



Ciencia Nueva

Revista de Historia y Política.



Maestría en Historia



Università degli Studi di Salerno
Maestría en Ciencias Políticas

EDITORIAL

**IN NOME DELLA NUOVA SCIENZA.
CONOSCENZA E SCIENZA DELLA STORIA NELLA CULTURA
OCCIDENTALE**

EN EL NOMBRE DE LA NUEVA CIENCIA.
CONOCIMIENTO Y CIENCIA DE LA HISTORIA EN LA CULTURA OCCIDENTAL

Enrico Nuzzo
pp. 02-47

*Vol. 1 N° 1, Enero-Junio de 2017
Pereira, Colombia*

**IN NOME DELLA NUOVA SCIENZA.
CONOSCENZA E SCIENZA DELLA STORIA NELLA
CULTURA OCCIDENTALE *
EN EL NOMBRE DE LA NUEVA CIENCIA.
CONOCIMIENTO Y CIENCIA DE LA HISTORIA EN LA CULTURA
OCCIDENTAL**

Enrico Nuzzo **

I. Da Platone a Vico

[I. MODELLI DELLA CONOSCENZA STORICA DA PLATONE A VICO]

1 . Accolgo come un onore di cui sono grato il compito di aprire con un saggio il primo fascicolo di una nuova rivista di saperi dell'umano, in particolare di "scienze umane" che riguardano il mondo storico-politico: rivista che nella sua stessa intitolazione ha il riferimento eloquente alla *Scienza nuova* di Giambattista Vico, la grande opera del filosofo italiano della quale questi elaborò tre versioni tra il 1725 e il 1744.

Il compito di un tale contributo è estremamente impegnativo, tanto più se esso è bene che funga in qualche misura anche da editoriale per la rivista che muove i suoi primi passi. A tal fine mi pare che possa essere utile provare a riprendere qualche elemento dell'annosa questione circa i fondamenti epistemologici di saperi del mondo umano storico che aspirino ad avere note distintive di "scienza" (con particolare riferimento alla scienza del "politico"). Si tratta di una questione – si sa bene - di grandissima complessità, e che ha dietro di sé una lunga e intricata storia. Da questa ultima è indispensabile partire provando a fornire -nel nome di Vico- qualche tratto di una sintetica ricostruzione di alcuni nodi e momenti della riflessione sui caratteri e fondamenti di una possibile conoscenza dell'umano storico in forma di "scienza". Nel nome di Vico, si diceva, perché tanto più occorre che una simile ricostruzione venga condotta in chiave storica se si fa riferimento ad un pensatore uno dei cui insegnamenti essenziali e inesauriti è che per comprendere la «natura» di un fenomeno storico bisogna andare al suo «nascimento».

L'estensione eccessiva raggiunta dal discorso e l'opportunità di concentrarlo per il momento considerevolmente attorno alla «scienza nuova» di Vico hanno reso necessario presentare qui soltanto la prima parte del testo approntato (già non poco lunga...): rinviando ad una pubblicazione successiva la parte che investe l'Ottocento e il Novecento e si chiude con lo scenario contemporaneo (al quale sul finire di queste pagine si farà qualche brevissimo cenno).

Per quanto riguarda la parte qui presentata, nella necessaria concisione del discorso ho provato in primo luogo a intrecciare la ricostruzione delle concezioni, rappresentazioni, dello stesso mutevole oggetto della conoscenza storica (faticosamente configuratosi compiutamente come il mondo storico umano, o il mondo civile, la civiltà, etc.) con quella delle concezioni pertinenti allo statuto epistemologico della conoscenza della sfera umana

* Editorial del primer número de *Ciencia Nueva, Revista de Historia y Política*.

** Profesor Emérito de la Università degli Studi di Salerno.

della sfera del divenire. A fini ermeneutici e di chiarezza del discorso – e dunque con il consapevole rischio di semplificarlo in più punti considerevolmente- ho ritenuto poi di individuare e fissare una serie di “modelli” epistemici della conoscenza del mondo storico (specie laddove aspiranti a configurarsi in forma di “scienza”) elaborati nella storia della cultura occidentale. In tale direzione ho affrontato nodi problematici, prospettive teoriche, appunto “modelli” di oggetti e di saperi del mondo storico, concentrando l’attenzione su figure, autori, eminenti di alcune grandi stagioni di tale cultura. Così in quattro “capitoli”, sezioni, del saggio (a cui si aggiunge un breve capitolo conclusivo) ho appuntato rispettivamente lo sguardo specialmente: su Platone e Aristotele relativamente all’età classica; su Machiavelli e Bodin (e più in genere sulla “politica storica”) per quanto riguarda la stagione umanistico-rinascimentale; su Descartes e Hobbes per quanto attiene alla stagione improntata ai modelli della scienza e della filosofia moderne: infine, nell’ultima sezione, sul nuovo oggetto e sul nuovo paradigma conoscitivo dell’universo storico in Vico.

Dalla prima sezione cominciano ad essere tratteggiate, per poi trascorrere nelle altre, diverse questioni: come quella della difficoltà, nella “riflessione classica”, a pensare propriamente il “mondo umano-storico”, e in una certa misura a districarlo dal “tempo”; o quella dell’impossibilità di una fondazione epistemica di saperi della sfera accidentale dell’umano; o quella della consistenza delle eredità di tale impostazione epistemologica fino alla modernità, con lo scarso successo conseguito in questa di tentativi di fondare in particolare una scienza del politico, tra i quali interviene anche la novità del ricorso al “modello geometrico” elaborato dalla scienza moderna. Nella quarta sezione -dal carattere un po’ più strettamente “storico-filologico”- il discorso si sofferma sul significato e sull’esito dell’ambizione vichiana di costituire un’inedita «scienza nuova» del «corso storico delle nazioni», configurando una prima prova di una storia della civiltà. In secondo luogo vengono proposte alcune considerazioni circa le eredità più vivide della speculazione di Vico: da reperire specialmente nelle aperture feconde derivanti da una concezione genetica dei fenomeni storici in uno con una concezione complessa, antintellettualistica, della dinamica costituzione dell’umano; ma anche dei “limiti” *per noi* della sua meditazione, in primo luogo derivanti dalle premesse teologico-metafisiche proprio della sua concezione di una scienza dell’ordine del corso storico.

La presentazione dell’interpretazione di chi scrive della «scienza nuova» di Vico come significativamente debitrice verso linee teoriche attinte ad una direttrice della teologia cristiana, e anche come una configurazione di una filosofia della storia cristiana, può compensare in parte il fatto che non ho ritenuto di dedicare un “capitolo” anche al pensiero ebraico-cristiano. Ma la considerazione essenziale è che questo, da un lato, ha introdotto nella cultura occidentale momenti decisivi di speculazione attorno a tempo e storia, e dato vita a un paradigma di filosofia della storia largamente trasmesso anche ad una serie di filosofie della storia di impronta secolarizzata; e tuttavia, dall’altro lato – in materia di precipua riflessione sullo statuto epistemico della conoscenza storica, e tanto più di elaborazione di modelli di “scienza della storia”-in esso si realizzò complessivamente piuttosto l’adozione di modelli classici, in particolare di quello “aristotelico”. Per tali ragioni, oltre che per una consistente ragione di spazio, non ho ritenuto di appesantire questo scritto con un ulteriore “capitolo”.

Come annunciato, in un secondo momento seguirà la parte del saggio che investe alcuni momenti essenziali dei dibattiti che hanno riguardato, tra ‘800 e ‘900, la costituzione e legittimità epistemica delle “scienze umane”, tra le polarità delle prospettive storicistiche e di quelle positivistiche e neopositivistiche, fino agli esiti odierni della riflessione

epistemologica, nella quale è possibile reperire direttrici che hanno messo radicalmente in questione le pretese scientifiche di assegnare una funzione paradigmatica a modelli presuntamente “esatti” di conoscenza del reale. Ma su ciò sarà possibile in questa sede avanzare soltanto qualche concisa considerazione finale.

I

2. È lecito affermare che soltanto in età moderna, e propriamente nel XVIII secolo, si sia configurata, come una nuova scienza, la scienza della storia, del mondo umano storico, almeno quale ci si è abituati a intendere.

Si tratta di un'affermazione non nuova, per certi aspetti anche notevolmente consolidata, ma da avanzare ancora problematicamente. Essa già implica infatti come sua premessa la soluzione di diverse complesse problematiche, quali, compendiandone le principali: in che senso si diano (o addirittura se si diano) concezioni della storia prima della modernità; se si dia prima di questa un'effettiva scienza della storia; se e in che senso la configurazione di una nuova scienza del mondo storico abbia a che fare con l'affermarsi della scienza moderna; in che senso, meglio in quali sensi, si parli di “scienza” del corso storico in età settecentesca.

Venendo brevemente su tali questioni, cominciamo dunque dalla prima, che pertiene alla chiarificazione dello stesso oggetto del sapere storico. E cominciamo naturalmente dal possente “pensiero greco”, e dalla sua speculazione sul tempo, fondante anche per il problema della conoscenza della storia.

È stato sostenuto da molti che il “mondo classico” non conosceva la storia come totalità dei fenomeni storici, né, tantomeno, come un processo complessivo di cui ricercare il senso. Non conosceva la storia come totalità secondo una duplice movenza “negativa”. Da un lato, non aveva l'interesse a ricostruire ordini di eventi riconducibili ad una prospettiva storico-universale (una prospettiva maggiormente universalizzante affiorò – è stato detto – magari in autori come Polibio, il quale espresse i valori, le pretese di universalizzazione del dominio imperiale politico e giuridico romano). Dall'altro, non sottraeva le vicende umane all'integrazione nell'ordine cosmico e nel tempo ciclico di esso proprio. La ricerca di un senso complessivo del divenire storico sarebbe stata invece il portato – secondo una veduta largamente accettata – della sensibilità religiosa ebraico-cristiana, all'origine (specie con Agostino) delle filosofie della storia, caratterizzate dall'idea paradigmatica di un processo segnato dalla sua genesi divina e dalla fine-finalità del suo compimento oltreterreno. Con Agostino allora si ebbe un primo disegno sistematico di una storia dell'umanità, retta dal piano divino e perciò caratterizzata dal suo carattere unitario: un disegno che pone l'accento sul fine oltreterreno della storia, sul compimento nel futuro, rispetto ad un passato che si configura in sostanza come *historia errorum*, e merita infine scarsa attenzione. Come è ben noto, è stato poi sostenuto da tante voci critiche (emblematica quella di Karl Löwith) che le filosofie della storia successive, anche quelle dai caratteri marcatamente “laici” (le filosofie della storia come progresso della civiltà o del sapere, affermazione della libertà dello spirito, emancipazione delle classi sottomesse, etc.), in effetti hanno fatto proprio e riprodotto nel profondo il modello di una visione escatologica del corso storico come di un processo unitario diretto al conseguimento di un fine, trasponendolo nell'orizzonte intraterreno, e ponendosi dunque in sostanza come versioni secolarizzate di quel modello.

In verità su diversi degli orientamenti critici ora richiamati, è bene tuttora procedere con cautela problematica, e anche segnalare qualche opportuna revisione critica. Occorre

infatti evitare il rischio di andare oltre la giusta esigenza di evidenziare i caratteri peculiari delle speculazioni filosofiche (specie quelle di matrice ebraico-cristiana) sul tempo e sulla storia distanziatesi dall'orizzonte della concettualizzazione classica: e dunque anche il rischio di sottovalutare la complessità ed energia teorica di produzioni in questa di acute speculazioni e costruzioni teoriche in ordine alla conformazione temporale, anche peculiarmente storica, delle vicende umane. In proposito è necessario mettere in discussione pure la tesi che nello scenario concettuale del pensiero "greco" non vi fosse spazio per concezioni totali della storia come un processo universale e dotato di senso / (che almeno affioravano nel "modello naturalistico-teleologico" offerto da Aristotele dello sviluppo umano)/, e neppure per una qualche sostanziosa concezione della "civiltà umana". Certo, soltanto nella piena modernità si affermò propriamente l'idea della "civiltà" come un plesso dinamico di fenomeni di ordine materiale, economico, sociale, politico, e insieme culturale, oggetto poi, eventualmente, di una conoscenza in forma di "scienza". Ma – si dirà – non mancò nell'antichità l'idea di un processo di sviluppo lineare nel tempo di un sistema di bisogni e dunque di articolazioni di forme economiche, sociali, politiche, e relativi saperi "tecnici".

Intervenendo su tale complicata materia per linee generalissime (e senza potere richiamare una minima letteratura critica), pare opportuno in primo luogo distinguere, nell'arco del pensiero antico, tra una varietà di visioni, speculazioni, riflessioni, relative al tempo, ivi comprese quelle investenti il "mondo umano", o invece relative allo statuto della conoscenza della storia, o più in genere della sfera dell'umano: che è l'ambito, però non separato, che maggiormente interessa il nostro tema.

In ordine alla rappresentazione del tempo è poi opportuno distinguere (certamente non separare): quella riguardante la "temporalità cosmica"; quella riguardante la "temporalità storica" dell'umanità, compresa quella che investì la "civiltà" umana, i processi di "civiltà" degli uomini / (tra l'altro contrastando – si può già anticipare – l'ancora diffusa veduta secondo la quale si sarebbe dato nel pensiero classico soltanto una visione ciclica del tempo)/; quella piuttosto inerente alle strutture temporali di specifiche forme delle vicende umane, specie "politiche" (in primo luogo il tempo dei regimi politici, delle costituzioni). In ordine alla riflessione sulla conoscenza della storia può essere poi opportuno distinguere tra: esperienze e forme riflessive nel campo della storiografia (attorno al problema della ricerca delle cause, all'esemplarità, "monumentalità" di determinati istituti o atti di uomini, etc.); precipue riflessioni filosofiche attorno alle possibilità della "conoscenza epistemica" degli eventi fenomenici, della sfera dell'accidentale.

Quanto allo scenario del "pensiero greco" sul tempo, questo era detto in almeno tre, o quattro, essenziali, e mobili, modi: come *aión* (che divenne il tempo della durata immobile che sta dietro le durate determinate); come *chrónos* (che divenne il tempo del divenire, approssimativamente "lineare", concetto apparentato con la figura divina del *Kronos*...); come *kairós* (il tempo dell'evento irripetibile, e dell'occasione da cogliere); come *eniautós*, si può aggiungere (che designa il tempo annuale che si svolge in modo circolare). Modi diversi, tra i quali a rigore soltanto l'ingenerato universalissimo *aión* si prestava – particolarmente in una concettualizzazione di impronta platonica – ad essere oggetto di una conoscenza epistemica dell'universale. [1]

¹ Va ricordato che soltanto successivamente all'epoca arcaica *aión* e *chrónos* conobbero un'inversione di significato, dal momento che in quella il primo significava il "tempo determinato" (della durata dell'esistenza individuale) e il secondo quello del "tempo assoluto". Nel successivo scenario concettuale e figurale, iconografico, "greco" *Aión* (spesso personificato non a caso come *puer* e *senex* assieme) divenne poi –

3. Ma veniamo a Platone: alla sua riflessione sul tempo, sulle forme della temporalità cosmica e di quella umana, e sulle diverse forme di conoscenza ad esse attinenti. Si tratta di una materia non semplice, oggetto in Platone di contenuti momenti di riflessione, e, per quanto riguarda i tempi di lunghissima durata delle vicende cosmiche e umane, oggetto di una conoscenza di tipo congetturale, largamente dunque affidata all'incerto scandaglio del discorso mitico. Una materia sulla quale perciò si accentua fortemente la già costitutiva difficoltà di individuare eventuali prospettive teoriche unitarie (mai dottrinali) nei dialoghi di Platone: in una scrittura di pensiero, cioè, la cui struttura dialogica esprime l'intrinseca forma "tensionale" e considerevolmente "aperta" della stessa concezione del filosofare. Anche per l'incidenza che svariati di essi rivestirono nella successiva storia del pensiero, pare opportuno soffermarsi su alcuni momenti della meditazione offerta da Platone nella *Repubblica*, poi nel *Politico*, e quindi nel *Timeo* (sul tema delle catastrofi e delle "origini" collegato con il *Crizia*), infine nelle *Leggi*.

