

Studi sul *De antiquissima
Italorum sapientia* di Vico

a cura di Giovanni Matteucci

Quodlibet

Vico e il pensiero dell'infinito

di Massimo Lollini

Emmanuel Lévinas ha scritto che nella storia della metafisica occidentale l'idea di infinito è stata usata per significare ad un tempo il carattere misterioso e nascosto della materia e la divinità di Dio. In questa prospettiva la nozione stessa di evoluzione storica si basa sul progressivo manifestarsi della divinità di Dio reso possibile dall'attività di un pensiero che si pretende puro e che tende a presentarsi come evento della razionalità stessa. In questa maniera l'infinito assorbe il finito: il pensiero metafisico appare chiuso in se stesso e la divinizzazione dell'infinito non produce altro che una gnosi che ha per oggetto se stessa. Manifestandosi nell'ambito della conoscenza l'idea di infinito perde la sua alterità che si può mantenere solo spostandosi dal piano puramente gnoseologico a quello della responsabilità e della prossimità. Secondo Lévinas in questo spostamento di attenzione l'Infinito non fa che confermare e crescere la sua alterità, mentre il finito lungi dal poter coincidere con l'Infinito diventa il terreno in cui può crescere la «gloria dell'infinito».

Queste riflessioni di Lévinas offrono lo spunto per articolare la domanda che sta al centro di questo saggio: in quale maniera si presenta l'idea di infinito nel pensiero metafisico di Vico? Questa idea viene utilizzata da Vico nel senso di una riduzione dell'infinito al piano della conoscenza? Oppure in Vico si possono trovare tracce di quella che Lévinas valuta come l'alterità dell'Infinito? Per affrontare queste domande è necessario ricostruire, sia pure in maniera rapida e non esaustiva entro i limiti del presente saggio, alcuni nodi concettuali che appartengono alla storia della metafisica e all'evoluzione dell'idea di infinito. La nostra attenzione si sposterà dalle origini greche e classiche al pensiero dell'umanesimo e del Rinascimento fino ad arrivare a prendere in esame il significato della «svolta» metafisica realizzata da Francisco Suárez nell'ambito della cosiddetta seconda scolastica. La nostra intenzione non è quella di ricostruire la «storia» dell'infinito, ma di individuare l'evoluzione di alcuni intrecci tematici che consentono di contestualizzare il rapporto di Vico con il pensiero dell'infinito. Il nostro contributo si inserisce in un ampio dibattito che ha al suo centro l'importanza del *De antiquissima Italorum sapientia* nell'elaborazione del pensiero vichiano. Non potremo perciò eludere la questione della continuità o meno di alcuni

aspetti della metafisica vichiana da quest'opera giovanile fino alla *Scienza nuova*¹.

1. *Ἄπειρον e ἡ μεταξὺ da Platone ad Aristotele*

Per cogliere la reale portata dell'idea di infinito all'interno della metafisica vichiana e per affrontare le questioni da cui siamo partiti in una prospettiva più ampia è necessario ritornare alle origini platoniche del discorso metafisico. Due nozioni in particolare risultano importanti per la nostra ricerca: quella di ἄπειρον e quella di μεταξὺ. Una rapida esposizione di queste idee si trova nel *Filebo* platonico là ove Socrate parla di un dono divino portato sulla terra da un nuovo Prometeo il quale, questa volta con il favore degli dei, porta la rivelazione che il mistero dell'essere consiste in una tensione polare tra l'Uno e l'illimitato in quanto tutte le cose portano in sé connaturato finito ed infinito (16 c-d)².

Il passaggio dall'Uno ai molti e dall'illimitato al limitato segna la nascita, nell'intervallo (μεταξὺ) tra i due poli, dei numeri e delle forme. Il μεταξὺ diventa allora il luogo in cui si può manifestare la conoscenza umana che si esprime appunto in numeri e forme. Per Platone il metodo conoscitivo proprio a questo tipo di conoscenza umana è quello dialettico. La dialettica è l'arte del dialogo filosofico, in cui si discute amichevolmente e senza asprezza, spesso non tanto e non solo per ricercare il vero, ma anche e soprattutto per stabilire i termini della ricerca che gli interlocutori dichiarano di accettare (*Gorg.* 488d, 489d-e; *Euthyd.* 302c). Il dialettico è colui che è esperto nell'interrogare e rispondere e che nel momento in cui aspira al momento più alto del processo conoscitivo non dimentica i limiti umani della conoscenza, la sua natura di μεταξὺ. La dialettica viene opposta all'eristica (ἐριστική τέχνη), che invece è il metodo della conoscenza che dimentica questo aspetto e finisce per rendere assoluta la conoscenza umana identificandola ora con l'Uno ora con l'illimitato.

È interessante notare come nel modello platonico l'Uno diventi la causa presente in tutte le cose e si identifichi con la sapienza e la mente divina (σοφία καὶ νοῦς, 30c-e); mentre l'ἄπειρον mantiene un proprio ruolo e rimane una dimensione senza forma, un'infinita riserva di materia attraverso cui l'Uno può differenziarsi nel molteplice, dando vita al μεταξὺ, il luogo in cui le cose assumono una forma definita e si espri-

¹ Le opere vichiane ad eccezione del *De antiquissima* sono citate dalla edizione Op. 1990; il *De antiquissima* viene citato dalla seguente edizione: *De antiquissima Italorum sapientia*, Olshki, Firenze, 1998.

² I pitagorici come Filolao avevano parlato di una bipolarità fondamentale tra «limite» (πέρας) e «illimitato» (ἄπειρον) che regola il movimento del cosmo. Il bene veniva associato al limite mentre il male era indicato come simile all'illimitato. Cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano, 1980, p. 21.

mono in numeri. Nel *Filebo* alla delineazione di questi diversi ambiti segue una polemica contro quanti, dimenticando il metodo dialettico, rimangono chiusi nel sapere eristico essendo ignari del μεταξὺ, ciò che sta in mezzo tra l'Uno e il molteplice:

Così gli dèi, ciò che ho detto, affidarono a noi uomini il compito di condurre questo tipo di analisi, di imparare in tal modo, di istruirci l'un l'altro in base ai suoi risultati. Ma gli uomini dotti del nostro tempo unificano [17a] come capita e così moltiplicano, in modo più rapido o più lento del dovuto, anzi subito dopo aver unificato moltiplicano improvvisamente all'infinito. A loro sfugge però ciò che sta in mezzo fra l'uno e l'infinito, proprio ciò per cui si distinguono i due modi, dialettico e, ciò che è il contrario, eristico, del condurre i nostri discorsi fra di noi (*Filebo* VI, 16d-17a).

Nel pensiero platonico si mantiene una differenziazione tra modelli di realtà e i corrispondenti modelli di conoscenza. In questo modo l'Intelligenza divina non viene concepita da Platone come pensiero che pensa se medesimo e appare al contrario subordinata all'intelligibile. Il mondo delle idee e in particolare l'idea del Bene costituisce il modello per l'opera dell'Intelligenza demiurgica e la condiziona³. È nella metafisica aristotelica che viene eliminata questa relazione e questa subordinazione dell'Intelligenza all'intelligibile. Questa cambiamento comporta importanti conseguenze per la nozione di ἄπειρον e per quella di μεταξὺ che perdono l'importanza a loro attribuita dalla metafisica platonica. Come ha scritto Eric Voegelin, nel passaggio da Platone ad Aristotele la nozione di ἄπειρον perde il suo carattere di principio originante e si identifica sempre più come materia prima cui rimane in un certo senso estraneo il principio divino che ora si muove propriamente sul terreno della coscienza attraverso la quale l'intelletto divino muove quello umano⁴. Aristotele chiarisce che il pensiero pensa se stesso attraverso la partecipazione all'oggetto del pensiero, finendo per coincidere con l'oggetto stesso del pensiero:

L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza... (*Metaph.* 1072b, 20-25)⁵

E più oltre Aristotele aggiunge appunto che se l'Intelligenza non pensasse se stessa ci sarebbe qualcosa d'altro più degno di lei:

³ Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 696 e sg.

