

POLIS E POLEMOS.
QUALCHE NOTA A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE*

Vico e il pensiero politico non è un argomento che oggi abbia bisogno di particolare ‘giustificazione’. Dalla seconda metà degli anni ’50 il terreno è stato variamente coltivato, dissodando consolidate posizioni precedenti (Croce in testa, ma non solo lui) che ne rifiutavano la stessa ammissibilità: «la politica stava alta sopra il suo capo, come il cielo e le stelle ...».

Il libro curato da Gennaro Maria Barbuto e Giovanni Scarpato appare interessante per almeno tre ordini di motivi, che corrispondono ad altrettante direzioni di ricerca affermatesi nel corso nel tempo¹.

1. Il primo si interroga sulla possibilità di rintracciare dirette posizioni politiche di Vico nell’epoca travagliata del vicereame napoletano, tra Spagna e Austria. Una questione che resta sullo sfondo di molti contributi, convergenti (così mi pare) nella definizione di un Vico (anche al di là di oscillazioni che rispecchiano la fluidità dei tempi, come nota Raffaele Ruggiero) interessato al rinnovamento giuridico dello Stato, a una razionalizzazione delle sue istituzioni, tale da superare definitivamente tanti persistenti retaggi di origine feudale e baronale. Il diritto come nervatura dello Stato, capace di mettere al meglio in comunicazione governanti e governati, delineando in questo modo anche il profilo di un nuovo ceto dirigente: quello «togato», dotato di sapienza giuridico-politica e più adatto a un tipo di governo in grado di svolgere una funzione pedagogica, di crescita civile, rispetto ai subalterni. Si tratta di un argomento che risale ai primi, innovativi studi su Vico politico (basti pensare a Badaloni, De Giovanni, Giarrizzo), e che qui si arricchisce di nuovi approfondimenti.

Tra i testi più frequentati, da questo punto di vista, appare da sempre il *De ratione* (nel libro, per esempio, ne tratta Scarpato). Nel momento stesso in cui si

* *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, a cura di G. M. Barbuto, G. Scarpato, Milano, Mimesis, 2022, pp. 356.

¹ Naturalmente non è possibile un resoconto analitico di un testo che comprende 16 saggi tra loro diversi per tesi e contenuti. Allo scopo di renderne un qualche «odore», come direbbe Machiavelli, ho allora provato – non so quanto correttamente – a incrociare gli argomenti con alcune mie riflessioni vichiane più e meno recenti. Ho anche mantenuto il carattere sostanzialmente colloquiale (schematico e spesso apodittico) cui sono ricorso in occasione della presentazione del volume, che si è tenuta a Napoli il 26 settembre 2022, organizzata dall’Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico Moderno – CNR.

contrappone a Descartes raccogliendo varie istanze della cultura meridionale, il *De ratione* si colloca comunque saldamente (almeno questa è la mia opinione) nell'alveo del processo di sistemazione 'normativa' della politica tipica della prima fase della modernità, che implica anche la questione cruciale del rapporto tra intellettuali e potere. E proprio a partire dal *De ratione* e dal diritto, Raffaele Ruggiero (*Vico e la politica del diritto nella Napoli dei Lumi*, pp. 217-238) mette in evidenza come la «parabola formativa» di Vico proceda poi dalla retorica verso la tradizione giuridica per sfociare infine (attraverso il problema cruciale dei *principi*, delle scaturigini del diritto stesso) nella filosofia, nella speculazione filosofico-politica in quanto tale.

2. Un altro tema ricorrente nel libro ha a che fare con le eventuali influenze del Vico politico nelle stagioni successive, in primo luogo nell'Illuminismo napoletano (da Genovesi a Cuoco). Una questione che riguarda buona parte dei saggi della seconda parte del volume.

Monica Riccio (*Politica al presente e presenza vichiana nell'Illuminismo napoletano*, pp. 197-216), in questo contesto, attraverso Genovesi, Pagano e Cuoco rivisita l'alternativa classica *riforme-rivoluzione*, insistendo in particolare sul richiamo di Cuoco a Vico come a un monito in qualche modo 'rassicurante' (dopo la tragica fiammata del '99), volto a definire i contorni di una storia della civiltà che, anche nei suoi grandi rivolgimenti epocali, procede per trasformazioni lente e lentamente sedimentate.

