all'interpetrazione di tutta la realtà, della natura e di Dio, come Mente. Che questa tendenza fosse oggettiva, della Scienza nuova, e non soggettiva, del Vico, nel quale quella scienza, per così dire, si era pensata, è quasi superfluo avvertire di nuovo. Il Vico, come persona, non solo non la favorì, ma anzi la compresse e represse con tanta energia che non ne lasciò apparire traccia nei suoi libri. Di nessuna dottrina filosofica ebbe tanto terrore, e contro nessuna polemizzò con tanta frequenza, quanto contro il panteismo; e forse proprio questa preoccupazione polemica è la sola traccia, sebbene affatto involontaria, che si possa notare nei suoi scritti, della tendenza che egli doveva sentire in sé. Egli

era e voleva restare cristiano e cattolico: la trascendenza, il Dio personale, la sostanzialità dell'anima, per quanto la sua scienza non vi conducesse, costituivano bisogni irrefrenabili della sua coscienza. Ma ciò, come permetteva al Vico di reprimere soltanto, e non di sopprimere, la logica e intrinseca tendenza del suo pensiero, così dà a noi facoltà di riconoscerla nella cosa stessa. E a ragione un critico italiano (lo Spaventa) ebbe ad affermare che nel Vico si affacci l'esigenza di una nuova metafisica; e un altro, tedesco e cattolico, definì il sistema di lui un semipanteismo. Più arrischiato sarebbe forse, col ricordato critico italiano, spingersi a dire che il Vico progredì sul concetto delle due sostanze cartesiane e dei due attributi spinoziani e della stessa monade leibniziana, sorpassando il parallelismo e l'armonia prestabilita col distinguere le due provvidenze, i due attributi, la natura e lo spirito, in modo che uno di essi sia scala all'altro, e col concepire il punto di unione e la derivazione del contrario come spiegamento o sviluppo; onde la natura sarebbe il fenomeno e la base propria dello spirito, il presupposto che lo spirito fa a sé stesso per essere veramente spirito, vera unità. Perché, potendosi dubitare che la distinzione dei due attributi o delle due provvidenze, la naturale e l'umana, sia ben fondata e ineluttabile conseguenza del concepire la sostanza come spirito e come mente, non si può dedurre il passaggio evolutivo dall'una all'altra come tendenza implicita nel concetto vichiano della mente. Per questa seconda e particolare tendenza occorrono, insomma, prove particolari e documentarie, che si hanno bensì ma insufficienti e malsicure, e non già nel sistema della Scienza nuova, ma piuttosto in quello che cronologicamente lo precedette.

Perché, anche la metafisica che il Vico delineò nella prima fase del suo pensiero, non è (com'è sembrato a parecchi e può sembrare a prima vista) priva di ogni significato e

importanza. Essa rivela la medesima avversione contro il materialismo e il medesimo amore per l'idealismo che anima le meditazioni della Scienza nuova. La filosofia di Epicuro, che prende a suo principio il corpo già formato e diviso in parti multiformi ultime, composte d'altre parti che per difetto di vuoto interposto si fingono indivisibili, sembrava a lui una filosofia da soddisfare le menti rozze dei fanciulli e le deboli delle donnicciuole; e con quanto diletto vedeva spiegate da quel filosofo (ossia nel poema di Lucrezio) le forme della natura corporea, con altrettanto o riso o compatimento lo vedeva tratto dalla dura necessità a perdersi in mille inezie e sciocchezze per ispiegare le guise della mente. Di « falsa posizione », non meno dell'epicurea, il Vico accusava la fisica cartesiana, che anch'essa ha per principio il corpo già formato, differente da quella di Epicuro in ciò che l'una ferma la divisibilità del corpo negli atomi, l'altra fa i suoi tre elementi divisibili all'infinito; l'una pone il moto nel vano, l'altra nel pieno; l'una comincia a formare i suoi infiniti mondi da una casuale declinazione di atomi dal moto in giú del proprio loro peso e gravità; l'altra, i suoi indefiniti vortici da un impeto impresso a un pezzo di materia inerte e quindi non divisa ancora, che col moto impresso si divide in quadrelli e impedita dalla sua mole mette in necessità di sforzarsi a movere in moto retto, e, non potendo per il suo pieno, incomincia, divisa nei suoi quadrelli, a moversi circa il centro di ciascun quadrello. Cosí se Epicuro commetteva il mondo al caso, Cartesio lo assoggettava al fato; e invano, per salvarsi dal materialismo, egli sovrappose alla sua fisica una metafisica alla maniera platonica, con cui si studiò di stabilire due sostanze, una distesa e l'altra intelligente, e di far luogo a un agente immateriale, perché queste due parti non erano congruenti nel sistema, richiedendo la sua fisica meccanica una me-

tafisica come l'epicurea, che stabilisse un sol genere di sostanza corporea operante. Per simili o analoghe ragioni, il Vico respingeva le filosofie del Gassendi, dello Spinoza e del Locke; e le fisiche di altri autori, quella p. e. di Roberto Bayle, gli parevano profittevoli per la medicina e per la spargirica, inutili per la filosofia. Di Galileo giudicava che mirò la fisica con occhio di gran geometra, ma non con tutto il lume della metafisica. Le sue simpatie si volgevano ai filosofi che erano insieme geometri, e perciò alla fisica pitagorica o timaica, secondo la quale il mondo consta di numeri, alla metafisica platonica che dalla forma della nostra mente, senz'alcuna ipotesi, stabilisce per principio di tutte le cose l'idea eterna sulla scienza e coscienza che abbiamo di certe eterne verità che sono nella nostra mente e che non possiamo sconoscere o rinnegare; alla dottrina, che egli attribuiva a Zenone stoico, dei punti metafisici; e, infine, alla filosofia del rinascimento italiano, quando risplendevano i Ficino, i Pico della Mirandola, gli Steuco, i Nifo, i Mazzoni, i Piccolomini, gli Acquaviva e i Patrizzi.

Il concetto fondamentale della sua cosmologia era dato dai punti metafisici, nei quali trovava applicazione il rioperamento della matematica sulla metafisica, da lui ammesso come procedere analogico costruttivo. Al modo stesso che dal punto geometrico nasce la linea e la superficie, e il punto che viene definito non aver parti dà la dimostrazione che le linee altrimenti incommensurabili si tagliano eguali nei loro punti; così è lecito postulare punti non più geometrici ma metafisici, i quali, non estesi, generino l'estensione. Tra Dio, che è quiete, e il corpo, che è moto, s'interpone mediatore il punto metafisico, il cui attributo è il conato, ossia l'indefinita virtù e sforzo dell'universo a mandar fuori e sostenere le cose particolari tutte. L'esistenza del corpo non è altro che un'indefinita virtù di

mantenerlo disteso, la quale sta egualmente sotto cose distese quantunque disuguali, ed è insieme indefinita virtú di muovere che sta sotto ai moti quanto si voglia disuguali. Sotto un granello di arena vi ha tal cosa che, dividendosi quel corpicello, dà e sostiene un'infinita estensione e grandezza; sicché la mole dell'universo tutto, nel corpo del granello, se non è in atto, è bene in potenza e in virtú. Questo sforzo dell'universo, che è sotto ogni piccolissimo corpicciuolo, non è né l'estensione del corpicciuolo né l'estensione dell'universo; è la mente di Dio, la quale, pura di ogni corpolenza, agita e muove il tutto. Ogni particolare determinazione della realtà si accorda con questa verità fondamentale. Il tempo si divide, l'eternità è nell'indiviso; le perturbazioni dell'animo diminuiscono e crescono, la tranquillità d'animo non conosce gradi; le cose estese si corrompono, le inestese constano nell'indivisibilità; il corpo tollera divisione, la mente non la tollera; le opportunità sono nel punto, i casi in ogni parte; la scienza non si divide, l'opinione genera le sètte; la virtú non sta né piú in qua né piú in là, il vizio spazia dappertutto; il retto è uno, le cose prave innumerevoli; in ogni genere di cose, insomma, l'ottimo viene collocato nell'indivisibile.

La sostanza in genere, che sta sotto e sostiene le cose, si divide nelle due specie della sostanza distesa, che è quella che sostiene estensioni disuguali ugualmente, e della sostanza cogitante, che sostiene pensieri disuguali ugualmente; e siccome una parte dell'estensione è divisa dall'altra ma indivisa nella sostanza del corpo, cosí una parte della cogitazione, cioè a dire un determinato pensiero, è divisa dall'altra ed è indivisa nella sostanza dell'anima. Proprio dell'anima è il conato, ossia la libertà, negata affatto ai corpi; e Cartesio, che cominciava la sua fisica dal conato dei corpi, l'incominciava veramente da poeta e ricadeva nelle concezioni antropomorfiche dei popoli primi-

tivi. Quelli che i meccanici dicono conati, forme, potenze, sono moti insensibili dei corpi, coi quali essi o s'appressano, come voleva la meccanica antica, ai loro centri di gravità, o, secondo le teorie della meccanica nuova, s'allontanano dai loro centri del moto. E, al pari del conato, è inconcepibile nei corpi la comunicazione del moto, concedere la quale tanto varrebbe quanto concedere la compenetrazione dei corpi, non essendo altro il moto che il corpo che si muove: la percossa data a una palla è soltanto occasione perché lo sforzo dell'universo, il quale era sí debole nella palla da far sembrare che essa si mantenesse quieta, si spieghi di piú e cosí ci dia apparenza di piú sensibile moto. Coi cartesiani, per altro, e in ispecie col Malebranche, il Vico s'accordava circa l'origine delle idee, inclinando alla veduta che Dio le crei in noi volta per volta; coi cartesiani altresí teneva che i bruti fossero macchine; e con tutta la filosofia del suo tempo riconosceva la soggettività delle qualità sensibili.

Lasciando queste ultime dottrine, alle quali il Vico accenna appena e che non gli sono proprie, tutta sua veramente è quella fondamentale dei punti metafisici; giacché l'attribuzione di essa a un fantastico Zenone, nella cui persona erano fusi e confusi l'eleate e lo stoico (secondo un errore comune nella letteratura filosofica del tempo), non può ingannare nessuno, e non ingannò il medesimo Vico che, messo alle strette, spiegò come fosse stato condotto a interpetrare a quel modo ciò che di Zenone riferisce Aristotele e concluse che, se quella dottrina non si voleva ricevere come zenoniana, la si prendesse per sua propria e non assistita da nomi grandi. Né, d'altro canto, si può riportarla alla monadologia leibniziana, che è dubbio se fosse nota al Vico, che il Vico a ogni modo non mentova (laddove pur mentova, con parole di alta reverenza, il Leibniz), e con la quale la somiglianza è molto

vaga, perché i punti metafisici non sono monadi. Se mai, qualche efficacia si può affermare che avesse sopra di essa la scoperta leibniziana e newtoniana (che allora si cominciava a divulgare in Italia) del calcolo infinitesimale; i cui termini d'infiniti massimi, minori, maggiori e via dicendo (egli dice) stravolgerebbero l'umano intendimento, perché l'infinito è schivo di ogni moltiplicazione e comparazione, se non soccorresse una metafisica la quale stabilisca che sotto tutti gli attuali distesi e attuali movimenti sia una virtú o potenza di estensione e di moto sempre uguale a sé stessa, cioè infinita. E piú giustamente ancora è stato indagato il confluire nella concezione vichiana delle correnti platoniche (del platonismo della rinascenza) e galileiane, particolarmente di queste ultime; il che, per altro, non ne diminuisce l'originalità.

Originalità, senza dubbio, di un pensare fantasticheggiante e arbitrario, che per tal ragione rimase senza possibilità di svolgimento e senza efficacia diretta sulla restante concezione del Vico. Al recensente del *Giornale dei letterati*, che chiamava quella metafisica un abbozzo, l'autore rispondeva che era affatto compiuta: un aborto, invero, piuttosto che un abbozzo, e, come aborto, compiuto. E nella *Scienza nuova*, oltre qualche richiamo alla negata attribuzione del conato ai corpi, c'è un solo fuggevole ma curioso tentativo di connessione con una metafisica geometrica o aritmetica sul tipo di quella ora delineata; ed è là dove si afferma che sull'ordine delle cose civili corpolente e composte si convicne l'ordine dei numeri, che sono cose astratte e purissime, e si osserva che, infatti, i governi cominciano dall'uno con le monarchie familiari, passano ai pochi con le aristocrazie, s'inoltrano ai molti e tutti nelle repubbliche popolari, e finalmente ritornano all'uno nelle monarchie civili, sicché l'umanità corre sempre dall'uno all'uno, dalle monarchie familiari alle monarchie civili.

Ma se si può e si deve negare valore alla cosmologia vichiana; se le contradizioni e le oscurità in cui si avvolge sono manifeste e furono notate dai critici del tempo: è anche innegabile il carattere che essa ha di dinamismo, in opposizione al meccanicismo della filosofia contemporanea. La escogitazione dei punti metafisici, nella quale Dio appare il gran geometra che conoscendo fa e facendo conosce le cose dell'universo, è come il simbolo della necessità di risolvere la natura in termini idealistici. Un Vico teologizzante, un Vico agnostico, perfino un Vico immaginoso inventore di romanzi cosmologici e fisici, si trova qua e là; ma un Vico materialista non si trova in nessuna parte dell'opera sua.

Anche questa non ardita metafisica destò sospetto di panteismo, benché l'autore insistesse nella dottrina teologica che il fare di Dio si converte « *ab intra* » col generato e « *ab extra* » col fatto, e che perciò il mondo è creato in tempo; che l'anima umana, la quale, specchio della divina, pensa l'infinito e l'eterno, non è terminata da corpo e quindi neppure da tempo, e perciò è immortale; e che in qual modo l'infinito sia disceso nelle cose finite, ciò, se anche Dio l'insegnasse, non si potrebbe intendere dall'uomo. Comunque, egli stimò necessario chiudere le risposte ai suoi critici col raccogliere le proposizioni che dimostravano il suo ortodossismo, e ribadire che « essendo Dio altrimente sostanza e altrimente le creature, e la ragion d'essere o l'essenza essendo propia della sostanza, le sostanze create, anche in quanto all'essenza, sono diverse e distinte dalla sostanza di Dio ».

La trascendenza limitava la mente del Vico e, impedendogli di raggiungere l'unità del reale, gl'impediva anche la conoscenza veramente completa di quel mondo umano, ch'egli aveva così potentemente, con opposto principio, rischiarato. Ed ecco ora perché il Vico, senza negare

il progresso, non poteva averne il concetto. È stato osservato che il concetto di progresso è estraneo al cattolicismo e prende origine dalla riforma protestante, e che perciò il cattolico Vico doveva inibirselo. Ma altresí il concetto della provvidenza immanente è inconciliabile col cattolicismo, e tuttavia il Vico lo pensò profondamente. Il che vuol dire che non l'impulso gli mancava, ma piuttosto la possibilità di andare oltre un certo segno, dove la sua fede sarebbe stata messa a troppo aperto sbaraglio. Il progresso, dedotto dalla provvidenza immanente e introdotto nella Scienza nuova, avrebbe accentuato la differenza nell'uniformità, il sorgere del nuovo a ogni istante, il perpetuo arricchimento del corso a ogni ricorso; avrebbe cangiato la storia, da un rassegnato percorrere e ripercorrere il solco tracciato da Dio sotto l'occhio di Dio, in un dramma che ha in sé la propria ragion d'essere; avrebbe trascinato nelle sue spire l'intero cosmo e reso reale il pensiero dei mondi infiniti. Il Vico, all'affacciarsi di questa visione, si arretra pauroso, si ferma ostinato, e il filosofo è sostituito in lui dal cattolico.

XIII

Passaggio alla storiografia

Carattere generale della storiografia vichiana

Dalle cose precedentemente discorse è chiaro che la parte storica della Scienza nuova non poteva configurarsi come una storia del genere umano, nella quale ai popoli e agl' individui fosse riconosciuto l'ufficio proprio e singolare che ciascuno di essi esercitò nel corso degli avvenimenti. A tal uopo il Vico avrebbe dovuto chiudere il suo sistema di pensiero, che in un punto rimaneva spezzato e aperto alla concezione religiosa; ed elevare la sua divinità provvidente a divinità progrediente, determinando i corsi e i ricorsi come il ritmo interno del progresso. Ovvero, per raggiungere nella storia, in senso diametralmente opposto, la visione dell'individualità, doveva abbandonare la sua germinale filosofia idealistica, togliere la divisione tra provvidenza ordinaria e straordinaria, darsi totalmente in braccio alla fede e alla tradizione religiosa, e tracciare la storia dell'umanità sul disegno che Dio aveva rivelato o permetteva d'intravvedere. Ora egli, come credente, repugnava al primo partito, e, come filosofo, al secondo; e per questa sua perplessità, la storia da lui ricostruita non poteva essere, e non fu, una storia universale.

Per conseguenza, non fu neppure quello che si chiama una filosofia della storia, se a questa denominazione

si ridà il significato originario di una « storia universale » (e, cioè, che abbia l'occhio alle maggiori e piú nascoste *iuncturæ rerum*) « narrata filosoficamente » (vale a dire, piú filosoficamente che non si solesse dai cronisti, dagli aneddotisti e dagli storiografi cortigiani, politici e nazionali). La controversia se al Vico o all'Herder spetti di aver fondato la filosofia della storia, dovrebbe francamente risolversi a favore dell'Herder, giacché l'opera di costui ha quell'andamento di storia universale che manca alla Scienza nuova; sebbene, d'altro canto, sia agevole trovare all'Herder precursori in folla, a cominciare dai profeti ebraici e dallo schema delle quattro monarchie, che rimase non solo nel Medioevo ma ben oltre nei tempi moderni lo schema costruttivo della storia universale. Né sarà fuori luogo soggiungere che la cosí detta filosofia della storia in quanto storia universale non costituisce una speciale scienza filosofica o una storia nettamente distinguibile da altre forme di storia (salvo che, per ismania di renderla autonoma, non se ne faccia il mostro di una storia astratta o di una filosofia storicizzata); e quando al Vico o all'Herder si attribuisce il vanto di avere creato con la filosofia della storia una nuova scienza, si rivolge loro un dubbio complimento; il quale, per ciò che in particolare concerne il Vico, è stato cagione che non si scorgesse il valore vero dall'opera sua. Infatti, la « Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni », intesa come l'equivoca scienza della filosofia della storia, non ha lasciato vedere la Scienza nuova come nuova filosofia dello spirito e iniziale metafisica della mente.

Il dissidio che era, nella concezione generale, tra scienza e credenza, riappare, nella storiografia del Vico, come divisione e opposizione tra storia degli ebrei e storia delle genti, tra storia sacra e storia profana. La storia ebraica non andò soggetta alle leggi delle altre, ebbe un

corso tutto proprio, si spiega con principî affatto particolari, e cioè con l'azione diretta di Dio. La Scienza nuova, che nella sua parte filosofica non ne dava i principî esplicativi, non avrebbe dunque dovuto trattarne altrimenti nella sua parte storica. E tale sarebbe stato, forse, il desiderio del Vico. Ma al desiderio si opponeva (senza parlare del bisogno in cui egli era di premunirsi della taccia di empietà, che non sarebbe mancata) il suo scrupolo di uomo di fede e di buona fede, che lo spingeva a cercare una qualche armonia tra le due storie, le quali, per quanto divise egli le ponesse (ricordando in proposito che anche un autore gentile, Tacito, chiamava gli ebrei « uomini insocievoli »), entrambe si erano svolte sulla terra e avevano avuto reciproci contatti, non foss'altro che all'origine dell'umanità e nella sua palingenesi per opera del cristianesimo. Accadde che il Vico il quale voleva e doveva, per l'indirizzo stesso della sua mente, evitare il racconto della storia universale, e attenersi insieme ai soli problemi filosoficamente e filologicamente trattabili, non potesse esimersi dal rompere qua e là il suo programma, e dal tentare un qualche congiungimento tra le due storie, e in pari tempo una qualche apologia della storia sacra con gli argomenti forniti dalla scienza e dalla storia profana.

È questa la parte piú infelice ma altamente significativa dell'opera sua. Egli era costretto ad ammettere, in contrasto a tutte le sue scoperte, con istrazio di tutta la sua mente, che gli ebrei avevano goduto il privilegio di serbare intatte le loro memorie fino dal principio del mondo, della qual cosa le altre nazioni si vantavano a vuoto, e che perciò la certa origine e successione della storia universale dovesse domandarsi alla storia sacra. E l'esigenza di connettere le sue vedute circa le civiltà primitive con la cronologia biblica, con l'anno che si soleva assegnare alla creazione del mondo, con la tradizione del diluvio universale e con

quella dei giganti, di trovare (com'egli dice) « la perpetuità della storia sacra con la profana », lo portò a immaginare le cose più stravaganti. Imperversato dunque nell'anno 1656 dalla creazione il diluvio, e separatisi i figli di Noè, mentre gli ebrei iniziano o proseguono la loro sacra storia con Abramo e gli altri patriarchi, e poi con le leggi date da Dio a Mosè, tutti i restanti semiti e i camiti e giapetici, i primi più tardi e per minor tempo, i secondi e i terzi più presto e per tempo più lungo, caddero nello stato ferino ed errarono per la terra, bestioni stupidi e feroci. E laddove gli ebrei, sottomessi al governo teocratico, severamente educati e praticanti le abluzioni, rimasero di giusta statura, i componenti delle altre razze, senza disciplina né morale né fisica, travolgendosi nel fango, nello sterco e nell'urina e assorbendo sali nitrici (così come di sterco e di urina la terra s'ingrassa e diventa feconda) crebbero in corpi mostruosi e giganteschi. Cento anni pei semiti e dugento per le altre due razze durò lo stato ferino; fino a quando la terra, che era rimasta a lungo inzuppata dall'umidore del diluvio universale, asciugandosi mandò fuori esalazioni secche o materie ignite in aria a ingenerare i fulmini. Coi fulmini, come già sappiamo, e con la mitologia del cielo fulminante che è Giove, si sveglia nei bestioni la coscienza di Dio e la coscienza di sé stessi, onde divengono uomini. Si apre così l'età degli dèi, che socialmente è quella delle monarchie familiari dove il padre è re e sacerdote e nel corso della quale si viene costituendo il sistema delle deità maggiori, e i giganti mercé le spaventose religioni e l'educazione domestica che doma la loro carne e sviluppa in essi l'elemento spirituale, e mercé le lavande, degradano via via alla giusta corporatura quale hanno gli uomini che s'incontrano agli inizî della susseguente età eroica. — Tale, indicata per sommi capi, è la bizzarra costruzione, fatta dal Vico, dei

cominciamenti della storia umana sulla terra, messi in armonia coi racconti della storia sacra; e di essa si sarebbe riso o sorriso meno, se si fosse guardato alla tragedia che è sotto quella commedia, alla tormentosa coscienza del credente che, lottando col pensatore, cerca rifugio in quelle stravaganze. Con le quali, a ogni modo, il Vico passava sopra una serie di sassi vacillanti (il diluvio, i giganti, le esalazioni secche) la fiumana della tradizione religiosa e raggiungeva il terreno sodo della storia critica, dove scopriva altresí il primo appoggio della sua filosofia dello spirito, la ferinità. È da osservare inoltre che il contatto con la storia ebraica — la sola che a lui s'imponesse come storia vera e propria e cioè come un *unicum*, sebbene in modo miracoloso, affatto individualizzato — gli suggerí i rari accenni che s'incontrano nei suoi scritti ad assegnare ai varî popoli una speciale funzione o missione; onde gli parve talvolta che gli ebrei rappresentassero la *mens*, i caldei la *ratio* e i giapetici la *phantasia*.

Parallelamente a questa storia fantastica dei cominciamenti del genere umano sulla terra, corrono i tentativi di apologetica biblica. Il Vico non tralascia di arrecare prove che dovrebbero profanamente confermare i racconti della storia sacra. Conferma, p. e., del diluvio e dei giganti sarebbero i simiglianti racconti dei greci e di altri popoli; — il governo teocratico, del quale nessuna storia profana ha notizia precisa e oscuramente vi alludono i poeti nelle loro favole, si riscontrerebbe nel governo degli ebrei, prima e dopo il diluvio; — gli ebrei avrebbero ignorato la divinazione, perché vivevano in diretti rapporti col vero Dio, laddove i caldei ebbero la magia o divinazione secondo i moti degli astri e i popoli di Europa quella per auspicî. Si sente in tutto ciò, senza dubbio, qualcosa di voluto, un voler vedere o un voler non vedere, un darsi sulla voce, un eccitarsi alla convinzione; come è consueto, del resto,

in molti credenti colti e scientificamente educati. Il Vico dirà perfino, nell'esporre la genesi storica delle forme grammaticali e nell'asserire che i verbi cominciarono dagli imperativi e cioè dai comandi monosillabici che i padri davano a mogli, figliuoli e famoli (*es*, *sta*, *i*, *da*, *fac* ecc.), che da ciò si ricava un'indiretta dimostrazione della verità del cristianesimo, perché le radici dei verbi ebraici ci riportano sempre alla terza persona del numero del meno e del tempo passato compiuto; prova evidente che i patriarchi dovettero dare gli ordini nelle loro famiglie a nome di un sol Dio (*Deus dixit*). Questo, a suo parere, è « un fulmine da atterrare tutti gli scrittori che hanno opinato gli ebrei essere stati una colonia uscita da Egitto, quando, dall'incominciare a formarsi, la lingua ebraica ebbe incominciamento da un sol Dio ». Sono fulmini, a dir vero, che invece di fulminare i miscredenti, illuminano la povertà degli argomenti sui quali l'apologetica si appoggia anche in un uomo come il Vico; e, oggettivamente considerando, la divisione introdotta per iscrupolo religioso tra storia sacra e storia profana, col conseguente trattamento critico di questa e dommatico di quella, e con le conseguenti strane ipotesi e difese, faceva e fa pensare irresistibilmente che il sottrarsi della storia sacra alla scienza umana provenga non dall'impotenza della scienza umana, ma dall'impotenza della storia sacra, e, cioè, dall'impotenza a serbarsi inalterata nella scienza; sicché di rado uno scrupolo religioso fu di tanto pericolo alla causa della religione.

Ma il Vico aveva troppo genuino e rigoroso senso scientifico da mettersi a fare, e per giunta a contraggenio, il Seldeno o il Bossuet; onde l'armonizzamento con la storia sacra e l'apologetica rimangono in lui episodî, dai quali si può prescindere. E poiché, d'altra parte, gli era vietato di profanizzare del tutto la filosofia e la storia, e di rap-

presentare il movimento storico complessivo in base al criterio del progresso, non gli restava che guardare i fatti dal punto di vista che la sua filosofia gli concedeva libero: quello dei corsi e ricorsi, dell'eterno processo e delle eterne fasi dello spirito. Qui era la sua forza, qui poteva riconoscere il carattere specifico, se non propriamente quello individuale, di leggi, costumi, poesie, favole, d'intere formazioni sociali e culturali che erano state fraintese dalla storiografia fino ai suoi tempi. E perciò appunto egli, anziché narrare la storia, doveva limitarsi a mettere in luce gli aspetti comuni di certi gruppi di fatti, appartenenti a tempi e nazioni varie. Nella Scienza nuova si ha (egli dice) « tutta spiegata la storia, non già particolare ed in tempo delle leggi e dei fatti de' romani e de' greci, ma sull'identità in sostanza d'intendere e diversità dei modi di spiegarsi ». « Si arrecheranno (dice ancora in altra occasione) i fatti a modo di esempli perché s'intendano in ragion di principî », imperocché « vedere avverati i principî nella quale innumerabile folla delle conseguenze, egli si dee aspettare da altre opere che da noi o già se ne son date fuori o già sono alla mano per uscire alla luce delle stampe ». Ossia, come sappiamo, in quella Scienza si ha da una parte una filosofia e dall'altra una descrittiva empirica, storicamente esemplificata, nella quale i romani non stanno come romani, ma in ciò che hanno di comune coi greci o magari coi giapponesi; la storia di Roma sotto i re o ai primi tempi della repubblica spiega le sue affinità con quella dei primi secoli del Medioevo; e Omero non sta come Omero, ma come esempio della poesia primitiva e, attraverso i secoli, ritrova e abbraccia il suo fratello, Dante. Forza e limite insieme, perché la storia non consiste di certo, essenzialmente, in queste somiglianze; ma senza la percezione delle somiglianze come si giungerebbe a fissare le diffe-

renze? Dante non è Omero, i baroni non sono i « *patres* », l'ateniese Solone non è il romano Publilio Filone; ma certamente Dante è, per taluni rispetti, piú vicino a Omero che non a Petrarca, i baroni della prima epoca sono piú prossimi ai « *patres* » che alla posteriore nobiltà di corte, Solone somiglia piú a un tribuno o a un dittatore romano che a qualche altro dei sette savî coi quali suole andare congiunto. Notare queste somiglianze significa negare o rigettare indietro altre piú superficiali e aprire la via alla conoscenza dell'individualità, indicando la regione approssimativa dove si trova la verità piena. Il Vico, piuttosto che narrare e rappresentare, classifica; ma c'è classificazione e classificazione: quella che si fa a servigio di un pensiero superficiale e quella che si fa a servigio di un pensiero profondo. E la parte storica della Scienza nuova è una grande sostituzione di classificazioni superficiali con classificazioni profonde.

In questo àmbito, dov'è la forza della storiografia vichiana, le deficienze e gli errori provengono non dal di fuori dei limiti tracciati, ma da cagioni operanti dentro quei limiti stessi. È stato allegato, in discolpa del Vico, che gran parte dei suoi errori sono da attribuire ai materiali scarsi e insufficienti dei quali egli disponeva; ma scarsi e insufficienti rispetto alla nostra brama di sapere sono, sempre, i materiali di studio, e nel giudicare uno storico non può essere questione di ciò, sí del modo cauto o incauto nel quale egli adopera i materiali di cui dispone. Ancora è stato detto che il Vico ebbe i difetti del suo tempo; e qui si è dimenticato che egli nasceva nel secolo nel quale si era svolta la criticissima filologia di Giuseppe Scaligero e di tutta la scuola olandese, e che suoi contemporanei furono in Italia lo Zeno, il Maffei e il Muratori. Il vero è che la forma mentale da noi già descritta, del Vico, come turbava la pura trattazione filosofica con le deter-

minazioni della scienza empirica e dei dati storici, così turbava la ricerca storica col miscuglio della filosofia e della scienza empirica. Il Vico era in uno stato come di ebrezza: confondendo categorie e fatti, si sentiva molto spesso sicuro a priori di quel che i fatti gli avrebbero detto e non li lasciava parlare e subito metteva loro in bocca la sua risposta. Un frequente illusionismo gli faceva ravvisare rapporti tra cose che non ne avevano alcuno; gli mutava ogni ipotetica combinazione in certezza; gli faceva leggere negli autori, invece delle parole esistenti, altre non mai scritte e ch'egli medesimo senz'accorgersene aveva interiormente pronunziate e proiettate negli scritti altrui. L'esattezza gli era impossibile, e nella sua spirituale eccitazione ed esaltazione, quasi la disprezzava; perché, infatti, dieci, venti, cento errori particolari che cosa avrebbero tolto alla verità sostanziale? L'esattezza, la « diligenza » (egli dice) « dee perdersi in argomenti c'hanno della grandezza, perché ella è una minuta e, perché minuta, anco tarda virtú ». Etimologie immaginose, interpetrazioni mitologiche arrischiate e infondate, scambî di nomi e tempi, esagerazioni di fatti, citazioni fallaci s'incontrano a ogni passo nelle sue pagine e molte se ne possono vedere notate nella bella edizione della seconda *Scienza nuova*, curata dal Nicolini. Sicché, come parlando della sua filosofia abbiamo osservato che il Vico non era un ingegno acuto, così, parlando della sua storiografia, dobbiamo ora dire che egli non era un ingegno critico. Ma come, negandogli colà l'acume in piccolo, gli riconoscevamo quell'acume in grande che è la profondità, così anche qui dobbiamo aggiungere che, se il Vico mancava di senso critico in piccolo, abbondava di quello in grande. Negligente, cervellotico, affastellato nei particolari; circospetto, logico, penetrativo nei punti essenziali; scopre il fianco, anzi tutta la persona ai colpi del piú meschino e meccanico erudito,

e intimidisce ed è atto a ispirare reverenza a ogni critico e storico, per grande che sia. E se *totus mens* e tutto preso dalle sue geniali scoperte, molte volte non dié tempo al tempo e non dié agio e campo alla sua forza indagatrice e osservatrice di spiegarsi, e invece di storia inventò miti e intessé romanzi; dove poi lasciò che quella forza liberamente si spiegasse, compì anche nel campo della storia cose mirabili, come c'industrieremo di venire mostrando nei capitoli che seguono.

Ma passare a rassegna le vedute storiche vichiane per confrontarle, come da molti si è fatto, con le tesi della storiografia odierna e lodarle o censurarle di conseguenza, sarebbe poco concludente; perché, dove c'è accordo tra i due termini del confronto, l'accordo potrebbe essere fortuito, e, dove c'è divergenza, la dottrina recente potrebbe essere pur tuttavia svolgimento o conseguenza del tentativo antico, e, a ogni modo, lo stato odierno delle cognizioni storiche non porge in niun caso una misura assoluta. E sarebbe fuori luogo, d'altra parte (nonché superiore alle nostre forze), ripigliare tutti i problemi che il Vico trattò e toccò per esaminare quel che di vero o di falso fosse nelle sue conclusioni, perché tanto varrebbe scrivere una terza *Scienza nuova*, meglio conforme ai nostri tempi. A noi spetta indicare soltanto i principali problemi storici che il Vico si propose, riassumere le soluzioni che ne diede, e avere l'occhio sempre allo stato della scienza non già ai tempi nostri ma ai tempi stessi del Vico, per determinare quali progressi si debbano al Vico nella storia degli studî storici.

XIV

Nuovi canoni
per la storia del tempo oscuro e favoloso

Il periodo storiografico, che precedette il Vico, fu, come abbiamo detto, tutt'altro che un periodo di credulità e di acrisia. Trascorsi da un pezzo erano i tempi in cui si compilavano le « cronache del mondo » e si accoglieva ogni favola e ogni piú grossolana falsificazione come storia: i semi sparsi da alcuni umanisti avevano portato i loro frutti negli eruditi italiani, nella scuola giuridica francese, nella già ricordata scaligeriana, in tutti i grandi cronologi, epigrafisti, archeologi, topografi e geografi, che ordinarono nel secolo decimosettimo le prime e colossali raccolte critiche di fonti per la storia dell'antichità. Anzi, nel tempo stesso che i filologi andavano cosí correggendo e perfezionando i loro metodi e sfatavano imposture e riempivano lacune, si diffondeva, per effetto della filosofia intellettualistica, lo scetticismo, o pirronismo storico come anche era chiamato, col Bayle, col Fontenelle, col Saint-Evremond e altri molti, precursori di quella polemica contro la verità e utilità della storia, che doveva giungere alla massima vivacità nel secolo seguente.

Quest'ultimo indirizzo era, piuttosto che critico, ipercritico, mettendo capo alla distruzione della storia in genere; e poiché lo scetticismo storico rivestí assai spesso il

carattere di paradosso a uso della società elegante e dei belli spiriti, la sua efficacia sul progresso degli studî fu assai scarsa, o, tutt'al piú, valse a provocare vivaci reazioni (di una delle quali fu rappresentante il Vico) a favore della tradizione e dell'autorità. Giova invece notare le deficienze del primo e seriamente scientifico indirizzo dei filologi e antiquarî; i quali restituivano testi, svelavano falsificazioni, ricostruivano serie di sovrani e di magistrati, raddrizzavano la cronologia, contestavano perfino alcune leggende; ma, sia per la mentalità consueta dei puri eruditi e filologi, sia per l'ambiente generale della cultura di quel secolo, pur vivendo sempre a contatto dell'antico e del primitivo, non sentivano punto, e non facevano sentire, l'antico e il primitivo. Fortissimi nei particolari, erano deboli nelle cose essenziali. Anche quando alcuno dei piú geniali si accorgeva, p. e., dell'importanza dei canti popolari, mezzo di trasmissione storica in tempi in cui mancava o era rarissimo l'uso della scrittura, da queste e simili osservazioni non riceveva tale scossa da esserne spinto a rinnovare da cima a fondo la sua intuizione e concetto della vita primitiva, come accadde invece nel Vico, il quale, quasi a un tempo, intese la forma filosofica del certo, e i due periodi di vita spirituale e sociale, che le corrispondevano nella storia reale: il periodo oscuro e quello favoloso.

Anch'egli moveva da una sorta di scetticismo, scetticismo concernente i pregiudizî dei dotti e delle nazioni circa l'indole e i fatti dell'antichità; e statuiva, nel combatterli, una serie di canoni o « degnità », che paiono ispirati agli « *idola* » del Bacone, di cui offrono come l'analogo nel campo della ricerca storica. Il Vico metteva in guardia in primo luogo contro le magnifiche opinioni che si erano avute fino ai suoi tempi intorno alla lontanissima e sconosciuta antichità; ingenua illusione di cui

trovava la sorgente in ciò che l'uomo, allorché si rovescia nell'ignoranza, fa di sé regola dell'universo (e qui è più vicina l'analogia con Bacone, perché tale enunciato somiglia per l'appunto alla classe degli « *idola tribus* », in cui la mente fa di sé regola delle cose, *ex analogia hominis, non ex analogia universi*). Sopra la medesima osservazione si fonda il detto che « *fama crescit eundo* », e il tacitiano: « *omne ignotum pro magnifico est* ». Donde il vezzo d'interpetrare i costumi antichi con l'aspettazione di trovarli simili o migliori di quelli moderni e civili. Così Cicerone ammirava la mansuetudine degli antichi romani, che chiamavano « ospite » il nemico di guerra; non avvedendosi che la cosa stava proprio a rovescio e che gli ospiti erano « *hostes* », stranieri e nemici. Parimenti Seneca, per provare che bisogni usare umanità verso gli schiavi, ricordava che i padroni erano detti in antico « padri di famiglia »; quasi che i « *patresfamilias* » non fossero stati disumanissimi, nonché contro gli schiavi e famoli, contro i medesimi loro figliuoli, adeguati ai famoli. E per lo stesso pregiudizio il Grozio, volendo dimostrare la mitezza degli antichi germani, recava un gran numero di leggi barbariche, nelle quali l'omicidio era punito con la multa di pochi danari: documento, per contrario, di quanto fosse tenuto a vile il sangue dei poveri vassalli rustici, che erano per l'appunto gli « *homines* » di cui parlavano quelle leggi.

In secondo luogo, ammoniva di non prestare fede alla boria delle nazioni che (come osservò Diodoro siculo) tutte o greche o barbare — caldei, sciti, egizî, cinesi — si vantarono di avere, ciascuna prima delle altre, fondata l'umanità, ritrovati i comodi della vita e serbate le loro memorie fin dalle origini del mondo. Ciascuna di esse, non avendo per molte migliaia d'anni avuto commercio con le altre onde potesse accomunare le notizie, fu, nel buio della sua cronologia, simile a un uomo che, dormendo in una

stanza piccolissima, nell'errore delle tenebre la crede certamente molto maggiore di quanto con le mani la toccherà poi. Chi prenda quei sognati vanti per notizie sicure, si trova nell'imbarazzo di scegliere fra tante nazioni e tante memorie, tutte, con pari fondamento, offrentisi a gara come primitive.

Con la boria delle nazioni il Vico metteva la boria dei dotti, i quali ciò che essi sanno vogliono che sia antico quanto il mondo; e perciò si compiacciono nell'immaginare una inarrivabile riposta sapienza degli antichi, che coincide poi per l'appunto, mirabilmente, con le opinioni professate da ciascuno di quei dotti e da essi ammantate di antichità per imporne piú solennemente l'accettazione. In tale errore cadde non solo Platone, specialmente nelle ricerche del *Cratilo*, ma quasi tutti gli storici, antichi e moderni: vi era caduto lo stesso Vico (che poté, dunque, studiarlo assai bene in sé medesimo), quando nel *De antiquissima* aveva creduto di trovare nelle etimologie dei vocaboli latini le prove di una metafisica italiana perfettamente concorde con quella sua propria della conversione tra « *verum* » e « *factum* » e dei punti metafisici.

