

# LE MERAVIGLIE DEL POSSIBILE E L'ORRORE DELLA NECESSITÀ: VICO CRITICA SPINOZA

ROBERTO EVANGELISTA

## *Introduzione: la mostruosità di Spinoza*

Il titolo di questo contributo è preso a prestito dall'antologia di racconti di fantascienza che uscì per l'Einaudi nel 1959 a cura di Sergio Solmi e Carlo Fruttero. Mi è sembrato appropriato utilizzarlo per affrontare la figura di Spinoza nell'opera vichiana e in particolare nella versione del 1730 della *Scienza nuova* dove troviamo, nella sezione dedicata alle *Correzioni miglioramenti e aggiunte*, una critica alle metafisiche di Spinoza e Locke. In particolare, però, gli strali vichiani si scagliano proprio contro l'autore dell'*Etica* il quale viene definito, ben poco cautamente, «uomo *senza pubblica Religione*, e 'n conseguenza rifiuto di tutte le *Repubbliche*»<sup>1</sup>.

Tuttavia il riferimento all'antologia del 1959 non intende tanto richiamare alle meraviglie più o meno «orribili» che abitano l'immaginazione di mondi diversi dal nostro e che popolano spesso racconti e romanzi di fantascienza, quanto ad alcune affermazioni che si trovano proprio nel breve e denso saggio introduttivo di Solmi. Individuando gli elementi caratteristici della letteratura fantascientifica, lo scrittore traccia un legame tra *science-fiction* e romanzi di avventura. Proprio menzionando la comune attenzione per lo strano, il meraviglioso, lo sconosciuto, Solmi ricorda che se la letteratura d'avventura attingeva alle scoperte geografiche, la fantascienza è costretta a guardare alle stelle e al futuro sia esso prossimo o remoto. È proprio questa tensione verso il futuro e verso i futuri possibili che caratterizza la fantascienza come la fiaba più adatta ai nostri tempi. Ma soprattutto, la *science-fiction* è precisamente la proiezione del nostro presente in un «avvenire mitico»; non importa, infatti, quanto la letteratura anticipi del futuro attraverso la costruzione di mondi *possibili*, quanto gli scrittori si vestano di profetismo. Ciò che realmente importa nelle *fiabe* è la costruzione dell'utopia, la prospettiva che si getta sul presente e sul futuro<sup>2</sup>. L'introduzione di Solmi ha molti spunti vichiani, ma l'accento che viene posto sulla costruzione e il pensiero della possibilità a partire dallo sguardo sul nostro presente, per comprenderlo ed eventualmente «correggerlo», mi sembra una cifra suggestiva per inquadrare la critica che Vico muove a Spinoza, accusato di essere

---

1 G.B. Vico, *Scienza nuova 1730*, a cura di P. Cristofolini, Roma, Edizioni di storia e letteratura, p. 437.

2 Si veda S. Solmi, *Prefazione*, in S. Solmi – C. Fruttero, *Le meraviglie del possibile. Antologia della fantascienza*, Torino, Einaudi, 2014<sup>3</sup> (1959), pp. IX-XXIV.

un vero e proprio mostro, propugnatore di una filosofia antireligiosa e antisociale. Attraverso la filosofia di Spinoza, sarebbe allora impossibile pensare lo sviluppo di una civiltà, i bestioni rimarrebbero *mostri* e non darebbero vita ad alcuna costruzione culturale, politica, religiosa.

Spinoza diventa una vera e propria maschera di barbarie, ateismo e materialismo per molti autori. Non solo per apologeti cattolici, ma anche per convinti illuministi. Sin dalla pubblicazione dell'*Opera posthuma* e nel corso del XVIII secolo, l'accusa di spinozismo diventa un vero e proprio *topos* letterario per smontare un intero sistema di pensiero o anche una singola tesi. Accusare di spinozismo voleva dire mettere una pesante ipoteca sull'opera di un autore, e bisognerà attendere il romanticismo prima che della riflessione di Spinoza venisse privilegiato l'aspetto spiritualista, guardando in una prospettiva diversa ciò che John Toland aveva chiamato *panteismo*. Su posizioni differenti e in maniera più o meno opportunistica molti autori si affannano a criticare Spinoza o a confrontarsi con quello che veniva, non senza qualche ragione, scambiato per un sistema materialista. Tschirnhaus, il già nominato Toland, Bayle, Locke, ma anche Carroll in Inghilterra (il quale accusa proprio Locke di spinozismo), Boulainvillers in Francia, oppure a Napoli (in maniera più o meno esplicita) Tommaso Rossi, Francesco Longano, Pietro Giannone e Biagio Garofalo, Alfonso Maria de' Liguori e appunto – tra le voci più autorevoli – Giambattista Vico<sup>3</sup>. Non è certo mia intenzione esaurire un aspetto così importante della ricezione spinoziana, come l'accusa di materialismo al pensiero dell'autore dell'*Etica*, attraverso una breve lista di nomi. I temi messi in gioco da questa linea interpretativa sono infatti molteplici e complessi. Ma soprattutto densi di sfumature e piccole differenze, nonché di artifici e argomentazioni più o meno retoriche, sono le posizioni esplicite e implicite che spesso si trovano negli autori sunnominati. Storia affascinante, nella quale vengono messi in gioco argomenti come la mortalità dell'anima, la casualità della materia, la natura dell'estensione e del movimento, il rapporto fra mente e corpo. In una parola il materialismo, più elegantemente chiamato epicureismo. Il materialismo spinoziano, si svilupperebbe attraverso la pretesa di dotare l'estensione di una natura indipendente; in particolare, la materia non sarebbe affatto distinta dalla sostanza e il pensiero altro non sarebbe che un riflesso di questa materia. La riflessione spinoziana viene generalmente letta come un tentativo (secondo alcuni interpreti riuscito, secondo altri – come Toland – fallito) di dotare la materia di una forza creatrice autonoma. Nella migliore delle ipotesi, Spinoza punta a confondere le idee; nella peggiore costruisce un

3 Tracciare una storia dello spinozismo non è cosa facile. Ma si possono isolare alcuni aspetti, comuni alle figure nominate e a quelle taciute, che fanno parte della ricezione di Spinoza. La critica spinoziana si concentra, infatti, su due fuochi: il primo è quello materialista; la metafisica spinoziana viene letta come una metafisica della materia, con tutto ciò che concerne sia in termini di dottrina della natura che di dottrina dell'anima. Un altro fuoco è quello che si concentra sugli aspetti politici e religiosi della riflessione spinoziana. La dottrina di Spinoza sarebbe una messa in discussione dei dogmi e delle scritture, ma in generale di tutta la dottrina cristiana, a partire dall'antico testamento. Se la prima linea interpretativa fa di Spinoza una specie di epicureo, la seconda tende a farne una sorta di libertino. In alcuni degli autori menzionati, questi due fuochi tematici si incrociano, ma rimangono in ogni caso ben riconoscibili. Un discorso più approfondito meriterebbe anche la storia della ricezione tedesca di Spinoza, che a partire da Tschirnhaus mostra una particolare attenzione ai legami tra la dottrina della natura e la dottrina della religione; questa linea interpretativa, si vedrà, muterà direzione proprio alla fine del XVIII secolo. Sulla ricostruzione del contesto romantico rinvio a V. Morfino (a cura di), *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano, Unicopli, 1998. A proposito, invece, della lettura idealistica, si veda Id., *Substantia sive organismus*, Milano, Guerini e Associati, 1997.

sistema esplicitamente e pericolosamente epicureo, che conduce all'ateismo. Gli autori credenti, o semplicemente prudenti, si affrettano a stigmatizzare questa posizione come una mostruosità, oltretutto un controsenso, soprattutto quando se ne trarrebbero le conseguenze politiche che impediscono la possibilità di vedere nella storia dell'uomo una qualche evoluzione. Anche un materialista come Toland, nonostante prenda da Spinoza numerosi argomenti soprattutto in merito alla storia ebraica e all'esegesi biblica, comprende che senza la precisa volontà e la forza politica di Mosè, l'evoluzione degli ebrei sarebbe stata impossibile facendo ricorso solo all'idea di una evoluzione naturale<sup>4</sup>. Ma in questo contesto, la voce di Vico rappresenta una posizione diversa, che molto ha da spartire con quelle che ho provato a menzionare, ma che affronta la questione assumendosi il compito di definire la metafisica di Spinoza a partire dal concetto centrale di necessità. La necessità diventa dunque una lente distorsiva dalla quale guardare la natura umana, e presenta conseguenze pericolose soprattutto perché si rivela contigua alla casualità più perversa che lascia l'uomo privo di strumenti di fronte alla sua bestialità.

In questo contributo tenterò di commentare la critica alla metafisica di Spinoza per riflettere sul tipo di filosofia che per Vico si caratterizza come mostruoso e contro-natura, traendone alcune conseguenze senza perdere di vista il riferimento letterario alla possibilità come *habitus* nel quale l'uomo può agire e svilupparsi attraverso la normatività di un *sensu comune*.

### 1. La Riprensione di Vico

La critica vichiana a Spinoza si trova sparsa nell'opera vichiana, ma i passi più importanti sembrano essere i seguenti: la *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa e di Giovanni Locke*, contenuta nelle *Correzioni miglioramenti e aggiunte alla Scienza nuova* del 1730; un passo nel quale Vico commenta la *Dipintura*, che pure si trova nella versione «mediana» della *Scienza nuova*, un paragrafo *contra spinosam* contenuto nel *De constantia jurisprudentis* e infine una lettera a Filippo Monti del 1724. Dedicherò più spazio a questi testi, che saranno utili per chiarire alcune questioni, e proverò ad analizzarli, tentando di trarne alcune conseguenze.

