

ANTONIO SABETTA

GIAMBATTISTA VICO
Metafisica e storia

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

Copyright © 2011 by Edizioni Studium - Roma

ISBN 978-88-382-4129-1

www.edizionistudium.it

INDICE

Introduzione	7
I. Il <i>De antiquissima italorum sapientia</i>	19
1.1. Il principio del <i>verum-factum</i> , p. 21. - 1.2. L'orizzonte trinitario del <i>verum-factum</i> , p. 26. - 1.3. Dal <i>verum-factum</i> alla conoscenza e alla scienza umane, p. 30. - 1.4. Forme e generi, p. 39. - 1.5. <i>Adversus scepticos</i> , p. 41. - 1.6. La mente e le sue facoltà; la libertà, p. 45.	
II. Il <i>Diritto universale</i>	53
2.1. Dal <i>De antiquissima</i> al <i>Diritto universale</i> , p. 53. - 2.2. Dal <i>verum-factum</i> al <i>verum-certum</i> , p. 55. - 2.3. La presenza di Dio nel <i>Diritto universale</i> , p. 59. - 2.4. L'uomo integro e corrotto, p. 64. - 2.5. La natura comunicativa e sociale dell'uomo, p. 73. - 2.6. L'antropologia del <i>De constantia</i> : pudore e libertà, p. 78.	
III. La <i>Scienza nuova</i> : la storia tra provvidenza e libertà	85
3.1. Sul senso della "scienza nuova" nell'orizzonte di significato delle <i>degnità</i> , p. 89. - 3.2. Sul senso comune e i suoi contenuti: religione, matrimoni e sepolture, p. 94. - 3.3. La "scienza nuova" come "teologia civile ragionata della provvidenza divina", p. 99. - 3.4. Tra erramento ferino e ricostituzione dell' <i>humanitas</i> : la nozione di Dio e il passaggio dalla libertà "sfrenata" alla libertà "ordinata", p. 107. - 3.5. Caratteristiche della provvidenza, p. 120. - 3.6. Provvidenza, eterogenesi dei fini e libertà, p. 124. - 3.7. La provvidenza e il "conflitto delle interpretazioni", p. 132.	
IV. Linee di storia della critica	139
Bibliografia	181

INTRODUZIONE

Quando ci si confronta con Giambattista Vico, il filosofo italiano più significativo dell'epoca moderna, è quasi immediato constatare due aspetti. Il primo concerne il senso di isolamento e di incomprendimento che Vico avvertì durante la sua vita e che accompagnò la pubblicazione delle sue opere. Lo stereotipo dello "straniero in patria" o della "vox clamantis in deserto" se, come è ormai assodato, non significò affatto una sorta di assenza e latitanza rispetto ai movimenti culturali della vivace Napoli delle Accademie (del resto, al di là della rivendicazione di una forma di "autodidascalismo", la vita di Vico ci attesta la sua partecipazione attiva a quei salotti culturali e a quelle Accademie che furono fucine del dibattito e della riflessione, oltre che veicolo di diffusione di nuove idee), di fatto traduce quel senso di incomprendimento che accompagnò Vico. Si pensi alle difficoltà economiche per pubblicare la *Scienza nuova*, proprio l'opera che intendeva difendere e proclamare una tradizione di pensiero italiana e cattolica superiore a quella del mondo e degli autori riformati, ma si pensi anche alle polemiche che seguirono puntualmente la pubblicazione del *De antiquissima* con il «Giornale de' Letterati», del *Diritto Universale*¹ e della stessa

¹ Basti pensare alle critiche ("voci tinte di simulata pietà") dei "dotti cattivi, che amano più l'erudizione che la verità" che non avevano letto né avevano prestato la dovuta attenzione alla *Sinopsi del diritto universale*, come Vico riferisce nella lettera al padre Giacco del 12 ottobre 1720. Cfr. G. VICO, *Epistole*. Con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti (*Opere* di Giambattista Vico, XI), Morano, Napoli 1992, pp. 88-90.