Ai quali tre pregiudizî, e piú strettamente alla boria dei dotti, va di séguito il quarto che ora si chiamerebbe delle « fonti » o degli « influssi di cultura », e che il Vico sarcasticamente designava come quello della successione delle scuole per le nazioni. Secondo tale veduta, Zoroastro, p. e., avrebbe istruito Beroso per la Caldea, Beroso a sua volta Mercurio Trimegisto per l'Egitto, Mercurio Atlante legislatore dell'Etiopia, Atlante Orfeo missionario della Tracia, e finalmente Orfeo avrebbe fermato la sua scuola in Grecia. Lunghi viaggi, ed agevoli, in verità, a quelle prime nazioni che, appena uscite dallo stato selvaggio, vivevano appollaiate sulle montagne in siti poco accessibili, sconosciute alle loro medesime confinanti!

E questi lunghi viaggi avrebbero avuto per oggetto di diffondere invenzioni, che ciascuna nazione poteva fare senz'altro da sé, e che se poi, conosciutisi tra loro i popoli per guerre e trattati, si ritrovarono simili, fu perché contenevano un motivo comune di vero e nascevano dalle medesime necessità umane. C'era bisogno di supporre l'efficacia del diritto ateniese o di quello mosaico sul romano, come usavano i « pareggiatori » o derivatori delle leggi, per ispiegare come si fosse formato il diritto, riconosciuto in Palestina, in Atene e in Roma, di uccidere il ladro di notte? C'era bisogno che Pitagora andasse diffondendo la dottrina della trasmigrazione delle anime, che si ritrova perfino in India?

Restava il pregiudizio circa gli storici antichi considerati come informatissimi dei tempi primitivi, i quali, invece, nel racconto delle origini, seppero quanto o meno di noi posteri. Per la storia greca, il Vico leggeva, o meglio credeva di leggere, in Tucidide la confessione che i greci, fino alla generazione a questo storico precedente, non conoscevano nulla della propria antichità; e osservava altresí che gli storici greci solo al tempo di Senofonte cominciarono ad avere qualche notizia precisa delle cose persiane. La storia romana si soleva principiarla da Roma; ma con Roma certamente non nacque il mondo, la quale fu una città nuova fondata in mezzo a un gran numero di minuti popoli piú antichi nel Lazio; e per Roma stessa Tito Livio dichiara di non entrare mallevadore della verità dei fatti concernenti i primi secoli di quella storia, fino alle guerre cartaginesi di cui è in grado di scrivere con piú verità: eppure ingenuamente confessa di non sapere da qual parte Annibale fece il suo grande e memorabile passaggio in Italia, se dalle Alpi cozie o dalle appennine. Tanto gli storici antichi erano bene informati!

Per questi e altrettali motivi di scetticismo, tutto quanto

si narrava dei greci fino al tempo di Erodoto e dei romani fino alla seconda guerra cartaginese, parve al Vico tutto incertissimo: un territorio quasi *res nullius*, ove si poteva entrare col diritto del primo occupante. Egli vi entrava armato dei canoni positivi che nascevano accanto, anzi dal grembo di quelli negativi, che abbiamo riferiti. Perché, se il Vico negava fede agli storici lontani dai tempi e luoghi dei fatti che raccontavano, se screditava le vanterie nazionali, se svelava le illusioni e le ciarlatanerie dei dotti, non rimaneva pago per altro a quest'opera di distruzione; e al posto del vecchio e malfido scacciato via, badava a sostituire il nuovo di migliore qualità e di maggiore resistenza; e, cioè, un complesso di metodi mercé i quali era dato procacciarsi nuovi documenti con lo studiare meglio quelli già posseduti. Ogni avanzamento nelle conoscenze storiche non si effettua, in verità, in altra guisa che con questo ritorno dal racconto ricevuto al documento sottostante, che solo ha il potere di confermare, rettificare e arricchire il racconto.

Il primo metodo che il Vico addita, la prima fonte che egli schiude per la conoscenza delle società antichissime, è l'etimologia delle lingue, che si soleva esercitare ai suoi tempi in modo affatto arbitrario, col raffrontare i suoni di qualche sillaba o lettera, e cercare altre superficiali somiglianze, inferendone la derivazione di un vocabolo da una lingua o dall'altra, dal latino, dal greco o dall'ebraico. Ma, perché l'etimologizzare sia fruttuoso, bisogna non dimenticare che le lingue sono i testimoni più gravi degli antichi costumi dei popoli, che si celebrarono al tempo in cui si formarono esse lingue; e illuminare perciò, perpetuamente, le lingue coi costumi e i costumi con le lingue. Così le etimologie dei vocaboli astratti ci portano nel bel mezzo di una società affatto contadinesca, perché l' « *intelligere* », p. e., richiama il « *legere* » o raccogliere

i frutti dei campi (donde « *legumina* »); il « *disserere* », lo spargere semenze; e la maggior parte delle espressioni intorno a cose inanimate si svelano trasporti dal corpo umano e dalle sue parti e dagli umani sensi e passioni; come « bocca » per ogni apertura, « labbro » per orlo di vaso, « fronte e spalle » per avanti e dietro; e simili. Il Vico vagheggiò un etimologico comune a tutte le lingue native, composto di radici monosillabiche e in gran parte onomatopeiche; un altro delle voci di origine straniera, introdotte dopo che le nazioni si furono conosciute tra loro; un terzo, universale, per la scienza del diritto delle genti, dal quale apparisse come gli stessi uomini, fatti o cose, guardati con diversi aspetti dalle varie nazioni, avessero ricevuto diversi vocaboli; e, infine, un dizionario di voci mentali, comuni a tutte le nazioni, che, spiegando le idee uniformi circa le sostanze e le modificazioni diverse che le nazioni ebbero nel pensare intorno alle stesse necessità umane o utilità comuni a tutte, secondo la diversità dei loro siti, cieli, nature e costumi, narrasse le origini delle diverse lingue vocali, che tutte convengono in una lingua ideale comune.

La seconda fonte, schiusa dal Vico, è l'interpetrazione dei miti o favole, che, conforme alla sua dottrina, non erano già allegorie, invenzioni o imposture, ma la scienza stessa dei popoli primitivi. Nel *Diritto universale* il Vico distinse quattro sensi pei quali gli dèi passarono: dapprima significando cose naturali, Giove il cielo, Diana le acque perenni, Dite o Plutone la terra inferiore, Nettuno il mare, e così via; poi, cose umane naturali, p. e., Vulcano il fuoco, Cerere il frumento, Saturno i seminati; in terzo luogo, fatti sociali; fintanto che, in ultimo, salirono al cielo, furono assunti agli astri, e le cose terrene e umane vennero divise dalle divine. Ma nelle due *Scienze nuove* mise in rilievo quasi esclusivamente il terzo significato, quello sociale, che diventò per lui l'originario; giacché

(sembra che egli pensasse) le prime nazioni erano troppo intente a sé stesse, troppo immerse nella loro dura e difficile vita, da speculare astraendo dalle cose sociali. Così nei miti egli trovò riflesse le istituzioni, le scoperte, le divisioni sociali, le lotte di classe, i viaggi, le guerre, dei popoli primitivi. Anche pei tempi abbastanza progrediti il Vico fu alieno dalle interpetrazioni naturalistiche o filosofiche; e il « Conosci te stesso », attribuito all'antico savio, gli parve nient'altro che un monito alla plebe ateniese perché conoscesse le proprie forze, trasportato dipoi a sensi metafisici e morali. Oltre questa ermeneutica sociale, un altro principio assai importante egli stabilisce; vale a dire che i significati galanti, lubrici e osceni delle favole furono tutti intrusi in tempi tardi e corrotti, che interpetrarono i costumi antichi sui proprî o presero a giustificare le proprie lascivie con l'immaginare che gli dèi ne avessero dato l'esempio. Onde si ebbero Giove adultero, Giunone nemica a morte della virtú degli Ercoli, la casta Diana che sollecita gli abbracciamenti degli addormentati Endimioni, Apollo che infesta fino alla morte le pudiche donzelle, Marte che come se non bastasse commettere adulterî in terra li trasporta fin dentro il mare con Venere; e, peggio ancora, gli amori di Giove con Ganimede e dello stesso Giove trasformato in cigno con Leda: dipinture atte a sciogliere il freno al vizio, come per l'appunto accadde nel giovinetto Cherea della commedia di Terenzio. Ma nella loro forma e significato originarî le favole furono tutte severe e austere, degne di fondatori di nazioni; e, p. e., Apollo che insegue Dafne alludeva agl'indovini o áuspici delle nozze, che perseguitavano per le selve le donne ancora in preda ai concubiti vagabondi e nefarî; Venere, che si copre le vergogna col cesto, era simbolo pudico di matrimonî solenni; gli eroi, figliuoli di Giove, non erano già i frutti degli adulterî, ma gli eroi nati da nozze

certe e solenni, celebrate con la volontà di Giove che si rivelava negli auspici. *Omnia munda mundis et immunda immundis*: le selve e i picchi delle montagne non potevano produrre immagini da alcove e postriboli.

Oltre queste due ricche fonti delle lingue e dei miti, il Vico ne menziona e adopera una terza, che chiama dei « grandi frantumi dell'antichità », e cioè delle memorie serbate da storici e da poeti: p. e., la tradizione egiziana delle tre età degli dèi, degli eroi e degli uomini; la lingua degli dèi, di cui fa cenno Omero; i trentamila nomi di dèi, che Varrone raccolse e che si riferivano ad altrettante bisogne della vita naturale, morale, economica e civile dei primi tempi; il luco di Romolo, che Livio definisce « *vetus urbes condendi consilium* », e alcuni altri pochi aurei detti, « luoghi d'oro », di scrittori antichi. Frantumi finora inutili alla scienza, perché erano giaciuti squallidi, tronchi e slogati, ma che, tersi, composti ed allogati, arrecano grandi lumi. Né (quantunque poco il Vico se ne valga e si veda in fondo che non vi ha troppa pratica) trascura egli di notare i monumenti architettonici o scultorî, dichiarando che come del tempo storico i documenti piú accertati sono le pubbliche medaglie, cosí per il periodo favoloso e oscuro sono da tenere in luogo di medaglie « alcuni vestigi restati in marmi », che provano gli antichi costumi; quali le piramidi egiziane descritte di geroglifici e altri frantumi di antichità, che si trovano da per tutto, con siffatti caratteri di corpi scolpiti. È degno di nota poi come gli accada perfino di dare esempio di ragionamenti fondati sopra osservazioni di tecnica e conducenti a conclusioni di preistoria; come là dove dice che una prima epoca del genere umano è contrassegnata dal mangiare carni arrosto, il quale cibo è il piú schietto e semplice di tutti perché non ha bisogno d'altro che della brace; e una seconda epoca, dalle carni lesse, che, oltre

del fuoco, hanno bisogno dell'acqua, del caldaio e del treppiede.

Metodo potente d'indagine per il Vico è la comparazione, istituita tra gli svolgimenti di cui si ha notizia piú intera e quelli noti imperfettamente o frammentariamente; e quindi la ricostruzione analogica dei secondi in base ai primi: dimodoché p. e., il principio dell'eroismo, scoperto a evidenza dentro la storia romana, giova a spiegare la storia favolosa dei greci, a supplire la tronca degli egizî e a dare luce alle nascoste di tutte le altre nazioni antiche. Senza negare il fatto delle trasmissioni da un popolo all'altro, il Vico ne satireggiava l'abuso e ne attenuava l'importanza per le società primitive, facendo valere in cambio quello degli svolgimenti spontanei e adoperandosi a ricostruirli col metodo comparativo. Il quale egli intendeva in modo assai largo, e cioè come da esercitare con materiale raccolto dai piú varî paesi e tempi. Per ispiegare, p. e., come il cielo fulminante suggerisse ai primi uomini l'idea di un dio, ricorda che gl'indigeni d'America, quando prima udirono lo strepito e videro le stragi delle armi da fuoco in mano agli spagnuoli, credettero che costoro fossero dèi; i rapsodi dei poemi omerici gli richiamano in mente i cantastorie che sul molo di Napoli recitano i poemi di Orlando e dei paladini; le trasformazioni o metamorfosi cantate dai poeti antichi ravvicina alle fiabe dell'orco e delle fate che ancora le madri narrano per trattenimento ai figliuoletti bambini, o alle favole che nei tempi del Medioevo si erano sparse del mago Merlino; la mitologia del focolare è condotta da lui fino alle costumanze del ceppo che in Firenze ai tempi del Boccaccio il padre di famiglia accendeva a capodanno sul focolare dando incenso e spargendo vino, e di quello che la plebe napoletana brucia la sera di Natale, nonché all'uso che vigeva altresí nel regno di Napoli di numerare le famiglie per

« fuochi »; il serpente Pitone e tutti gli altri serpenti mitici sono messi a riscontro perfino con la biscia « che i milanesi accampa » dei Visconti; i geroglifici coi « *rébus de Picardie* », che erano in uso nel settentrione della Francia.

Riuscirebbe vano cercare, nella filologia anteriore o contemporanea, cospicui precedenti all'insieme di questi canoni, negativi e positivi, che il Vico stabiliva per la storia del tempo oscuro e favoloso; perché essi sono troppo intrinsecati e fusi con tutto il pensiero filosofico di lui da potere aver avuto altra origine fuori di questo pensiero stesso. I rudi frammenti delle antiche leggi e costumanze e formole romane, i poemi omerici, i vocaboli della lingua latina guardati con occhio sgombro — e cioè con quella potenza che ha l'uomo di genio di vedere le cose direttamente, — elaborati da una mente tutta disposta ad appercepirli nella loro vera indole, doverono suscitare nello spirito del Vico, rispetto alla dotta ma incolore o falsamente colorita storiografia del proprio tempo, quella medesima ribellione e rivoluzione, che un secolo dopo fu svegliata nello spirito di Agostino Thierry dalle pagine di poetica prosa dello Chateaubriand, ritraenti i Franchi e Faramondo coi loro gesti incomposti, con le loro rozze e atroci armi, coi loro gridi terribili e con le loro cantilene da barbari.

XV

Le società eroiche

Appunto come i Franchi apparivano nei compendî di storia patria pei collegi gesuitici e per le altre scuole di Francia, dispogliati di tutti i loro tratti caratteristici, ridotti a sapienti monarchi, a pie regine e a guerrieri devoti della Chiesa; cosí la storia antica e primitiva, mercé la rettorica e le ingenue idee dei letterati, si era venuta tingendo di brillanti e falsi colori, press'a poco dei medesimi coi quali allora i Lebrun o i Luca Giordano solevano colorire i loro pomposi e teatrali quadri storici. Re che studiavano saggi provvedimenti per giovare ai popoli e insieme non far mancare alle loro corti lo splendore che irradia una fiorente nobiltà: re filosofi, di quelli che avevano fatto sospirare Platone verso i tempi in cui i filosofi regnavano o i re filosofavano; leali e prodi capitani, pronti a sacrificarsi per la comune felicità; uomini di stato che compievano a bella posta viaggi d'istruzione per riportare da lungi le leggi piú ragionevoli ai loro concittadini aspettanti; buoni padri di famiglia, eccellenti madri, giovinetti arditi e obbedienti, fanciulle innamorate e pudiche, personificazione ciascuna di qualche virtú, anzi di tutte le virtú radunate, modelli di umana perfezione; — queste le figure che, rese sacre dalla veneranda antichità, riempivano i

libri e le fantasie. Questi gli eroi della storia greca e romana; e questa fastosa decorazione di cartone dorato bisognava stracciare e spazzar via per procedere a ritrovare, nel piú intimo fondo dei ricordi del genere umano, i veri eroi, della realtà e non della letteratura, della vita e non del palcoscenico: gli eroi ignoranti, superstiziosi, feroci, egoisti, duri verso le loro famiglie, spietati verso le plebi, avidi, usurai e, pur tuttavia, anzi per effetto di questi stessi loro aspri atteggiamenti d'animo, eroi, e cioè virtuosi di quella virtú che nei tempi primitivi, come era sola possibile, sola era necessaria: la virtú della forza, della disciplina, della cupa e intransigente religiosità.

La falsificazione dell'eroe primitivo nell'uomo saggio e virtuoso dei tempi colti si assommava, per quel che si attiene alla storia politica, nel fraintendimento delle tre parole capitali che riassumono la costituzione dello stato: re, popolo, libertà. Per il fraintendimento della prima si credeva che la forma originaria dello stato fosse la monarchia, l'assoluta monarchia che si appoggia sulle forze popolari e tiene sottomessi i grandi, la quale è, invece, un prodotto tardo, anzi ultimo, della storia. In siffatto errore si era impigliato perfino Giovanni Bodin, verso cui il Vico polemizza di preferenza. Ma il Bodin, piú acuto degli altri trattatisti di politica, si avvolgeva in contradizioni, perché, quantunque entrato nel comune errore, pure, osservando nella sognata libertà romana antica gli effetti di repubblica aristocratica, puntellò il suo sistema col distinguere tra stato e governo e affermare che Roma, ai suoi primi tempi, fu popolare di stato ma si governò aristocraticamente; e poiché neppure questo puntello bastava a sostenere il gran peso dei fatti, finí col confessare che quella repubblica fu aristocratica di governo e di stato, contradicendo cosí a tutta la propria dottrina sulla neces-

saria successione degli stati. Il vero è che i re di quei primi tempi non erano, a Roma, monarchi, come non furono a Sparta né altrove. Re monarchi, ma di un tipo speciale, soggetti non ad altri che a Dio, armati di spaventose religioni, consacrati con inumanissime pene, furono i padri o patrizî o eroi solo al tempo delle monarchie familiari, quando ciascuna famiglia viveva da sé. Sorto il primo stato, strettisi i padri nell'ordine patrizio, i loro re non erano altri che uno o piú di essi medesimi, semplici magistrati dell'ordine. Tantoché Roma, dopo avere in forza di una rivoluzione affatto aristocratica scacciati i Tarquinî, non mutò punto di stato; e serbò i re nei due consoli, che erano « *reges annui* », due re aristocratici, ai quali « *nihil quicquam de regia potestate diminutum* ». Lo stesso carattere ebbero i due re di Sparta, sottomessi al pari dei consoli al sindacato e che potevano essere dannati a morte dagli efori.

Come falsamente vennero creduti monarchici, falsamente altresí quegli stati furono spacciati per popolari. Il popolo, del quale a proposito di essi si parla, non solo non coincideva con la plebe, ma non la comprendeva in sé: « popolo » era il solo ordine patrizio, e « libertà » la sola libertà dei patrizî, la libertà signorile; la « patria » ben era detta cosí, perché veramente « *res patrum* », proprietà di pochi padri. È ridicolo pensare che la plebe, caterva di vilissimi giornalieri trattati come schiavi, fosse fornita del diritto di eleggere il re, la cui elezione i padri poi si riserbassero di approvare nel senato. Le relazioni tra padri e plebe consistevano di ben altro che di pacifica convivenza, scambievole fiducia e concorde cooperazione. Gli eroi, secondo un luogo di Aristotele, prestavano solenne giuramento di essere eterni nemici della plebe: ecco il loro spirito democratico! E la « romana virtú », che offre tanti e tanti esempî gloriosi, nessuno ne offre di pietà verso la

plebe. Bruto, che consacra con due suoi figliuoli la sua casa alla libertà; Scevola, che col punire del fuoco la sua destra, atterrisce Porsenna; Manlio l'imperioso, che per un felice peccato di disciplina militare fa mozzare la testa al suo figliuolo reduce da una vittoria; i Curzî, che si gettano armati a cavallo nella fossa fatale; i Decî, che si consacrano per la salvezza dei loro eserciti; i Fabrizî e i Curî, che rifiutano le some d'oro dei sanniti e i regni di Pirro; gli Attilî Regoli, che vanno a certa morte per serbare la santità romana dei giuramenti; — che cosa fecero a pro della plebe, se non sempre piú angariarla nelle guerre, sempre piú profondamente sommergerla nel mare delle usure, sempre piú seppellirla nelle prigioni private dei nobili, dove i plebei erano battuti a spalle nude a guisa di vilissimi schiavi? E guai a colui tra gli aristocratici che avesse lasciato scorgere la piú piccola voglia di alleviare quei mali! Era subito accusato ribelle e traditore e messo a morte; come accadde in Roma a Manlio capitolino, che aveva salvato il Campidoglio dall'incendio dei Galli e che pur tuttavia, per le sue simpatie democratiche, fu fatto precipitare dal monte Tarpeo; e accadde in Isparta (la città degli eroi di Grecia, come Roma fu degli eroi del mondo) al magnanimo re Agide, il Manlio capitolino di colà, il quale, perché aveva tentato di sgravare la povera plebe lacedemone con una legge di conto nuovo e di sollevarla con un'altra testamentaria, fu dagli efori fatto strozzare. La celebrata « virtú romana » sbalordisce chi vi si appressa con le idee moderne di una virtú consistente nella giustizia e nella benevolenza verso il genere umano. Quale virtú dove fu tanta superbia? Quale moderazione dove tanta avarizia? Quale mansuetudine dove tanta fierezza? Quale giustizia dove tanta inegualità?

Allo stesso modo che verso la plebe, durissimi procedevano gli eroi verso le proprie famiglie. L'educazione

dei fanciulli era severa, aspra, crudele: gli spartani, al fine di avvezzarli a non temere dolori e morte, battevano nel tempio di Diana i loro figliuoli fino all'anima, talché cadevano sovente morti convulsi dal dolore sotto le bacchette dei padri. In Grecia come in Roma era permesso di uccidere gl'innocenti bambini di fresco nati, diversamente dai tempi moderni nei quali le delizie di che si circondano i figliuoli fanciulli formano la delicatezza della natura umana. Le mogli erano comperate con le doti eroiche (donde il costume, che rimase per solennità in Roma, dei matrimonî « *coëmptione et farre* », di cui il simile viene narrato da Tacito degli antichi germani e si deve stimare che fosse di tutti i popoli barbari); ed erano tenute per sola necessità di natura, a uso di fare figliuoli, e, del resto, trattate come schiave; il che si vede ancora in molte parti del vecchio e quasi dappertutto nel nuovo mondo. Gli acquisti dei figliuoli, i risparmî della moglie andavano a esclusivo profitto dei loro padri e mariti.

Rispondevano a siffatta costituzione politica e familiare gli abiti di vita, iguari di lussi, lautezze ed agi. I giuochi erano faticosi, come lotta e corso, per fermare le forze e gli animi; o pericolosi, come giostre e cacce di fiere, per adusare al disprezzo delle ferite e della morte. Le guerre si conducevano come guerre di religione, e perciò tutte atrocissime. Conseguenza di esse le schiavitú eroiche, nelle quali i vinti erano tenuti uomini senza Dio, onde con la libertà civile perdevano anche quella naturale. Gli stranieri erano considerati nemici: le prime nazioni furono sommamente inospitali. Brigantaggio e corseggio, ammessi; e Plutarco dice che gli eroi si recavano a grande onore e si riputavano in pregio d'armi con l'esser chiamati « ladroni ».

Era, insomma, una società uscente immediatamente da quell'età degli dèi che, come sappiamo, fu la crisi dello

stato ferino. Usciva dalla preistoria, come si direbbe modernamente, ed entrava per la prima volta nella storia, ritenendo assai degli anteriori costumi, di quelli che il Vico (pensando ai solitarî Polifemi delle grotte) chiamava « imperî ciclopici ». Usciva dall'età dell'oro, dall'età dell'innocenza, tanto mansueta, benigna, discreta, comportevole e doverosa, come vogliono i dotti e i poeti, e che in realtà fu tutta un « fanatismo di superstizione », agitata dal continuo terrore della divinità, alla quale per placamento offriva vittime umane (di che si hanno tracce presso i fenici, gli sciti, i germani, i popoli delle Americhe, e presso i romani stessi, che li sostituirono piú tardi con la cerimonia del gittare fantocci di giunco nel Tevere): sacrificavano perfino i proprî figliuoli, come ne serba ricordo, tra l'altro, il sacrificio che Agamennone offerse d'Ifigenia. Ma in quella età degli dèi, attraverso e per opera di questa crudele superstizione, si fondarono le grandi istituzioni umane: il culto religioso con la divinazione per auspicî, i matrimonî, le sepolture. Nozze, tribunali ed are, e il togliere all'etere maligno e alle fiere i corpi degli estinti, « diero alle umane belve esser pietose », come disse poi il Foscolo nei *Sepolcri*, verseggiando per l'appunto la prosa del Vico. Quei « ciclopi », che adunavano e confondevano in sé gli ufficî del re, del sapiente (sapiente in divinazione) e del sacerdote, avevano posto dapprima le loro sedi sulle alture dei monti, in luoghi d'aria ventilata e perciò sana, in siti naturalmente forti, presso alle fontane perenni, dove erano nidi di aquile e di avoltoi (gli uccelli, dai quali furono tratti gli auspicî). Donde l'importanza dell'acqua e del fuoco, diventati simboli delle famiglie; e « *aqua et igni* » si strinsero i primi matrimonî, tra coloro che avevano l'acqua e il fuoco comuni, e cioè appartenevano alla stessa famiglia, sicché dovettero cominciare tra fratelli e sorelle. Età fortemente morale, codesta dei ciclopi; sebbene non

quale la finsero dipoi i poeti effeminati che licesse ciò che piacesse, perché a quegli uomini, « storditi ad ogni gusto di nauseante riflessione » (come si può anche oggi vedere da chi osservi il costume dei contadini) non piaceva se non ciò che era lecito, e non era lecito se non ciò che giovava. Erano giusti, della selvatica giustizia verso il loro dio; temperanti, perché avevano smesso il concubito ferino; forti, industriosi e magnanimi, come di necessità in quelle difficili e rischiose condizioni di vita. Solo piú tardi quei primi aggruppamenti umani si estesero alle pianure, che cominciarono a coltivare; e da mediterranei che erano in origine, via via scesero alle marine, e navigarono e inviarono colonie.

Le famiglie, le « genti » erano dunque prima delle « città », e le città furono costituite dalle genti, collegate in ordine, dalle « *gentes maiores* » o « case nobili antiche », come vennero poi chiamate per distinguerle dalle altre accolte in séguito nell'ordine (p. e., ai tempi di Giunio Bruto, per riempire i vuoti del senato romano dopo la cacciata dei re), le quali si chiamarono invece « *gentes minores* ». Ma quelle genti o famiglie avevano in sé un elemento di differenziazione e di lotta. Le famiglie non erano composte (come, pel solito errore di dare a vocaboli antichi significati moderni, si è generalmente creduto) dalle sole mogli e figliuoli, ma altresí dai famoli, da coloro che, meno forti e perduranti piú a lungo nel divagamento ferino, finalmente, « come le fiere talvolta, o per eccessivo freddo o inseguite dai cacciatori, per campar la vita si riparano in luoghi abitati », avevano chiesto rifugio presso i piú forti, nelle ròcche dei padri. Essi, in cambio della ricevuta protezione, coltivavano le terre dei padri, alle quali furono come affissi e annodati, onde si appellarono anche « *nexi* »; li seguirono e servirono, e si dissero perciò « *clientes* ». La società dei famoli coi padri fu la seconda for-

ma di umano consorzio, dopo quella naturale del matrimonio; e costituí il consorzio feudale, che a torto si è creduto particolare di alcuni tempi barbari, e cioè del Medioevo, giacché esistette in tutte le società eroiche e fu l'eterno principio dei feudi onde nacquero tutte le repubbliche al mondo. Come Tacito dice parlando dei Germani, a questi famoli e clienti « *suum principem defendere et tueri, sua quoque fortia facta gloriæ eius adsignare, præcipuum iuramentum erat* »; che è una delle proprietà piú risentite dei feudi. Del resto, non tanto i figli dei padri si distinguevano dai famoli quanto piuttosto vi si confondevano; si distinguevano nel nome: « *liberi* », ma si confondevano nella eguale comune obbedienza e nella mancanza di propria personalità.

La necessità, in cui si trovarono i padri di garantirsi contro i famoli che sovente si ammutinavano, diè origine all'alleanza dei padri tra loro, all'ordine patrizio e alla città eroica. Della quale città i famoli costituirono la prima plebe, senza diritti di cittadini, perché tali essi non erano, né di matrimonî solenni, perché gli auspicî stavano solo presso i padri, né di testamenti, perché i testamenti avevano e serbarono carattere politico d'imperio. Ed erano perciò esclusi dai comizî curiati, che si tenevano dai padri sotto le armi e che restarono dipoi per trattare le cose sacre; sotto il qual aspetto si guardavano in quei primi tempi dappertutto (in Roma, come nell'Egitto o nella Germania), anche le cose profane. I re dei patrizî, che abbiamo detto magistrati dell'ordine, furono quindi, piú particolarmente, i loro conduttori e capitani nella resistenza da opporre ai famoli o plebei.

Ma gli eroi non provvidero alla stabilità del loro ordine con la sola resistenza, fatta di forza; e come essi, sovrani nelle loro famiglie, quando si assoggettarono alla maggiore sovranità dell'ordine formarono una specie di

feudi nobili o armati, così per tenere contenti in qualche modo i famoli all'obbedienza, concessero loro, pur senza accoglierli nella cittadinanza, una specie di feudo rustico. L'origine della proprietà appare in tal modo tutta diversa da quella leggiadramente poetica (secondo cui gli uomini, ornati dalle virtù del secolo d'oro quando la giustizia dimorava sulla terra, prevedendo i disordini che sarebbero potuti nascere dalla comunione, essi stessi sarebbero stati benigni arbitri nel tracciare i confini dei campi, cercando che ad altri non toccassero terre tutte fertili, ad altri tutte infeconde, ad altri affatto assetate, ad altri abbondanti di acque perenni!); e diversa altresì dall'origine « filosofica » di una volontaria sottomissione ai sapienti, e da quella escogitata da « rei politici », che fanno nascere la proprietà dalla violenza. — La concessione dei feudi rustici, che può dirsi la prima legge agraria, distinse i tre dominî, il bonitario presso i plebei, il quiritario o nobile conservato con le armi presso i padri, e l'eminente che spettava all'ordine tutto. E perché nella ricchezza era riposta la forza dell'ordine, le repubbliche eroiche, per serbare la ricchezza presso i nobili, si guardavano a tutto potere dall'arricchire le plebi, e nelle guerre (ecco la ragione sociale della « clemenza romana ») toglievano ai vinti le sole armi e, imponendo un tributo comportevole, rilasciavano loro il dominio bonitario delle terre. Per la medesima ragione, i patrizî erano rattenutissimi di venire alle guerre, nelle quali la moltitudine dei plebei si agguerriva e si faceva pericolosa.

Anche le leggi solo lentamente si staccarono dalla forza, pur ritenendone in ogni lor parte l'impronta e il ricordo. Nelle repubbliche eroiche non v'erano dapprima leggi da punire le offese e ammendare i torti privati; onde, mancando le leggi giudiziarie, ne veniva la necessità dei duelli e delle rappresaglie, che perpetuavano le costumanze

dell'età dell'innocenza o età degli dèi. La poesia e la storia ci descrivono alcuni di questi duelli, che erano giudizî armati, come quello di Menelao e Paride sotto le mura di Troia e quello degli Orazî e Curiazî tra Roma ed Alba. Consiglio della provvidenza divina, acciocché tra genti barbare e di cortissimo raziocinio, che non intendevano ragione, da guerre non si seminassero guerre, e il torto e il diritto fossero in qualche modo determinati dal credere di avere propizî o avversi gli dèi, secondo che risultava dalla vittoria o dalla sconfitta.

Ai giudizî armati si accompagnarono e seguirono giudizî per mezzo di formole verbali, le quali per l'abito religioso degli animi si adoperavano con iscrupolo sommo di osservanza, badando a non alterarle pur d'una lettera (*religio verborum*). Orazio, che per l'uccisione della sorella incorse nella legge « *horrendi carminis* », non poté essere assoluto dai decemviri, per quanto lo tenessero innocente: e il popolo l'assolse (dice Livio) « *magis admiratione virtutis quam iure causæ* ». Anche piú tardi il diritto romano ritenne tanto di questi scrupoli di parole che esso appunto porse argomento a piú commedie di Plauto, nelle quali i lenoni sono raggirati dai giovani innamorati che li fanno trovare rei in qualche formola di leggi.

Il diritto privato rispondeva pienamente alla costituzione economica di quelle società, che era del tutto naturale, ristretta alle cose necessarie della vita, senza uso di danaro; e però il diritto non conosceva i contratti che poi si dissero compiersi col solo consenso. Tutte le obbligazioni si assicuravano con la mano, le prime compere furono permutazioni, le locazioni di case consistevano in censi di suoli da fabbricare, le locazioni dei terreni in enfiteusi, le società e i mandati erano ignoti.

La materialità dei primi contratti e la violenza dei primi processi furono in séguito via via temperate, e di-

ventarono simboliche. Come le finzioni della forza nei riti matrimoniali rammentava la forza vera onde i giganti strascinavano le prime femmine dentro le grotte; così, egualmente, le cerimonie della mancipazione, dell'usucapione, della rivendicazione erano state dapprima atti realmente eseguiti. La mancipazione si compieva, come si è detto, con vera mano, ossia con forza effettiva (p. e. nella occupazione, prima fonte di tutti i dominî); l'usucapione si celebrava col continuo ingombramento dei corpi sopra esse cose possedute; le rivendicazioni furono duelli e le « *condictiones* », rappresaglie private. Divennero poi cerimonie o favole: la mancipazione, tradizione civile con atti e parole solenni (*si quis nexum faciet mancipiumque, uti lingua nuncupassit ita ius esto*); l'usucapione, possesso che si finge ritenersi con l'animo; le rappresaglie, azioni personali con la solennità di denunziarle o intimarle al debitore. Si portarono in piazza tante maschere quante erano le persone, e sotto la persona o maschera di un padre di famiglia si nascondevano tutti i figliuoli e tutti i servi della casa. Invece delle forme astratte, che ancora mancavano, si ebbero forme corporee animate: l'Eredità, p. e., fu finta domina delle robe ereditarie e in ogni particolare cosa ereditata fu ravvisata tutta intera; l'idea del diritto indivisibile si materializzava nella gleba o zolla di terra, che si presentava al giudice con la formola « *hunc fundum* ». Quell'antica giurisprudenza era tutta poetica: fingeva i fatti non fatti, i non fatti fatti, nati i non nati ancora, morti i viventi, i morti vivi nelle loro eredità giacenti. Introdusse tante vane maschere senza soggetto (*iura imaginaria*), ragioni favoleggiate da fantasia; e le formole, con le quali parlavano le leggi, per le loro circoscritte misure di tali e tante parole si dissero « *carmina* ». I frammenti delle dodici tavole, se bene vi si rifletta, nella piú parte dei loro capi vanno a terminare in versi adonî, che sono ultimi ritagli di versi

eroici; e Cicerone ciò intendendo dié principio alle sue *Leggi* col « *Deos caste adeunto pietatem adhibento* ». Al dire dello stesso Cicerone, i fanciulli romani andavano cantando le leggi delle dodici tavole « *tamquam necessarium carmen* »; il medesimo narra Eliano dei fanciulli cretesi per le leggi di Minosse; le leggi egiziane, secondo una tradizione, erano « poemi della dea Iside »; e in versi furono formolate quelle che Licurgo diede agli spartani e Dracone agli ateniesi. Tutto il diritto romano antico fu un « serioso poema », o (come il Vico dice altrove) « *poëma quoddam dramaticum romanum* », che si rappresentava dai romani nel fòro; e l'antica giurisprudenza, una severa poesia.

Questa atmosfera poetica delle società eroiche, e questo atteggiarsi metrico dei loro linguaggi, trovano conferma in molte testimonianze e documenti, in osservazioni e congetture di dotti, in ragguagli di viaggiatori e missionari. Gli ebraisti sono divisi d'opinione intorno all'essere costituita la poesia ebraica di metri o di ritmi; ma Giuseppe Ebreo, Origene, Eusebio stanno a favore dei metri, e san Girolamo vuole tessuta in verso eroico gran parte del *Libro di Giobbe*. Gli arabi, ignoranti di lettere, conservarono la propria lingua con tenere a memoria i poemi nazionali, fino al tempo in cui inondarono le provincie orientali dell'impero greco. In versi scrissero gli egizî le memorie dei defunti: in versi consegnarono le prime loro storie i persiani e i cinesi; in versi altresì (secondo Tacito) i germani e (secondo afferma Giusto Lipsio) gli americani: e poiché, delle due ultime nazioni, la prima non fu conosciuta se non assai tardi dai romani e la seconda dagli europei solo alla fine del secolo decimoquinto, si ha forte argomento di congetturare il medesimo per tutte le altre nazioni barbare, antiche e moderne.

Il primo verso, che si ritrova non solo presso i greci ma presso gli assiri, i fenici e gli egizî, fu quello eroico:

e per la tardezza delle menti e per la difficoltà della pronunzia dové nascere dapprima spondaico (onde non lasciò poi mai nell'ultima sede lo spondeo), e solo di poi, facendosi più spedite le menti e le lingue, ammise il dattilo. In séguito ancora, spedendosi lingue e menti vieppiú, nacque il verso giambico (di piede presto, come dice Orazio), il piú somigliante di tutti alla prosa; tanto che i primi prosatori, anteriori a Gorgia, usarono numeri quasi poetici ossia giambi, e di frequente la prosa scivola in questi. In giambo fu verseggiata la tragedia, alla quale quel verso convenne per natura, perché nato per isfogare la collera (come di Archiloco si narra che l'avesse ritrovato per isfogare la sua contro Licambe); e se del giambo si valse poi anche la commedia, fu per una « vana osservazione d'esempio » e non perché esso le fosse connaturato come alla tragedia.

Oltre che per il metro, i primi linguaggi di quelle società erano poetici perché tutto il loro corpo si componeva di metafore attuose, d'immagini vive, di somiglianze evidenti, di comparazioni acconce, di espressioni per gli effetti o per le cagioni, per le parti o per gl'interi, di ellissi o parlari difettosi, di pleonasmi o parlari soverchi, di onomatopeie o imitazioni di voci a suono, di accorciamenti, di parole congiunte, di circonlocuzioni minute, di aggiunti individuati, di contorsioni sintattiche e di episodî. Tutti modi di farsi intendere, trovati da coloro che ignoravano le voci proprie o che nel parlare con altrui mancavano di voci da ambe le parti intese. Gli episodî infatti sono proprî delle donnicciuole e dei contadini, che non sanno trascegliere delle cose ciò che a essi bisogna né tralasciare ciò che non appartiene al loro proposito; il parlare contorto è naturale effetto di chi non sappia o sia impedito di spiegarsi tutto, come si può osservare negli irati e dispettosi che proferiscono il retto e l'obliquo e tacciono i verbi. Persino le

singole parole di quei linguaggi recano, nella loro abbondanza di dittonghi, traccia del cantare onde sorse il parlare; e cosí ricche di dittonghi rimasero nelle lingue greca e francese, le quali passarono rapidamente e immaturamente dall'età spontanea alla riflessa. Un tesoro di forme eroiche deve offrire la lingua tedesca, con la sua ricchezza di voci composte che cosí felicemente traducono quelle greche e con la sua sintassi tanto piú raggirata della latina quanto la latina è piú della greca. Se i dotti di essa lingua (ripete piú volte il Vico, guardando con bramosia il territorio della germanistica a lui inaccessibile) attenderanno a trovarne le origini mercé i principî della Scienza nuova, vi faranno certamente discoperte maravigliose.