Per cominciare dalla riflessione su tempo e temporalità cosmica, è conveniente procedere a ritroso, iniziando da "pagine" fondamentali del *Timeo* nelle quali Platone perviene/, come è noto/, alla definizione di due forme della temporalità che pertengono a due piani ontologici nettamente diversi. L'una è, per così dire, la "temporalità-atemporale", la temporalità (se così può essere detta) dell'atemporale *aión*, dell'eternità del mondo intellegibile che non conosce – con Parmenide – quelle «parti di tempo» che sono «l'«era» e il «sarà»», dal momento che, «se ci si attiene alla verità, solo l'«è» gli si addice, mentre l'«era» e il «sarà» occorre dirli della generazione che procede nel tempo». [2] L'altra temporalità è quella del *chrónos*, che, imitando la natura eterna del mondo intellegibile, viene prodotta

esemplarmente in una concettualizzazione di impronta platonica - il tempo che si predica dell'essere, che in quanto assolutamente "è", eterno, immutabile, non "diviene": durata indeterminata (o forse, meglio, assenza di ogni determinazione temporale, quindi anche della durata) che rimane immobile sullo sfondo di tutte le durate particolari, che senza muoversi muove la ruota dello Zodiaco, «sempre volgendo l'infaticabile ruota e stando ferma in esso»: PROCLUS, *In Timaeum*, 242D, *In Parmen.*, 1161, 28. *Chrónos* contiene forse, nel suo alone semantico, se deriva dal verbo *chráino* (realizzo, porto a termine) anche l'idea di compimento (P. PHILIPPSON, *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, aios, eniautòs.*), in "Rivista critica di storia della filosofia", ... (1949), 4, specie pp. 88 sgg. (dello stesso autore pagine sul tema in *Origini e forme del mito greco*, trad. it di A. Brelich, Torino, Einaudi /(?)/, 1949). Esso in effetti – diversamente da *eniautós* (che nomina il tempo annuale che procede in modo ciclico) – possiede connotazioni del rettilineo, del lineare, ma non del processo, o di ciò che ospita processi, con caratterizzazioni di costanze sottoponibili a conoscenza rigorosa. L'«umano-storico» "è comunque inserito nella sfera del *chrónos*, del costitutivo mutevole divenire. /Per una buona bibliografia sulle figure del tempo nel mondo greco e latino è utile consultare il documentato saggio di A. ZACCARIA RUGGIU, *Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, in appendice a *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Milano, Bruno Mondadori, 1998, pp. 293-343./

² PLATO, *Tim.* 37e3- 38a2. È stato proposto da interpreti autorevoli che Platone abbia dislocato su due piani ontologici le concezioni della temporalità rispettivamente di Parmenide e di Melisso. La prima che nega all'essere l'«era» e il «sarà» (sul piano della verità essendo irreali tanto il passato che il futuro: come infatti può essere ciò che era, o che sarà?), e quindi lo «vede» come eterno presente. La seconda per la quale «all'«ora» parmenideo subentra il «sempre» melissiano» (secondo il fr. 2 di Melisso, l'essere «dal momento dunque che non è nato ed è e sempre era e sarà, così anche non ha principio né fine, ma è infinito»), l'idea del «tempo come eternità, come continuo fluire nel passato del futuro, senza più presente». /Cfr. G. GIANNANTONI, *Il concetto del tempo nel mondo antico fino a Platone*, in *Il concetto di tempo. Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 1997, pp. 16-7.

come «un'immagine eterna che procede secondo il numero (*kat'arithmòn ioûsa aiónion eikóna*), che è ciò che noi abbiamo chiamato tempo», [3] ossia una sfera caratterizzata dal movimento, quindi anche dalla misura. *Aión* in tal senso è a rigore, per la sua appartenenza all'immutabile necessità dell'essere, l'unico atemporale "tempo" di cui si possa tentare di avere conoscenza epistemica, se questa deve avere come suo oggetto il necessario, l'universale, l'identico a sè. In verità a suo modo anche *Chronos*, in quanto imita -per quanto possibile nel modo più alto- l'immobile assolutezza del suo modello intellegibile, e quindi «procede secondo il numero», secondo un invariabile movimento regolare, ordine immutabile del divenire (infine anche immobile figura concettuale di ciò che viceversa muta sempre), si presta ad essere pensato in una certa misura come riconducibile all'universale e necessario. Ma l'ordine che si presta ad essere conosciuto in modo elevato è in effetti quello del corso circolare delle sfere, e dei giorni, delle stagioni, degli anni. Invece tutti i fenomeni mutevoli che *chrónos* contiene, come figura persistente di ciò che non persiste, certamente non sono idonei ad essere conosciuti epistemicamente. /E tanto meno -si può già osservare- lo sono i singoli eventi della temporalità irripetibile che rende il concetto di *kairós*, punti magari "apicali" di un processo, ma sempre irrelati e assai difficilmente prevedibili./

A rendere più difficile, o impossibile, la conoscenza del passato nel *Timeo* e nel *Crizia* si presenta anche un doppio modello di rappresentazione delle vicende del genere umano o di singoli popoli: un doppio modello legato ad una versione della teoria, non poco diffusa nella cultura greca, delle catastrofi periodiche, e conseguentemente della possibile memoria del passato. Dal momento infatti che in tale versione le catastrofi non investono l'intero cosmo, ma risultano localizzate, ne conseguono o una durata segnata da ricorrenti catastrofi cicliche, come quella dei Greci (i quali hanno perduto memoria degli eventi precedenti l'ultima catastrofe), o, viceversa, una storia "lineare" come quella degli Egizi (o per altro verso come quella di Atlantide, cancellata in un remoto diluvio). [4]

Si tratta, in quest'ultimo caso, di un "modello egizio" di storia carica di memoria che si protrae fino alla modernità in non esigue aree della cultura europea. Ma ovviamente si tratta di un modello del tutto marginale rispetto al poi vittorioso e diffusissimo "modello ebraico-cristiano" delle vicende del genere umano narrate dalla scrittura biblica, detentrica della memoria storica "ortodossa", di indubitabile veridicità, delle vicende già anteriori e poi successive al diluvio universale, dal quale rinasce la "civiltà" umana: un modello, quello ebraico-cristiano, rispetto al quale le esigenze o pretese di una "scienza della storia" potranno

³ PLATO, *Tim.* 3d 6-7. /Nella vastissima letteratura critica su questi celebri luoghi del *Timeo* si può ricordare R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, specie pp. 11-71 (*Pour en finir avec «le temps, image mobile de l'éternité»* (Platon, *Timée* 37 d))./

⁴ Sul tema delle catastrofi, e delle loro conseguenze sulla condizione storica umana, in Platone e Aristotele rinvio alla lettura almeno del chiaro saggio di G. CAMBIANO, *Catastrofi naturali e storia umana in Platone e Aristotele*, in "Rivista storica italiana", CXIV (2002), pp. 695-714, ora anche - con il titolo "Catastrofi naturali e storia umana" - in ID., *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 200-22. Un buon contributo è anche quello di F. ZUOLO, *Platone e le catastrofi. Il grado zero della civiltà in Politico, Timeo, Leggi*, in *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, a cura di F. Calabi e S. Gastaldi, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, pp. 87-104.

eventualmente esercitarsi soltanto in relazione alla “storia profana”(essendo vietata ogni indagine che non sia quella del commento alla “storia sacra”).

Ritornando a Platone, un diverso modello di temporalità cosmica, e di “teoria delle catastrofi”, si era configurato nel *Politico*: il modello di una “temporalità dell’alternanza” entro cui prendeva posto anche una rappresentazione delle vicende del genere umano, delle sue forme di “civiltà”. Come è noto, con il celebre mito del trascorrere catastrofico dall’età di Crono a quella di Zeus, nel *Politico* si affaccia una raffigurazione vicissitudinale “alternata” del tempo cosmico. Nelle età simmetriche alternate di tale complessiva vicenda cosmica, scandite da catastrofi totali, si collocano le vicende del genere umano, sottoposto, nei pochi sopravvissuti al mutamento catastrofico, alla pressoché totale distruzione della memoria. [5]

Del complessivo discorso del *Politico*, dalle valenze fortemente “ironiche”, occorre qui mettere in luce tre punti principali per il nostro argomento.

Il primo punto riguarda il “modello della decadenza” della condizione umana, integrata in quella cosmica, che diversi interpreti hanno ritenuto Platone abbia assunto in questo dialogo (e che largamente si ritroverà nella riflessione sulla storia della cultura occidentale fino all’età primo-moderna). Su ciò va detto che Platone mette pure “ironicamente” in scena un simile modello, ma in sostanza non lo fa proprio. Per quanto il passaggio all’età di Zeus consegua alla catastrofica inversione dall’ordine cosmico originario, con un crescente disordine con il ritirarsi della divinità dalla “natura”, esso costituisce in effetti un passaggio di età dall’“umano-naturale” all’“umano civile”, per così dire. In realtà l’elementare condizione semiumana della “felice” età di Crono, condotta dal potere pastorale di un dio (pur descritta secondo una pallida traccia dell’impronta esiodea della sequenza di decadenza dalla spontanea innocenza delle origini), ha ben poco di allettante. È piuttosto nella condizione di disordine dell’età di Zeus che si istituisce propriamente una stabile condizione storica umana, aperta alla dinamica conquista di tecniche, saperi, anche quello della politica (e quello della filosofia), atti a conservare la loro vita. [6]

Il secondo punto è ben rilevante per il disegno di una storia della riflessione metodica sul mondo storico nella cultura occidentale. Esso attiene al fatto che anche l’ironica assunzione di elementi della narrazione mitica offre a Platone al più limitati materiali per un tipo di ricostruzione del passato (tanto più quella del passato remotissimo dell’età di Crono) di carattere “genetico” fortemente “congetturale”, di necessità integrato dalla riflessione razionale sul ciò che deve essere avvenuto. Qui, come altrove, viene alla luce un debole “metodo genetico-congetturale”, che in effetti deve piuttosto lasciare il passo ad un “metodo razionale-ipotetico” di ricostruzione del processo di formazione della “civiltà” o della *polis*.

⁵ «Necessariamente, quindi, si verificano distruzioni grandissime degli altri esseri viventi in quel tempo, e in particolare del genere umano ben poco sopravvive»: PLATO, *Plt.* 270 c12-d1 (trad. di G. Giorgini).

⁶ Sul tema mi limito a segnalare pagine intelligenti, ma non tutte condivisibili, del lavoro di K.M. CHERRY, *Plato Aristotle, and the Purpose of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012; si veda in ispecie il II capitolo./

In larga misura anche il presunto “modello genetico” attribuito ad Aristotele (ad esempio da Norberto Bobbio contrapposto ad un sincronico “modello hobbesiano”) si iscrive in larga misura in una linea di ricostruzione razionale delle origini e degli sviluppi della *polis*, o delle forme “civili” che gli uomini si sono dati.

Il terzo punto attiene ad una precisa tematizzazione platonica della “scienza politica” che si presenta in questo dialogo, e all’interpretazione dell’espressione per la quale si dà, tra le «scienze» (*tas epistémas*) che gli uomini si sono date, quella «politica» (*politiké*) come scienza «regia» (*basiliké*) che soprassiede a tutte le altre. Qui Platone -come già pienamente nella *Repubblica* per quanto riguarda il ruolo della conoscenza eidetica del filosofo- non separa il sapere più alto che detiene il vero politico dai compiti che egli deve assolvere verso la comunità politica. Tuttavia la «scienza politica» in quanto tale, se si avvale di capacità di conoscenza di tipo eidetico, è qui di fatto non “scienza esatta”, ma al contrario “arte politica”, curvata sulla capacità di individuare il momento opportuno, l’irripetibile *kairós*, «in quanto conosce quando è opportuno o inopportuno». [7]

La linea interpretativa appena enunciata, in particolare sui primi due punti richiamati, trova conferma anche dalla lettura del III libro delle *Leggi* (l’ultima opera platonica). Nel quadro della ripresentazione, solidalmente con il *Timeo* e il *Crizia*, della teoria dell’andamento ciclico del “mondo storico”, in esso viene saggiata la più diffusa ricostruzione congetturale che l’autore ci abbia lasciato di un processo storico susseguente ad uno degli innumerevoli cataclismi periodici succedutisi nella «estensione infinita del tempo»; e inoltre lo sguardo viene allargato alle vicende di costante mutazione, *metabolé*, che ogni *polis*, ogni forma politica, deve avere attraversato in quel tempo infinito, illimitato (*apletós*), e dunque indicibile, incalcolabile (*améchanon*). [8] Ora, il discorso condotto sulla scorta di *palaioi lógoi*, antiche tradizioni orali, narrazioni mitiche che pure trasmettono un qualche contenuto che deve essere considerato *pithanós*, ossia credibile, verisimile, [9] conferma innanzitutto due punti. In primo luogo che è connotato positivamente il processo tratteggiato di fuoriuscita da una drammatica situazione di «immensa e spaventosa solitudine», e di “sviluppo” da un’originaria rudimentale condizione pastorale e patriarcale a una condizione caratterizzata dalla feconda “invenzione” e acquisizione di saperi “evoluti” e dalla produzione della vita politica. In secondo luogo che anche nelle *Leggi* si afferma non un “modello archeologico”, [10] ma invece un “modello ipotetico-razionale” di indagine sul passato: nel quale però la ricerca dell’*eikós*, del «verosimile», può condurre alla pur

⁷ PLATO, *Pol.* 305c9-d4. E sulla «metretica» che detiene il perfetto politico, l’arte della misura “qualitativa” (non scienza teorica esatta, ma applicata) che mira all’«opportuno» (*ton kairòn*) cfr. *ivi*, 284 e2-8. Sui temi considerati, tra la vastissima saggistica richiamabile, cfr. C. ROWE, *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 1995, specie pp. 89sgg., M. LANE, *Method and Politics in Plato’s Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, *passim*.

⁸ PLATO, *Leg.* 676b7. Cfr. 676a7 per la considerazione che l’indagine sulle origini delle istituzioni politiche deve muovere «dall’infinita estensione del tempo» (*apò chrónou mékous te kai apeirías*).

⁹ PLATO, *Leg.* 677a1, 8.

¹⁰ Un modello sul quale si può vedere R. WEIL, *L’archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959. Presenta un sintetico e condivisibile quadro critico sul tema S. GASTALDI, *La «semplicità» dei primi uomini: l’immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone*, in *Immagini delle origini*, *op. cit.*, pp. 105-20.

congetturale definizione di qualche costante, in quanto sorretta dal giudizio razionale di ciò che è necessario supporre “dovere essere stato” (una movenza fondamentale – come si vedrà – nella fondazione da parte di Vico di una «scienza nuova» del mondo storico).

Nelle *Leggi* – che (molto più che la *Repubblica*) a mio parere deve essere considerato il preciso “architetto” della scrittura utopica – si configura poi un ultimo modello temporale relativo precipuamente al “politico”, che si potrebbe definire il modello “utopico” del “tempo sospeso” (meglio “della più lunga quiete possibile”). Anche se la sua genesi richiede una serie di condizioni favorevoli, e quindi ha a che fare con il *kairós*, l’ideazione e fondazione dell’inedita città perfetta è affidata ad una “razionalità sincronica” in grado di disegnare una struttura politica capace di incarnare il più possibile l’aspirazione, tutta “premoderna”, ad un’ indefinita durata, sottratta appunto al potere corruttore della temporalità. [11] Soltanto la modernità avanzata sostituirà al valore della perfezione-quiete quello del produttivo dinamico processo storico.

Innanzitutto in tema di conoscenza genetica o razionale (e di conoscenza eidetica) in relazione alla sfera storico-politica, è il caso di venire infine, a ritroso, alla *Repubblica*. In tale testo Platone esprime massimamente la convinzione che il sapere conoscitivo di tipo epistemico conseguibile dai filosofi deve essere messo a servizio della costruzione e della vita della *kallipolis*, della città ideale, per il resto non ancorando strettamente la sua ideazione al modello temporale e spaziale del cosmo, come avrebbe fatto nelle *Leggi*. Il corso del tempo al quale si fa riferimento nella grande opera platonica è piuttosto quello idoneo a confrontare le possibilità di attuazione della città perfetta. L’essenziale esigenza di asserire la possibilità di attuazione del disegno della *kallipolis*, (disegno che altrimenti verrebbe ridotto a discorso ludico o di ridotto intento morale) viene infatti soddisfatta dall’affermazione della possibilità che essa si sia data o si darà «in tutto il corso del tempo» (*en pantì to chróno*): [12] dove Platone sembra riferirsi ad un’ indefinita durata dell’esperienza temporale della condizione umana, nella quale ci sono state e ci saranno svariate forme politiche, costituzioni.

