

‘LA GUISA VERA DI CIASCHEDUNA COSA
È DA RIVOCARSI A DIO’. IL PROBLEMA DELLA CAUSALITÀ
EFFICIENTE NELLA PRIMA GNOSEOLOGIA DI VICO

Qualcosa che ha particolarmente interessato ad Alain Pons nella *Scienza nuova* è stata la comprensione del significato della *Storia ideale eterna* e la sua adeguata applicazione nell’intelligibilità della Storia Universale. In un articolo del 2004, pubblicato in un volume dedicato al rinnovamento degli studi vichiani in Francia¹ — di cui faceva parte lo stesso Pons e il cui simbolo principale, come leggiamo nell’*Avant-propos* di Tosel, era stata la sua traduzione della *Scienza nuova*² —, il nostro autore ha definito la *Storia ideale eterna* nei termini di uno «schema [schéma]» generale, «ternario», del corso che le nazioni intraprendono naturalmente in tutti i tempi. Ancora per Pons, applicandolo «in modo sistematico e quasi meccanico» agli eventi particolari *raccolti* dalla Storia Universale, Vico, come altri che lo avevano preceduto, come Polibio e Bodin, fu in grado di dare «unità formale» e di fornire all’archivio della Storia Universale ciò che sempre gli mancava: gli inizi, una successione di ere e una cronologia ragionata, ma lo faceva tuttavia con una scientificità finora mai vista. È significativo notare che Pons considera la «storia ideale», quella «idea eterna» di storia enunciata nella *Scienza nuova*, come uno ‘schema’, e soprattutto vede nell’uso di questa idea la condizione per rendere la Storia Universale, con il suo abbondante ma disperso patrimonio di fatti dell’umanità, una scienza ‘nuova’³.

Non è facile capire cosa lo abbia portato, undici anni dopo, a rielaborare gli argomenti dell’articolo nel libro *Vie e Mort des Nations*, opera in cui ha presentato la sua lettura della *Scienza nuova*, e a elimi-

¹ A. PONS, ‘*Histoire idéale éternelle*’ et ‘*histoire universelle*’ chez Vico, in «Noesis» VIII (2004), pp. 7-19.

² G. VICO, *La Science nouvelle*, traduit et présenté par A. Pons, Paris, 2001.

³ A. PONS, ‘*Histoire idéale éternelle*’ ..., cit., pp. 8-10.

nare praticamente i riferimenti alla nozione di «schema»⁴. Una dichiarazione che compare in queste pagine, assente nelle più antiche del 2004, ci dà un'idea del tipo di disagio che questa interpretazione più audace avrebbe cominciato a causare. Pons cambiò il tono delle sue prime considerazioni e, anziché riferirsi a un'applicazione *meccanica* dell'idea sui fatti della storia, cogliendoli solo superficialmente, affermò invece, in un'altra direzione, che questa «storia ideale» è «interamente inscritta nello sviluppo della natura degli uomini»⁵. Questo nuovo orientamento si fa sentire nell'intenzione dell'autore di porre la questione nei termini dell'assioma che stabilisce che «L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose»⁶, nel quale «è evidente» per lui che Vico ripettesse la famosa settima proposizione dell'*Etica* di Spinoza, dove si legge che «L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose»⁷; con una sottile differenza, secondo Pons, «che non si tratta, in uno e nell'altro, delle stesse cose, e che Vico parla soltanto delle cose umane»⁸.

Incollando la storia ideale vichiana a Spinoza, Pons, per essere coerente, ha dovuto allontanarla dall'associazione con l'idea di schema, che, al contrario, l'avrebbe destinata all'esteriorità e a ripetere il destino delle scienze sperimentali della natura. A questa nozione mancava la capacità di esprimere l'identità sostanziale profonda tra le idee e le cose, o tra il pensiero e l'estensione, presunta nella proposizione dell'*Etica*. Il passo di Pons verso Spinoza richiedeva che si considerasse l'idea in Vico in un *senso forte*. Si può quindi capire la sua esitazione, poiché l'interpretazione dell'articolo, invece di ciò, sembrava tendere verso una *depotenzializzazione* o *desubstanzializzazione* dell'idea di storia eterna vichiana⁹.

⁴ ID., *Vie et mort des nations: lecture de la Science nouvelle de Giambattista Vico*, Paris, 2015. Il sesto capitolo del libro, 'La Nature des Nations' (pp. 201-267), rielabora e sviluppa gli argomenti dell'articolo del 2004.

⁵ Ivi, p. 239.

⁶ G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in ID., *Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, § 238 [d'ora in avanti: *Sn44*].

⁷ B. SPINOZA, *Etica e Trattato Teologico-Politico*, a cura di G. Gentile, G. Radetti e A. Dini, Milano, 2009, p. 80.

⁸ A. PONS, *Vie et mort des nations...*, cit., p. 238.

⁹ Il termine «depotenziamiento» è stato utilizzato da Diana per fare riferimento alla forma di appropriazione vichiana del *cogito* come *coscienza* (R. DIANA, *Depotenziamiento del 'cogito' cartesiano e 'disappartenenza' dell'io*, in *Disappartenenza dell'io: filosofia e*

Infatti, l'efficacia rappresentativa dello *schema* si basa su determinazioni che limitano enormemente la portata prevista da un'idea di questo tipo. In primo luogo, più che adattarsi alle cose del mondo, è della sua natura semplificarne la complessità; così, invece di esprimere il suo essere, si accontenta della descrizione del suo funzionamento, ad esempio; risultati euristici che ottiene in modo arbitrario o forgiando, a partire da certi segni e modelli convenzionali, rappresentazioni altrettanto convenzionali delle cose; ciò che significa dire, in ultima analisi, che hanno la natura di ipotesi e congetture, e sono soprattutto creazioni, *factum* della mente.