Pierre Girard, per parte sua (*Les conditions de l'Anthropologie politique chez Vico et Genovesi*, pp. 239-266), intende mostrare come Vico offra 'il quadro teorico generale' dentro al quale si collocano le stesse condizioni di possibilità del pensiero e della politica riformista di Genovesi, anche a prescindere da qualsiasi filiazione diretta ed esplicita: una «pratica» lontana dal mero «praticismo», in quanto ispirata a saldi principi teorici.

Alberto Clerici (*Tra Vico e Vattel. La guerra dei Sette Anni e le Conquiste celebri di Appiano Buonafede*, pp. 267-286) segue tracce di Vico nei dibattiti al tempo della guerra dei Sette Anni (in seguito all'invasione della Sassonia da parte di Federico II di Prussia), mostrando come le partizioni storiche vichiane risultino in qualche modo presenti in quelle posizioni (più vicine alla tradizione cattolica, con particolare riferimento ad Appiano Buonafede) che in nome della ragione e dello *ius gentium* criticano la guerra quale mera espressione della forza e della violenza, prevalente nelle fasi aurorali dell'incivilimento, per quanto comunque dettate da un senso e un significato, e poi in ogni caso superate nei tempi umani della ragione dispiegata.

Di un periodo storico successivo, di presenze vichiane nella cultura civile che accompagna il Risorgimento, si occupa Maurizio Martirano (*Religione e filosofia civile: influenze vichiane tra Romagnosi e Rosmini*, pp. 303-326), che focalizza il suo contributo sulle posizioni alternative di Romagnosi (in continui-

tà col razionalismo illuminista e il naturalismo deista) e di Rosmini (che nel cattolicesimo vede invece la fonte trascendente di ogni palingenesi, anche morale e civile), con relative discussioni e interventi – di Cattaneo, Ferrari e altri.

E anche in questi casi, ad ogni buon conto, emerge quella propensione speculativa di Vico che dall'analisi politico-pedagogica del diritto arriva alla ricerca dei primi principi, alla «natura» del diritto stesso. Donde la prospettiva ancipite *trascendenza o immanenza* nella logica che sovrintende le ricostruzioni vichiane dell'incivilimento: metafisica-storia, che torna più volte nei contributi qui raccolti – per esempio, a proposito del diritto, in Andrea Suggi (*Sul fondamento delle leggi. Campanella e Vico in un gioco di specchi*, pp. 73-96) –, che mette a confronto Campanella e Vico «sul fondamento delle leggi»; tempo-tempi, nel corposo e complesso saggio di Enrico Nuzzo (*Concezioni e figure del tempo e sequenze temporali in Vico. Attorno a tempo e politica nella riflessione vichiana*, pp. 115-171); unità e molteplicità: «l'enigma del rapporto Molteplice-Uno è la domanda fondativa della metafisica europea» (Biagio De Giovanni, *Racconto esistenziale della Scienza nuova*, pp. 15-22).

3. Sono le grandi questioni che rimandano al terzo grande tema ricorrente e di gran lunga prevalente nel libro: quello della filosofia di Vico in quanto tale, in quanto riflessione concettuale sulla natura della politica. Problema enorme, che direttamente o indirettamente attraversa tutti i saggi, compresi quelli che ho appena ricordato, e che appare icasticamente rappresentata dal titolo stesso del volume: *Polis e Polemos*, nodo fondamentale per la politica ma, più in generale, per la civiltà e la storia in Vico. Luogo centrale di tutta la sua prestazione filosofica.

Vichianamente, come si sa, non '*Polis e Polemos*', ma '*Polemos da Polis*', nella inconsistenza di una derivazione etimologica che vale per la filosofia, ben più che per la filologia.

Il passo è noto: «La qual istoria i greci ci conservarono con questa etimologia, per la quale, appo essi, da πόλις, 'città', πόλεμος è appellata la guerra» (capov. 588, ripreso successivamente anche in 639) nella partizione nicoliniana dell'ultima *Scienza nuova*; primo capitolo della sezione quinta (sulla politica poetica) del secondo libro.