⁴ Cfr. E. Voegelin, *Order and History*, vol. IV: *The Ecumenic Age*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1974, p. 189 sg.

⁵ Aristotele, *Metafisica*, introd., trad. e note di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000.

Qualcosa d'altro sarebbe più degno d'onore che non l'Intelligenza: ossia l'intelligibile. Infatti, la capacità di pensare e l'attività di pensiero appartengono anche a colui che pensa la cosa più indegna: sicché se questa è, invece, cosa da evitare (è meglio, infatti, non vedere certe cose, che vederle), ciò che c'è di più eccellente non sarebbe il pensiero. Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero (*Metaph.* 1074b, 29-35).

In questa impostazione aristotelica rimane notevole il mantenimento del concetto di «partecipazione» del pensiero umano a quello divino e del pensiero divino a quello umano. Non siamo tuttavia di fronte alla nozione di platonica di μετὰξὺ; ma a quella aristotelica di μετὰληψις in cui viene meno la tensione tra l'Uno e l'ἄπειρον. Tuttavia, in Aristotele la metafisica intesa come scienza della totalità del reale, e la metafisica come scienza del divino sono ancora unite. L'ente in quanto ente è oggetto della metafisica nel senso che è ciò di cui si cercano i principi e le cause prime (*Metaph.* IV 1, 1003a 31-32), mentre Dio è oggetto della metafisica nel senso che è una delle cause prime dell'ente (*Metaph.* I 2, 983a 8-9)⁶. In sostanza, per usare la terminologia platonica, Aristotele si muove ancora sul terreno della dialettica e rifiuta il piano eristico che si svilupperà soprattutto in età moderna quando l'unità della metafisica si spezzerà per dar vita ad una divisione che vede da una parte l'ontologia, e dall'altra la teologia⁷. In questa divisione il pensiero filosofico tenderà sempre più ad identificarsi con uno dei due elementi della tensione polare di cui parlava Platone, l'Uno e l'ἄπειρον, perdendo di vista la nozione platonica di μετὰξὺ⁸. In Vico, come vedremo, verrà mantenuta una tensione tra forme metafisiche infinite e forme fisiche finite (anche se i termini di riferimento di Vico non saranno più il μετὰξὺ e l'ἄπειρον platonici), così come nel suo pensiero non verrà meno l'idea di un elemento intermedio tra il mondo fisico e il mondo metafisico.

⁶ Come ha scritto Rodolfo Mondolfo, Aristotele nel parlare della potenza causatrice di Dio si allontana dalla concezione negativa dell'infinito come difetto e imperfezione, da cui la natura fugge, ed elabora l'idea di un'infinità positiva e perfetta, superiore a qualsiasi perfezione o potenza finita concepibile dall'essere umano. Questa concezione porta Aristotele a dichiarare Dio superiore alla ragione, all'intelligenza e alla volontà (*Ethic. Eudem.*, VIII, 2). In questo modo proprio in Aristotele si troverebbe il primo spunto della teologia negativa sviluppata dal neoplatonismo. Cfr. R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze, 1956, p. 461.

⁷ E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino, 1993, p. 11.

⁸ Per Voegelin Hegel rappresenta il modello di un'ipostasi eristica che assimila il μετὰξὺ all'Uno, mentre Marx a sua volta è il modello di un'ipostasi eristica che assimila il μετὰξὺ alla materia dell'ἄπειρον. Cfr. E. Voegelin, *The Ecumenic Age*, cit., p. 192.

2. La metafisica della partecipazione e la seconda scolastica

Il pensiero dell'infinito ritorna nella metafisica neoplatonica a cui si ispirerà anche il pensiero giudaico-cristiano che ha elaborato una nozione positiva di infinità divina, intesa come trascendenza infinita di Dio, in parte sconosciuta alla cultura classica. Come ha chiarito Rodolfo Mondolfo, il pensiero cristiano, così come il pensiero del Rinascimento e della modernità, pur arrivando a porre problemi ulteriori rispetto al mondo antico, non ha potuto fare a meno di attuare questi sviluppi sulla base dei percorsi aperti dall'antichità classica. Sia la metafisica neoplatonica che quella cristiana appaiono fondate su di un'interpretazione della metafisica platonica della partecipazione, che tuttavia non esclude la nozione di alterità. La prospettiva dei neoplatonici vede svilupparsi nel mondo intelligibile la presenza dell'identità e dell'alterità come conseguenza dell'allontanamento dall'Uno. L'universo di Plotino è gerarchico e si fonda sul riconoscimento che l'intelletto è altro dall'Uno e l'anima altra dall'intelletto⁹. La radicalità assoluta è costituita dalla materia, vicina all'alterità dell'indefinito, dell'intelletto ancora indeterminato, che costituisce il primo momento nella genesi dell'intelletto vero e proprio. Nel processo che porta alla genesi dell'intelletto determinato l'alterità non si annulla; d'altro canto, l'intelletto nella relazione nei confronti dell'Uno mantiene traccia della propria origine, che rimane trascendente anche se diventando oggetto interno del pensiero l'Uno tende ad considerato intelligibile¹⁰.

Il pensiero giudaico-cristiano a partire da Filone vede solo in Dio la possibilità di un'infinità positiva, cui si contrappone l'infinità negativa della materia. Dio rappresenta l'infinito assoluto, il grado massimo e perfetto di ciò che viene distribuito per partecipazione in vari gradi nelle realtà create. Su un terreno per certi versi analogo si muove la metafisica tomistica di ispirazione aristotelica per la quale il tema dell'infinito appare associabile a Dio solo in quanto Essere sussistente (*Ipsum Esse subsistens*). In un certo senso, nella *Summa theologiae* San Tommaso, d'accordo con Aristotele (*Phys.* III) riconosce che «omne infinitum est im-

⁹ Cfr. *Enn.* V, I, 3, 6-9; V, I, 6, 48-53; V, III, 15, 37-39; V, VII, 13, 7-10. Cfr. anche l'ampia introduzione di Marco Ninci a Plotino, *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta Enneade*, Rizzoli, Milano, 2000, pp. 5-205.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 202. Vittorio Mathieu ha sostenuto in diverse occasioni il legame di Vico con il neoplatonismo. Il suo intervento più recente in questo senso è un saggio intitolato «La Provvidenza in Vico», in Aa.Vv., *Identità culturale e valori universali: Comenio e Vico*, Armando Editore, Roma, 1998, pp. 102-114. Mathieu indica il momento plotiniano della concezione vichiana della Provvidenza nel fatto che Vico ha individuato le idee platoniche in personaggi che sono al tempo stesso storici ed ideali. Si tratta di una rappresentazione più concreta della Provvidenza rispetto all'idea di una guida trascendente che si trova in Agostino, anche se rimane aperto il problema della piena intelligibilità della mente divina. Di Mathieu si veda anche «Vico neoplatonico», in Aa.Vv., *Campanella e Vico*, in *Archivio di filosofia*, Cedam, Padova, 1978, pp. 97-108.

perfectum» (I a, 7, 1), per cui essendo Dio perfettissimo non può essere infinito. Inoltre, continua Tommaso, finito ed infinito sono attributi della quantità, quindi non attribuibili a Dio, perché in Dio non c'è quantità, così come non c'è corpo. D'altro canto, l'infinità diventa attributo divino insieme alla perfezione se si pensa che l'essere divino non riceve l'esistenza da niente e si presenta come come Essere sussistente (I a, 7, 2). Il tema dell'identità di Dio con l'infinito ritorna in autori medievali come Duns Scoto (un autore studiato da Vico) e poi nelle metafisiche rinascimentali che si sono ispirate al platonismo nel contesto di una metafisica della partecipazione¹¹. La figura più importante in questo senso appare quella di Nicola Cusano.