Comunque, sulle sequenze, tanto di ordine logico, che di ordine di successione temporale, di tali esperienze politiche è possibile sviluppare una forma alta di conoscenza, appunto basata su di un “metodo razionale” (e in sostanza “normativo”, sicuramente non “storico-genetico”) di analisi, ma certo non della conoscenza più alta dell’*episteme*, della scienza. Quando si parla, come si è già accennato, di una linea platonica della politica come scienza esatta, contrapposta a quella aristotelica della politica come scienza non epistemica collocata nell’ambito della “filosofia pratica” (insieme con l’etica e con l’economica), va detto che ciò è vero soltanto nel senso che Platone assegna ai filosofi il compito del disegno e della cura della città perfetta, o migliore, sulla base delle loro competenze conseguite in primo luogo attraverso l’esercizio di un sapere epistemico. Così, per ritornare ad esempio

¹¹ Sul tempo immobile nelle forme di pensiero e nelle scritture utopiche richiamo, tra i miei scritti, *Formas y tiempos de la esperanza y de la utopía. Para un modelo hermenéutico de utopía*, in *Visiones del futuro*, coordinadores S. Jara Guerrero y R. Sánchez Benítez, Morelia, Michoacán, México, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, Michoacán-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2006, pp. 225-50./

¹² PLATO, *Resp.* 502a10.

alle vicende delle “costituzioni”, l’andamento di tali forme non si dispone secondo un rigoroso costante ordine di cui si possa detenere una conoscenza “esatta”: neppure un ordine ciclico (disponendosi piuttosto secondo una sorta di “linearità aperta”), anche laddove –come nel libro VIII della *Repubblica*- si provi a ricostruirne un ordine “logico-evolutivo” (dalla *kallipolis* alla tirannide). E in effetti proprio il possibile affermarsi della *kallipolis*, o della città ideale disegnata nelle *Leggi* -possibili per il darsi di congiunture favorevoli con il favore di una «sorte divina» (un benefico *kairós*...)- attesta dell’imprevedibilità del “corso storico”. /E se non c’è nemmeno la relativa costanza di sequenze cicliche delle costituzioni non vi sarà nemmeno la materia per allestire una comunque impossibile scienza delle forme del “divenire umano”./

D’altra parte infine l’esigenza platonica è di pensare sempre assieme dimensione sensibile e dimensione intellegibile, come “temporalità umana” e “temporalità divina” o “cosmica”. Così non soltanto viene assegnata al mondo intellegibile dell’identico, inalterabile, necessario, un’irrinunciabile dimensione normativa. [13] È anche ricercata la massima integrazione del mondo, del tempo umano con il tutto. In tal senso pare di potere interpretare luoghi della *Repubblica* vicini a quello appena richiamato, laddove si evoca la tensione dell’anima «verso l’intero e il tutto del divino come dell’umano» (*tou ólou kai pantòs [...] theíou kai anthropínou*), o si richiama la contemplazione «dell’intero ambito del tempo» (*theoría pantòs chrónou*) rispetto al quale appare pochissima cosa la vita umana (*anthrópinon bíon*). [14] Né manca il tentativo di individuare un punto oggetto di una conoscenza in qualche modo “predittiva” delle cause e dei modi dell’insorgere “biologico” pressoché irrimediabile della corruzione delle classi dirigenti dei regimi politici: tentativo che attiene al “misurante” discorso “matematico (e a motivi del pitagorismo). Si tratta del tentativo introdotto in un celebre luogo della *Repubblica* sul «numero geometrico» che soprassiede, regola la legge delle nascite, conoscendo la quale in teoria i guardiani potrebbero intervenire positivamente sul loro controllo. Ma in effetti ciò assolutamente non mette in questione il punto fondamentale che non si può dare nella concettualizzazione platonica *episteme* del mondo sensibile, “storico”: impostazione che inciderà sul prosieguo della riflessione sullo “storico” non meno di quella aristotelica.

Si può anche non accettare una versione rigida dell’opposizione, nell’epistemologia platonica, tra da un lato *episteme*, più alta facoltà conoscitiva il cui carattere di veridicità e stabilità è adeguato all’ambito ontologico “necessario” delle forme intellegibili, e dall’altro *doxa*, facoltà conoscitiva in forma di opinione costitutivamente incerta e instabile, corrispondente all’ambito ontologico inferiore delle cose sensibili e dei non meno mutevoli eventi mondani. E si può allora sostenere che vi può essere «un sapere corretto (*orthé doxa*)

¹³ Ed è a tale *ouranos* della teoria che ha a che fare con l’intellegibile che è attinta la normatività, non a quello delle sfere visibili. «Il *paradeigma* della città giusta sta [...] nei *logoi* della teoria (592a10) non negli astri visibili». Cfr. M. VEGETTI, *Il tempo, la storia, l’utopia*, in PLATONE, *La Repubblica. Traduzione e commento* a cura di M. Vegetti, vol. VI, libro VIII-IX, Napoli, Bipiopolis, 2005, p. 160. Tutto il contributo (pp. 137-68) è di notevole importanza per la questione delle dimensioni temporali in Platone (ad esso si rinvia anche per essenziali indicazioni bibliografiche).

¹⁴ Si vedano, ancora del libro VI di PLATONE, *Resp.* 486a5-6, 486a9-10.

relativo agli oggetti e agli eventi mondani». [15] Resta comunque l'impossibilità di produrre una conoscenza non solamente opinativa, ma in forma di scienza, delle relative costanze individuabili nel mobile divenire delle cose umane. Si può avere *episteme* soltanto quando si ha a che fare con l'infallibile, l'*anamárteton*. [16]

È questo un nodo teorico essenziale nel nostro discorso sulla scienza della storia, che richiede che ci si soffermi ora anche sul "divieto aristotelico" della possibilità di un sapere "scientifico", "dimostrativo", del contingente; prima di incontrare poi l'altro analogo "divieto" (che si potrebbe definire per comodità "divieto cartesiano") formulato in età moderna con l'affermarsi del paradigma della scienza moderna.

4. Con mirabile energia teorica Aristotele ha elaborato una proposta di sistemazione della questione dello statuto dei saperi destinata ad una straordinaria fortuna, in particolar modo dopo la riscoperta e valorizzazione del *corpus* delle sue opere tra XII e XIII secolo. A suo fondamento resta il principio "platonico" della necessaria congruenza tra ontologia e gnoseologia, tra lo statuto ontologico di una sfera di oggetti e le modalità e i titoli di legittimità delle correlative forme di conoscenza. Su tale base è suscettibile di un conoscere apodittico-dimostrativo soltanto ciò che è universale e necessario, in quanto immutabile, identico con se stesso. V'è un dibattito storiografico non univoco circa l'estensione degli oggetti di tale sfera: dalla sfera sopralunare degli enti celesti incorruttibili a quella degli enti logico-matematici a quella, magari, degli eterni principi che reggono il mutevole mondo dei fenomeni fisici propri della sfera sublunare. Certo è che la sfera dell'accidentale, dello "storico", di ciò che per eccellenza è sottoposto al mutamento ed ai giochi della sorte, non può pretendere ad un sapere di tipo apodittico-dimostrativo. Il divieto della scienza sullo storico/, trasmesso a tutta la cultura occidentale,/ non può che essere rimarcato. Secondo una distinzione che sarà oggetto di irrigidimenti e sistemazioni in espressioni di più tardo aristotelismo, forme di conoscenza di diversa natura devono essere congrue con le diverse forme sfere dell'essere, e dell'attività umana. [17]

Tuttavia la filosofia pratica nella sistematica e gerarchia aristoteliche delle "scienze" in primo luogo gode di un riconoscimento molto alto del suo valore, dal momento che attiene ad un'indispensabile funzione di conoscenza e cura del "bene vivere" degli uomini nella dimensione "sociale" e "politica" di loro costitutiva /(e in ciò assume anche l'eredità platonica della sensibilità al bene della città)/. In secondo luogo la filosofia pratica può anche conseguire gradi di rigore (di parziale "scientificità"), nella misura in cui il suo oggetto non

¹⁵ Cfr. F. FERRARI, *Conoscenza e opinione: il filosofo e la città*, in Platone, *La Repubblica*, op. cit., vol. IV, libro V, Napoli. Bibliopolis, 2000, pp. 418-9.

¹⁶ PLATO, *Resp.* 477e7.

¹⁷ Come è noto, all'originaria distinzione di Aristotele della *episteme* in *theoretiké* (comprendente teologia, o filosofia prima, o, successivamente, metafisica, e fisica e matematica), *praktiké* (limitata alla politica, all'arte del governo comprendente sotto di sé come uno dei suoi ambiti anche l'economica) e *poietiké*, la sistemazione tardomedievale sostituì la prevalente classificazione della *scientia* in *theorica* (comprendente *metaphysica*, *physica* e *mathematica*) e *practica*, suddivisa a sua volta in *activa* (che includeva *ethica*, *politica* ed *oeconomica*) e *factiva* (riguardanti discipline, o sezioni di esse, dalle finalità più eminentemente "poietiche").

è il puramente accidentale, ma ciò che presenta relative costanze. In tal senso la *phronesis*, che già si pone come utile conoscenza del “verosimile”, può disporsi pure come conoscenza del “probabile”: ossia se non del «sempre» almeno del «per lo più». In questa prospettiva la sua natura non epistemica non attiene alle sue procedure, ma alle sue premesse. Queste non sono indiscutibili, epidittiche, come quelle della vera e propria *episteme* (come ad es., sul piano della verità logica, il principio di non contraddizione, o un asserto matematico), ma, in quanto *éndoxa*, opinioni condivise, sono punti di partenza non assolutamente veritativi: e tuttavia non sono privi di un loro tenore di verità, e da esse è poi dato procedere con il rigore del sapere “dimostrativo”, un rigore (*akríbeia*) di “scienza”, in tutte le procedure di discorso che seguono alla posizione di quelle premesse.

Se si resta sul piano della ricostruzione e interpretazione “filologica” in materia di natura della conoscenza pratica, e in specie di “modello topico-dialettico”, il dibattito pare ancora piuttosto aperto. In proposito ad esempio è stata proposta un’alternativa abbastanza netta. Il sapere pratico, se/, in una certa misura,/ è in senso proprio “scientifico”, lo è perché è conoscenza di ciò che è «per lo più» (ὡς ἐπί, το πολύ) in quanto probabile, di ciò che, almeno in certo grado, è ontologicamente oggettivo, necessario, e quindi consente un conseguente grado di «precisione» (ακριβώς), [18] ma allora non può avvalersi, per questo scopo, del metodo topico-dialettico, che dà solo conoscenze del «verosimile». Se invece si avvale del procedimento topico-dialettico, per rivolgersi al «verosimile», muovendo dagli elementi di soggettività che sono connessi agli ἐνδοξα, non ha in quanto tale diritto di chiamarsi scienza. [19]

Ma senza entrare qui nelle complesse pieghe di un dibattito storiografico ancora vivo, basterà dire, conclusivamente, che consistenti tendenze interpretative rafforzano una serie di tesi tra loro connesse: che in Aristotele e nella tradizione che da lui prende le mosse si danno una concezione e una pratica di una feconda pluralità delle forme di razionalità; che entro di

¹⁸ Cfr. ARIST., *Eth. Nic.*, I, 3, 1094b21; I, 3, 1094b13, e II, 2, 1104 a1-2.

¹⁹ In proposito, tra la copiosa letteratura critica che si è soffermata sul problema dello statuto del sapere pratico in Aristotele, si può richiamare esemplificativamente una linea interpretativa che ha sollevato talune obiezioni circa la tesi che la filosofia pratica di Aristotele (in quanto ha pretese di rigore) è imperniata sul metodo topico-dialettico: tesi sostenuta, nella storiografia tedesca di qualche tempo fa con particolare vigore da Wilhelm Hennis e pure da Günther Bien in svariati contributi. In special modo Helmut Kuhn ha sottoposto ad alcune rilevanti critiche le conclusioni alle quali era pervenuto Hennis, ammonendo a non dimenticare che in Aristotele «si danno due significati della probabilità del tutto differenti, sebbene richiamantisi l’un l’altro»: *probabilitas* e *verisimilitudo*. /«La verosimiglianza nel senso della probabilità » è definita dalla specifica natura dell’oggetto al quale si rivolge il conoscere pratico, «il per lo più», quindi è quella forma di razionalità scientifica consentita dal grado di «precisione» dell’oggetto del sapere pratico. «Invece la verosimiglianza nel senso di *verisimilitudo*» è definita dall’elemento di soggettività, e quindi di mutevolezza, di diversità, che è proprio dell’opinione degli uomini. Ora «la verosimiglianza nel senso del ἐνδοξον è incompatibile con la scienza », come il metodo topico-dialettico che attiene ad essa, cioè alla diversità delle soggettive opinioni umane:/ cfr. H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, nella raccolta di scritti, curata da M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, ROMBACH, 1975, Band II, p. 270. La conclusione, persuasiva, di Kuhn è che - al contrario di quanto sostenuto da Hennis - la ripresa della topica, già con Vico, come fondamento o metodo di un sapere scientifico della politica (ma, almeno per Vico, la scienza della politica non è data, in quanto tale, dalla «topica»...), non sarebbe in effettiva continuità, in termini filologici, con la posizione di Aristotele (cfr. *ivi*, pp. 280 sgg.).

essa il «modello topico» mette in questione l'idea di un assoluto «predominio delle scienze teoriche» e del loro «primato dell'esattezza»; [20] che al sapere pratico spetta uno statuto conoscitivo più "alto" di quello consuetamente accordato (per quanto evidentemente non propriamente epistemico): si rivolga esso alla *probabilitas* o ad una più contenuta *verosimilitudo*, assuma o meno con il procedimento topico-dialettico un carattere di "scientificità", sia la *phronesis* solo guida razionale dell'agire o anche sapere che riflette filosoficamente su di esso.

In tale quadro un punto fondamentale che può essere considerato proprio della direttrice aristotelica è la dimensione veritativa (sia pure "di secondo grado" si potrebbe dire) assegnata al "senso comune" che si esprime appunto negli *éndoxa*, dai quali deve partire il discorso critico: cominciando dalle opinioni condivise da tutti, poi eventualmente da quelle condivise dai più, per passare infine a quelle sostenute dalle voci più autorevoli. E in effetti la loro disamina critica, condotta con il metodo "topico-dialettico", può certo intervenire su di essi, ma è difficile che le ribalti totalmente. Al filosofo piuttosto che il compito di contrapporre una verità avulsa all'opinione comune che appaia più attendibile, spetta quello di chiarire criticamente questa e così fondarla teoricamente. [21]

Questa prospettiva, ripresa in aree assai significative della cultura occidentale, specie di ispirazione "umanistica", verrà – come si dirà tra poco – largamente assunta da Vico con la sua rivalutazione del "verosimile" condotta in polemica con il razionalismo di stampo cartesiano, ma "superata" dal disegno di conseguire poi – oltre e contro Aristotele e Descartes – appunto un'inoppugnabile inedita, e quindi «nuova», scienza del mondo storico umano.

È questo un punto di grande rilevanza, perché riguarda una direttrice di pensiero – che si può ricondurre ad Aristotele, anche se non è presente in tutti gli "aristotelismi" – nella quale l'affermazione, a fondamento ontologico, dell'impossibilità che si dia conoscenza epistemica del mobile mondo umano si accompagna all'assegnazione di un ruolo importante ad un plesso di esperienze (opinioni consolidate, tradizioni, senso comune, asseriti autorevoli, etc.)

²⁰ Cfr. O. HÖFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, Pustwt, 1971, specie pp. 19-31.