Come succede tante volte in Vico, l'etimologia è fantasiosa. Nota Andrea Battistini, nell'edizione delle *Opere* da lui curata: 'questa volta l'etimo non è nemmeno confortato dall'avallo, di solito non meno disinvolto, del Voss, dal momento che il suo *Etymologicon* si occupa solo delle voci latine'. E prima di lui Nicolini, un Nicolini insolitamente laconico, nel suo monumentale *Commento*: 'mera congettura vichiana la derivazione di *polemos* da *polis*'. Naturalmente, la potenza di una etimologia *filosofica* non ha necessariamente a che fare con la sua attendibilità *filologica*, ma con l'ambito squisitamente concettuale nel

quale si colloca. L'etimo, allora, vale come una specie di aforisma, una sorta di *crasi argomentativa*. Nel caso specifico, *polemos da polis* significa che la prima natura della politica è il conflitto, e cioè che il conflitto resta inestirpabile dalla politica, fonte sotto le stesse condizioni della sua potenza e della sua crisi. Genealogicamente, la politica nasce con la nascita della città eroica, che a sua volta si genera dall'unione dei padri (dal loro mettersi insieme, asserragliati dentro un ordine comune) contro le rivolte dei famoli, la 'folla viva e disordinata' di cui scrive De Giovanni, anti-cartesiana per sua stessa costituzione, in quanto istanza di materia, urgenza del corpo.

Poco prima del passo in questione, Vico ha 'corretto' Platone, il Platone delle *Leggi*, che in una sorta di affondo *realista* critica l'opinione stolta dei più (*oi polloi*), i quali non capiscono come i rapporti tra le città consistano naturalmente di *polemos*, e non di *eirene*. Nella versione del '30 Vico si era limitato a chiosare che Platone «l'intese», cioè colse, comprese la natura conflittuale della politica. Nel '44 aggiunge: dall'analisi critica di alcuni miti della sapienza poetica emerge distintamente il rapporto politica-conflitto, che Platone comprese invece solo «'n confuso», perché lo concepì quale rapporto tra *poleis*, relazione *esterna* a forme già date, già istituite e consolidate di politica.

Come mostra Manuela Sanna nel suo saggio (*La metafora del 'pastore de' popoli' nelle repubbliche eroiche*, pp. 35-50), perfino una delle metafore politiche più armonicamente organiciste dell'antico (quella del pastore che governa il suo gregge), nell'ultima *Scienza nuova* (ma già una prima volta nel *Diritto universale*) viene piegata a segnalare 'la presenza forte del conflitto politico'. Il *polemos* è elemento 'interno' alla politica. La politica nasce come guerra, che produce la città e continuamente la smuove, l'accresce e l'attenta. E proprio questo è *il problema*, la grande sfida che attraversa tutta l'esperienza intellettuale vichiana.

Perché il conflitto, la politica come guerra, ha le sembianze di Machiavelli, nella portata abissale del suo pensiero. Scrive plasticamente Giovanni Scarpato (*Vico e le arti della dissimulazione*, pp. 175-196): Vico è il 'grande tesaurizzatore settecentesco di Machiavelli'; ma lo è, aggiunge subito, come una sfida, nella tensione al recupero di un rapporto della politica con la morale – e io direi anche di più: con una dimensione ancora più ampia di senso e significato, capace in qualche modo di raccogliere, di comprendere dentro di sé anche la politica.

In Machiavelli il conflitto indica l'impossibilità di sottrarre la politica alla datità della contingenza, alla irrimediabilità della congiuntura, perché totalmente estraneo alla consistenza, alla coerenza di un principio (ontologico, metafisico, naturalistico), tanto che si danno conflitti positivi (come nella Roma repubblicana) e conflitti *ruinosi*, distruttivi, come nella Firenze medievale. Per Vico il problema è allora tentare di sottrarre la politica alla casualità, alla insensatezza (alla *fortuna*) con un giro più ampio rispetto sia alla *virtù* machiavel-

liana (argine fragile, in definitiva, perché tutto interno a quella insensatezza), sia all'astratto, anacronistico razionalismo normativo moderno, che si limita a rimuovere la questione decisiva dell'origine del politico, indicandone non il magma informe e ribollente del principio, ma il più efficace standard di funzionamento: meccanico, automatico, razionale per *funzione* e senza passione, senza corpo (pulsione, interesse).