Nel primo libro della *Docta ignorantia* (1440) Cusano sostiene che l'idea di Assoluto, di infinito e di unità indivisibile va associata a Dio e rimane non attingibile alla mente umana, poiché se lo fosse la mente umana avrebbe un carattere divino. La teologia negativa di Cusano, che pure parla di un *Deus absconditus*, non intende tuttavia negare le facoltà conoscitive umane, ma indicare le limitazioni della logica e della metafisica aristotelica basata sul principio di non-contraddizione, incapace di cogliere il nesso trinitario e la nozione di «terzo». Per Cusano in Dio si stabilisce una nozione di infinito basata sulla proporzione di uguaglianza, sul rapporto dell'uno con se stesso, per cui l'infinità

non si attribuisce più ad una persona che all'altra, perché considerata secondo l'unità, è il Padre; considerata secondo l'uguaglianza dell'unità è il Figlio; considerata secondo la connessione, è lo Spirito Santo. Sebbene l'infinità come anche l'eternità sia qualunque delle tre persone e, viceversa, qualunque delle tre persone sia l'infinità e l'eternità, ciò non è, tuttavia, secondo la considerazione dell'infinito che si è ora chiarito: perché secondo la considerazione dell'infinità, Dio non è uno né molti, e non si trova in Dio, secondo la teologia negativa, nient'altro che l'infinità (107-108).

Per Cusano Dio è massimo infinito ed esprime la coincidenza infinita del massimo assoluto e del minimo assoluto, in lui c'è coincidenza assoluta degli opposti, al di là di essi. L'eternità trina e una che si esprime in Dio precede ogni alterità. L'alterità – scrive Cusano – è fatta di «uno e di altro» per questa ragione «come il numero è posteriore all'unità» (I, VII)¹². In sostanza, in Cusano la nozione di ente perde il rilievo che aveva nella tradizione metafisica e viene sostituita dall'idea di creatura come immagine del modello unico ed eterno rappresentato da Gesù Cristo che è Dio e uomo. Cusano ritiene che Dio si espliciti nell'universo pur non venendo meno alla sua trascendenza. L'universo non è infinito alla

¹¹ Seguo in questa definizione la tipologia stabilita da Enrico Berti nella sua *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 21 e sg.

¹² Nel *De visione Dei*, Cusano chiarisce che l'infinità in quanto eguaglianza dell'essere non sopporta in sé alterità perché nulla è al di fuori di essa. L'infinità come *aequalitas essendi* ricorre in *De docta ignorantia* I, 8.

stessa maniera di Dio e si presenta come contrazione massima, determinato entro limiti indefiniti che si esprimono in una pluralità di forme. L'universo viene concepito da Cusano come «infinito privativo» dotato insomma di limiti che tuttavia non sono definiti. Dio rimane trascendente rispetto all'universo mondo nel quale pure si esplica attraverso l'*explicatio* dell'uno nel molteplice, cui corrisponde il movimento inverso della *complicatio* del molteplice nell'uno. L'immagine di Dio è quella della sfera infinita che ha il proprio centro ovunque e la cui circonferenza non è in nessun luogo. L'unico centro dell'universo è dunque Dio e non la terra; di qui deriva l'idea dei confini indefiniti ed aperti dell'universo. In Cristo la contrazione è massima e assoluta (mentre nell'universo era semplicemente indeterminata) e questa presenza di Cristo nel mondo umano rende possibile concepire un punto di contatto con l'infinito e l'assoluto di Dio.

L'umanesimo di Cusano ha il suo centro nell'idea di Cristo come Mediatore che apre la possibilità della conoscenza umana¹³. La mente umana è fatta ad immagine divina, ma mentre Dio conosce la realtà, l'essere umano afferra solo l'ombra, attraverso una conoscenza quantitativa dell'universo. Tra Dio e mondo si ha una sorta di compenetrazione in base alla quale l'essere divino partecipando al mondo, ad altro da sé, si diffonde pur restando se stesso e in se stesso. A sua volta il mondo si presenta come un'imitazione dello stesso essere divino e risulta quindi essere un secondo essere divino, un *Deus creatus*. La partecipazione del mondo all'essere divino lo rende in ultima istanza infinito. In questa maniera Cusano rifiutava la gerarchia del cosmo aristotelico e apriva a strada a Giordano Bruno la cui nozione di infinito avrebbe messo in discussione la stessa trascendenza dell'essere divino. La prospettiva neoplatonica di Cusano presenta come vedremo importanti analogie con il pensiero vichiano¹⁴.

Il tema dell'infinito è fondamentale nella filosofia di Bruno e trova la sua base teorica nel concetto della Vita-materia infinita elaborato nel *De la causa, principio et uno* (1584). Bruno insiste sulla natura intellettuale

¹³ Si è parlato a questo proposito di «umanesimo cristologico», cfr. G. Federici Vescovini, «Introduzione» a N. Cusano, *La docta ignorantia*, Città Nuova, Roma, 1998, p. 31.

¹⁴ La presenza di analogie tra il pensiero vichiano e quello di Cusano è stata sostenuta da K.O. Apel, di cui cfr. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 1963; trad. it. di L. Tosti, *L'idea della lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna, 1975. In particolare Apel ha istituito un'analogia tra la dottrina vichiana dei punti metafisici elaborata nel *De antiquissima* e le ipotesi metafisiche di Cusano che parla del mondo come *explicatio* delle contrazioni di Dio e si rapporta a quest'ultimo come la serie dei numeri all'Uno. G. Santinello ha assunto una posizione critica rispetto alle tesi di Apel con argomentazioni che tuttavia non appaiono sostanziali. Cfr. G. Santinello, «Cusano e Vico: a proposito di una tesi di K.O. Apel», in *Bollettino Centro di Studi Vichiani*, VII (1977), pp. 141-150. Santinello sostiene che mentre Cusano è consapevole di usare la matematica simbolicamente, in Vico non abbiamo un puro simbolismo dato l'interesse a stabilire un rapporto tra metafisica e fisica.

dell'infinito cui si giunge solo uscendo dal senso. La materia viene da lui considerata un «essere divino nelle cose», dotato di anima e capace di prodursi in maniera infinita. Dio e materia sono intimamente compenetrati in una prospettiva in cui cristianesimo ed umanesimo vengono messi tra parentesi. Nel pensiero bruniano dell'infinito si dissolvono tutte le differenze tra cielo e terra e non c'è spazio né per la creazione né per la morte, ma solo per l'eterna metamorfosi della Vita-materia infinita, in cui tutto muta senza fine e senza tornare eguale. Nel *De l'infinito, universo e mondi* (1584) Bruno contrappone al ragionamento di Aristotele l'idea che un corpo finito non può essere oggetto di un'azione infinita; per il filosofo nolano rimane assurdo pensare che l'infinita potenza divina si sia esplicata in un corpo finito. Per questa strada Bruno tende ad inscrivere la trascendenza nell'immanenza materiale e confondendo fisica e metafisica converte la causa finale nella causa efficiente, l'infinito potenziale nell'infinito attuale, in una prospettiva che doveva rimanere estranea al pensiero vichiano e in particolare al Vico del *De antiquissima*.