²¹ Il procedimento topico-dialettico nella filosofia pratica parte dunque dall'assegnazione di un ruolo fondante alla fitta e corposa trama dei «punti di vista», dei luoghi comuni (del «senso comune»), che trovano il loro orizzonte di legittimità conoscitiva nell'essere autorevole sedimentazione dell'esperienza, della tradizione, o portato dell'autorità dei più sapienti. Da qui, attraverso la rielaborazione teorica, critica, dell'esperienza, si formano regole che però trovano significato, validità, daccapo applicandosi alla determinatezza dei fatti, alla concretezza delle situazioni particolari / (il che ci pone dinanzi all'apertura alla pluralità dei saperi in Aristotele e al ruolo da questi concesso all'«esperienza») / . Tra i luoghi di scritti di Aristotele nei quali la sua impostazione metodica appare ben chiarita si può qui citare quello in apertura dei *Topici*, laddove l'autore, dopo avere distinto – come ben noto – tra il discorso propriamente dimostrativo (fondato sugli «elementi veri e primi [...] che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi») e il sillogismo dialettico (basato su «elementi fondati sull'opinione»), aggiunge però che il discorso dialettico-topico è poi «utile altresì rispetto ai primi tra gli elementi riguardanti ciascuna scienza»: ARIST., *Top.*, A 1, 100 a 30 sgg. e A 2, 101 a 36 sgg.//; la trad. è di G. Colli: cfr. *Organon*, Bari, 1970, voi. II, pp. 407, 409//). In queste pagine riprendo considerazioni già svolte in miei scritti: in particolare in E. NUZZO, *Vico e l'«Aristotele pratico». La meditazione sulle forme «civili» nelle «Pratiche» della Scienza nuova prima, ora in ID., Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2014, pp. 148-215, specie pp. 170sgg.

in ultimo segnato –si può dire- dalla cifra dell’“esperienza storica”, e anch’esso a fondamento ontologico. Si tratta in tal caso del fondamento che si potrebbe dire della “diffusività pratica della verità”: [22] un fondamento ben diverso da quello delle impostazioni razionalistiche che vedono nella partecipazione alla “ragione” propria di un unico astratto soggetto razionale la base per una larga diffusione della verità.

Sia chiaro. Aristotele, il pensatore della “scoperta” e rigorosa fondazione dell’ontologia come scienza dell’essere, della metafisica, e di un soggetto assoluto metastorico, non può assurdamente essere trasformato in un filosofo del senso comune. [23] Tuttavia egli è anche il pensatore il quale –per «la sua risoluta persuasione che le forme del dire tradiscano le forme dell’essere» [24]- ha lasciato viva un’eredità di approssimazione veritativa alle forme dell’“essere” attraverso le forme del linguaggio del dire comune, e anche attraverso le forme conoscitive opinative dell’esperire umano.

In tale prospettiva il dire, il sapere comune, sono dunque il luogo conoscitivo dove si sedimenta un’esperienza che non è strutturalmente priva di verità e dove si giudica la bontà del discorso sulla base di una premessa del tutto estranea invece alla corrente fondamentale del pensiero filosofico e scientifico moderno, nato dal processo all’esperienza, dal “tramonto dell’esperienza”. La cultura generale, la *paideia*, il sapere retorico, la dialettica, appartengono innanzitutto alla pratica del dire e argomentare dell’oratore, del cittadino (nascono, verrebbe di dire vichianamente, nella «piazza d’Atene»), prima di passare al sapere dei filosofi e al filtro razionale, tecnicamente critico, che in esso si istituisce. Si stabilisce così un nesso tra sapere ordinario e sapere dei filosofi o degli scienziati. Un nesso costitutivamente minacciato, in effetti lacerato, sia nella costituzione del trasparente astratto linguaggio geometrico-matematico della scienza moderna, sia nella concezione solipsistica e deduttivistica del soggetto (un soggetto, se così si può dire, ancora più “atemporalizzato”) largamente affermatasi nella coeva filosofia moderna.

²² Così il complesso delle fondamentali indicazioni aristoteliche circa lo statuto diverso dei saperi, ma anche i loro nessi, e la loro comune importanza, si insediava su una generale e decisiva premessa, appunto su un fondamento «di tipo ontologico»: quello cioè, per il quale - come ha osservato un interprete discorrendo del «metodo ermeneutico» in Aristotele - «ciò che è vero non può rimanere del tutto nascosto per l’esistenza di ciò di cui costituisce la verità», onde il vero traluce anche nella strutturale diversità delle rappresentazioni e opinioni umane. È per questo «che la filosofia non è così staccata dal pensare e dal dire ordinario che solo ad essa si dischiuda il vero». Cfr. J. RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, tr. it. *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. 58. Facile in proposito richiamare il celebre passo della Retorica nel quale Aristotele osserva che «è funzione della stessa facoltà scorgere il vero e ciò che è simile al vero, e nel contempo gli uomini hanno una sufficiente disposizione naturale per il vero e nella maggior parte dei casi colgono la verità. Pertanto, un’abile disposizione a mirare al probabile (pros ta éndoxa) è propria di una persona che è altrettanto abile nel mirare alla verità» (Rhet., 1355a 14-18; trad. di M. Dorati in *Retorica*, Milano, Mondadori, 1996).

²³ E comunque una filosofia del senso comune è una filosofia che valorizza l’esperienza storica sedimentata degli uomini, ma è del tutto compatibile con la concezione di un soggetto conoscitivo perenne, non sottoposto al divenire storico, tantomeno geneticamente prodottosi attraverso la sua stessa storia.

²⁴ Come è stato di recente sostenuto: cfr. D. ZUCCA, *Alle origini del discorso ontologico: linguaggio e «discorso sull’essere» in Aristotele*, in *La crisi dell’ontologia. Dall’idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, a cura di L. Ruggiu e J.M. Navarro, Cordón, Milano, Guerini e Associati, 2004, p. 254.

II

5. È stato sostenuto che nella modernità si sarebbe realizzata una “rivoluzione storica” analoga a quella della “rivoluzione scientifica”, e da questa anche ragguardevolmente influenzata. [25]

In effetti nel campo della “coscienza storica” e dello stesso sapere della storia è possibile, a partire dall’età umanistico-rinascimentale, individuare una serie di significativi momenti di innovatività e anche di crescita nella fiducia di pervenire alla conoscenza di alcune legalità del reale storico. Ma si trattò di novità non certo tali da configurare una “rivoluzione” di “paradigma” comparabile a quella prodottasi nel campo della conoscenza della natura, e della nuova direttrice razionalistica della filosofia moderna. Tale rivoluzione al contrario provocò uno scarto radicale, del tutto inedito, tra un modello di conoscenza “esatta” del mondo della natura -il grande libro scritto, con le espressioni di Galilei, in un trasparente linguaggio di «numeri e figure»- e un modello di conoscenza del tutto approssimativa relativa all’opaco libro dei disordinati fenomeni storici. /Con le eredità della dichiarazione di tale scarto epistemico (più grave di quello definito da Aristotele) in effetti ha ancora molto a che fare la riflessione contemporanea sui modelli di conoscenza propri del mondo storico, e delle “scienze umane” che se ne occupano./

Ma partiamo dalla cultura umanistico-rinascimentale. Con necessaria semplificazione del discorso, si possono individuare in essa due direttrici fondamentali in ordine a fini e metodi della conoscenza storica.

La prima può essere definita la direttrice “filologica” per la quale innovativamente furono approntati strumenti di indagine critica di ordine filologico sulle testimonianze del passato, anche nel quadro di una certa faticosa conquista della distanza temporale da questo, di superamento o contenimento della lettura “monumentale”, devotamente e retoricamente didascalica, di esperienze esemplari dell’antichità: specialmente pertinenti all’impero romano e poi alla repubblica romana, ma anche al diritto romano /(a proposito del quale fu messa in discussione l’idea della sua intrinseca perfezione e della sua identità dai tempi di Giustiniano a quelli medievali)/. In tale direttrice l’agguerrito acume della pura critica filologica si trasferì però in scarsa misura trasferito nel campo della storia narrativa, non produsse grandi risultati nella storiografia convenzionale, la quale continuò a riprodurre o sviluppare i suoi quadri: ormai anche estesi a tutta la storia dell’umanità (a partire per lo più dall’assunzione della narrazione biblica) secondo i canoni di un’affermandesi storia universale. Quella direttrice trovò piuttosto i suoi sviluppi nella storiografia erudita del secolo XVII, capace di approfondire con strumenti di indagine via via più raffinati (come anche l’esame delle monete, delle incisioni, dei reperti archeologici, etc., studiati dall’antiquaria) il carattere di “certezza” dei singoli fenomeni indagati: più volte pervenendo a risultati tali da mettere in dubbio o negare la veridicità di testimonianze, documenti, di grandissima rilevanza (si pensi al caso della disamina da parte di Lorenzo Valla della donazione di Costantino).

²⁵ Per un esempio, in verità piuttosto datato, cfr. F.S. FUSSNER, *The Historical Revolution. English Historical Writing and Thought 1580-1640*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1976 (ma I ed. 1962).

In questa direzione venne lentamente a costituirsi come una peculiare disciplina la “scienza della filologia”, una scienza definibile tale per il rigore sempre maggiore della sua strumentazione metodica, ma certamente non per l’essere una scienza dell’universale, del generale, interessata o idonea a rinvenire costanze, “leggi”, della storia. Al contrario, proprio l’affinamento dei suoi procedimenti critici contribuì ad alimentare l’impronta scettica, pirronistica, fortemente caratterizzò gli accesi dibattiti sulla “certezza della storia” fitti fino al ‘700. //In tal senso in questa direttrice di sapere della storia venne elaborato piuttosto un forte “modello negativo” di conoscenza della certezza della storia, in grado di definire con sicurezza “l’impossibile ad essersi effettuato”, per così dire (è un discorso che sarà ripreso a proposito di Vico)//. Ma soprattutto, in uno spirito profondo circolante in questo movimento di pensiero, veniva faticosamente, ma significativamente, alla luce l’attitudine, il gusto, l’interesse, per ciò che si colloca proprio in opposizione al generale, all’universale, vale a dire per l’individuale, per il relativo, per la natura peculiare, irripetibile, del singolo fenomeno: tanto da spingere alcuni interpreti ad individuare nella tarda cultura storica umanistico-rinascimentale (specie francese) le prime origini dello storicismo (dell’individualizzante “storicismo problematico”) in una linea di pensiero che andrebbe da Valla a Vico.

In questa ricostruzione la seconda direttrice potrebbe essere invece definita – riprendendo la proposta di un interprete- come “sociologizzante”, in quanto interessata in modo rilevante all’individuazione di generalizzazioni, legalità, nel corso storico.

6. Machiavelli, ma anche Bodin (in una linea che potrebbe arrivare fino a Montesquieu), è il pensatore che è stato in primo luogo richiamato in proposito: non sorprendentemente, almeno se si pensa all’etichetta assegnatagli (più volte con troppa facilità...) di fondatore della “scienza politica”. In tal senso un esperto studioso della riflessione storica moderna -il quale ha sostenuto appunto la tesi della compresenza nella cultura umanistico-rinascimentale delle due tendenze di pensiero, in sostanza opposte, appena richiamate- scriveva che in Machiavelli «l’interesse per la storia era largamente subordinato alla sua ricerca di principi eterni dell’agire politico». E, allargando il discorso anche a Bodin, aggiungeva che «è precisamente la tendenza “sociologica” che li fece allontanare dalla corrente della cultura umanistica e dello storicismo», vale a dire una corrente alla quale sono familiari tendenze come «umanesimo, individualità, pluralismo, relativismo e mutabilità»: così contrapponendosi nelle due tendenze rispettivamente la predilezione per l’unico o per il tipico, per la varietà o per l’uniformità della natura umana, per le differenze o per le similarità, per il cambiamento o per la permanenza. [26]

²⁶ D.R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, New-York-London, Columbia University Press, 1970, per le parole citate pp. 12-3. Affronto temi e tesi qui in discussione, allegando una ben più ampia documentazione critica, in un volume al quale mi permetto perciò di rinviare (specie per il cap. II) : E. NUZZO, *Storia ed eredità della coscienza storica moderna. Tra origini dello storicismo e riflessione sulla conoscenza storica nel secondo Novecento*, Napoli, Liguori, 2007.

Mettendo da parte una complessa serie di considerazioni che porterebbero ad una complicazione e revisione di tale quadro storiografico, ai fini del nostro discorso basterà dire, partendo da Machiavelli, che in lui venne in qualche modo alla luce un processo che si potrebbe denominare di “concentrazione dello sguardo” in materia di storia, di politica, in una certa misura (in effetti assai parziale) analogo a quello poi verificatosi nella scienza moderna; ma che la correlata ricerca di caratteri universali pertinenti al mondo storico si realizzò prevalentemente, decisamente, sul terreno antropologico, con la definizione di fissi tratti psicologici di un inalterabile soggetto umano.

Per un verso, infatti, con Machiavelli si ha quella “estensione dello sguardo” che caratterizza la stagione rinascimentale, assoggettata al fascino del traboccante brulichio dei “fatti”, sguardo indirizzato per tanta parte nello spazio della storia (e in particolare della prediletta storia romana). Per altro verso con Machiavelli (e ancor più per un autore come Harrington, ad esempio) si ha un fenomeno di “riduzione” o “preclusione” dello sguardo in qualche modo analogo a quello che caratterizza i fondamenti epistemologici della scienza moderna (piuttosto che l’“attacco all’ autorità” o il “ricorso all’ esperienza”), conducendo in essa alla stessa costituzione del modello geometrico-matematico, o meccanicistico, dell’indagine. Con Machiavelli (e ancor più Harrington) si riduce il campo delle note, delle “qualità” (religiose, etiche, etc.) a cui deve rivolgersi l’osservatore storico per la comprensione e l’interpretazione degli eventi dei processi storici. Ne risulta, per sottrazione, riduzione, semplificazione (e conseguente espunzione del “miracoloso”, “meraviglioso”, e anche del “singolare”, del “curioso”), un nuovo campo di fenomeni “politici”, in cui tendono ad essere omologati/, resi visibili in modo unitario,/ eventi, istituti, processi, leggibili secondo principi universali e riassumibili in determinate legalità.

Tuttavia i principi universali sui quali infine Machiavelli prova a costituire un sapere attendibile ed efficace per l’agire politico sono appunto quelli attinenti ad un’immutabile psicologia umana. Non soltanto. Nel quadro di una visione franca, dura della psicologia umana, proprio gli stabili caratteri strutturali di questa (lo stesso spirito di interesse, l’inquieta «mala contentezza», etc.) sono largamente pensati e rappresentati come portatori di instabilità. Infatti nelle circostanze date l’elemento psicologico si rivela per sua natura indeterminato, vago, mutevole (piuttosto con Harrington lo sguardo si volgerà in modo cruciale su determinazioni oggettive della “sfera sociale”, sull’ “economico”). E tale instabilità si incontra, intreccia, con quella derivante da una visione del tempo storico come tempo carico di labilità: da un lato tempo vicissitudinale (il tempo del ritorno ciclico), e quindi soggetto sul lungo periodo a perenne instabilità; dall’altro sempre aperto nel presente a incessanti «mutazioni», a continue intromissioni della «fortuna» (del tempo del *kairos*), che decide, come sappiamo, della “metà” delle cose umane, ma può anche essere afferrato da un consapevole e preparato agente storico.

A questi il passato ed il presente storico -esaminati con la dovuta capacità di sguardo, fondata essenzialmente sul ricorso sistematico ad una “logica dell’analogia”- possono in verità offrire una serie di materiali, dati, esempi, in ordine a relative costanze proprie della sfera politica (conquista e conservazione del potere, processi propri delle forme politiche,

etc.). Con il che può operare una tendenza a contenere la dimensione naturalistica della casualità, organicità (e impadroneggiabilità teorica e pratica) della storia, tanto pervasiva dell'immaginazione storica europea moderna, ancora largamente incline, fino al pieno Settecento, ad una rappresentazione del tempo storico storia come ritorno ciclico, quando non decadenza. Ma si tratta di costanti parziali, o, meglio, di “moduli analogici”, non di legalità universali in ordine alle quali sia possibile fondare una vera e propria “scienza della storia”, o “scienza della politica”. Il punto è che il ricorso alla storia era ancora una volta privo di un forte fondamento epistemico: la “logica dell’analogico” (del “come così”...) ha difficoltà a fuoriuscire dall’applicazione al puntuale, al particolare.