Nella *Riprensione delle Metafisiche di Renato delle Carte, di Benedetto Spinosa, e di Giovanni Locke*, Vico sintetizza un aspetto della sua critica a Cartesio e formalizza il suo rifiuto delle soluzioni stoiche ed epicuree, di cui sono rispettivamente esempi proprio Spinoza e Locke. Vico non è nuovo alla critica cartesiana, una parte di questa critica viene anticipata nel *De Antiquissima* e riguarda proprio l'impianto del *cogito* che – secondo Vico – sarebbe lontano dal produrre una conoscenza vera e certa. Il *cogito* cartesiano non avrebbe, insomma, un valore epistemologico<sup>5</sup>. Quasi venti anni dopo Vico ritorna

4 In realtà molte sono le questioni aperte da Toland, a cominciare dal problema del movimento di cui in Spinoza, secondo il filosofo inglese, non verrebbe spiegata l'origine, rischiando di far crollare tutto il suo sistema metafisico. Cfr. J. Toland, *Lettere a Serena*, in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, Milano, UTET, 2002, in part. pp. 283-284. Per quanto riguarda invece le teorie politiche di Toland rimando al volume di M. Iofrida, *La filosofia di John Toland: spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, FrancoAngeli, 1980.

5 Cfr. G. Vico, *De antiquissima italorum spientia*, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, cap. I, § 2, pp. 29-37. Non mi soffermo sulle implicazioni di questa critica, ma rinvio ad alcuni recenti contributi che hanno il merito di mettere in luce quanto la critica al cartesianesimo non costituisca un esito «pessimista», secondo il quale l'uomo può avere coscienza

sul «problema Cartesio», ma questa volta parte da una critica all'ontologia. Non è solo il *cogito* ad essere messo sotto accusa ma lo stesso punto di partenza della metafisica cartesiana, ovvero il concetto di sostanza. In questo caso, si vede, Descartes non è altro che un grimaldello utile ad aprire un altro fronte: quello del materialismo delle metafisiche di Locke e, ovviamente, di Spinoza<sup>6</sup>. Non perché il riferimento all'autore del *Discorso del metodo* sia solo retorico, ma perché l'errore di Cartesio secondo Vico è proprio quello di aver aperto la strada a una metafisica nella quale vengono confusi i piani con la conoscenza fisica, immaginando una finzione, la sostanza appunto, che si comporterebbe come un oggetto fisico e naturale. Questa impostazione non può che essere sconfessata da Vico in virtù del tentativo di creare una nuova scienza che sia la storia umana, e che separi nettamente mondo umano e mondo fisico. Per attuare questa separazione non si potrà che concepire diversamente la natura umana come l'espressione di una intelligenza che *utilizza* la *physis* invece di subirla, dando senso a un mondo fisico che non può essere conosciuto né riprodotto<sup>7</sup>.

Cartesio, scrive Vico, «sconosce l'Ente, e 'ncomincia a conoscer le cose dalla sostanza». Questa sostanza, stando a Descartes, è composta di due *res*, una delle quali *sta sotto* – dice Vico – mentre l'altra vi si sostiene e vi si appoggia. Cartesio avrebbe dovuto cominciare da un'essere vero e non dall'uomo, che è un essere complesso perché perturbato da una serie di limitazioni che lasciano la nostra conoscenza inciampare in ostacoli che possono essere rimossi solo con un metodo conoscitivo differente. I filosofi possono cominciare a meditare solo a partire da un vero ente che è Dio.

E Renato delle Carte certamente l'avrebbe riconosciuto, se l'avesse avvertito dentro la stessa *dubitazione*, che fa *del suo essere*. Imperciocchè, se io *dubito*, *se io sia*, o *no*,

---

di se stesso ma non scienza vera e propria. Il rapporto tra scienza *externa* e consapevolezza è determinato in maniera del tutto originale rispetto agli esiti del cartesianesimo, mettendo in conto – soprattutto – il rapporto mente-corpo. Da questo punto di vista, il Vico anti-cartesiano condurrebbe verso un'idea dell'essere umano in cui mente e corpo si completano riflettendosi reciprocamente. D'altra parte, la mente stessa risulta legata al corpo attraverso il quale esprime le sue facoltà. Si veda su questi temi G. Cacciatore, «Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'», in G. Cacciatore – V. Gessa Kurotschka – E. Nuzzo – M. Sanna – A. Scognamiglio, *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, «Laboratorio dell'ISPF» 1 2005, pp. 91-105, poi in G. Cacciatore, *In dialogo con Vico. Ricerche, note, discussioni*, a cura di M. Sanna – R. Diana – A. Mascolo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2015, pp. 71-86. Sulla critica a Cartesio rinvio principalmente al primo fascicolo del numero XL del «Bollettino del centro di studi vichiani» e in particolare a M. Sanna, *Dallo scire al consire: un moderno itinerario cognitivo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 79-91; in questo saggio viene discusso in particolare il rapporto tra certezza e verità come contenuto originale della gnoseologia vichiana. Cfr anche G. Cerchiai, *La natura integrale dell'uomo. Coscienza e facoltà nel De antiquissima italarum sapientia*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 93-113 a proposito del rapporto mente-corpo implicato dalla critica cartesiana; e infine, per quanto riguarda l'idea della limitatezza della mente umana, R. Diana, *Depotenziamento del cogito e «disappartenenza» dell'io*. In margine al De antiquissima, «Bollettino del centro di studi vichiani» 40 (2010), 1, pp. 115-124. Sul rapporto tra Vico e Cartesio e in particolare sulla accettazione di alcuni aspetti del cartesianesimo, si veda P. Girard, *Giambattista Vico critique de Descartes?*, in D. Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 501-519.

6 Sul rapporto tra Vico e Locke cfr. M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della metafisica alla moda lockiana*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 31-50.

7 A proposito della naturalizzazione del mondo umano come annullamento dell'uomo stesso si veda E. Paci, *Ingens sylva: saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Milano, Mondadori, 1949.

dubito del mio *esser vero*: dal qual è impossibile, ch'io vada in ricerca, se non vi è il *vero essere*; perch'è impossibile ricercar cosa, della quale non s'abbia verun'idea. Or dubitando io dell' *esser mio*, né dubitando del *Vero Essere*; il *Vero Essere* è realmente distinto dall' *esser mio*: il mio essere è terminato da corpo, e da tempo, che mi fanno necessità: adunque l' *Ente Vero* è scevero da corpo, e perciò sopra il corpo, e quindi sopra il tempo, il qual è misura del corpo secondo il prima, e 'l poi, o per me' dire, è misurato dal moto del corpo; e 'n conseguenza di tutto ciò l' *Ente Vero* è *Eterno, Infinito, Libero*. Così egli Renato avrebbe, come a buon Filosofo conveniva, cominciato da una *idea semplicissima*, che non ha mescolata niuna *composizione*, qual è quella dell' *Ente*<sup>8</sup>.

Il vero ente è di sicuro separato dal mio essere che invece è *necessitato* dal tempo e dallo spazio, ossia non è *libero*. La sostanza, che è un concetto applicabile sia al pensiero che al corpo, è un concetto ambiguo e complesso che non parte dalla libertà di un essere semplicissimo, ma che soprattutto permette a Spinoza, con il «pretesto» di correggere il sistema cartesiano, di propugnare una visione distorta, secondo cui esisterebbe un'unica sostanza «e questa esser' o *mente*, o *corpo*» infiniti, perché né il corpo limita la mente, né la mente limita il corpo («*non terminando né corpo mente, né mente corpo*»). Spinoza, infine, stabilirebbe l'esistenza di un dio fatto di mente e di corpo infiniti, il che equivale, secondo Vico, a un dio operante per necessità. La critica di Vico all'autore dell' *Etica* sembra risolversi in una critica alla sua posizione monistica<sup>9</sup>. Simile, ma di segno opposto, è la metafisica di Locke. Il quale «adorna la *Metafisica d'Epicuro*; e vuole, che tutte l' *idee* sien' in noi per *supposizione* et essere *risalti del corpo* e s'è costretto a dar' un *Dio tutto corpo operante a caso*»<sup>10</sup>.

Caso e necessità sono due risultati opposti di una metafisica che condivide un errore comune che fu di Cartesio. L'errore che sta a fondamento della metafisica cartesiana viene sintetizzato nel *De antiquissima*<sup>11</sup>: «[Cartesio] trasportò direttamente la fisica nella metafisica e ragionò di cose metafisiche con metodo fisico, cioè per atti e forme». Questa impostazione, però, deriva da un altro errore che ha a che fare con il mancato utilizzo

8 G. Vico, *Scienza nuova 1730*, cit., pp. 436-437.

9 Ivi, p. 437: «Cotal maniera di filosofare diede lo scandalo a Benedetto Spinosa, huomo senza pubblica Religione, e 'n conseguenza rifiuto di tutte le Repubbliche, e per odio di tutte intimò una guerra aperta a tutte le Religioni: e non dando altro che la Sostanza; e questa esser' o *mente*, o *corpo*; e non terminando né *corpo mente*, né *mente corpo*: per tutto ciò stabilì un *Dio d'infinita mente*, in *infinito corpo*: e perciò *operante per necessità*».

10 *Ibidem*: «Ma il Locke veda, s'ella è per *supposizione*, l' *idea del Vero Essere*, la qual'io mi ritruovo aver'innanzi l' *idea del mio essere*, ch'è tanto dire, quanto innanzi del mio supposto: la qual, perch'è del *Vero Ente*, essendo del *Vero Bene*, mi mena a ricercare nel suo *Essere l'esser mio*: talché ella non mi è *venuta dal mio corpo*, del qual'io ancor dubito, dentro la *dubitazion del mio essere*: dal *corpo* è nato il *tempo*; e dal *corpo*, e dal *tempo*, che si *misura col moto del corpo*, ove non sia *mente*, la quale *regoli il moto del corpo*, esce il *Caso*». Sul rapporto tra Locke e Vico il lavoro di Costa, del 1970, traccia certamente le linee guida fondamentali per una ricerca che non si limiti a prendere parte per un Vico anti o pro-illuminista: G. Costa, *Vico e Locke*, «Giornale critico della filosofia italiana» 49 (1970), pp. 344-361. Questa linea di ricerca viene continuata nel contributo di M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.; in questo saggio il rapporto tra i due filosofi viene analizzato sia sul piano metafisico che sul piano politico. Suggestiva è la tesi secondo la quale l'espunzione del brano della critica alle metafisiche di Cartesio, Locke e Spinoza, che in effetti scompare nell'edizione del 1744 della *Scienza nuova*, rispecchi, piuttosto che un'autocensura, una maturazione concettuale da parte di Vico, con un conseguente affinamento degli strumenti teorici.