Come accadeva nel Cusano, in Bruno si trova l'emergere del problema della coincidenza degli opposti e dell'identificazione del minimo con il massimo, del punto con l'infinito, applicabile anche all'istante del tempo, così come ad ogni altra grandezza. Tuttavia, anche la metafisica di Bruno rimane chiusa in una dimensione dualistica, in cui finito ed infinito non riescono ad incontrarsi. Esempio da questo punto di vista rimane l'esperienza del furioso così come emerge negli *Eroici furori* (1585), dove non riesce ad eliminare la distanza che oppone l'essere umano in quanto «accidente» alla presenza di Dio, sia pure nelle cose della natura. Certo il furioso vede nell'infinito la realtà che si pone al di là della metamorfosi continua della Vita-materia; ma egli si apre la strada verso la verità a partire dall'ombra che non può essere mai dissolta in una visione assoluta che riveli l'essenza delle cose. Bruno non sfugge insomma alle sollecitazioni di una teologia negativa, tra l'ente e l'accidente, tra il tempo e l'eternità, tra finito ed infinito rimane una distanza incolmabile¹⁵. Questa distanza è ancora più ampia di quanto non lo fosse in Cusano, poiché la posizione antitrinitaria di Bruno gli impedisce di considerare e valorizzare nel suo pensiero la possibilità dell'incarnazione; d'altro canto, la stessa partecipazione del Bruno alla visione di una infinità spirituale, di una sorta di «divinizzazione» umana che fu

¹⁵ L'infinito in Bruno si identifica ora con il luogo ora con la materia, in un universo in cui materia, spazio e Dio sono la stessa cosa, ma rimane tuttavia chiuso in una sorta di ineffabilità e impossibilità di raffigurazione, presentandosi come un «piano trascendentale di possibilità». Cfr. J. Jiménez Heffernan, *L'infinito in Digges e Bruno. Fenomenologia retorica di un concetto rinascimentale*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1997, p. 434. I dialoghi italiani finiscono così per diventare l'allegoria dell'impossibilità gnoseologica, la sconfitta della ragione nelle mani dell'*imaginatio*, in una prospettiva che trasforma la cosmologia in topologia.

tipica dell'Umanesimo e del Rinascimento italiano a partire da Pico della Mirandola, non risolve la tensione polare tra infinito e finito, tra Dio e uomo.

Questa stessa tensione si trova anche nella seconda scolastica e in Francisco Suárez, che fu un autore di Vico. In realtà in questo autore la tensione risulta mitigata e messa in discussione nella ricerca di nuove forme di analogia tra infinito e finito, sulla via che da Giordano Bruno conduce a Schelling. Quest'ultimo finirà per incorporare il finito e la quantità nell'Assoluto, proponendo una filosofia dell'identità in cui infinito e finito si uniscono inseparabilmente appunto nell'Assoluto che in questo modo non è più né finito né infinito¹⁶. Un passo importante in questa direzione viene compiuto nella svolta che Suárez fa compiere al pensiero metafisico¹⁷. Nelle sue *Disputationes metaphysicae* (1597) egli interpreta la metafisica nel senso di una teologia naturale. L'ente in quanto ente diventa il soggetto della metafisica ma viene inteso oramai come un semplice *aliquid*, una *res* che si oppone al nulla. La metafisica di Suárez si fonda su una considerazione dell'*ens ut sic* e non più sull'*ens tale est*. A differenza di quanto avveniva nel pensiero tomistico il termine *ens* non appare ora differenziato da determinazioni aggiuntive e finisce per indicare tutte le cose, presentandosi come un termine univoco usato anche per Dio. La tesi fondamentale della metafisica di Suárez appare l'unità indifferenziata del concetto dell'essere, ora piegato in una direzione oggettiva e formale:

Dico [...] primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo... (*Disputationes metaphysicae*, II, 2.8)

¹⁶ È significativo che Schelling proponga questa tesi nel dialogo che ha dedicato a Giordano Bruno. Cfr. F.W. Schelling, *Bruno, ovvero sul principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Olschki, Firenze, 2000.

¹⁷ Su questo punto seguo l'interpretazione di J.F. Courtine, di cui cfr. *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990, trad. it. *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano, 1999. Quanti non hanno colto la «svolta» metafisica di Suárez hanno invece sostenuto l'influenza di quest'ultimo su Vico. Si veda ad esempio A. Lamacchia, «Metafisica e nuova scienza nell'opera di Giambattista Vico», in Aa.Vv., *Metafisica e teologia civile in Giambattista Vico*, Levante editori, Bari, 1992, p. 54. Cfr. anche C. Vasoli, «Vico, Tommaso d'Aquino e il tomismo», in *Bollettino Centro di Studi Vichiani*, IV (1974), pp. 5-35. A dispetto del titolo che fa riferimento a Tommaso d'Aquino quest'ultimo saggio studia appunto la presunta influenza di Suárez sul pensiero vichiano dal *De antiquissima* alla *Scienza nuova*. Per Vasoli non si può parlare di una filiazione diretta, né di un Vico «scolastico» o «gesuita». La ricostruzione storica a suo giudizio deve tuttavia richiamare i dibattiti secenteschi quale necessario sottofondo della riflessione vichiana.

Per Suárez ciò che conta è che anche Dio è qualcosa, mentre viene da lui messo tra parentesi il riferimento, che rimaneva fondamentale in San Tommaso, a Dio in quanto *actus essendi* capace di determinare una dipendenza analogica della creatura. In Suárez si assiste ad una trasformazione radicale della metafisica che si fonda ora sull'unità del concetto di essere. L'ente è l'essere comune a tutte le cose e comprende sia l'essere infinito che quello finito¹⁸. Anche Dio diventa così «oggetto della metafisica» senza più fare riferimento ad una particolare *ratio entis* che San Tommaso vedeva in termini di *essenza*, contrapponendola alla *ratio essendi* della creatura fondata sulla *partecipazione*. In questa maniera con Suárez si afferma una tesi ontologica di tipo univoco, basata sull'unità e semplicità del concetto di essere. Le nozioni di analogia e di partecipazione perdono ora ogni ragione sostanziale e non hanno più un significato particolare nella costruzione metafisica che si avvia in questo modo verso il razionalismo moderno, dove la metafisica generale si separerà dalla teologia. Questa direzione sarà favorita e accompagnata dalla crescente inclinazione gnoseologica dell'ontologia moderna in modo tale da spostare il centro della metafisica dall'attenzione rivolta all'essere (λόγος τοῦ ὄντος) ad una concentrazione sempre più limitata alla *res* come contrapposta al nulla (λόγος τοῦ τινός).