7. L’appello all’esperienza storica diveniva tanto più forte quanto più venivano meno, nel campo etico-politico, tradizionali norme alle quali non era più possibile appellarsi in una tendenza del sapere storico-politico non più moralisticamente prescrittiva, ma “descrittiva”. Nasceva così la grande stagione della «politica storica», attiva soprattutto nel “grande secolo della *Politica*” (il XVI secolo): una stagione nella quale più volte, dichiaratamente, con ispirazioni consistentemente attinte alle lezioni di lucido realismo di Machiavelli e ancor più di Tacito, si provò a costruire una “scienza della politica”. Ma l’esito fu del tutto insoddisfacente, perché l’appello all’esperienza storica aveva tutti i caratteri di debolezza teorica di un sapere senza fondamento epistemico forte: un sapere retto da ciò che si potrebbe definire l’“episteme del catalogo”, del “repertorio” dell’“inseguimento indefinito dell’esperienza”. E in realtà la “scienza” della “politica storica” era retta in ultimo da un modello epistemico “spaziale” che si potrebbe denominare della “mappa”, della “tavola”: per più aspetti piuttosto analogo a quello laboriosamente costruito da Bacone nel tentare un incalzamento inquisitorio dell’esperienza, seguito da un minuzioso registro dei dati raccolti in “tavole”, in effetti destinate ad espandersi indefinitamente.

Nella vastissima produzione cinque-seicentesca della trattatistica politica, o storico-politica, largamente influenzata da Machiavelli e/o Tacito (e significativamente distinta da quella riconducibile all’“aristotelismo politico”) il tentativo di padroneggiare e ridurre a legalità l’estrema varietà dei fenomeni storici si servì largamente, estenuandolo fino all’irriconeoscibilità, di un metodo improntato alla “logica divisoria” di ispirazione machiavelliana: per la quale i fenomeni vengono classificati secondo una procedura disgiuntiva che però, per seguire e ospitare le inesauribili partizioni della reale storico è condannata a moltiplicare indefinitamente la rete esuberante delle sempre più minuziose, ossessive numerazioni, fino all’estenuazione nella più minuta casistica.

L’istanza onniclassificatoria –che deve sopperire ai limiti dell’esercizio del principio di analogia- generalmente procede attraverso la partizione del fenomeno, del genere considerato, in due o più specie, e poi l’ulteriore suddivisione di queste in ulteriori sottospecie, e così via. Il disegno è di seguire così una catena di specificazioni, di possibilità, di ipotesi, e poi di passare esaustivamente a seguire tutte le restanti catene che risultano dalle partizioni iniziali (a partire dai casi più generali, come monarchia o repubblica, monarchia ereditaria o elettiva, repubblica aristocratica o popolare, con relative inesauribili partizioni,

repubblica popolare conservativa o espansiva, etc.). L'esito è spesso opposto all'auspicato conseguimento di rassicuranti legalità, sfociando nella rappresentazione del carattere internamente antinomico che rivela ciascuna esperienza umana, e l'esperienza della vita politica in modo particolare, sempre pronta a testimoniare quale ventaglio di elementi presenti ogni condizione data, e quale corteggio di inopinati effetti spesso consegua alle intenzioni degli agenti/, infine quale aspetto irrimediabilmente contraddittorio presenti l'esperienza del politico/. Si mette comunque in azione un procedimento di sistematica, dettagliata, catalogazione dell'estesissima fenomenologia dei mutamenti cui soggiacciono le formazioni politiche, da registrare ed enunciare minutamente, in un accumulo in sostanza interminabile di dati. Il carattere di impadroneggiabilità dell'esperienza consegue allora paradossalmente proprio dalla volontà di inseguire fino ai più minuti segmenti, e di classificare esaustivamente, tutte le possibilità implicate in ogni forma, situazione, prospettiva del politico. Alla vuotezza del conoscere e progettare politico conduce proprio lo sforzo inesausto di classificazione intrapreso da un tipo di discorso che affida la propria natura di scienza al vano inseguimento della natura indefinita dell'empiria, in un accumulo vorace di cause, effetti, situazioni, occasioni, ipotesi, da catalogare pazientemente. /

Un simile tentativo di scienza si scontra dunque con la flessibilità, elasticità estrema dell'esperienza e conduce spesso ad un'infondata precettistica, denunciando la necessaria arrendevolezza di un tipo corrente di scienza politica poggiata sull'assunto tacito del primato dell'esperienza, e quindi sul progetto di un sapere idoneo a ripeterla e inglobarla tutta nelle sue «regole». Sempre più con il tempo, nel XVII secolo la “politica storica” testimoniò un processo diffuso di “impallidimento”, di consunzione interna, di decostruzione di tanta parte della “scienza politica” del tempo, che si basava sulla pretesa di dare corpo ad essa mediante un accumulo esaustivo dei dati empirici illuminati dal valore esemplare dell'esperienza storica.

In tal modo il conseguente esito di una diffusa percezione di effettiva impadroneggiabilità del reale storico contraddiceva la più insistente ambizione della scienza politica in forma di “politica storica”, cioè quella di allestire un sapere che fosse in grado di contrastare, bloccare il più possibile il potere corruttore della temporalità. Era quanto richiedeva ancora l'ideale “premoderno” (connesso ad un attivo immaginario “premoderno” del tempo e del conflitto, appena scalfito da Machiavelli) del massimo conseguimento della quieta perfezione possibile: ideale legato ancora alla cosmofisica antica, paradigmaticamente aristotelica, appunto incentrata sul principio della “perfezione come quiete”.

8. In tale scenario la convinzione di dovere istituire in sostanza dalle fondamenta la scienza della politica muoveva espressamente il tentativo di Jean Bodin –che indubbiamente spicca nella prima modernità- di rifondare propriamente tale scienza, sottraendola alle «fitte tenebre» nelle quali era già avvolta pure ai tempi di Platone e Aristotele (autori a suo dire di trattazioni brevi e ancora confuse) e che ben poco poi si erano diradate. Infatti –come affermava nella “Dedica” de *Les six livres de la Republique*- da allora «fra un milione di libri, quanti ne possiamo vedere scritti complessivamente per tutti i campi del sapere, se ne trovano

appena tre o quattro che parlino di politica, pur essendo questa la regina delle scienze». Quanto poi a Machiavelli, «scrittore che è stato in gran voga tra i parassiti dei tiranni», con i suoi consigli di arte tirannica del governo «egli non ha mai realmente tentato il guado della scienza politica». [27] La poderosa prova di Bodin di allestire con *Les six livres de la Republique* una scienza della politica “completa” per ampiezza e ordinata sistematicità dell’indagine in effetti si configurava come la posizione di un sapere “totale” dell’umano storico (di respiro ben più ampio della consueta “politica storica”), un sapere poi imprescindibile da quello che riguardava il quadro naturale, cosmologico-astrologico, nel quale l’umano è inserito (oggetto di cruciale interesse nel complesso della meditazione di Bodin). Il compito era di fornire una trattazione che non separasse economia e politica, che investisse famiglie, corpi, collegi, ordinamenti e leggi politiche, e così via, che rendesse conto delle forme di condizionamento naturale indotte da climi e influenze celesti, che fosse infine in grado di comprendere le cause della crescita o del declinare e perire delle forme politiche.

Anche il possente tentativo operato da Bodin incontrava tuttavia non poche difficoltà di ordine epistemico, metodico. Da un lato, nella costituzione di una “scienza politica empirica” bisognava abbracciare in un’indagine sistematico-enciclopedica quanti più temi e dati. Dall’altro ricompariva lo spettro del carattere indefinito della realtà empirica insieme con l’antico divieto aristotelico di una scienza del particolare: in effetti l’argomento della scienza politica «di per sé sarebbe senza fine», ammette Bodin, ricordando che «d’altronde da un pezzo, fin da fanciullo, ho appreso quella massima dei filosofi secondo la quale del particolare non si dà scienza». [28] La soluzione proposta da Bodin -in effetti improntata ad uno spirito di pragmatico equilibrio- voleva essere sorretta da un ragguardevole sforzo di fondazione metodica (la «Methodus» bodiniana in campo storico non può essere ridotta a riflessione metodologica relativa alla ristretta *Ars historica*).

Tale sforzo era in larga misura ispirato alla logica di Ramo, «il quale credeva lo spirito umano capace di ridurre tutte le regioni del sapere ad uno schema semplice, ordinato e facilmente comprensibile». [29] Ma proprio l’ambizioso discorso di Bodin attesta i limiti di un fondamento metodico per così dire “ordinamentale” dell’organizzazione del sapere, quale quello ispirato da Ramo, che lo curvava per diversi aspetti verso una sua sistemazione enciclopedica, di un “teatro” dei saperi che prometteva di più di quanto potesse: attesta

²⁷ Ho utilizzato la traduzione in italiano di J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, vol. I, Torino, UTET, 1964, pp. 135-6. /La scienza politica è «una scienza talmente utile che per mezzo di essa si reggono tutti i regni e tutte le comunità regolate da norme di diritto [...] E tuttavia è così raro trovare chi abbia scritto di essa che con grande meraviglia vediamo, in molte epoche, appena uno che abbia trattato di questa scienza»: *ivi*, p. 153./

²⁸ *Ivi*, pp. 152-3.

²⁹ K.D. MAC RAE, *Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin*, in “Journal of the History of ideas”, XVI (1955), /pp. 306-23./ p. 323. Per i contributi di Bodin a una “scienza politica empirica” cfr. dello stesso autore *Bodin and the Development of Empirical Political Science*, in *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, hrsg. von H. Denzer, C.H. Beck, 1973, pp. 333-42. / Tale scienza aspirava ad essere “mathematica”, ma non certo nel senso della matematizzazione del reale perseguita successivamente da tendenze originate con la scienza moderna, dalla scienza moderna. Cfr. comunque P. DESAN, *L’histoire mathématique de Jean Bodin*, in ID., *Penser l’histoire à la Renaissance*, Caen, Paradigme, 1993, pp. 145-69./

insomma i limiti di una carenza di radicale fondazione epistemica dei saperi del particolare. Restava poi l'aspetto essenziale di una meditazione vincolata ad un quadro di concezioni cosmologico-astrologiche, le quali peraltro con grande difficoltà consentivano di formulare legalità in ordine ai fenomeni della vita associata umana. Si pensi proprio ai risultati della sistematica ripresa in Bodin della dottrina climatica (comunemente, fino a tutto il Settecento, usata per intendere caratteri generali o specifici di popoli e forme politiche, costumi, etc.), che conduceva ancora una volta ad un repertorio di una varietà di esperienze che resistevano ad essere ricondotte entro un sistema chiaro ed efficace di legalità storiche. Il quadro complessivo di questa ambiziosa e ispirata enciclopedia dell'umano e del divino, e in particolare il quadro cosmologico-astrologico, comunque era di lì a poco destinato ad essere radicalmente messo in questione e poi sradicato dall'affermarsi della scienza e filosofia moderne, implicanti prospettive del tutto nuovo anche nel campo della conoscenza della storia.

III

9. In verità sarebbe scorretto negare la partecipazione, nella prima modernità, delle forme rinnovate del pensiero scientifico da una parte e di quello storico dall'altra ad un comune orizzonte di pensiero caratterizzato dai fenomeni di crisi e di pluralizzazione, secolarizzazione, di un ordine unitario e gerarchico del reale. Ciò non significa però che si instaurò un solidale, univoco e tanto meno unilineare, processo di omologazione dello "spazio" e del "tempo" nella cultura europea moderna. Al contrario, con l'avvento della "rivoluzione galileiana", l'oggetto della scienza e quello della storia, del mondo umano storico, assunsero – secondo una tesi largamente corrente – un cammino di reciproca divaricazione.

Il fatto è che la "rivoluzione scientifica" non fu caratterizzata dall'"attacco all'autorità" e dall'"appello all'esperienza", ma da una lettura geometrico-matematica dell'universo che conduceva all'integrale quantificazione del reale fisico: almeno secondo il modello divenuto prevalente e poi "vincente" nella riflessione scientifica moderna. L'idea di fondo, che apriva alla conoscenza umana spazi inusitati, in Galilei era che vi sia un'intima solidarietà tra la conoscenza fattiva di Dio creatore della struttura geometrica dell'universo e quella analoga dell'uomo; che il chiaro ordine della natura voluto da Dio -il "Dio geometra" che, seguendo un principio di «facilità e semplicità», ha scritto l'aperto libro della natura in un chiaro linguaggio di «numeri e figure»- sia disponibile all'attiva conoscenza umana, la quale partecipa della conoscenza divina, pur senza ovviamente possederne e ripeterne i caratteri dell'infinità e assoluta intuitività. La conoscenza umana dunque è in grado di pervenire all' «assoluta certezza» delle proposizioni matematiche e delle leggi universali della natura, previa la conferma delle precise procedure dell'esperimento (che restringe all'essenza matematica lo sguardo ordinato dell'esperienza). «Ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura: e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la

geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, perché arriva a comprendere la necessità sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore». [30]

Ma il principio di «facilità e semplicità» non sembra regnare nell'universo storico, il cui carattere di inestricabile complicatezza a questo punto lo pone in una posizione di ben più ampia, assoluta distanza dal ben leggibile carattere geometrico dell'universo naturale.

Con ciò si produsse – è ben noto – un rapporto di separazione tra gli oggetti della scienza e della storia (o dell'esperienza comune), divenuti, anche in tanta parte del discorso filosofico, per la “scissione della sostanza”, due campi separati di visibilità. L'uno il ristretto nucleo oggettivo delle “qualità primarie” (forme geometriche, etc.) -campo della perfetta visibilità dell'essere fisico- idonee, nella loro trasparente misurabilità senza scarti, a garantire la certezza della loro conoscenza in forma di scienza; l'altro lo sconfinato opaco territorio delle “qualità secondarie”, traboccante, oltre il plesso omogeneo della spazialità, negli sconfinati e incerti margini soggettivi di una brulicante “esperienza privata”: qualità inidonee a essere base di una certezza veritativa, nel caso della storia destituite in aggiunta perfino del valore di una loro testimonianza diretta.

Quanto detto ebbe delle precise conseguenze in ordine alle condizioni di pensabilità della storia, anche in particolare della scienza politica, al di dentro e al di fuori dei tracciati fissati dagli ideali epistemici e metodici del nuovo sapere della ragione geometrica. Il mondo umano storico non si presta ad essere letto nei termini introdotti dal meccanicismo moderno esemplarmente teorizzato da Descartes: nel cui orizzonte si dispongono la grande macchina dell'universo prodotta da Dio, la stessa “macchina pensante” dell'uomo. Dell'umano è il corpo che si lascia leggere secondo le leggi meccaniche comuni a tutto l'universo fisico. L'“antropologia somatica” si separa nettamente dall'“antropologia storica”, resistente all'universalità metodica della *mathesis universalis*.

10. Così in Descartes dalla chiara consapevolezza della divaricazione tra oggetto del «discours de raison» e oggetto della «expérience seule» discendeva il progetto di una riforma del sapere che mettesse finalmente ordine nelle attribuzioni della qualifica di “scienza” alle forme di conoscenza di varie regioni del sapere; e di conseguenza ridimensionasse radicalmente il peso dato, nella formazione culturale di figure destinate a importanti funzioni sociali e politiche, ad una memoria del passato sterile, quando anche non insidiosa, specie quando diretta ad una mitizzata antichità classica che incitava a seguire modelli politici impraticabili o pericolosi.

Era così dalla consapevolezza della //«difference qu'il y a entre les sciences et les simples connoissances qui s'acquerent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la geographie, et generalement tout ce qui ne depend que de l'expérience seule»

³⁰ G. GALILEI, *Dialogo sopra i massimi sistemi*, in *Le Opere*, Edizione nazionale, Firenze, Barbèra, 1890-1909, vol. VII, pp. 128-9. Per il principio di «facilità e semplicità» cfr. pp. 423, 473.