Ciò che cambia dall'articolo al libro è la concezione di *idea* che Pons crede di intuire dalla lettura della *Scienza nuova*. Da una prima comprensione più *positivista* dell'idea di storia in Vico, presumibilmente derivante dall'interesse del filosofo per le moderne scienze naturali, Pons, cambiando la sua comprensione, inizia nel libro ad affrontarla da un punto di vista *metafisico* e incline a vedere nell'autore napoletano i tratti di un'ortodossia cristiana. Percepandola ora come una congettura scientifica, ora come l'ordine divino provvidenziale stesso, Pons ha trascinato dentro la sua disamina della *Storia ideale eterna* un conflitto di interpretazioni che oppone idealmente il pensatore di una scienza della natura (delle nazioni) al filosofo dello spirito.

L'alternanza di queste ipotesi di lettura offre al lettore la percezione di due distinti movimenti della filosofia vichiana. Il dilemma di dover scegliere tra lo scienziato o il metafisico sembra derivare dal fatto che Vico elabora i suoi argomenti, fin dai tempi delle *Orazioni inaugurali*¹⁰, intrecciando, una dopo l'altra, tesi su Dio e sulla prima filosofia e relative al metodo della filosofia naturale, di carattere epistemologico. Ciò che si vuole fare, in seguito, è decostruire l'immagine del conflitto di interpretazioni, del dilemma, come se una posizione escludesse l'altra e Vico dovesse essere o un novatore o un ortodosso. A partire dalla lettura del *De antiquissima italarum sapientia*¹¹, intendiamo mostrare che

musica verso Samuel Beckett, Napoli, 2016); Lomonaco ha visto in una sorta di «de-sostanzializzazione del mondo» il grande merito di Vico nella metafisica del 1710 (F. LOMONACO, *Introduzione*, in G. VICO, *Sull'antichissima sapienza degli italici*, a cura di F. Lomonaco, Napoli, 2011).

¹⁰ Id., *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982 [d'ora in avanti: *Or. I...VI*].

¹¹ Id., *De antiquissima italarum sapientia*, tr. it. a cura di M. Sanna, Roma, 2005 [d'ora in avanti: *De ant.*].

questa alternanza, al contrario, è il segno di una complementarità, come se, per Vico, le tesi metafisiche dovessero spiegare le epistemologiche e viceversa. Optando per l'opera del 1710, ci allontaniamo consapevolmente dall'oggetto di Pons, tuttavia, questa scelta ci offre l'opportunità di ripercorrere e riecheggiare nella sua interpretazione della *Scienza nuova* del '44 un insieme di temi e problemi risalenti a trent'anni prima, formulati in una fase della filosofia di Vico considerata superata, dopo che ha abbandonato il progetto del libro e si è rivolto alla stesura del *Diritto universale*¹².

1. *Perfectissima idea*.

Non mancava alla filosofia di Vico una definizione *forte* di idea: «idea perfettissima», come la chiamò nel *De antiquissima*¹³. Pensarla però richiedeva una certa competenza operativa della mente, l'*intelligere*, che di poco aiuto per l'enciclopedia delle nostre conoscenze, anziché liberarci dall'ignoranza, insisteva nel confermarla nella pratica. Leggiamo che l'«idea perfettissima» è il risultato della capacità di «raccolgere tutti gli elementi di una cosa»¹⁴, cioè di «provare una cosa attraverso le cause [...] farla»¹⁵. Così, per Vico, l'atto mediante il quale la mente comprende in modo perfetto la cosa tramite l'idea è l'atto stesso di causarla con il pensiero. Secondo una formula comune all'epoca, Vico assegnava così alla *causalità* il compito proprio della *razionalità*, arricchendo la lista dei filosofi moderni della «*causa sive ratio*» studiati da Carraud¹⁶.

Basandosi su una precisa indagine storica e concettuale, Carraud inserisce la filosofia razionalista nell'itinerario di una storia del principio di causalità, che da Descartes va a Malebranche, passando per Spinoza e Leibniz, ma non senza stabilire prima come punto di partenza ideale i progressi della filosofia scolastica di Suárez¹⁷. L'ipotesi di Carraud si applica con precisione a Vico, anche se non viene menzionato nel libro.

¹² G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit. [d'ora in avanti: *Vita*], p. 41.

¹³ *De ant.*, p. 15.

¹⁴ *Ivi*, p. 15.

¹⁵ *Ivi*, p. 53.

¹⁶ V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, 2002.

¹⁷ *Ivi*, p. 10. In linea con la tradizione storiografica francese di E. GILSON (*Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951) e J-L. MARION (*Sur la Théologie blanche de Descartes; analogies, création des vérités*

Le pagine del *De antiquissima* in cui espone la teoria della *convertibilità del vero e del fatto*¹⁸ sembrano sufficienti per renderlo di diritto il rappresentante italiano di questa moderna storia del principio di causalità; per di più, si sia ispirato a Suárez mentre scriveva la sua opera metafisica.