A questo punto siamo pronti a ritornare alle questioni da cui siamo partiti e al ruolo che la nozione di infinito svolge nel pensiero metafisico di Vico. Alle domande iniziali vanno ora aggiunte altre, relative alla posizione di Vico non solo rispetto alle questioni dell'ἄπειρον e del μεταξύ emerse nella metafisica platonica e messe in discussione nella metafisica aristotelica, ma anche alla svolta che Francisco Suárez ha fatto realizzare al sistema della metafisica così come si era consolidata nella tradizione aristotelica e nel pensiero tomistico. Le nostre domande vanno riformulate tenendo conto anche degli sviluppi neoplatonici della metafisica che abbiamo visto in Plotino, Cusano e Bruno. Vico è sicuramente legato alla metafisica della partecipazione di ispirazione neoplatonica, ma come vedremo, egli presenta un suo originale approccio che non dimentica il momento trascendente della Provvidenza divina di cui pure riconosce una concreta manifestazione storica. Occorre sottolineare che nel neoplatonismo non emerge solo la nozione di partecipazione, ma anche quella di alterità, come si è visto in modo particolare in Plotino. Il fatto è che nella metafisica platonica il pensiero non pensa sé medesimo, ma mantiene un modello da cui dipende: il mondo delle idee, il mondo Intelligibile. Sul piano del μεταξύ l'infinito si presenta come il molteplice e appare quantificabile e quindi in un certo senso conoscibile. Ma Platone invita a non dimenticare la natura di intervallo del μεταξύ che

¹⁸ Suárez affronta il rapporto tra infinito e finito nella Disputazione XXVIII, dove sostiene appunto che la divisione tra finito e infinito non interrompe la linea unitaria dell'ente.

partecipa alla tensione polare tra l'Uno e l'ἄπειρον senza tuttavia coincidere con nessuno dei due. In questa maniera, attraverso la nozione di partecipazione, Platone stabilisce una dimensione trascendente; le cose partecipano ad un ordine superiore che si presume perfetto, il mondo delle Idee che a sua volta partecipa dell'idea suprema che è il Bene o l'Uno.

3. La nozione di infinito nel *De antiquissima*

La metafisica del giovane Vico appare caratterizzata da un forte richiamo a questi cruciali elementi del platonismo, poi rielaborati nel neoplatonismo di ispirazione cristiana. In questa prospettiva si comprende come l'impostazione metafisica del giovane Vico rimanga in gran parte estranea alle motivazioni di fondo che avevano ispirato la svolta del Suárez. Possiamo ora riformulare le nostre domande iniziali e chiederci fino a che punto la metafisica di Vico sia una metafisica della mente e dia vita ad un pensiero che pensa se stesso, e fino a che punto invece Vico mantenga effettivamente aperto il richiamo metodologico alla dimensione trascendente della metafisica platonica e ai termini polari entro cui essa si muoveva, l'Uno e l'ἄπειρον. Il testo su cui concentreremo la nostra analisi è il *De antiquissima Italorum sapientia*, l'opera in cui Vico ha gettato le basi del suo pensiero metafisico. Ma prima ancora di analizzare il testo del *De antiquissima* è utile richiamare l'attenzione su un passo dell'autobiografia in cui Vico dichiara la sua opzione a favore della metafisica platonica:

Perché la metafisica d'Aristotile conduce a un principio fisico, il quale è materia dalla quale si educano le forme particolari e, sì, fa Iddio un vasellaio che lavori le cose fuori di sé. Ma la metafisica di Platone conduce a un principio fisico, che è la idea eterna che da sé educa e crea la materia medesima, come uno spirito seminale che esso stesso si formi l'uovo... (*Vita scritta da se medesimo*, 14).

Aristotele stabilisce i rapporti tra Fisica e Metafisica in una maniera gerarchica tale da stabilire il primato del Primo Motore, inteso come causa infinita del mondo fisico caratterizzato dalla finitudine (*Metaph.* XII, 7, 1-5, 1072a-b). Vico appare invece interessato agli sviluppi neoplatonici del rinascimento italiano e alla elaborazione di una metafisica che intende conciliare l'infinito della causa prima con la necessaria finitudine del mondo fisico e naturale, come si comprende bene anche dal *De antiquissima*. Vico elabora in quest'opera una decisa metafisica della partecipazione della mente umana a quella divina, sostenendo che Dio crea con virtù infinita qualunque cosa fisica, per cui l'essenza delle cose è metafisica e consiste dei punti metafisici, le virtù indefinite dell'estensione. Nel *De antiquissima* Vico intende restituire a Zenone di Elea e all'italico Pitagora la teoria dei punti metafisici, come supporto ad una

filosofia animistica della natura in polemica sia con la tradizione aristotelica che con la filosofia corpuscolare moderna di Descartes e Gassendi¹⁹. Prima che la natura fosse creata esisteva solo Dio, principio unitario, inesteso e immoto di pura quiete. La creazione delle cose estese presuppone la presenza di un elemento intermedio inesteso ma capace di estensione, i punti metafisici che dispongono di qualità peculiari chiamate conati, i quali sono le virtù indefinite del moto. In sostanza per Vico le cose cominciano ad esistere dal loro nulla in virtù di punti e conati che segnano la distanza tra il nulla e le cose. Il punto metafisico è un *quid* che è possibile scorgere con l'ausilio dell'ipotesi del punto geometrico²⁰. Ecco perché la verità della metafisica è attingibile attraverso la geometria, cui Vico riconosce un primato nella mediazione tra le astrazioni matematiche e il mondo fisico²¹. La geometria forma la scienza umana sul modello di quella divina pur confermando la distanza tra la conoscenza umana e quella divina: «Metaphysica physicam transcendit, quia de virtutibus agit, & infinito; Physica metaphysicae pars, quia de formis agit, ac terminatis» (IV, 2)²². In questa distinzione è da vedere una

¹⁹ Cfr. su questo punto P. Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 189. Lo Zenonismo pur rappresentando a suo modo una via di accesso all'atomismo tendeva a porsi come un'alternativa all'atomismo cartesiano e gassendiano. Paolo Rossi ha chiarito il rapporto tra Vico e l'ampia tradizione europea dello zenonismo seicentesco. Vico ebbe tra l'altro un maestro zenonista, il Padre Giuseppe Ricci, come lui stesso afferma nella *Vita scritta da se medesimo*. Cfr. «I punti di Zenone: una preistoria vichiana» in P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, pp. 55-107; e «Ritratto di uno zenonista da giovane», *ivi*, pp. 109-154.

²⁰ Gli Zenonisti del Seicento sostennero che la materia è composta da punti matematici per evitare le difficoltà implicite nella nozione degli atomi concepiti ad un tempo come particelle e come punti inestesi. Cfr. *ivi*, p. 67. Rossi ha mostrato come la teoria dei punti passi da una visione medievale che li intendeva come *imaginabilia* ad una visione moderna (attraverso le opere di Pereira, Suárez, Arriaga e Oviedo) che li vede non più soltanto come punti geometrici ma come enti che hanno a che fare con la realtà materiale dei corpi (*ivi*, p. 81). Galilei supera invece la posizione di Aristotele (il continuo consiste di parti sempre divisibili) e quella degli Zenonisti (la realtà è fatta di punti finiti indivisibili) affermando l'identità delle due tesi in conflitto: il continuo è costituito da infiniti indivisibili. Vico non è uno zenonista in senso stretto poiché accetta la fisica aristotelica della divisibilità all'infinito dei corpi estesi (*ivi*, p. 119). Ma anche Vico finirà per comprendere la possibilità di conciliare le tesi degli Aristotelici e quelle degli Zenonisti attraverso la distinzione tra la divisibilità fisica e l'essenza indivisibile e metafisica del corpo (*ivi*, p. 123).

²¹ Come ha chiarito Lachterman solo la geometria sintetica (euclidea) viene sostenuta da Vico per le sue qualità intrinsecamente metafisiche. Le forme geometriche sono «schematizzazioni» delle forme metafisiche. L'uno e il punto metafisico sono indivisibili e costituiscono paradossalmente la base della divisibilità sul piano fisico; ma le infinite forme metafisiche rimangono *Uno* in Dio, la mente umana muove dall'Uno verso l'Infinito delle verità eterne. Cfr. D. Lachterman, «Vico, Doria e la geometria sintetica», in *Bollettino Centro di Studi Vichiani*, X (1980), pp. 10-35.