Scienza nuova con la stroncatura da parte degli *Acta eruditorum lipsiensis*. In tutti i casi Vico intervenne a replicare dapprima con le *Risposte* al «Giornale de' Letterati» e poi con le *Vici vindiciae*, pagine veementi in cui egli si difendeva dalle accuse che provenivano dall'anonimo recensore degli *Acta*, che liquidava l'opera del 1725 come una invenzione (*figmentum*) *ad ingenium pontificiae Ecclesiae accomodatum*, incline più all'ingegno che alla verità, così ricolma di congetture che l'autore si contraddice, tanto da essere stata accolta dagli stessi italiani più con tedio che con applausi. Paradossalmente sull'idea di un'opera qualificata come incomprensibile e di scarso valore faceva leva la relazione del secondo censore ecclesiastico nel procedimento avviato dal Sant'Uffizio nell'estate del 1729 nei confronti della *Scienza nuova*; infatti il benedettino F. Tamburrini scriveva che l'opera poteva essere letta senza alcun pericolo anche se *pauca cum lectorum utilitate* perché si trattava di un libro oscuro e confuso, ricco di tesi fantasiose, in parte poco convincenti, comunque non tale da valere l'attenzione del Sacro Collegio.

Solo dopo la morte il pensiero di Vico conobbe una certa diffusione per poi cadere di nuovo in un sostanziale oblio dal quale provvidenzialmente furono B. Croce e, in misura minore, G. Gentile a sottrarlo, anche se il prezzo pagato per questa riacquisita primarietà all'interno della riflessione filosofica è stato altissimo, dal momento che il Vico finito nel letto di Procuste dell'interpretazione neoidealista ha davvero poco del Vico in sé qual egli fu e secondo quanto egli scrisse.

Il secondo aspetto, che emerge da subito, è l'autentico e ampio conflitto delle interpretazioni che ha accompagnato Vico, soprattutto in relazione alla tematica di Dio e a quella forma peculiarmente vichiana che assume il discorrere su Dio nella *Scienza nuova* (d'ora in poi SN) che è la provvidenza. Laddove Vico rivendicava il suo tentativo di un pensiero alternativo alla modernità cartesiana e anticattolica, in un modo, appunto, "accomodatus" alla religione cattolica (come a più riprese egli ripete ad esempio nella sua autobiografia), proprio di ciò lo rimproverava l'ignoto recensore degli *Acta*; chi poi più avrebbe dovuto apprezzare il suo contributo, si accorgeva del suo essere comunque nuovo e "moderno", opposto alle movenze della filosofia e della teologia scolastica, i cui echi so-

no pur ancora presenti nelle opere vichiane. Non a caso nella seconda metà del Settecento incontriamo la ripresa decisa dell'accusa di eterodossia nella dissertazione del Finetti, quasi a completamento ideale delle parole dure e veementi che il Rossi aveva usato verso Vico nella sua relazione durante la prima istruttoria presso il Sant'Uffizio, e la presenza di interpreti cattolici che spesso guardavano più con sospetto che con favore alle tesi vichiane. Del resto, piuttosto che entrare nel merito delle argomentazioni di Vico, ciò che interessava agli intellettuali cattolici del Settecento era semplicemente la corrispondenza di ogni teoria con la lettera del racconto biblico, come si vede bene nella celebre *Difesa* del Finetti. Ad una sensibilità così antimoderna Vico doveva sembrare ben presto eterodosso, mentre non di rado il recupero del pensiero di Vico tra i cattolici avveniva guardando con favore alle opere giuridiche e con trascuratezza alla *Scienza nuova*, come accadde già con i cattolici liberali dell'Ottocento quali Rosmini e Gioberti.

Così, nel secolo XX, la lettura immanentistica e secolarizzata della filosofia vichiana (basti pensare al significato della provvidenza nella lettura neoidealistica quale quella crociana che vede nella provvidenza l'anticipazione della figura hegeliana dell'"astuzia della ragione") ha sollevato l'indignata reazione degli interpreti cosiddetti cattolici, che si sono prodigati nel difendere l'ortodossia del pensiero e l'autenticità della fede personale di Vico talvolta ridotta, come nel caso di Croce per primo, ad una "copertura", tale da rendere Vico una sorta di *philosophe au masque*, sbandierata, per ragioni di opportunismo, onde evitare censure e condanne da parte della Chiesa nei confronti di teorie la cui eterodossia e inconciliabilità con la visione cattolica sarebbe stata ben presente a Vico stesso.