11 G. Vico, *De Antiquissima* cit., cap. IV, §1, p. 77.

di Platone nella costruzione della metafisica. Descartes non comprende, in effetti, che esiste un genere di cose che, scrive Vico, «pur non essendo esteso, è tuttavia capace di estensione», invece Vico ripropone, di Platone, solo una versione schematica del dualismo ontologico, per cui «il mondo fisico» sarebbe «un mondo di cose imperfette e divisibili indefinitamente», mentre invece «il mondo metafisico» sarebbe «un mondo di idee, cioè delle cose ottime, ossia delle virtù indivisibili»<sup>12</sup>. Così facendo, il filosofo francese non riconoscerebbe la *gerarchia* ontologica secondo la quale esisterebbe una idea, una virtù, della materia. Cartesio distingue estensione e pensiero e tratta la materia, sebbene creata e divisibile, come un ente metafisico, trasportando, appunto, la fisica nella metafisica. Inoltre la filosofia eredita, da Cartesio, un sistema in cui le due sostanze si trovano in un rapporto squilibrato; così – per «rimediare» all'errore cartesiano – Spinoza e Locke elaborano due sistemi differenti ma simili nel risultato, che è l'idea di un mondo naturale nel quale l'azione di Dio non si rivela come quella propria a una libera volontà. A Vico appare che – ferme restando le differenze tra i due autori – la natura divina si avvicina piuttosto alla natura materiale. L'impossibilità di dotarsi degli strumenti teorici (che invece Vico avrà preparato per la redazione della sua *Scienza nuova*) per pensare l'intervento divino nella storia umana è conseguenza dell'idea lockiana per cui le idee e la nostra mente non sarebbero altro che il riflesso del corpo e dunque dipenderebbero dalla limitatezza e dai bisogni del corpo medesimo; lo stesso risultato consegue all'idea che esista un dio che sia mente infinita in infinito corpo e dunque, che operi secondo necessità. Necessità che non è altro se non il *caso* compreso come ineluttabile. Caso è il nome che diamo ai fenomeni naturali quando non riusciamo a spiegarci le regole che li producono. Necessità è il nome che diamo agli stessi fenomeni quando riusciamo a conoscerne le ragioni, senza che queste ragioni corrispondano a un progetto o a un disegno divino; più semplicemente senza che questi fenomeni possano essere ricondotti a un *sensu*. Un dio di mente infinita, che però subisce le *necessità* e i bisogni di un corpo infinito è semplicemente capace di comprendere la necessità, ma non capace di determinarla né di pensarla. Il dio di Spinoza è un dio *immobile*, che non può esprimersi nelle vicende e nella storia umana. L'esito dell'ateismo è dunque a portata di mano nella maniera più mostruosa: affermare dio per negarlo<sup>13</sup>.

---

12 *Ibidem*.

13 Sul problema dell'intervento divino nella storia umana si aprirebbe un discorso decisamente vasto. Seguendo l'interpretazione di Nuzzo, si può affermare che Vico immagina piuttosto che la mente divina stabilisca un ordine delle cose e che l'uomo ne partecipi. Questa posizione implica però di ridiscutere il rapporto ambivalente con Malebranche, che – secondo Nuzzo – rimane un autore di riferimento in senso positivo nell'elaborazione della teoria della provvidenza. Su questo, e sulle implicazioni teologiche del discorso vichiano, si veda E. Nuzzo, *Between Orthodoxy and Etherodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in S. Mortimer – J. Robertson (ed. by), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1600-1750*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 205-234; ma anche Id., *I caratteri dei popoli nella nuova scienza delle nazioni di Vico. Tra causalità sacra, causalità storica, causalità naturale*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 129-178. Ancora sulla provvidenza si veda il saggio di R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 26-27 (1996-1997), pp. 101-126; in questo saggio Mazzola insiste sul rapporto tra *occasioni* e volontà divina, riconducendo il principio della provvidenza a un'istanza che affermerebbe la libertà umana attraverso la riconduzione delle azioni storiche dell'uomo a una razionalità. Si affaccia l'idea del rapporto tra provvidenza e *ordine* delle cose umane, rapporto che è stato analizzato in G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale scientifica, 2001. Riconsiderando il rapporto di Vico con autori a

Locke e Spinoza sono certo vicini, come vicina è, negli esiti se non nei presupposti, la coppia caso-necessità<sup>14</sup>. Sia il caso che la necessità, potremmo dire, possono darsi a partire da una sproporzione nella concezione del corpo: se in Locke vi è solo corpo, e dunque, caso, in Spinoza un dio che sia infinito corpo e infinita mente risponde «passivamente» a leggi necessarie. Il risultato per quanto riguarda il posto dell'uomo nella natura non sembra cambiare<sup>15</sup>.

---

lui contemporanei, in particolare con Malebranche, si veda anche A. Stile, «*La corpulenza del padre Malebranche*», «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 51-60. La critica di Vico a Malebranche richiama quella fatta a Spinoza e a Locke: anche il filosofo francese, infatti, tenterebbe una spiegazione delle cose che riguardano la mente, attraverso la relazione delle idee ai corpi. Scrive Vico, infatti, «il Malebranche confessa e professa la dura necessità, che naturalmente ci preme di spiegare le cose delle Menti per rapporto a quelle de' corpi». Cfr. A. Stile, «*La corpulenza del padre Malebranche*» cit., p. 52 e – per il passo vichiano citato – G. Vico, *Epistole*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, Ep. 92, p. 197. Un'altra notazione va fatta sulla relazione tra metodo geometrico e ateismo; più precisamente, Spinoza userebbe il metodo geometrico in maniera sbagliata e distorta e soprattutto applicandolo a un campo che non sarebbe quello adeguato. Scrive Vico in una lettera a Muzio Gaeta: «V(ostra) S(ignor)ia ill(ustriss)ima non usa il metodo mattematico, il quale, non sono figure di linee, o numeri, non porta necessità, e spesso in vece di dimostrar il vero, può dar'apparenza di dimostrazione al falso, come con lo stesso metodo geometrico *Benedetto Spinoza* impone a cervelli deboli una Metafisica dimostrata che porta all'ateismo»; Id., *Epistole* cit., Ep. 90, p. 190. Spinoza sembra credere che il linguaggio più adeguato per esprimere l'azione di un dio di mente infinita, ma allo stesso tempo limitato infinitamente dal corpo, sia quello della geometria, che infatti parte proprio dalla divisione dei concetti, come se fossero corpi e spazi delimitati da linee e punti; esiste una relazione tra metodo e contenuto dell'*Etica*; un'opera che – evidentemente – aspira a spiegare un dio che agisce attraverso la stessa necessità secondo cui un geometra mostra e dimostra i suoi teoremi; come se l'uomo potesse avere una cognizione diretta di dio nella quale vero e fatto coinciderebbero. La questione è indubbiamente più complessa, ma si veda a tal proposito ivi, Ep. 92, pp. 196-197: «io travagliava di dimostrare, che l'Uomo è Dio nel Mondo delle grandezze astratte, e Dio è Geometra nel Mondo delle concrete, ch'è tanto dire quanto nel Mondo della Natura e de' corpi. Poiché la Mente Umana principia la Geometria dal punto ch'è cosa, che non ha parti, e 'n conseguenza è infinito; onde è quello, che egregiamente Galileo dice, che quando siamo ridotti a' punti, si perde ogni maggioranza, ogni minoranza, ogni egualità; il perché i cerchi concentrici, e i lati de' quadrati con le diagonali si segano ne' medesimi punti: e come comincia dall'Infinito, così all'Infinito si porta con quel postulato, che sia lecito di menare in infinito una Linea: dentro di sé contiene gli elementi della grandezza astratta continova, che sono le proposizioni dimostrate da cotal Scienza: ne dispone essa le guise, e disponendole le conosce, e conoscendole fa il Vero geometrico; [...] nel Geometra, come in Dio, lo stesso è il conoscere e 'l fare».

14 Già Cicerone aveva avvicinato le due concezioni, quella degli epicurei e degli stoici, come ricorda P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro*, Pisa, ETS, 2001, in part. p. 60.

15 Per aggiungere alcuni elementi riguardo la critica di Vico alla concezione moderna e in generale cartesiana del corpo si può considerare un passo del *De antiquissima*: «Cartesio, grandissimo sia come metafisico che come geometra, si avvicinò alla dottrina di Epicuro e pose rimedio, con una felice spiegazione dei fatti particolari, agli errori commessi da Epicuro nella spiegazione dei principi del moto e della formazione degli elementi, derivati dall'aver supposto l'esistenza di un tutto pieno, così come Epicuro aveva posto rimedio agli errori sulla teoria del vuoto e della declinazione degli atomi. La ragione di questo non sarà forse da ricercare nel fatto che entrambi trattarono delle cose naturali traducendole in figure e macchine? È certo vero che gli effetti peculiari della natura hanno forma e moto, ma cosa succede per i principi e le virtù, invece, quando non è possibile figura per le realtà prive di forma, né macchina per le realtà indefinite?»; G. Vico, *De Antiquissima* cit., cap. IV, § 1, p. 67. È certo che il passaggio dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova* non è così automatico, ed è certo che proprio in merito alla critica a Cartesio, e poi Spinoza e Locke, Vico andrà ad accumulare materiali per raffinare i suoi strumenti retorici (come detto nel saggio già citato di M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.),

## 2. «Perché Ebreo, non aveva niuna Repubblica»

Bisogna precisare, prima di andare avanti, che la questione posta in questo contributo non è giudicare la lettera della critica vichiana rispetto al testo e alla filosofia di Spinoza. Più semplicemente, non si tratta tanto di capire quanto si possa approvare o meno l'opinione di Vico alla riflessione spinoziana. Ed è mia intenzione anche lasciare da parte il rapporto tra i due, che è comunque stato ben analizzato in contributi certamente più centrati sul tema<sup>16</sup>. Che in Vico possano esserci motivi di assonanza con lo spinozismo non è da negare, ma altrettanto serenamente si può affermare che il rapporto tra i due filosofi sia più da complicarsi che da semplificarsi, mantenendo uno sguardo anche sull'evoluzione del rapporto tra Vico e l'epicureismo e tra Vico e lo stoicismo<sup>17</sup>.