(//«differenza che passa tra le scienze e le semplici conoscenze che vengono acquistate *senza alcun procedimento razionale*, come le lingue, *la storia*, la geografia, e in generale tutto ciò che dipende dalla *sola esperienza*»//)//, che nasceva la persuasione che non solo //«la vie d'un homme ne suffiroit pas, pour acquerir l'experience de toutes les choses qui son tau monde; mais aussy je me persuade que ce seroit folie de la desirer, et qu'un honeste homme n'est pas plus obligé de sçavoir le grec ou le latin, que le suisse ou le bas breton, ni l'histoire de l'Empire, que celle du moindre Estat qui soit en l'Europe» (//«la vita d'un uomo non basterebbe per acquistare *esperienza* di tutto ciò che è nel mondo», ma che «sarebbe pazzia desiderarlo, e che un uomo dabbene non è obbligato a sapere il greco o il latino più dello svizzero o del basso brettone, oppure a sapere la storia dell'Impero più di quella del più piccolo stato d'Europa»//)//. [31]

Analogamente in una pagina celebre del *Discours de la méthode*, Descartes accusava di sterilità proprio due forme di conoscenza privilegiate dall'«appello all'esperienza», la memoria storica e l'osservazione di viaggio/: due forme di conoscenza considerate irrinunciabili in pressoché tutta la riflessione di natura storica e politica tra Sei e Settecento./ «Mais je croyois avoir desia donné assez de tems aux langues, et mesme a *la lecture des livres anciens, et a leur fables*. Car s'est quasi le mesme de converser avec ceux des autres siecles, que de voyasger [...] Mais lorsqu'on employe trop de tems a voyasger, on devient enfin estranger en son pays; et lorqu'on est *trop curieux des choses qui se pratiquoient aux siecles passez*, on denmeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en cetuy-ci. Outre que *les fables font imaginer plusieurs evenements come possibles*, qui ne le sont point», alimentando la convinzione che «les extravagances» lette in quegli scritti possano davvero essere realizzate». [32]

Così Descartes accusava il sapere storico di un duplice e simmetricamente opposto atteggiamento di immoderazione conoscitiva e pratica: dal momento che esso si muoveva tra l'inerzia indotta dalla pigra attività cumulativa della memoria e l'eccesso di progettualità attivato dagli incontrollati percorsi della ragione. Il conoscere storico, costretto -nella gerarchia delle facoltà- alla strutturale debolezza della memoria, è al più capace di una limitata funzione didascalica, ma può così attivare le pericolose inquietudini

³¹ R. DESCARTES, *La recherche de la verité par la lumiere naturelle*, in ID., *Oeuvres* (ed. Adam-Tannery, da adesso in poi AT), *tome X*, Paris, J. Vrin, 1996, pp. 502-3; il corsivo è mio. Ho utilizzato la trad. it. di G. Galli in CARTESIO, *Opere*, Bari, Laterza, 1967, vol. I, pp. 105-6. Il ricorso che più avanti nel testo Descartes fa al «sensus communis» è in sostanza diverso da quello praticato da Aristotele e dalla tradizione aristotelica (e ripreso da Vico) in quanto si lega strettamente alla presenza di una «ratio nullo falso prejudicio corrupta» (una «ragione non corrotta da nessun falso pregiudizio»), con una partecipazione ad una ragione nella quale albergano verità evidenti, che debbono vedere confermate il loro carattere veritativo ad un esame della loro chiarezza e distinzione. Da quelle verità «*primis et simplicissimis*» deve cominciare il rigoroso procedimento razionale del discorso dotato di scienza. (le parole cit. rispettivamente in DESCARTES, *op. cit.*, pp. 526-7; tr. it. in *op. cit.*, pp. 126-7). /In queste pagine ho utilizzato materiali già presentati in un mio lavoro: E. NUZZO, *La riflessione sulla storia antica nella cultura repubblicana inglese del '600*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», XCI(1980), pp. 91-183./

³² R. DESCARTES, *Discours de la methode*, in AT, t. VI, pp. 6-7; nella cit. ed. it. delle *Opere*, ad opera dello stesso traduttore, pp. 134-5.

dell'immaginazione, alimentare «favole» facili a trasformarsi in arrischiati miti storici e politici.

Alla base v'era una nuova configurazione del sistema delle facoltà e del sistema delle scienze, entro la quale non trovavano più posto l'antica *phronesis* e la *prudencia* come eminente “prudenza pubblica”, “sapienza-prudenza”, che di quella era stata per più versi l'erede nella cultura umanistico-rinascimentale, e nelle sue propaggini.

La tendenza era quella verso una sostanziale divaricazione tra le facoltà, nonostante non vada sottovalutato quanto la complessa meditazione di Descartes anche concedesse alla memoria e all'immaginazione, e ai saperi, alle «scienze» del mondo umano comprese entro l'edificio della «saggezza». Ma qui bisogna intendersi, per misurare quanto l'ideale cartesiano della «saggezza» si allontanasse da quello che reggeva la meditazione di poco precedente del *De la sagesse* di Pierre Charron, destinata a confermare le finalità pratiche di un sapere architettonico dell'umano in un discorso sistematico di tenore ancora “tradizionale” (e peraltro vincolato, analogamente a quello di Bodin, ad una cosmofisica antica).

Nella “Lettera dell'autore” -ossia nella *Préface* alla traduzione dei *Principia philosophiae* da parte dell'abate Picot- Descartes affrontava il tema dell'estensione e significato della «saggezza» (e naturalmente occorre avere presente che *sagesse* in lingua francese copre sia il territorio della sapienza-scienza che della saggezza come sapere direttivo dell'agire pratico), e affermava che la «parola filosofia significa lo studio della saggezza, e che per saggezza s'intende non solo la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere». Ma in effetti -va rilevato- l'accento cadeva sull'asserto che una tale conoscenza è solo quella basata sulla conoscenza delle «prime cause», cioè di «principi» chiari ed evidenti, e che da essi deve essere rigorosamente dedotto ogni altro sapere che abbia un qualche tenore veritativo, comprese le conoscenze utili all'uomo «tanto per la conservazione della sua vita, quanto per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti». [33] Così qualsiasi conoscenza dell'edificio della «saggezza» non destituita di fondamento era in effetti ricondotta sotto principi razionali, e condizionata a procedimenti discorsivi rigorosamente deduttivi. Tutto l'edificio del sapere doveva essere ricostruito da capo, secondo l'immagine, che si rinviene nel *Discours de la methode*, della ricostruzione di una città *ab imis*. meglio se seguendo il disegno di «un seul Architecte»: un'operazione che dunque non provi inutilmente a mettere ordine nel confuso assetto paratattico di una città di struttura medievale. [34]

A tale ricostruzione -come si accennava- possono partecipare anche le facoltà non strettamente razionali, come la memoria e la stessa immaginazione, ma in quanto rigorosamente controllate e depurate il più possibile della loro strutturale opacità. E non a caso -in ordine alla facoltà su cui era basata la conoscenza storica- Descartes distingue tra

³³ Cfr. La lettera dell'autore che precede i *Principi di filosofia*, nella cit. ed. it. delle Opere, vol. II, pp. 11-2 (la trad. è di M. Garin).

³⁴ R. DESCARTES, *Discours de la methode*, op. cit., pp. 11-2. Si tratta di una metaforica strettamente imparentata con quella del giusto procedere della vera conoscenza seguendo un «droit chemin».

una “memoria intellettuale” ed una “memoria locale”, così come distingueva un’immaginazione recuperabile entro procedimenti intellettivi e quella irrimediabilmente produttiva di favole. Ciò che restava fermo comunque era la netta separazione tra ciò che riguarda il vero, la sfera della «contemplatio veritatis», e ciò che attiene al verosimile, la sfera dell’«usum vitae». Nella prima l’esercizio metodico del dubbio a fini decostruttivi è assolutamente necessario, nella seconda si può, anzi si deve, arrestarsi all’accettazione che vi sia una pluralità di opinioni tra le quali, sotto l’urgenza dell’agire, è la stessa ragione a comandare di sceglierne una pragmaticamente e di restare fedeli a tale scelta: perché la ragione sa dove cessa la sua propria giurisdizione veritativa. [35]

Nel mentre destituiva radicalmente di valore il sapere storico, e ne limitava gli spazi, la nuova riflessione metodica non a caso ne confermava e tramandava i caratteri più tradizionali e chiusi: il sapere storico/, e tanto più il sapere sull’antico,/ era un sapere consegnato una volta per tutte all’autorità del già detto, del già scritto.

Quando Pascal si propone di ridimensionare il vizioso «respect que l’on porte à l’antiquité», identifica le eredità di questa, e ne riconosce o istituisce il campo di fruibilità, con la conoscenza puramente ripetitiva di «ce que les auteurs ont écrit», ossia con il campo della «autorité seule» (opposto a quello frequentato dal lavoro del «raisonnement»), che è il territorio appunto delle conoscenze storiche. Le scienze storiche infatti «dipendono *soltanto* dalla memoria e sono *puramente* storiche, avendo per scopo *soltanto* la conoscenza di ciò che è stato *scritto* dagli autori». Si tratta di un rinvio circolare tra antichità-storia-autorità, circolarità che non si ritiene possibile, od opportuno, spezzare attraverso il ricorso ad altre testimonianze (scritto o meno), e, soprattutto, a nuovi moduli interpretativi retti dall’esercizio della ragione, che valgano a mettere in discussione l’autorità del già scritto. «Nelle materie in cui si cerca di sapere *soltanto* ciò che gli autori hanno scritto – quali la storia, la geografia, la giurisprudenza, le lingue, soprattutto la teologia – bisogna necessariamente ricorrere ai *libri* degli autori, poiché in essi è contenuto tutto ciò che si può saperne: dal che segue evidentemente che se ne può avere *una conoscenza intera a cui non sia possibile aggiungere nulla*».

Curiosamente, viene qui formulato un paradigma del sapere storico come conoscenza compiuta, senza scarti, analogo a quello elaborato nel campo del puro discorso geometrico-matematico. Ma in realtà si tratta di un “paradigma analitico” simmetrico ma opposto all’altro. Nel sapere storico è possibile conseguire un’interezza della conoscenza, ma perché l’intero è ottenuto attraverso la ripetizione sterile del già detto, diversamente dalla deduttiva ma produttiva conoscenza del procedere del pensiero geometrico-matematico. Quando nel fare storia si deve necessariamente restare ai libri, «chi potrà *aggiungere* qualcosa di nuovo

³⁵ «Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda. Nam quantum ad usum vitae [...], non raro quod tantum est verisimile cogimur amplecti»: *Principia philosophiae*, AT, t. VIII, p. 5. Nella cit. ed. delle *Opere*, vol. II, p. 26: «Tuttavia si deve notare che io non intendo che noi ci serviamo di una maniera di dubitare così generale se non quando cominciamo ad applicarci alla contemplazione della verità. Poiché è certo che, in quel che riguarda la condotta della nostra vita, noi siamo obbligati a seguire bene spesso delle opinioni che non sono che verosimili».

a ciò che questi ci fanno sapere, dal momento che *si vuol sapere soltanto ciò che essi contengono?* Su questi argomenti solo l'autorità può illuminarci». [36] Il sapere senza scarti della conoscenza storica deriva, al contrario di quella scientifica, da una totale estraneità, impossibilità di adoperare il rigore del *raisonnement*.

11. V'era però un'altra strada, una strada alternativa, per fondare invece una conoscenza del mondo umano, segnatamente della politica, in forma di scienza. Era la strada che sollecitava proprio lo stesso paradigma della scienza e filosofia moderna, nella misura in cui considerava il proprio "modello geometrico" di episteme l'unico modello veritativo, e quindi poteva anche indurre a imporlo fuori dei tracciati della conoscenza matematica e della conoscenza del mondo fisico (in altre aree della conoscenza del mondo naturale, quali quelle della zoologia e della botanica, tale spinta "espansionistica" avrebbe conseguito risultati rilevanti, decisivi, nel XVIII secolo).

Hobbes fu l'autore il quale tentò con maggiore decisione e forza teorica di imboccare questa strada, così istituendo un compiuto "modello di scienza del politico", basato sull'idea – che va oltre l'impostazione di Descartes – che vi sia un solo metodo scientifico e che sia applicabile anche al mondo umano. In tal senso è possibile a mio avviso distinguere, per comodità, nell'insieme delle "tradizioni cartesiane", di impostazione affine alla cartesiana, tre linee fondamentali. Una prima si può definire "filologicamente cartesiana", della piena fedeltà a Descartes: in poche parole, più metodi ("certezza geometrica", "certezza morale"), ma dei quali uno solo "scientifico", onde nessuna scienza dell'umano. Una seconda linea può essere denominata più "moderata", o anche "integrativa" dell'epistemologia cartesiana: più metodi, dei quali il più "alto" resta sicuramente quello scientifico. "dimostrativo", ma possibilità di una scienza "parziale", per così dire, dell'umano; secondo una soluzione per la quale possono essere richiamati ad esempio Arnauld e Nicole. La terza linea può essere detta "ipercartesiana": un solo metodo scientifico, ma possibilità di una scienza dell'umano esemplata su di esso. È questa la soluzione per l'appunto adottata da Hobbes.

Per il filosofo inglese v'era un unico modo di sottrarre la teoria etica e politica all'inconcludenza epistemica e sterile verbosità con le quali fino ad allora a suo dire era stata costantemente ideata e praticata, così come di sottrarla alle nefaste influenze di narrazioni e vedute storiche, di tipo "dottrinario" e "retorico", che avevano alimentato ai suoi tempi, in ispecie nel suo paese, il fascino affettivo di mitizzate repubbliche classiche. L'unica soluzione era di applicare alla teoria politica un metodo dimostrativo che partisse da inconfutabili principi, quale quello che si applica alle «grandezze della geometria». /Il disegno hobbesiano è enunciato con chiarezza nella "Lettera dedicatoria" al *De cive* (opera, come è noto, scritta nel 1641 in Francia). «Tutto quel che distingue i tempi moderni dall'antica barbarie, è quasi completamente un benefico effetto della geometria; poiché

³⁶ Per la traduzione di questi famosi passi della *Préface pour le Traité du Vide*, cfr. il volume , curato da G. Preti, di B. PASCAL, *Opuscoli e scritti vari*, Bari, Laterza, 1959, pp. 3-4. Per le espressioni nel testo originario cfr. l'ed. delle *Oeuvres complètes* curata da J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1964, p. 529.

quello che dobbiamo alla Fisica, la Fisica stessa lo deve alla Geometria. Se i filosofi morali avessero compiuto i loro studi con esito altrettanto felice, non vedo come l'ingegno umano avrebbe potuto contribuire meglio alla propria felicità in questa vita. Se si conoscesse con ugual certezza le regole delle azioni umane come si conoscono quelle delle grandezze in geometria, sarebbero debellate l'ambizione e l'avidità, il cui potere s'appoggia sulle false opinioni del volgo intorno al giusto e all'ingiusto; e la razza umana godrebbe di una pace così costante che non sembrerebbe di dover mai più combattere, se non per il territorio, in ragione del continuo aumento della popolazione». [37]

Ma come è possibile far valere nella sfera della filosofia etica e civile il metodo di studio che si applica alle grandezze geometriche? A questo proposito Hobbes ricorreva ad un principio epistemico non nuovo, che però formulava innovativamente e sistematicamente. Si tratta del cosiddetto principio del *verum-factum*”, poi – come è noto – riproposto da Vico, ma ripensato da questi entro una prospettiva assai diversa. Secondo esso si può conoscere davvero, ripercorrendo dall'interno le sue cause, soltanto ciò che si fa. In Dio -assoluto sapere, potere e volere- si dà la conoscenza dall'interno di ogni cosa. All'uomo non è accessibile la conoscenza dimostrativa dei fenomeni empirici, delle cose naturali, da lui non prodotte, non costruite, ma è disponibile quella degli enti geometrico-matematici, e delle stesse cose civili, anch'esse dipendenti dalla sua attività di costruzione .