I toni accesi della polemica, gli eccessi di entrambe le "fazioni", troppo spesso più preoccupate di difendere la propria posizione che di rendere giustizia oggettiva al pensatore napoletano, hanno non di rado oscurato la libertà e il desiderio di mettersi davvero in ascolto di Vico e delle sue opere, facendo prevalere non episodicamente più l'ideologia che la verità, anche se è doveroso riconoscere le "eccezioni" quali quelle, da parte di interpreti cattolici, di F. Amerio e E. Chiochetti, in polemica con l'inter-

pretazione crociana; oppure, ben più di recente gli interessanti studi di F. Botturi, di U. Galeazzi e le ricerche di A. Lamacchia in Italia; ma penso soprattutto al quasi ignorato lavoro di J. Milbank proveniente da quella tradizione anglosassone così attenta al filosofo napoletano.

Sul versante opposto, le prospettive interpretative di Nicolini (e il suo insuperabile lavoro filologico), di A. Corsano e N. Badaloni (così essenziale per la ricostruzione dell'ambiente nel quale Vico visse, seppure a volte unilaterale per le sue interpretazioni radicalmente "positiviste" del pensiero vichiano) esprimono rigore e indiscussa autorevolezza; ma si dovrebbe doverosamente aggiungere il nome di P. Piovani, che ha giocato un ruolo insostituibile e prezioso nella rinascita degli studi vichiani degli ultimi quasi quarant'anni con la fondazione del Centro di Studi Vichiani, della rivista «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» e la promozione dell'edizione critica delle opere di Vico. Senza dimenticare l'indicazione di metodo che Piovani ribadiva nell'editoriale del primo numero del Bollettino, secondo la quale il Centro non aveva alcuna immagine predefinita di Vico da difendere o promuovere, la tradizione storiografica che ne è seguita è apparsa caratterizzata dalla preoccupazione di ricostruzioni a carattere critico-filologico, non di rado miranti ad una lettura storicistica rispetto alla quale personalmente mi dichiaro scettico, pur riconoscendo gli indubbi meriti e contributi di questo filone alla comprensione di Vico; un filone storiografico probabilmente più fecondo della tendenza, spesso egemonica nell'ambito angloamericano, a leggere Vico come una sorta di autore strategico per affrontare le problematiche della contemporaneità e della crisi postmoderna, con il rischio, ancora una volta, di pensare Vico sempre in funzione di ciò che è venuto dopo di lui, in maniera simmetrica a Croce che lo definiva «il secolo XIX in germe».

Sono pertanto consapevole che una pubblicazione che affronta la questione metafisica, la visione vichiana di Dio-uomo-storia (antropologia e gnoseologia) soprattutto in relazione al ruolo e significato di Dio e della trascendenza nella determinazione della sua prospettiva filosofica, corre il rischio di rimanere "invischiata" nelle "etichette" che spesso riaffiorano. Mi sono limitato a

considerare i testi e le interpretazioni a me parse più plausibili, sapendo bene quanto il procedere erudito e lo spiraliforme ritornare di Vico sulle questioni (soprattutto nella SN) in sé lasci campo aperto a interpretazioni diverse a seconda del diverso modo di intendere ciò che è più importante e ciò che lo è meno all'interno della sua filosofia. Ho tentato di fare mia l'indicazione di M. Lilla per il quale l'approccio deve essere «basato sui testi e governato dall'assunto che Vico significa quello che dice e dice quello che egli vuole che noi impariamo»². Naturalmente ogni lettura dei testi non è mai "neutra" ma ermeneuticamente situata, anche se il proprio punto di vista non deve mai essere tale da cercare solo conferme, quasi che le tesi fossero date *a priori* e venissero poi argomentate con i testi piuttosto che viceversa. Proprio la lettura dei testi vichiani, così complessi e non certo (se penso alla SN) molto sistematici, mi ha suggerito alcune interpretazioni che, alla luce del quadro organico del pensiero vichiano, senza misconoscere la "svolta" rappresentata dalla SN, ma senza nemmeno rinnegare quello che Vico ha scritto prima o considerarlo in opposizione al capolavoro, mi sono parse più accettabili. È sempre difficile determinare l'esatto valore delle affermazioni vichiane, il loro "effettivo peso" nell'economia delle posizioni, per cui interpretazioni diverse e non di rado confliggenti risultano ugualmente possibili, per quanto necessitino di essere argomentate sempre dal punto di vista testuale. Dove le mie interpretazioni si sono discostate da altre, ho sempre cercato di mostrare le ragioni di tali differenze.