Il dato che mi pare di cogliere rispetto alla *Riprensione* vichiana, poi espunta dall'ultima edizione della *Scienza nuova*, è il nesso tra necessità e caso. La cosiddetta libertà spinoziana, affermata per mezzo della necessità naturale<sup>18</sup>, risulta agli occhi di Vico una vera e propria mostruosità, perché non sarebbe altro che una necessità senza governo, senza logica, senza regole; una necessità caotica, altro che libera. Già in un'epistola a Filippo Monti del 1724 Vico aveva avvertito circa la pericolosità del connubio tra epicureismo e stoicismo, riferendosi in particolare proprio alle conseguenze in merito alla riflessione politica.

I Principj [del diritto naturale] si vanno a ritrovare dentro quelli della Sacra Storia, che anche per umana credenza è la più antica di tutte, che a noi son giunte, anche la fa-

---

e probabilmente, a fronte di un recupero della tematica della corporeità nella *Scienza nuova*, qui Vico ha ancora bisogno di colpire il primato del corpo nella costruzione di un metodo conoscitivo. A tal proposito si veda la nota al passo citato dal *De antiquissima*: «Per Vico atomi e moto non sono i principi ultimi della materia come per Epicuro e Descartes, ma solo manifestazioni fenomeniche. Egli spinge a superare la teoria degli atomi e del moto, ad abbandonare il primato del corpo e della conoscenza sensibile proposto dalla cultura investigante»; G. Vico, *De antiquissima* cit., p. 67, n. 45.

- 16 Riperto di seguito l'opinione di Cristofolini, da discutere, ma significativa sulla natura della distanza tra Vico e Spinoza. Cristofolini, ne fa un problema storico più che teoretico (sempre se si vuole considerare i due aspetti come indipendenti). Ammettendo i motivi di distanze e i motivi di vicinanza tra i due autori – evidentemente con riferimento anche alle interpretazioni di Badaloni – Cristofolini propende per una ragione storica, di tradizione: «Lo Spinoza esplicitamente combattuto da Vico lo abbiamo visto. Quello di cui si riprendono implicitamente e senza nominarlo itinerari, pensieri e stilemi, è stato tante volte studiato. Ma se andiamo al cuore dei problemi, l'opposizione è vera e non è di un singolo filosofo nei confronti di un altro, ma di una intera tradizione nei confronti di un'altra. Una tradizione, che possiamo chiamare ciceroniana o virgiliana e che discende nel cristianesimo, assegna alla paura le dignità del fondamento della virtù, e pone in secondo ordine la libertà. L'altra, da ricollegarsi a Epicuro e a Lucrezio, instaura il nesso di saggezza e libertà contro la paura. Vico è sul primo versante, Spinoza sul secondo»; P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit., p. 73.
- 17 L'evoluzione e il mutamento del rapporto di Vico con lo stoicismo e l'epicureismo è stato affrontato nell'importante saggio di F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bari, Laterza, 1932. La posizione di Badaloni in proposito, però, vuole dimostrare che lo stoicismo rimane un elemento sempre presente in tutta la filosofia vichiana. Questa posizione apre una discussione sul tipo di ricezione stoica nel Regno di Napoli e nelle accademie europee: si veda N. Badaloni, *Introduzione*, in G.B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, in part. pp. IX-LVIII. Sulla lettura di Badaloni si veda anche il contributo di R. Caporali, *Ragione e natura nella filosofia di Vico*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 12-13 (1982-1983), pp. 151-197.
- 18 Su questo nesso rimando al bel volume di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e prassi della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2000.

volosa de' greci: e quivi umanamente si stabiliscono con la dottrina Platonica, che serve alla Provvidenza; e si difendono contro il Fato degli Stoici, il Caso degli Epicurei; e si confermano contro Obbes, Spinoza, Bayle, ed ultimamente Lock, i quali tutti con quelle stesse loro dottrine, con le quali oppugnano le massime civili cattoliche, si dimostrarono andar'essi a distruggere, quanto è per loro, tutta l'umana società<sup>19</sup>.

Negare la provvidenza, sia esplicitamente in merito alla politica come fanno Selden, Grozio e Pufendorf<sup>20</sup>, sia implicitamente, propugnando una metafisica materialista, come fanno appunto Locke, Spinoza, Hobbes, Bayle, significa negare la possibilità di una convivenza civile, di uno sviluppo delle *nazioni* o delle società umane in cui le utilità individuali «crescano» e maturino verso un ordine comune. Senza voler entrare nel merito di quanto la tradizione epicurea poteva aver avuto il suo peso nel tentativo di Vico (e non solo) di ricostruire la mentalità dei primitivi<sup>21</sup>, e senza volersi dilungare per ora sulla natura di questo ordine comune nel quale dovrebbero *maturarsi* le utilità degli uomini, ovvero le loro necessità e i loro bisogni, resta il fatto che la natura e il dio di Spinoza sono una vera e propria mostruosità teoretica, mossa da cieco caso o da sorda necessità, mostruosità che fa guadagnare all'autore dell'*Etica* la qualifica di *rifiuto di tutte le Repubbliche*. Analogo concetto verrà ripreso nella seconda edizione della *Scienza nuova*, quella del 1730. In questa versione, infatti, appare una figura, la *Dipintura*, che Vico fa incidere (e che conserverà nell'edizione del 1744) per spiegare i principi della scienza nuova che intende «fondare».

La *Dipintura*<sup>22</sup> presenta la raffigurazione di una donna con le tempie alate e, al collo, un gioiello convesso. La donna, che sarebbe la metafisica, sovrasta un globo in bilico su un altare, per metà in ombra e per metà in luce, che rappresenta il mondo fisico che i filosofi hanno potuto (e possono) spiegare solo in parte, perché hanno contemplato la divina provvidenza solo attraverso l'ordine naturale<sup>23</sup>. In alto si vede un triangolo che emana un fascio di luce che va a riflettersi sul gioiello convesso della metafisica, che guarda a dio ma che deve riflettere la sua luce, a significare il cuore *terso e puro* con cui la metafisica, pur svettando a contemplare dio, deve accogliere la conoscenza.

19 G. Vico, *Epistole* cit., Ep. 31, pp. 109-110.

20 Anche loro bersaglio della critica vichiana. Cfr. *ivi*, p. 109: «si confutano innanzi i tre sistemi, prima del Grozio, il quale come sociniano pone la natural'innocenza in una semplicità di natura umana; dipoi quello del Seldeno, perché di fatto non ebbe mai uso alcuno appo le altre nazioni; finalmente quello del Pufendorfo, che pone un'ipotesi scandalosa dell'uom gittato nel mondo senza cura, o ajuto di altrui: e si riprendono tutti e tre per due ragioni comuni; una perche niuno vi stabilisce per suo proprio e primo principio la Provvidenza; l'altra perché le autorità, con le quali ciascuno conferma il suo, almeno circa i tempi oscuro, favoloso, e storico vicino alle favole non han certezza di significazione». La critica ai tre sistemi del diritto naturale era già stata esposta nell'edizione del 1725 della *Scienza nuova*: cfr. G. Vico, *Scienza nuova 1725*, in *Id.*, *La scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna – V. Vitiello, Milano, Bompiani, 2012, Libro I, cap. V, pp. 48-52. Sulla questione si veda M. Sanna, *Vico e lo «scandalo» della «metafisica alla moda» lockiana* cit.

21 Come riconosce per esempio Costa in G. Costa, *G.B. Vico tra «platonici» e «monastici»: il termine Ragione nella filosofia italiana dal Rinascimento alla Scienza nuova*, in M. Fattori e M.L. Bianchi, *Ratio*, Firenze, Olschki, 1994, pp. 367-408.

22 Voglio cogliere l'occasione per segnalare sulla *Dipintura* il volume di T. Gilbhard, *Vicos Denkbild. Studien zur Dipintura der Scienza nuova und der Lehre von Ingenium*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2012.

23 Cfr. G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 27.

*IL RAGGIO DELLA DIVINA PROVVEDENZA, CHE RIFLETTE IN UN GIOIELLO CONVESSO, DI CHE ADORNA IL PETTO LA METAFISICA*, dinota il *cuor terso*, e *puro*, che qui la *Metafisica* dev' avere, *non lordo*, né *sporcat*o da *superbia di spirito*, o da *viltà di corporali piaceri*; dal primo de' quali *Zenone* diede il *Fato*, dal secondo portato *Epicuro* diede il *Caso*, & entrambi perciò niegarono la *Divina Provvedenza*<sup>24</sup>.