Per accumulazioni progressive attraverso le varie opere – al centro c'è sempre la storia romana, di cui qui si occupa direttamente Gennaro M. Barbutto (*Vico e la grandezza di Roma*, pp. 51-72), anche se poi non mancano altre espansioni, anche 'lontane', come quella sulla Cina, di cui tratta Donghyum Lim (*A Conceptuale and Tactical Use of Chinese civilisation in the writings of Voltaire, Montesquieu and Vico*, pp. 287-302) –, la risposta vichiana va nella direzione della storicità, della ricostruzione storico-genealogica, che dà sostanza a una prospettiva filosofico-antropologica. Non la trascendenza, non la teologia tradizionale, che rende impossibile la *scienza* (le regolarità, le costanze – per quanto possibili – della nuova scienza): l'intervento diretto di Dio nelle vicende degli uomini tiene la politica negli imperscrutabili saliscendi dell'*eccezione*; e in quanto tale è storia sacra, diplomaticamente ma anche concettualmente sottratta alla scienza. L'orizzonte appare quello di una complicata immanenza, dell' 'aiuto ordinario', naturale, della divina provvidenza, risolto in definitiva nei termini di una costituzione antropologica dell'umano immerso nelle utilità e necessità nel momento stesso in cui le ricava (e anzi, in qualche modo le costituisce) nella sua stessa, imprescindibile capacità di produrre senso-significato: dal fulmine-Giove (operazione già logica, *in occasione* della paura, nella contingenza del terrore) fino alla ragione dispiegata. Un percorso che mette nelle mani degli uomini il risultato delle loro azioni (ultima versione del *verum-factum*) senza dedurle linearmente dalle loro intenzioni.

Il tema è fondamentale nel libro, per quanto variamente impostato. È il 'dualismo' di cui parla Barbutto, che lo rimanda non a torto a una radice cristiana, ma che in sostanza si risolve nella logica pur sempre immanente dei fini ristretti che diventano mezzi per produrre fini più ampi (procedura argomentativa tipica del Sei-Settecento). E una tensione che, per quanto lontana da ogni precorrimiento, si risolve per Fulvio Tessitore nella prospettiva di una storicità nuova, laica e mondana, costruita sulla crisi moderna dei modelli classici. Sulle tracce di Croce (per quanto liberamente), a una storia vichiana laicizzata e a una idea 'naturalizzata' di provvidenza guarda anche Carlo Antoni, così come viene rivisitato da Maurizio Griffo nel saggio che chiude il volume (*La presenza di G. B. Vico nella riflessione di Carlo Antoni*, pp. 345-356). E proprio a partire dal carattere 'ordinario' e 'naturale-antropologico' della provvidenza Girard ricava senza indugio l'idea di una 'concezione materialistica' vichiana, per la quale la potenza dell'agire e le sue tensioni costitutive poggiano sulla nostra

stessa fragilità (io direi sulla nostra *potente fragilità*, produttiva di *sostanza*, cioè di *esperienza*). A proposito del Vico di Badaloni, infine, Roberto Evangelista (*L'occasione della politica. Natura e provvidenza nel Vico di Nicola Badaloni*, pp. 327-344) mette in evidenza la 'politicità trascendentale' che si ricava dal potenziale cognitivo insito nell'uomo: *teleologicamente potenziale* e per ciò stesso destinato all'espansione e alla relazione: un Vico stretto (non senza tensioni e chiaroscuri) tra «materialismo» e «vera religione».

L'antropologia storico-filosofica vichiana innerva insomma una dinamica teleologica di progressiva espansione verso il *compimento*, il *compiuto dispiegamento* delle umane potenzialità, senza tuttavia riuscire a neutralizzare anche il rischio permanente dello scacco, del regresso, dell'implosione – una prospettiva che accomuna Campanella e Vico, secondo Suggi. E soprattutto, quella antropologia fa dell'incivilimento e di questi movimenti di espansione e contrazione dell'*humanitas* il risultato di immani processi collettivi, lontano da qualsiasi ripiegamento individualistico.