I capitoli che seguono si occupano dei tre momenti a mio parere più decisivi della produzione vichiana: la metafisica del 1710, le opere giuridiche e la *Scienza nuova*. Non ho inteso redigere una sorta di "introduzione a Vico" ma mi sono limitato a presentare la prospettiva metafisica e antropologica vichiana per le prime opere e la visione della storia come luogo della tensione non irrisolta ma compenetrantesi fra libertà e provvidenza, quale cifra ultimamente comprensiva del senso della storia umana. Nell'ultimo mo-

² M. LILLA, *G. B. Vico. The Making of an Anti-modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1993, p. 7.

mento ho ripercorso a grandi linee la critica, con particolare riferimento agli snodi più significativi degli ultimi decenni nelle diverse aree geografiche “sensibili” al filosofo napoletano.

Se dovessi riassumere in breve i risultati di questi “incontri” nell’universo vichiano, mi pare che la presenza di Dio, e di Dio così come inteso dalla tradizione cristiana, sia innegabile e definisca l’orizzonte più centrale (accanto a diversi altri) nel cui grembo ricondurre la fecondità speculativa del pensiero vichiano. E questo da diversi punti di vista, soprattutto da quello antropologico, in riferimento a quell’uomo artefice della storia che Vico pone al centro della sua indagine secondo un’opzione tipicamente moderna.

L’uomo di cui Vico parla è l’uomo segnato dall’esperienza del peccato, attraversato da una debolezza radicale che lo rende infermo nell’intelletto, nella volontà e nel linguaggio; ma questo uomo, proprio perché creato a immagine e somiglianza di Dio, non può mai smarrire il segno, la traccia di Dio; in quanto finito, egli tende all’infinito ed è determinato dalla tensione alla verità, come Vico sottolinea a più riprese sin dalle giovanili *Orazioni inaugurali*, e così, se storicamente deve accontentarsi del *certum*, tuttavia questo *certum* è sempre *pars veri*. Il senso di tale tensione unitiva, che sostiene storicamente la dialettica dell’*exitus-reditus* della realtà, si manifesta nell’uomo in quell’amore per l’ordine che traduce il segno della sua origine dalla sapienza di Dio, alla quale egli cerca di corrispondere amando quella *ratio divina* – l’ordine – infusa in tutto l’universo. Nonostante il peccato, la relazionalità costitutiva dell’uomo verso Dio infinito non può mai venire meno: *homo Deum aspectu amittere omnino non potest*; Vico lo dichiara esplicitamente nelle *Orazioni inaugurali* e lo ripete nel *De antiquissima* e nel *Diritto universale*: la luce della verità e del bene che provengono da Dio hanno una potente forza attrattiva, tanto che, anche quando l’uomo è nell’errore o compie il male, comunque agisce attratto dal vero, sebbene confonda il falso con il vero e il male con il bene.

La creaturalità nella sua corruzione (la ragione come *vis veri*) manifesta l’imprescindibilità del riferimento ontologico a Dio come verità e come bene. Sono questi i *seeds of truth*, come li chiama M. Lilla, che l’uomo conserverà sempre in sé e che, in defini-

tiva, costituiscono il risvolto soggettivo dell'opera oggettiva della grazia che Vico declina in termini di provvidenza, dal momento della creazione in poi. Questo esclude, o quanto meno confligge, con interpretazioni naturalistiche o immanentistiche della provvidenza, senza con ciò né delegittimare tali interpretazioni né, più profondamente, minimizzare la presenza in Vico di tematiche e motivi che non appartenevano affatto alla teologia del suo tempo.