Quando si tratta dell'origine della metafisica del *De antiquissima*, c'è quasi un consenso sull'influenza decisiva di Suárez¹⁹. Nella esposizione delle sue fonti nell'autobiografia, Suárez è uno dei pochi scolastici che Vico ammette di aver letto. Filosofo fondamentale nella formazione degli intellettuali europei che, nel XVII secolo, frequentavano la *ratio studiorum* dei gesuiti, Vico avrebbe solo sentito parlare di lui informalmente mentre frequentava la scuola a Napoli. A quel punto forse Suárez era già considerato un idolo della nuova filosofia e guardato con cautela dai professori. Qualunque sia la ragione, Vico ci racconta di essersi dedicato per la prima volta al suo studio solo dopo aver abbandonato il Collegio gesuita, deluso dalle lezioni del padre Ricci. Secondo il racconto, la notizia che Suárez era un filosofo e metafisico eminente, di stile chiaro e semplice, ebbe sul giovane filosofo un effetto liberatorio, offrendogli l'opportunità di continuare lo studio della metafisica anche al di fuori del Collegio; dunque, «lasciò la scuola [...] e se chiuse un anno in casa a studiare sul Suarez»²⁰. In effetti, lontano dall'influenza dei preti si poteva leggere più facilmente la metafisica suareziana come la prima espressione della modernità filosofica e la fonte principale dei dibattiti sul significato della scienza che hanno dominato il XVII secolo.

Suárez attirò l'attenzione dei primi moderni, a cominciare da Descartes, grazie alla sua dottrina sulle cause esposta nelle *Disputationes metaphysicae*²¹. Senza voltare le spalle ad Aristotele, Suárez definisce la scienza come inteliezione delle cause, ma si proponeva di cercarle ora in

éternelles et fondement, Paris, 2009), il cui merito è stato quello di spiegare Cartesio e la filosofia che lo ha seguito a partire dai dibattiti scolastici.

¹⁸ *De ant.*, p. 17.

¹⁹ Su questo sono d'accordo, per citare alcuni, E. GIANTURCO, *Suarez and Vico: A Note on the Origin of the Vichian Formula*, in «Harvard Theological Review» XXVII (1934), 3, pp. 207-210, C. VASOLI, *Vico, Tommaso D'Aquino e il tomismo*, in questo «Bollettino» IV (1974), pp. 5-35 e F. LOMONACO, *Tra metafisica e scienza dell'uomo: tracce di Suárez nel 'Liber metaphysicus'*, in *Traversie e Opportunità: studi su Giambattista Vico nel 350° anniversario della nascita*, Milano, 2020.

²⁰ *Vita*, p. 8.

²¹ Carraud osserva che «Il trattato sulle cause di Suárez occupa una parte considerevole delle *Disputationes metaphysicae*, le *Disputationes* XII a XXVII, 600 pagine

una nuova geografia del sapere e di orientarsi attraverso una nuova mappa; era necessario conoscerle nell'intimità di una *causa efficiente*, indipendente e assolutamente esterna agli effetti che si desidera conoscere.

Una causa dovrebbe corrispondere a due chiari criteri, secondo lui: il primo, che influenzi l'effetto, l'altro, che ci interessa da vicino, che l'essere dell'effetto sia completamente diverso da quello della causa²². Ora, un effetto dipende ovviamente da una causa per essere ciò che è, essa gli conferisce significato e gli dà una ragione d'essere, ma la causa, per essere ciò che è, non può dipendere affatto dalle cose che effettua e crea. Questo criterio implicherebbe che la causa fosse interpretata *metafisicamente*, poiché, oltre ad essere la ragione unica e universale degli effetti che produce, agendo indipendentemente da essi, o dal *nulla*, essa si astrae dalle cose fatte e materiali, denotando una realtà unicamente astratta, immateriale e, quindi, metafisica. Invece di quelle «motrici» che gli scolastici chiamarono anche «*efficientes*», per Suárez la causa efficiente designerebbe un Principio che agisce *trascendentalmente*, in una sorta di *a priori* del mondo fisico²³.

Suárez ha promosso una profonda riformulazione della teoria classica delle cause. Per darvi un'idea, ha messo in sospenso lo statuto delle cause formale e materiale, poiché non sarebbero altro che aspetti intrinseci all'effetto e che operano attaccati ad esso: una è il suo substrato, l'altra è il modello chiaramente stampato su questo substrato, la sua forma. Nella *Disputatio XII*, Suárez propone una divisione della causa in «interna [*internam*]» ed «esterna [*externam*]»; quella in quattro di Aristotele manteneva intatta e senza interferenze l'affinità e la convenienza di alcune parti, presumendo quindi divisioni precedenti e fatte in minor numero. Quanto alla causa materiale e formale, Suárez ha ritenuto opportuno riunirle per affinità sotto una stessa «causa intrinseca», responsabile di conferire «entità numerica» e comporre «internamente» l'effetto, che si contraddistingue, per principio, da un'altra sorta di causa che, al contrario, «non compone intrinsecamente l'effe-

nell'edizione Vivès, quasi un terzo dell'intera opera delle *Disputationes*» (CARRAUD, *op. cit.*, p. 105).

²² Suárez ci racconta che «ogni causa che infonde l'essere in un altro in modo di principio essenziale [...] sempre dà un essere distinto dall'essere stesso che essa ha; e questo è propriamente causare e fare» (F. SUAREZ, *Disputaciones metafisicas*, Tomo II, edizione bilingue a cura di S. R. Romeo, S. C. Sánchez, A. P. Zanón, Madrid, 1960, p. 354).

²³ CARRAUD, *op. cit.*, pp. 108-109.

to», ma opera staccata da esso, dall'esterno, come nel caso delle cause efficiente e finale, giustamente chiamate da lui «estrinseche»²⁴. Suárez lascia l'impressione che una sarebbe meno causa dell'altra, dato che la considerazione di certe cause «interne» agli effetti sembrava implicare l'inosservanza del sopraccitato criterio che stabilisce che l'essere della causa debba essere diverso dall'essere dell'effetto, come è perfettamente il caso, al contrario, di una causa «estrinseca» all'effetto: *efficiente* mentre lo «influenza per azione o mutazione reale», ma anche responsabile di influenzarlo nella forma di un *fine*, «per mutazione intenzionale o metaforica», da fuori delle cose, quindi, ma *intimamente* per quanto riguarda l'«agente intelligente»²⁵.