²² Occorre precisare che Vico non ha in mente la geometrizzazione del mondo fisico alla maniera di Descartes, né mostra di andare oltre un semplice apprezzamento formale della fisica matematica di Galileo. Secondo Casini la posizione del Vico riflette la filosofia della matematica di Proclo. Cfr. *op. cit.*, p. 189.

conferma del contesto platonico in cui finisce per inserirsi la metafisica vichiana dell'infinito che non può ridursi né allo zenonismo né al pitagorismo.

Introducendo la distinzione tra *anima* e *animus* Vico cerca di stabilire il fondamento antropologico dell'idea di infinito. Egli rivendica all'antica sapienza italica la distinzione tra *anima* e *animus* che Lucrezio sostiene essere propriamente epicurea²³. Egli scrive che nei Padri della Chiesa e nella metafisica cristiana si trova l'idea che l'essere umano desidera l'infinito e che proprio nella presenza di questo desiderio è da vedere la prova del suo carattere immortale. Secondo Vico i latini avevano compreso che il fondamento antropologico di questo desiderio di infinito è da vedere nell'*animus*, piuttosto che nell'*anima*²⁴. I latini chiamavano *animus* il moto dell'aria attraverso i nervi, una sorta di vigoroso e deliberato principio vitale in cui si esprime il libero arbitrio dell'essere umano. Il moto del sangue nel corpo si deve ai muscoli del cuore che vengono contratti e dilatati dai nervi. L'anima, essendo il moto dell'aria nel sangue, appare così un principio subordinato all'*animus*, ai nervi e al corpo. L'*animus* a sua volta è abitato dalla mente (*mens animi*) e appare dunque un principio contraddittorio dal momento che prevede appunto la compresenza da una parte delle perturbazioni affettive e passionali e, dall'altra parte, della mente caratterizzata dalla contemplazione del vero indubitabile (V, 1)²⁵.

Questa constatazione porta Vico a riconoscere che gli errori umani hanno un'origine passionale e pratica e che la meditazione del vero richiede l'allontanamento dalle passioni e dai pregiudizi ad esse collegati (V, 3). Di qui Vico prende le mosse per sostenere che mentre la metafisica pagana si basava sul senso in cui venivano fatte ricadere tutte le opere della mente (*animi sensus*), la metafisica cristiana all'opposto insegna che Dio è il primo autore di tutti i moti dei corpi e degli animi. La metafisica cristiana non cancella il corpo ma sostiene che nel momento in cui

²³ Questa distinzione si trova ad esempio in *De rerum natura* III, 95-145. In Lucrezio, come in Epicuro, l'*animus* è la parte razionale della psiche in cui coesistono sia la mente che gli affetti, mentre l'anima ha una funzione puramente vegetativa. Umberto Pizzani ha mostrato che per Vico questa distinzione è anteriore perfino a Lucrezio e si trova già operante per esempio in Nonio Marcello. Cfr. U. Pizzani, «Le ascendenze classiche della psicologia vichiana nel "De antiquissima Italorum sapientia" con particolare riferimento a Lucrezio», in *Homo sapiens Homo humanus*, Olschki, Firenze, 1990, II, pp. 151-169.

²⁴ Secondo Pizzani è possibile che Vico attribuisse agli italici le tracce di una spiritualizzazione della mente che poi fu resa esplicita e conseguente solo dal cristianesimo. Tracce di questi elementi si troverebbero nello stesso Lucrezio che pur nell'ambito di una concezione materialistica parla di un'ansia di infinito da collegare alla componente razionale, attiva e libera dell'animo umano (*De rerum natura* II, 1040-1047). Da questa ansia di infinito gli antichi italici avrebbero ricavato la convinzione dell'immortalità dell'anima pur mantenendosi nell'ambito di una concezione materialistica. Cfr. U. Pizzani, *op. cit.*

²⁵ Vico in certi casi tende ad interpretare in senso spiritualista certe espressioni di Lucrezio come *animi mens* (*De rerum natura* III, 615). Cfr. U. Pizzani, *op. cit.*

gli organi corporei dei sensi sono mossi dai corpi, in quell'atto è da riconoscere l'intervento divino (VI, 1-VII, 2). La natura peculiare dell'uomo è costituita dall'ingegno che consiste nel vedere la simmetria delle cose e nel creare cose attraverso le arti. Vico aggiunge poi che l'occhio dell'ingegno è la fantasia e che la geometria può essere utile per rendere più acuto l'ingegno. In sostanza, l'invenzione umana non può essere certa senza il giudizio dell'intelletto e quest'ultimo non può essere certo senza l'ausilio dell'invenzione. La natura umana viene vista in analogia a quella divina: l'uomo è artefice delle cose create attraverso l'arte così come Dio è artefice della natura (VII, 5).

Occorre tuttavia precisare che per Vico l'analogia tra la mente umana e quella divina non cancella la distinzione della *causa essendi* e non si risolve nell'assorbimento dell'infinito nel finito come invece accadeva tendenzialmente alla metafisica del Suárez. Il sistema delle *Disputationes metaphysicae*, proponendo una nozione indifferenziata dell'ente, tende ad inglobare mondo e Dio nel sistema metafisico. La costruzione profonda di quest'opera tende a mostrare come l'elemento divino trovi la sua manifestazione compiuta e la sua attuazione nella struttura ontologica naturale²⁶. Questo non si può dire del *De antiquissima* e più in generale del sistema metafisico vichiano. Il vero metafisico per Vico non è circoscritto da confini, è illimitato e non può essere colto attraverso alcuna forma, poiché esso è il principio infinito di tutte le forme (*De antiquissima*, III). Conoscere per la mente divina equivale a creare. Tutto ciò che nella mente umana appare diviso vive in un'unità inscindibile in Dio perché egli è «infinito» e l'infinito non è per Vico suscettibile di «moltiplicazioni». Secondo Vico ciò che giustifica questa affermazione non è solo l'antica sapienza italica, ma precisamente la filosofia di Platone (con i relativi sviluppi neoplatonici e cristiani) che pone il problema dell'ente senza alcuna specificazione, come qualcosa di assolutamente unitario, da riferirsi al sommo nume. La mente umana è limitata e può conoscere solo gli aspetti estrinseci delle cose, può attingere alla luce della verità divina e metafisica solo attraverso le cose opache. Dato che l'essere umano non è né nulla né tutto egli non può pensare il nulla se non negando qualcosa di esistente né l'infinito se non negando qualcosa di finito (*De antiquissima*, II).

Attraverso astrazioni e finzioni matematiche l'essere umano si illude di conoscere verità infinite e di dare vita a creazioni senza fine, dimenticando che solo Dio è uno e infinito. In questo senso la fisica vichiana appare costruita su di una metafisica a cui rimane subordinata, rimanendo lontana dall'universo mentale che sarà alla base della scienza moder-

²⁶ Si è parlato a questo proposito di cifra «barocca» di quest'opera che consiste nel pensare che la rivelazione divina coincida con l'ordine stesso della natura. Cfr. C. Esposito, «Ritorno a Suárez», in A. Lamacchia (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante editori, Bari, 1995, pp. 465-73.

na e della fisica galileiana. Vico stabilisce una relazione di matrice platonica tra l'originale metafisico e l'immagine matematica derivata. Conoscere per la mente umana significa dare una configurazione alle cose, sulla base di ipotesi matematiche. La mente divina conosce invece in maniera assoluta e produce l'ordine eterno delle cause. Si stabilisce così una gerarchia che parte dall'anima, in cui presiede l'animo, e arriva alla mente in cui presiede Dio. La mente umana partecipa nel tempo a quella divina pur non avendo accesso all'ordine eterno delle cause, che nella prospettiva umana rimangono legate al caso e alla fortuna. In questa maniera si vede come la nozione platonica di partecipazione non cancelli in Vico l'alterità della mente umana rispetto a quella divina. La lettura idealistica e storicistica interpreta invece questa visione metafisica della conoscenza nel senso di una provvidenzialità immanente nella storia e di una perfetta razionalità del reale. In questa maniera si dimentica che Vico cerca di ristabilire una scienza della mente che rifiuta le pretese sempre più pressanti del metodo della scienza dei fenomeni naturali nel nome di una metafisica che mantiene la tensione tra l'infinito che appartiene alle forme metafisiche e a Dio e il finito delle forme fisiche.