Quest'uomo che dinanzi a Dio si scopre ni-ente, poiché solo Dio è, che si riconosce esser-ci – cioè “esser dato” – poiché solo Dio è l'essere, è anche l'uomo consegnato alla sua libertà. Nonostante gli echi umanistici e rinascimentali del modo di parlare della libertà, essa rimane concepita in un orizzonte tipicamente cristiano: la libertà come grande dono di Dio, come segno dell'altissima dignità dell'uomo e come origine, allo stesso tempo, del male.

Nell'orizzonte cristiano, innegabile in Vico, prevale la prospettiva agostiniana. Agostino, e direi Agostino mediato dagli agostinismi moderni e soprattutto dalla ripresa seicentesca che ne fa Malebranche, costituisce per Vico una fonte significativa nella considerazione dell'uomo creato da Dio; con questo non si vuol negare che esistono differenze rispetto ad Agostino, soprattutto in riferimento al grande tema della storia, al significato di Roma (in questo Vico è più vicino a Eusebio che a Agostino) o all'idea della “teologia civile” che sarebbe, come ha indicato M. Lilla, una «scienza della religione naturale profondamente non agostiniana».

Una riprova del ruolo di Agostino è costituita anche dalla devozione di Vico al Padre della Chiesa, a cui nel 1735³ dedica un sonetto e che chiama “mio particolar Protettore”⁴, dato che conferma la consuetudine tra i due: opere come il *De civitate Dei* o il *De libero arbitrio*, oltre al tema della grazia e dei suoi rapporti con la libertà, dovevano averlo colpito in modo particolare. Ritengo che, in definitiva, la dialettica fra provvidenza e libertà, che costituisce il significato ultimo della storia, si fondi e si spieghi nel suo

³ Cfr. G. B. VICO, *Versi d'occasione e scritti di scuola*, Laterza, Bari 1941, pp. 117-118.

⁴ Cfr. ID., «Correzioni, Miglioramenti ed Aggiunte Terze», in *La Scienza nuova del 1730*, a cura di P. Cristofolini con la collaborazione di M. Sanna, Guida, Napoli 2004, p. 514.

autentico senso proprio nell'orizzonte del rapporto grazia-natura. Forse la presenza agostiniana non sottolineata a sufficienza è quella relativa al *De Trinitate* che aiuta a penetrare alcuni aspetti della gnoseologia vichiana. Come Agostino rilegge la struttura antropologica alla luce del dinamismo relazionale trinitario, così Vico rilegge la problematica conoscitiva alla luce del modo divino di conoscere, che viene fatto valere analogicamente nell'uomo; in questo senso, non solo l'applicazione del principio del *verum-factum* alla conoscenza umana rimane analogico (il principio propriamente vale in Dio), ma le note di teologia trinitaria del *De antiquissima* sono fondamentali per preservare sia Dio dal monismo e dalla necessità di creare, sia l'uomo da uno scetticismo conoscitivo radicale: come la distinzione tra generato e creato in Dio salvaguarda la differenza ontologica fra Dio e il mondo, escludendo il panteismo o l'idea che Dio si autoconosca creando, così il riferimento al *verbum mentale* permette analogamente all'uomo di sottrarsi al destino dell'ignoranza, cui sarebbe condannato se conoscere significasse, in senso esclusivo, solo dar vita all'ente reale e fisico.

In questo senso la prospettiva teoretica vichiana si illumina d'intelligibilità alla luce di una neoplatonica metafisica della partecipazione cristianamente intesa, che è l'assunto decisivo dell'impianto di Vico e che ricomprende il legame necessario e indistruttibile dell'uomo con l'*incommutabilis veritas*. L'uomo è *ratio nis particeps*, è partecipazione della Ragione universale che corrisponde alla Sapienza di Dio, cioè al suo Verbo, nel quale tutta la realtà, esistenti e possibili, è contenuta. Il creazionismo cristiano, riletto in termini metafisici di partecipazione, da un lato rende ragione della dignità dell'uomo, che analogamente a Dio conosce e crea; dall'altro pone una "epistemologia della finitezza" per cui, ancora una volta agostinianamente, l'uomo *cogitat*, "va raccogliendo" (ma non *intelligit*), perché è *particeps*, e non *compos*, della ragione.