Poetica o, per dir meglio, mitica fu altresí, presso quelle società, la concezione del mondo, e poetiche le storie che narrarono di sé medesime, e cioè delle loro origini e delle loro lotte e vicende; anzi, come si è visto, le loro poetiche concezioni di storia sociale precedono le loro concezioni cosmologiche, fisiche e psicologiche. Applicando inflessibilmente questo criterio, il Vico svolse la sua teogonia naturale, sorta naturalmente nelle fantasie a certe occasioni di umane necessità e utilità: la genesi dei dodici dèi maggiori, ossia di quelli che le genti maggiori finsero e in gran parte portarono seco allorché fondarono le città. Giove o il Cielo fu, col suo parlare per cenni di fulmini, il datore delle prime leggi familiari; Giunone simboleggiò le nozze; Diana la castità dei connubî; Apollo la luce civile; Vulcano, Saturno e Cibele, rispettivamente il fuoco appiccato alle selve per diradarle, la seminagione e la cultura delle terre; Marte il combattere eroico « *pro aris et focis* »; Venere, la bellezza civile. Alla quale Venere « celeste » sorse accanto una Venere plebea, cui si attribuirono le colombe, non già per significare svisceratezze amorose, ma perché « *degeneres* », uccelli vili a petto delle

aquile; e un duplice significato, patrizio e plebeo, fu dato parimenti a Vulcano e a Marte. Nelle dodici deità maggiori cominciarono a riflettersi le tempestose relazioni dei padri coi famoli, alle cui lotte e sofferenze alludono i miti di Tantalo e di Sisifo. Ercole che lotta con Anteo è carattere dei nobili delle città eroiche, come Anteo dei famoli ammutinati che vengono ricondotti nelle prime città poste sulle alture (Anteo sollevato in aria), e vinti e annodati alla terra, e cioè costretti al lavoro servile. La nascita della decima divinità, Minerva, esprime l'infiacchimento o diminuzione del potere eroico, giacché Vulcano plebeo (i famoli ammutinati) con una scure (strumento di chi esercita arti servili) fende il capo a Giove. Mercurio rappresenta invece la comunicazione del diritto bonitario ai plebei e il mantenimento del quiritario ai padri. L'ultima delle dodici divinità, Nettuno, sorge nel tempo della discesa delle genti alle marine, e le favole di Minosse, degli argonauti, della guerra troiana, del ritorno di Ulisse, di Europa e del toro, del Minotauro, di Perseo, di Teseo, ricordano le colonie e i corseggi.

Il mitologizzamento della storia prosegue anche dopo la fondazione della città. E se non dèi propriamente, caratteri poetici sono quelli dei fondatori della civiltà, di Zoroastro o di Mercurio Trimegisto, di Orfeo o di Confucio. Esopo è carattere dei socî o famoli degli eroi, e perciò fu detto brutto ossia privo di bellezza civile (*honestas*); e dalla favola esopica della società leonina traspare a maraviglia la realtà del consorzio degli eroi coi famoli, messi a parte delle fatiche ma non già delle prede. Dracone, del quale non altro si sa dalle storie greche se non che impose leggi severissime, simboleggia la crudeltà degli eroi verso i famoli. Solone o fu un capoparte della plebe di Atene o, addirittura, un'idea degli stessi plebei ateniesi, considerati sotto l'aspetto delle loro rivendicazioni. Caratteri poetici sono,

nella storia romana, Romolo, al quale vennero attribuite tutte le leggi intorno agli ordini; Numa, autore di quelle intorno alle cose sacre e alle divine cerimonie; Tullo Ostilio, delle leggi e ordinamenti di disciplina militare; Servio Tullio del censo (che, contrariamente alla verità storica, venne supposto fondamento di repubblica popolare, laddove fu di aristocratica); Tarquinio Prisco, delle insegne e divise; perfino il decemvirato e le dodici tavole diventarono caratteri poetici, perché a questi avvenimenti e personaggi furono riportate moltissime delle leggi posteriori agguagliatrici della libertà.

Così, prima che i filosofi prendessero a elaborare le favole e, sotto l'illusione d'interpetrarle, effettivamente ne creassero di nuove, — e Platone, p. e., introducesse in Giove l'idea del suo etere che scorre e penetra tutto, e altri filosofi in Minerva che nasce dal capo di Giove vedessero descritta la sapienza divina, o nel caos e nell'orco la confusione dei semi universali della natura e la prima materia delle cose, — i poeti teologi vi avevano espresso le loro idee assai meno metafisiche o fisiche, anzi tutte nudrite di fatti umani e politici. Il caos dei poeti teologi era la confusione dei semi umani nello stato dell'infame comunione delle donne: confuso perché senz'ordine di umanità, oscuro perché senza luce civile. L'orco, mostro informe, divorava tutto, perché gli uomini in quella comunione non avevano forme d'uomini ed erano assorbiti dal nulla, non lasciando, per l'incertezza della prole, nulla di sé. I quattro elementi del mondo rispondevano ai quattro elementi della vita sociale: l'aria dove fulminava Giove, l'acqua delle fonti perenni, il fuoco onde le selve furono bruciate, e la terra dove si esercita il lavoro umano. L'essere e il sussistere erano concepiti il primo come il « mangiare » (ancora i contadini, per dire che l'ammalato è in vita, dicono che « mangia »!), e il secondo come lo « stare sui

talloni ». La compagine del corpo era ridotta ai solidi e ai liquidi, l'anima all'aria, la generazione al « *concipere* » o « *concapere* », ossia prendere d'ogni intorno i corpi vicini, vincerne la resistenza e adeguarli e conformarli alla propria natura; e tutte le funzioni interne dell'anima, al capo, al petto e al cuore.

Anguste, perché ristrette alla vita di quelle società, erano le idee cosmografiche. Il primo cielo non fu messo piú in su delle alture dei monti, dove i giganti videro scoppiare i fulmini; l'inferno non fu piú profondo di un fosso, e soltanto a poco a poco venne ampliato e profondato nelle valli, come opposte al cielo, ossia alle cime dei monti; la terra s'identificava coi confini dei campi coltivati. Col progresso dei tempi, il cielo, oggetto di contemplazione per trarne augurî, si alzò piú in su, e con esso piú in su gli dèi e gli eroi, i quali furono affissi ai pianeti e alle costellazioni, e si ebbe l'astronomia poetica. La conoscenza geografica non si estendeva di là dal paese abitato da ciascuna nazione; che è la ragione per la quale i popoli, portandosi in terre straniere e lontane, dettero alle nuove città e ai nuovi monti, colli, stretti, isole e promontorî i medesimi nomi, che avevano quelli della loro patria d'origine: l'Asia o l'India fu dapprima, pei greci, la parte orientale della Grecia stessa; l'Europa o l'Esperia, quella occidentale, la Tracia o la Scizia la parte settentrionale.

Ma noi non esporremo altri particolari (e moltissimi ne abbiamo già tralasciati), perché non è nelle particolari determinazioni il pregio del quadro che il Vico dipinge dell'età eroica. Etimologie, interpetrazioni mitiche, genesi e successione cronologica delle deità, genesi e successione delle forme fonetiche, metriche o stilistiche; tutte sono contestabili una per una, ma tutte, nell'insieme, ricche di una verità che va oltre le singole affermazioni. L'insieme è il possente sforzo di rievocare una forma di società e di

umanità, vivente senza dubbio nei ricordi e nei monumenti sopravanzati, riconoscibile ancora qua e là frammentariamente in alcune parti del mondo moderno, ma che per secoli, e ancora ai tempi del Vico, era stata come sepolta sotto un cumulo d'immagini estranee, di paradigmi convenzionali, di pregiudizî d'ogni sorta, che impedivano di scorgerne i lineamenti genuini.

XVI

Omero e la poesia primitiva

Della società eroica fu poeta Omero; e se tale egli fu, non gli poté appartenere quella profonda saggezza, quella squisita ed elevata moralità, quella somma perizia in tutte le scienze e arti piú sublimi, che i filosofi e gli scrittori antichi avevano immaginato di lui, e che l'opinione comune dei letterati e critici del secolo decimosettimo ancora gli attribuiva.

Quale stravagante filosofo sarebbe stato Omero, se fosse stato filosofo; quale stolto ordinatore della greca civiltà, se avesse inteso a ordinare civiltà! Il suo Giove adduce la forza, la forza brutale, per misura della riverenza che bisognava avergli; la sua Minerva spoglia Venere, percuote Marte con un sasso, dà un pugno a Diana ed è a sua volta ingiuriata da Marte; un semplice mortale, Diomede, ferisce Venere e Marte. Gli eroi Achille e Agamennone si scagliano l'un l'altro contumelie, quali ora appena userebbero i servi nelle commedie, chiamandosi « cani »; e contendono nel modo piú rozzo per le Briseidi e per le Criseidi. Fieri di costumi, abbandonano i cadaveri dei nemici al pasto dei cani e corvi; intemperanti nel godere, si ubbriacano. Altezza d'intelletto, gentilezza d'animo, equilibrio spirituale si cercherebbero indarno in tutti

i loro atti e sentimenti. Quegli eroi si dimostrano, invece, di cortissimo intendimento, di vastissima fantasia, di violentissime passioni, zotici, crudi, aspri, fieri, orgogliosi, diffidenti ed ostinati nei propositi e, al tempo stesso, mobilissimi a ogni nuovo oggetto che loro si presenti innanzi. Anche qui il riscontro piú calzante può essere offerto dalla psicologia dei contadini; i quali, come giornalmente si osserva, ad ogni motivo di ragione che loro si dica, si rimettono, ma, perché deboli di raziocinio, lasciando subito sfuggire il concetto che li aveva persuasi, tornano facilmente al primo proposito. Parimenti gli eroi omerici talora, al primo detto che si odono opporre, si acquetano; tal'altra, nel bollore della collera, rimembrando a un tratto cosa lagrimevole, si dileguano in amarissimi pianti; o, mentre sono afflitti da somma angoscia, presentandosi loro innanzi cosa lieta (come a Ulisse la cena di Alcinoo) si dimenticano affatto di guai e tutti si sciolgono in allegria; o, infine, mentre stanno riposati e quieti, a un'innocente parola altrui che loro non vada all'umore montano in sí cieca collera da minacciare presente atroce morte a chi la profferí. Anche le virtú che sono loro proprie in sommo grado, quel loro animo aperto, risentito, magnanimo e generoso, reca impresso il medesimo carattere di passionalità e d'irriflessione.

L'eroe degli eroi, Achille, colui che porta seco i fati di Troia, per una privata offesa fattagli da Agamennone (la quale, per grave che fosse, non era giusto vendicare con la rovina della patria e di tutta la nazione), si compiace che vadano in perdizione tutti i greci, battuti miseramente da Ettore. Né si risolve a recar loro soccorso se non per dare soddisfacimento a un suo privato dolore, di avere Ettore ucciso il suo Patroclo. E almeno foss'egli venuto in quell'estremo sdegno per passione d'amore e per gelosia! Ma per la Briseide toltagli da Agamennone, — e

per la quale fa tanto fracasso da empirne la terra e il cielo e porgere la materia perpetua all'*Iliade*, — Achille non mostra, in tutto il corso del poema, pur un menomo senso di affetti amorosi; come di questi non dà il piú piccolo segno Menelao, che per Elena rapitagli muove Grecia tutta contro Troia, ma non mai si tormenta di gelosia perché Paride se la goda. Privo di ogni senso di umanità, Achille ad Ettore che vuole patteggiare con lui la sepoltura se nell'abbattimento l'uccida, nulla riflettendo all'egualità del grado, nulla alla morte che tutti agguaglia, feroce risponde: « Quando mai gli uomini patteggiarono coi leoni, o i lupi e gli agnelli ebbero uniformità di voleri? »; e « anzi » (soggiunge), « se t'avrò ucciso, ti trascinerò nudo legato al mio cocchio per tre giorni d'intorno alle mura di Troia » (come realmente poi fece); e, finalmente: « ti darò a mangiare ai miei cani di caccia ». E questo avrebbe pur fatto, se l'infelice padre Priamo non fosse venuto da lui a riscattarne il cadavere. Ma, anche in quell'incontro sommamente pietoso, ricevuto Priamo nella sua tenda (il quale di notte, con la scorta di Mercurio, era passato tutto solo per mezzo al campo dei greci) e ammessolo a cenare seco, per un sol detto che all'infelice vecchio cade involontariamente di bocca lamentando la perdita di sí valoroso figliuolo, dimentico delle santissime leggi dell'ospitalità, non rattenuto dalla fede onde Priamo si era tutto a lui affidato, nulla commosso dalle molte e gravi miserie di un tal re, nulla dalla pietà di tal padre, nulla dalla venerazione di un tanto vecchio, nulla riflettendo alla fortuna comune della quale non vi ha cosa che piú vaglia a muovere compatimento, montato in una collera bestiale gl'intuona sopra che « gli vuol mozzare la testa »! Della Briseide toltagli nemmeno morto si placa, se l'infelice bellissima real donzella Polissena, della rovinata casa del poc'anzi ricco e potente Priamo, divenuta misera schiava, non gli venga

sacrificata sul sepolcro e le sue ceneri assetate di vendetta non bevano l'ultima goccia di quel sangue innocente. E giú nell'inferno Achille, domandato da Ulisse come vi stia volentieri, risponde che « vorrebbe essere un vilissimo schiavo, ma vivo »! — Questo è l'eroe che Omero, con l'aggiunto perpetuo d' « irreprensibile » (ἀμύμων), canta ai popoli greci in esempio della virtú eroica. Un siffatto eroe, che pone tutta la ragione nella punta della lancia, non si può altrimenti intendere se non come un uomo orgoglioso, il quale ora si direbbe che non si faccia passare la mosca per innanzi alla punta del naso.

Se i piú grandi caratteri di Omero sono tanto sconvenevoli alla nostra natura civile, le comparazioni delle quali egli si vale hanno a loro materia belve ed altre cose selvagge. E se per i costumi che rappresenta — da fanciulli per la leggerezza delle menti, da femmine per la robustezza della fantasia, da violentissimi giovani per il fervido bollore della collera, — e per le favole degne di vecchierella che intrattenga bimbi ond'è piena l'*Odissea*, non si può attribuire a Omero nessuna sapienza riposta; quel suo cotanto riuscire nelle fiere comparazioni non è certamente da ingegno addimesticato e incivilito da alcuna filosofia. Né da animo che sia umanato e impietosito da filosofia potrebbe nascere quella truculenza e fierezza di stile, onde si descrivono tante e sí varie e sanguinose battaglie, tante e sí diverse e tutte in istravaganti guise crudelissime specie di ammazzamenti, che particolarmente formano la sublimità dell'*Iliade*.

Ma chi fu, in realtà, Omero? Che cosa di lui dicono gli antichi scrittori, che cosa risulta dai suoi poemi? A leggere l'*Iliade* e l'*Odissea* senza pregiudizî, a ogni passo ci si avventano agli occhi e ci offendono stravaganze e incoerenze. Incoerenze di costumi, che trasportano or di qua or di là a tempi lontanissimi tra loro: da una parte si

vede Achille, l'eroe della forza; dall'altra, Ulisse, l'eroe della saggezza; da una parte, la crudezza, la villania, la ferocia, l'atrocità; dall'altra i lussi di Alcinoo, le delizie di Calipso, i piaceri di Circe, i canti delle sirene, i passatempi dei proci, che tentano anzi assediano le caste Penelopi; da una parte, costumi rustici e ruvidi, dall'altra giuochi, vesti magnifiche, cibi squisiti e arti d'intagliare in bassorilievo e fondere in metalli; da una parte, rigida società eroica, dall'altra, perfino, accenni a libertà popolari. Questi costumi cosí delicati mal si convengono con gli altri tanto selvaggi e fieri, che nello stesso tempo si narrano dei medesimi eroi, particolarmente nell'*Iliade*. Messi insieme tutti a un tempo, riescono incompossibili: dai costumi dell'epoca troiana si sbalza senza transizione a quelli del tempo di Numa; talché, « *ne placidis coëant inmitia* », si è costretti a pensare che i due poemi furono per piú età e da piú mani lavorati e condotti. Incoerenze di allusioni geografiche, che anch'esse trabalzano in ambienti fisici diversi e lontani: l'*Iliade*, all'oriente della Grecia, verso settentrione; l'*Odissea*, all'occidente, verso mezzodí. Incoerenze di linguaggio, sconcezze di favellari, che permangono nonostante l'emendazione di Aristarco, e per la quale si sono proposte le piú strane ipotesi, come quella che Omero sarebbe andato raccogliendo il suo linguaggio dalle varie popolazioni greche.

Dai poemi passando alle tradizioni circa il loro autore, nessuna fede meritano le vite di Omero scritte da Erodoto (o da chi altri ne sia l'autore) e da Plutarco. Intorno ad Omero mancano i dati di fatto piú elementari: proprio dove dagli antichi si tratta di questo che fu il maggior lume di Grecia, siamo lasciati affatto al buio. Non si sa di Omero né il tempo in cui visse né il luogo di nascita: ciascuno dei popoli di Grecia lo pretendeva suo cittadino. Si narra bensí ch'egli fosse povero e cieco; ma codeste sono di

quelle precise particolarità che mettono sospetto, come muove a riso ciò che dice Longino che Omero da giovane componesse l'*Iliade* e da vecchio l'*Odissea*. Mirabile che si conoscessero tali notiziole di un individuo del quale s'ignoravano poi due cose da nulla: il tempo e il luogo! E la critica deve domandarsi, anzitutto, come mai fosse possibile che un uomo solo componesse due così lunghi poemi, in un'epoca nella quale non esisteva ancora la scrittura; giacché le tre iscrizioni eroiche, una di Anfitrione, l'altra d'Ippocoonte e la terza di Laomedonte, delle quali con troppa buonafede parla il Vossio, sono imposture, simili alle tante che sogliono fare i falsificatori di medaglie.

Per tutte queste considerazioni sorse nel Vico il sospetto che Omero fosse, non già un personaggio reale, ma anch'esso uno di quei caratteri poetici ai quali si erano riportate nell'antichità lunghe serie di azioni, opere e avvenimenti. Se infatti si prova a pensare che i poemi omerici non siano l'invenzione di un individuo, ma due grandi tesori dei costumi della Grecia antichissima e contengano la storia del diritto naturale e dell'epoca eroica delle genti greche; se invece che a un poeta singolo si pensa a un popolo intero poetante; invece che a un'opera di getto, a una poesia popolare svoltasi per secoli: tutto s'illumina e si riaccorda. Si spiegano le stravaganze delle favole, perché la composizione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* appartiene alla terza età di quelle, vere e severe presso i poeti teologi, alterate e corrotte presso gli eroici, e ricevute così corrotte nei due poemi. Si spiegano le varietà dei costumi, richiamanti le varie epoche della composizione: e altresì l'Omero giovane e l'Omero vecchio, simbolo del più antico e del più recente periodo della Grecia primitiva. Si spiega il vario luogo di nascita e di morte, assegnato al loro autore, e le varietà dei suoi linguaggi, perché varî furono i popoli che produssero quei canti. Si spiega, infine, perché

ogni popolo greco volle l'autore suo concittadino, per la ragione cioè che essi popoli per l'appunto furono quest'Omero; e perché fosse detto cieco e mendico, perché tali erano di solito i cantori che giravano per le fiere recitando le storie. Bisogna dunque che Omero, perché sia inteso nella sua verità, venga sperduto dentro la folla dei greci popoli e considerato come un'idea o carattere eroico di uomini greci in quanto narravano cantando le loro storie. Così quelle che sono sconcezze e inverisimiglianze nell'Omero finora creduto, diventano nell'Omero qui ritrovato tutte convenevolezze e necessità. E, sopratutto, gli si aggiunge una sfolgorantissima lode d'essere stato il primo storico a noi pervenuto di tutta la Grecia. In Omero si ha il documento della primitiva identità di storia e poesia, e una conferma di ciò che si legge in Strabone, che prima di Erodoto, anzi prima di Ecateo milesio, la storia dei popoli di Grecia fu scritta dai loro poeti. In due aurei luoghi dell'*Odissea*, volendosi lodare alcuno per avere ben narrata una storia, si dice « averla raccontata da musico e da cantore ».

Il Vico non istituisce indagini più particolari circa il modo di elaborazione dei poemi omerici. Sembra tuttavia propendere per due principali autori-poeti, l'uno per l'*Iliade*, nativo dell'oriente di Grecia, verso settentrione, l'altro per l'*Odissea*, nativo dell'occidente verso mezzodì; e il nome « Omero » intende come di compositore e legatore di favole. Ma, d'altro canto, a causa del significato puramente ideale che in lui ha quel nome, non è da escludere l'interpetrazione che i due Omeri fossero, a loro volta, due correnti poetiche e due gruppi di popoli o di cantori di popoli. Le persone storiche che egli si trova innanzi, sono i rapsodi, uomini volgari che partitamente, chi uno chi altro, andavano recitando i canti d'Omero nelle fiere e nelle feste per le città greche. Lunga età corse dalla

primitiva composizione fino ai Pisistratidi, i quali fecero dividere e disporre i canti omerici nei due gruppi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (donde si deduce quanto innanzi dovessero essere stati una confusa congerie di cose), e ordinarono che d'indi in poi fossero cantati dai rapsodi nelle feste panatenaiche.

Comunque, non è di certo in questa risoluzione materialmente intesa dell'individuo Omero in un mito o carattere poetico l'importanza (come, forse, non è la verità) della teoria vichiana. Dalle incoerenze ch'egli notava, e non sempre con esattezza (la qual cosa, per altro, è di poco rilievo, essendo agevole compensare le osservazioni inesatte con le molte altre esatte da lui tralasciate), non c'era rigoroso passaggio logico all'affermazione della non esistenza di un Omero individuo, principale autore di uno o di entrambi i poemi. Quelle incoerenze valevano a dimostrare che il poeta o i poeti lavorarono sopra una ricca materia tradizionale, della provenienza piú varia per luoghi e per tempi, e non tanto disposta a strati a seconda della provenienza quanto piuttosto in tutti i suoi strati mescolata e sconvolta. Uno o molti poeti, ovvero molti poeti e un abile collettore dei loro canti, o una società di abili collettori; queste e altrettali ipotesi si potevano proporre (come si sono proposte dipoi) con pari diritto, e sostenere (come sono state sostenute) con argomentazioni parimenti valide e parimenti difettose perché non documentabili. Ma nel fondo di quella risoluzione di Omero in un carattere poetico (come analogamente in altre simili risoluzioni fatte o tentate dal Vico) era la scoperta della lunga e laboriosa genesi storica attraverso cui era passata la materia di quei poemi, che, in questo senso, ben potevano dirsi prodotto di collaborazione dell'intero popolo greco. La sostituzione ad Omero di un popolo di Omeri fu, anche questa volta, la mitologia tessuta dal Vico sulla propria scoperta;

mitologia che deve essere ritradotta in prosa scientifica. Parimenti, l'analisi che il Vico svolge del costume dei poemi omerici può ben essere, ed è veramente, non solo qua e là mista di qualche inesattezza, ma, in genere, esagerata ed unilaterale. Ciò nonostante, quell'analisi, presa nell'insieme, era un immenso progresso e apriva nuove vie alla critica omerica. E come si poteva abbattere il resistente fantoccio dell'eroe omerico ingentilito, gran signore e buon principe, esempio imitabile di virtú civili, militari e private, se non scagliandogli contro quell'Achille contadinesco, tutto passioni elementari, violento, testardo, irriflessivo, pronto all'impeto generoso ma non meno allo sfogamento bestiale?

Non minore è il progresso che il Vico fa compiere all'intelligenza artistica della poesia omerica. La riconosciuta mancanza di buona e ragionata filosofia nel poeta Omero sarebbe stata, in bocca a ogni altro critico di quel tempo, l'enunciazione di un grave biasimo; ma in bocca al Vico, e in conseguenza delle sue nuove idee estetiche, suonava lode. Gli errori, che si scorgevano in Omero al lume dell'intellettualismo e della critica neoclassica, inducevano quei critici a ripetere volentieri l'oraziano: « *quandoque bonus dormitat Homerus* ». Ma il Vico, tutt'all'opposto: « se cosí spesso non avesse dormicchiato (esclama), Omero non sarebbe stato cosí buono! » (« *nisi ita sæpe dormitasset, nunquam bonus fuisset Homerus!* »). Appunto perché non fu filosofo, Omero fu poeta grandissimo. Ebbe memoria vigorosa, fantasia robusta, ingegno sublime; onde né filosofie né arti poetiche e critiche, le quali vennero appresso, poterono fare un altro poeta che per corti spazî gli tenesse dietro. Caratteri eroici si seppero fingere solamente da lui; le sue comparazioni sono incomparabili; le sue sentenze sublimi e individuate in coloro che le sentono, prodotte in forza di un'accesa fantasia; la sua

locuzione, piena d'evidenza e di splendore; la sua favella, tutta per somiglianze, immagini, paragoni, priva di quelle idee di generi e di specie che definiscono intellettivamente le cose. Egli non è delicato ma grande, perché la delicatezza è una piccola virtú e la grandezza naturalmente disprezza le cose piccole: anzi, a quel modo che un grande rovinoso torrente non può far di meno di portare seco torbide l'acque e rotolare sassi e tronchi con la violenza del corso, cosí in Omero si trovano sovente detti di cose vili. Ma il torrente corre superbo e impetuoso con tutte le scorie che trascina seco; e Omero, nonostante le sue rozzezze, e in parte a cagione di esse, è pur sempre il padre e il principe di tutti i sublimi poeti.

La rinnovazione della critica omerica portava implicita con sé la rinnovazione di tutta la storia letteraria antica. Ma il Vico fa solo pochi accenni ad altri punti di quella storia: egli non era uno specialista, non scrisse da specialista, e troppe volte, non potendo risolvere col documento e col pensiero i problemi che si proponeva, li risolse con l'immaginazione, la quale per altro era sempre in lui tutta solcata da lampi di verità. Cosí, i poeti ciclici non saranno stati denominati a questo modo dal circolo di genti volgari in mezzo al quale (simili ai « Rinaldi » o cantastorie, che il Vico vedeva sul molo di Napoli) declamavano i poemi, e quel circolo non avrà nulla da vedere col « *vilem patulumque orbem* » oraziano: ma che essi fossero poco diversi dai cantastorie, non è male osservato. Cosí non è il caso d'indugiarsi sulle sue congetture circa l'età di Esiodo o di Esopo, né si prenderanno alla lettera le tre epoche che egli stabilisce della lirica: inni religiosi, canti funerari per eroi morti, e, infine, lirica melica o « arie per musica », nella quale ultima rientrerebbe Pindaro, che fiorí nei tempi della virtú « pomposa » della Grecia, ammirata nei giuochi olimpici dove tali poeti cantarono:

pure, è qui ben avvertito il divario tra la lirica primitiva e quella affinata e dotta. Della tragedia il Vico pone l'origine nel ditirambo o satira drammatica (di cui nessun esempio si era serbato) e in costumanze villereschе che ravvicina a quelle che erano vive ancora ai suoi giorni nella Campania durante la stagione della vendemmia; e ne nota le relazioni con l'epos. La tragedia nacque rozza, quando già era spento lo spirito eroico; e si perfezionò affiatandosi con la poesia omerica, ispirandosi ai personaggi di questa e rifuggendo da caratteri di nuova invenzione. Strettamente imparentata con la tragedia fu la commedia antica, derivata anch'essa da un coro e serbante la sua impronta arcaica in quel porre sulla scena personaggi viventi e fatti reali. Ma un profondo rivolgimento di spirito segna, invece, la commedia nuova, dove la filosofia fece sentire direttamente la sua efficacia. Ai generi fantastici erano succeduti gl'intelligibili e ragionati; e Menandro e gli altri poeti della nuova commedia, vissuti ai tempi umanissimi della Grecia, presero i generi intelligibili dei costumi umani e li portarono in ritratti nelle loro commedie, sulle quali si sente che è passato il soffio della filosofia socratica. I personaggi della nuova commedia furono perciò finti di getto, e non piú personaggi pubblici ma privati; e, poiché il coro è un pubblico che ragiona e di non altro che di cose pubbliche, in quella commedia non poté piú avere luogo il coro. Si cominciarono a introdurre, circa quel tempo, nella poesia, gli eroi ottimi, gli eroi moralmente perfetti. Aristotele, memore della forte individuazione dei caratteri omerici, ancora alzava in precetto d'arte poetica che gli eroi di tragedia non siano né ottimi né pessimi, sí bene mescolati di grandi virtú e di grandi vizi. Ma i poeti dei tempi tardi foggiarono un « eroismo di virtú », giovandosi dell'idea costruita dai filosofi; un eroismo, che può chiamarsi perfino « galante ».

Essi o finsero perciò favole nuove di pianta, o le favole, nate dapprima gravi e severe quali convenivano a fondatori di nazioni, effeminarono piegandole all'effeminarsi dei costumi. Galante è altresì il « pastoreccio » dei bucolici greci, dei Mosco e dei Bione, « marci di amore delicatissimo ». Un'osservazione generale concernente la letteratura greca e romana è che in esse furono con tanto rigore reciprocamente guardati i confini della poesia e della prosa che nessun antico scrisse orazioni e poemi insieme (unica eccezione forse, i cattivi versi, *ridenda poëmata*, di Cicerone); il che il Vico tentava di spiegare coi costumi democratici che costringevano gli oratori a tenersi studiosamente lontani dal culto di modi d'espressione alti e immaginosi, poco intelligibili al popolo e perciò d'impedimento all'agevole e piena notizia delle cause da giudicare.

Della letteratura romana il Vico non discorre con la larghezza usata per la greca, la quale gli porgeva documenti ben piú primitivi. Intravvide, per altro, negli inizî di essa, qualcosa di analogo alla letteratura greca: i primi poeti e i primi autori della lingua latina furono i salî, poeti sacri; e ciò convenevolmente ai principî dell'umanità delle nazioni, le quali nei primi tempi, che furono religiosi, non dovettero altro lodare che gli dèi. E al modo stesso che quelle piú antiche memorie a noi giunte della lingua latina, i frantumi degl'inni saliari, hanno un'aria di verso eroico, il medesimo metro si sente nelle memorie dei trionfatori romani, come nel « *Duello magno dirimendo, regibus subiugandis* » di Lucio Emilio Regillo, e nel « *Fudit, fugat, prosternit maximas legiones* » di Acilio Glabrione. Anche i primi poeti romani cantarono storie vere, come Livio Andronico la *Romanide*, contenente gli annali degli antichi romani, e Nevio e poi Ennio le guerre cartaginesi: e la satira sparlava di persone reali e per lo piú notorie. Senonché, diversamente dai greci, i romani, i quali nei

loro costumi camminarono con giusto passo, non fecero rapido e bruseo passaggio dalla barbarie alla delicatezza, epperò perderono affatto di veduta la loro storia degli dèi (che Varrone chiama « tempo oscuro » dei romani), e conservarono quindi in favella volgare solamente la storia eroica, che si stende da Romolo fino alle leggi publilia e petelia. La letteratura romana, nei suoi maggiori monumenti, è opera di poeti colti, quale fu Virgilio, che il Vico ammira per la profonda scienza delle antichità eroiche, ma di cui dice (in contrasto con la critica neoclassica e in accordo col giudizio di Plutarco e di Longino) che, in quanto a forza poetica, non si può metterlo neppure a confronto con Omero. Poesia colta e riflessa è altresì in Orazio, il quale, come Pindaro nei tempi pomposi della Grecia, lavorò le sue odi in quelli più « sfoggiosi » di Roma, e cioè ai tempi di Augusto.

Una letteratura che gli avrebbe offerto elementi preziosi per lo studio della poesia primitiva, sarebbe stata quella biblica; e il Vico muove in verità qualche passo per avvicinarlesi, quando nota che la poesia fu la lingua primitiva di tutte le nazioni, « anche dell'ebrea », e che Mosé non fece nessun uso della sapienza riposta dei sacerdoti egiziani » e tessé la sua storia « con parlari che hanno molto di conformità con quelli di Omero, e spesso li vince nella sublimità dell'espressione ». Ma subito se ne discosta, quasi che un istinto lo avverta che gli poteva accadere di trattare il *Pentateuco* come l'*Iliade* e Mosé come Omero. Onde non lascia di estasiarsi innanzi a quel motto con cui Dio si descrive a Mosé: « *Ego sum qui sum* », che è di una profondità metafisica (egli dice) raggiunta dai greci appena con Platone, il quale concepì Dio come τὸ ὄν, e ignorata fino a tempi tardissimi dai latini: tanto che la voce « *ens* » non è latina pura ma della bassa latinità. Ovvero insiste perché si osservi che nei tempi nei quali correva tra i

greci un diritto naturale tutto superstizione e fierezza, Iddio dette al suo popolo una legge « si ripiena di dignità circa i dogmi della divinità e si ricolma di umanità circa le pratiche della giustizia, che neppure negli umanissimi tempi della Grecia l'intesero i Platoni o la praticarono gli Aristidi »; una legge « i cui sommi dieci capi contengono un giusto eterno ed universale sull'idea ottima dell'umana natura schiarita, che formano per abiti un tal sapiente che difficilmente per raziocinî potrebbono le massime delle migliori filosofie; onde Teofrasto chiamò gli ebrei filosofi per natura ». La « volontà di credere » sarebbe qui tanto piú efficacemente operante, e tanto piú manifesta, se, come sospettiamo, il Vico aveva letto il *Tractatus theologico-politicus* dell'aborrito Spinoza: dove ai profeti ebrei si negano le « *sublimes cogitationes* », riconoscendo loro la sola « *pietatem* »; si sostiene che non insegnarono se non cose « *admodum simplices quæ ab unoquoque facile percipi poterant, atque has eo stilo adornavisse iisque rationibus confirmavisse quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset* »; si afferma che le leggi rivelate da Dio a Mosé « *nihil aliud fuissent quam iura singularis hebræorum imperii* »; e s'istituiscono indagini sul testo della Bibbia e sull'autenticità e la diversità di autori dei libri del *Pentateuco*. Si direbbe quasi che dalla critica biblica dello Spinoza il Vico avesse avuto incentivo alla sua critica della formazione e dello spirito dei poemi omerici, e che, passato per tal modo dalla storia sacra alla profana, da Mosé a Omero, si fosse poi ostinato a non ripassare a niun patto da Omero a Mosé, dalla storia profana alla sacra.

XVII

La storia di Roma
e la formazione delle democrazie

La società eroica, nel periodo di fresca origine e di vigore nel quale l'abbiamo descritta di sopra, contiene e comprime in sé energicamente, e ne fa suo proprio sostegno, l'elemento di opposizione, i famoli o clienti o vassalli, e cioè la plebe. Ma questo elemento riesce a poco a poco a distaccarsi, a contrapporsi, a lottare apertamente e ininterrottamente, in modo da sconvolgere via via quella vecchia società e dare vita e forma a una nuova, nella quale esso stesso si fonde: la società democratica, la repubblica popolare. Il Vico intende anche questo processo come uniforme in tutti i popoli; ma giacché le sue riferenze ad altre storie, che non siano quella di Roma, mancano o sono vaghissime (appena qualche accenno si ha all'origine della democrazia ateniese), la descrizione di quel processo diventa, nelle pagine della Scienza nuova, un brano della storia romana, o, come ora si direbbe, della storia sociale di Roma.

Quel che il Vico poté congetturare circa le popolazioni e la primitiva civiltà d'Italia, non ha molta importanza, perché in questo campo, piuttosto archeologico ed etnografico che storico, egli non condusse studî particolari. Nel *De antiquissima italorum sapientia* aveva dato all'origine

di Roma lo sfondo di un'antichissima cultura italica, anteriore alla greca e proveniente dall'Egitto, che i romani avrebbero assorbito in modo conforme all'indole loro, rigettando cioè i presupposti teorici e prendendo i risultati pratici (dagli etruschi la tragica religione e l'arte di schierare in battaglia, come poi dagli ateniesi e dagli spartani le leggi), e serbando per tal modo l'ignoranza e la ferocia; onde sarebbe provenuto che essi parlassero lingua di filosofi senza essere filosofi. In séguito, il Vico ritenne ancora per qualche tempo l'anteriorità e l'indipendenza della piú antica civiltà italica rispetto alla greca, e considerò Pitagora, piuttosto che fondatore, cultore d'italica sapienza; ma anche questa tesi sembra, infine, da lui abbandonata, come definitivamente abbandonò quella circa l'origine della religione, della lingua, dei costumi e delle leggi di Roma da imitazioni straniere, « ingenuamente professando di avere per questa parte errato » sull'esempio del *Cratilo* platonico. Tra quali condizioni Roma nascesse, il Vico non sa dire con precisione; certo è per lui che, se con la storia di Roma non comincia il mondo, quella storia è per altro un nuovo cominciamento: il punto di partenza che egli assume è l'asilo di Romolo, cioè le famiglie dei padri che accolgono nel loro seno i divaganti e ne fanno i loro famoli. Niente colonia troiana; il Vico conosce la dissertazione del Bochart (1663) contro la leggenda della venuta di Enea in Italia, e ne accetta le conclusioni, confermanti i dubbî già manifestati da alcuni storici antichi. Per il Vico, l'origine troiana è una favola, nata dall'incrocio di due diverse « borie » nazionali: quella dei greci, che fecero tanto rumore della guerra di Troia e intrusero in Roma il loro Enea, e quella dei romani, che per vantare famosa origine straniera lo ricevettero: favola, dunque, che non poté formarsi se non molto dopo i tempi della guerra con Pirro, quando i romani cominciarono a dilettarsi delle cose greche. Piut-

tosto, a spiegare i nomi e i miti greci misti al racconto della primitiva storia di Roma, e l'alfabeto romano tanto simile a quello antico greco, egli sarebbe incline a proporre l'ipotesi che i romani avessero, nei loro primi tempi, vinta e distrutta alcuna greca colonia che era nel lido del Lazio (rimasta poi sepolta nelle tenebre dell'antichità), e, con l'accoglierne in Roma come rifuggiti e socî gli abitatori, si fossero imbevuti di non poche tradizioni e costumanze elleniche.

Neppure s'indugia il Vico sugl'incidenti storici del periodo regio; anzi, in ciò è una delle principali differenze tra la sua critica e quella che era cominciata a esercitarsi, o si esercitò poco dopo di lui, intorno ai primi secoli della storia romana. Il Vico non mira a sostituire ad aneddoti leggendarî aneddoti storici, ma a intendere la sostanza delle istituzioni e i modi del loro cangiamento. Due idee direttive (come si è visto) egli ha circa il periodo regio: l'una, che questo non fosse periodo di monarchia ma di aristocrazia, e che gli sia perciò applicabile il tipo della società eroica o della repubblica dei padri; l'altra, che i nomi dei re siano simboli o « caratteri poetici » delle istituzioni di quella società. Come anche si è avuto occasione di accennare, l'ordinamento di Servio Tullio non era, a giudizio del Vico, da fraintendere, come avevano fatto i romani in tempi seriori, quale pianta della libertà popolare, perché fu in effetti pianta della libertà signorile, per la quale i patrizî concessero ai plebei il dominio bonitario dei campi con l'obbligo di pagar loro, e cioè ai singoli patrizî, il censo e di servirli a proprie spese nelle guerre. E Giunio Bruto, discacciando i Tarquinî e surrogando il re con due consoli o re aristocratici annuali, restituì la repubblica romana ai suoi principî, ossia riordinò la libertà dei signori dai loro tiranni, non già la libertà del popolo dai signori.