La luce di dio, spiega subito Vico, non va a finire direttamente sulla fronte della donna alata, ma si rifrange sul gioiello per spargersi in direzione delle cose morali pubbliche, ossia dei costumi delle nazioni, attraverso cui la conoscenza può ritrovare la mente provvidenziale divina<sup>25</sup>. Vi sono poi altri elementi che richiamano al lavoro degli uomini, a quegli strumenti culturali e materiali che permettono di costruire le nazioni e la socialità, evitando all'uomo il destino di qualsiasi altra bestia, ovvero quello di combattere da solo una guerra contro la natura e i suoi simili, potendo contare solo su provvisorie e utilitarie associazioni. Nei fatti Vico non vede molta differenza tra la repubblica hobbesiana o spinoziana e il branco di lupi: gli Stati pensati come aggregati che rispondono a una necessità naturale, durano il tempo del bisogno che li ha fatti sorgere, pronti poi a disgregarsi nuovamente. Le nazioni, sebbene non eterne, si fonderebbero invece su principi di socievolezza che trasformano le utilità e i bisogni, armonizzandole in un disegno provvidenziale. Vico ha già spiegato perché una parte del globo che rappresenterebbe il mondo naturale si trova in ombra. La ragione è che i filosofi hanno sinora conosciuto la natura per quella parte che riguarda gli onori che si danno a Dio, come se egli fosse mente signora della natura, libera e assoluta, responsabile della nostra conservazione. Questa prospettiva non è scorretta ma è, appunto, parziale. Poiché Vico ha in mente sempre l'agire umano e l'ordine che questo agire può assumere, la parte che rimane da scoprire del mondo naturale è quella che riguarda gli uomini, la cui natura è di essere socievoli, «alla qual'Iddio provvedendo» ha ordinato e disposto le cose umane in modo tale che gli uomini, seguendo il loro utile che li porterebbe a condurre una vita solitaria e in guerra perenne come *fiere bestie*, si trovino a concorrere per ottenere risultati contrari, volti a una vita giusta e socievole, che – scrive Vico – nell'opera «si dimostrerà, essere la vera natura dell'huomo, e sì esservi diritto in natura»<sup>26</sup>.

In questa versione della descrizione della *Dipintura* si trova un passo – poi espunto – nel quale viene di nuovo chiamato in causa Spinoza, attraverso l'immagine orrenda e terrificante della metafisica che invece di propendersi verso l'alto ha le ali inchiodate alla parte in ombra del globo. Questa posizione ci ricorda il mito platonico della caverna: la metafisica non può volgere la testa se non verso le tenebre, ma qui i toni di Vico raggiungono una virulenza inusuale. Vale la pena leggere il passo per intero.

Potrai facilmente, o *Leggitore*, intendere la *bellezza* di questa divina *Dipintura* dall'orrore, che certamente dee farti la *bruttezza* di quest'*altra*, ch'ora ti do a vedere tutta *contraria*. Il *TRIGONO* luminoso, e veggenti *allumi il Globo Mondano*, che è la *Provvedenza Divina*, la quale il governa. La *falsa*, e quindi *rea Metafisica* abbia l'*ALE* delle tempie

24 Ivi, p. 29.

25 *Ibidem*: «Oltracciò dinota, che la cognizione di Dio non vada a terminar' in essolei, perché Ella solamente si *accerti dell'intellettuali*, e quindi delle *morali private* cose, siccome finor'han fatto i *Filosofi*; lo che si sarebbe significato con un *gioiello* piano; ma che *IVI SI RIFRANGE E RISPARGA AL DI FUORI*, per *conoscere Dio Provvedente* nelle *cose morali pubbliche*, o sia *ne' costumi delle nazioni*».

26 Cfr. ivi, pp. 27-28.

*inchiovate al Globo* dalla parte opposta *coverta d'ombre*; perché non possa, e non può, perché non voglia, né sa, perché non vuole alzarsi sopra il Mondo della Natura; onde dentro quelle sue tenebre insegni o 'l cieco *Caso d'Epicuro*, o 'l *Fato* pur cieco degli *Stoici*; ed empiaemente oppini, che *esso Mondo* sia *Dio* o *operante per necessità*, quale con gli *Stoici* il vuole *Benedetto Spinoso*, ovvero *operante a caso*, che va di seguito alla *Metafisica*, che *Giovanni Locke* fa d'*Epicuro*: e con entrambi avendo *tolto* all'huomo ogni *elezione*, e *consiglio*, avendo *tolta a Dio* ogni *Provvidenza*, insegni, che dappertutto debba *regnar'* il *Capriccio*, per *incontrare* o 'l *caso*, o 'l *fato*, che si desidera<sup>27</sup>.

Da qui derivano una serie di nefaste e orribili conseguenze, che arrivano a far perdere agli uomini la possibilità di rivolgersi a principi certi per definire il giusto e l'ingiusto e per stabilire i principi dell'umana società.

E così ad un *Dio sordo*, e *cieco* si *nieghino* tutti i *divini onori*, e sien *bandite* dappertutto le *cerimonie divine*; e 'n conseguenza sien *tolti* tralle nazioni i *matrimonj solenni*, che appo tutte con divine cerimonie si contraggono; e si celebrino il *concupinato*, e 'l *puttanesimo*<sup>28</sup>.

Il dio cui si volge questa metafisica è un dio oscuro, al quale non si tributano onori, perché cieco e sordo, così come ciechi e sordi sono il caso e la necessità. In particolare, la metafisica tiene nella mano destra la bilancia, poiché nel cercare il criterio del vero, cioè l'arte di giudicare bene, non riesce a trovare il criterio giusto, e cadendo nello scetticismo rimane inerme a soppesare il giusto e l'ingiusto, trovando il loro peso identico. Nella mano sinistra stringe, invece, la *borsa*, simbolo dei commerci, che nella *dipintura vichiana* – quella «giusta» – era posta sopra il fascio littorio a dimostrare che i commerci nascono solo dopo la costituzione degli imperi. Vico non spiega esplicitamente – così come fa con l'esempio della bilancia – il perché la metafisica tenga in mano la borsa dei commerci, ma si può ipotizzare che questo avvenga perché l'unico criterio con cui può regolarsi è un criterio di interesse egoistico, secondo il quale ciascuno pensi all'utile proprio. La repubblica che può scaturire da questo modo di vedere le cose è un *Repubblica di mercadanti*, come scriverà Vico facendo ancora una volta riferimento a Spinoza.

Quindi né gli *Epicurei*, che non danno altro, che *Corpo*, e col corpo il *Caso*, né gli *Stoici*, che danno *Dio* in *infinito Corpo infinita Mente soggetta al Fato*, che sarebbon' i *Deisti*, se pur se ne trovano, ovvero gli *Spinosisti*, poterono *ragionare di Repubblica*, né di *Leggi*: e *Benedetto Spinoso* parla di *Repubblica*, come d'una *società di Mercadanti*, e di *leggi*, come *mercantili*: per lo che aveva la ragion *Cicerone*, che ad *Attico* diceva, *non poter con essolui ragionar delle leggi, se quello non gli avesse concesso*, che *vi sia Provvidenza*<sup>29</sup>.

La dottrina di Spinoza è per Vico pericolosa rispetto alla teoria politica e alla concezione del diritto. Non c'è dubbio, per l'autore della *Scienza nuova*, che le teorie spi-

27 Ivi, p. 55. Questo passaggio viene ripreso anche nel saggio di R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico* cit., p. 121. Scrive Mazzola: «Il panteismo e il naturalismo sono per Vico due facce di una stessa medaglia, espressioni della 'falsa' metafisica incapace di sollevarsi al di sopra del materialismo ateistico».

28 G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 56.

29 Ivi, p. 124.

noziane portino a un'idea della società umana fatta di interessi individuali e di bisogni differenti destinati a scontrarsi. Scrive Vico con inusitata violenza:

tali *venenose* dottrine non son'insegnate, che da huomini disperati; i quali o *vili* non ebbero mai parte allo stato, o *superbi*, tenuti bassi, o non promossi agli onori, de' quali per la lor boria si credon degni, sono *malcontenti dello stato*: siccome *Benedetto Spinoza*, il quale perché *Ebreo*, non aveva niuna Repubblica, truovò una *Metafisica* da rovinare tutte le Repubbliche del Mondo<sup>30</sup>.

A prescindere dal modo in cui si voglia spiegare questa tirata antiebraica (che non troverebbe riscontro in altri passaggi vichiani), vediamo nella stessa edizione della *Scienza nuova*, e in particolare nella parte relativa ai principi della scienza, che la concezione spinoziana non ha a che fare con nessuna delle religioni monoteiste. Con questo passaggio, a mio avviso, si proporrà un'altra sfaccettatura della critica spinoziana, proprio perché Vico ne rafforza e ne ribadisce alcuni aspetti.

### 3. *Spinoza deista: una «mostruosità» storica*

Vico isola alcuni principi della nuova scienza. Per avere una prima presa di coscienza, necessaria a vedere le cose nella giusta angolazione, è necessario liberarsi da quei pregiudizi che, come la boria dei dotti e la boria delle nazioni, ci fanno vedere gli ordini della natura e delle civiltà alla stregua di cose mostruose, perché crediamo che la nostra nazione o cultura di appartenenza sia quella dalla storia più antica, e nella quale possiamo ritrovare le origini dell'essere umano, oppure perché crediamo che il sapere antico sia una versione più rudimentale del sapere dei dotti moderni<sup>31</sup>. Secondo questi pregiudizi, dunque, tutto ciò che si discosterebbe da una visione nazionalistica o intellettualistica della storia sarebbe mostruoso: altri ordini di nazioni, altri percorsi culturali, come pure altre credenze o concezioni epistemologiche, sarebbero viste come espressione di barbarie e di disumanità, invece che ricondotte a una ragione storica. La nuova scienza che propone Vico è la scienza di quel mondo che certamente è stato fatto dagli uomini; perciò, questa scienza, ritrova i suoi propri principi nel corso delle azioni umane. Vico isola subito i momenti che più portano su di sé il carico della storia della civiltà e che fanno parte di tutti i percorsi civili: matrimoni, funerali e, soprattutto, religioni. Non esistono nazioni atee; tutte hanno un culto, un apparato di cerimonie, che serve a dar valore

30 Ivi, pp. 55-56. Cristofolini ipotizza, in realtà, che proprio questo passo non sia del tutto vichiano, ma sia probabilmente il risultato della pressione di Giulio Torno, un censore ecclesiastico che, scrive Cristofolini «era capace di imporre anche delle assurdità pur di far tornare i conti con l'ortodossia». Ad ogni modo, lo stesso Cristofolini ammette che, nonostante i sospetti di «purezza» della pagina vichiana in questione, è indubbia l'opinione della pericolosità delle dottrine metafisiche di Spinoza e del loro legame con le teorie politiche; cfr. P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit., p. 62. In effetti, il profilo di Vico meriterebbe di essere arricchito di un eclettismo religioso che può essere documentato dall'interesse per le lingue orientali e anche per la dottrina luterana e calvinista, come pure dai contatti con la cultura e la comunità ebraica. Un importante documento di questo interesse è la lettera di Vico a Biagio Garofalo del 4 ottobre 1721. Si veda in merito S. Caianiello – M. Sanna, *Una lettera inedita di G.B. Vico a B. Garofalo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 26-27 (1996-1997), pp. 325-331.