Solo la causa finale e una certa «esemplare», che Suárez ha aggiunto alle cause aristoteliche, meriterebbero lo status di cause reali, e soprattutto per le loro nature intrinsecamente intellettuali. La stipulazione di una *finalità*, ad esempio, che impedisce a qualcuno di agire per caso, è un requisito dell'azione di causare più che una caratteristica dell'effetto, come ha pensato la fisica antica. Essa agisce solo dal lato del soggetto e senza associazione diretta con l'effetto, come ci si aspetta da una causa vera; è ciò che «eccita o muove l'agente ad agire»²⁶ e ha «la virtù di attrarre l'effetto»²⁷. Un agente intellettuale libero e razionale, sia esso «creato» o «increatedo», può avere fini e agire in conformità con uno scopo, ma mai cose materiali e inerti, senza volontà propria e intenzione. Inoltre, la «causa esemplare» di Suárez, così come le idee, esiste solo intellettualmente, il che Platone avrebbe illustrato meglio di chiunque altro, secondo lui, chiamando «intelligibile» l'*esemplare* del nostro mondo²⁸; «l'idea o l'esemplare è nella mente», affermò, «essenzialmente all'interno» nella condizione di «rappresentazione intenzionale o intellettuale»²⁹. Potremmo dire che per Suárez l'azione di causare consiste principalmente nell'atto, simultaneo nel tempo ma primo nell'ordine logico, di rappresentare le cose nell'intelletto e in tal modo, all'interno della rappresentazione stessa, definire gli scopi a cui saranno destinate e gli esemplari che emuleranno una volta create.

²⁴ SUAREZ, *op. cit.*, t. II, p. 366.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 362.

²⁷ *Ivi*, p. 366.

²⁸ *Ivi*, Tomo III, p. 703.

²⁹ *Ivi*, t. VI, p. 44.

Un breve passo del *De antiquissima* illustra i limiti angusti entro i quali la causalità opererebbe da Suárez in poi. Per Vico, una conseguenza della massima secondo cui «il vero coincide con il fatto», che stabilisce il principio dell'intelligibilità delle cause, è l'opinione antichissima, ma carica di ortodossia, che «in Dio è il primo vero perché Dio è il primo facitore, che è infinto perché è facitore di tutte le cose, che è *esattissimo* [*exactissimum*] perché *rapresenta* a se stesso gli elementi *estrinseci* e *intrinseci* delle cose che pure contiene»³⁰. Sembra che l'*ordine dell'efficienza* sia corretto nel brano, cioè Dio è il primo a causare e, da primo, causa tutte le cose, e così via, tuttavia, Dio è anche considerato «*exactissimum*», cioè realmente efficiente, perché conosce le cose nel momento preciso di crearle e «rappresenta» a se stesso «gli elementi delle cose», «che pure contiene», meritando questo aspetto della causalità, l'intellettuale, il primo posto nell'*ordine delle ragioni*. L'efficienza nel produrre l'effetto richiedeva che la causa fosse essenzialmente causa intelligente, dotata di intenzioni e della forza razionale di rappresentare, di una vita interiore, in sostanza.

Dal momento che risiede nella causa efficiente il complesso delle ragioni che spiegano le cose, conoscerle equivarrà a comprendere il modo in cui la causa opera, i suoi fini e ciò che ha in mente, ma ciò che si desidera così conoscere, Dio, è un essere di natura non causata e, su questo aspetto specifico, inintelligibile per la scienza³¹. Solo Dio può dare ragione e intelligibilità all'universo che ha creato, comunque, diversamente dalle sue creature, Egli stesso non dispone di una causa idonea a farci capire perché abbia voluto creare l'universo in questo modo e non in un altro; perché lo ha fatto in totale astrazione dalla materia preesistente, creandolo dal nulla, Dio concentra in sé, e solo in Lui, la possibile comprensione di tutta la Creazione³².

In un primo piano argomentativo del *De antiquissima*, tale esigenza intellettuale dell'atto di causare implicherebbe stabilire un confine insormontabile alla cognizione umana della Natura, accogliendo sia lo scetticismo che il fideismo. Nel *De nostri temporis studiorum ratione*, nella parte considerata una anticipazione della tesi metafisica del 1710,

³⁰ *De ant.*, p. 15-17 (corsivo mio).

³¹ CARRAUD, *op. cit.*, p. 122.

³² Questa *intimità* delle cose è il criterio della scienza divina, secondo Vico: «Dio conosce ogni cosa, perché *contiene in sé* gli elementi con i quali compone tutte le cose» (*De ant.*, p. 19, corsivo mio).