La metafisica della partecipazione ci dice anche la lontananza di Vico da una prospettiva aristotelica e, quindi, dalla filosofia e teologia scolastica e allo stesso tempo ci rivela, a mio parere, il fecondo legame, già intravisto da Gentile, con la tradizione umani-

stico-rinascimentale e con la pista che conduce al Cusano e a Campanella, almeno sul piano della “storia delle idee” per quanto riguarda il Cusano (essendo forti le riserve sulle effettive letture vichiane del cardinale da Cusa oltre ad alcune divergenze palesi), mentre Campanella con il *De sancta monotriade* e la dottrina delle primalità può essere annoverato come una fonte vichiana.

Di sicuro, però, la novità vichiana non è soltanto nella sua prospettiva gnoseologica che si manifesta nella metafisica del 1710, che pur appare qualcosa di essenzialmente nuovo nel panorama moderno anche quando si vogliono indicare antecedenti e radici del *verum-factum*, dal momento che nessuno aveva mai costruito una visione filosofica sviscerando fino in fondo tutte le affermazioni di quel principio sul piano conoscitivo. La vera “rivoluzione” vichiana è l’ingresso della storia dentro la filosofia, cioè il costituirsi della scienza storica, il dare dignità, valore e centralità a quella storia liquidata sempre come inaffidabile sul piano della conoscenza, in quanto luogo dell’effimero e del mutevole. La fedeltà all’orizzonte epistemologico del principio del *verum-factum* conduce Vico a ritrovare la storia quale luogo autentico del fare e quindi del conoscere umano. L’orizzonte dalla matematica del *De antiquissima* si allarga così a quel mondo certamente fatto dagli uomini, e dunque da questi conoscibile in forma scientifica, con la differenza che il piano degli eventi assume una “consistenza ontologica” ben maggiore di punti e figure⁵: non più solo enti mentali ma enti propriamente reali.

Così la storia diventa il luogo di un’autentica “teologia filosofica” in quanto nella conoscenza storica l’uomo può compiutamente, sotto forma di scienza, conoscere quel Dio che altrimenti resterebbe sconosciuto sul piano della ragione essendo impossibile per l’uomo muovere dalla realtà naturale; il principio tomista, – di chiara ascendenza biblica – per cui è possibile conoscere Dio *per ea quae facta sunt*, assumendo come punto di partenza e orizzonte insuperabile di riferimento il mondo naturale, viene riget-

⁵ «Con tanto più di realtà quanta più ne hanno gli ordini d’intorno alle faccende degli uomini, che non ne hanno punti, linee, superficie e figure» (SN, § 349).

tato alla radice da Vico poiché il mondo fisico non potrà mai permettere di arrivare conoscitivamente a Dio.

Proprio perché il “luogo” rivelativo di Dio sul piano naturale non è più l’universo fisico, il principio del *verum-factum* muove verso la scoperta di qualcosa che sia autenticamente e fino in fondo fatto dagli uomini e perciò come tale conoscibile scientificamente. E così quel Dio inattuabile con la ragione attraverso la mediazione del sensibile fisico, diventa pienamente conoscibile, dimostrabile, a partire dalla storia che è il trascendentale vichiano (assieme alla matematica); perciò la SN è una teologia, cioè un parlare di Dio, non rivelata (poiché non assume come punto di partenza la rivelazione cristiana), non naturale (la filosofia di Vico rimane, come scrisse Piovani, una “filosofia senza natura”), ma “civile”, perché si costituisce a partire dalla storia (il mondo civile) come discorso (“ragionata”, direbbe Vico) su Dio (cfr. § 385), in cui Dio è ritrovato come provvidenza, la cui condotta è una delle cose di cui la SN principalmente si occupa (cfr. § 2). In questo senso la prospettiva di Vico rivela una singolarità nella modernità, non più ripercorsa nell’ampiezza della sua portata: la storia luogo della teodicea, la storia che dimostra incontrovertibilmente sul piano conoscitivo che Dio esiste e che la sua identità è la provvidenza.

Certo resta da chiarire in che senso questa provvidenza sia componibile con la libertà dell’uomo, che pur rimane l’autore della storia; come pure è da verificare quale rapporto ci sia fra la provvidenza e il Dio cristiano, dinanzi alla pressoché totale assenza, nella considerazione della storia, tanto della rivelazione biblico-cristiana quanto della singolarità ebraica, a cui pur si riconosce un significato superiore, dal momento che la storia sacra è la norma e il criterio di riferimento della storia profana.