Egli si mantiene su un terreno dialettico, evitando la riduzione della metafisica ad eristica. La mente umana conosce il mondo facendolo, ma il mondo e le cose nella metafisica vichiana non coincidono con la mente umana. Come accade in Aristotele la natura per Vico in quanto comprende tutto ciò che è mobile ha bisogno di un principio motore immobile (*Phys.* VIII) il quale è pensiero, puro atto (*Metaph.* XII). Il Primo motore non è solo immobile, ma anche infinito; tuttavia Vico introduce tra questo Dio infinito e la natura la realtà intermedia dei conati che rappresentano la struttura metafisica del mondo e sono dotati di una virtù indefinita che si comunica ai moti e quindi alla natura. La natura, in questa maniera, mantiene una virtù infinita e una dimensione metafisica che è estranea alla scienza moderna. Questa realtà intermedia, come accadeva nel *μεταξύ* platonico non si può ridurre né all'Uno né alla materia dell'infinito e del molteplice. L'infinito divino e la virtù infinita comunicata alle cose fisiche rimangono in una dimensione trascendente inaccessibile alla mente umana e quindi non riducibili a legge fisica o a dimostrazione matematica, pur rappresentandone il modello. Per Vico dunque la ragione e la mente umana non sono un principio creativo indipendente e devono operare nella consapevolezza di una dimensione trascendente non solo nel mondo naturale creato da Dio, ma anche nella storia di cui sono autori gli esseri umani.

Nella parte conclusiva di questo breve saggio prenderemo in rapido esame il problema della continuità o meno nella *Scienza nuova* del tema dell'infinito e della metafisica vichiana così come emergono nel *De antiquissima*. Gli studiosi sono divisi tra chi sostiene la continuità e chi inve-

ce sottolinea le differenze²⁷. L'attenzione degli studiosi si è tuttavia limitata a verificare la presenza del tema dei punti metafisici e dei conati nella *Scienza nuova*. Da questo punto di vista, pur ritrovando tracce della metafisica del 1710 e del tema degli indivisibili nella *Scienza nuova*, Paolo Rossi ha affermato che sostanzialmente punti e conati, così come erano stati teorizzati nel *De antiquissima*, sono oramai scomparsi dall'orizzonte di interesse di Vico. Il nuovo contesto antropologico rappresentato dalla *Scienza nuova* non consente sicuramente a Vico di ritornare sul tema del rapporto tra le forme metafisiche e quelle fisiche negli stessi termini del *De antiquissima*. Tuttavia, il problema del fondamento metafisico dei nuovi interessi vichiani non scompare e si sposta ora sul piano del tempo e della Storia ideale eterna. Per questa ragione la nostra attenzione si concentrerà ora sul problema dell'infinito in senso temporale e sul rapporto stabilito da Vico tra l'eternità e il tempo.

4. Conclusione: l'infinito e la storia

La «divinizzazione» dell'uomo ispirata a Pico della Mirandola e al neoplatonismo rinascimentale non si conclude in Vico con una riduzione dell'infinito sul piano del finito. L'arte umana rimane lontana dall'abisso della mente divina sia nella scienza della natura che nella storia. La «teologia civile ragionata della Provvidenza divina» di cui parla la *Scienza Nuova* prende la forma della teologia di Dio nella storia, ma si tratta di un Dio che si manifesta come *Deus absconditus sub contrario*. In questo Vico si mantiene sul solido terreno stabilito dal neoplatonismo, nella visione di un Logos divino che si esprime nel mondo senza tuttavia poter essere pienamente conosciuto dagli esseri umani. L'infinito in quanto si sottrae ad ogni proporzione rimane sconosciuto, aveva scritto Cusano (*De docta ignorantia*, I, 1.2-3) e le conoscenze che si esprimono in numeri, figure e nozioni sono conoscenze puramente congetturali. Nel dialogo *De deo abscondito* Cusano fa dire all'interlocutore cristiano che la principale differenza che separa il cristianesimo dai gentili consiste nel fatto che questi ultimi onorano la verità non come essa è nel suo carattere infinito ed eterno, ma solo nella sua manifestazione nel numero e nella moltitudine. In questo consiste il loro «errore», la verità divina per Cusano «non è comunicabile all'alterità»²⁸. D'altra parte, proprio questa alterità del logos divino consente alle diverse religioni un loro accesso sia pure parziale alla verità del dio nascosto, come Cusano chiarirà nel *De pace fidei* (1453). In maniera analoga nel paragrafo 948 della *Scienza nuova seconda* Vico parla dei gentili che cadevano nell'errore di «tener a

²⁷ Per questa discussione si veda «Dimenticare Zenone? Conati e punti nella Scienza nuova», in P. Rossi, *op. cit.*, pp. 155-164.

²⁸ *De deo abscondito* 7 (h/IV), p. 6. Seguo qui l'edizione a cura di Lia Mannarino, Laterza, Roma-Bari, 1995.

luogo di ragione l'autorità degli auspicj» secondo una proprietà della mente umana che egli giudica eterna: la tendenza cioè a riconoscere che nonostante l'incapacità umana a trovare il senso nella storia in quest'ultima operano gli «imperscrutabili consigli che si nascondono nell'abisso della provvidenza divina».

In questo modo Vico vuole sottolineare che la Provvidenza si presenta nella storia sempre nella forma di una ineliminabile alterità e che l'importanza e il senso profondo della religione non sono contenibili entro i limiti della storia cristiana, poiché nel suo senso universale la religione indica il contenuto più altamente significativo di tutta la storia²⁹. Per questa ragione la concettualizzazione della conoscenza umana espressa dalla celebre *degnità* LIII³⁰ non determina un reale progresso nel riconoscimento della intenzione provvidenziale che opera nella storia umana. Il problema segnalato da Vico non è di tipo puramente gnoseologico e non riguarda semplicemente il rapporto tra la mente umana e la storia; si tratta di un problema propriamente ontologico relativo alla struttura stessa della verità metafisica, di fronte alla quale all'ineadeguatezza delle forme fantastiche succede quella dei concetti astratti³¹; comune a entrambe le forme di conoscenza è l'incapacità umana di penetrare la verità divina, la verità cioè di chi assolutamente fa e conosce. Gli uomini possono solo partecipare a quella verità, e alla creazione³². Proprio per questo la poesia, in particolare quella sublime, mettendo gli uomini di fronte ai limiti della conoscenza attraverso l'immaginazione, può più di ogni espressione concettuale attraversare la distanza tra la forma umana e quella divina della verità, aprendo la strada al riconoscimento della «pietà» come sentimento fondamentale che regola i rapporti umani³³.

Nel *De antiquissima* Vico protesta contro la matematizzazione del mondo e l'oggettivismo conoscitivo, cui oppone l'idea di una natura in cui esistono sostanze indipendenti sotto il velo dei fenomeni, così come un principio inesteso e immoto esiste al di là dell'estensione e del moto che si notano nei fenomeni. La virtù del moto è immobile in Dio che è

²⁹ Su questo aspetto si veda V. Mathieu, «Poesia e verità in Giambattista Vico», in *Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel «secolo dei lumi»*, a cura di V. Branca, Sansoni, Firenze, 1970, pp. 56 e sgg.