leggiamo l'avvertimento che «Nel solo Dio ottimo massimo sono vere le *forme* delle cose», a partire dalle quali «è *modellata* la natura», e perciò Vico esorta i lettori a dedicarsi «alla fisica come filosofi [...] per abbassare l'orgoglio umano»³³. Essendo Dio la causa efficiente di tutte le cose che non sono Lui stesso, non c'è nient'altro che possiamo fare se non rifugiarsi sotto l'autorità delle Sacre Scritture: «poiché solo in Dio il vero è nella sua esattezza, dobbiamo riconoscere come assolutamente vero quanto ci è stato rivelato da Dio senza cercare il genere o il modo per cui è vero, perché ci è assolutamente impossibile comprenderlo»³⁴. Vico riconosce la fonte dell'intellezione degli effetti e fa di Dio, al limite, «il vero nella sua esattezza», però, nello stesso brano, denuncia il limite intrinseco del nostro «metodo», ovvero la nostra incapacità, per quanto riguarda l'ampio campo della causalità divina, di andare oltre ciò che Dio stesso ha voluto miracolosamente esternare e 'mettere fuori', come ha fatto attraverso i Profeti. Per avere un'idea del problema, così come non è possibile sapere cosa sta pensando la persona che ci sta accanto, quali siano le sue idee, a meno che ce le dica, giacché pensa necessariamente nel silenzio del suo mondo interiore, allo stesso modo Dio, che è causa intelligente ed effettua le cose internamente nel suo intelletto, visto che «contiene in sé le idee di tutte le cose e [...] gli elementi di tutte le idee»³⁵, può solo farci conoscere le sue ragioni più intime raccontandoci e esprimendole attraverso il linguaggio.

Di fronte all'ipotesi dell'incognoscibilità delle vere cause, non rimane della teoria suareziana altro che la convinzione in una sorta di *inaccessibilità costitutiva del reale*, che si riassume in ciò che Vico, da allora in poi, considererà il principale vizio dell'essere umano, cioè che «sono poste al di fuori di essa tutte le cose che non sono la stessa mente», che «tutte le cose sono fuori di lui»³⁶. Il fatto è che ci troviamo circondati da accidenti di un altro essere diverso dal nostro, da cose quindi assolutamente esterne alla mente e che contempliamo solo dall'esterno, attraverso la nostra sensibilità, e non c'è nulla da fare se non chiedere sempre agli effetti stessi riguardo alle loro cause.

Vico certamente assume la divisione suareziana delle cause quando distingue tra elementi «estrinseci» e «intrinseci» delle cose. I cosiddetti

³³ G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., p. 117 (corsivo mio).

³⁴ *De ant.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ivi*, p. 17, 23 (corsivo mio).

ti «estrinseci» potrebbero benissimo raggruppare quelle cause intime dell'agente, presenti solo nell'intelligenza divina. È in questa prospettiva che affermò che la mente umana «non può mai raccogliere tutti gli elementi, ma è costretta ad accontentarsi soli di quelli esteriore»³⁷. Come nota Vico, «perché gli elementi della realtà naturale son al fuori di noi», ci accontentiamo nella conoscenza di indagare gli elementi estrinseci, cioè delle cause che possono essere conosciute sulla superficie degli effetti, motivo per cui «non possiamo provare dalle cause la fisica»³⁸. Diversamente di effettuare le cose nell'idea, l'uomo, nella condizione di semplice raccoglitore, «può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose»³⁹, raccogliendo e unendo i pezzi delle cose che si presentano sempre, anche allo sguardo attento dello scienziato, eccessivamente dispersi, atto questo dell'intelligenza che Vico chiamerà, al contrario, *cogitare*, «andar raccogliendo»⁴⁰.

2. *Duo sibi confingit.*

Un'altra importante implicazione della metafisica del *verum-factum*, in grado di gettare luce sul problema che stiamo analizzando a partire da Pons, è la risposta quasi istintiva, naturale, della mente umana non appena sperimenta la limitazione di avere solo al di fuori di sé le cose e, perché non le contiene, «non può rendere vere»⁴¹. Come se cercasse conforto nella solitudine, la mente si ritrae e, voltandosi su se stessa, sperimenta l'assoluta interiorità dei pensieri, simile al Sosia, personaggio comico di Plauto, scettico riguardo agli inganni di Mercurio, che aveva assunto l'aspetto volgare di uno schiavo, e pieno di dubbi, ma che sa di *esistere* perché ha un'interiorità e *pensa*⁴².

Questa retrazione non rappresenta semplicemente la constatazione della verità del *cogito*, come si potrebbe anche dedurre, ma piuttosto

³⁷ *De ant.*, p. 17.

³⁸ Ivi, p. 53. Questa premessa della metafisica del 1710, valida soprattutto per il filosofo naturale, diventerebbe rilevante, con l'estensione del suo significato antropologico, anche per il poeta teologo della *Scienza nuova*, il cui inizio della saggezza, ci informa Vico, è sempre l'«ignoranza di cagioni» (*Sn44*, § 375), «Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose» (ivi, § 180).

³⁹ *De ant.*, p. 17.

⁴⁰ Ivi, p. 15.

⁴¹ Ivi, p. 27.

⁴² Ivi, p. 31-35.

una presa di coscienza della *cosa pensante* che si comprende come *causa efficiente* e capace di avere *scienza*. L'essere umano percepisce insomma la sua condizione di causa «estrinseca» ed efficiente, sempre inclinata a desiderare le cose e ad avere su di esse certe idee. Rinchiusa, la mente «conosce se stessa» e arriva «alla conoscenza del *carattere divino* dell'animo», alla percezione di essere un'«*immagine riflessa* di Dio», secondo i termini dell'*Orazione* del 1699⁴³; cioè si scopre creativa, *partecipe* della causalità divina, e realizza un universo di oggetti infinito che infine «comprende in sé»⁴⁴, intimamente, e con il quale compensa l'estraniamento originario con la natura esterna, senza mai superarlo. In questo contesto, la mente, spiega Vico, mediante quella che chiamano *astrazione* si finge due cose [*duo sibi confingit*]: il punto, che può essere disegnato, e l'uno che può essere moltiplicato», e, tenendosi salda a queste astrazione, «si è arrogato il diritto di procedere [...] all'infinito», ossia, «si concede di condurre linee all'infinito e di moltiplicare l'uno indefinitamente»⁴⁵. Il filosofo utilizza nel brano l'accezione volgare del termine «*astrazione*», cioè nel senso di qualcosa di 'separato da', 'sciolto', 'slegato', indicando la proprietà essenziale della causa secondo Suárez, che deve rimanere al di fuori degli effetti che produce. Così, il fatto che il mondo naturale sia al di fuori della mente, la quale ignora per questo stesso motivo le sue cause, e il suo correlato ritiro nell'*astrazione*, nonostante una testimonianza delle sue severe limitazioni e vizi, le offriva, d'altro canto, le condizioni ideali per diventare una causa dotata di scienza.