L'oppressione che i patrizî esercitarono sulla plebe dopo questa reintegrazione compiuta da Giunio Bruto, la lotta che essi suscitarono e la resistenza che spiegarono, furono l'anima del nuovo svolgimento, e contengono il segreto della grandezza di Roma, la « *clavis historiæ romanæ universæ* ». Polibio addusse di quella grandezza una spiegazione troppo vaga col riporla nella virtú o nella religione dei patrizî e narrò piuttosto i fatti di quella virtú che non le loro cause. Il Machiavelli anche è censurato dal Vico, una volta perché riferí la causa della grandezza romana a sparsi istituti romani civili e militari senza scoprire la fonte di quegl'istituti, e cioè l'indole di quella società; e un'altra, perché ne arrecò una causa parziale, la magnanimità della plebe. Plutarco gli sembra inferiore a tutti, perché invidioso della virtú e sapienza romana, attribuí quella grandezza alla fortuna. Ma, in verità, i romani si sottomisero le altre città del Lazio, poi l'Italia e in ultimo il mondo, perché ebbero giovane l'eroismo, quando tra gli altri popoli del Lazio era cominciato a invecchiare. Per quel vigore giovanile, i patrizî furono forti nel custodire il loro ordine e la religione su cui si fondava e che lo garantiva (i nobili, osserva qui il Vico, furono sempre e dappertutto religiosi, talché quando essi cominciano a disprezzare la religione nativa è gran segno che una nazione vada a perdersi); la plebe fu magnanima nel volere comunicati a sé la religione, gli auspicî e tutte le ragioni civili; i giureconsulti, infine, furono sapienti nell'interpetrare e condurre le antiche leggi fil filo ai nuovi casi che chiedevano di essere regolati, e si studiarono a tutto loro potere che quanto meno e con piú tardi passi si estendessero le parole di quelle. Per tal cagione principalmente l'impero romano cotanto s'ingrandí e durò, perché nelle sue vicende politiche procurò di stare fermo sopra i suoi principî. Alle gare tra gli ordini si deve altresí la prodezza

in guerra, perché i nobili naturalmente si consacrarono per la salvezza della loro patria, con la quale avevano salvi tutti gli onori civili dentro il loro ordine, e i plebei compievano segnalatissime imprese per provarsi meritevoli degli onori dei nobili. E quando i romani stesero le conquiste e spiegarono le vittorie sul mondo intero, essi fecero uso di quattro norme, che già avevano praticato coi plebei dentro Roma: perché le provincie feroci ridussero in clientele mandandovi colonie; alle mansuete rilasciarono il dominio bonitario dei campi; all'Italia permisero il dominio quiritario; ai municipî o città benemerite applicarono lo stesso trattamento di parificazione che aveva ottenuto, in ultimo, la plebe.

I risultati delle prime lotte, nelle quali, secondo il Vico, era in questione il dominio bonitario dei campi (riconosciuto già nella costituzione serviana, ma ritolto dai nobili pei debiti dei censi non soddisfatti), condussero al tribunato, e, per la richiesta che facevano i plebei del dominio quiritario, alla legge delle dodici tavole, che consacrò quella conquista plebea. Ma la legge delle dodici tavole fu, insieme, la conquista del diritto scritto, la cessazione dell'arcano onde i patrizî avvolgevano le leggi, che essi soli conoscevano, intendevano e interpetravano, e perciò amministravano a loro arbitrio. A questa divulgazione e fissamento del diritto scritto i patrizî non poterono bonariamente accondiscendere con quel « *desideria plebis non aspernari* », di cui parla Livio; ma piuttosto vi dovettero repugnare con quella ritrosia di cui narra Dionigi d'Alicarnasso, espressa dal « *mores patrios servandos, leges ferri non oportere* ».

La storiografia posteriore adornò di favole l'origine della legge delle dodici tavole; e raccontò, tra l'altro, della missione che i decemviri avrebbero inviato ad Atene per riportarne la nuova legge: cosa affermata da Livio e

da Dionigi, ma ignorata da Polibio e non creduta da Cicerone. Come mai nella natura selvaggia e ritirata delle prime nazioni, tra le quali non si poté avere comunicazione di lingue se non dopo sorte le occasioni di guerre, alleanze e commerci, si sarebbe da oltremare, dalla lontana Attica, tragittata in Roma la fama della sapienza di Solone? Come i romani di quei tempi avrebbero avuto conoscenza tanto esatta circa la qualità delle leggi ateniesi da stimarle proporzionate a sedare le contese che i loro plebei avevano coi loro nobili? Quali ambascerie potevano correre allora tra i greci e quei romani che, ancora settantadue anni dopo, erano maltrattati come sconosciuti dai greci di Taranto? E che cosa dire poi di quegli ambasciatori che se ne tornarono da Atene con le leggi greche senza conoscere che cosa contenessero, talché se per combinazione non si fosse trovato in Roma lo scolaro di Eraclito, Ermodoro, bandito dalla sua patria, i romani non avrebbero saputo che farsi di quell'inconoscibile e inattingibile tesoro? Ed Ermodoro come fece mai a tradurle con tanta latina purità che Diodoro siculo giudica non odorare nulla affatto di grecismo, in guisa cosí perfetta che nessuno scrittore latino seppe piú in nessun tempo raggiungere nel tradurre dal greco? Come rivestí idee greche con voci latine tanto proprie (p. e., *auctoritas*), che i greci, e tra questi Dione, affermano che in lingua greca non vi sono termini corrispondenti per ispiegarle? Ma la lettera di Eraclito ad Ermodoro dovette essere mandata per quelle stesse poste, per le quali Pitagora aveva fatto i suoi lontanissimi viaggi per il mondo, e, insomma, è da ritenere un'impostura bella e buona; e tutta la favola della origine ateniese di quelle leggi è una boria di dotti, che prima le fecero provenire da altri popoli del Lazio (p. e., dagli equicoli); poi dalle città greche d'Italia, poi da Sparta, e finalmente da Atene, sul qual nome, per la fama dei filosofi ateniesi, si

fermarono alfine soddisfatti. Di certo, le leggi delle dodici tavole presentano somiglianze non solo con le leggi ateniesi o spartane, ma con quelle di altri popoli e con le mosaiche; ma la ragione di ciò è nell'uniforme corso delle nazioni. Di certo, ai decemviri furono nell'antichità attribuite leggi con evidenti tracce greche, come quella che proibisce il lusso greco dei funerali; ma questo accadde perché, come si è notato, la legislazione decemvirale, non meno che i nomi dei singoli re, divenne un « carattere poetico », e a essa si rapportarono tutte le leggi che dipoi agguagliarono la libertà e che si scrissero in pubblici monumenti. Ma la legge originaria delle dodici tavole, tanto incivile, rozza, inumana, crudele e fiera, tanto poco conveniente al tempo in cui Atene sfoggiava di cultura, è un gran testimonio dell'antico diritto naturale delle genti del Lazio, dei costumi che si erano cominciati a celebrare colà fin dall'età di Saturno.

Ottenuti il dominio quiritario dei campi e la legge scritta, la lotta ricominciò pel diritto dei connubî: lotta di cui si perse il vero significato e sulla quale gli stessi storici antichi scrissero cose assurde, immaginando che essa fosse imperniata sulla richiesta dei plebei (i quali erano poco piú che miseri e vilissimi schiavi) di potersi liberamente imparentare coi nobili. In tal guisa la storia romana diventa assai piú incredibile della favolosa dei greci, perché di questa non si sa che cosa abbia voluto dire, ma quella si oppone a tutto l'ordine dei desiderî umani, presentando una plebe che prima aspira alla nobiltà, poi agli onori e magistrature, e in ultimo alla ricchezza: laddove gli uomini prima desiderano ricchezze, poi uffici di stato, e in ultimo nobiltà. Senonché la plebe romana non bramava già « *connubia cum patribus* », ma « *connubia patrum* »: non il diritto d'imparentarsi coi nobili (cosa che non avrebbe ardito pretendere e che in fondo non le premeva),

ma il diritto di contrarre nozze solenni, come le contraevano i nobili. Perché, senza le nozze solenni, senza gli auspicî, i plebei non potevano esercitare in effetti il diritto quiritario dei campi, e non potevano tramandarlo ai loro congiunti, essendo privi di suità, di agnazione e di gentilità. La richiesta dei connubî valeva, insomma, né piú né meno che quella della cittadinanza; e fu soddisfatta con la legge canuleia.

Dopo la quale, i plebei avanzarono la richiesta delle dipendenze di ragion pubblica; e prima ne riportarono gl'imperî coi consolati, e finalmente i sacerdozî e i pontificati, e con questi insieme la scienza delle leggi. In tal modo la pianta di libertà signorile, tracciata da Servio Tullio, si cangiò in pianta di libertà popolare; e il censo, che si pagava ai patrizî, fu pagato invece all'erario, che somministrava ai plebei le spese nelle guerre. I tribuni procedettero allora a chiedere la potestà di comandare le leggi, perché le leggi precedenti, orazia e ortensia, non avevano dato ai plebisciti forza di obbligare il popolo tutto se non nei due casi particolari, a cagion dei quali la plebe si era ritirata una volta sull'Aventino e un'altra sul Gianicolo. Questa nuova conquista, che stabilí la superiorità della plebe e mutò la repubblica da aristocratica in popolare, fu la legge publilia, ordinata dal dittatore Publilio Filone, per la quale i plebisciti « *omnes quirites tenerent* ». L'autorità del senato ne uscí ristretta, perché laddove, precedentemente, di quel che il popolo aveva deliberato i padri si facevano « *auctores* », ora i padri erano essi « autori » al popolo, che approvava le leggi secondo la formola proposta dal senato, o le antiquava e cioè dichiarava di non volere novità. La plebe ottenne, inoltre, l'ultima magistratura ancora non comunicata, la censura. La legge petelia, che seguí pochi anni dopo, cancellò l'ultimo vestigio di legame feudale, il nesso (*nexus*), che rendeva i

plebei, per causa di debiti, vassalli ligi dei nobili e li costringeva sovente a lavorare per tutta la vita nelle private prigioni di costoro.

Quando poi Fabio Massimo alla divisione tra patriziato e plebe, coi corrispondenti comizî curiati e tributi, ebbe sostituita la divisione secondo i patrimonî dei cittadini, ripartiti nelle tre classi di senatori, cavalieri e plebei, l'ordine dei nobili venne a sparire affatto, e « senatore » e « cavaliere » non furono piú sinonimi di « patrizio », né « plebeo » d' « ignobile ». Ma al senato rimase il dominio sovrano sopra i fondi del romano imperio, che era già passato nel popolo; e, mercé il senatoconsulto detto « ultimo », lo mantenne con la forza delle armi finché la romana fu repubblica popolare; e quante volte il popolo tentò di disporne, tante il senato armò i consoli, i quali dichiararono ribelli e uccisero i tribuni della plebe che avevano promosso quei tentativi. Il che si spiega con una ragione di feudi sovrani soggetti a maggiore sovranità, come è confermato dal detto di Scipione Nasica nell'armare il popolo contro Tiberio Gracco: « *Qui rempublicam salvam velit, consulem sequatur* ». E, infatti, aperta con le leggi la porta degli onori alla moltitudine che comanda nelle repubbliche popolari, non restava altro in tempo di pace che contendere di potenza, non con le leggi ma con le armi; e per la potenza comandare leggi per arricchire, quali furono le agrarie dei Gracchi, onde provengono in pari tempo guerre civili in casa e ingiuste fuori.

Tutta la società, col trionfo della plebe e con la mutazione dello stato da aristocratico in popolare, muta fisonomia. Muta, in primo luogo, la fisonomia della famiglia: nella quale, durante l'impero del patriziato, per serbare le ricchezze dentro l'ordine, solo tardi furono ammesse le successioni testamentarie e facilmente i testamenti venivano annullati; l'agnato anche in settimo grado escludeva

dalla successione paterna il figliuolo emancipato; l'emancipazione aveva l'effetto di una pena; le legittimazioni non erano permesse; è da dubitare che le donne succedessero. Ma nella società democratica, poiché la plebe pone tutta la sua ricchezza, tutta la sua forza e potenza nella moltitudine dei figliuoli, si comincia a sentire la tenerezza del sangue, e i pretori ne considerano i diritti e prendono a fargli ragione con le « *bonorum possessiones* » e a sanare coi loro rimedî i vizî o i difetti dei testamenti, agevolando così la divulgazione delle ricchezze, che sole sono ammirate presso il volgo. — Muta il significato degli istituti della proprietà: il dominio civile non è più di ragion pubblica e si disperde per tutti i domini privati dei cittadini, che formano ora la città popolare; il dominio ottimo non è più quello fortissimo, non infievolito da niun peso reale, neppure pubblico, e significa semplicemente tale che sia libero da ogni peso privato; il quiritario non è più quel dominio di cui il nobile era signore feudale e che doveva venire a difendere nel caso che ne fosse decaduto il cliente o plebeo, ma è diventato dominio civile privato, assistito da rivendicazioni, diversamente dal bonitario che si mantiene col solo possesso. — Le forme dei processi, così frondose di finzioni, di formole solenni, di atti simbolici, sono semplificate e razionalizzate: si comincia a far uso dell'intelletto, ossia della mente del legislatore, e i cittadini si conformano in un'idea di comune ragionevole utilità, intesa come spirituale di sua natura. Le cause, che prima erano formole cautelate di proprie e precise parole, diventano affari o negozi, che si solennizzano coi patti convenuti e, nei trasferimenti di dominio, con la tradizione naturale; e solamente nei contratti che si dicono compiersi con le parole, e cioè nelle stipulazioni, le cautele rimangono « cause », nell'antica proprietà di questo termine. Così il certo delle leggi, essendosi la ragione umana spiegata tutta, mette

capo nel vero delle idee, determinate con la ragione delle circostanze dei fatti, che è « una formola informe di ogni forma particolare » (*formula naturæ*, come dice Varrone), che a guisa di luce informa di sé, in tutte le ultime minutissime parti della superficie loro, i corpi opachi dei fatti sopra i quali ella è diffusa. Nelle repubbliche popolari regna l'*æquum bonum*, l'equità naturale. — Le crudelissime pene, che si usavano nel tempo delle monarchie familiari e delle società eroiche (le leggi delle dodici tavole condannavano ad essere bruciati vivi coloro che avevano dato fuoco alle biade altrui, precipitati giú dalla rupe Tarpea i falsi testimoni, fatti vivi in brani i debitori falliti), vengono sostituite da pene benigne, perché la moltitudine, che è composta di deboli, è di sua natura disposta alla compassione. — Le leggi, che erano nelle aristocrazie poche, ferme e religiosamente osservate, si moltiplicano nelle democrazie e si fanno cangevoli e flessibili. Gli spartani, che serbarono l'aristocrazia, dicevano che in Atene si scrivevano molte leggi e le poche che erano in Isparta si osservavano: la plebe romana, a guisa dell'ateniese, comandava tuttodí leggi singolari, e invano Silla, capoparte dei nobili, cercò di ripararvi alquanto con le « questioni perpetue », perché, dopo di lui, si moltiplicarono di nuovo. — Le stesse guerre, crudelissime nelle repubbliche aristocratiche, che distruggevano le città conquistate e riducevano i vinti in gruppi di giornalieri dispersi per le campagne a coltivare a pro dei vincitori, si mitigano nelle repubbliche popolari, le quali, togliendo ai vinti il diritto delle genti eroiche, lasciano loro quello naturale delle genti umane. Gl'imperî si dilatano, perché le repubbliche popolari valgono assai piú delle aristocratiche per le conquiste, e piú ancora vi valgono le monarchie.

Eppure, in questo generale umanarsi dei costumi, scema in estensione la sapienza di governo, la virtú politica. Gli

antichi patrizî facevano duramente rispettare le leggi; e, avendo privatamente ciascuno gran parte della pubblica utilità, a questo grande interesse particolare, che veniva loro conservato dalla repubblica, posponevano gl'interessi privati minori; e perciò magnanimamente difendevano il bene dello stato e saggiamente consigliavano intorno a esso. Per contrario, negli stati popolari, e perché i cittadini comandano il bene pubblico che si ripartisce loro in minutissime parti quanti sono essi i cittadini che compongono il popolo, e per le cagioni che producono siffatta forma di stati, che sono affetto d'agi, tenerezza di figliuoli, amore di donna e desiderio di vita, gli uomini sono portati ad attendere alle ultime circostanze dei fatti che promuovono le loro private utilità, e perciò all'equobono, che è ciò solo di cui le moltitudini sono capaci.

A cotal punto balza spontanea, perché di lunga mano preparata e resa necessaria, la monarchia: quella monarchia che gli ordinarî scrittori di politica facevano venir fuori, senza il precorso di tante e sí varie cagioni che debbono condizionarla, di un tratto, al bel principio della storia umana, « cosí come (dice il Vico) nasce, piovendo l'està, una ranocchia ». E molto meno nacque artificialmente, per effetto della favoleggiata legge regia di Triboniano, con la quale il popolo romano si sarebbe spogliato del suo sovrano e libero imperio per conferirlo ad Ottavio Augusto. La legge, che le diede vita, fu una legge naturale, concepita con questa formola di eterna utilità: che, poiché nelle repubbliche popolari tutti guardano ai loro privati interessi ai quali fanno servire le pubbliche armi in eccidio delle loro nazioni, per impedire che le nazioni vadano in rovina debba sorgere un solo, come tra i romani Augusto (« *qui* », come scrive Tacito « *cuncta bellis civilibus fessa nomine principis sub imperium accepit* »); un solo, che con la forza delle armi richiami a sé tutte le cure pubbliche

e lasci ai soggetti l'attendere alle loro cose private o a quel tanto delle cose pubbliche che viene loro permesso, e si circondi di pochi sapienti di stato per consigliare con l'equità civile nei gabinetti i pubblici affari. Quel solo è invocato alla pari da nobili e da plebei: dai nobili, che dopo essere stati abbassati e sottomessi al governo plebeo, abbandonata l'antica aristocratica volontà d'impero, non pensano che ad avere salva almeno la vita comoda; e dai plebei, che dopo avere sperimentato l'anarchia o la sfrenata demagogia (della quale non si dà tirannide peggiore, essendo tanti i tiranni quanti sono gli audaci e dissoluti delle città), fatti accorti dai proprî mali, chiedono pace e protezione.

La monarchia, è, dunque, una nuova forma del governo popolare. Perché un potente diventi sovrano, è necessario che il popolo parteggi per lui, ed egli deve governare popolarmente, agguagliare tutti i soggetti, umiliare i grandi per tenere libera e sicura la moltitudine dalla loro oppressione, mantenere il popolo soddisfatto e contento circa il sostentamento che gli bisogna per la vita e circa gli usi della libertà naturale, e adoperare un ben ponderato sistema di concessioni e privilegi o ad interi ordini (nel qual caso si chiamano « privilegi di libertà »), o a persone particolari, promovendo fuori d'ordine uomini di merito straordinario e di virtú eccezionali.

Nella monarchia, che è governo « umano » al pari della democrazia, continua e s'intensifica quel processo di umanamento o ingentilimento dei costumi e delle leggi, che le repubbliche popolari avevano iniziato. Si sciolgono sempre piú i rigidi vincoli della famiglia paterna e gentilizia. Gl'imperatori, ai quali faceva ombra lo splendore della nobiltà, si diedero a promuovere le ragioni della natura umana, comune a nobili e a plebei; e Augusto attese a proteggere i fedecommessi, coi quali nei tempi innanzi,

mercé la puntualità degli eredi gravati, i beni erano passati agl'incapaci di eredità, e li trasformò in necessità di ragione, costringendo gli eredi a mandarli ad effetto. Successe una folla di senatoconsulti, coi quali i cognati entrarono nell'ordine degli agnati; finché Giustiniano tolse le differenze tra legati e fedecommessi, confuse la quarta falcidia e trebellianica, distinse poco i testamenti dai codicilli e adeguò « *ab intestato* », in tutto e per tutto, gli agnati e i cognati. Tanto le leggi romane ultime si profusero in favorire i testamenti che, laddove anticamente per ogni leggiero motivo essi erano invalidati, poi si dovettero interpetrare nel modo che meglio conduceva a mantenerli saldi. Caduto affatto il diritto « ciclopico », che i padri avevano avuto sulle persone dei figliuoli, andò cadendo altresí quello economico sugli acquisti dei figliuoli; onde gl'imperatori introdussero prima il peculio castrense per attrarre i giovani alla guerra, poi il quasicastrense per invitarli alla milizia palatina, e finalmente, per tenere contenti quelli che non erano né soldati né letterati, il peculio avventizio. Tolsero l'effetto della patria potestà alle adozioni, le quali non si contennero piú ristrette nella cerchia di pochi congiunti; approvarono universalmente le arrogazioni, difficili alquanto perché è difficile che i padri di famiglia diventino soggetti nelle famiglie altrui; reputarono le emancipazioni quali benefizî e dettero alle legittimazioni « *per subsequens matrimonium* » tutto il vigore delle nozze solenni. L' « impero paterno », nome superbo che sembrava scemare la maestà imperiale, fu mutato nell'altro di « patria potestà ». L'umanitarismo della monarchia si estese anche a quella parte dell'antica famiglia che erano gli schiavi, avendo gl'imperatori raffrenato la crudeltà dei signori verso di essi e, per favorirli, ampliato negli effetti e ristretto nelle solennità le manomissioni; e la cittadinanza, che prima non si dava se non ai grandi stra-

nieri benemeriti del popolo romano, fu concessa a ognuno che, anche di padre schiavo, purché di madre libera o affranchita, nascesse in Roma. Le pene si addolcirono ancora, e i monarchi si adornarono del grazioso titolo di « clementi ». Le parole delle leggi furono sempre più largamente interpetrate mercé l'equità naturale, e si può dire che Costantino cancellasse affatto le formole quando stabilì che ogni motivo particolare di equità faceva mancare le leggi. Si giunse al preciso opposto del « *privilegia ne irroganto* » delle dodici tavole; e privilegi erano tutte le eccezioni fatte alle leggi e dettate dal particolare merito dei fatti, che li traeva fuori dalle comuni disposizioni della legge. La restrizione dei diritti ai singoli popoli fu via via abolita: sotto Caracalla si fece di tutto il mondo romano una sola Roma, perché è voto proprio dei grandi monarchi di fare una città sola di tutto il mondo, secondo il pensiero che Alessandro Magno espresse dicendo che tutto il mondo era per lui una città, della quale la sua falange formava la ròcca. Dall'editto del pretore si passò, sotto Adriano, all'editto perpetuo di Salvio Giuliano, composto quasi tutto di editti provinciali.

Con la monarchia, il diritto naturale delle genti cede il posto al diritto naturale delle nazioni; onde quella forma politica, sociale e giuridica è la più conveniente all'umana natura della più spiegata ragione. Con essa (come si è già avuto occasione di accennare), si raggiunge da capo, dopo lungo svolgimento, quell'uno, che era delle monarchie familiari dei primi padri; e il corso delle nazioni si deve considerare affatto compiuto. Andare più oltre non è possibile: possibile è soltanto, in quella somma delicatezza dell'umanità ingentilita, corrompersi, imbarbarirsi con la « barbarie della riflessione » e ricadere in una sorta di nuova ferinità, per ripassare dipoi a una nuova ed eroica barbarie.

XVIII

La barbarie ritornata o il Medioevo

Di tali ricorsi il Vico non studia e non addita se non un caso solo: il periodo di storia europea che, appunto ai suoi tempi, si era cominciato a piú strettamente delimitare dagli storici e a denominare (benché il Vico non lo denomini ancora cosí) il « Medioevo ».

Che quello fosse periodo di decadenza e di barbarie, non era di certo un pensiero che giungesse nuovo alla coscienza; perché, specie dal tempo dell'umanesimo, si era sentito il distacco e l'orrore verso quei secoli « *mediæ et infimæ latinitatis* », nei quali si trascurarono e dispersero i tesori delle letterature classiche, e i buoni studi languirono o si spensero affatto. E piú viva e piena questa coscienza generale dell'Europa colta era in Italia, la quale non poteva dimenticare che, se per altri popoli s'iniziò in quel periodo la fortuna, la potenza e la civiltà, per lei il medioevo fu la fine dell'alma Roma, anzi l'avvilimento del nome romano e sorgente sopr'esso l'orgoglio vandalico, visigotico e langobardico, la devastazione delle ricche città, la distruzione dei maestosi monumenti, che ancora mostravano dappertutto, nei loro ruderi, la lamentabile ruina. Il Machiavelli aveva dato principio alle sue storie con l'energica pittura, che tutti conoscono, del mutamento generale,

seguíto alla caduta dell'impero d'occidente. Ma passare a rassegna le rovine o raccogliere le antichità medievali non significava ancora penetrare nell'intimo spirito di quel tempo; cosí come notare le differenze e le deficienze d'un uomo rispetto a un altro non vuol dire intendere la psiche di quell'uomo e neppure quella dell'altro. Il Vico inaugura l'intelligenza della psiche medievale, e cioè della costituzione mentale, sociale e culturale di quell'epoca.

Egli, che pur viveva in una parte d'Italia dove tanti erano, nonché i documenti, le sopravvivenze del medioevo, confessa che quei tempi della barbarie seconda gli erano riusciti assai piú oscuri dei tempi della barbarie prima, dai quali anzi aveva tratto luce per comprendere l'altra. E l'aveva compresa nell'atto stesso che l'aveva cosí battezzata: « barbarie seconda » o « ritornata » o « ricorsa », e considerata cioè come un esempio della legge ideale che egli aveva stabilita dei ricorsi. Il medioevo gli apparve, nell'insieme, come un ripresentarsi di condizioni primitive di vita e un conseguente riprodursi del processo sociale che da queste si svolge. Veduta quanto originale altrettanto ricca di verità, alla quale sarebbe fuori luogo opporre che il Vico scopre i caratteri generici e non i tratti particolari del medioevo; giacché noi sappiamo che tale per l'appunto era il suo problema, la ricerca dei caratteri generici ossia delle uniformità, e che egli schivava la storia propriamente detta per non essere condotto al bivio tra la scienza e la fede, tra la concezione affatto immanente della storia e perciò escludente rivelazione e miracolo, e quella affatto trascendente e, come miracolosa, ribelle alla trattazione scientifica. Anche ai giorni nostri (la cosa è degna di essere notata) abbiamo veduto risorgere codesto tentativo di rendere comportabili tra loro religione e storia, col prescindere dall'aspetto individuale degli avvenimenti e ridurre la storia a storia d'istituzioni

e di uniformità [1]. In questa posizione, che il problema assume nel Vico, si trova anche la ragione del fatto, che è parso assai strano in un cattolico, del nessun rilievo da lui dato al cristianesimo, nel quale egli s'incontra proprio all'aprirsi del medioevo e di cui si spaccia in poche parole col dire: che Dio, avendo per vie sovrumane schiarita e ferma la verità della religione cristiana con la virtú dei martiri contro la potenza di Roma e con la dottrina dei padri e coi miracoli contro la vana sapienza greca, e dovendo sorgere nazioni armate da combattere in ogni parte la divinità del suo autore, permise che nascesse nuovo ordine di umanità tra le nazioni, perché la vera religione si fosse stabilita secondo il corso naturale delle cose umane.

Appaghiamoci dunque delle somiglianze che il Vico viene notando tra la società medievale e quella dei primi secoli di Grecia e di Roma, e non prendiamo scandalo neppure se molto spesso le sue esemplificazioni e documentazioni riescano fallaci e immaginarie. Il suo pensiero storico sostanziale (come già sappiamo) è tanto gagliardo che passa attraverso gli errori, o ci vive in mezzo senza esserne consunto. — Ecco (per rifare, riordinandolo, il suo racconto o il suo quadro), ecco nel medioevo risorgere dappertutto gruppi di case sui monti, e sopra di essi appollaiarsi le ròcche, come già nell'età divina dei « ciclopi »: dappoiché altro modo di scampo non v'era per le misere genti, battute dalla violenza dei barbari invasori e dalle lotte intestine. Le città piú antiche, sorte nei tempi di mezzo, e quasi tutte le capitali dei popoli, sono, infatti, poste sulle alture; gl'italiani chiamano « castella » tutte

[1] Si veda la mia prefazione alle *Considerazioni sulla violenza* del Sorel (trad. ital., Bari, 1909), pp. XXII-XXVII.

le nuove signorie che allora si formarono; e perciò anche, forse, i nobili si dissero « *summo* » o « *illustri loco nati* », laddove i plebei, che abitavano le valli e pianure sottostanti, « *imo, obscuro loco nati* ». Ecco riaprirsi gli asili, specialmente presso i signori ecclesiastici, che in tanta ferocia di vita erano piú mansueti; e gli oppressi e gli spauriti portarsi presso costoro e porre sé stessi e i loro patrimonî sotto la loro protezione. Perciò nella Germania, che dovette essere piú fiera che le altre parti d'Europa, restarono quasi piú sovrani ecclesiastici, vescovi e abati, che non secolari. Un illustre esempio di queste formazioni politiche era, nel regno di Napoli, la badia di San Lorenzo di Aversa, alla quale s'incorporò quella di San Lorenzo di Capua, e che nella Campania, nel Sannio, nella Puglia e nell'antica Calabria, dal fiume Volturno fino al mare piccolo di Taranto, governava centodieci chiese o direttamente o per abati e monaci a lei soggetti, e di quasi tutti quei luoghi gli abati di San Lorenzo erano signori o baroni. E poiché nei luoghi erti e riposti si edificavano piccole chiesicciuole per celebrarvi la messa e per compiere gli altri uffizî di pietà, quelle diventarono naturali asili dei popoli, che vi vennero fabbricando intorno i loro abituri: che è la ragione per cui dappertutto in Europa tante città, terre e castella s'incontrano con nomi di santi e le chiese sono i monumenti piú antichi di quei tempi. Ed ecco, per conseguenza, in tutta l'Europa, non già formarsi per la prima volta ma tornare al mondo la feudalità, che si vaneggia uscita dalle scintille dell'incendio che i barbari dettero al diritto romano (come sostengono l'Oldenorpio e tutti gli altri giuristi), quando invece il diritto romano esso nacque dalle scintille dei feudi celebrati nella prima barbarie del Lazio, e la feudalità medievale non fu diritto nuovo delle genti di Europa, ma un diritto antichissimo, rinnovellato con l'ultima barbarie. Altro che « materia vile » (come la

chiamava il Cuiacio) quella dei feudi, che è invece tutta eroica e degna di essere adornata della più colta e riposta erudizione greca e romana! E perché mai se non per questa sostanziale identità di natura le più belle espressioni della giurisprudenza romana (con le quali lo stesso Cuiacio mitiga la barbarie della dottrina feudale) riescono tanto acconce, che non si potrebbe desiderare di più, ad esprimere le proprietà e gli attributi dei feudi? — Ritornò dunque nel medioevo la fondamentale divisione tra eroi e famoli, tra « *viri* » o « baroni » (« *varones* » si chiamano ancora gli « uomini », i « *viri* », in lingua spagnuola) e semplici « *homines* », come erano detti i vassalli, tra « *patres* », o « patroni » o « padroni », e servi. I feudisti eruditi, che traducono « *feudum* » in « *clientela* » fanno ben più di un'abile sostituzione linguistica, come s'immaginano, e, senza saperlo, definiscono storicamente il feudo. E i primi feudi del medioevo dovettero essere personali, come le prime clientele di Romolo: forma di vassallaggio che si osservava ancora ai tempi del Vico nei regni del settentrione, e specialmente in Polonia, dove gli « *kmet* » erano una specie di schiavi che quei palatini spesso mettevano come poste dei loro giuochi, perdendone le intere famiglie che passavano così a nuovi padroni. Vennero poi i feudi rustici, di specie reale, consistenti in terre incolte che i vincitori assegnavano ai popoli vinti per sostentamento, ritenendo essi le terre colte, e che i feudisti traducevano (con un'altra eleganza latina e con non minore verità storica) « *beneficia* ». Gli antichi « *nexi* » furono i nuovi uomini « ligi » o « legati », che dovevano riconoscere amici e nemici tutti gli amici e nemici del loro signore e che prestavano quella che in Roma si disse « *opera militaris* » e nel medioevo si ridisse « *militare servitium* ». Il legame feudale si estese a più larghi rapporti politici: e come già i re vinti diventavano alleati e socî di Roma

e « *servabant maiestatem populi romani* », così si ebbero feudi sovrani soggetti a maggiori sovranità, i rappresentanti delle quali, grandi re e signori di grandi regni e numerose provincie, presero titolo di « maestà ».

Le repubbliche risorsero aristocratiche, se non di stato, per lo meno di governo: il che veniva confessato dai politici, e tra gli altri dal Bodin, il quale del suo regno di Francia giunse a dire che, durante le due linee merovingia e capetingia, fu addirittura aristocratico di stato. E aristocratici si serbarono fino al secolo decimosesto, viventi testimonî del passato, i regni di Svezia e di Danimarca, e si serbava ancora, ai tempi del Vico, la Polonia, già ricordata. I primi pubblici parlamenti di Europa dovettero essere composti, come il senato di Romolo, dagli anziani della nobiltà, dai « *seniores* » (donde « signori »); ed erano corti armate, come gli antichi comizî curiati, di baroni ossia di pari. In quei parlamenti si discettavano cause feudali intorno a diritti o successioni o devoluzioni di feudi per cagioni di fellonia o di caducazione; le quali cause, confermate più volte con tali giudicature, fecero le consuetudini feudali. Un'ombra di quei parlamenti sembrava al Vico il Sacro Regio Consiglio di Napoli, al cui presidente si dava il titolo di « Sacra Real Maestà », come ai consiglieri il nome di « *milites* », e dalle sue sentenze non v'era appellazione ad altro giudice, ma solamente richiamo al medesimo tribunale.

Governi aristocratici, e tutti avvolti da un nimbo o da una nube religiosa: tantochè non solo i vescovi e gli abati erano, come si è visto, assai spesso feudatarî, ma i feudatarî e i sovrani si coprivano d'insegne religiose, e i re cattolici dappertutto, per difendere la religione cristiana della quale sono protettori, vestirono le dalmatiche dei diaconi, consacrarono le loro persone reali (onde « sacra real maestà ») e presero dignità ecclesiastiche, come Ugo

Capeto che s'intitolava conte e abate di Parigi; e duchi e abati, o conti e abati, s'intitolavano comunemente, come appare dalle antichissime scritture, i principi di Francia. Quei primi re cristiani fondarono religioni armate, con le quali difesero il cattolicesimo contro ariani, saraceni e altri infedeli. Ritornarono con verità i « *pura et pia bella* » dei popoli eroici: la croce sopra un orbe, che tutte le cristiane potenze sostengono sulle loro corone, ricorda le croci spiegate in campo nelle guerre sante, nelle crociate. Ritornarono le schiavitú eroiche, che durarono molto a lungo tra le nazioni cristiane, perché, considerandosi le guerre giudizî di Dio, i vincitori credevano che i vinti fossero abbandonati da Dio e li tenevano nientemeno che bestie (così i cristiani chiamano « cani » i turchi, e questi li ricambiano col nome di « porci »). Gli antichi toglievano ai vinti « *divina et humana omnia* »; e i barbari nuovi, nell'occupare le città, non ad altro attendevano che a ricercare e portar via i depositi o reliquie di santi (che i popoli in quei tempi sotterravano e nascondevano con ogni diligenza), onde in quei tempi avvennero quasi tutte le traslazioni dei corpi santi. Di siffatti costumi è restato come vestigio che i popoli vinti debbano riscattare dai generali vittoriosi tutte le campane delle città prese.

Analoghe somiglianze si ravvisano nell'ordinamento giuridico della proprietà. La somma divisione delle cose in diritto feudale è quella dei beni feudali e dei beni allodiali. Ma gli allodiali erano in origine di un diritto fortissimo, non infievolito da niun peso straniero, neppure pubblico, e cioè i beni direttamente acquistati e conquistati dai patrizî o baroni; laddove i feudali importavano la laudazione del signore, dal quale erano stati concessi. Gli allodiali rispondevano dunque al dominio quiritario, « *ex iure optimo* », e i feudali al bonitario; e solamente quando, in tempi piú tardi, nella nuova Europa, come già in Roma

antica, si formò un nuovo censo ed erario, e gli allodiali furono sottomessi ai pesi pubblici, poté nascere la denominazione dispregiativa di essi come « beni del fuso », in contrasto coi feudali, « beni della lancia ». Così, a mo' di esempio, le provincie che di poi s'incorporarono nel regno di Francia, erano state un tempo signorie sovrane, soggette feudalmente al re di quel regno, nelle quali i principi sovrani avevano i loro beni (allodiali), liberi di ogni pubblico peso; ma poiché per successione, ribellione o decadenza vennero a far parte del regno, quei beni furono sottoposti ai dazî e tributi e il dominio « *ex iure optimo* » si confuse col dominio privato non feudale, soggetto a quei pesi, e gli allodî nel significato nobile divennero una cosa sola con gli allodî nel significato volgare. I feudisti degli ultimi tempi smarrirono il valore della distinzione originaria, come i giuristi romani ultimi non avevano inteso il significato del dominio « *ex iure optimo* ». Al dominio feudale si collegavano le enfiteusi, onde il laudemio restò a significare egualmente ciò che il vassallo paga al signore e l'enfiteuticario al padrone diretto; le « commende », che erano le antiche clientele; i « censi », per effetto dei quali si era tenuti a servire nelle guerre i nobili (e i censuanti, o gli « angarî » e « perangarî », riprodussero gli « *assidui* » romani); le « precarie », che dovettero essere dapprima le terre date dai signori alle preghiere dei poveri; i « livelli » o permutazioni di beni stabili, che in quell'economia agricola tenevano luogo dei commerci mancanti. L'esclusione delle donne dalle successioni, ch'era dell'antichissimo diritto romano, si celebrò di nuovo come « legge salica » in Germania e presso tutte le altre prime barbare nazioni di Europa, benché poi restasse in vigore soltanto nella Francia e nella Savoia.

I castighi erano crudeli e la pena di morte si disse « pena ordinaria ». Ma neppure nel medioevo c'erano vere

leggi e procedimenti penali pei torti privati; gli ammazzamenti dei plebei o accadevano per fatto dei loro padroni medesimi, che niuno poteva accusare; o per fatto d'altri, e come di servi altrui si rifaceva al padrone il danno, secondo ancora si costumava nella Polonia, nella Lituania, nella Danimarca, nella Svezia e nella Norvegia. Col nome di « purgazioni canoniche » (non riconosciute per altro dai sacri canoni) si celebravano in tutta Europa certe specie di giudizî divini o duelli; e, fino a tempi di Bartolo, vi ebbero vigore le rappresaglie. Nei giudizî intorno agli allodî i signori se la vedevano tra loro con le armi; e nel reame di Napoli, ancora ai tempi del Vico, i baroni non coi giudizî civili ma con duelli vendicavano gli attentati fatti dentro i loro feudi da altri baroni. In una società dove la forza imperava, qual maraviglia che tornassero altresì i ladronecci eroici, e che il titolo di « corsaro » divenisse titolo di signoria? Né mai, come allora, fu tanto varia e incostante la fortuna dei regni.

Il diritto romano giustinianeo, tutto penetrato dall'idea di equità, fu rifiutato e cadde in oblio. In Francia e in Ispagna era gravemente punito chi osasse allegarlo nelle cause; e certamente in Italia si recavano a vergogna i nobili di regolare i loro affari con le leggi romane e professavano di vivere secondo quella langobardica, laddove i plebei, che piú tardi si disavvezzano dagli antichi costumi, praticavano alcuni diritti romani in forza di consuetudini. E in consuetudini piuttosto che in leggi consistevano i diritti allora vigenti, nei quali ripresero importanza le formole rigide e le cerimonie solenni e si distinsero i patti cosí detti « nudi » da quelli « vestiti », e cioè sussidiati da tali formole e cerimonie. Della reverenza per le formole può valere come esempio quel che intervenne all'imperatore Corrado III allorché prese Weinsberga, città che aveva fomentato il suo competitore nell'impero e che egli

condannò allo sterminio, dando legge che fossero salve le sole donne con quanto potessero trasportare addosso. Ma quelle donne uscirono dalla condannata città, cariche dei loro figliuoli, mariti e padri; e l'imperatore, che stava alla porta, a capo dell'esercito pronto con le spade sguainate e con le lance in resta a vendicare la collera di lui spaventosa, vide e sofferse che passassero salvi tutti, per rispetto alla formola letterale della sua legge.

Erano tempi analfabetici, il che il Vico esprime con la sua immagine che tornarono allora i linguaggi « mutoli » o geroglifici. Le lingue volgari, italiana, francese, spagnuola e tedesca, non erano messe in iscritto, e solo si scriveva da pochi ecclesiastici un barbaro latino, onde « chierico » significò « uomo dotto »; ma tra gli stessi sacerdoti regnava tanta ignoranza che si vedono scritture firmate da vescovi col segno della croce, perché non sapevano scrivere neppure i proprî nomi. Per sí fatta scarsezza una legge inglese disponeva che un reo di morte, che sapesse di lettere, come eccellente in arte non fosse messo a morte; e « letterato », come « chierico », si stese a significare l'erudito. Di qui l'importanza e il largo uso che ebbero le imprese gentilizie per accertare i dominî sopra case, sepolcri, campi e armenti, delle quali tante si osservano ancora sugli edifizî di quei tempi.