³⁰ «Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura». Cfr. SNS, 218.

³¹ Su questo aspetto si veda Franco Rella, «Fabula», in *La battaglia della verità*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 47-55; sulla problematica ontologica del pensiero vichiano ha scritto Vincenzo Vitiello: cfr. «Giambattista Vico tra natura e storia», in Id., *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 75-110.

³² Cfr. SNS, 376, dove si sottolinea appunto la differenza tra la creazione divina e quella fantastica dei poeti-teologi.

³³ Sul problematico ruolo attribuito alla poesia da Vico devo rimandare a quanto ho già scritto nel mio libro *Le muse, le maschere e il sublime. Giambattista Vico e la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, Guida, Napoli, 1994.

autore del conato e del punto metafisico, creatore della materia. In questa maniera Vico individua nella natura una processo sostanziale e qualitativo che in qualche modo cerca di trasferire alla storia con l'idea della mente eroica considerata come elemento divino, partecipe della creazione divina nella storia. Ma la storia così come la intende Vico non può ridursi all'interpretazione secolare elaborata da Croce e Gentile. Egli non concepisce le vicende umane come la rivelazione delle potenzialità della mente umana nel corso del tempo e a rigore non ha mai detto che l'uomo fa la storia, preferendo affermare che gli uomini creano il mondo civile³⁴. La scienza nuova di Vico non può ridursi né alla filosofia dello spirito, né allo storicismo o ad una pura metafisica della mente. La critica idealistica a Vico non coglie l'importanza e l'originalità che egli attribuisce alla storia sacra degli ebrei e dei cristiani e il fatto che egli non riduce il significato della storia al contesto delle strutture della storia profana. La distinzione tra il *verum* creato (*genitum*) e il *verum increatum* (*factum*) mantiene la tensione tra l'esistenza divina trascendentale e il mondo creato, lasciando aperto il problema dell'irruzione del trascendente nella storia. Il Dio di Vico non è l'*anima mundi* e non si riduce alla natura e al mondo creato. Come ha scritto Voegelin: «God is not absorbed in the world as a whole, and still less so in many parts of it, and particularly in history»³⁵. La ragione umana pur mantenendo una traccia dell'eterno non coincide con esso. Il mantenimento della tensione si manifesta nella stessa concezione di una storia ideale eterna in cui non c'è alcuna identità tra mente umana e Logos divino.

La storia ideale eterna che Vico presenta nella sua *Scienza nuova* è in realtà un principio extratemporale cui fanno riscontro le storie delle nazioni, ognuna con il suo tempo. Il termine latino *aeternitas* sembra essere una contrazione di *aeuiternitas* per cui deriverebbe da *aeuum*, corrispondente latino del greco αἰών. Questo termine greco assume vari significati, tra cui quello di tempo infinito, come accade per filosofi del VI e V secolo e nella matematica e geometria euclidea. Questo concetto di eternità era già presente nel concetto di infinito (ἄπειρον) elaborato da Anassimandro e dai Pitagorici, da Eraclito ed Empedocle³⁶. In Platone l'eternità viene a coincidere con un principio extratemporale legato al mondo delle idee. Tuttavia nel *Timeo* Platone afferma anche che il mondo sensibile mantiene una traccia, un'immagine dell'essere eterno, secondo la celebre definizione del tempo come «immagine mobile dell'eternità» (37 d-e). Ma l'eternità del tempo non è la stessa dell'essere extratemporale che permane nell'unità. La concezione vichiana di una storia

³⁴ Su questo punto insiste da tempo Paolo Cristofolini, di cui si veda il recente *Vico pagano e barbaro*, Edizioni ETS, Pisa, 2001.

³⁵ E. Voegelin, *Order and History*, vol. IV, cit., p. 100.

³⁶ Su questi aspetti si veda il capitolo IV («L'infinito come contenente del tempo: i primi ionici e i pitagorici») del citato libro di Rodolfo Mondolfo, pp. 69-75.

ideale eterna è da vedere in relazione a queste fondamentali premesse platoniche in cui si fonda quella tensione tra una temporalità extratemporale e una temporalità nel tempo che si mantiene nella vichiana scienza nuova.

Per questa ragione la storia per Vico, pur essendo conoscibile dagli esseri umani, mantiene una dimensione di apertura e di mistero irriducibile alla conoscenza umana. Certo la storia è possibile poiché la verità trascendentale ed eterna entra in contatto con il tempo portandone testimonianza³⁷. Tuttavia, i due piani, quello dell'eternità e quello del tempo, pur non essendo completamente separati non sono riducibili l'uno all'altro. È la storia sacra in cui il Logos si rivela al di là del mondo creato che sfugge al completo controllo della mente umana. Il processo storico non è riducibile a un piano prestabilito e non è autoriflessivo. Vico mantiene aperta una riserva di significato non abbracciabile dalla mente umana anche nel *verum factum*. Per questo la storia umana per il Vico della *Scienza nuova* non può essere determinata solo dall'azione cosciente degli esseri umani e allude sempre ad un significato che va al di là delle intenzioni e della volontà degli uomini.

La mente umana in cui si ritrovano i principi della storia non è «umana» nel senso della filosofia immanentistica. La mente umana nella vichiana scienza nuova è il *medium* della Provvidenza nella storia³⁸. La Provvidenza diventa l'elemento che fonda la ricerca di un senso nella storia a prescindere dalla capacità umana di conoscerlo, sia pure *post factum*. La limitazione della conoscenza storica da parte umana è di tipo qualitativo e dipende dalla distanza tra il finito e l'infinito tra l'eterno e il temporale. La Provvidenza è sempre un'espressione delle intenzioni divine, ma non una traduzione automatica di queste e si manifesta comunque in condizioni paradossali che lasciano aperto il problema di come conciliare l'idea della storia come attuarsi di un disegno divino con la rivendicazione della libertà umana e lo sviluppo dei fenomeni naturali secondo leggi costanti e necessarie.

In conclusione la Provvidenza vichiana si presenta come un elemento caratteristico della simbologia metafisica che in forme diverse continua anche nei secoli successivi. Dopo Vico ci saranno altri simboli ed elementi collettivi capaci di affrontare il problema metafisico di un senso collettivo alla storia, ma la struttura metafisica del problema rimarrà. La

³⁷ Su questo aspetto ha scritto V. Mathieu, di cui vedi il saggio «La verità madre della storia», in *Giambattista Vico. Poesia Logica e Religione*, Morcelliana, Brescia, 1985, pp. 124-130.

³⁸ Cfr. E. Voegelin, «Giambattista Vico - La scienza nuova», in Id., *History of Political Ideas*, vol. VI: «Revolution and the New Science», introduzione e cura di B. Cooper, University of Missouri Press, Columbia and London, 1998, pp. 82-148, trad. it. *La «Scienza nuova» nella storia del pensiero politico*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 1996. Al momento della traduzione italiana il saggio di Voegelin risultava inedito in lingua inglese.

soluzione di Vico rimane interessante ed importante proprio perché non pensa di risolvere la questione del senso della storia umana semplicemente sul terreno empirico e della rappresentazione storica. In questa scelta rimane operativo un concetto di infinito che mantiene un fondamentale aspetto di alterità. L'infinito e l'eterno operano nella filosofia di Vico non solo come margine di incognitività, ma anche e soprattutto come garanzia di una polisemia che rimane comunque aperta al mistero e al totalmente altro.