Vico elogia ampiamente la matematica nella *Prima risposta*. Secondo lui, «le matematiche sono le uniche scienze che inducono il vero umano, perché quelle unicamente procedono a simiglianza della scienza di Dio», vale a dire, «l'uomo, *contenendo dentro di sé* un immaginato mondo di linee e di numeri, opera talmente in quello con l'*astrazione*, come Iddio nel universo [opera] con la *realtà*»⁴⁶. Il contrasto tra il divino e l'umano è un aspetto retorico centrale di questa metafisica. Nel passo citato, vie-

⁴³ *Or. I*, p. 79 (corsivo mio).

⁴⁴ *De ant.*, p. 25.

⁴⁵ *Ivi*, p. 23-25. Impulso naturale simile a quello che più tardi, nella *Scienza nuova*, sarà quello dei poeti teologi che, ignoranti delle cause dei fenomeni climatici post-diluviani e confusi riguardo a ciò che provavano, si volgono anch'essi, in un certo senso, all'interiorità del proprio pensiero e fanno di sé stessi la regola dell'universo (*Sn44*, § 120).

⁴⁶ *Id.*, *Risposta del Signor Giambattista di Vico* [1711], in *Id.*, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 135 (corsivo mio).

ne dato risalto al binomio divino «universo» e «realtà» e alla loro corrispondenza con l'umano «mondo di linee e di numeri». Del medesimo tipo è il confronto del *Capitolo I* tra l'«immagine solida delle cose», tipica dell'intelligenza di Dio, e il «monogramma» che siamo capaci di fare, «un'immagine piana, quasi una pittura» delle cose, e, poche righe più avanti, tra il modo di operare divino, che «dispone e genera» il mondo, e quello umano, con il quale «compone e fa mentre apprende»⁴⁷. Nella condizione di cause che effettuano le cose innanzitutto nell'intelligenza, Dio e l'uomo rappresentano mondi dissimili: Dio, la realtà, i solidi; l'uomo, astrazioni, monogrammi, dipinti.

L'aspetto comune è qui sottolienato dall'impossibilità umana di trasporre l'esteriorità dell'universo, cosa che Dio nemmeno può immaginare, poiché lo contiene intimamente negli elementi minimi, per cui è più corretto dire che *genera* la natura, anziché *farla*. Per poterla generare dal nulla, è stato necessario cercare nell'idea stessa del suo essere increato l'idea di ogni cosa che ha creato, tuttavia, simile al Figlio nella Santa Trinità, sotto forma di un'altra persona diversa dal Padre. L'essere umano, d'altra parte, vagando sulla superficie della Natura, dà forma a certi simboli e crea rappresentazioni astratte di queste cose reali e solide di Dio, e perciò semplicemente «fa mentre apprende». Vico afferma che causiamo soprattutto la comprensione delle cose naturali, cioè le teorie, i meccanismi e le macchine che sostengono le spiegazioni della fisica emulando la natura, ciò che è diverso dal causare le cose stesse.

Il filosofo napoletano ha preso alla lettera l'ipotesi della *Terza Meditazione*, che non vedeva alcun impedimento logico al fatto che la mente fosse la causa delle idee che abbiamo delle cose naturali. Cartesio ritiene che non solo nelle finzioni dell'immaginazione, ma anche «nelle idee delle cose corporee», non c'è nulla di così grande e eccellente che, in realtà, «non sia potuto provenir da me stesso», non essendo «davvero necessario che io assegni ad esse un autore diverso da me»⁴⁸. Nel *De antiquissima*, ma anche prima, Vico si è comportato di tanto in tanto come erede di questo problema metafisico; eredita il problema infatti, ma non la soluzione tentata dal filosofo francese.

⁴⁷ *De ant.*, p. 17.

⁴⁸ R. DESCARTES, *Meditazioni, Obiezione e Risposte*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, 2012, p. 739.

La mistica cristiana del Logos-Verbo⁴⁹, che stabilisce il nesso causale tra i nomi e le cose, è un importante presupposto di questa discussione. All’inizio del libro, Vico afferma che i nomi sono simboli e caratteri delle idee e queste, le idee, simboli e caratteri delle cose stesse⁵⁰. Un nome è un insieme di elementi linguistici, di parole e caratteri, ma è anche, d’altra parte, qualcosa che trascende questa apparenza: un simbolo, segno di qualcosa che non è effettivamente presente, ma che si lascia percepire dalla mente. Sotto questo secondo aspetto, un nome è un sostituto delle idee, nel senso che le presuppone. Non c’è quindi nessun atto di nominare che non sia immediatamente, per il suo carattere simbolico, un atto stesso di ideazione. I nomi suscitano, animano, originano idee. Inoltre, queste idee, come abbiamo visto, sono simboli e caratteri delle cose, permettendo ai nomi il miracolo stesso del Verbo divino. Ora, poiché suscitano idee, i nomi suscitano ugualmente le cose simboleggiate.