Il fatto è che non essendo la scienza, potremmo dire con Tommaso e con Vico, *singularium*, può avere dignità di riferimento solo ciò che sul piano della ragione ha valore universale; la “preferenza” di Dio, accordata ad un popolo e non agli altri, concerne la rivelazione, di certo vera, ma non universalmente condivisibile sul piano della ragione, per cui deve essere messa tra parentesi per concentrare il riferimento al corso ordinario delle nazioni da

cui emergono la realtà e le caratteristiche della Provvidenza, quale nome di Dio desunto dal suo essere in relazione con la creazione, della quale – nel precipuo ambito che chiamiamo storia – costituisce il significato. La storia ideale eterna, come l'ordito sul quale si tesse la tela della storia, definisce il significato del "mondo civile", rispetto al quale la storia si presenta con lo statuto del segno, il cui senso, appunto, è il rimando ad un significato altro da sé ma che, allo stesso tempo, è presente e si rivela nel segno (se il segno infatti non avesse valore rimandativo e rivelativo non servirebbe come luogo a partire dal quale rinvenire il significato).

Una provvidenza così presente e "invadente", quale legge della storia, fino a che punto può essere componibile con l'idea che la storia la fanno gli uomini, e quindi con la libertà? Credo che il cap. 6 del *De antiquissima* e l'impostazione del rapporto fra grazia e libertà aiutino a comprendere la dialettica sul piano storico fra provvidenza e libertà senza che l'uomo cessi di essere libero e senza che tale libertà possa mai compromettere il senso della storia che l'uomo non può costituire. Dove c'è la libertà c'è sempre il rischio che ci si allontani dalla verità e dal bene: così è accaduto nella storia, quando la libertà ha prostrato l'umanità in quella condizione ferina dalla quale l'uomo è stato aiutato a risollevarsi da Dio; ed ogni volta che l'uomo è tentato ed esposto al rischio di pervertire il senso delle cose e della storia, Dio-provvidenza lo accompagna impedendogli di distruggere la propria umanità e facendogli ritrovare il vero anche mediante una eterogenesi dei fini di cui è intrisa la dinamica storica. E poiché l'uomo *Deum aspectu amittere omnino non potest*, non accadrà mai che dall'imbarbarimento, sempre possibile, egli non possa più risollevarsi alla condizione "umana", essendo garante di ciò Dio stesso, il che rivela che la libertà è sì indebolita, ma non è mai cancellata.

Altre letture ed interpretazioni della provvidenza, e del rapporto fra libertà e provvidenza, sono possibili; quella che io presento mi pare plausibile alla luce del percorso vichiano a partire dalla metafisica del 1710. Una parabola umana e di pensiero, così profondamente intrecciati in Vico, nella quale secondo me non può essere trascurato o minimizzato il ruolo della tradizione cristiana, seppur ricompresa in un modo talmente distante dalla pu-

sillanime teologia contemporanea a Vico, da destare più sospetti che accoglienze, visto che la normatività e la fedeltà pedissequa al dato biblico, anche rispetto a ciò che la Bibbia evidentemente non voleva insegnare con certezza, era l'unico criterio per un pensiero (se ancora si può chiamare tale) possibile ed "ortodosso".

Che Vico intendesse coprire con esteriori riferimenti al cristianesimo un pensiero eterodosso per evitare censure e condanne mi pare fuori luogo; che Vico fino in fondo non percepisse i "rischi" eterodossi del suo pensiero non è affatto da escludere. Rimane però anche quell'affermazione conclusiva della *Scienza nuova*: «se non siesi pio, non si può daddovero esser saggio» (§ 1112), a ricordare che senza pietà, senza religione, l'uomo è prostrato nella barbarie della ferinità; senza quella religione, che non è alternativa alla religione rivelata, ma è la forma del comunicarsi di Dio nelle vicende umane, ovvero la provvidenza, la quale, senza mai interrompere la libertà, sostiene l'uomo nella storia a non smarrirsi definitivamente e a realizzare il disegno cui provvidenza e libertà concorrono inscindibilmente, l'una costituendolo, l'altra riconoscendolo.