La nascita della politica, in quanto nascita dello Stato eroico, appare allora la 'grande necessità' imposta 'da' famoli ai padri eroi nello stato delle famiglie, onde nacquero le repubbliche'. La relazione conflittuale costituisce la città, la tiene unita nel momento stesso in cui la divide. La contrapposizione è relazione costitutiva sia degli 'eroi' che della 'plebe', giacché entrambi si danno in quanto tali attraverso la loro stessa negazione, attraverso la loro *contraddizione*. Un vero e proprio movimento dialettico, che implica, in quanto tale, il suo stesso superamento. Due 'contrarie proprietà, le quali escono da questa natura di cose umane civili che si è qui da noi ragionata: de' plebei di voler sempre mutar gli Stati, come sempre essi gli mutano; e de' nobili sempre di conservargli'. La sorte dello Stato aristocratico-eroico è segnata dalla sua stessa costituzione. E la sua caduta è 'un civil costume di quasi tutte le nazioni'.

Si tratta di una prima *risposta* di Vico al terribile, acutissimo fiorentino. C'è il conflitto, ma non è più contingenza, perché in questo modo viene rivestito di un senso, di una meta, di un compimento: l'umanità dispiegata, quando il popolo è l'intera essa città. Ma questo tempo nuovo, a sua volta, non potrà più alimentarsi di meccanismi dialettici necessitati, costretto a navigare nel mare aperto dello spontaneo equilibrio che tiene insieme 'il ben pubblico' e la pluralità dei cittadini, il senso comune (insieme razionale e spontaneo: 'costume', 'costumanza') delle comuni utilità e le 'minutissime parti quanti son essi cittadini'. Il movimento progressivo del senso comune alla conquista di una nuova, 'piena politicità' è al centro del contributo di Fabrizio Lomonaco (*Senso comune e mondo delle nazioni*, pp. 97-114). Ancora la politica, insomma, e la sua contraddizione costitutiva, anche nel momento della massima espansione, della massima potenza della nazione. La crisi sgretola il popolo (il senso comune) trasformandolo in un branco disperso di individui isolati, narcisisticamente ripiegati su se stessi, separati dalle sottigliezze di una ragione posta

al servizio del puntiglio, dell'interesse minuto, coltivato dalla cattiva 'malizia'. Certo, ci sono i 'rimedi' provvidenziali. Ma non sono più rimedi *dialettici*. Non c'è *Aufhebung*, quando non c'è più dialettica, ma 'solo' il *pericolo* costante, costitutivo della potenza e dell'implosione, del dispiegamento e della disgregazione.

È un rimedio, a suo modo, la monarchia: il risultato di una dinamica interna alla nazione, nella quale il re governa *popolarmente*, dirige e *rappresenta* il popolo, acquietando i bollori della repubblica. Ma resta pur sempre un rimedio episodico, possibile: non inevitabile, necessitato.

Non è invece un vero e proprio rimedio la conquista esterna, da parte di un'altra nazione, perché si tratta in realtà della fine della nazione conquistata, non del suo risanamento, nel suo essere fagocitata dentro le dinamiche e le fasi di un'altra nazione.

E tanto meno è un 'rimedio' il *ricorso*, che non rappresenta la machiaveliana 'riduzione verso il principio' della nazione, non la versione secolarizzata dell'antica apocatastasi, ma rappresenta semmai la sua catastrofe, la distruzione di tutte le sue forme. Il ricorso appare tutt'al più come l'avvio di un nuovo corso, di una nuova nazione. Una 'rete di salvataggio', come la definisce Enrico Nuzzo: ma non per la nazione, semmai per la conservazione degli uomini – in un tempo in cui nemmeno si può lontanamente ipotizzare la prospettiva di una possibile autodistruzione dell'umanità in quanto tale.