Con la barbarie tornò altresí il predominio del verso sulla prosa. Le prose dei padri della chiesa latina (e il medesimo si dica di quelli della greca) sono piene di numeri poetici, talché sembrano cantilene. La prima lirica nuova fu religiosa; e se non si ebbero propriamente poemi religiosi cristiani, ciò fu perché le cose della nostra teologia superano ogni senso e ogni immaginazione e spossano di troppo la facoltà poetica. Poesia e storia si riconfusero; i romanzieri, che furono i poeti eroici dei tempi barbari ritornati, credettero di narrare storie vere; onde poi il

Boiardo e l'Ariosto presero i soggetti dei loro poemi dalla storia di Turpino, vescovo di Parigi. E quando, per effetto della famosa scuola parigina e della sottilissima teologia scolastica, la lingua francese passò di colpo dalla spontaneità alla riflessione, come essa lingua serbò in gran numero i dittonghi pure riempiendosi di termini astratti, così la storia di Turpino sopravvisse in Francia quasi poema omerico. Gli stessi facitori dei poemi in latino non cantarono altro che storie, come Guglielmo pugliese nel *De gestis normannorum in Italia* e Guntero nel *Carmen heroicum de rebus a Frederico Barbarossa gestis*. E poeti furono i primi scrittori del volgare in Italia non meno che in Provenza e in Francia. Risorse la virtú puntigliosa, come quella di Achille, nella quale tutta la loro morale riponevano i duellisti; donde uscirono le leggi superbe, gli uffizî altieri e le soddisfazioni vendicative dei cavalieri erranti, cantate dai romanzieri. Non sembra proprio un personaggio omerico dalla rapida commozione quel Cola di Rienzo, che (come si legge nella vita di lui), mentre mentova l'infelice stato di Roma, esso e coloro coi quali ragiona, prorompono tutti in dirottissimi pianti? L'iperbole fantastica era ancora una condizione comune di spirito, come nei fanciulli: giacché « sovente (scrive il Vico) io mi ricordo, quando vado a passeggio, che i molli clivi che mi si svolgono innanzi agli occhi, parevano a me bambino altissime montagne e dirupate ». Così, nel medioevo, gli Orlandi e gli altri paladini erano finti di enorme statura; e le immagini degli esseri divini, del Padre eterno, di Cristo, della Vergine, si dipingevano e scolpivano di eccedente grandezza.

Ma gl'ingegni umani sono a guisa dei terreni i quali per lunghi secoli incolti, se una volta si riducono a cultura, dànno nel bel principio frutti maravigliosi in perfezione, grandezza e abbondanza. Epperò al tempo della

spirante barbarie d'Italia, dopo quattro secoli dei più crudeli e tempestosi, nacque Dante, l'Omero della ritornata barbarie; come, poco stante, fiorí la poesia delicata del Petrarca e la prosa leggiadra e graziosa del Boccaccio: esempi tutti e tre incomparabili. E per la natura già definita della barbarie, naturalmente veritiera, aperta, fida, generosa e magnanima, Dante espose in comparsa persone reali e rappresentò fatti reali dei trapassati; e il suo poema chiamò « commedia » in ricordo dell'antica commedia greca, che teneva il medesimo procedere. Nel qual poema sembrano avere corrispondenza cosí l'*Iliade* come l'*Odissea*: la prima, nell'*Inferno*, dove Dante impiegò il suo collerico ingegno e tutto il grande della sua fantasia nel narrare tante ire implacabili e nel rimembrare un gran numero di spietatissimi tormenti, degno riscontro alle tante forme atroci di morte descritte da Omero (le quali descrizioni, che ora destano pietà, agli uditori contemporanei cagionavano, invece, piacere); — la seconda, cioè l'*Odissea*, che celebra l'eroica pazienza di Ulisse, trova rispondenza nel *Purgatorio*, spettacolo di pene tormentose sofferte con inalterabile pazienza, e nel *Paradiso*, dove si gode infinita gioia con una somma pace dell'animo. E un'altra somiglianza di Dante con Omero è nella fisonomia della lingua da lui adoperata, cosí varia che si è opinato che egli l'avesse raccolta, come Omero quella dei suoi poemi, da tutti i dialetti della sua nazione: opinione dei dotti del secolo decimosesto, la quale non regge alla critica, perché è indubitabile che, quando Dante li usò, quei parlari dovevano essere comuni in Firenze, né vita d'uomo gli sarebbe bastata ad andarli raccogliendo in tempi in cui dei varî dialetti mancavano gli scrittori. Ma la piú sostanziale somiglianza che egli ha con Omero è nella sublimità poetica. Dante è un divino poeta che alle fantasie delicate moderne sembra incolto e ruvido, e agli orecchi ammorbiditi

da musiche effeminate suona un'armonia soventi volte insueta; ma non così agli uomini di gusto austero, che non badano a dilettarsi di fiori, acconcezze e amenità. E, come Omero, egli è grande non per la sua sapienza riposta, ma per la sua vigorosa fantasia. Certo, Dante fu dottissimo in divinità; ma in ciò, piuttosto che la sua forza, è la sua debolezza. Se Dante non avesse saputo né di scolastica né di latino, sarebbe riuscito anche maggior poeta, e forse la lingua toscana avrebbe avuto (come non ebbe la latina) un poeta da contrapporre in tutto e per tutto ad Omero.

Colui che scriveva questa pagina di critica dantesca, e rivendicava Dante dopo secoli di gusto antidantesco (o dantesco-grammaticale e dantesco-scolastico), e lo rivendicava proprio negli anni della fioritura arcadica così ritrosa e avversa a Dante, avrebbe meritato d'incontrarsi col genio di Guglielmo Shakespeare, che forse egli solo, a quei tempi, era in grado d'intendere a pieno. Ma in Italia, come in generale fuori d'Inghilterra, dello Shakespeare allora non si conosceva nulla; e appena ne giungeva al Vico una tarda e vaga notizia, e cioè che gl'inglesi, non ammolliti dalla delicatezza del secolo, non si dilettavano di tragedie che non avessero dell'atroce, appunto come il primo gusto del teatro greco fu delle nefarie cene di Tieste e dell'empie stragi compiute da Medea su fratelli e figliuoli. La tendenza verso la poesia e la letteratura germanica rimase nel Vico, come sappiamo, un sospiro; non gli era possibile scorgerne nulla di preciso per quanto vi appuntasse lo sguardo, e una volta che vi accennò, sopra notizie di seconda mano, fu per notare che, nella nazione tedesca, particolarmente nella Slesia provincia tutta di contadini, « nascono naturalmente poeti »; e cioè, andando in cerca di poesia ingenua e popolare, gli accadde di abbracciare, senz'avvedersene, i rappresentanti della scuola slesiana, gli Hoffmannswaldau e i Lohenstein, imitatori tedeschi del na-

poletano cavalier Marino! Ma questo è un aneddoto, atto tutt'al piú a confermare con nuovo esempio gli scherzi che faceva al Vico la sua pronta immaginazione.

Come si uscisse dalla seconda barbarie e dalla costituzione feudale, il Vico non dice; e sembra non aver fermato la sua attenzione sul movimento comunale, che tante analogie gli avrebbe offerto con le lotte della plebe romana e col formarsi dell'antica democrazia. Schernisce, per altro, anche qui, coloro che facevano sorgere le monarchie moderne, p. e., la francese, di punto in bianco, con una sorta di legge di Triboniano, per la quale (dice ironicamente) i paladini di Francia si sarebbero spogliati della loro potenza, conferendola nei re della linea capetingia. Nota anche che, essendosi sparsa e quindi dispersa la possanza dei baroni per effetto delle guerre civili nelle quali dovevano dipendere dai popoli, fu facile raccoglierla nei re monarchi, mutandosi cosí l'ossequio dei vassalli al barone nell'« *obsequium principis* ». Ma in ispecial modo egli dà importanza al risorgere della giurisprudenza romana (di questo « diritto naturale delle genti di Europa », come lo aveva chiamato il Grozio) con gli studî aperti nelle università d'Italia: onde si appresero di nuovo i principî dell'equità naturale, i nobili e gl'ignobili furono adeguati nella ragion civile come già sono nella natura umana, l'arcano delle leggi uscí di mano ai feudatarî, dei quali venne per tal modo sempre piú fiaccata la potenza; e si giunse al governo umano delle repubbliche libere e delle perfettissime monarchie. La già ricorsa società eroica aveva sofferto ormai il contrario ricorso; e, nella civiltà dei tempi nuovi, era impossibile richiamarla in vita, come vani riuscirono i tentativi di restaurazione aristocratica che fecero nell'antichità i pitagorici e Dione siracusano. Gli uomini plebei, una volta che si sono riconosciuti di egual natura coi nobili, non sopportano piú di restare inferiori ad essi

nella vita civile. E le pochissime repubbliche aristocratiche, che qua e là avanzavano in Europa, dovevano adoperare molte sollecite cure e accorti e saggi provvedimenti per tenere a freno e contente le moltitudini da esse governate.

XIX

Il Vico contro l'indirizzo di cultura dei suoi tempi

Giunto, nel contemplare il corso della storia, ai tempi, che erano i suoi, di umanità sparsa su tutte le nazioni, il Vico fa una rapida descrizione del mondo contemporaneo, e tace, se non soddisfatto, incerto o prudente. Come non era salito alla Scienza nuova per un diretto impulso di problemi politici (almeno nel significato che hanno d'ordinario queste parole), così dalle contemplazioni della Scienza nuova egli non discese alla vita attiva, neppure nella forma che si presenta più ovvia a un uomo di pensiero, del libro e dell'opuscolo che critichi leggi e istituti o proponga riforme. Anche quando, per poco, concepí una « pratica » della sua Scienza[1], non pensò che questa pratica, per la parte che gli spettava, potesse aggirarsi altrove che « dentro le accademie ».

La pratica « dentro le accademie », ossia nel campo della cultura, è, per altro, pratica anch'essa e politica; e non di certo tra le meno importanti. E uno storico o un filosofo non può astenersene mai del tutto, sebbene possa accentuarla più o meno, svolgerla con ampiezza maggiore o minore.

Il Vico v'insisté e la svolse con larghezza; anzi, la sua prima affermazione nella vita scientifica fu appunto l'esame

---

[1] Si veda sopra, cap. IX, pp. 107-11.

dei metodi moderni di studio e di educazione, comparati con quelli degli antichi; esame il quale (dopo saggi e tentennamenti nelle prime orazioni) prese corpo nella prolusione universitaria del 1708: *De nostri temporis studiorum ratione*. Negli anni che seguirono, tutt'intento a lavorare alla Scienza nuova, non dette altre pubbliche manifestazioni del suo malcontento verso l'indirizzo che prevaleva negli studî; ma con tanto maggiore frequenza e vivacità si espresse sul proposito nelle lettere private, né volle tralasciar di ricordare le sue idee nell'autobiografia. Non fa d'uopo dunque ricavare il suo atteggiamento polemico dai sottintesi e dagli incisi della sua opera capitale, perché egli medesimo in piú occasioni rese espliciti i sottintesi e mutò gl'incisi in proposizioni principali.

Quella polemica si mosse in due campi attigui, che rispondono al duplice aspetto della Scienza nuova, come filosofia dello spirito e come scienza generalizzante. Sotto il primo aspetto, il Vico aveva fatto valere i diritti della fantasia, dell'universale fantastico, del probabile, del certo, dell'esperienza, dell'autorità, e quindi della poesia, della religione, della storia, dell'osservazione naturalistica, dell'erudizione, della tradizione. Sotto il secondo, aveva disegnato uno schema dello svolgimento naturale dello spirito, cosí nella storia del genere umano come nella vita individuale, messa da lui a continuo riscontro con le fasi della storia. Perciò il suo esame doveva volgersi di necessità, per una parte, alle disposizioni spirituali del suo tempo, e, per l'altra, al modo in cui s'intendeva e s'impartiva allora l'educazione dei fanciulli e giovinetti. Nell'uno e nell'altro campo, il Vico avvertiva le medesime deficienze, ed era offeso da quel medesimo arido intellettualismo che aveva reso inintelligibile il processo della mente e mutilato e falsato la verità della storia umana.

Ai fanciulli, appena usciti dalle scuole di grammatica,

si soleva infliggere un'istruzione di logica, adoperando, secondo le predilezioni dei maestri, ora la logica scolastica, ora e più di frequente quella (in sostanza anch'essa aristotelica e scolastica), che era stata elaborata dall'Arnaud e si diceva « logica di Portoreale », tutta ripiena di severissimi giudizî intorno a materie riposte di scienze superiori e lontane dal comune senso volgare, tutta infarcita di esempi tratti da tali scienze. I fanciulli avrebbero dovuto, mercé quella disciplina, farsi d'un tratto critici e purgare la mente non solo dal falso, ma perfino dalle opinioni verisimili e probabili; quando, in verità, di niente si potevano purgare, perché la loro mente era ancora sgombra o scarsamente fornita, e nessuna critica potevano esercitare, per mancanza di materia criticabile: avrebbero dovuto essere condotti a ben giudicare innanzi di ben apprendere, contro il corso naturale delle idee, che prima si apprende, poi si giudica e finalmente si ragiona. Il risultato era che gli spiriti a quel modo educati diventavano aridi e secchi nello spiegarsi e, senza fare mai nulla, pretendevano giudicare d'ogni cosa: restavano per tutta la vita affilatissimi nella maniera di pensare e inabili a ogni grande lavoro: critici, per così dire, ma sterili. Donde non solo leggerezza e arroganza nei giudizî, ma incapacità nella pratica della vita, nel trattare che si usa con gli uomini, nella eloquenza civile, la quale si fonda non tanto sulla critica quanto sul verisimile e deve raggiungere il suo scopo col dire cose opportune, con l'intendere la psicologia dell'interlocutore e col regolarsi in conformità. Del metodo educativo logico-critico il Vico aveva fatto egli medesimo dannosa esperienza; quando, a lui fanciullo, il gesuita Del Balzo, che fu tra i suoi primi maestri, mise in mano l'opera del sommolista Paolo veneto; e l'ingegno, ancora debole da reggere a quella spezie di logica crisippea, poco mancò non vi si perdesse, tanto che, per disperazione

fatto disertore degli studî, ne divagò un anno e mezzo. Migliore ricordo serbava, invece, perfino delle capestrerie poetiche giovanili, alla scuola dei piú sfrenati marinisti napoletani: divertimento (egli dice) poco meno che necessario per gl'ingegni dei giovani, assottigliati di troppo e irrigiditi nello studio delle metafisiche in quegli anni per l'appunto in cui l'ingegno, per l'infocato vigore dell'età, deve dare in trascorsi perché non si assideri e dissecchi affatto. Quell'età, che è la barbarie dell'intelletto, cosí vigorosa di fantasia e (per gli stretti rapporti che sono tra queste due facoltà) di memoria, richiede di essere nutrita ed esercitata con la lettura di poeti, storici e oratori, e con l'apprendimento delle lingue. L'arte che vi si deve insegnare non è la critica ma la topica, la vera arte dell'ingegno, ossia della facoltà d'inventare; per la quale i fanciulli vengono apparecchiando la materia per giudicare bene dipoi, perché non si giudica bene se non si è conosciuto il tutto della cosa e la topica fa ritrovare per ciascuna cosa tutto ciò che vi è dentro. Per tal modo, i giovinetti, seguendo il corso stesso della natura, si formano e filosofi e ben parlanti.

Un correttivo, certamente, è indispensabile all'esuberante fantasia; ma non deve cercarsi nella logica, sí piuttosto nella geometria lineare, che è in qualche modo una pittura, e invigorisce la memoria col gran numero dei suoi elementi, ingentilisce la fantasia con le sue delicate figure e fa spedito l'ingegno nel doverle correre tutte e fra tutte raccogliere quelle che fanno al caso per dimostrare la grandezza domandata. Senonché, anche per la geometria, ogni frutto veniva guasto dal metodo favorito nelle scuole di allora, che era l'algebraico; il quale, non meno della logica scolastica, assidera tutto il piú rigoglioso delle indoli giovanili, loro accieca la fantasia, spossa la memoria, infingardisce l'ingegno, rallenta l'intendimento, danneg-

giando per queste quattro vie le arti belle, la conoscenza delle lingue e delle storie, le invenzioni e la prudenza. Piú particolarmente, l'algebra affligge l'ingegno, perché esso con quel metodo non vede se non ciò soltanto che gli sta innanzi ai piedi; sbalordisce la memoria, perché, ritrovato il secondo segno, non bada piú al primo; abbacina la fantasia, perché non immagina affatto nulla; distrugge l'intendimento, perché professa d'indovinare. I giovani che vi hanno speso molto tempo, messi poi a trattare gli affari della vita civile, con loro sommo rammarico e pentimento vi si ritrovano meno atti. Onde, perché recasse alcuna utilità e non facesse niuno di sí gravi danni, si dovrebbe apprendere per poco tempo alla fine del corso matematico e servirsene solo come mezzo abbreviativo. L'abito del ragionare si forma assai meglio con l'analitica metafisica, che in ogni questione prende il vero nell'infinito dell'ente, e pei generi della sostanza viene gradatamente rimovendo ciò che la cosa non è per tutte le specie, finché giunge all'ultima differenza costituente l'essenza della cosa che si desidera sapere.

Tutta l'educazione soffriva dell'eccesso di matematica e del difetto di concretezza: e come se i giovani dovessero dalle accademie uscire in un mondo di uomini, composto di linee, numeri e spezie algebraiche, si riempiva loro il capo dei magnifici vocaboli di « dimostrazioni », di « verità dimostrate », di « evidenze », e si condannava la regola del verisimile, della quale non hanno altra piú sicura i politici nei loro consigli, i capitani nelle loro imprese, gli oratori nel trattare le cause, i giudici nel giudicarle, i medici nel curare i malati del corpo, i morali teologi nel curare quelli delle coscienze; e sopra la quale tutto il mondo si acqueta e riposa in tutte le liti e controversie, in tutti i provvedimenti, in tutte le elezioni, che tutte si determinano con l'unanimità o maggioranza dei voti. Si pre-

parava una generazione vuota e prosuntuosa, saccente e non sapiente, razionatrice e povera di verità.

Quale l'educazione che somministravano, tali erano gli stessi educatori, e cioè l'ambiente generale di cultura. La poesia era morta: quei metodi analitici « assideravano » (giova adoperare ancora una volta la parola che il Vico ripete con frequenza come bene espressiva) « tutto il generoso della miglior poesia ». E veramente non mai come in quella prima metà del Settecento l'Europa fu così vasto deserto poetico: l'Italia si era ridotta al melodramma metastasiano; la Francia non aveva dato successori ai Corneille e ai Molière; in Ispagna, esaurita l'ultima grande manifestazione dello spirito nazionale, cioè il dramma, erano cominciati il razionalismo e l'imitazione francese; l'Inghilterra sembrava dimentica affatto di aver dato i natali allo Shakespeare, e la Germania stentava anch'essa dietro l'imitazione neoclassica. E non solo non nasceva nuova poesia, ma non se ne desiderava: seguendo Cartesio e il Malebranche, i filosofi professavano di ammortire tutte le facoltà dell'anima che provengono dal senso, e specialmente la facoltà d'immaginare, che detestavano come madre di tutti gli errori. I poeti erano da essi condannati col falso pretesto che narrassero « favole »; come se quelle favole non fossero le eterne proprietà degli animi umani, che i filosofi politici, economici e morali ragionano e i poeti portano in ritratti.

Sull'autorità degli stessi cartesiani, lo studio delle lingue formava oggetto di disprezzo: non aveva detto Renato che sapere di latino non è sapere più di quello che sapeva la fante di Cicerone? La severa conoscenza del latino e del greco era finita con gli scrittori del Cinque e Seicento; il culto delle lingue orientali si era ristretto nei protestanti; lavori sulla giurisprudenza romana si facevano ancora solo in Olanda. La famosa biblioteca napoletana del

Valletta, ricca delle piú belle edizioni latine e greche, fu generosamente comprata dai padri dell'Oratorio, ma per meno della metà del suo primitivo valore, tanto era scaduta la richiesta di quei libri. In Francia la biblioteca del cardinale Dubois non trovò un unico compratore e andò dispersa nella vendita spicciola. I principi non amavano piú il bel latino d'oro; e a nessuno di essi cadde in pensiero di far conservare all'eternità da penna eccellente latina un avvenimento cosí strepitoso come la guerra di successione di Spagna, paragonabile soltanto alla seconda cartaginese.

Assai si vantavano i metodi nuovi, ma niuno avrebbe potuto indicare le cose nuove, che si erano ritrovate per loro mezzo. Formole nuove e cose vecchie; e, in compenso, vane lusinghe di poter giungere in brevissimo tempo e con pochissima fatica a sapere tutto. La dottrina civile e politica veniva trascurata per la fisica, la fisica per la matematica: l'esperienza era poco esercitata; lo spirito inventivo del secolo precedente, quasi affatto spento. Lo scetticismo, conseguenza del metodo cartesiano, invadeva il campo del sapere.

Continuava altresí in quel tempo, per tutta Europa, il predominio della lingua francese: lingua la quale, diversamente dall'italiana, è ribelle alla poesia e all'eloquenza; ricca (diceva il Vico) nei vocaboli di sostanza, e, poiché la sostanza è cosa brutale e immobile e non patisce comparazioni, incapace di dare colore alle sentenze, di amplificare e d'ingrandire, restía alle inversioni, sterile di metafore. I francesi, piuttosto che periodi, posseggono membri di periodi; né la loro metrica ha versi superiori ai cosí detti alessandrini, che sono distrofi e piú inerti e tenui degli elegiaci; né le loro parole patiscono altri accenti che non siano quelli delle due ultime sillabe. Impotente al sublime, la lingua francese è, per altro, attissima al

piccolo, e per la già notata abbondanza di vocaboli di sostanza, ossia di termini astratti, al genere didascalico: in luogo dell'eloquenza, offre l'*esprit*. Degnamente, la nuova critica e l'analisi erano nate in Francia e si rivestivano di quella lingua.

La sola ricchezza, che in tanta povertà ogni giorno si accresceva, erano i ristretti, le biblioteche, i dizionarî delle scienze, come quelli che portavano i nomi del Bayle, dello Hoffmann, del Moreri: maniera d'apprendere la piú scioperata e casuale che si potesse mai inventare. Il genio del secolo era piú vago di esporre in riassunto ciò che altri seppe che di profondarsi per passare piú oltre. Sembra cosa impossibile; eppure si compilarono, perfino, dizionarî di matematiche. Si provava da tutti un gran desiderio di scienza a vil mercato; e si stimavano buoni i soli libri spiegati e facili, che si prestavano a formar oggetto di ragionamento per passatempo con le dame, condannando, col dirli inintelligibili, tutti quegli altri che richiedevano nel lettore varia e copiosa erudizione e lo costringevano al tormento del molto riflettere e combinare.

Quei dizionarî e ristretti suscitavano nel Vico il ricordo di altri simili lavori della decadenza greca, le ecloghe, i lessici e le biblioteche dei Suidi, degli Stobei e dei Fozî. E tutta la cultura contemporanea gli sembrava che rinnovasse il caso della sapienza greca e andasse a spirare in metafisiche inutili o dannose alla civiltà, e in matematiche occupate in considerare grandezze che non sopportano riga e compasso e non hanno nessuna applicazione. Come altri savî uomini del suo paese, egli viveva persuaso che se la provvidenza divina, per una delle sue infinite secrete vie, non la invigorisse e rinfrancasse, la repubblica delle lettere correva rapidamente verso la fine. Dove era piú, allora, il sapiente, il vero sapiente, che il Vico aveva incontrato nella storia, dapprima nella figura barbarica del

poeta teologo e poi in quella civile e razionale del filosofo greco e del giurisprudente romano, e che vagheggiava modernamente nel maestro di eloquenza, e cioè in sé stesso, come chiamato a dare unità, vita ed efficacia a tutto il sapere? La sapienza, infatti, non è questa o quella conoscenza o la somma delle conoscenze; ma è la facoltà che comanda a tutte le discipline e dalla quale si apprendono tutte le scienze e tutte le arti che compongono l'umanità. E poiché l'uomo è mente e animo, intelletto e volontà, essa deve compiere all'uomo entrambe queste parti e la seconda come conseguenza della prima: deve insegnare la cognizione delle divine cose per condurre a sommo bene le cose umane. Il sapiente è l'uomo nella sua totalità e centralità, l'uomo intero.

Altissimo ideale, senza dubbio, come perfettamente giuste tutte le critiche mosse al metodo di educazione e alle tendenze spirituali del tempo suo. Eppure, fra tante e mirabili verità che si lasciavano indietro di lungo tratto il secolo decimottavo, si sente nel Vico, pedagogista e critico, qualcosa di retrivo. Si sente che egli, esclusivamente sollecito delle sorti della grande e severa scienza e fisso l'occhio nella forma più completa dell'umanità, non intendeva il valore rivoluzionario di quello scetticismo e razionalismo e di quella ribellione al passato, che erano necessarî strumenti di guerra contro re, nobili e preti; di quei ristretti e dizionarî, che dovevano mettere capo all'Enciclopedia; di quella scienza popolare, che preludeva al giornalismo; di quei libercoli per dame e per eleganti conversazioni, che avrebbero alimentato i salotti del secolo decimottavo ed educato gli spiriti al radicalismo giacobino. Si sente in lui, qui come nel suo sistema filosofico, il cattolico che è avvinghiato al filosofo, il pessimista cristiano che grava sul dialettico dell'immanenza. Egli non sa scorgere il progresso nei suoi avversarî, e perciò non li ricono-

see quali veramente erano, a lui inferiori ma gradini da salire per giungere a lui, e che egli stesso avrebbe dovuto salire per intendere e possedere meglio sé stesso. Il suo atteggiamento polemico verso la cultura del tempo compie e conferma l'analisi, che si è data di sopra, delle virtú e insieme dei difetti della sua filosofia.

XX

CONCLUSIONE

Il Vico e lo svolgimento posteriore del pensiero filosofico e storico

Si aspetterebbe invano che noi, qui al termine della nostra esposizione, aggiungessimo un giudizio, e, come si suol dire, una « valutazione » dell'opera del Vico. Se il giudizio non si è già ottenuto come risultante dall'esposizione stessa, coincidente con essa; se storia e critica non hanno fatto tutt'uno; la colpa sarà stata o nostra o del lettore poco attento e, a ogni modo, in questo punto non rimediabile con aggiunte che sarebbero appiccicature e con ripetizioni che sarebbero ridondanze.

Confessiamo anche di non nutrire simpatia per quei capitoli, che si usa mettere come conclusione dei lavori critici intorno ai filosofi e che contengono la storia della fortuna delle loro idee. Giacché se le « idee » sono prese in modo estrinseco, nei loro effetti sociali e di cultura, quella rassegna, benché abbia di certo la sua importanza [1], è estranea alla storia della filosofia propriamente detta; — se invece sono intese come vere e vive idee filosofiche, il racconto della loro fortuna costituisce né più

[1] Si veda Appendice, II.

né meno che la storia della filosofia posteriore, la quale non c'è ragione di far seguire alla trattazione di uno piuttosto che di un altro filosofo singolo. Condursi diversamente è effetto del pregiudizio che le idee siano qualcosa di solido o di cristallizzato, quasi gemme preziose che si tramandino da una generazione all'altra e di cui sia sempre possibile riconoscere l'inalterata forma e fulgore nei nuovi diademi che esse compongono e sulle nuove fronti che vengono ad adornare. Ma le idee, effettivamente, non sono altro che l'infaticabile pensiero umano, e tramandarle davvero vale trasformarle.

Pure, è un fatto che nessuno ha scritto sul Vico che non abbia sentito il bisogno di spingere lo sguardo ai tempi posteriori e notare somiglianze e analogie delle dottrine di lui con quelle che seguirono cinquant'anni o un secolo dopo. E, quel ch'è piú, anche noi, nonostante la confessata antipatia e i professati criterî metodici, proviamo ora il medesimo bisogno. Perché? Perché il Vico ai suoi tempi passò per uno stravagante e rimase un solitario; perché lo svolgimento successivo del pensiero avvenne quasi tutto fuori della sua diretta efficacia; perché anche oggi, noto sufficientemente in alcuni circoli ristretti, non ha assunto ancora il posto che merita nella storia generale del pensiero. Ora, quale mezzo piú semplice si offre per mostrare la rispondenza delle sue dottrine, vere o false che fossero, a profonde esigenze spirituali, che quello di ricordare le idee e i tentativi simili, riapparsi piú tardi cosí copiosi e intensi da dare la fisonomia al lavoro di un secolo intero di filosofia e di storia? E se anche, dopo che noi abbiamo esaminato nell'intrinseco il pensiero di lui, questo richiamo ai fatti che seguirono possa sembrare un espediente superfluo, si concederà per lo meno che, posto che la nostra come ogni altra orazione debba avere il suo compimento rettorico, nessuna perorazione si presenta piú spontanea

di quella che consista in un rapido cenno della filosofia e della filologia posteriori, lumeggiate nelle loro attinenze col pensiero vichiano.

Si potrebbe anzi, col metodo che egli tenne per la barbarie seconda in confronto con la prima, presentare la storia ulteriore del pensiero come un ricorso delle idee del Vico. Ricorsero, in primo luogo, la critica di lui al sapere immediato di Cartesio e il suo criterio della conversione del vero col fatto, nel moto speculativo che andò dal Kant all'Hegel e che culminò nella tesi dell'identità del vero col fatto, del pensiero con l'essere. Ricorse la sua unità di filosofia e filologia nella rivendicazione della storia contro lo scetticismo e l'intellettualismo del secolo decimottavo, figlio del cartesianismo; nella sintesi a priori kantiana, che riconciliò ideale e reale, categoria ed esperienza; e nella filosofia storica dell'Hegel, che fu l'esponente massimo della storicità del secolo decimonono. Quell'unità di filosofia e filologia, che fu talvolta in lui unità confusa e miscuglio di metodi, ricorse, anche in tale sua degenerazione, nella scuola hegeliana; talché siffatto indirizzo mentale potrebbe prendere a giusto titolo il nome di « vichianismo ». Ricorse la limitazione che il Vico aveva tentato del valore delle matematiche e delle scienze esatte, e la sua critica della concezione matematica e naturalistica della filosofia, nella critica del Jacobi al determinismo spinoziano e in quella dell'Hegel contro l'intelletto astratto; e, per le matematiche in particolare, fu (dal Dugald Stewart e da altri) riconosciuto che la loro forza non è nei postulati ma nelle definizioni, e le « *fictiones* », di cui parlava il Vico, sono rientrate nella terminologia odierna dei gnoseologi di quelle discipline. La logica poetica o la scienza della fantasia divenne l'Estetica, così ansiosamente investigata dai filosofi, letterati e artisti tedeschi nel corso del Settecento e alla quale il Kant faceva compiere un

gran passo con la critica dell'intuizione come concetto confuso (che era la dottrina leibniziana), e un altro gran passo lo Schelling e l'Hegel, i quali, collocando l'arte tra le pure forme dello spirito, si riavvicinarono al Vico. E il romanticismo (specie tedesco, ma anche piú o meno quello degli altri paesi), in quanto si espresse in formole teoriche, fu vichiano, perché celebrazione dell'originale funzione della fantasia. Ricorsero le sue dottrine sul linguaggio, interpetrato non piú intellettualisticamente quale sistema artificioso di segni, ma come libera e poetica creazione dello spirito dall'Herder e dall'Humboldt. La dottrina della religione e del mito, dopo che ebbe abbandonato l'allegorismo e la teoria della frode, riconobbe con David Hume che la religione è un fatto naturale, corrispondente agl'inizî della vita umana, tutti passione e immaginazione; con l'Heyne, che il mito è un « *sermo symbolicus* », non prodotto da arbitrio ma da bisogno e povertà, dalla « *sermonis egestas* », la quale si esprime « *per rerum iam tum notarum similitudines* »; con Ottofredo Müller, che è impossibile intendere il mito senza rientrare nell'intimo dell'anima umana, dove se ne scorge la necessità e la spontaneità. La religione non fu piú guardata come qualcosa di estraneo o di nemico verso la filosofia, come stoltezza o come inganno di gente furba alle spalle di gente semplice, ma, come il Vico voleva, quale filosofia rudimentale, onde tanto si trova nella metafisica ragionata quanto era già in qualche modo nella metafisica poetica o religiosa. Similmente, poesia e storia non furono piú tenute disgiunte o contrapposte perché si distruggessero a vicenda; e come già uno dei grandi ispiratori della nuova letteratura tedesca, l'Hamann (per tanti rispetti simile al Vico nelle tendenze, benché impari nella potenza mentale), aveva ammonito e preveduto dicendo: « se la nostra poesia non vale, anche la nostra storia si farà piú magra delle vacche di Faraone », un alito di poesia rav-

vivò la storiografia del secolo decimonono, la quale da incolore ridivenne pittoresca, da fredda che era acquistò calore e vita. La critica all'utilitarismo degli Hobbes e dei Locke, e l'affermazione della coscienza morale come spontaneo pudore e giudizio senza alcuna riflessione, si ripresentò, bene armata, nella *Critica della ragion pratica*; e quella dell'atomismo sociale e del conseguente contrattualismo, nella *Filosofia del diritto* hegeliana. La libertà di coscienza e l'indifferentismo religioso, professati e inculcati dai pubblicisti del Seicento, fu negata come dottrina filosofica; e un popolo senza Dio sembrò all'Hegel, come già al Vico, introvabile nella storia ed esistente solo nelle panzane dei narratori di viaggi in paesi ignoti o poco noti. Continuando l'opera della Riforma, che il Vico non aveva potuto conoscere né esattamente giudicare, la filosofia idealistica germanica aspirò non già a estirpare dalla vita la religione, ma ad affinarla, dando valore spirituale di religione alla filosofia stessa. Il certo, il duro certo, che il Vico distingueva dal vero del diritto, formò il tema delle meditazioni dal Tomasio al Kant e al Fichte, e da costoro ai recentissimi che cercarono, se anche non trovarono, il criterio distintivo tra le due forme, e tutti o quasi tutti mostrarono viva coscienza di ciò che chiamarono « forza » o « coazione » e che era stato come obliato nella vecchia, superficiale e rettorica dottrina moralistica. La scuola storica del diritto, reazione al rivoluzionarismo e al riformismo astratto del secolo decimottavo, doveva ripigliare l'altra polemica del Vico contro il platonismo o il grozianismo di una repubblica ideale o di un diritto naturale, fuori e sopra la storia e misura della storia, e riconoscere col Vico che il diritto è corrispettivo all'intera vita sociale di un popolo in un dato momento storico e giudicabile solo in relazione a questa, e vivo e plastico e in continua mutazione come il linguaggio. Finalmente, la

provvidenza vichiana, e cioè la razionalità e oggettività della storia, che osserva logica diversa da quella che le viene attribuita dalle individuali immaginazioni e illusioni, prese un nome piú prosaico, ma non mutò carattere nell'astuzia della ragione, formolata dall'Hegel; e fu spiritosamente e cervelloticamente ritradotta nella popolare astuzia della specie dello Schopenhauer, e, poco spiritosamente sebbene assai psicologicamente, nella cosí detta legge wundtiana dell'eterogenesi dei fini.

Sono, come si vede, quasi tutte le idee capitali della filosofia idealistica del secolo decimonono, che si possono considerare come ricorsi di dottrine vichiane. Quasi tutte, perché ve n'ha poi qualcuna della quale nel Vico si trova non il precorrimento ma l'esigenza, non l'addentellato ma la lacuna da riempire; e per questa parte si ha non piú il ricorso ma il progresso del secolo decimonono sopra di lui, e dal coro gli sorgono contro voci discordanti di ammonimento o di rimprovero. La distinzione vichiana dei due mondi dello spirito e della natura, a entrambi i quali era applicabile il criterio gnoseologico della conversione tra vero e fatto, ma al primo applicabile dall'uomo stesso perché quel mondo è opera dell'uomo, e perciò da lui conoscibile, e al secondo da Dio creatore, e perciò inconoscibile all'uomo; non fu accettata dalla nuova filosofia che, piú vichiana del Vico, dell'uomo semidio fece Dio, sollevò la mente umana a spirito universale o Idea, e la natura spiritualizzò e idealizzò e, come prodotto anch'essa dello spirito, tentò d'intendere speculativamente nella « Filosofia della natura ». Distrutto per tal modo ogni residuo di trascendenza, rifulse il concetto di progresso che il Vico non aveva scorto, e che i cartesiani e i loro seguaci del secolo decimottavo, nella loro maniera superficialmente razionalistica, avevano pure in qualche modo intravisto e affermato.

Ma a questo mancato riscontro fa compenso quello pienissimo tra le scoperte storiche vichiane e la critica e storiografia del secolo decimonono. Riscontro, anzitutto, nei canoni metodici: nella scepsi circa i racconti degli storici antichi, nella superiorità riconosciuta ai documenti e monumenti sulle narrazioni, nell'esplorazione dei linguaggi come tesori delle vedute e dei costumi primitivi, nell'interpetrazione sociale dei miti, nel rilievo dato agli svolgimenti spontanei sulle estrinseche comunicazioni delle civiltà, nell'avvertenza di non interpetrare la psicologia primitiva con la psicologia moderna; e via discorrendo. Riscontro nelle soluzioni effettive dei problemi storici: — furono riaffermati il carattere arcaico e barbarico delle civiltà primitive greca e romana, e l'indole aristocratica e feudale delle loro costituzioni politiche; — il cerimoniale dell'antica giurisprudenza riapparve come un poema drammatico, allusivo ad azioni guerresche; — il travestimento degli eroi romani in eroi democratici ebbe termine coi giacobini francesi e coi loro imitatori in Italia e altrove; — Omero fu considerato poeta tanto piú grande quanto piú rude; — la storia di Roma venne ricostruita sopratutto sulla base del diritto romano, e i nomi dei sette re apparvero simboli di istituzioni e le origini tradizionali di Roma tarde invenzioni greche o condotte sui modelli greci; — la sostanza di quella storia fu riposta nella lotta economica e giuridica di patriziato e plebe, e la plebe derivata dai famoli o clienti; — la lotta di classe, che il Vico pel primo aveva rischiarato di cruda luce, fu accolta come criterio di larga applicazione alla storia di tutti i tempi e per l'intelligenza dei maggiori rivolgimenti sociali; — il medioevo, specialmente durante la restaurazione seguíta al periodo napoleonico, attrasse gli animi e le menti, vagheggiato e sospirato come il contrapposto alla società razionalistica e borghese e inteso, perciò, come l'epoca religiosa, ari-

stocratica e poetica che il Vico aveva scoperto, come il periodo giovanile dell'Europa moderna. L'Italia ritrovò così la grandezza del suo Dante, e quella critica dantesca, che il Vico aveva iniziata, il De Sanctis portò a compimento: come il Niebuhr e il Mommsen maturarono la storiografia romana di lui; il Wolf, la sua teoria omerica; l'Heyne, il Müller, il Bachhofen, la sua interpetrazione dei miti; il Grimm e altri filologi, il suo desiderato di una ricostruzione della vita primitiva per mezzo delle etimologie; il Savigny e la scuola storica, lo studio degli svolgimenti spontanei del diritto, con preferenza data alle consuetudini sulle leggi e i codici; il Thierry e il Fustel de Coulanges in Francia, il Troya in Italia e una legione di dotti in Germania, la sua concezione del medioevo e del feudalismo; il Marx e il Sorel, la sua idea della lotta di classe e dei ringiovanimenti delle società per mezzo di ritorni a stati d'animo primitivi e a ricorsi di barbarie: perfino il superuomo del Nietzsche rinnovò, in qualche modo, l'eroe vichiano. Sono alcuni nomi soltanto, che ricordiamo alla rinfusa e un po' a caso, perché a ricordarli tutti e ciascuno a suo luogo si dovrebbe scrivere l'intera storia del pensiero europeo nella sua fase più moderna: una storia che non è ancora chiusa, sebbene abbia avuto, sotto nome di « positivismo », una parentesi di ritorno all'astrattismo e materialismo del secolo decimottavo, che essa, invece, sembra ora chiusa fermamente.