31 Cfr. G. Vico, *La scienza nuova 1730* cit., pp. 121-122.

ai matrimoni e alle sepolture, riuscendo così a perpetuare e a dare continuità a questi riti<sup>32</sup>. Poco più avanti Vico passa a esaminare le prove atte a dimostrare che l'umanità ha sempre creduto in una divina provvidenza; convinzione, questa, che rappresenta un vero e proprio *lume naturale*, la cui presenza permette agli uomini di armonizzare i propri interessi individuali.

Tutte le nazioni, scrive Vico, credono in una *Divinità Provvedente*. Esistono quattro religioni *primarie*: gli ebrei e i cristiani «credono nella *divinità d'una pura Mente libera Infinita*»; i pagani, invece credono in una pluralità di dei «*immaginati composti di corpo, e di mente libera*»; la quarta è quella dei musulmani, che credono la divinità essere un dio costituito da «*infinita Mente libera in un infinito Corpo*». Nessuna delle religioni *primarie* crede in un dio che sia completamente fatto di corpo o in un dio che corrisponda a una mente infinita «ma che *non fusse libera*»<sup>33</sup>. Se la posizione dei *Maumettani* si avvicina a quella di Spinoza, per come l'ha illustrata Vico nella *Riprensione*, perché propone un dio di infinita mente in infinito corpo, è pur vero che si discosta dalla metafisica dell'autore dell'*Etica*. Quest'ultima, in effetti, risulta anche più pericolosa per la convivenza civile e per lo sviluppo delle nazioni, perché non ammette una mente libera. Così facendo, ripete Vico con più forza, la posizione di Spinoza si incontra con quella degli stoici, una posizione che già Cicerone aveva avvicinato a quella degli epicurei<sup>34</sup>.

La mente del dio di Spinoza è, come per gli stoici, una mente soggetta al fato, ovvero necessitata. La necessità non è provvidenza, ma è una vera e propria limitazione della volontà che la imbriglia in esigenze materiali che non permettono l'esprimersi dell'opera divina. Vico predilige del termine necessità il significato che si avvicina al bisogno e alla mancanza. Una necessità per Vico non può essere libera perché indica l'impellenza e l'ineluttabilità dei fenomeni, come anche l'immobilità della natura e delle facoltà. Il tentativo spinoziano di definire una necessità libera, su Vico – come su altri illuministi napoletani – non ha presa<sup>35</sup>. Oppure, si potrebbe dire – e lo si vedrà fra poco – che l'unico

32 Ho sintetizzato quanto Vico scrive in ivi, pp. 121-123. In particolare si veda p. 123: «Osserviamo tutte le Nazioni così barbare, come umane, quantunque per immensi spazj di luoghi, e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, custodire questi tre umani costumi: che tutte hanno qualche religione; tutte contraggono matrimonj solenni; tutte seppelliscono i loro morti: né tra nazioni quantunque selvagge, e crude si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie, e più consecrate solennità, che religioni, matrimonj, e sepolture: che dee essere stato dettato a tutte da un comun senso umano, che da queste tre cose incominciò appo tutte l'Umanità: e perciò si debbano santissimamente custodire da tutte; perché 'l Mondo non s'inferisca, e di nuovo si rinselvi. Perciò habbiamo preso queste tre cose per tre Primi Principj di questa Scienza».

33 Cfr. ivi, p. 124.

34 Cfr. *Ibidem*.

35 La ricezione di Spinoza in Italia rivela il percorso che poi sarà intrapreso e approfondito da Vico stesso, e che – partendo dalla critica a Cartesio – approda alla critica al monismo spinoziano. Interessante nella storia di questa ricezione è notare una coincidenza di argomenti anche in posizioni differenti. Cito, tra tutte, quella di Tommaso Rossi, espressa in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo*, a cura di R. Evangelista, Napoli, ISPF-CNR, 2014, disponibile online su <<http://www.ispf.cnr.it/Pubblicazioni/tommaso-rossi-della-mente-sovrana-del-mondo>>. Di Tommaso Rossi si veda anche l'edizione a cura di Angelomichele De Spirito: T. Rossi, *Opere filosofiche*, a cura di A. De Spirito, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006. Nell'opinione di Rossi, però, il confronto tra Spinoza e Cartesio va a vantaggio del filosofo francese. L'abate beneventano entra nella questione del rapporto mente-corpo proponendo tuttavia una soluzione che non rinuncia alle conquiste moderne della filosofia. Per un esame della riflessione di Rossi su questo aspetto si veda M. Sanna, *Il rapporto mente-corpo: mutazione organica e modificazione spirituale*, in R. Mazzola (a cura di), *Le scienze nel regno di Napoli*, Roma, Aracne, 2009, pp.

modo in cui Vico riesce a pensare una necessità libera, passa per la teorizzazione della provvidenza come di un lume naturale che permette agli uomini di autonomizzarsi dalle *necessità*, appunto, dell'aspetto più corporeo della natura umana. Nel passo appena citato, Spinoza e gli stoici condividono lo stesso risultato e la stessa visione di un dio che è contemporaneamente pensiero e materia, volontà illimitata e natura universale, che lega la volontà alla necessità. Questa visione non è adatta a costruire alcuna società, tranne una società di mercanti che sia – cioè – governata da leggi che rispecchiano le necessità, i bisogni individuali e nulla più, perdendo il loro ruolo principale: armonizzare gli interessi individuali in un percorso storico che va verso la stabilizzazione delle società, almeno finché le repubbliche reggano al peso della loro cultura accumulata, rischiando di ritrovarsi in un processo di imbarbarimento. La metafisica di Spinoza viene qui accostata a quella dei deisti, che nella lettura dello sviluppo delle idee umane, per Vico, non è altro che una concezione storicamente arretrata.

Nell'opera *De constantia jurisprudentis*, infatti, è contenuta un'aggiunta al capitolo XXIII della seconda parte. Di questa aggiunta un piccolo paragrafo corrisponde al titolo *contra spinosam*. Qui Vico scrive chiaramente che la concezione deistica ha a che fare con una visione primitiva della natura, secondo la quale ogni cosa sarebbe stata una manifestazione di Dio, coincidendo in effetti con Dio stesso. Una sorta di monismo che avrebbe in seguito dato luogo al paganesimo, a una pluralità di dei. Al di là di queste speculazioni, Vico propone un'equivalenza tra la metafisica spinoziana e un certo tipo, storico, di concezione della natura che corrisponde a un determinato sviluppo delle facoltà della mente e del livello di elaborazione della realtà. Scrive Vico: «Ita ut, qui *Deismum* tenent, et omnia quae audiunt, vident sentiuntve Deum esse opinantur; intelligent, se pro Philosophis esse rudissimos gentium»<sup>36</sup>. Questa concezione di dio, allora, acquista una sua *ratio*, può essere spiegata sulla base delle condizioni percettive e sociali di popoli *rudissimos*, che tendono – prima che all'idolatria – alla deificazione del mondo naturale. Una concezione materialista e ingenua che Vico riporta alla metafisica spinoziana, la cui mostruosità – allora – non sarebbe tanto da cercarsi in una palese assurdità, ma (il che probabilmente agli occhi dell'autore della *Scienza nuova* è una conseguenza ben peggiore) nell'affermare una visione primitiva e superata della realtà, e di conseguenza nel proporre una organizzazione sociale la cui base sono gli interessi

---

15-28; su Rossi rimando anche a M. Sanna, *La disamina del sistema dello «Spinosa» di Tommaso Rossi*, in G. D'Anna – V. Morfino, *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 185-194 e R. Evangelista, *La filosofia di Tommaso Rossi tra scienza e antropologia*, in T. Rossi, *Della mente sovrana del mondo cit.*, pp. 9-66. Altro contemporaneo di Vico, e sensibile agli stimoli della filosofia cartesiana e anti-cartesiana, è Biagio Garofalo. Qui, pur trovando una forte critica al monismo spinoziano (critica che richiama quella di Vico), si vede tuttavia l'utilizzo di molti argomenti relativi alla critica biblica, come viene rilevato da P. Totaro, *Il lezzo di Ser Benedetto. Motivi spinoziani nell'opera di Biagio Garofalo*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 30 (2000), pp. 61-79. Su Garofalo si veda il saggio di M. Sanna, *Un intellettuale della modernità. Biagio Garofalo*, in B. Garofalo, *Considerazioni intorno alla poesia degli ebrei e dei greci*, a cura di M. Sanna, con la collaborazione di A. Lissa, Milano, FrancoAngeli, 2014, pp. 9-26. Più in generale sulla ricezione di Spinoza in Italia si veda, E. Giacotti, *Note sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale critico della filosofia italiana» 42 (1963), pp. 339-362. Inoltre, sull'eredità spinoziana del problema mente-corpo è importante menzionare la precisa ricostruzione storica di O. Proietti – G. Licata, *Il carteggio Van-Gent-Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto dell'editio posthuma spinoziana*, Macerata, EUM, 2013.