Già in uno scritto del 1626 (pubblicato postumo) Hobbes aveva osservato che «delle arti, alcune sono dimostrabili, altre indimostrabili; e dimostrabili sono quelle in cui la costruzione dell'oggetto d'indagine è in potere dell'artista stesso, il quale, nel corso della sua dimostrazione, non fa altro che dedurre le conseguenze della sua personale operazione [...] Pertanto la geometria è dimostrabile, poiché le linee e le figure a partire dalle quali ragioniamo sono tratte e descritte da noi stessi; e la filosofia civile è dimostrabile, perché noi stessi facciamo la comunità. Tuttavia, dal momento che non conosciamo la costruzione dei corpi naturali, ma la ricerchiamo negli effetti, non si può affatto dimostrare quali siano le cause da noi ricercate, ma soltanto quali possano essere». [38] E in questa prospettiva ancora affermava, nel 1658, nel *De homine*, che «proprio per il fatto che siamo noi stessi a creare le figure, avviene che c'è una geometria e che è dimostrabile. Al contrario, poiché le cause delle cose naturali non sono in nostro potere, bensì nella volontà divina, e poiché la massima parte di esse, come per l'appunto l'etere, è invisibile, noi, che non le vediamo, non possiamo dedurre la proprietà dalle cause». Una dimostrazione nel campo del mondo naturale è possibile, ma di natura in sostanza ipotetica. «Questa dimostrazione si dice a posteriori e la stessa scienza si dice fisica». Invece «la politica e l'etica, cioè la scienza del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*equo* e dell'*iniquo*, può essere dimostrata a priori; ed infatti i principi per

³⁷ T. HOBBS, *De cive // Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, (“Lettera dedicatoria”) che cito nella trad. it. delle *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1971, vol. I, pp. 59-60.

³⁸ ID., *Epistle Dedicatory*, in *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, in ID., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by W. Molesworth, London, ..., 1839, vol. VII, p. 183. Ho adottato la trad. it. che si legge in ID., *La natura umana*, versione di d'Holbach, a cura di D. Marani, Milano, Il Minotauro, 1995, p. 3.

i quali si sa che cosa sono il *giusto* e l'*equo*, l'*ingiusto* e l'*iniquo*, cioè le cause della giustizia, le leggi e le convinzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi». [39]

In tal modo Hobbes assumeva l'antico principio epistemico che si dà scienza soltanto di ciò che può essere dimostrato a partire da principi inequivocabili coniugandolo con il "principio costruttivistico" della conversione tra vero e fatto, e così spogliando quello del suo consueto fondamento ontologico (il fondamento oggettivo di verità universali rinvenibili al "di fuori" dell'umano). Tuttavia, a veder bene, il costruttivismo hobbesiano ricorreva a sua volta ad un fondamento ontologico, per quanto più limitato, cioè ad un'immutabile "ontologia dell'umano", si potrebbe dire. Infatti, il discorso prospettato dal filosofo inglese si basa in una qualche misura su una doppia fonte di realtà (o una doppia procedura conoscitiva) la seconda delle quali, la natura umana, non è costruita dall'uomo, ma a lui data. In effetti sono sottoposte ad un procedimento di conoscenza "convenzionalistica", di tipo "dimostrativo-costruttivistico", sia la sfera delle grandezze geometriche, sia quella etica e politica del giusto e dell'ingiusto (in entrambi i casi attraverso regole statuite razionalmente dagli uomini). Ma quest'ultima deve essere basata sull'accesso ai principi dati, alle universali «leggi della natura» umana. Già nella *Epistle* sopra richiamata Hobbes aveva dichiarato che «l'unico modo di ricondurre» la dottrina pertinente all'etica e alla politica «alle regole infallibili della ragione è cominciare a stabilire principi che la passione non possa attaccare, costruire gradualmente su questi solidi fondamenti e rendere incontestabili, estrapolandole dalle leggi di natura, le verità che finora sono state costruite in aria». [40] Ebbene, la ricostruzione di ciò che deriva «non dalla natura, ma da un accordo degli uomini» è possibile in quanto l'oggettiva, atemporale, struttura della natura umana si apre all'individuazione in essa di «due postulati sicurissimi», la *cupiditas naturalis* e la *ratio naturalis*. «Ho trovato, dunque, due postulati sicurissimi della natura umana: 1) il desiderio naturale, per cui ciascuno richiede per sé l'uso di cose che sono in comune; 2) la ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di evitare una morte violenta come il più grande dei mali naturali. Partendo da questi principi mi pare di aver dimostrato [...] con la massima evidenza e il massimo rigore, la necessità di stringere patti e di tenervi fede, e quindi gli elementi della virtù morale e dei doveri civili». [41]

Dunque l'applicazione di uno statuto epistemologico di carattere "geometrico" alla scienza morale e politica passa per una concezione "geometrizzante" della natura umana, una natura leggibile trasparentemente perché ferma nella sua struttura atemporale: del resto secondo una visione storica del soggetto umano largamente dominante lungo tutto il corso della cultura occidentale fino ad un'avanzata modernità, che conobbe proprio in Vico, e nell'età sua, una sostanziale messa in discussione e crisi. In Hobbes tale visione si radicalizza e sistematizza, con una fermissima dissociazione dell'etica e della politica dalla storia. Ancora una volta, dunque, dimostrazione senza storia, contro storia: congiunta però ora

³⁹ ID., *De homine*; utilizzo la trad. it. in ID., *Elementi di filosofia. Il corpo-l'uomo*. A cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972, pp. 590-1.

⁴⁰ ID., *Epistle Dedicatory*, *op. cit.*, p. 3.

⁴¹ ID., *De cive* (ancora nella "Lettera dedicatoria"), *op. cit.*, p. 61.

all'idea moderna di un'universale fattività umana. Ma si tratta non di un fare dinamico degli uomini nel corso storico che implica vicende della propria natura, ma del fare che ripete l'astratta procedura del contrattualismo moderno la quale segna il passaggio da un ipotetico, astratto, stato di natura alla altrettanto astratta, convenzionale istituzione pattizia delle istituzioni politiche e giuridiche. Comunque, la natura umana geometrizzata non sopporta di essere mutata nel corso della storia, perché è immobile essenza umana.

In questa prospettiva nel sistema delle facoltà vengono ulteriormente ridimensionate la sensazione e la memoria, a scapito di una ragione innata in tutti gli uomini, la quale però, diversamente da tradizionali concezioni metafisico-ontologiche, viene a sua volta pensata secondo un modello di "matematizzazione", e dunque, come «retto ragionamento» calcolante (che si attiva nei termini di una "ragione prudenziale" quando consiglia agli uomini di non permanere, o cadere, nella condizione di costitutiva e insanabile conflittualità dello stato di natura). «*Filosofia è la conoscenza acquisita attraverso il retto ragionamento/ degli effetti o fenomeni sulla base della concezione delle loro cause o generazioni [...]/ Per ragionamento intendo poi il calcolo. Calcolare è cogliere la somma di più cose l'una aggiunta all'altra. Ragionare dunque è la stessa cosa che addizionare e sottrarre*». [42] Ciò non significa però, nella riforma hobbesiana dell'antropologia e del sistema delle scienze, che anche memoria, immaginazione, etc., non possano avere le loro funzioni. Hobbes, ad es., implica / (con gli *Elements*) / anche la scienza nell'attività dell'immaginazione, e quindi nella sfera a cui partecipano assieme sensibilità, memoria, immaginazione. Di conseguenza /– si può sostenere-/ egli affida la differenza tra discorso scientifico e storico non ad un rapporto statico di dipendenza da una facoltà, ma ad un'opera di controllo, di disciplina del linguaggio: che l'uno attua in modo preminente, e costitutivamente "forte"; l'altro invece comunemente ottunde, soggiacendo alle insidie retoriche della costante equivocazione linguistica e utilizzazione emotiva della comunicazione, ma può anche, come dovrebbe, impegnarsi a contrastare.

In tal modo Hobbes, in uno con una rimodulazione della concezione di un'universale immobile natura umana, avanzava un modello sistematico di strumentazione concettuale-linguistica, e di disciplina del linguaggio, che sarebbe stato ripreso soprattutto in direttrici novecentesche delle conoscenze del mondo umano poco attente alla loro dimensione storica: conoscenze ritenute bisognose innanzitutto di un'opera costante di disciplina linguistica: si pensi alla direttrice improntata alla filosofia analitica di studio del mondo storico.

Comunque, in conclusione, Hobbes avanzava un modello di scienza della politica, dell'umano storico, dalle finalità fortemente prescrittive, strettamente legato ad una ricerca dell'essenza dell'umano, ad un'antropologia atemporale, in ciò rappresentando esemplarmente una corrente, una linea di pensiero per la quale possono essere fatti, e sono stati fatti, svariati nomi. Anni fa Althusser sottolineava in proposito le marcate differenze che intercorrono, nell'esecuzione del «*medesimo progetto*» di costruzione di una scienza della politica, tra l'«oggetto» e il «metodo» rispettivamente approntati da teorici quali Hobbes,

⁴² ID., *De corpore*; in ID., *Elementi di filosofia. Il corpo-l'uomo*, op. cit., pp. 70-1.

Spinoza e Grozio da una parte, e Montesquieu dall'altra. I primi «non fondano una teoria della storia reale, bensì una teoria dell'essenza della società. Non spiegano questa o quella società particolare, né questo o quel periodo storico concreto, né a maggior ragione l'insieme della società e della storia. Analizzano l'essenza della società e ne danno il modello ideale e astratto». Perciò si può dire che la «loro scienza è separata dalla scienza di Montesquieu dalla stessa distanza che separa la fisica speculativa di Cartesio dalla fisica sperimentale di Newton. L'una attinge direttamente in alcune essenze o nature semplici, le verità *a priori* di tutti i fatti possibili, mentre l'altra parte dai fatti e ne osserva delle variazioni per trarne delle leggi. Il diverso oggetto della ricerca esige quindi una rivoluzione del metodo. Se Montesquieu non è stato il primo a concepire l'idea di una fisica sociale, è stato tuttavia il primo a voler partire non dalle essenze ma dai fatti, per trarre da questi fatti le loro rispettive leggi». [43]

Si verrà in altre pagine sui caratteri dell'operazione montesquieuana di configurazione di una nuova “scienza della società” (in effetti con un “ritorno alla storia”), sulle sue valenze “modellistiche” ai fini dell'approntamento degli statuti e dei metodi delle discipline che si formeranno o verranno pienamente istituzionalizzate nel sec. XIX (scienza politica, sociologia, etc.). Basterà soltanto per il momento osservare che la partecipazione ad una stagione della cultura scientifica e filosofica europea consistentemente segnata dalla critica all'*esprit de système* nel nome di un diverso *esprit systématique*, non garantiva un approccio epistemico e procedure metodiche in grado di assicurare un elevato grado di “certezza” (è sufficiente considerare come il più vasto e strutturato tentativo di affrontare la questione uomo-natura con il ricorso alla dottrina climatica cadesse subito sotto gli strali acutissimi della feroce critica di Hume). Ed è questo un discorso che potrebbe essere tenuto anche in relazione all'ampia e interessante serie di prove di «scienza politica» prodotte in particolare dalla cultura accademica tedesca tra XVII e XIII secolo.

In effetti è in Vico che può essere rinvenuto l'unico, o il più possente, tentativo di istituire nel corso del Settecento un vera e propria nuova “scienza” del mondo umano - appunto la *Scienza nuova* del corso storico delle nazioni- basata su di una speculazione caratterizzata da una vivida vocazione e scelta “umanologica, e fondata su di una feconda visione estremamente dinamica della natura umana, e quindi su di un metodo davvero opposto a quello sincronico hobbesiano della «meccanica della socializzazione». [44] Con tale poderosa prova vennero alla luce allo stesso tempo la prima configurazione in quel secolo di una vera e propria storia della civiltà e la rappresentazione una vicenda storica svolgentesi

⁴³ Cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, PUF, 1964, pp. 8-9; in tr. it., ID., *La politica e la storia*, Roma, Saponà e Savelli, 1969.

⁴⁴ Mentre alla «rivendicazione hobbesiana del criterio del verum et factum convertuntur» segue in Hobbes «una meccanica della socializzazione», in Vico /- il quale «vuole colpire la scienza moderna con le sue stesse armi per rinnovare 'l'antica maniera di studiare' secondo l'esigenza moderna della certezza della conoscenza» -/ «segue una filosofia della storia» cfr. J. HABERMAS, *Dottrina politica classica e filosofia sociale*, in ID., *Prassi politica e teoria critica della società*, tr. it. di A. Gajano, Bologna, Il Mulino, 1973, p. 113.

secondo un ordine interno e fornita di un senso globale, secondo i caratteri di un'inedita filosofia della storia cristiana.

IV

12. È bene partire da una premessa, anticipando conclusioni sulle maggiori eredità della meditazione vichiana. Queste possono a mio avviso essere rinvenute soltanto in misura parziale nel metodo della scienza nuova, e nella stessa legittima pretesa di avere fondato una «scienza nuova» della storia, come scienza del necessario, si vedrà. Quelle parti più feconde della sua riflessione/, tali da costituirne un lascito ancora vitale,/ prendono posto in una complessa forma di pensiero, della quale provo a riassumere i principali caratteri con la massima sinteticità.

Le fondamenta, le radici più profonde di tale forma sono da ritrovare in una decisa opzione per una concezione “umanologica” del filosofare, tutta cioè curvata sul mondo umano in quanto mondo storico-civile (tanto che si è potuto parlare nel suo caso di una «filosofia senza natura»): nella dichiarata prospettiva anticontemplativistica, “pratica”, “politica”, che la filosofia deve «giovar’ al Gener Umano».

Il carattere più forte e fertile conseguito dalla speculazione vichiana deve essere additato in un'inedita concezione integralmente dinamica, storico-genetica, del soggetto umano, il quale *non è, ma diviene, si fa* (sia pure per la latente presenza in esso, di ordine metafisico, esplicabile teologicamente, di eterni *semina veritatis*). Così, seguendo le «modificazioni della mente umana», non v'è esperienza, *forma* umana, economica, sociale, politica, “culturale”, e insieme forma, facoltà, conoscitiva (e insieme affettiva), linguistica, che non abbia determinazione peculiare di genesi e processi di sviluppo; processi nei quali sono indissolubilmente intrecciate le modificazioni delle esperienze “culturali” (per usare evidentemente termini nostri), conoscitive, affettive, espressive, con quelle delle istituzioni “economiche-sociali”, politiche, etc.

Questa concezione genetica investe ogni fenomeno, che si deve provare a comprendere riconducendolo alla sua genesi. La «natura» di ogni cosa va riportata al suo «nascimento». Che è conquista tanto ormai presente nel sapere moderno (specie dopo il “gran secolo della storia” che è stato l'Ottocento), specie nelle “scienze umane”, che si fa fatica a ricordare in Vico uno dei pensatori che massimamente l'ha elaborata, dichiarata. Ed è comunque conquista che è bene difendere, preservare, ancora diffondere nella viva vita delle società, anche dei singoli individui.

Da tale concezione consegue comunque il ribaltamento della concezione e del modello normativo di un soggetto umano atemporale, nella sostanza sempre identico a se stesso, concezione imperante in pressoché tutta la storia della cultura occidentale, ed espressa nella varietà delle rappresentazioni filosofiche, antiche e moderne, di un soggetto ontologicamente fisso, e sempre idoneo (magari se “coltivato”) a mettere in campo le sue più alte facoltà razionali. Vico invece è in primo luogo “pensatore dell'alba” («poeta dell'alba» è stato felicemente definito). Nella sua narrazione – come è noto – alla punizione del diluvio seguì la dispersione delle stirpi umane nella «gran selva della terra», e l'abbrutente perdita,

con la vera religione, di ogni traccia di costumi umani. Ebbene le prime conquiste, forme, di umanità che segnarono l'abbandono dell'«erramento ferino», in questa nuova alba dell'umano, furono dovute alle «facoltà corpulente» dell'ingegno, della fantasia/: facoltà da preservare anche nei tempi moderni, quando pure si è affermata una dispiegata facoltà razionale idonea a conseguire e sostenere le aspirazioni all'affermazione della giustizia e dell'equità/. Vico in tal modo ricostruì per primo una vera e propria logica del pensiero arcaico, mitico, tutto immaginifico, metaforizzante /(straordinaria l'analisi dell'«universale fantastico»)/ e allo stesso tempo la genesi e sviluppo del linguaggio: fondando – si può dire – i primi lineamenti di un'antropologia storica, e relazionale.