Questi molteplici ricorsi dell'opera di un individuo nell'opera di più generazioni, questo riscontro tra un individuo e un secolo, giustificano una definizione immaginosa che si può dare del Vico, desumendola dallo svolgimento posteriore: che egli fu né più né meno che il secolo decimonono in germe. Definizione che può valere come riassunto della nostra ricostruzione ed esposizione delle dottrine di lui, e contribuire a far intendere il posto che

gli spetta nella storia della filosofia moderna. Egli è da collocare veramente accanto a quel Leibniz, al quale è stato spesso paragonato; da collocarvelo non perché somigli al Leibniz, come si è creduto (i paragoni istituiti a quest'intento si provano o falsi o superficiali), ma, anzi, perché non gli somiglia punto e gli è quasi opposto. Il Leibniz è il potenziamento del cartesianismo: intellettualista, nonostante le piccole percezioni e la conoscenza confusa; meccanista, nonostante il dinamismo, che è forse piú nella sua immaginazione che nel suo effettivo pensiero; antistorico, nonostante la sua immensa erudizione storica; chiuso a ogni coscienza di quel che sia il linguaggio, nonostante che del linguaggio si occupasse fervidamente durante tutta la sua vita; antidialettico, nonostante la tentata spiegazione del male nell'universo. Rispetto all'idealismo posteriore, la filosofia leibniziana sta come l'espressione piú perfetta della vecchia metafisica, che doveva essere superata; quella del Vico, come l'abbozzo della nuova metafisica, che doveva essere svolto e determinato. L'uno si rivolse al suo secolo, che gli si affollò intorno e ne propagò rapidamente e sonoramente la voce; l'altro, a un secolo avvenire ed ebbe intorno a sé il deserto e il silenzio. Ma la folla o il deserto non aggiungono o tolgono nulla al carattere intrinseco di un pensiero.

NOTA

Luoghi del Vico più particolarmente richiamati nel corso dell'esposizione

I. Per questo capitolo si vedano il *De ratione*, il *De antiquissima*, le due *Risposte al Giornale dei letterati* e la prima parte dell'*Autobiografia*. Per l'accenno (p. 8) allo spirito della Riforma, *Opere*, ed. Ferrari², VI, 5.

II. *Opp.*, V, 147, 239, 136-7, 51, IV, 33, V, 50-1, 147, IV, 33, 63-4, III, 200, V, 17, 97, 103, 149-50, 171, IV, 20, 218, III, 232, IV, 20, V, 562.

III. *Opp.*, V, 147, 162, 99, 42, IV, 73, 81, 174-5, V, 91, 145.

IV. *Opp.*, V, 141, 166, 42, III, 232, 272-3, IV, 20, V, 175, 259, 107, IV, 22, 33, V, 180, 441, 209-210, 201, IV, 205, 206, III, 274, 275, V, 230, 211, 169, IV, 201, 233, 365, V, 55, 82, 187, 196-7, IV, 221, V, 110, 112, 168, 212, 237, 217, 379, 410, 212, 238, IV, 24.

V. *Opp.*, V, 80-1, IV, 20, 21, 74, V, 169, V, 161-7, IV, 191-3, 168-9, V, 18, IV, 169, 50-1, III, 26, 110, II, 96-7, V, 166, 43, 169, 420-1, 387, 192, 379, 108.

VI. *Opp.*, V, 437, 18, IV, 165, V, 109, 110, 534, VI, 15, V, 532, III, 12, V, 106, V, 49, IV, 343, VI, 127, III, 30, IV, 87, III, 57, V, 490, IV, 40-1, III, 30, IV, 334, IV, 35, III, 12, 30, V, 97, III, 234-40, IV, 49, V, 98, 131, III, 12-3.

VII. *Opp.*, V, 142, 168, 173, 218, 250, IV, 291, V, 106, 242, 142, 137-8, 290, IV, 175-7, 42-3, V, 153, 241, IV, 9, V, 96, 242, 574, IV, 332, V, 97, IV, 176-7, 43, V, 176, 131.

VIII. *Opp.*, IV, 309-13, V, 185, III, 55, 28, 13-4, V, 97, III, 17-52, 52-3, IV, 14, 45, 57, V, 148, 133, III, 53, 85-7, 58, V, 240-1, 484, IV, 170-1, 180, 351.

IX. *Opp.*, v, 462-3, 541, iv, 43-4, 46, iii, 94, 192-3, 85-7, iv, 18, 335, 15, v, 129-30, 563-4, iii, 55, v, 571, iv, 245, 13, 159-60; *Scritti inediti*, ed. Del Giudice, pp. 11-4.

X. *Opp.*, v, 13-4, 128, 143-4, 172, 570, iii, 22, iv, 42, v, 97, 572, 45-6, 463.

XI. *Opp.*, iv, 62, v, 116, 183, 558, 559, 561, 570, vi, 127, iii, 95, iv, 249.

XII. Per questo capitolo, le stesse fonti indicate pel cap. I: e cfr. vi, 105-6, v, 524-5.

XIII. *Opp.*, v, 60, iii, 249, v, 157, 167-70, 108, iii, 251-61, iv, 17, 253, v, 103, 217-8, 562, *Scritti inediti*, p. 9.

XIV. *Opp.*, v, 94-6, 58, 79, 321, 63-4, 84-5, 96, 93, 100, iv, 27-8, 29-30, 97, 169, 200, 271, v, 182-3, v, 61-4, iii, 230, iv, 236-43, 184, iii, 150-9, v, 113, 115, 149, 211, 59, 74, 100, 183, iv, 75-6, 89, v, 206, iv, 99, iii, 273, v, 260, iii, 280, v, 430-1, 202-3, 98-9.

XV. *Opp.*, v, 356, 357, 255, 355, 121, 361-3, 363-5, 340, 341, 253, 251-3, 259, 132, 118, 278, 311, 309, 307, 118-9, 120, 121, 481, 184-6, 293-4, 246, 526, 528, 530-1, 223-5, 444, 43, 114-5, 222-3, 460, 220, 194, 191-3, 186, 249, 369, 371, 372, 375, 382, 103, 69, iv, 54, 83-4, 225-6.

XVI. *Opp.*, v, 380-1, 422-5, 452, 277, 360-1, 381, 426, 435-6, 465, 425, 427, 442, 427-32, 440-1, 445, 448-9, 451, 455, 428-9, 445, 449-56, 445-6, 448, 452, 378-81, 441-2, 453-4, 78, 446-7, 458-60, 433-4, 439, iv, 178, vi, 46, v, 100-1, 467-80, 381, 223-4, 457, 100, 102, 226, 438, iv, 163, 25, 63, 200, 128, iii, 295.

XVII. *Opp.*, iv, 249-50, 228, v, 183, 188, iii, 306-10, iv, 93, 34, 155, v, 86, 277, 322-3, 416, 129, 413-6, 81, 326, 86, iii, 473, v, 509-10, 102, iii, 469-75, 87, 122-3, iv, 67-71, v, 123-4, 191, 85, 100, 88, 290-1, 310, 496, 88-92, 128, 495-505, 502, 327, 525-30, 531, 534, 506, 474-6, 401, 551, 555, 514, 476, 515, 537-8, 122, 503, 521, 508, 523, 503, 514.

XVIII. *Opp.*, v, 550, 537, 259, 540-1, 546, 555-6, iv, 101, 545, 347-8, 552, 555, 544, 554, 537, 539, 538, 551, 328, 547, 552, 512, 553, 550, 508-9, 68, 188, 547, 538-9, 231-3, 204, 222, 226, 361, 425, 438-9, 457, iii, 357, vi, 37, 45-6, iii, 270, vi, 35, 37-8, 42, 48, v, 429, 439, iv, 198-200, vi, 38, v, 43, 226, 555, 544, 508-9, 557-8, iv, 235-6, 71.

XIX. Per questo capitolo, si vedano il *De ratione*, le prime pagine dell'autobiografia e le lettere all'Esperti, al De Vitry e al Solla. Sulla sapienza, cfr. anche *Opp.*, v, 153.

APPENDICE

I

Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico *

I

Alla trasfigurazione rettorico-leggendaria che, durante il fervore del risorgimento nazionale, si compí dei poeti, dei filosofi, di quasi tutti gli uomini piú o meno rappresentativi della storia italiana, atteggiandoli come patrioti, liberali, ribelli, o almeno frementi, contro il trono e l'altare, si tentò per un momento di sottomettere anche, con un lieve tocco di bacchetta magica, Giambattista Vico. E si disse, tra l'altro, che il Vico, consapevole della grave scossa che il suo pensiero dava alle tradizionali credenze religiose, e messo in guardia da amici, si era adoperato a cingere di tenebre la *Scienza nuova*, in modo che solo i fini intenditori potessero scorgere dove andasse a parare. Ma, seb-

---

* Poiché il lavoro precedente è rigorosamente ristretto all'analisi della filosofia vichiana e non fa alcun cenno della vita e del carattere personale del Vico, non riuscirà sgradito trovare in appendice la conferenza, che su quest'ultimo argomento io tenni alla Società napoletana di storia patria il 14 aprile 1909, e che, messa in iscritto, fu poi inserita nella *Voce* di Firenze (a. I, n. 43, 7 ottobre 1909). — Aggiungo, per memoria, che il Vico nacque in Napoli il 23 giugno 1668 (non 1670, com'egli dice nell'autobiografia), e morí il 23 gennaio (non il 20, come dicono tutti i biografi) 1744: cfr. nella nuova edizione dell'*Autobiografia, carteggio e poesie varie* (Bari, Laterza, 1911), pp. 101, 123, 124.

bene questa leggenda, diffusa con qualche insistenza dai patrioti e repubblicani del 1799, trovasse fede presso parecchi, non poté reggere a lungo, nonché alla critica, al lume del buon senso; e Cataldo Iannelli a ragione vi passava sopra con poche parole di sdegnosa ironia [1].

È certo, nel riguardo oggettivo, che le dottrine del Vico recavano implicita una critica, così della trascendenza cristiana e della teologia, come della storia del cristianesimo. Potrà darsi, nel riguardo soggettivo, che il Vico, durante la sua giovinezza (della quale sappiamo ben poco), fosse travagliato da dubbi religiosi. Oltre che nelle sue letture, egli poteva trovare tentazioni a questi dubbi nella società dei giovani suoi coetanei, tra i quali non erano rari i « libertini », o, come anche si trovano chiamati nelle scritture di allora, gli « epicurei » ed « ateisti » [2]. In una lettera del 1720 al padre Giacchi, egli dice che in Napoli si ricordavano di lui « fin dalla sua prima giovinezza e debolezze ed errori »; e questi, fissi nella memoria, diventavano, come accade, « criterî eterni per giudicare tutto il bello e compito che per avventura altri faccia di poi » [3]. Quali

---

[1] Si veda, per tutta la questione, Croce, *Bibliografia vichiana*, pp. 91-5.

[2] Nei *Giornali* del Confuorto (mss. nella Bibl. della Società stor. napol., XX. C. 22, vol. III, f. 111), sotto l'agosto 1692: « Sono state carcerate nelle carceri di San Domenico del tribunale del Sant'Officio alcune persone civili, tra quali il dottor Giacinto di Cristofaro, figlio del dottor Bernardo; e molti altri sono scampati via, quali seguitano la setta degli epicurei o ateisti, volendo che l'anima morisse col corpo ». Il De Cristofaro è il noto matematico e giureconsulto napoletano, pel quale si veda F. Amodeo, *Vita matematica napoletana*, parte III (Napoli, Giannini, 1905), pp. 31-44, e fu amico del Vico. Altre notizie intorno agli « epicurei » di Napoli di quel tempo, in Carducci, *Opere*, vol. II, pp. 235-6.

[3] Lettera del 12 ottobre 1720.

erano mai codesti errori e debolezze? — E quando uscì il *De universi iuris uno principio et fine uno*, anzi la *Sinopsi* che ne dava il programma, « le prime voci » avverse, che il Vico sentì levarsi, « erano tinte da una simulata pietà »; contro le quali egli trovò scudo e conforto nella religione stessa, e cioè nell'assenso del Giacchi, « primo lume del più severo e più santo ordine de' religiosi »[1]. Ma come delle accuse che su questo punto gli si facevano non ci resta notizia particolare, così dei dubbi religiosi, che poterono travagliarlo, non si ha nemmeno la generica certezza. Tutti gli scritti del Vico mostrano che nel suo animo sedeva grave, salda, immota, come colonna adamantina, la religione cattolica; salda e forte così, da non essere neppure in piccola parte intaccata dalla critica, che egli inaugurava, dei miti. Né soltanto in tutte le esteriori dimostrazioni il Vico fu cattolico irreprensibile; e sottomise sempre ogni parola che mettesse in istampa alla doppia censura, pubblica e privata, degli amici ecclesiastici, e fra zimarre sacerdotali e cocolle fratesche, più ancora che fra toghe di giuristi, svolse la sua vita filosofica e letteraria; — ma egli giunse perfino allo scrupolo d'intermettere il comento al Grozio, non sembrandogli dicevole che un cattolico comentasse un autore protestante[2]; ed ebbe così delicato punto d'onore cattolico da non accettare nemmeno la polemica circa i suoi sentimenti religiosi: « Questa difficoltà (diceva ai critici del *Giornale dei letterati*), come quella che mi fate sull'immortalità dell'anima, dove par che premiate la mano con ben sette argomenti, se non mi fusser fatte da voi, io giudicherei che andassero più altamente a penetrare in parte la quale, quantunque si protegga e sostenga con la vita e coi costumi, pure s'offende

[1] Ivi.

[2] *Autob.*, in *Opp.*, ed. Ferrari², IV, p. 367.

con la stessa difesa. Ma trattiamo le cose! »[1]. Il suo cattolicismo non ebbe nulla della superstizione, così generale e radicata allora, e specie in Napoli dove in ogni avvenimento della vita privata e pubblica interveniva attore e direttore san Gennaro; fu cattolicismo di animo e di mente alta, e non fede da carbonaio. Ma neppure contro le superstizioni il Vico assunse le parti di censore; — pago di non parlarne, come non si parla delle debolezze di persone e d'istituzioni che sono oggetto della nostra reverenza.

II

Disposizione d'animo analoga per più rispetti a quella verso la religione ebbe il Vico verso la vita politica e sociale. Non era nulla in lui dello spirito combattivo da apostolo, propagandista, agitatore e congiurato, che fu di alcuni filosofi della Rinascenza; in ispecie di quel Bruno e di quel Campanella, che egli (benché, e forse perché, napoletano) non nomina mai. Certo, la sua epoca e il suo paese non furono tempo e luogo da eroi, non essendovi accadute quelle rapide trasformazioni e rivolgimenti sociali, che generano l'eroe. Pure, vi si agitarono partiti politici (il francese e l'austriaco), e sorsero uomini che dettero l'opera loro e la vita all'uno o all'altro, o furono perseguitati e andarono profughi; e, segnatamente, giungeva in quel tempo al suo più alto punto la lotta dello Stato contro la Chiesa, di Napoli contro Roma, con Pietro Giannone, del quale come di tutto quel movimento il Vico tacque sempre e parve non essersi nemmeno accorto. La vita politica stava alta sopra il suo capo, come il cielo e le

[1] Le cose, e, cioè, non le obiezioni religiose, che a lui suonavano come offesa personale (*Risposta al Giornale dei letterati*, in *Opp.*, II, p. 160).

stelle; ed egli non si protese mai nel vano sforzo di attingerla. Come le controversie religiose, così quelle politiche e sociali furono il limite della sua attività. Egli era veramente uomo apolitico. Di che non si può fargli colpa né accagionarlo di fiacchezza, perché ogni uomo ha il suo limite; e una lotta esclude l'altra, un lavoro esclude gli altri lavori.

Non già che egli si ritraesse da ogni contatto con la politica e coi rappresentanti di essa. Purtroppo, dovette corteggiare assai di frequente e l'una e gli altri, con istorie, orazioni, versi ed epigrafi, latini e italiani; i quali basterebbero da soli a ricostruire la serie delle vicende, cui andò soggetta Napoli dalla fine del secolo decimosettimo alla metà del decimottavo: il viceregno spagnuolo, la congiura e rivoluzione tentata dagli austriacanti, la reazione e il rassodato viceregno spagnuolo, la conquista austriaca, il viceregno austriaco, la riconquista spagnuola e il regno di Carlo Borbone.... Ma egli, « molto pei suoi bisogni conversevole »[1], e professore di eloquenza nella regia università, doveva fornire i componimenti letterarî, richiesti dalle solennità del giorno; così come il drappiere lavorava, per le medesime occasioni, le frange, e lo stuccatore le volute e gli svolazzi. E quali frange e quali svolazzi! Perdurava la moda letteraria secentesco-spagnuola; e ciò basta per gran parte a spiegare quel che nelle lodi profuse dal Vico ci sembra, ed è, smisurato e barocco. Del suo animo indifferente e innocente può dare esempio quel luogo dell'autobiografia, dove, dopo aver fatto ricordo del *Panegyricus Philippo V inscriptus*, da lui composto per ordine del viceré spagnuolo duca di Ascalona, continua, come se niente fosse, col riattacco di un semplice « appresso »:

---

[1] *Opp.*, VI, p. 20.

« Appresso, ricevutosi questo reame al dominio austriaco, dal signor conte Wirrigo di Daun, allora governatore delle armi cesaree in questo regno, ebbe l'ordine » di comporre le iscrizioni pei funerali espiatorî di Giuseppe Capece e Carlo di Sangro[1]; ossia, dei due ribelli contro Filippo V, che il governo precedente aveva messo a morte, qualche anno prima, nella repressione della congiura di Macchia, dal Vico narrata con sensi borbonici nel *De parthenopea coniuratione.*

Ma non c'è, nel Vico, bassezza; e, se deve dirsi, in quei suoi scritti, retore e panegirista, non può dirsi adulatore. L'adulatore, l'uomo senza coscienza, vilipende e calunnia gli avversarî degli uomini da lui adulati, o colpisce i vinti; e questo è bassezza. Il Vico, il quale, pur conoscendo chi fosse l'italiano o napoletano che aveva inviato agli *Acta lipsiensia* la noterella contumeliosa contro di lui, e fremendo d'ira, e potendo facilmente rovinarlo (giacché quella noterella era anticattolica), generosamente non volle mai rivelarne il nome[2], presta, sí, i suoi servigi di professore di eloquenza, ma non traffica con gli interessi dei suoi lodati padroni. Della *Vita di Antonio Carafa*, composta per commissione, e col provento della quale maritò una figliuola, dice che la lavorò « temprata di onore del subietto, di riverenza verso i principi e di giustizia che si dee aver per la verità »[3]. E, per tornare al caso sopraricordato del Capece e del Sangro, quando nel *De parthenopea coniuratione* egli narra la morte di quei due nemici della parte trionfante, rivela anche allora, in taluni particolari, il suo animo gentile; e del Capece, che non volle arren-

[1] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 394.
[2] Lettera del 4 dicembre 1729: in *Opp.*, VI, p. 32.
[3] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 366.

dersi ai soldati spagnuoli, scrive « *ostentans pectus neci eamque infestis armis efflagitans, inexoratus occubuit, fortissimum mortis genus si causa cohonestasset* »; e pel Sangro, riferita la voce della grazia fattagli da Luigi XIV e giunta troppo tardi, aggiunge: « *unde maior damnati, qui iam penas persolverat, miseratio* »[1].

Senza dubbio, non poteva essergli, e non gli era, nascosto che la più parte degli individui da lui lodati valeva ben poco. A leggere i suoi scritti panegiristici parrebbe che Napoli avesse allora una nobiltà splendida di virtú, di cultura, di dottrina; eppure, informando il padre De Vitry che gli aveva chiesto notizie circa le condizioni degli studî in Napoli, il Vico non celava la realtà: « i nobili sono addormentati da' piaceri della vita allegra »[2]. Un suo motto satirico circa quella nobiltà, spesso pezzente ma sempre fastosa e capace di soffrire la fame in casa, pur di sfoggiare in pubblico con cocchi e altre gale, ci è stato serbato dal suo scolaro Antonio Genovesi[3]. A proposito del letterato duca di Laurenzano formolava la teoria che gli scrittori « nobili » non possono essere se non eccellenti[4]; eppure, tra le sue carte io ho trovato il manoscritto di un libro di quel signore, riscritto da capo a fondo dallo stesso Vico[5]. Contradizioni e transazioni da pover'uomo, schiacciato dalla miseria e divenuto riguardoso e timido; tanto che riesce difficile determinare fino a qual punto egli ammirasse a parole e per compiacenza, e fin a qual altro il suo sentimento d'inferiorità sociale si mutasse in effettiva

---

[1] *Opp.*, I, pp. 367, 368.

[2] *Opp.*, VI, p. 9.

[3] Diceva che molti « tiravano le carrozze colle budella »! *Supplem. alla Bibl. vich.*, p. 10).

[4] *Opp.*, VI, p. 95.

[5] *Bibl. vich.*, pp. 27-8.

ammirazione per coloro che avevano e ricchezze e dignità e tutto quello che a lui mancava, e che stavano così in alto, ed erano i « signori ».

III

Perché, com'è risaputo, le sue condizioni economiche furono sempre tristissime. Figliuolo di un libraiuccio di Napoli, fu dapprima costretto a recarsi come precettore domestico in un borgo selvaggio del Cilento; poi, tornato a Napoli, tentò invano di ottenere il posto di segretario della città, e, avuta per concorso nel 1699 la cattedra di rettorica, rimase per trentasei anni in quell'ufficio con lo stipendio annuo di cento ducati (lire 425). Invano tentò, nel 1723, di passare a cattedra di maggiore importanza: fosse sfortuna, fosse inabilità (« uomo di poco spirito intorno alle cose che riguardano l'utilità », si riconosceva egli stesso)[1], dovè rinunziare a ogni avanzamento universitario. Era costretto, dunque, ad aiutarsi un po' coi lavori letterarî del genere detto di sopra, e più ancora con le lezioni private; e non solamente (oltre quella nella pubblica università) teneva scuola a casa sua, ma saliva e scendeva le altrui scale come insegnante di grammatica a giovinetti, o addirittura a fanciulli. Non fu fortunato nella famiglia: la moglie era analfabeta, senza i pregi delle donne analfabete, incapacissima di badare alle più piccole faccende domestiche; cosicché il marito doveva farne le veci. Dei figliuoli, una femmina gli morí dopo lunga malattia, e dopo quei lunghi dispendî che inacerbiscono le malattie dei poveri; un figliuolo maschio commise tante e tante male azioni, che egli fu costretto a invocare l'in-

[1] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 349.

tervento della polizia per chiuderlo in una casa di correzione. La sua irrazionale e sublime tenerezza paterna fu tanta, in questa occasione, che al vedere dalla finestra gli uffiziali di polizia, da lui richiesti, i quali venivano a portar via il figliuolo sciagurato ed amato, corse a costui gridandogli: « Figlio mio, sálvati! »[1].

Ebbe, invero, animo affettuosissimo: il che si può ritrarre, fra l'altro, dall'orazione piena di nobiltà e di dolcezza che egli compose per la morte della sua amica donna Angela Cimini, dagli accenti di pietà e di sdegno che ha nella *Scienza nuova* per le plebi oppresse, di cui investiga la storia, o per le dolenti figure di Priamo e di Polissena, di cui risente la poesia; e perfino da certi sparsi segni stilistici, come, p. e., in quella dignità (la XL), dove ricorda che le streghe, per solennizzare le loro stregonerie, « uccidono spietatamente e fanno in brani amabilissimi innocenti bambini », e tutto si turba, nel modo piú inopportuno ma piú significativo, per la sorte di quei piccini, che adorna nella commossa fantasia di superlativa amabilità! I maggiori conforti domestici gli vennero dalla figliuola Luisa, colta e poetessa, e dal figliuolo Gennaro, che lo surrogò e poi gli successe nella cattedra. Quando, nell'elogio della contessa d'Althann, accenna sarcasticamente ai filosofi che ragionano passeggiando per gli ameni giardini o sotto i portici dipiuti, non nauseati né afflitti dalle « mogli che infantano » e dai « figliuoli che nei morbi languiscono »[2], si sente che parla per diretta esperienza e che lo pungono ricordi angosciosi della propria vita familiare.

Accade molto spesso, specie ai giorni nostri, di osservare gli uomini di qualche ingegno emanciparsi da questo o quello dei piú umili doveri: e tanto piú bisogna ammi-

---

[1] Villarosa, nelle aggiunte all'*Autob.* (in *Opp.*, IV, p. 420).

[2] *Opp.*, VI, p. 235.

rare quest'uomo di genio, che invece li accettò tutti e (per adoperare una parola del Flaubert), pensando da semidio, visse costantemente da borghese, anzi da popolano. Egli aveva preso l'abitudine di leggere, scrivere, meditare e comporre i suoi lavori « ragionando con amici e tra lo strepito dei suoi figliuoli » [1].

La salute ebbe sempre malferma; gli amici lo chiamavano « mastro Tisicuzzo » [2]: debole assai da giovane, straziato in vecchiaia da ulceri alla gola, da dolori alle cosce e alle gambe. Insomma, quel riposo, quell'ozio, quella tranquillità, che altri filosofi goderono per tutta la loro vita, o per lunghi tratti di questa, al Vico mancò sempre. Egli dovette fare da Marta e da Maddalena: travagliandosi in ogni istante per le necessità pratiche sue e dei suoi; travagliandosi insiememente con sé stesso, per adempiere alla missione assegnatagli fin dalla nascita e dare forma concreta al mondo spirituale che gli si agitava dentro.

IV

Non c'è bisogno, dunque, di foggiare o desiderare un Vico eroe, cercandolo nella vita religiosa, sociale e politica, quando il Vico eroe ci sta innanzi, ed è appunto questo: l'eroe della vita filosofica. È stato notato da altri che egli ebbe carissima la parola « eroe » e tutti i derivati di essa (« eroismo », « eroico », ecc.); e ne fece continuo uso e svariatissime applicazioni. L'eroismo era, per lui, la forza vergine e strapotente, che appare negli inizî e riappare nei ricorsi della storia. Questa forza egli doveva sentire in sé medesimo, nel lavorare per la verità e nell'aprire, abbattendo ostacoli d'ogni sorta, nuove vie alla scienza.

[1] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 366.
[2] *Bibl. vich.*, p. 87.

Per questa forza, superate le giovanili incertezze, gli smarrimenti, gli avvilimenti, che talvolta lo fecero cadere in un cupo pessimismo individuale e cosmico (come si vede dalla canzone *Affetti d'un disperato*), poté sollevarsi alla sicura professione di metodo scientifico, che enunciò nel *De nostri temporis studiorum ratione*, e al suo primo tentativo di applicazione filosofico-storica, rappresentato dal *De antiquissima italorum sapientia*; e da questo, poi, disfacendo in parte il suo stesso pensiero e ritessendo col resto una nuova tela, giungere al *De uno universi iuris principio et fine uno* e alla *Scienza nuova*: « dopo venticinque anni (egli diceva delle scoperte contenute in questa) di continova ed aspra meditazione ».

L'opera, menata a termine da quel povero maestro di grammatica e rettorica, da quel pedagogo che un satirico contemporaneo raffigura « stralunato e smunto, con la ferula in mano »[1], da quel tormentato *paterfamilias*, stupisce e, quasi, spaventa: tanta somma di energia mentale vi è condensata. È un'opera di reazione e di rivoluzione insieme: reazione al presente per riattaccarsi alla tradizione dell'antichità e del rinascimento; rivoluzione contro il presente e il passato per fondare quell'avvenire, che si chiamerà poi, cronologicamente, secolo decimonono.

Nel campo della scienza, l'umile popolano diventava aristocratico; e quello stile da signori[2], che egli falsamente lodava nelle misere scritture dei superbi cavalieri e dei pomposi mitrati del suo tempo, era veramente il suo. Egli aborriva la letteratura galante e socievole, che cominciava a diffondersi dalla Francia in Italia e negli altri paesi d'Europa, i « libri per le dame »[3]. Ma non meno

[1] *Bibl. vich.*, p. 82.
[2] *Opp.*, VI, p. 93.
[3] *Opp.*, VI, p. 5.

rifuggiva da quella maniera di trattazioni che si chiamano ora « manuali », e in cui si espongono per filo e per segno definizioni elementari e fatti già da altri accertati; libri che possono giovare soltanto ai giovani [1], ai quali per altro il Vico già abbastanza si sacrificava nella cerchia della scuola perché dovesse poi sacrificare loro anche qualcosa della propria inviolabile vita scientifica. In questa mirava ad altro pubblico che a giovinetti, cavalieri e dame: quando scriveva, il suo primo pensiero, la sua prima « pratica » era: « Come riceverebbero le cose da lui meditate un Platone, un Varrone, un Quinto Muzio Scevola? »; e la seconda: « Come riceverà queste cose la posterità » [2]. Dei contemporanei, aveva innanzi agli occhi, esclusivamente, la Repubblica letteraria, l'Ordine dei dotti, le Accademie di Europa; un pubblico, cui non bisognava ripetere ciò che già era stato trovato e detto nel corso della storia delle scienze e che esso aveva bene a mente, ma porgergli soltanto pensieri che fossero reale avanzamento del sapere: non libri voluminosi, ma « piccoli libricciuoli, tutti pieni di cose propie » [3]. Un pubblico ideale, insomma, che ingenuamente egli confondeva talvolta con quello dei dotti di professione e dei critici da riviste letterarie; donde, poi, le frequenti sue delusioni. I libri brevi, in materia metafisica, sembrava a lui che avessero (come infatti hanno) particolare efficacia, acconciamente paragonata alle meditazioni sacre, « che brievemente propongono pochi punti »: le quali fanno molto piú profitto nelle cose dello spirito cristiano che non « le prediche piú eloquenti e piú spiegate da facondissimi predicatori » [4]. Per quest'amore alla

[1] *Opp.*, II, p. 123.
[2] *Opp.*, V, p. 50 *n.*
[3] *Opp.*, II, p. 123.
[4] *Opp.*, II, p. 148.

brevità, egli fu restio dall'aggravare di troppi libri la repubblica letteraria, che già non regge sotto il peso; lasciò inedite le orazioni, stampò per dovere il *De ratione*, ed ebbe, infine, a manifestare più volte[1] il desiderio che, di tutte le sue opere, sola gli sopravvivesse la *Scienza nuova*, la quale recava in sé concentrati e perfezionati tutti i suoi tentativi precedenti.

All'aristocrazia dell'ideale si accompagnavano nella sua concezione della vita scientifica il più nobile decoro e la più profonda lealtà. Dalle sue polemiche si potrebbe ricavare un intero catechismo circa il modo in cui si debbono condurre le dispute letterarie. Bisogna (egli dice), non mirare a vincere nella disputa, ma a vincere nella verità; onde voleva che quelle si svolgessero « con sedatissima maniera di ragionare », perché « chi ha potenza non minaccia e chi ha ragione non ingiuria »; variate tutt'al più da piacevoli motti, « i quali diano a divedere gli animi de' ragionatori esser placidi e tranquilli, non perturbati e commossi ». Agli avversarî, che movevano obiezioni vaghe, faceva notare: « Il giudizio è in termini troppo generali: e gli uomini gravi non hanno mai di risposta degnato se non le particolari e determinate opposizioni, che loro sono fatte ». Ai medesimi, quando si appellavano al « raffinato buon gusto del secolo, il quale ha sbandito, ecc. ecc. », rispondeva sdegnoso: « Questa è invero una grande opposizione, perché opposizione non è; perché, ritirandosi gli avversarî al tribunale del proprio giudizio, con quel dire di ' codesto che tu dici non ho idea ', da avversarî divengono giudici ». Alle autorità non intendeva appoggiarsi, ma neppure le disprezzava; dovendo l'autorità « farci con-

[1] Tra le altre, nella lettera al Galiani del 18 novembre 1725, pubblicata in *Bibl. vich.*, pp. 97-8, e il cui autografo è presso di me.

siderati a investigare le cagioni che mai potessero gli autori, e massimamente gravissimi, indurre a questo o a quello opinare ». E, accusato di avere commesso il medesimo peccato di Aristotele attribuendo errori ai filosofi per poterli con agevolezza confutare, protestava dignitosamente: « Io mi contento del mio poco sapere ingenuo, che essere comparato di mal costume ad un gran filosofo ». Della sua equanimità può dare esempio lo splendido elogio che egli fa di Cartesio, contro il quale pure era rivolto tutto lo sforzo maggiore del suo pensiero. La sua lealtà è attestata dal pronto riconoscere i proprî errori: « Confesso (dice, in un punto, ai critici del *Giornale dei letterati*) che la mia divisione è viziosa »[1]. « Né già questo (scrive nella seconda *Scienza nuova*) dee sembrare fasto a taluni che noi non contenti de' vantaggiosi giudizî da tali uomini dati alle nostre opere, dopo le disapproviamo e ne facciamo rifiuto; perché questo è argomento della somma venerazione e stima che noi facciamo di tali uomini anzi che no. Imperciocché i rozzi ed orgogliosi scrittori sostengono le loro opere anche contro le giuste accuse e ragionevoli ammende d'altrui; altri, che per avventura sono di cuor picciolo, s'empiono de' favorevoli giudizî dati alle loro, e per quelli stessi non piú s'avanzano a perfezionarle; ma a noi le lodi degli uomini grandi hanno ingrandito l'animo di correggere, supplire ed anco in miglior forma di cangiar questa nostra »[2].

Vita scientifica proba, come di serio ricercatore del vero: vita sentimentale commossa e rapita, come di chi giunga a faccia a faccia col vero a lungo bramato e cercato, ed esulti di poterlo annunziare agli uomini. Di qui la sua alta poesia, che è non già nei versi, ma nelle prose, e, segnatamente, nella *Scienza nuova*. « Il Vico è poeta

---

[1] Si vedano *pass.* le *Risposte*, in *Opp.*, II.

[2] *Opp.*, V, p. 10.

(scrive il Tommaseo): dal fumo dà luce, dalle metafisiche astrazioni trae imagini vive: raccontando, ragiona e, ragionando, dipinge; e per le cime de' pensieri non passeggia, ma vola: onde in un suo periodo sovente è piú estro lirico che in odi assai »[1]; e il De Sanctis vedeva nella *Scienza nuova* l'andamento di un poema, quasi di una nuova *Divina commedia*. E, come Dante sublime, fu anche piú di Dante severo; e se le labbra del ghibellin fuggiasco pur si mossero talvolta « un poco a riso », il Vico leva veramente innanzi alla storia un volto « che giammai non rise ». Del resto, egli che ha avuto tante censure pel suo stile, non era scrittore volgare; anzi, studioso della buona forma e della toscanità[2], non meno che sottile estimatore, al dire del Capasso, di vocaboli latini[3]. Ma componeva male i suoi libri, perché la sua mente non padroneggiava tutta la materia filosofica e storica, che aveva accumulato: scriveva scorrettamente, perché con furore e come in preda a un demone: donde, le sproporzioni e le confusioni nelle varie parti dell'opera, nelle singole pagine, nei singoli periodi. Rende spesso immagine di quella tale bottiglia piena d'acqua e capovolta di botto, nella quale l'umore, che vorrebbe uscire, tanto s'affretta e intrica per la via angusta, « che a goccia a goccia fuori esce a fatica ». A fatica o a fiotti, disordinatamente. Un'idea che egli sta enunciando, gliene richiama un'altra, e questa un fatto, e il fatto un altro fatto; ed egli vuol dire tutto in una volta, e perciò le parentesi si aprono nelle parentesi, in modo spesso vertiginoso. Ma quei suoi periodi disordinati, come erano ma-

---

[1] *G. B. Vico e il suo secolo* (nel vol.: *La storia civile nella letteraria*. Torino, Loescher, 1872), p. 104; cfr. un giudizio sul Vico scrittore, ivi, pp. 9-10.

[2] *Opp.*, IV, pp. 333-4; VI, pp. 41, 140.

[3] *Bibl. vich.*, p. 87.

teriati di pensieri originali, cosí sono tutti contesti di frasi possenti, di parole scultorie, di espressioni commosse, d'immagini pittoresche. Egli scrive male, se cosí piace dire; ma di quello « scriver male », del quale i grandi scrittori portano con sé il segreto.

V

L'eroismo filosofico del Vico non si affermò soltanto nella lotta interiore con sé stesso per l'elaborazione della scienza; ma fu sottomesso ad altre e piú dure prove. La posizione mentale, da lui raggiunta, avversa al presente e, sotto specie di reazione, vòlta all'avvenire, lo condannava necessariamente all'incomprensione. È codesta, senza dubbio, la sorte di tutti gli uomini di genio: incompresi intimamente, anche quando la fortuna sociale sembra secondarli ed essi sollevano entusiasmi e trovano in folla scolari e ripetitori. Il motto che, secondo la leggenda, l'Hegel avrebbe pronunziato sul letto di morte (« uno solo de' miei scolari mi ha inteso, e questi mi ha frainteso »), esprime a maraviglia tale necessità storica: chi è perfettamente inteso nel suo tempo, muore col suo tempo. Pure, di rado o non mai la sproporzione tra il proprio pensiero e la incomprensione dei contemporanei fu cosí grande come nel caso del Vico. Se altre cagioni d'infelicità non l'avessero tormentato, sarebbe bastata quest'una. Il « desio di laude », che è poi negli animi non volgari desio di vedere compartecipato, assentito e universalizzato negli altri spiriti ciò che a essi sembra vero e buono, rimase sempre per lui un « van desio ».

Tanto piú l'incomprensione e l'indifferenza lo angosciavano, in quanto, com'è facile supporre, aveva piena coscienza dell'importanza delle proprie scoperte. Egli sapeva che la Provvidenza gli aveva affidato una missione altis-

sima; sapeva di essere « nato per la gloria della sua patria, e in conseguenza dell'Italia, perché, quivi nato e non in Marrocco, esso riuscí letterato »[1]. Allorché mandò fuori la *Scienza nuova*, gli pareva come di avere dato fuoco a una mina, e ne aspettava da un istante all'altro lo scoppio e il fragore. Non ne seguí nulla: la gente non gliene parlava; onde egli scriveva a un amico, dopo qualche giorno: « In questa città sí io fo conto di averla mandata al deserto; e sfuggo tutti i luoghi celebri per non abbattermi in coloro a' quali l'ho mandata, e, se per necessità egli addivenga, di sfuggita li saluto: nel quale atto non dandomi essi né pure un riscontro di averla ricevuta, mi confermano l'opinione che io l'abbia mandata al deserto »[2]. Egli aveva creduto, addirittura, a un effetto rapido e immediato; e sperato di trovare gli animi pronti e gl'intelletti aperti a ricevere e a fecondare i suoi pensieri, nientemeno che tra i suoi contemporanei e conoscenti di Napoli: tra i frati occupati a comporre e mandare a memoria prediche verbose, tra i verseggiatori che rimavano sonettuzzi, tra gli avvocati che scrivevano allegazioni!

Trovò, invece, moltissimi scettici e indifferenti, e non pochi irrisori. Già il libro sul *Diritto universale*, quando comparve, venne generalmente « ripreso per oscuretto », come c'informa il Metastasio[3]; e fu poco letto e avventatamente censurato per le stravaganze che la lettura disattenta e a salti faceva trovarvi a ogni passo[4]. Il padre Paoli, cui l'autore ne aveva donato copia, vi scrisse sopra un distico celiando sull'incomprensibilità dell'opera[5]. Peggio

---

[1] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 385.

[2] Lettera al Giacchi, 25 nov. 1725, in *Opp.*, VI, p. 28.

[3] *Bibl. vich.*, p. 40.

[4] *Opp.*, VI, p. 20.