Qui dobbiamo tenere conto della singolarità del Verbo divino e della sua natura profondamente diversa dall’atto umano di nominare. È necessario supporre che il contenuto simbolico della rappresentazione divina sia identico a ciò che la cosa realmente è, adattandosi perfettamente. È evidente l’ispirazione platonica di questa opinione, più che cartesiana, visto che, per ottenere questo risultato, è stato necessario presumere che *rappresenti* tutte sotto forma di *esemplari*. Nella *Disputatio* sulla «Causa exemplar» (XXV), Suárez li ha chiamati, per antonomasia, «idee divine»⁵¹. *L’esemplare* sarebbe dunque il tipo di ideazione divina delle cose per eccellenza. Questa scelta aggiungeva alla semplice conoscenza il risultato di poter anche guidare l’azione verso un fine o scopo. Quindi, oltre ad essere vera, l’idea divina è anche «*forma pratica* che guida l’opera»⁵². Tommaso d’Aquino distingueva «l’intelletto che è causa delle cose» dall’«intelletto che trae la sua conoscenza dalle cose». Nel primo caso, si relaziona alle cose come «regola e misura», mentre nell’altro, come è ovvio, sono le cose, al contrario, «la regola e la misura

⁴⁹ Cfr. K. O. APEL, *La filologia trascendentale di Giambattista Vico*, in ID., *L’idea di lingua nella tradizione dell’umanesimo da Dante a Vico* [tr. it., Bologna, 1975, pp. 409-419].

⁵⁰ Interpretando a suo modo le prime linee famose del libro di Aristotele *Sulla Interpretazione*, Vico afferma che «come le parole sono simboli e carattere delle idee, allo stesso modo le idee lo sono delle cose» (*De ant.*, p. 15).

⁵¹ SUAREZ *op. cit.*, t. VI, p. 33.

⁵² Ivi, p. 36.

dell'intelletto», come nel nostro caso. Su questo aspetto, la verità consiste nel fatto che l'intelletto si adegui alle cose, secondo la sua celebre formulazione⁵³. La relazione tra il «misurato» e la «misura» spiega ciò che accade in ciascun caso. Per l'intelletto umano, che Suárez definirà come «speculativo», le cose sono le «misure» e l'intelletto è quello che deve essere «misurato»; la relazione tra le idee e le cose è qui puramente «accidentale», in quanto esse sono completamente indipendenti dalla mente che le pensa. In senso opposto, Dio si relaziona con esse in modo «essenziale», poiché Egli è l'intelletto stesso di cui tutte dipendono e per questo è spesso chiamato «misura» di tutte le cose. Come causa efficiente e, quindi, esemplare, Dio possiede dalla natura «l'idea dell'artefice», quel tipo di rappresentazione che contiene la «ragione» ed è «efficace o sufficiente per causare l'effetto ordinatamente», rendendo l'intelletto «misura del suo oggetto»⁵⁴.

L'allineamento scolastico di Suárez non gli impedì di trarre conclusioni scettiche riguardo alla possibilità delle scienze naturali. La suddetta adeguazione dell'intelletto alle cose, di cui parlava Tommaso, sembrava a lui più una sfida che un premio. Preparando le tesi metafisiche di Vico, Suárez affermò che «solo Dio può essere propriamente causa degli effetti naturali [...] e quindi solo lui può avere gli esemplari di tali cose». Dalla nostra parte, «dall'intelletto creato», fu sincero nel notare che «le forme intellettuali [...] non hanno la ragione di esemplari», ma sono solo «una questione di nome». In un brano emblematico, spiega che:

le creature intellettuali o razionali, anche se possono concepire forme intellettuali [*concipere intellectuales formas*] vere e propriamente rappresentative degli effetti naturali [*representantes naturales effectus*], come [...] non hanno la virtù efficiente di questi effetti, non possono quindi applicare queste forme all'opera, o (che è lo stesso) orientarsi per esse nell'effettuazione delle cose che rappresentano⁵⁵.

⁵³ Nella Questione XXI della *Summa Theologiae*, 'Sulla giustizia e la misericordia di Dio', Tommaso afferma che «quando le cose sono la regola e la misura dell'intelletto, la verità consiste nell'adeguare l'intelletto alle cose. Questo è ciò che accade in noi. Poiché ciò che le cose sono o non sono dipende dal fatto che la nostra parola sia vera o falsa» (T. D'AQUINO, *Suma de Teologia*, Tomo I, a cura di D. Byrne, Madrid, 2001, p. 264).

⁵⁴ SUAREZ, *op. cit.*, Tomo I, p. 117. In tal caso, o «quando l'intelletto è la regola e la misura delle cose», come dice Tommaso, «la verità consiste nel fatto che le cose si adeguino all'intelletto» (T. D'AQUINO, *op. cit.*, p. 264).

⁵⁵ SUAREZ, *op. cit.*, Tomo VI, p. 36.

L'aspetto suareziano della filosofia di Vico è quello scettico del *De antiquissima*. Nella conclusione dell'opera, disse a Paolo Doria di essere orgoglioso di avergli dedicato in quelle pagine una «metafisica degna dell'umana limitatezza, che certo non permette all'uomo di raggiungere tutte le verità né gli nega di conoscerle tutte, ma magari qualcuna sì»⁵⁶. Con un occhio probabilmente a Suárez, Vico nega agli esseri umani l'*intelligere* e la vera scienza della natura, ma afferma che nulla impedisce loro di immaginare le matematiche e di riflettere, con il loro aiuto, sul significato dei fenomeni empirici.