36 G. Vico, *De constantia jurisprudentis*, in G. Vico, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1975, p. 737.

individuali. Vani sono i tentativi spinoziani di comporre questi interessi, perché non esiste nella sua metafisica così come nella sua teoria politica un elemento che permetta di superarli. Questo elemento è un *lume naturale* che esiste in tutti gli uomini e che li porta a ricercare i principi dell'ordine sociale. Non esiste alcuna autorizzazione di un capo, né alcuna condivisione di interessi, e nemmeno il riconoscimento di una moltitudine in modelli oppure in istituzioni *adeguate* al grado di sviluppo di un popolo; o per meglio dire, questi elementi esistono ma da soli non sono garanzia della nascita e dello sviluppo delle società umane. Esiste, invece, e ha valore politico, un *sensu comune* espressione della provvidenza (qualunque sia il senso che si vuol dare a questo aspetto della riflessione vichiana), che permette all'umanità di vedere i principi naturali e l'ordine naturale sul quale costruire una società: la famiglia, la continuità delle generazioni, l'idea comune dell'umanità come valore da salvaguardare. L'affermazione di una volontà divina libera, allora, altro non è che l'idea, che viene ritrovata dall'ingegno umano, della salvaguardia della propria specie e il progetto relativo agli strumenti per ottenerla e conservarla il più a lungo possibile<sup>37</sup>.

Spinoza propone una repubblica primitiva, travestita da ordinamento moderno; propone una compenetrazione tra esigenze umane e animali, o naturali che per la metafisica del filosofo olandese sono imprescindibili, immutabili, e che devono essere trattate come se si trattasse di materia matematica e scientifica<sup>38</sup>. In questo senso, il metodo geometrico è specchio di tale concezione. L'uomo spinoziano non va preso per ciò che deve essere, ma per ciò che è. Prospettiva contraria, invece, quella vichiana, secondo cui l'uomo deve trasformarsi per raggiungere consapevolezza del suo ruolo storico. Una volontà libera è ciò che lo mette in condizione di trasformare la natura e se stesso, perché solo immaginando un piano provvidenziale, nel quale le occasioni e le utilità acquistano un senso, si può *fare la storia*, ovvero forzare una situazione perché coincida con ciò che è meglio per noi. Vico traccia un esempio di questo modo di vedere le cose nel momento in cui si propone il compito di isolare, dopo i principi, il metodo della «sua» scienza. La scienza nuova deve partire dall'idea della paura di una divinità che permette agli uomini di fermare il loro bestiale vagare, superando così – grazie alle facoltà intellettuali e ingegnose – il loro stato ferino perché capaci di rielaborare culturalmente un certo episodio.

Queste considerazioni portano la nostra attenzione sul rapporto tra necessità, o meglio utilità, e agire umano. Gli uomini schiacciati dalla potenza della natura hanno desiderio di qualcosa di superiore che li protegga; si tratta, in sostanza, di un «*lume che Dio ha sparso sopra tutti gli huomini*». Il desiderio è evidentemente visto da Vico come una forza libera che direziona le passioni verso una utilità sociale.

La *Teologia de' Poeti*, scrive Vico, aveva a che fare con passioni violentissime e poteva funzionare sulla base del principio del *conato*, ovvero di una forza che direziona le

37 Badaloni propone una interpretazione della provvidenza di tipo quasi *immanentista*, affermando che la provvidenza atro non è che la vera e propria *struttura* che soggiace all'agire umano. Il termine «struttura» è qui da intendersi sia in senso economico-sociale, sia come struttura della mente e delle facoltà dell'essere umano, che facendo la storia ne comprende il senso. Cfr. N. Badaloni, *Introduzione*, in G. Vico, *Opere filosofiche* cit. Una posizione diversa è stata di recente espressa da P. Girard, *Rationalité et politique: une lecture de la Scienza nuova*, Paris, PUPS, 2008. Questo contributo è particolarmente interessante ai fini della definizione della provvidenza, perché se ne indaga il legame con l'epistemologia e con la ragione, vedendo nella provvidenza un riflesso delle facoltà dell'uomo e in particolare del *sensu comune*.

38 Celebre in tal senso è il primo capitolo del *Trattato politico* di Spinoza. Cfr. B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Bari, Laterza, 1991, pp. 4-7.

passioni verso l'utilità comune. Il *conato* «è proprio dell'umana volontà» e tiene «in freno i moti repressi alla mente dal corpo [...]». Questo *infrenar' il moto de' corpi* certamente egli è un *effetto della libertà dell'umano arbitrio* e sì della *libera volontà*. Il conato, così, nella metafisica vichiana diventa un principio tutto legato alla virtù della mente, la cui libertà disvela l'azione della provvidenza. La distanza tra uomo e natura si determina in questo momento. «Gli huomini per la loro corrotta natura essendo *tiranneggiati dall'amor proprio*, per lo quale non sieguono *principalmente* altro che la *loro particolar propria utilità*» non possono forzare le passioni e indirizzarle alla giustizia. Così, l'uomo nello stato naturale non ama altri che se stesso e, presa moglie, non ama altro che la sua propria famiglia e una volta costituita la vita civile non vuole altro che la salvezza della sua città, e poi della sua nazione e solo quando tutte le nazioni sono unite cerca la sua salvezza insieme alla salvezza del genere umano. Ad ogni modo, l'uomo «in tutte queste circostanze ama *principalmente l'util proprio*».

Adunque non da altri, che dalla *Provvidenza Divina* deve esser tenuto *dentro tali ordini* a celebrare con *giustizia la familiare*, la *civile*, e finalmente l'*umana società*: per gli quali *ordini non potendo* l'huomo conseguire *ciò che vuole*, almeno, *debba conseguire ciò che dee* dell'utilità, che è quel che si dice *giusto*. Onde quella, che *regola tutto il giusto degli huomini*, è la *Giustizia Divina*, la quale ci è *ministrata dalla Divina Provvidenza*, per *conservare l'umana società*<sup>39</sup>.

Per questo, la scienza nuova, conclude Vico, è una Teologia Civile della Provvidenza Divina. I filosofi epicurei e i filosofi stoici non hanno compreso questo metodo. Per quanto riguarda le faccende umane, infatti, i primi affermano che queste sono decise da una cieca casualità e i secondi da una *sorda Necessità* ed entrambi costruiscono un Dio che viene ad assumere le caratteristiche della natura<sup>40</sup>. Riproporre una metafisica di questo tipo è una vera e propria mostruosità, che strappa l'uomo al dominio sulla sua propria storia, e consegna la vita politica a una profonda mancanza di senso. Il senso della teologia civile della provvidenza, invece, è far crescere e sviluppare negli uomini l'idea della salvaguardia e – perché no – dell'amore verso la propria specie. Ma questo progresso è possibile solo allorché venga studiata la storia come teatro del fare umano rintracciando i principi universali che muovono l'azione storica. A partire da questi rilievi, dunque, proprio l'idea di volontà divina dovrebbe essere indagata per comprendere, o almeno «decidere», se si vuol pensare a una provvidenza che sia immanente all'agire umano, o al contrario che sia una disposizione divina, fuori dalla storia che a essa si conforma per esserne direzionata. Come avviene, *davvero*, che gli uomini cercando il loro utile egoistico non rimangono attaccati a esso, ma siano costretti a conoscere le conseguenze comuni delle loro azioni, e soprattutto siano costretti a costruire una vita sociale? Da dove parte questa possibilità? C'è qualcuno che si occupa delle vicende umane, oppure esiste un senso immanente alle nostre azioni? Si può provare a sostituire la volontà divina con la verità. La composizione degli interessi universali non è frutto di un meccanismo di rappresentanza politica e neppure di una forzatura extrastorica o sovrastorica. La possibilità dell'armonizzazione delle spinte egoistiche è data da quel *conatus* a riconoscere la verità che si manifesta nelle utilità particolari. Ogni utilità corrisponde a un utile «vero»; e questa verità è la legge della storia che agisce e che si manifesta nelle particolarità delle

39 G. Vico, *Scienza nuova 1730* cit., p. 128.

40 Ivi, pp. 128-129.

azioni umane. Evidentemente, non tutte le azioni umane possono permettere a questa verità di manifestarsi con la stessa chiarezza, dunque il nostro destino non è segnato, eppure esiste in forma di tendenza, di senso latente. Spinoza, con il suo *fato*, non riconosce altra verità che quella dei singoli fenomeni naturali o al massimo degli elementi in comune che essi hanno. Vico non può e non riesce a vedere, nella filosofia della natura, la possibilità di affermare una verità dell'essere umano, e sente il bisogno di appoggiarsi all'idea di una *sovraabbondanza* di essere *emanata* dalle azioni umane. Questa sovraabbondanza sarebbe una legge *strutturale* che sostiene le nostra facoltà e il nostro fare<sup>41</sup>. La verità della storia, dunque, si manifesterebbe proprio nella dialettica, nello scontro, tra la pulsione individuale e la comunanza di una situazione di fatto che impone la convivenza, o quantomeno il *conatus* alla convivenza.

La provvidenza e l'agibilità dell'uomo nella storia vengono in qualche modo a coincidere e questa coincidenza è foriera di conseguenze molteplici, tra le quali mi pare di poterne isolare una in particolare.