[5] *Bibl. vich.*, p. 26.

fu per la *Scienza nuova*: si sa che Nicola Capasso (che pure era dotto uomo e bene affetto verso il Vico), provatosi a leggerla, credé di avere smarrito ogni scintilla d'intendimento, e scherzosamente corse a farsi tastare il polso dal medico Cirillo [1]. Un nobile napoletano, interrogato a Venezia dal Finetti circa quel che si pensasse a Napoli del Vico, disse che, per un certo tempo, costui era passato per uomo davvero dotto, ma che dipoi, per le strane sue opinioni, aveva acquistato fama di squilibrato. « E quando dié fuori la *Scienza nuova*? », insisté il Finetti. « Oh, allora (rispose l'altro), era già diventato affatto pazzo! » [2]. I maldicenti lo colpivano perfino nella modesta professione da cui traeva il sostentamento, dicendolo « buono ad insegnare a' giovani dopo aver fatto tutto il corso de' loro studî, cioè quando erano stati da essi già resi appagati del lor sapere »; o, piú insidiosamente, che egli era adatto non a insegnare, ma « a dar buon indirizzo ad essi maestri » [3]; e, cioè, riconoscevano la sua superiorità soltanto per farsene un argomento da danneggiarlo nella vita pratica.

VI

Né alla generale indifferenza e alla leggerezza o alla malignità dei critici potevano formare compenso gli amici e lodatori, che anche al Vico non mancarono. Come sarebbero potuti mancargli, se egli ne faceva una trepida e attenta cultura artificiale? Si veda, p. e., in qual modo coltivasse il cappuccino padre Giacchi. Ne lodava le « opere ammirabili », « il divinissimo ingegno », « la rara subli-

[1] *Bibl. vich.*, p. 87.
[2] *Bibl. vich.*, p. 86; cfr. *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 416.
[3] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 416.

mità delle meravigliose e divine idee ». Gli annunziava di aver dato a leggere ai letterati della città l'epistola elogiativa ricevuta da lui, e che tutti ne avevano ammirato « il sublime torno del concepire » (eppure, egli proprio, rifaceva in latino d'oro le iscrizioni che il Giacchi componeva in latino fratesco!) [1]. Gli comunicava, altra volta, che le lodi di un Giacchi avevano destato invidia ed erano state prese da taluni per adulazioni. Eguali fatiche spendeva per propiziarsi l'arcivescovo di Bari, Muzio di Gaeta, un vanitoso, tutto pieno del proprio merito, e che non sapeva parlare se non di sé stesso; autore di un panegirico di papa Benedetto XIII, pel quale, lodato e rilodato dal Vico, non si saziava mai, e provocava, anzi chiedeva esplicitamente, nuove lodi. E il Vico a inaffiarlo pazientemente della linfa desiderata: « la maravigliosa opera di V. S. I »; il suo « dire da signore »; le « digressioni demosteniche »; l'eloquenza, che fu la favella filosofica, con la quale parlarono gli antichi accademici greci, tra i latini Cicerone, e « tra gl'italiani niun altro che V. S. I. »! All'avvocato Francesco Solla, che gli era stato scolaro e si era poi ritirato in provincia, insinuava che la sua *Scienza nuova* aspettava che egli fosse tra i pochissimi forniti d'alto intendimento, che volessero riceverla con mente sgombra di tutti i pregiudizî circa i principî dell'umanità [2]. Erano artifizî ingenui, fanciullaggini pietose, con le quali procurava di dare un'illusoria soddisfazione al suo bisogno di riconoscimento e di lode, e un calmante ai suoi nervi eccitati. Ma i risultati ultimi riuscivano ben meschini. Nelle lettere del Giacchi, non è parola che provi che colui avesse intesa una sola delle dottrine vichiane o che al-

---

[1] Furono pubblicate da me in *Napoli nobiliss.*, XIII (1904), f. I, e di nuovo in *Secondo suppl. alla Bibl. vich.*, pp. 70-2.

[2] *Opp.*, VI, p. 17.

meno le avesse considerate con serio interesse. Monsignor di Gaeta, dopo molti giri di frasi, gli confessa di avere « piú ammirate che intese » le opere di lui [1]; e, forse, non le aveva neppur lette, tutto occupato ad ammirare la propria prosa. Il Solla, nel quale il Vico sembrava riporre tante speranze, aveva giudicato l'orazione per la morte di donna Angela Cimini cosa superiore a tutte le altre opere dell'autore e alla stessa *Scienza nuova*. Un simile incauto complimento rivolgeva al Vico un altro ammiratore, pur caldo e affettuoso, l'Esteban [2]. Lodi generiche o banali gli giungevano talvolta (ma piú spesso perduravano, ostinati, la trascuranza e il silenzio), in ricambio di alcuno dei tanti esemplari delle proprie opere, che inviava non solamente ai letterati di Napoli, ma a quelli di Roma, di Pisa, di Padova, anzi di Germania, di Olanda, d'Inghilterra: ne mandò, perfino, a Isacco Newton [3]. Egli riuscí, tutt'al piú, a farsi considerare erudito tra centinaia di eruditi e letterato tra migliaia di letterati: dotto uomo, insomma; ma niente di piú.

Senza dubbio, il Vico ebbe, tra i modesti, tra gli oscuri, tra i giovani, schietti ammiratori. Di costoro era il poeta, poi oratore sacro, Gherardo de Angelis; i già ricordati Solla ed Esteban; il frate Nicola Concina di Padova; e altri pochi. Ma, se il loro affetto era grande, la loro intelligenza era scarsa. Anche il Concina confessava, in mezzo al fervore dei suoi entusiasmi, di non intendere troppo bene: « Oh quanti fecondissimi e sublimissimi lumi vi sono per entro! Cosí avessi io talento da farne uso e da comprendere il fondo ed il mirabile artificio, che parmi al-

---

[1] *Opp.*, VI, p. 110.

[2] *Bibl. vich.*, pp. 103-5.

[3] *Opusc.*, ed. Villarosa, II, p. 277.

quanto di ravvisare! »[1]. Il miglior ufficio, che codesti amici potessero adempiere, era di lenire con parole buone, se non con intima corrispondenza di pensieri, l'animo esacerbato del Vico. Così faceva l'Esteban, concludendo la lettera nella quale si scusa della corbelleria da lui detta intorno all'orazione per la Cimini con frasi che aveva dovuto cogliere sulla bocca del maestro: « Vivete sicuro che la Provvidenza, per canali da V. S. non immaginati, farà sorgere a V. S. una fonte perenne di glorie immortali! »[2]. Il gesuita padre Domenico Lodovico (autore del distico, che si legge sotto il ritratto del Vico), ricevuta la seconda *Scienza nuova*, mandò all'autore, con pratico senno, un po' di vino della cantina e un po' di pane del forno della casa gesuitica della Nunziatella, con una graziosa letterina nella quale lo pregava di accettare « codeste cosucce, comeché semplici, quando né pure il bambino Gesù rifiuta le rozze offerte de' rustici pastorelli ». E gli suggeriva di aggiungere nella simbolica dipintura che precede l'opera, accanto all'alfabeto, un piccolo nano in atteggiamento di chi ammirando ammuta come il montanaro di Dante, scrivendovi sotto « con significante dieresi » il nome: *Lodo-vico*![3]. Tra i tanti giovani della sua scuola, erano alcuni, tutti pieni della dottrina di lui, pronti a difendere il maestro a spada tratta[4]; ma si sa che cosa valgano codesti entusiasmi di giovani. Se quegli scolari avessero assorbito davvero le dottrine o qualche parte delle dottrine vichiane, se ne sarebbero vedute le tracce nella letteratura e nella cultura della generazione che seguì al Vico; e, invece, non ne fu nulla. Appena qualche sentenza, qualche affermazione storica,

---

[1] *Opp.*, VI, p. 145.

[2] *Bibl. vich.*, p. 105.

[3] Pubblicata in Croce, *Bibl. vich.*, p. 107.

[4] *Bibl. vich.*, pp. 87-88.

qualche concetto isolato e superficialmente inteso, fu ripetuto a Venezia dal Conti, a Padova dal Concina, in Ispagna da Ignazio Luzán (il quale aveva dimorato a Napoli negli anni della pubblicazione della *Scienza nuova*) [1], e poi ancora, nella patria dell'autore, dal Genovesi o dal Galiani.

Gl'invidi, i leggieri, i pettegoli, i calunniatori, gl'inintelligenti provocavano nel Vico scoppî di collera violenta. Di questo suo peccato si confessa nell'autobiografia, dicendo che « con maniera troppo risentita inveiva contro o gli errori d'ingegno o di dottrina o mal costume dei letterati suoi emuli, che doveva con cristiana carità, e da vero filosofo, o dissimulare o compatirgli » [2]. Ma, in fondo, quel peccato non gli spiaceva: vi trovava qualche bellezza. L'orazione per la Cimini contiene una specie d'inno alla collera, alla « collera eroica », « che negli animi generosi co' suoi bollori turbando e dall'imo confondendo ogni mal nata riflessione della mente, da cui nasce la razza vile della fraude, dell'inganno, della menzogna, fa ella gli eroi aperti, veritieri e fidi, e sí, interessandoli della verità, li arma forti campioni della ragione incontro ai torti ed alle offese » [3].

Benché nello scrivere si guardasse « a tutto potere » dal cadere in quella passione [4], la collera si sente tumultuare mal repressa nelle lettere private, in tutte quelle punte contro « i dotti cattivi », che « amano piú l'erudizione che la verità », contro il comune degli uomini che è « tutto memoria e fantasia », e via dicendo. Nella con-

---

[1] *Bibl. vich.*, p. 44.

[2] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 416: cfr. nella *Bibl. vich.*, p. 89, la testimonianza di un discepolo.

[3] *Opp.*, VI, p. 254.

[4] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 416.

versazione poi, era, a quel che sembra, mordacissimo. Quando, nel 1736, Damiano Romano pubblicò un libro contro la tesi vichiana relativa alle dodici tavole, il Vico, sebbene (narra il Romano medesimo) vi fosse stato trattato coi titoli di « dottissimo » e di « celeberrimo » e con ogni altra dimostrazione di reverenza, « ci addentò in maniera che fu di ribrezzo e di orrore a chiunque vi si trovò presente », vedendo egli di malissima voglia che « un garzone come noi si fusse con lui cimentato »[1]. Ma agli scoppî di collera si alternavano le ricadute nella piú profonda tristezza. In un sonetto, egli si dice oppresso da quel fato « che l'ingiusto odio altrui creò sovente », onde si era appartato dal consorzio umano a vivere solo con sé stesso. Da quel torpore si riscoteva, talvolta, per qualche istante:

> Poi ricaggio in me stesso, e da mie gravi
> Cure sospinto a tornar là dov'era,
> Di me, non per mia colpa, ho da dolermi[2].

VII

Eppure, fra tanti tormenti e contrarietà e delusioni, in mezzo a questa tristezza che veniva frequente a ricoprirlo dei suoi neri veli, il Vico provò una delle piú alte felicità dell'uomo: quel « vivere di meditazione scevra e pura di passione, ché allora senza la compagnia tumultuosa e grave del corpo vive veramente l'uomo solo.... »; quella vita di sicuro possesso, perché « medesimata con l'anima, sempre presta e presente, che gli dimostra il suo

---

[1] *Bibl. vich.*, p. 88.

[2] Sonetto pubblicato da G. Gentile, *Il figlio di G. B. Vico* (Napoli, Pierro, 1905), p. 173.

essere fisso nell'Eterno che tutti i tempi misura, e spaziante nello 'nfinito che tutte le finite cose comprende; e sí il colma di una eterna immensa gioia, non in certi luoghi invidiosamente né in certi tempi avaramente ristretta, ma che senza uggia di emulazione, senza tema di scemamento, per ciò unicamente in esso lui accrescere si potrebbe se ella fosse tuttavia a piú e piú umane menti comunicata e diffusa »[1]. Della verità raggiunta non dubitò mai, pur continuando sempre a elaborarla: sopra il sistema presentato nel libro del *Diritto universale* la sua mente (egli dice) « riposava soddisfatta »[2]. Le fatiche, e gli stessi dolori che aveva cosí acerbamente sofferto, gli erano cari, poiché attraverso di essi era pervenuto alle sue scoperte: « Benedico ben venticinque anni da me spesi nella meditazione di siffatto argomento, ed in mezzo le avversità della mia fortuna e le remore che mi facevano gli esempli infelici degli ingegni, che han tentato delle nuove e gravi discoperte.... »[3]. Come poteva non benedire quelle fatiche e quei dolori e quelle avversità, se ogni qual volta si sollevava dal tumulto passionale dell'uomo empirico e dalle lotte dell'uomo pratico, la sua mente gli mostrava la necessità ineluttabile e di ciò che egli aveva operato e di ciò che aveva sofferto, e l'una e l'altra necessità fuse in modo tra loro da costituirne una sola e indivisibile?

La sua stessa dottrina filosofica gli porgeva dunque la medicina del male, e promoveva nel suo spirito la catarsi liberatrice: quella dottrina che aveva per centro l'idea della Provvidenza immanente o, come si disse poi, della necessità storica. « Sia pur sempre lodata la Provvidenza,

---

[1] *Opp.*, VI, p. 287.
[2] *Opp.*, VI, p. 18.
[3] *Opp.*, VI, pp. 153-4.

che quando agl'infermi occhi mortali sembra ella tutta severa giustizia, allora piú che mai è impiegata in una somma benignità! Perché da questa opera io mi sento aver vestito un nuovo uomo e provo rintuzzati quegli stimoli di piú lamentarmi della mia avversa fortuna, e di piú inveire contro alla corrotta moda delle lettere che mi ha fatto tal'avversa fortuna; perché questa moda, questa fortuna mi hanno avvalorato e assistito a lavorare quest'opera. Anzi (non sarà per avventura egli vero, ma mi piacerebbe che fosse vero), quest'opera mi ha informato di un certo spirito eroico, per lo quale non piú mi perturba alcuno timore della morte e sperimento l'animo non piú curante di parlare degli emoli. Finalmente, mi ha fermato come sopra un'alta adamantina rocca il giudizio di Dio, il quale fa giustizia alle opere d'ingegno con la stima dei saggi, i quali sempre e da per tutto furono pochissimi.... uomini di altissimo intendimento, di erudizione tutta propia, generosi e magnanimi, che non altro operano che conferire opere immortali nel comune delle lettere »[1]. La Provvidenza gli mostrava, dunque, la necessità di tutto ciò che gli era accaduto e ancora gli accadeva nella vita, e, inculcandogli la rassegnazione, gli prometteva la Gloria.

VIII

Cosí l'uomo collerico diventava perfino tollerante: di quella tolleranza, di quella indulgenza superiore che non è da confondere col volgare tollerantismo. L'Università, nella quale aveva sperato fare avanzamento e verso cui aveva rivolto il pensiero nel comporre le sue prime opere,

[1] *Opp.*, VI, pp. 29-30.

non aveva voluto sapere di lui; ed egli si era tutto ritirato in sé stesso a meditare la *Scienza nuova*. Dunque (diceva con un sorriso in cui si sente ancora alcunché di amaro), questa mia opera io la debbo all'Università, che, riputandomi immeritevole della cattedra e non volendomi « occupato a trattar paragrafi », mi ha dato l'agio di meditarla: « posso io avergliene piú grado di questo? » [1]. Un amico, il fiorentino Sostegni, in un sonetto a lui indirizzato, usciva in parole di biasimo contro la città di Napoli, che aveva tenuto in poco conto il suo gran figliuolo. E il Vico, nella risposta, giustifica con nobili parole la sua patria, dura con lui perché molto da lui aspettava e molto aveva voluto ottenerne:

> Severa madre non vezzeggia in seno
> Figlio, che ne fia poscia oscura e vile;
> Ma grave in viso ancor l'ode e rimira [2].

Da questa condizione di spirito nacque l'*Autobiografia*: opera che è stata mal giudicata e del tutto fraintesa dal Ferrari, il quale vi biasima il teleologismo dominante e vi lamenta la mancanza di una spiegazione « psicologica » della vita del Vico [3]. Come se il Vico medesimo non avesse professato che l'aveva scritta « da filosofo »! [4]. E che cosa significa scrivere da filosofo la vita di un filosofo, se non intendere l'oggettiva necessità del suo pensiero e scorgerne gli addentellati anche dove all'autore, nel momento che lo pensò, non apparivano del tutto chiari? Il Vico « meditò nelle cagioni cosí naturali come morali, e nell'occasioni della fortuna; meditò nelle sue ch'ebbe fin

---

[1] *Opp.*, VI, p. 29.
[2] *Opp.*, VI, p. 446.
[3] Nell'introd. al IV vol. delle *Opere*.
[4] *Autob.*, in *Opp.*, IV, p. 402.

da fanciullo o inclinazioni o avversioni più ad altre spezie di studi che ad altre; meditò nell'opportunitadi o nelle traversie onde fece o ritardò i suoi progressi; meditò, finalmente, in certi suoi sforzi di alcuni suoi sensi diritti, i quali poi avevangli a fruttare le riflessioni, sulle quali lavorò l'ultima sua opera della *Scienza nuova*, la qual appruovasse tale e non altra aver dovuto essere la sua vita letteraria »[1]. L'*Autobiografia* del Vico è, insomma, l'applicazione della *Scienza nuova* alla biografia dell'autore, al corso della propria vita individuale; e il metodo ne è, quanto originale, altrettanto giusto e vero. Che poi il Vico riuscisse solo in parte nel suo assunto, e, cioè, non potesse fare la critica e la storia di sé stesso come sono in grado di farla i critici e gli storici odierni, e meglio ancora saranno quelli futuri, è troppo ovvio perché vi si debba insistere. — L'*Autobiografia* termina anch'essa con una benedizione alle avversità, un riconoscimento della Provvidenza e una certezza di fama e di gloria.

IX

Negli ultimi anni di sua vita il Vico, aggravato dalla vecchiaia, dalle domestiche cure e dalle malattie, « rinunziò affatto agli studî »[2]:

> Da la tremante man cade il mio stile
> E de' pensier s'è chiuso il mio tesauro[3],

esclamava in due versi, pieni di lagrime, di un sonetto del 1735. Preparò allora, per una possibile ristampa, le

---

[1] Ivi.

[2] Ivi, p. 415.

[3] *Opp.*, VI, p. 425 (sonetto per le nozze di Raimondo di Sangro, 1735).

aggiunte e correzioni alla seconda *Scienza nuova*, e le incorporò nel definitivo manoscritto dell'opera; pensò per un momento di mettere a stampa l'operetta *De æquilibrio corporis animantis*, composta molti anni prima e che andò poi smarrita [1]; adempié ancora a qualche obbligo di uffizio, come, nel 1738, all'orazione per le nozze di re Carlo Borbone. Ma già nel 1736 o nel 1737 il figliuolo aveva cominciato a sostituirlo nella scuola, e nel gennaio 1741 riceveva definitivamente la cattedra dalla quale il padre si ritirava [2]. Viveva il Vico tra i suoi, come un vecchio soldato *exacta militia*, nel ricordo delle battaglie combattute, nella coscienza del dovere compiuto. Il buon figliuolo gli faceva, ogni giorno, qualche ora di lettura dei classici latini da lui piú amati e studiati un tempo. E, in questo suo tramonto, gli fu risparmiato, almeno, il tormento dei tormenti: quello che straziò negli ultimi anni di vita un filosofo tanto di lui piú fortunato, Emanuele Kant, ansioso di dare séguito e compimento al suo sistema filosofico e consumantesi in una sterile lotta coi pensieri che gli sfuggivano e le parole che non piú gli obbedivano. Il Vico aveva detto tutto ciò che doveva dire, e conobbe da sé stesso, quale grande storico di sé stesso, il momento in cui la Provvidenza aveva terminato in lui l'opera sua, chiudeva il tesoro dei pensieri che gli aveva cosí largamente aperto per tanti anni e gli comandava di deporre la penna.

---

[1] *Bibl. vich.*, pp. 38-9.

[2] Gentile, *Il figlio di G. B. Vico*, pp. 30-48. — I documenti e le notizie sparse, di cui mi valsi in questa conferenza e che citai dagli spogli contenuti nella mia *Bibliogr. vichiana*, sono ora tutti raccolti e ordinati nella mia edizione dell'*Autobiografia, carteggio e poesie varie*: cfr. in questo volume pp. 304-5.

II

La fortuna del Vico*

La narrazione delle vicende cui andò soggetta la fama del Vico non dev'essere sostituita o frammischiata all'esposizione e giudizio del pensiero vichiano, perdendo di veduta la storia della filosofia propriamente detta o turbandola con la storia della cultura[1]. Ma anche quando poi si passi a questa seconda storia, bisogna guardarsi da un altro genere di errore: dalla pretesa di giungere a determinare, mercé quella narrazione, se l'opera del Vico fosse o no culturalmente utile, e quanti gradi di utilità le si debbano riconoscere. Siffatta indagine è priva di significato e la corrispondente misurazione impossibile ad eseguire; perché (se ben si consideri) un unico discepolo può valere le decine e le centinaia, un effetto solo prodottosi dopo secoli compensare un'efficacia ritardata per secoli, un oblio immeritato riuscire altrettanto memorabile ed educativo di una fama meritatissima, e una medesima verità, scoperta due volte in modo indipendente, da questa

---

* Restringo in breve i principali risultati delle ricerche da me fatte sull'argomento ed esposte nella *Bibliografia vichiana* e nei due annessi *Supplementi* (cfr. in questo volume pp. 207-8), ai quali lavori rimando per maggiori particolari e per la documentazione delle cose che qui si affermano.

[1] Si veda sopra, pp. 241-42.

stessa duplicazione e apparente superfluità ricevere come il crisma della sua ineluttabile necessità. L'opera del Vico (si è concluso di solito) fu del tutto inutile, perché apparsa fuori tempo ossia troppo presto, e rimasta ignota o giunta a notizia quando non poteva insegnare più nulla. E, col dire ciò, si è bestemmiato contro la storia, la quale non ammette nulla d'inutile ed è sempre, in ogni sua parte, opera della Provvidenza, alle cui ampie utilità non è lecito applicare piccole misure umane, corte di una spanna.

Ebbe il Vico rinomanza, lettori, intenditori e seguaci nel corso del secolo decimottavo? Si è risposto, con pari risolutezza, no e sì; e, a provare la risposta affermativa, si sono andati raccogliendo con molta diligenza i ricordi che del nome e delle dottrine del Vico si trovano sparsi negli scritti di quel secolo, accumulando sospetti e indizî su tracce inconfessate delle sue idee che si scorgerebbero in libri italiani e stranieri. Ma un pensatore come il Vico non si può dire propriamente conosciuto se non quando di lui sia stato còlto il pensiero fondamentale e risentito lo spirito animatore. Ora la maggior parte dei fatti arrecati a documento dell'efficacia dell'opera sua concernono dottrine particolari, che, avulse dal complesso, furono accettate o contestate né più né meno di quelle di qualsiasi altro critico ed erudito o dicitore di paradossi del suo tempo. Tale è il caso, in primo luogo, della tesi circa l'origine della legge delle dodici tavole, discussa nella polemica che si agitò fra Bernardo Tanucci e Guido Grandi dal 1728 al 1731, oppugnata nel 1736 da Damiano Romano, accolta in Francia nel 1735 dal Bonamy e rammentata nel 1750 dal Terrasson; delle vedute sulla storia e sul governo primitivo di Roma, ricordate dallo Chastellux, seguite e svolte dal Duni e, attraverso costui, sfruttate dal Du Bignon; delle ipotesi sulla preistoria e sulle origini dell'umanità, adoperate e alterate dal Boulanger in Francia e da

Mario Pagano in Italia; e, infine, di alcuni concetti sulla poesia e sul linguaggio che si ritrovano presso il Pagano, il Cesarotti e qualche altro.

Questione piú sostanziale era quella del metodo di studiare e giudicare le istituzioni politiche e le leggi: per la qual parte il Montesquieu fu messo a paragone col Vico e accusato di essersi valso largamente della *Scienza nuova* senza citarla. È ormai accertato che nel 1728 Antonio Conti in Venezia consigliò al futuro autore dell'*Esprit des lois* (come risulta dai diarî di quest'ultimo) di comprare a Napoli il libro del Vico: consiglio che dovette essere messo in atto quando il Montesquieu si recò a Napoli l'anno dopo, perché un esemplare della *Scienza nuova*, nell'edizione del 1725, si serba ancora nella biblioteca del castello de la Brède. Ma ingegno troppo diverso rispetto al Vico, e troppo inferiore, era quello dello scrittore francese, da trarre vitale nutrimento da un'opera come la *Scienza nuova*; e i vestigi d'imitazione che si è creduto di scorgere nell'*Esprit des lois*, sono assai contestabili e, in ogni caso, di scarsa importanza. Deve dirsi, per altro, che il merito generalmente attribuito al Montesquieu, di avere introdotto l'elemento storico nel diritto positivo, prendendo per tal modo a considerare in guisa veramente filosofica (come poi scrisse l'Hegel) la legislazione, quale momento dipendente di una totalità in rapporto a tutte le altre determinazioni che formano il carattere di un popolo o di un'epoca; — questo merito, in ordine cosí di tempo come di eccellenza, spetta invece al Vico.

Come il Montesquieu per la scienza della legislazione, cosí il Wolf per la questione omerica fu sospettato di essersi giovato tacitamente delle speculazioni vichiane. Ma il Wolf, quando nel 1795 diè fuori i *Prolegomena ad Homerum*, ignorava la *Scienza nuova*, che non conobbe se non di nome nel 1801 e di fatto l'anno dopo, pel dono che di

quel libro gli fece il Cesarotti. È da notare per altro che i giudizî del Vico circa il carattere barbarico e la mancanza di riposta sapienza nell'epos omerico erano divulgati nel 1765 dalla *Gazette littéraire de l'Europe*; e, meglio ancora, che la *Scienza nuova* era conosciuta e adoperata dal filologo e archeologo danese Zoega (il quale la cita in un suo saggio su Omero, composto nel 1788 sebbene pubblicato assai piú tardi); e che con lo Zoega era in corrispondenza lo Heyne, il quale accusò poi il Wolf di avere attinto alle sue lezioni per la teoria presentata nei *Prolegomena* (e, in verità, già nel 1790 manifestava l'idea di una genesi graduale dei poemi omerici). Può darsi insomma che le vedute vichiane fossero penetrate in qualche misura nell'ambiente filologico tedesco; nel qual caso il Wolf avrebbe potuto averne dapprima un certo sentore indiretto. Che se non ci fu neppure questa via indiretta di comunicazione, resta sempre, anche qui, il fatto riconosciuto da tutti coloro che hanno studiato la questione: che la teoria omerica, cosí come fu concepita dal Wolf, dovrebbe dirsi non già wolfiana ma vichiana, perché tale è veramente in tutti i suoi tratti fondamentali. Del resto, il Wolf, filologo di gran lunga superiore al Vico ma anch'egli pensatore assai minore, non era in grado d'intendere le motivazioni ideali che avevano condotto il suo predecessore a quella dottrina intorno a Omero; com'è chiaro dall'articolo, alquanto superficiale, che nel 1807 vi scrisse intorno.

Certamente a Napoli, nel secolo decimottavo, ci fu in molti una confusa coscienza della grandezza dell'opera vichiana; ma in che propriamente questa grandezza consistesse non si sapeva determinare, perché facevano ancora difetto l'esperienza e la preparazione adeguate. E fuori d'Italia, e in Germania in particolare, dove questa preparazione c'era, o almeno ce n'era assai di piú, l'opera del Vico rimase generalmente sconosciuta, in parte per il di-

seredito in cui erano caduti sin dalla fine del Seicento i libri italiani, in parte per le difficoltà che lo stile del Vico offriva agli stranieri. Quando la *Scienza nuova* capitò tra le mani di uomini atti a comprenderla, una serie di piccoli incidenti si frappose per precluderne loro l'intelligenza. L'Hamann si procurò la *Scienza nuova* da Firenze nel 1777, in un tempo in cui si occupava di economia e di fisiocrazia, immaginando che trattasse di tali argomenti; e rimase deluso quando, nella scorsa che le dette, si avvide di avere innanzi un libro di ricerche filologiche, condotto per giunta con scarsa acribia. Il Goethe l'ebbe a Napoli, nel 1787, con grandi raccomandazioni, dal Filangieri e la portò seco in Germania e nel 1792 la prestava al Jacobi; ma solo per una felice combinazione, piuttosto che per una vera conoscenza o per un chiaro intuito, avvicinò il nome del Vico a quello dell'Hamann. L'Herder che forse conobbe anch'egli l'opera del Vico, non tanto nel 1777 mercé la corrispondenza con l'Hamann, quanto nel suo viaggio d'Italia nel 1789, ne discorse nel 1797 in termini affatto generici e senza avvertire nessuno dei molteplici rapporti che al Vico lo stringevano, in ispecie nelle dottrine sul linguaggio e sulla poesia.

I soli che nel secolo decimottavo veramente penetrassero in qualche modo il pensiero fondamentale del Vico e, pur senza volerlo, ne proclamassero la genuina grandezza, furono (a nuova conferma della salda contestura spirituale del cattolicesimo) gli avversari cattolici, che egli ebbe in buon numero: il Romano, il Lami, il Rogadei, e, sopra tutti, il Finetti. Videro costoro che il Vico, nonostante i suoi fermi propositi di ortodossia religiosa, coltivava un'idea della Provvidenza affatto difforme da quella della teologia cristiana, e di Dio faceva continua menzione a parole, ma non lo lasciava poi operare effettivamente, come Dio personale, nella storia; — che distaccava con taglio

così netto storia profana e storia sacra da giungere a una dottrina affatto naturale e umana delle origini della civiltà (mercé lo stato ferino) e di quelle della religione (mercé il timore, il pudore e l'universale fantastico), laddove la dottrina tradizionale cattolica ammetteva una certa comunicazione tra la storia sacra e la profana, e nella religione e civiltà pagana riconosceva il lievito operante di una qualche notizia, sia pure vaga, della primitiva verità rivelata; — che, pure protestando di accogliere e rafforzare l'autorità della Bibbia, egli la minava e scrollava in molti punti; — che la sua critica della tradizione storica profana, condotta con spirito superbo di ribellione al passato, poteva aprire l'adito a dannosissimi abusi, perché istigava ad applicare il medesimo spirito e metodo alla storia sacra, come accadde nel Boulanger [1]. Un'invettiva, insomma, nella quale erano già accuratamente indicate tutte le parti che dovevano dipoi entrare a comporre il solenne elogio che il secolo decimonono avrebbe fatto del Vico. Nacque per tal modo tra gli uomini di chiesa una certa diffidenza verso questo autore; di che, tra l'altro, fu effetto piú tardi, al tempo della restaurazione, la polemica antivichiana del vescovo Colangelo, preceduta da un giudizio del regio censore Lorenzo Giustiniani, che diceva la *Scienza nuova*: « un libro il quale diede luogo a segnare un'epoca molto infelice in Europa ».

Quasi a contrasto, tra i giovani che, in Napoli, sulla fine del secolo decimottavo, coltivavano con ardore gli studî sociali e politici e si accingevano all'opera attiva della imminente rivoluzione, il Vico cominciò a essere considerato come scrittore anticlericale e anticattolico, e sorse

---

[1] Alla critica dei cattolici contro il Vico dedicò un libro assai istruttivo il Labanca: cfr. piú oltre in questo volume, p. 307.

la leggenda (ricordata in altra parte di questo volume [1]) che il Vico avesse di proposito e per accorgimento reso oscuro il suo libro per salvarsi dalla censura ecclesiastica. Quei giovani presero a leggere e a vantare la *Scienza nuova*; disegnarono di ristamparla, perché era divenuta rara, con le altre opere dell'autore e con gli scritti inediti; prepararono lavori espositivi e critici sul sistema filosofico e storico del Vico; qualcuno, come il Pagano, si provò a rielaborarlo mescolandolo con le idee del sensismo francese, e qualche altro, come il Filangieri, benché molto lo ammirasse, non ne fu distolto dai sogni del piú roseo riformismo; nel 1797 il tedesco Gerning, che capitò a Napoli, notò questo fervore di studî intorno al Vico e augurò una traduzione o almeno un estratto tedesco della *Scienza nuova*. E quando la caduta della repubblica napoletana del 1799 spinse quei giovani (quelli, tra essi, che scamparono dalle stragi e dai patiboli della reazione borbonica) agli esilî nell'Italia superiore e specialmente in Lombardia, la fama del Vico ebbe i suoi primi ardenti apostoli e missionarî. Vincenzo Cuoco, Francesco Lomonaco, Francesco Salfi e altri patrioti meridionali fecero conoscere la *Scienza nuova* al Monti, che ne toccò nella sua prolusione universitaria di Pavia del 1803; a Ugo Foscolo, che ne assorbí molte idee nel carme dei *Sepolcri* e nei saggi di critica; ad Alessandro Manzoni, che doveva poi istituire nel *Discorso sulla storia longobarda* un celebre raffronto tra il Vico e il Muratori; e ad altri minori. Il Cuoco informò intorno al Vico il Degérando, che allora lavorava alla sua *Histoire comparée des systèmes philosophiques*; un altro esule, il De Angelis, metteva la *Scienza nuova* tra le mani di Giulio Michelet; il Salfi discorreva del Vico negli articoli

[1] Si veda sopra, a pp. 255-58.

della *Revue encyclopédique* e in volumi ed opuscoli scritti in francese. Anche per suggerimento di quei napoletani, fu nel 1801 a Milano ristampata la *Scienza nuova*; e altre edizioni e raccolte di opere minori vichiane non tardarono a comparire. Per tali circostanze, e in quel primo decennio del secolo decimonono, il Vico, da reputazione quasi esclusivamente locale napoletana, pervenne a reputazione nazionale e italiana.

Senonché, conforme alle loro personali disposizioni e alle tendenze del tempo, il primo e principale ammaestramento che i patrioti studiosi del Vico trassero dal suo pensiero, fu politico o di filosofia politica; e, cioè, la critica di quel giacobinismo e di quel filogallismo che avevano fatto così cattiva prova negli avvenimenti del 1799. Il pensiero del Vico li guidò a concetti più concreti; il che si osserva in particolare nel mirabile *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana* (1800) di Vincenzo Cuoco. Similmente, alcuni decennî dopo, il Ballanche, nei suoi *Essais de palingénesie sociale* (1827), scriveva che il Vico, se fosse stato noto in Francia nel secolo decimottavo, avrebbe esercitato un influsso benefico sulle rivoluzioni sociali che seguirono. Un altro particolare aspetto del Vico, la riforma ch'egli aveva intrapreso della metodologia storica e della scienza sociale a servigio della storia, fu avvertito e lumeggiato dall'archeologo Cataldo Iannelli nel libro: *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* (1818). Il Foscolo principalmente, e coloro che da lui presero ispirazione, fecero penetrare nella critica e storia letteraria qualcosa delle concezioni vichiane sulla interpetrazione storica della poesia.

Invece, in Germania, il Jacobi, che aveva letto il *De antiquissima*, si collocava subito nel centro del pensiero filosofico vichiano, scorgendo e additando fin dal 1811, nel suo libro *Ueber den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, lo

stretto rapporto tra il principio della conversione del vero col fatto, e la teoria kantiana che non si possa perfettamente concepire e intendere se non ciò che si è in grado di costruire; dalla quale un sol passo conduceva poi (egli notava) al sistema dell'identità. La medesima cosa riconobbe il Baader, che trovava in questo sistema la conferma e il fondamento del principio enunciato dal Vico. Ma la traduzione della *Scienza nuova*, fatta nel 1822 dal Weber, non sembra avesse fortuna; né del Vico sembra che conoscesse nulla l'Hegel, che tante affinità sostanziali e formali (in ispecie nella *Fenomenologia*) ha col pensatore napoletano e al quale doveva essere rimproverata la mania triadica, come già il cattolico Finetti aveva rimproverato il Vico di stare sempre « sulla regola del tre ». Né i riscontri delle nuove dottrine filologiche tedesche del Niebuhr, del Müller, del Böckk e di tanti altri, con quelle vichiane, furono volentieri messi in luce; e caratteristico è l'atteggiamento del Niebuhr, il quale, conoscesse o no l'opera del Vico quando pubblicò la prima edizione della sua *Römische Geschichte*, la conobbe senza dubbio dipoi per comunicazione che ne ebbe dal Savigny e per l'articolo di confronto: *Vico und Niebuhr*, pubblicato nel 1816 dallo svizzero Orelli; eppure continuò a tacerne per non si sa quale dispregio o dispetto, nel che fu imitato poco lodevolmente dal Mommsen.

In Francia, la divulgazione del pensiero del Vico si dovette al Michelet, che ne tradusse le opere e che ancora negli ultimi suoi anni chiamava l'Italia: « *cette seconde mère et nourrice qui, jeune, m'allaita de Virgile, et, mûr, me nourrit de Vico, puissants cordiaux qui tant de fois ont renouvelé mon cœur* ». E il Michelet, per il primo o tra i primi, proclamò nella sua introduzione che il Vico non era stato inteso nel secolo decimottavo, perché parlava al decimonono. Fecero corona al Michelet, oltre il Ballanche già

ricordato, il Jouffroy, il Lerminier, lo Chateaubriand, il Cousin (a parecchi dei quali non isfuggirono i rapporti tra il Vico e la filosofia tedesca che il Cousin per l'appunto divulgava allora in Francia), e più tardi il Laurent, il Vacherot, il De Ferron, il Franck, il Cournot e moltissimi altri: lesse e ammirò il Vico Auguste Comte, che nel 1844 ne scriveva allo Stuart Mill, e perfino Leone Gambetta ideava, da giovane, una storia generale del commercio impiantata sullo schema vichiano dei ricorsi. La popolarità ottenuta per qualche tempo in Francia dal nome del Vico fu tanta che vi si accenna scherzosamente in più luoghi dei romanzi del Balzac e nel *Bouvard et Pécuchet* del Flaubert. Ma l'efficacia di un pensiero di quella qualità non poteva essere né profonda né duratura nel persistente intellettualismo e spiritualismo francese. Il più cospicuo risultato che essa raggiunse è forse da cercare nelle teorie del Fustel de Coulanges sulla città antica e sull'origine della feudalità.

Ma, per tornare all'Italia, se qui le aspirazioni al risorgimento nazionale, che portavano a rivendicare e celebrare tutte le glorie italiane, sollevarono il nome del Vico quasi alla pari di quello di Dante, il simultaneo risorgimento filosofico, nel districarsi dal sensismo e materialismo del secolo decimottavo, non poteva non fare capo all'ultimo grande filosofo idealista italiano e giovarsi del suo pensiero e coprirsi della sua autorità. Del Vico si raccolsero allora le opere complete e si moltiplicarono le edizioni dei singoli trattati. E poiché nel moto politico del risorgimento si seguirono e in parte s'intrecciarono due correnti, la neoguelfa e la radicale; e il simile accadde in quello filosofico con le due tendenze idealistico-cattolica e idealistico-razionale, rosminiano-giobertiana e bruniano hegeliana: il Vico, cattolico e insieme libero filosofo, si prestava assai bene, com'è facile intendere, alle opposte simpatie e alle opposte

interpetrazioni delle due scuole. Si vennero così formando di lui due immagini diverse, entrambe storicamente giustificate, benché una lo ritraesse piuttosto quale egli volle essere e l'altra quale realmente fu. Il Vico dei cattolici liberali era sopratutto il Vico dei punti metafisici, il platonico, il mistico del Dio inconoscibile, il tradizionalista dei prologhi al *Diritto universale*, e perciò anche filosofo schiettamente italiano da contrapporre a quelli della restante Europa, figli della Riforma; il Vico dei razionalisti, invece, l'audace ed eretico scopritore della *Scienza nuova*, e perciò filosofo europeo da mettere nella compagnia di Cartesio e di Spinoza, di Kant e di Hegel. La prima immagine si può vedere nei libri del Rosmini, del Gioberti, del Tommaseo e di altri molti, tra i quali non bisogna dimenticare quelli di uno scrittore napoletano di alto animo, Enrico Cenni, che, meglio forse di tutti, amorosamente dipinse il Vico dei cattolici. La seconda immagine si ritrova presso i filosofi e critici, che dal 1840 in poi si educarono alla scuola dell'idealismo germanico; e specialmente in Bertrando Spaventa e in Francesco de Sanctis, che cominciarono a vedere chiaramente le relazioni del Vico col pensiero europeo anteriore e posteriore, e a mutare i semplici accenni e le vaghe impressioni di altri su tal proposito in interpetrazioni scientifiche e in giudizî determinati. E che gl'interpetri e critici del secondo indirizzo cogliessero nel segno e quelli cattolico-liberali o cattolico-idealisti si soffermassero in una posizione insostenibile, riproducendo nella loro irresolutezza e incoerenza l'irresolutezza e l'incoerenza medesima del Vico, era provato, tra l'altro, dalla diffidenza e ostilità che cattolici meno liberali ma piú coerenti (come lo spagnuolo Giacomo Balmes) seguitarono a dimostrare tenacemente verso l'autore della *Scienza nuova*.