Vico ricorre indubbiamente a un linguaggio per quanto possibile edificante, che tende ad attutire il problema – d'impronta tipicamente machiaveliana, e poi tipicamente costitutivo della modernità – della inevitabile convivenza della potenza e della crisi nell'umanità dispiegata, all'insegna della possibilità, della eventualità: cioè, in definitiva, della contingenza. Molte le immagini plastiche volte a mitigare il senso di questa durezza concettuale: il *ri-corso* (ricominciamento dell'identico, apparentemente); il ruolo sempre più accentuato della divina provvidenza, nelle pagine finali; la platonizzante storia ideale eterna (sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni); la rassicurante geometria del *cerchio* della scienza, che scandisce le regolarità, le costanze, la conoscibilità di ogni fase. Ma la perfetta perimetrazione del corso delle nazioni resta impossibile, perché resta la crisi, come ingrediente della stessa potenza, al culmine di ogni corso. Vico è un moderno, un *ipermoderno* (Lomonaco dice 'modernissimo') per questa consapevolezza delle rugosità, delle penombre che costituiscono l'immane, ambigua potenza dell'umano, in quella sua *eccedenza di realtà* che eccede (e semmai ingloba e consuma) ogni teoria.

È per questo che il cerchio della nuova scienza *non conclude*. Non può concludere, considerato 'l'argomento e la materia'. Perché nella loro costitutiva limitatezza gli esseri umani sono pur sempre animali provvidenzialmente (strutturalmente, naturalmente) votati alla costruzione di senso: destinati al

senso comune, là dove inestricabilmente si incrociano le esperienze sensibili (le istanze utilitarie-passionali del corpo) e la logica della mente, il non meno urgente bisogno unificante (inevitabilmente *simbolico*) di significato, di senso-significato. Senza che l'uno elemento possa mai darsi, possa mai esprimersi, senza l'altro.

Ma allora (ma proprio per questo) nel regno della possibilità la consapevolezza dello scacco (la possibilità della crisi: Vico *filosofo della crisi*, secondo la preziosa intuizione di Pietro Piovani) non elimina la responsabilità, semmai la rilancia. In generale, in quanto responsabilità 'pratica' (sull'apertura della *Scienza nuova* alla 'pratica' insiste Girard), azione inevitabilmente collettiva che alimenta il senso unificante delle comuni utilità come potenza, come massina potenza dell'umanità dispiegata, ben più di quanto possa accadere nei meccanismi necessitati delle fasi precedenti. E in particolare, responsabilità dei filosofi: la responsabilità che la scienza non esaurisca la tensione e la fatica della ricerca. Un compito etico, civile: alto, da *filosofi politici*, all'opposto della *ri-flessione*, del ripiegamento solitario – già figlio della crisi – nel quale cadono i *filosofi monastici*; Nuzzo: il compito dei sapienti consiste nella costruzione, inevitabilmente aperta, di una 'semiotica del tempo politico', rafforzandone in questo modo il senso comune. Un compito difficile e austero, proprio perché per sua stessa natura inesaurito, mai concluso, consapevolmente interno e mai velleitariamente esterno al processo civile complessivo.

Resta fermo – anche di fronte alla responsabilità – che il regno della possibilità appare sempre circondato (asfissiante, ingombrante) dal baratro della crisi. Ma nondimeno, proprio in quanto possibilità, non preclude nemmeno l'orizzonte più delicato, più incerto ma non meno potente dell'accumulazione, dell'accelerazione della civiltà, dello sviluppo di umanità. È questa la prospettiva sulla quale si conclude la fine, sottile rivisitazione di Roberto Evangelista del modo in cui Badaloni interpreta taluni capitoli del *De uno*. Senza alcuna illusione escatologica, è pur sempre possibile anche il *miglio*, nel mondo degli uomini.

Ecco, per finire. Tra le tante definizioni di ciò che si può intendere per 'classico', Pietro Piovani ne propone una di particolare pregnanza: 'un classico che nel corso dei secoli dica a tutti sempre la stessa cosa, è un classico che non dice più niente a nessuno'. Non è questo il caso di Vico, la cui 'inquieta modernità', la cui *eccentrica modernità* continua a stimolarci e interrogarci. A partire da noi, dal nostro tempo, dalle sue contraddizioni e, nonostante tutto, dalle sue possibilità.

RICCARDO CAPORALI