Il fisico, secondo il filosofo napoletano, non definisce le cose, ma ha soltanto la virtù di nominarle, di definire nomi. Come si legge,

poiché il fisico non è grado di definire le cose secondo verità, attribuendo cioè alle cose la loro propria natura [...], allora *definisce i nomi* e, così come Dio, [...] crea, *come fossero cose*, il punto, la linea, la superficie⁵⁷.

Dovrebbe attirare l'attenzione il fatto che Vico identifica qui la persona del creatore del punto, dell'unità e della superficie, come «il fisico» (e non il matematico). L'interesse per le matematiche si è formato in lui fin dai tempi delle *Orazioni inaugurali*. Nella sesta, del 1707, viene dedicato un lungo paragrafo all'esplicazione del funzionamento della fisica. Secondo l'opinione di quel professore di retorica, l'apprendimento delle matematiche doveva precedere e guidare gli studi di fisica. Paradossalmente, lo studio dei fenomeni sensibili della natura richiedeva che prima si imparasse a pensare in modo astratto⁵⁸. Viste attraverso la lente pedagogica dell'orazione, queste astrazioni ci avvicinano alla natura più di quanto ci allontanino. Infatti, ci insegnano solo a considerarla in un modo diverso e sulla base di un consenso consolidato sui significati dei termini; così «la mente umana», con il loro aiuto, «dalle realtà che sono percepite con la sensazione è in grado di ricavare le realtà che sfuggo-

⁵⁶ *De ant.*, p. 143.

⁵⁷ Ivi, p. 25 (corsivo mio).

⁵⁸ Vico si comporta nella sesta *Orazione* come un vero entusiasta della fisica matematica di quel secolo: «considerando i punti e le linee privi di ogni spessore e materia, la mente umana, grazie a quelle dimostrazioni, incomincia a scuotersi e a purificarsi. E in questo modo gli adolescenti, nella trattazione dei problemi su cui già esiste un accordo fra gli uomini, si abituanano a dedurre il vero da un vero già noto, così da seguire lo stesso procedimento nella trattazione dei problemi di fisica su cui soprattutto si disputa ancora» (*Or. VI*, p. 205).

no ad ogni sensazione, ma che pur tuttavia sono sostanze [*corpora*]]. Provocate dall'ignoranza delle cause naturali, le matematiche mantengono un legame essenziale con la natura, come se la imitassero in certo modo per spiegarla. Dalla prospettiva della fisica dei moderni, secondo Vico, «i principi e le cause dei fenomeni» sono sempre, necessariamente, «sostanze non percepibili dai sensi [*insensibilia corpora*], le loro strutture e i loro movimenti, anch'essi non percepibili»⁵⁹, sono sempre *nomi e astrazioni* di cui siamo cause.

Prima ancora dei moderni, nell'antica Grecia, Zenone, come leggiamo nel *De antiquissima*, «abbracciò l'ipotesi dei geometri e [...] interpretò i principi delle cose per mezzo dei punti», ripetendo ciò che già Pitagora aveva fatto «con i numeri»⁶⁰. Poco prima nel libro, Vico colloca Pitagora nella categoria dei filosofi esperti di geometria «che discussero dei principi fisici attraverso ipotesi naturalistiche»⁶¹. Già i greci insomma avevano praticato la fisica con l'aiuto delle matematiche, sapevano tuttavia trattare così con ipotesi e non con la realtà stessa della natura, come sembrava dimenticare qualche volta la nuova fisica. Oltre che matematico, Pitagora fu un filosofo naturale, il primo a considerare le *verità matematiche* come se fossero *verosimiglianze fisiche*. Pitagora e i suoi seguaci «quando discutevano delle cose naturali attraverso i numeri» non pensavano davvero «che la natura fosse composta da numeri; anzi, si sforzavano di spiegare il mondo *esterno* per mezzo del mondo *interno*»⁶².

Sempre ricordato come critico della matematizzazione delle scienze, in particolare del metodo cartesiano, Vico, in certi momenti, sembra più interessato a comprendere il funzionamento di queste scienze che non semplicemente criticarle. Per molti aspetti, il *De antiquissima* è una riflessione sui fondamenti metafisici della nuova fisica — di quella sperimentale «che ora viene studiata con profitto considerevole dal genere umano, dal momento che grazie ad essa riconosciamo come vero in natura quello che possiamo riprodurre tramite esperimenti»⁶³ — e che va a cercarli nelle proprie fonti, soprattutto in Suárez.

SERTÓRIO DE AMORIM E SILVA NETO

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *De ant.*, p. 67.

⁶¹ *Ivi*, p. 65.

⁶² *Ibid.* (corsivo mio).

⁶³ *Ivi*, p. 143.

'LA GUISA VERA DI CIASCHEDUNA COSA È DA RIVOCARSI A DIO'. THE PROBLEM OF EFFICIENT CAUSALITY IN VICO'S EARLY EPISTEMOLOGY. In a 2004 article, Pons defined Vico's ideal eternal history as a scheme. Eleven years later, in his book, he eliminated references to this definition to finally inscribe the ideal history within the development of human nature itself. Transitioning from a more scientific horizon, Pons approaches it from a clearly metaphysical bias, drawing into his examination of the New Science the conflict of interpretations that pits the thinker of a new science against the philosopher of the spirit. This article aims to show, based on the reading of *De antiquissima*, that such alternation of theses, instead of conflict, actually portrays complementarity, as if the metaphysical positions of the philosopher were to explain the epistemological ones and vice versa. By opting for the work of 1710, the article moves away from Pons's object, however, it allows for a resonance in his interpretation of the New Science with a group of themes and problems from thirty years earlier, which occupied Vico in a phase of his philosophy considered overcome.