Minore efficacia esercitò il Vico nella storiografia italiana del medesimo periodo, sopratutto forse perché essa,

per l'impulso del movimento nazionale, trascurando la storia primitiva e la storia romana, rivolse quasi tutte le sue migliori forze alle ricerche sulle origini e le vicende dei comuni italiani, che il Vico aveva affatto ignorato. Il suo pensiero dominò invece gli studî di giurisprudenza, specialmente nell'Italia meridionale; e, sebbene non producesse in questo campo grandi frutti scientifici, conferì a quei giuristi un'elevatezza e larghezza di criterî e una concretezza di vedute, che rimase dipoi un ricordo e un desiderio.

Dopo il 1870, con la decadenza della filosofia in Italia e fuori, lo studio del Vico decadde; e per oltre un quarantennio non si sentí neppure il bisogno di ristampare le opere di lui. La monografia del Cantoni, che è del 1867, nonostante alcune parti pregevoli, mostra già chiarissimi i segni della decadenza, perché è fondata sul concetto che il Vico è tanto migliore quanto meno è metafisico e piú psicologo e storico: né ciò è detto solamente per l'intrinseca debolezza che il Cantoni gli addebita in cose di filosofia, ma per la sottintesa convinzione, che è nel critico, della vanità di ogni metafisica, buona a suscitare entusiasmi soltanto nelle teste confusionarie degli italiani del mezzogiorno. Al grande idealista della Scienza nuova fu riserbato perfino l'obbrobrio degli omaggi dei positivisti; i quali, nella loro meravigliosa ignoranza che è quasi innocenza, non dubitavano e non dubitano di allegare a conferma della loro professione di fede metodica il detto: « *verum ipsum factum* »; e cioè, a senso loro, il vero è il fatto che vediamo e tocchiamo. Scarsi gli scritti che recarono qualche serio contributo alla conoscenza di punti particolari delle sue dottrine. L'interesse pel Vico si è ravvivato solamente nell'ultimo decennio col generale ravvivarsi degli studî filosofici.

I due migliori lavori complessivi intorno al Vico, com-

parsi sullo scorcio del secolo passato, si debbono al cattolico tedesco Carlo Werner (1881), che ne espose con grande diligenza le dottrine filosofiche e storiche, giudicandole dal punto di vista del teismo speculativo (svoltosi sotto l'influsso del Baader e della seconda filosofia schellinghiana), il quale è senza dubbio assai più favorevole dello psicologismo del Cantoni alla comprensione del Vico; — e all'inglese Roberto Flint (1884), che scrisse per la raccolta dei *Philosophical classics* una breve monografia sullo stesso argomento, esatta nei particolari e, se non profonda, guidata da limpido buon senso. E di recente, mentre il Sorel in Francia ha mostrato la fecondità di alcune vedute del Vico e specialmente di quella dei ricorsi, applicandole alla storia del cristianesimo primitivo e alla teoria del movimento proletario odierno, in Germania dal Biese e dal Mauthner ne sono stati richiamati in onore i concetti sulla metafora e sul linguaggio.

Ma, tuttavia, il Vico non ha ottenuto il posto che gli spetta nei libri dedicati alla storia della filosofia moderna; nei quali — o sia quello dello Höffding o l'altro, che gli è tanto superiore, del Windelband o qualunque altro si voglia, — il filosofo italiano, quando non sia passato del tutto sotto silenzio, appena viene ricordato come colui che avrebbe dopo il Bossuet e prima dell'Herder tentato la dubbia scienza della « Filosofia della storia ». Questa poca considerazione nasce in parte dalla scarsa conoscenza di quel che fu effettivamente il Vico, la cui ricca attività di gnoseologo, di teorico dell'etica, dell'estetica, del diritto, della religione, rimane come nascosta sotto l'etichetta di « filosofo della storia ». Ma, per un'altra parte, è effetto del contraccolpo che la storia della filosofia risente dalla storia politica e dalla storia della cultura; onde i pensatori, la cui efficacia sociale seguì la sorte non felice dei popoli e degli stati ai quali appartennero, o che per altre

cause e incidenti non operarono largamente nella civiltà europea, sono sacrificati ad altri, di gran lunga meno importanti sotto l'aspetto filosofico, ma piú efficaci o piú noti come esponenti di vita sociale e rappresentanti d'indirizzi di cultura; e dove si terrebbe impossibile ignorare, a mo' d'esempio, il Paley o il D'Holbach o il Mendelssohn, sembra naturale ignorare un Giambattista Vico, che pure è, in mezzo a costoro, gigante tra pigmei. Il che quanto sia storicamente ingiusto è dimostrato, in tesi teorica, dalla distinzione, su cui insistiamo, tra storia della filosofia e storia della cultura; e, nel caso particolare del Vico, da tutto il nostro lavoro, dal quale appare evidente la lacuna che la trascuranza dell'opera di lui lascia aperta nella storia generale del pensiero europeo ai principî del secolo decimottavo.

III

Cenni bibliografici

I

Opere del Vico

Il piú antico scritto del Vico, che ci sia stato serbato, è la canzone *Affetti di un disperato*, composta di certo prima che l'autore raggiungesse il venticinquesimo anno, a Vatolla nel Cilento (dove si trattenne per un novennio come pedagogo in casa Rocca), e stampata con la data di Venezia, Gonzatti, 1693. Seguirono versi e orazioni di carattere meramente rettorico.

Il carattere filosofico si accentua nelle sei orazioni che il Vico lesse nella università di Napoli dal 1699 al 1707 e che, non messe a stampa da lui, furono poi ritrovate e pubblicate dal Galasso (Napoli, Morano, 1869). In queste orazioni, sebbene si mostrino alcune tendenze della sua mente, c'è ancora la filosofia tradizionale, non senza qualche traccia di cartesianismo. L'opposizione al cartesianismo, e insieme la professione metodica del Vico, si affermano per la prima volta nell'orazione per la solenne inaugurazione degli studî dell'anno 1708, intitolata: *De nostri temporis studiorum ratione*, pubblicata dall'autore stesso l'anno dopo (Napoli, Mosca, 1709). Un lungo escorso (§§ 12-15) contiene uno schizzo della storia della giurisprudenza

romana, primo saggio degli studî storici che condussero piú tardi al *Diritto universale* e alle due *Scienze nuove*.

L'anno seguente, apparve la prima costruzione filosofica e storica del Vico: il *De antiquissima italorum sapientia ex linguæ latinæ originibus eruenda*, e cioè il solo primo libro (Napoli, Mosca, 1710); gli altri due non furono mai scritti, ma di quel che dovessero contenere può dare idea ciò che se ne dice nell'*Autobiografia*. Oltre la gnoseologia (nella prima forma) e la metafisica del Vico (da lui mantenuta poi sempre salda), il *De antiquissima* tenta di ritrarre per la prima volta la sapienza primitiva o un caso particolare di quella sapienza (l'italica); quantunque, come si è già detto nel testo del nostro lavoro, il tentativo sia fondato sull'idea che quella sapienza fosse filosofica, e condotto col criterio della trasmissione delle civiltà dal Vico poi rifiutato, come rifiutò l'opinione tradizionale, ivi ancora accolta, dell'origine ateniese della legge delle dodici tavole. Inaccettabile è dunque il giudizio del Cantoni (*G. B. Vico*, p. 38) che il *De antiquissima* formi « una strana anomalia nella storia del pensiero del Vico, essendo contrario a tutta la sua vita scientifica, alle sue tendenze, ai principî e al metodo che quasi universalmente applicò poi nelle sue ricerche storiche »; ed è vero l'opposto, che esso è il primo anello del futuro svolgimento, senza del quale è impossibile intendere il pensiero posteriore. — Le censure, che il *Giornale dei letterati d'Italia* (1711, tomi V e VIII) mosse così alla tesi storica come ad alcune delle tesi filosofiche del *De antiquissima*, dettero origine a due importanti *Risposte* del Vico (Napoli, Mosca, 1711 e 1712), nelle quali le sue idee gnoseologiche e metafisiche sono difese e chiarite. Alla parte non piá messa in istampa del *De antiquissima* si riannodavano le meditazioni di filosofia della medicina, dalle quali il Vico trasse un opuscolo: *De æquilibrio corporis animantis*, che molti anni dopo pensò di pubblicare e che è

andato perduto; onde di quelle, come delle sue speculazioni di fisica (che dovevano costituire il *Liber physicus*), non si sa altro se non ciò che egli stesso dice nell'autobiografia.

Tralasciando gli scritti rettorici e per commissione, dei quali il piú esteso è il *De rebus gestis Antonii Caraphæi* (Napoli, Mosca, 1716), la continuazione del suo pensiero che si andò concentrando sui problemi morali e storici, accennata in una prolusione del 1719 (della quale il sommario è nell'autobiografia), fu esposta dal Vico, prima, nel 1720, in un programma a stampa di quattro pagine fitte a due colonne, noto sotto il nome di *Sinopsi del diritto universale*, e poi nella vasta trattazione: *De universi iuris uno principio et fine uno liber unus* (Napoli, Mosca, 1720), compiuta l'anno dopo dal *Liber alter qui est de constantia iurisprudentis*, e accresciuta nel 1722 dalle *Notæ in duos libros*, ecc. (ivi); che si suole designare abbreviativamente e in italiano, seguendo l'esempio dello stesso autore, come il *Diritto universale*.

Questo libro, secondo il Cantoni (op. cit., p. 243), rappresenterebbe il culmine dell'attività scientifica del Vico: giudizio non meno inaccettabile del precedente. L'autore (*Opp.*, V, 10-11) rifiutò il *Diritto universale*, perché gli pareva che vi perdurassero il pregiudizio e la pretesa di « scendere » dalla mente di Platone e degli altri filosofi a quelle degli uomini primitivi, onde in esso avrebbe errato « in alquante materie »; ma lo disse anche, a ragione, « abbozzo della *Scienza nuova* », qual è veramente. Le idee sulla poesia vi sono ancora perplesse, Omero non vi è ancora un mito, i canoni mitologici sono meno unitarî di quel che divennero poi, la teoria dei ricorsi vi è appena debolmente adombrata, e insomma cosí la storia ideale eterna come la gnoseologia, sulla quale essa si fonda, sono ancora immature. L'opera è rifusa nelle posteriori, salvo ciò

che riguarda la generale filosofia etica e giuridica (che non è molto originale) e salvo alcuni svolgimenti storici che nelle opere posteriori ricompaiono solo in accenno.

È andato perduto il manoscritto di un'opera italiana, divisa in due libri, in cui il Vico esponeva le sue dottrine « per via negativa ». In modo positivo, invece, e in forma più condensata, le espose nei *Principî di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni, per la quale si ritrovano i principî di altro sistema del diritto naturale delle genti* (Napoli, Mosca, 1725), che sono conosciuti con la denominazione (anche questa proveniente dall'autore medesimo) di *Prima scienza nuova.*

Nello stesso anno in cui pubblicò la *Prima scienza nuova*, e cioè nel 1725, il Vico narrò la storia dei suoi studî: *Vita di G. B. V. scritta da sé medesimo*, che fu inserita nella *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici* del Calogerà (Venezia, Zani, 1728, vol. I, pp. 145-256). Dei minori scritti di questo periodo sono notevoli altresì le due orazioni in morte della contessa di Althann (1724) e della marchesana della Petrella Angiola Cimini (1727); il volumetto *Vici vindiciæ* (Napoli, Mosca, 1729), contenente una difesa di carattere personale (con un'importante digressione teorica sul « riso ») contro una maligna noterella inserita negli *Acta lipsiensia* del 1727 intorno alla *Scienza nuova*; e alcune lettere bellissime al Giacchi, al Degli Angioli, all'Esperti, al De Vitry e al Solla, sul contrasto tra la sua opera e le condizioni degli studi a quel tempo.

Alla *Prima scienza nuova* il Vico pensò di aggiungere una lunga serie di *Annotazioni* in una ristampa che se ne preparava a Venezia tra il 1728 e il 1730. Ma giacché questa non ebbe più effetto e, d'altro canto, quel libro non lo soddisfaceva se non proprio per le materie (egli dice), per l'ordine tenuto (*Opp.*, V, 11), si risolse a dare un'esposizione affatto nuova delle sue dottrine nei: *Cinque*

libri de' principi di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni, in questa seconda impressione con piú propia maniera condotti e di molto accresciuti (Napoli, Mosca, 1730), che costituiscono la *Seconda scienza nuova*. Quantunque il Cantoni (op. cit., pp. 238-9) consideri quest'opera come una senile degenerazione del pensiero del Vico, essa è invece il risultato necessario e la forma perfetta a cui mettono capo i tentativi precedenti; ed è il libro che, insieme col *De antiquissima* e con l'autobiografia, basta a fornire tutto l'essenziale per la conoscenza del pensiero di lui. Nel *Diritto universale* e nella *Prima scienza nuova* si può spigolare soltanto qualche particolare dipoi tralasciato; ma, pel resto, vi compaiono le medesime dottrine della *Seconda scienza nuova* in un modo meno profondo e meno sicuro, e, certamente, meno vichiano. Il confronto particolare tra queste tre opere è stato eseguito con molta diligenza nei sommarietti apposti dal Ferrari alle sue edizioni della *Prima* e della *Seconda scienza nuova*.

Anche alla redazione del 1730 il V., senza piú mutarne l'ordine e la sostanza, andò facendo, negli anni tra il 1731 e il 1740 circa, molte variazioni e aggiunte, che poi incorporò per gran parte nel testo in un manoscritto definitivo, sul quale fu condotta l'edizione dei *Principî di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, uscita l'anno stesso della morte del V. (Napoli, nella stamperia muziana, 1744). Sono serbati nella Biblioteca nazionale di Napoli gli autografi cosí di questo manoscritto come di due altri anteriori di aggiunte e correzioni, dai quali trassero alcuni brani inediti il Giordano (Napoli, 1818) e il Del Giudice (Napoli, 1862), e ora tutti i brani inediti e le varianti ha estratto il Nicolini per l'edizione che annunziamo piú oltre (p. 303).

Dopo la *Seconda scienza nuova*, il Vico scrisse pochis-

sime cose: notevoli, tra esse, l'orazione *De mente heroica* (Napoli, 1732), l'aggiunta all'autobiografia (1731) e alcuni sonetti, nei quali, sebbene composti (come quasi tutti i suoi versi) per occasione e commissione, si sente, qua e là, una nota personale.

II

Ristampe, raccolte e traduzioni

Degli scritti minori del Vico si fecero due raccolte, una delle sole *Latinæ orationes*, a cura di F. Daniele (Napoli, 1766), e l'altra, ricca di cose inedite, degli *Opuscoli* italiani e latini, in quattro volumi, a cura di C. A. de Rosa marchese di Villarosa (Napoli, 1818-1823). Il Villarosa ebbe tutto ciò che avanzava delle carte del Vico dal figliuolo di lui, Gennaro; e i preziosi autografi si serbano ancora a Napoli in casa dei miei cari amici ingegneri Tommaso e Vincenzo de Rosa di Villarosa.

Delle *Opere complete* la prima, e si può dire unica edizione perché riprodotta in tutte le altre, è quella di Giuseppe Ferrari in sei volumi (Milano, Classici italiani, 1835-7), ristampata con qualche miglioramento nel 1852-54. Le *Opere* a cura di N. M. Corcia (Napoli, tipografia della Sibilla, 1834, due voll.) sono, invece, una scelta; e le *Opere* a cura di F. Predari (Milano, Bravetta, 1835) si arrestano al primo e disordinato volume. Incompleta e disordinata è anche l'edizione di Napoli, Iovane, 1840-41, che segue l'edizione del Ferrari, ma pur contiene quale bazzecola inedita. Materialmente condotta sulla ferrariana, e poco corretta, è l'edizione napoletana delle *Opere* (i primi volumi presso la tipografia dei Classici italiani, e gli altri presso l'editore Morano) in otto volumi (I-II, 1858, III, 1861, IV, 1859, V-VI, 1860, VII, 1865, VIII, 1869); la quale,

per altro, è la più completa di tutte, essendovi unite la *Sinopsi*, le *Istituzioni oratorie* e le *Orazioni latine* edite dal Galasso (che vennero fuori dopo l'edizione Ferrari): vi sono aggiunte anche versioni italiane del *De ratione*, del *De antiquissima* e del *Diritto universale*, a cura dell'avv. F. S. Pomodoro.

Scritti inediti o sparsi del V., non compresi in nessuna di tali edizioni, sono raccolti nel Croce, *Bibliografia vichiana* e *Primo* e *Secondo supplemento*: si veda più oltre.

Una edizione critica della *Seconda scienza nuova* è ora in corso di stampa nella *Collana dei classici della filosofia moderna diretta da B. Croce e G. Gentile* (Bari, Laterza); e ne esce il primo volume contemporaneamente a questa monografia. È dovuta al d.r Fausto Nicolini, che si è valso per essa degli autografi ed ha arricchito l'edizione Ferrari, che conteneva i brani soppressi di quella del 1730, di tutti i brani delle redazioni intermedie fino al testo del 1744; ha, inoltre, controllato le citazioni vichiane e recato in nota i luoghi degli autori classici e moderni ai quali si riferiva il V.; e, finalmente, ha riformato (secondo un desiderio più volte espresso anche da autorevoli letterati come il Tommaseo) l'ortografia e la punteggiatura. Dell'edizione ferrariana sono riprodotti in questa del Nicolini, ma alquanto ritoccati, gli utili sommarietti.

Lo stesso Nicolini attende a una nuova edizione delle *Opere complete*, che farà parte della raccolta degli *Scrittori d'Italia* del Laterza e il cui disegno e indice particolareggiato si può leggere nel Croce, *Secondo supplemento alla bibliografia vichiana* (pp. 102-113). Di questa edizione il volume quinto è stato assunto dal Croce, ed anch'esso esce insieme con la presente monografia.

Le opere latine del V. sono state più volte tradotte in italiano: il *De antiquissima* da un anonimo, che forse fu Vincenzo Monti (1816), e poi dal Sarchi (1870); il primo

libro del *Diritto naturale* dal Corcia (1839), dall'Amante (1841), dal Giani (1855) e dal Sarchi (1866), e tutti i due libri, nonché il *De ratione* e il *De antiquissima*, come si è già detto, dal Pomodoro. La *Seconda scienza nuova* fu tradotta in francese, ma molto abbreviata, da Giulio Michelet (col titolo: *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris, Renouard, 1827, e piú volte ristampata), e di nuovo, completa, da un anonimo che si designa come « *l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* » e che fu la principessa di Belgioioso Cristina Trivulzi (Paris, Renouard, 1844). Completa anche, e fornita di buone note, è la traduzione tedesca di W. E. Weber (Leipzig, Brockhaus, 1822). In inglese, si ha solo la versione del libro su Omero, condotta sulla francese del Michelet e inserita nell'opera di H. Nelson Coleridge, *Introduction to the study of the greek classic poets* (3.ª ediz., London, Murray, 1846). Il Michelet tradusse alcune delle operette minori del V., che si accompagnano alla *Scienza nuova* nell'edizione *Œuvres choisies de V.* (Paris, Hachette, 1835, e in ristampe). Del primo libro del *Diritto universale* si ha un compendio in tedesco di K. H. Müller, primo volumetto di una serie non proseguita di *Kleine Schriften* del V. (Neubrandeburg, Brünslow, 1854).

III

Biografia del Vico

A supplemento dell'autobiografia, il Villarosa raccolse le notizie degli ultimi anni della vita del Vico, e le mise come continuazione di quello scritto nella sua edizione degli *Opuscoli*, vol. I (1818).

Questo supplemento, e tutto ciò che di poi è venuto fuori di documenti o di ricordi di contemporanei intorno al V., si trovano raccolti nel quinto volume della nuova

edizione, annunziata di sopra (p. 303), delle opere del V., intitolato: *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce (Bari, Laterza, 1911).

IV

Letteratura intorno al Vico

Le tre sole monografie intorno al Vico, che possano ancora essere lette con frutto (quella del Ferrari, pur così benemerito editore, *La mente del V.*, è degna di essere pietosamente dimenticata), sono:

1. Carlo Cantoni, *G. B. V.*, studî critici e comparativi (Torino, Civelli, 1867). Cfr. per alcune riserve A. Faggi, in *Rivista filosofica italiana*, vol. IX, 1906, pp. 593-606, e G. Gentile, in *Critica*, vol. V, 1907, pp. 197-201.

2. Karl Werner, *G. B. V. als Philosoph und gelehrter Forscher* (Wien, Braumüller, 1881). Cfr. *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, vol. LXXII, 1883, pp. 139-152.

3. Robert Flint, *V.* (Edinburgh a. London, 1884). Traduzione italiana di F. Finocchietti (Firenze, 1888).

Si veda ciò che intorno a esse si è detto di sopra, pp. 294-295.

Dei lavori brevi di carattere generale hanno singolare pregio:

1. B. Spaventa, *G. B. V.*, in *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia* (Napoli, Vitale, 1862), pp. 83-102; opera ristampata col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile (Bari, Laterza, 1908); si veda a pp. 111-135 di questa ristampa.

2. F. de Sanctis, *Storia della letteratura italiana* (Napoli, Morano, 1870; molte ristampe), vol. II, pp. 342-362.

3. F. Fiorentino, *Lettere sopra la 'Scienza nuova'* (Firenze, 1865); ristampate in *Scritti vari* (Napoli, Morano, 1871), pp. 161-211.

4. E. Cauer, *G. B. V. und seine Stellung zur modernen Wissenschaft* (nel *Deutsches Museum*, diretto da R. Prutz e W. Woelfsohn, Leipzig, Hinrichs, a. I, 1851, vol. I, pp. 249-265).

Per la trattazione di punti speciali sono da consultare:

1. F. A. Wolf, *G. B. V. über den Homer* (nel *Museum der Alterthumswissenschaft*, Berlino, 1807, vol. II, pp. 555-570).

2. J. K. von Orelli, *V. und Niebuhr* (nello *Schweizerisches Museum* di Aarau, vol. I, p. 184 segg.).

3. C. Iannelli, *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane* (Napoli, Porcelli, 1818, e Milano, Fontana, 1832).

4. Emerico Amari, *Critica di una scienza della legislazione comparata* (Genova, Istituto dei sordomuti, 1857). Cfr. intorno a questo libro K. Werner, *E. A. in seinem Verhältniss zu G. B. V.* (Wien, 1880; dai *Sitzungsberichte der phil.-histor. Classe* della Accademia imperiale di Vienna, vol. XCVI).

5. F. Acri, *Teoria del V. intorno alle idee o paradimmi* (in *Abbozzo di una teoria delle idee*, Palermo, Lao, 1870; e con modificazioni nel volume: *Videbimus in ænigmate*, Bologna, Mareggiani, 1907, pp. 287-313).

6. E. Cenni, esposizione della metafisica del V., a pp. 109-182 del volume che ha per titolo: *Considerazioni sull'Italia ad occasione del traforo del Gottardo* (Firenze, Cellini, 1884).

7. E. Bouvy, *De V. Cartesii adversario* (Paris, Hachette, 1889).

8. E. Bouvy, *La critique dantesque au dix-huitième siècle: Dante et V.* (Paris, Leroux, 1892).

9. G. Sorel, *Étude sur V.* (nel *Devenir social*, di Parigi, vol. II, 1896); e si veda, sopratutto, dello stesso autore: *Le système historique de Renan* (Paris, Jacques, 1905), *passim*.

10. B. Labanca, *G. B. V. e i suoi critici cattolici* (Napoli, Pierro, 1898).

11. G. Rossi, *V. nei tempi di V.* (nella *Rivista filosofica italiana*, vol. II, 1899, pp. 294-319, e seconda parte, ivi, vol. X, 1907, pp. 602-634).

12. A. Olivieri, *Gli studî omerici di G. B. V.* (negli *Atti della r. Accad. di archeologia, lettere e belle arti* di Napoli, vol. XXIV, 1905).

13. C. Trabalza, *Storia della grammatica italiana* (Milano, Hoepli, 1908), cap. XII, pp. 364-376.

14. P. Garofalo, *Acrisia vichiana nella 'Scienza nuova'*, annotazioni critiche (Napoli, Detken, 1909): cfr. F. Nicolini, in *Critica*, vol. VIII, 1910, pp. 374-378.

15. G. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ* (Paris, Hachette, 1909).

16. Circa i miei lavori precedenti sul V., si noti che la materia del capitolo sulla dottrina estetica vichiana, in B. Croce, *Estetica*[3] (Bari, Laterza, 1908), cap. V, pp. 249-265, è rielaborata in forma piú matura nel capitolo IV della presente monografia; lo scritto sull'*Etica del V.* (in *Critica*, VI, 1908, pp. 71-77) è riassorbito nei capp. VI-VIII; e così quello sui *Lineamenti di storia letteraria in G. B. V.* (ivi, pp. 460-80), nei capp. XVI e XVIII; gli altri scritti sparsi hanno, in genere, interesse solamente erudito, filologico o polemico. Nella miscellanea di *Studi in onore di F. Torraca* (in corso di stampa, Napoli, Perrella editore) è un mio breve saggio sulla *Dottrina del riso e dell'ironia in G. B. V.*

Del resto, tutta la letteratura vichiana (con estratti dei libri, opuscoli e articoli piú rari e con documenti inediti), come tutte le piú minute notizie sulle edizioni degli scritti del V., si trovano raccolte nelle tre memorie, alle quali piú volte si è fatto riferimento: B. Croce, *Bibliografia vichiana contenente nella parte I il catalogo delle edizioni, traduzioni e manoscritti delle opere di G. B. V.; nella parte II, quello dei giudizî e lavori storico-critici intorno*

al V. sino all'anno corrente; nella parte III, lettere inedite del V. e al V., documenti e altri scritti inediti o rari, e varie appendici illustrative (Napoli, 1904; estratto dagli *Atti dell'Accademia pontaniana*, di Napoli, vol. XXXIV, di pp. XII-127, in 4.°); *Supplemento alla Bibliografia vichiana* (ivi, 1907; estr. dagli *Atti* cit., vol. XXXVII, di pp. 34, in 4.°), e *Secondo supplemento* (ivi, 1911, estr. dagli *Atti* cit., vol. XL, di pp. 116, in 4.°); — riunite anche tutte e tre in un unico volume col titolo: *Bibliografia vichiana, raccolta di tre memorie presentate all'Accademia pontaniana di Napoli nel 1903, 1907 e 1910*, con appendice di F. Nicolini (Bari, Laterza, 1911).

INDICE DEI NOMI

A

Abramo, 148.
Achille, 185, 186-8.
Acilio Glabrione, 196.
Acquaviva M., 139.
Acri F., 306.
Adriano, 213.
Agamennone, 172, 185.
Agide, 170.
Alessandro, 92, 126.
Amante E., 304.
Amari E., 306.
Angelis (de) A., 289.
Angelis (de) Gh., 274.
Annibale, 159.
Anteo, 181.
Archiloco, 179.
Ariosto, 225.
Aristarco, 189.
Aristide, 90, 126, 198.
Aristotele, 15, 25, 35, 48, 50, 53, 70, 92, 95, 141, 169, 195.
Arnauld, 233.
Atlante, 158.
Attilio Regolo, 170.
Augusto, 210-11.

B

Baader, 291.
Bachhofen, 248.
Bacone, 15, 25, 33, 35, 63, 74, 113, 156, 157.
Ballanche, 290-1.
Balmes, 293.
Balzac, 292.
Balzo (del) A., 233.
Banier, 64, 71.
Baumgarten, 48.
Bayle P., 78, 87, 155, 238.
Beroso, 158.
Biese A., 295.
Bignon (du), 284.
Bione, 196.
Boccaccio, 63, 132, 226.
Böckk A., 291.
Bodin, 168, 220.
Boiardo, 225.
Bonamy, 284.
Bossuet, 118, 150, 295.
Boulanger, 284.
Bouvy E., 306.
Boyle R., 139.
Brenno, 78, 80.
Bruno Giordano, 258.
Bruto (Giunio), 170, 173, 201, 202.

C

Caligola, 126.
Campanella T., 94, 95, 124, 258.
Cantoni C., 294, 295, 298, 299, 301, 305.
Capasso N., 269, 272.
Capeto (Ugo), 220-1.
Caracalla, 213.
Carneade, 78, 82.

Cartesio, 1-3, 6, 7, 8, 9, 11, 14, 18, 26, 27, 32, 79, 138, 140, 236, 268, 293.
Castelvetro, 53.
Cauer E., 306.
Cenni E., 293, 306.
Cesare, 126.
Cesarotti, 285, 286.
Chastellux, 284.
Chateaubriand, 165, 292.
Cicerone, 73, 87, 157, 178, 204, 236.
Ciclici (poeti), 194.
Cirillo N., 272.
Cola di Rienzo, 225.
Colangelo F., 288.
Comte A., 292.
Concina N., 274, 275, 276.
Confucio, 181.
Conti A., 276, 285.
Conti N., 63.
Corcia N. M., 302, 304.
Corneille, 236.
Corrado III, imperatore, 223.
Costantino, 213.
Cournot, 292.
Cousin, 292.
Cristofaro (di) G., 256.
Croce B., 303, 305, 307-8.
Cuiacio, 219.
Cuoco V., 131, 289, 290.
Curio, 170.
Curzio, 170.

D

Dale (van) A., 71.
Dante, 151, 152, 225-7, 248, 269, 292.
Decio, 170.
Degérando, 289.
Diodoro, 157.
Dione siracusano, 204, 228.
Dionigi d'Alicarnasso, 203, 204.
Domiziano, 126.
Dracone, 178, 181.
Dubois (cardin.), 237.
Dugald Stewart, 243.
Duni, 284.

E

Ecateo, 191.
Eliano, 178.
Elingio Ingevoldo, 53.
Enea, 200.
Ennio, 196.
Epicurei, 97.
Epicuro, 82, 138.
Eraclito, 204.
Ercole, 181.
Erodoto, 73, 160, 189, 191.
Ermodoro, 204.
Esiodo, 194.
Esopo, 70, 181, 194.
Esteban F., 274.
Eusebio, 178.
Ezechiele, 92.

F

Fabio Massimo, 207.
Fabrizio, 170.
Faggi A., 305.
Ferrari G., 280, 301, 302, 305.
Ferron (du), 292.
Fichte, 245.
Filangieri, 289.
Finetti, 272, 287, 291.
Fiorentino F., 305.
Flaubert, 292.
Flint R., 295.
Fontenelle, 71, 155.
Foscolo, 172, 289, 290.
Fozio, 238.
Franck A., 291.
Fustel de Coulanges, 248, 292.

G

Gaeta (di) M., 273, 274.
Galasso A., 297.
Galeno, 50.
Gambetta L., 292.
Garofalo P., 307.
Gassendi, 139.
Genovesi A., 261.
Gentile G., 305.
Gerning, 289.

Giacchi B., 256, 257, 272-3.
Giamblico, 51.
Giani C., 304.
Giannone P., 122, 258.
Giansenisti, 97.
Gioberti, 293.
Giordano A., 301.
Giove e i dodici dei, 180-1.
Girolamo (san), 178.
Giudice (del) G., 301.
Giuseppe ebreo, 178.
Giustiniani L., 288.
Giustiniano, 97, 212.
Goethe, VIII, 287.
Gorgia, 179.
Gracchi, 207.
Grandi, 284.
Gravina, 31.
Grimm, 248.
Grozio, 22, 31, 32, 47, 74, 75, 76, 82, 87, 88, 89, 92, 93, 96, 97, 100, 106, 157, 228, 257.
Guglielmo pugliese, 225.
Guntero, 225.

H

Hamann, 244, 287.
Hegel, 243, 245, 246, 285, 291, 293.
Herder, 146, 244, 287, 295.
Heyne, 248, 286.
Hobbes, 78, 79, 87, 101, 245.
Höffding H., 295.
Hoffmann, 238.
Hoffmannswaldau, 227.
Huet D. (Uezio), 64.
Humboldt, 244.
Hume D., 244.

I

Iannelli C., 256, 290, 306.
Ifigenia, 172.

J

Jacobi, 243, 290-1.
Jouffroy, 292.

K

Kant, 243, 245, 282, 293.

L

Labanca B., 288, 307.
Lami G., 287.
Lattanzio, 93.
Laurent, 292.
Laurenzana (duca di), 261.
Lazio W., 53.
Leclerc G. (Clericus), 64.
Legge canuleia, 205.
Legge delle dodici tavole, 203-5.
Legge petelia, 206.
Legge publilia, 206.
Legge regia di Triboniano, 210.
Leibniz, 31, 32, 61, 141, 142, 248.
Lelio, 90.
Lerminier, 292.
Licurgo, 178.
Lipsio G., 178.
Livio Andronico, 196.
Locke, 78, 79, 81, 139, 245.
Lodovico (padre), 275.
Lohenstein, 227.
Lomonaco F., 289.
Longino, 190.
Lucio Emilio Regillo, 196.
Lucrezio, 138.
Luzán I., 276.

M

Machiavelli, 35, 78, 80, 101, 124, 202, 215.
Malebranche, 32, 80, 141.
Mallincrot B., 53.
Manlio capitolino, 170.
Manlio l'imperioso, 170.
Manzoni, 289.
Marino (cavalier), 228.
Marx C., 248.
Maffei S., 152.
Maugain G., 307.
Mauthner F., 295.
Mazzoni I., 139.
Menandro, 195.
Menelao, 176, 187.
Mercurio Trimegisto, 158, 181.
Merlino, 164.
Metastasio, 236, 271.
Michelet, 289, 291, 304.
Minosse, 178.

Molière, 236.
Mommsen, 248, 291.
Montesquieu, 285.
Monti V., 289, 303.
Moreri, 238.
Mosco, 196.
Mosè, 93, 197-8.
Müller K. H., 244, 248, 291, 304.
Muratori, 80, 152, 289.

N

Nelson Coleridge, 304.
Nerone, 126.
Nevio, 196.
Newton, 142, 274.
Nicole P., 80.
Nicolini F., 301, 303, 308.
Niebuhr, 248, 291.
Nietzsche F., 248.
Nifo A., 139.
Noè, 148.
Numa Pompilio, 92.

O

Olivieri A., 307.
Omero, 38, 65, 151, 152, 163, 185-90, 193-4, 197, 198, 226-7, 299.
Orazii, 194.
Orazio Flacco, 176, 179, 197.
Orelli, 291, 306.
Orfeo, 157, 181.
Origene, 178.
Orlando, 164, 225.

P

Pagano M., 285, 289.
Pallavicino, 80.
Paoli (padre), 271.
Paolo veneto, 233.
Paride, 176.
Pascal, 80.
Patrizio F., 53, 139.
Petrarca, 152, 226.
Piccolomini A., 139.
Pico della Mirandola, 139.
Pindaro, 194, 197.
Pirro, 200.
Pitagora, 92, 159, 204.
Pitagorici, 228.
Platone, 16, 35, 47, 51, 53, 65, 69, 74, 102, 106, 107, 119, 124, 158, 167, 182, 197, 198, 200, 266, 299.
Plutarco, 89, 171, 189, 202.
Polibio, 90, 124, 200, 204.
Polissena, 187.
Pomodoro F. S., 303.
Pomponio, 81.
Portoreale, 233.
Predari, 302.
Priamo, 187.
Proclo, 14.
Publilio Filone, 152, 206.
Pufendorf, 47, 74, 87, 89, 93.

R

Ricardo, 91.
Rinaldi o cantastorie, 194.
Rogadei G. D., 287.
Romano D., 277, 284, 287.
Romolo, 163, 197, 200, 220.
Romolo e gli altri re di Roma, 182.
Rosa (de) C. A. *vedi* Villarosa.
Rosmini, 293.
Rossi G., 307.

S

Saint-Evremond, 155.
Salfi, 289.
Salvio Giuliano, 213.
Sanchez F. (il Brocense), 4, 47, 53.
Sanctis (de) F., 248, 269, 293, 305.
Sarchi, 303.
Savigny, 248.
Scaligero, 47, 53, 152.
Scevola (Q. Muzio), 170, 266.
Schopp G., 47.
Scipione Africano, 90, 126, 127.
Scipione Nasica, 207.
Scoto (Duns), 16, 61.
Selden G., 47, 74, 92, 150.
Seneca, 157.
Servio Tullio, 201.
Shakespeare, 227, 236.
Silla, 209.
Simone il giusto, 92.

Socrate, 27, 70, 90, 195.
Solla F., 273.
Solone, 152, 181.
Sorel G., 248, 295, 306.
Sostegni, 280.
Spaventa B., 137, 293, 305.
Spinoza, 26, 79, 101, 139, 198, 293.
Steuco A., 139.
Stobeo, 238.
Stoici, 97, 118.
Strabone, 191.
Stuart Mill, 292.
Suida, 238.

T

Tacito, 74, 101, 102, 147, 171, 174, 178, 210.
Tanucci B., 284.
Tarquini, 201.
Teofrasto, 198.
Terrasson, 284.
Tesauro E., 54.
Thierry A., 165, 248.
Tiberio Gracco, 207.
Tito Livio, 159, 163, 203.
Tomasio C., 74, 76, 99, 245.
Tommaseo N., 269, 293, 303.
Tommaso d'Aquino, 27.
Trabalza C., 307.
Triboniano, 210, 228.
Trivulzi Cristina, principessa di Belgioioso, 304.
Troya C., 248.
Tucidide, 159.
Turpino, 225.

V

Vacherot, 292.
Valletta G., 237.
Varrone, 163, 197, 266.
Vico Gennaro, 263.
Vico Luisa, 263.
Villarosa, 302, 304.
Virgilio, 197.
Visconti, 165.
Vitry (de), padre, 261.
Voss (Vossio), 64, 190.

W

Weber W. E., 291, 304.
Werner, 137, 295, 306.
Windelband, 4 n., 295.
Wolf F., 248, 285-6, 306.

Z

Zeno A., 152.
Zenone, 139, 141.
Zoega, 286.
Zoroastro, 158, 181.

INDICE

Avvertenza . . . . . *pag.* VII

I. La prima forma della gnoseologia vichiana . . » 1
II. La seconda forma della gnoseologia vichiana . » 21
III. La struttura interna della Scienza nuova . . . 37
IV. La forma fantastica del conoscere (La poesia e il linguaggio) . . . . . » 45
V. La forma semifantastica del conoscere (Il mito e la religione) . . . . . » 63
VI. La coscienza morale . . . . . » 73
VII. Morale e religione . . . . . » 85
VIII. Morale e diritto . . . . . » 95
IX. La storicità del diritto . . . . . » 103
X. La Provvidenza . . . . . » 113
XI. I ricorsi . . . . . » 123
XII. La metafisica . . . . . » 135
XIII. Passaggio alla storiografia. — Carattere generale della storiografia vichiana . . . . . » 145
XIV. Nuovi canoni per la storia del tempo oscuro e favoloso . . . . . » 155
XV. Le società eroiche . . . . . » 167
XVI. Omero e la poesia primitiva . . . . . » 185
XVII. La storia di Roma e la formazione delle democrazie . . . . . » 199

XVIII. La barbarie ritornata o il Medioevo . . . . . *pag.* 215
XIX. Il Vico contro l'indirizzo di cultura del suo tempo » 231
XX. Conclusione. — Il Vico e il pensiero posteriore filosofico e storico . . . . . » 241

Nota. — Luoghi del Vico più particolarmente richiamati nel corso dell'esposizione . . . . . » 251

Appendice:

I. Intorno alla vita e al carattere di G. B. Vico . . . 255
II. La fortuna del Vico . . . . . » 283
III. Cenni bibliografici . . . . . » 297

Indice dei nomi . . . . . » 309

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 07 12 002 3