#### 4. Il Golem spinoziano e l'affermazione della possibilità

L'intento di questo contributo – forse è necessario ribadirlo – non è un confronto tra Vico e Spinoza, oppure una acquisizione di elementi per prendere posizione a favore dell'una o l'altra visione. Piuttosto, si tratta di isolare alcune tematiche vichiane attraverso

41 Posso arrivare a questa conclusione grazie a molti contributi sull'argomento. Su tutti cito: V. Mathieu, *La provvidenza in Vico*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli, CUEN, 1999, pp. 581-587. Mathieu individua nell'idea di provvidenza l'incrocio di due tradizioni, quella plotiniana e quella biblica. «La Provvidenza di Plotino trae il nome dagli stoici, ma rovescia il concetto stoico di una Provvidenza fatale, perché tra la sua origine e il suo manifestarsi c'è un salto. La Provvidenza non può essere identificata con la *heimarméne* perché implica un dislivello tra la necessità e l'evento, tra la verità e il fatto; e, quindi, anche una contingenza. Con tutto ciò nel fatto si riconosce la verità (nascosta sotto il contrario): perché ciò che tiene insieme il fatto, impedendo che si disperda nel nulla, nella notte della molteplicità, è il ricordo (chiamiamolo così per tradizione platonica) della verità: dunque una presenza 'ideale' della verità nel fatto» (ivi, p. 585). Tuttavia, Mathieu non disconosce la compresenza di un'idea della provvidenza ripresa dalla tradizione biblica secondo cui il creatore effettivamente si *occupa* delle vicende umane, riconoscendo in definitiva una ambiguità del concetto. Ad ogni modo, rispetto a queste due tradizioni, l'originalità di Vico, secondo Mathieu, sta proprio nel fare della storia la sede della verità. Il legame tra Vico e la tradizione platonica è direttamente affrontato anche in Id., *Vico e la tradizione «platonica»*. «*La Filosofia dell'Umanità e la Storia Universale delle Nazioni*», «Bollettino del centro di studi vichiani» 22-23 (1992-1993), pp. 65-102. Di diversa natura, ma a mio avviso non inconciliabile, è la posizione di Badaloni alla quale abbiamo già accennato (cfr. *supra*, n. 37), che però tenta di riavvicinare la provvidenza alla natura; ma questa natura è anche natura sociale dell'essere umano. «Tutto è dunque condizionato socialmente (anche ciò che appare come virtù privata). In questo senso la provvidenza equivale alla fattualità dei valori, alla loro rispondenza alle occasioni di utilità e necessità che sollecitano le risposte. E tuttavia questa rispondenza non sarebbe ancora sufficiente se essa non fosse accompagnata e perfezionata da una *paura* contrapposta a quella originaria posta a fondamento della *auctoritas* e che deriva invece dalle esigenze di egualità delle masse. Senza questa seconda paura la società non avrebbe sviluppato [...]. La provvidenza è in sostanza la compresenza delle due paure, il suo sbilanciarsi volta a volta in una od in altra direzione a seconda del prevalere di uno o dell'altro elemento dialettico, ed il risultato dello scontro è il corso storico e quindi il seguito delle possibilità che la struttura stessa del mondo umano apre alla storia»: N. Badaloni, *Introduzione* cit., p. xxxix. Per un approfondimento della questione rimando al già citato R. Mazzola, *Religione e provvidenza in Vico* cit.

so la forte accusa a un filosofo la cui eredità pesava su chiunque volesse avviare un'opera di riflessione che si confrontasse con i più influenti contributi europei.

Lo sguardo di Spinoza rimane legato, a parere di Vico, all'analisi della natura e della necessità naturale. L'autore della *Scienza nuova* non dovrebbe essere stupito dal fatto che cercando la verità e la ragione delle cose nei fenomeni naturali si approdi a una metafisica che guardi i fenomeni a partire dalla necessità di una loro regolazione. D'altra parte, non bisogna dimenticarlo, il più grande svantaggio di uno sguardo che si posa sulla necessità naturale cercando di conoscerla e di interpretarla secondo la sua propria e interna verità (sia ricordato purtroppo solo velocemente: l'esistenza di una verità in Spinoza è affermata con forza e risulta ontologicamente fondata) è uno sguardo che secondo Vico lascia l'uomo nella sua limitatezza, in preda ai suoi bisogni naturali, ma soprattutto senza la facoltà di pensare una possibilità altra dalla naturalità. L'uomo rimane *prigioniero* di un oggetto – la natura – che può conoscere solo limitatamente e parzialmente, invece di volgersi alla conoscenza dei fatti umani che possono essere *saputi* pienamente perché fatti, appunto, dall'uomo. I *fatti* interpretati nella loro naturalità, cercandone cioè una ragione fisica e non storica, sono destinati a rimanere fatti particolari e caotici, seguendo appunto una *sorda necessità* che non permette di scoprire un senso nelle cose. Così, gli individui sarebbero lasciati ai loro bisogni multipli e nessuna scienza potrebbe trovare e costruire strumenti convincenti e veri per strapparli al loro destino.

La mostruosità della filosofia di Spinoza sta nelle conseguenze dell'osservazione della natura: la civiltà, le nazioni, si costituirebbero come una sorta di *Golem*: un mostro biblico senza volontà, diverso anche dal Leviatano di Hobbes che invece una volontà, quella del sovrano, ce l'avrebbe. Hobbes e Spinoza, secondo Vico, condividono la stessa matrice materialista e forse al filosofo napoletano non interessa tracciarne distinzioni o affinità. Vero è, però, che in Spinoza emergono chiaramente le conseguenze politiche e antropologiche di una certa filosofia. Lo sguardo di Vico si posa proprio su alcune conseguenze, mettendole al centro del suo discorso come sotto una lente di ingrandimento, fino a vedere l'autore dell'*Etica* come propugnatore di un'idea di civiltà non diversa da un caotico insieme di materia coagulata e semovente, che, come un automa non ha alcun senso e alcuna direzione. Inoltre, la filosofia materialistico-stoica si limita ad affermare una verità che è solo quella che si trova sotto i nostri occhi e le cui ragioni profonde non possiamo conoscere. Come possiamo conoscere la natura umana, sembra chiedere Vico, se non guardiamo a quelle che sono le leggi storiche che si sviluppano da ciò che l'uomo stesso fa? Vico non teme la barbarie perché questa, riassorbita nel piano provvidenziale della storia e nel piano epistemologico della nuova scienza, si rivela come occasione di riscatto per le facoltà umane; non teme i giganti, figure mostruose, ma pronte a sentire la pietà<sup>42</sup> e a «rimpicciolirsi» fino a conquistare forma e dimensioni umane. Ciò che Vico considera realmente pericoloso è una scienza cieca che non proporrebbe nulla se non lasciare l'uomo a un destino che lo vede simile alle belve. L'uomo con le facoltà eccessivamente dipendenti dal corpo, l'uomo «barbaro» che sente prima di pensare, è figura di un'umanità già compiuta se paragonata ai *mercanti* spinoziani, ovvero a uomini legati ai loro bisogni e posti in conflitto reciproco. Non basta dire che l'uomo è per natura socievole e che il diritto di natura è inesistente se preso individualmente, se poi si schiaccia l'agire umano sull'idea di un fato naturale. Da questo punto di vista, Vico

42 Proprio a partire dal concetto di pietà Cristofolini traccia la linea di demarcazione tra Vico e Spinoza. Cfr. P. Cristofolini, *Vico pagano e barbaro* cit.

non vede l'autonomia che Spinoza tenta di dare alla scienza politica, ma cerca in essa – senza trovarla – la costruzione filosofica di un senso dell'agire umano e la percezione della provvidenza divina nella storia, che può vedere solo attraverso la «nuova» scienza. Si è già accennato alla discussione su quanto la lettura di una provvidenza *immanente* o *trascendente* all'agire umano sia legata alla maggiore o minore preferenza di una lettura «laica» della *Scienza nuova*; ma si è anche accennato a quanto le letture più interessanti (almeno a parere di chi scrive) propendano per un superamento della questione posta in questi termini. Eppure, provando una semplificazione, quanto più si stacca l'idea della provvidenza da un'idea cristiana o cattolica, tanto più emergono punti di contatto tra Spinoza e Vico<sup>43</sup>. Se non si vuol parlare di immanenza della provvidenza, si potrebbe parlare di una naturalizzazione della provvidenza. Ma il senso del termine *natura* qui non è da intendersi come sovrapposto alla *fysis*, ma come una rispondenza tra l'agire umano e il naturale ordine delle cose. La costituzione delle famiglie e poi delle società, per esempio, segue un ordine naturale delle cose, degli affetti, degli interessi, che non viene da Vico conosciuto attraverso la fisica o la geometria, ma attraverso la storia che analizza, volgendo indietro lo sguardo, le genealogie, i *nascimenti*, dei «fatti umani». Attraverso l'analisi delle *fictiones* umane, dei miti, delle antiche formule giuridiche, degli strumenti culturali comuni a diverse nazioni, Vico traccia l'ordine *naturale* della storia fondandolo sull'autorità dell'arbitrio umano. In questo modo, la storia si presenta – anche guardandola *a posteriori* – come un passato gravido d'avvenire, nel quale tutte le possibilità sono addensate e possono svilupparsi ancora nel nostro presente. Così si costruisce anche un *futuro mitico*, che per Vico può essere quello dell'*akmé* delle civiltà, forma che presuppone l'inizio del ritorno alla barbarie, medioevo «tecnologico» che si ripresenta con caratteri e forse anche con contenuti mutati.

La mostruosità di una necessità che inchioda il pensiero umano alle sole realtà naturali (inconoscibili perché frutto della mente e dell'operato divino) non può, agli occhi e alla penna di Vico, che disegnare una vita men che umana, e tralascia di restituirci tutte le *meraviglie del possibile*, ovvero tutta la varietà delle forme di vita che l'umanità ha attraversato sviluppando a mano a mano le sue facoltà, tutte le varietà di miti e di strumenti culturali per addomesticare e dotare di significato la natura, tutte le trovate e gli stratagemmi che hanno dato luogo alle diverse forme dei rapporti sociali. Nella storia tutto è possibile, ma proprio per questo, e come in un romanzo di fantascienza, si sviluppano forme di vita tanto diverse da apparire incommensurabili. Queste diverse possibilità vanno invece comprese e difese perché espressione di un senso comune e di una *ratio* che ne giustifica la genealogia, il *nascimento* e il corso storico, fino a offrire l'opportunità di mettere a confronto e in comunicazione ciò che rimarrebbe indifferente e indistinto se ricomposto in un mero e mostruoso piano della necessità.

43 Recentemente sui punti di contatto tra Vico e Spinoza si è espresso Vincenzo Vitiello nel lungo saggio introduttivo alle tre edizioni della *Scienza nuova*. Cfr. V. Vitiello, *Vico nel suo tempo*, in G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni* cit., pp. IX-CLXXII.