Non un ipotetico e modellistico stato di natura fu allora per Vico alle origini dei primi nuclei di uomini che laboriosamente si immettevano, reimmettevano, in una pur rozzissima e spaventevole umanità, ma una concretissima condizione di penuria di risorse e di prime forme semplicissime di relazionalità umana. E non fu un patto trasparentemente pensato, e definito da una ragione prudenziale lucidamente calcolante, a fare uscire gli uomini da un astratto stadio di vita, ma la loro pur insidiata, difficile natura socievole. L'umanità storica, rinata alla storia, ha una faticosa fondazione, costituzione, relazionale, intersoggettiva, secondo tale vivida lezione vichiana. E per quel nascimento e quegli sviluppi uniformemente passarono tutti i popoli, tutte le «nazioni», secondo un altro sempre attuale insegnamento di Vico diretto polemicamente contro tutte le «borie delle nazioni», le false visioni e autorappresentazioni con cui svariate di esse si sono ritenute e si ritengono immuni dal passaggio indispensabile per i necessari tempi della «barbarie». Si ha così in Vico una delle forme più interessanti, più solide, nel secolo XVIII, di universalismo di ispirazione cristiana, in una visione del corso storico retta – come si dirà tra poco – dell'idea di un ordine provvidenziale, ma fortemente carica del senso drammatico della responsabilità storica.

Entro questo denso plesso di pensiero si situa la trattazione del tema che sta maggiormente al centro del discorso qui condotto, relativo allo statuto epistemico del sapere del mondo storico, della scienza della politica. Un tema riattivato da una domanda a questo punto spontanea: ma come può proprio Vico, il pensatore che ha tanto affermato il carattere dinamico di ogni fenomeno immesso nel corso storico, dello stesso soggetto conoscitivo umano e delle sue facoltà, pretendere poi di istituire una scienza nuova della storia. Nuova, certo, perché pressoché tutti i pensatori che l'hanno preceduto hanno formulato un divieto che si potesse dare scienza di ciò che muta. Ma come appunto, allora, scienza del divenire?

Nelle prime vicende della sua riflessione Vico non pervenne alla proposta di istituire una scienza nuova del mondo storico: che è appunto il titolo della grande opera della «maturità», la *Scienza nuova*. Il pensatore italiano cominciò invece con l'opporvi energicamente alle tendenze metodiche che derivavano dall'impostazione razionalistica e intellettualistica della filosofia di impronta cartesiana, avanzando un'articolata proposta in ordine ad una complessa e produttiva pluralità di metodi. Ebbene, applicando agli inizi il principio «costruttivistico» del *verum-factum* preminentemente ai saperi geometrico-matematico e fisico, egli sosteneva che soltanto nel campo del primo è possibile conseguire una conoscenza basata su principi certi/, della certezza dell'evidenza dimostrativa/. Infatti

noi conosciamo dall'interno, perché lo facciamo, l'universo delle grandezze geometriche e matematiche, del quale abbiamo dunque *scienza*, nel mentre dell'universo fisico, le cui cause interne sono disponibili soltanto a Dio il quale ha creato il mondo naturale, possiamo avere non certo *scienza*, ma una conoscenza soltanto esteriore, di tipo sostanzialmente pragmatico (quale del resto utilitarmente a noi serve). Il mondo storico, il mondo dell'accidentale – fondamentale per gli uomini, i quali vivono nella sfera tortuosa della vita associata- resta invece (sul modello di Aristotele in sostanza) consegnato ad una conoscenza del verosimile. Esso è quindi aperto all'applicazione in particolare dell'ingegno (il quale sa scorgere le connessioni più recondite tra i fenomeni) e della "topica", ai fini della sua padroneggiabilità specialmente con le arti della retorica e della prudenza, la prudenza politica cara alla tradizione classico-umanistica.

Successivamente -è stato detto- è stata l'estensione alla storia del principio epistemico della conversione tra vero e fatto che ha permesso a Vico di fondare la scienza di essa: dal momento che siamo noi uomini a fare la storia è anche in nostra disponibilità ricostruirne con scienza le cause e i modi. In un passo celeberrimo, Vico -riproducendo con eloquente analogia la sequenza della fuoriuscita cartesiana dalla paralisi del dubbio- affermava: «Ma in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno, che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio, che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana». [45] I modi e l'incidenza dell'applicazione del principio del *verum-factum* per l'edificazione di un sapere della storia in forma di scienza, e la stessa affermazione relativa alle «modificazioni della mente umana» costituiscono però un problema storiografico complesso, sul quale mi appresto a richiamare mie vedute interpretative. Per il momento è il caso di segnalare il passaggio in Vico da una prospettiva ad un'altra di pluralismo metodologico, ambedue comunque segnate da una forte cifra di antiriduttivismo e antintellettualismo.

Secondo la prima (quella sostenuta dal "primo Vico"), appena descritta, si deve distinguere almeno fra tre principali terreni di conoscenza e relativi statuti epistemici: una conoscenza in forma di scienza delle grandezze oggetto della disciplina geometrico-matematica; una conoscenza in forma di un sapere "pragmatico" dell'universo naturale; una conoscenza di carattere verosimile della sfera storica dell'umano. Passando alla seconda prospettiva, Vico affiancava ad una conoscenza vera, in forma di scienza, delle grandezze matematiche la conoscenza altrettanto vera, e di importanza molto più rilevante, del mondo fatto dall'uomo. In tal modo il filosofo italiano, nel mentre continuava a contrapporsi risolutamente (ma non da solo) a prospettive di riduzionismo epistemico, fu in sostanza il solo, con una punta di paradossalità, a condividere il disegno di una rigorosa scienza del

⁴⁵ G. VICO, *Principj di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni...* (1744), che cito – da adesso in poi con la sigla *SN44* - dall'edizione (che richiamerò con la sigla *O*) di G. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990 (alla quale ricorrerò anche per altre opere in essa contenute), § 331, pp. 541-2.. L'edizione del 1725 sarà citata ricorrendo alla sigla *SN25*.

globale mondo storico: e non discostandosi dalle rigide prescrizioni in materia di “scienza del necessario” che erano venute paradigmaticamente da Aristotele come da Descartes/; e magari non allontanandosi poi tanto dal quadro teorico rinvenibile nella linea della “tradizione cartesiana” che si è sopra proposto di denominare “moderata” o “integrativa” della stessa su tale ambito problematico./

Ma veniamo dunque al punto di come sia possibile erigere una scienza «d’intorno alla comune natura delle nazioni» come la definisce Vico: cioè /non della “storia” in un senso ristretto (tantomeno nel senso più angusto dell’oggetto di un sapere prevalentemente erudito); ma/ della “storia globale” degli uomini, della “civiltà” si può dire (secondo un termine appena accennato da Vico), l’ampissima materia che interessa la moderna “umanologia storica” del pensatore: [46]

Tutta questa materia del vivere umano la scienza di Vico intende inglobare entro il progetto di una nuova enciclopedia del sapere: dal metodo però assolutamente non “enciclopedico”, non cumulatorio, “aggregatorio”, quale quello al quale restava vincolato infine l’enciclopedismo barocco. Al contrario l’ambizione altissima del nuovo sapere che indaga sull’enorme materia “storica” è di possederla in forma di scienza, e dunque di rispettare l’antico principio secondo cui «*Scientia debet esse de universalibus et aeternis*». [47]

Ebbene, con la scienza della «comune natura delle nazioni» Vico dichiara di avere raggiunto tal fine, al quale aspira dichiaratamente almeno a partire dal *Diritto universale*: il reperimento di principi comuni sottostanti ciò che appare a prima vista soltanto l’esteriore irriducibile pluralità del contingente, e dunque il conseguimento di un criterio di unificazione idoneo a cogliere e dimostrare l’universale. Ora le forme dell’universale ed eterno nel mondo storico sono reperite sia individuando esperienze perenni, almeno nelle loro configurazioni generali, quali il «senso comune» a tutti gli uomini attesta, sia un ordine eterno nel dinamico mutare dei fenomeni, uno schema fisso del mutamento/, un principio più recondito ma ancora più profondo di attestazione dell’universale e necessario/.

Dal primo punto di vista, secondo il criterio della conversione tra vero e fatto, «poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con

⁴⁶ Prospettiva fermamente umanologica che non esclude però - ho sostenuto come una linea portante della mia interpretazione di Vico - che questi sottoponga l’umano ad una costante e decisiva domanda circa il suo rapporto innanzitutto con la “soprannatura”, e accetti il disegno di una complessiva vicenda dell’uomo che lo vede passare per la “preistoria” del tempo anteriore al peccato, e poi per le diverse “storie” che precedono e seguono il diluvio: fermo restando che è sulla storia “postdiluviana” che si concentra e sofferma l’attenzione di Vico. Tale discorso verrà ripreso di qui a poco a proposito delle premesse metafisiche e teologiche della meditazione di Vico in tema di scienza della storia e provvidenza. /Sulle diverse “storie” dell’umanità su cui si fermò riflessione vichiana rinvio in specie a pagine di un mio volume: E. NUZZO, *Tra religione e prudenza. La “filosofia pratica” di Giambattista Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007, pp. 1-17.

⁴⁷ È «proprietà di ciascuna scienza, avvertita da Aristotele, che “*scientia debet esse de universalibus et aeternis*”», afferma Vico nella XXII «degnità» della *Scienza nuova* del 1744, nella quale la dichiarazione del rispetto di quella «proprietà» di qualsivoglia scienza si accompagna alla rivendicazione di avere trovato i «fondamenti» per liberare finalmente il discorso sui «principi dell’umanità» dal consueto corredo di «inverosimiglianze, assurdi, contraddizioni, impossibilità»: *SN44*, § 163, p. 504.

perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini, perché tali cose ne potranno dare *i principi universali ed eterni, quali devon essere d'ogni scienza*». E tali sono – come sappiamo – i «tre costumi umani» irrinunciabili, perenni, diffusi in ogni nazione al mondo, tutti caratterizzati da celebrazioni solenni: «religioni, matrimoni, seppulture». [48]

Dal secondo punto di vista l'ambizione di fondare una scienza rigorosa è soddisfatta specialmente dal raggiungimento della conoscenza della «storia ideale eterna» (espressione tanto ossimorica alle orecchie dei contemporanei... [49]): la quale costituisce il più profondo principio di ordine vigente nella mobile sfera dell'umano, la struttura immobile del movimento temporale. Ma come si consegue la conoscenza di tale struttura? Come si consegue, più in generale, la certezza assoluta che un fenomeno debba o non debba essersi dato?

Come ho cercato di dimostrare in diversi miei contributi, la conquistata garanzia che v'è una struttura permanente del corso storico, o più in generale che «*necesse est*» che una forma di esperienza si sia verificata o meno, e dunque la praticabilità di una “scienza” delle cose umane è resa in ultimo possibile dalla più importante “scoperta” di Vico sul piano epistemologico: cioè il conseguimento dell'applicabilità al fattuale mondo storico della logica stringente, irresistibile, delle “verità di ragione”, di ciò che ho designato la “logica del dovette”, o “dell'impossibile-che-non”. [50]

Era una “scoperta” guadagnata con un'accanita riflessione tenuta a ridosso dell'allora recente dibattito sui saperi della storia prodotto dal “razionalismo moderno”, di alcune delle cui voci Vico era a suo modo debitore. Non è qui dato soffermarsi sulla natura e sulle ascendenze dell'operazione vichiana di effettuale superamento del “veto” posto da Leibniz circa l'applicabilità del «dover essere» delle “verità di ragione” alle sfere di esperienza sottoponibili solamente alle procedure delle “verità di fatto”. Ma si può accennare al coniugarsi di due modelli: da un lato un modello di razionalità, “analitico-sintetico”, idoneo a conseguire la linearità che conduce dal semplice al complesso; dall'altro l'essenziale modello -in effetti assai semplice, e di matrice “naturalistica”- della corrispondenza tra ontogenesi e filogenesi leggibile nella natura processuale di tutte le sfere dei fenomeni umani. [51] Per essere più chiari, nello sviluppo dell'umanità (che si ripete nei singoli popoli), analogo a quello del singolo uomo, si deve passare di necessità per i tempi originari della

⁴⁸ *SN44*, §§ 332-3, p. 542. L'uso di questo corsivo è mio.

⁴⁹ Sulla straordinaria costitutiva “ossimoricità” di tanta concettualizzazione vichiana rinvio in particolare al mio saggio *Gli “eroi ossimorici” di Vico*, in *Eroi ed età eroiche attorno a Vico*, a cura di E. Nuzzo, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004, pp. 189-216, poi nel cit. vol. *Tra religione e prudenza...*, pp. 119-48.

⁵⁰ Su ciò rinvio soprattutto a pagine che si leggono, tra l'altro, ancora in un mio volume: E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 57-108. Da questo contributo sono per la massima parte riprese le tesi presentate nelle pagine che seguono.

⁵¹ Sulle significative presenze di elementi di un “immaginario naturalistico” nel pensiero di Vico mi sono soffermato in specie in un saggio dal titolo *L'immaginario naturalistico. Criteri e figure della scienza della storia in Vico*, che ora si legge in E. NUZZO, *Metafore e luoghi della filosofia. Scritti teorici e storiografici*, a cura di M. Cambi, C. Cantillo, C. Colangelo, F. Piro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 313-34.

fanciullezza, nei quali gli individui e le collettività sono tutta affettività e fantasia, tempi di semplicissima spontaneità, e quindi anche di naturale poeticità e schietta condotta morale. Soltanto successivamente è *possibile* trascorrere via via a tempi nei quali si affermano forme di più mitigata «barbarie» e poi di avvento della facoltà razionale (con capacità di tenere a freno l'impeto delle passioni, con forme di linguaggio maggiormente potenziate, etc.), la quale sola è idonea a conseguire più compiutamente le conquiste di «verità» ed «equità» la cui aspirazione è connaturata alla «mente» umana. Ma allora, in questa necessaria successione di «età», è «impossibile» (di una necessità universale che non ammette dubbi) che un determinato fenomeno culturale, o una determinata istituzione di carattere più “avanzato”, etc., possano avere avuto luogo in stagioni “immature” (come ha finora invece preteso la «boria dei dotti», la quale ha proiettato fin nei tempi più remoti l'esercizio della razionalità, della filosofia)

Si trattava di un allargamento sistematico a tutta la storia della civiltà umana dei criteri di contestualizzazione di un fenomeno che la filologica umanistica e poi erudita europea avevano limitato ad ambiti ristretti di indagine. E si trattava di una concentrazione in un principio epistemico di un esercizio di contrasto anche vivacissimo ai caratteri di assurdo trasmessi da tante tradizioni storiche: un esercizio che veniva operato nella storiografia coeva più innovativamente combattiva, quale quella dell'affermantesi stagione dell'illuminismo; ma operato entro concezioni, rappresentazioni e narrazioni delle vicende storiche sprovviste di un fondamento epistemico che sorpassasse i limiti di un sapere di tipo congetturale. Vico invece riteneva di avere conquistato un sapere necessario del corso storico per averne evidenziato i principi e scoperto l'universale e ferma struttura: una struttura però identificata in un ordine provvidenziale voluto da un principio divino benefico e costante.

La visuale ermeneutica che si è proposta vede all'opera congiuntamente nell'edificazione della scienza di Vico in primo luogo: il possente lavoro di un'acuta sensibilità storicistica; il non marginale ricorso ad un'impostazione teologico-metafisica di ispirazione cristiana; la messa in campo di un decisivo criterio di ordine “razionale” (se ne sono visti pallidi accenni già nella ricostruzione di tempi remotissimi o ipotetici in Platone e Aristotele). Da quest'ultimo punto di vista, la ricostruzione critica qui presentata si distanzia da quelle che, più consuetamente, tendono a ravvisare una preminenza assiologica delle “facoltà fantastiche” nel pensiero di Vico. Invece secondo tale ricostruzione il pensiero di Vico presenta un cruciale carattere non “anti-razionalistico”, ma piuttosto “post-razionalistico”. In tal senso deve essere riconosciuta l'importanza marcata assegnata dal pensatore napoletano alle funzioni ravvisate –nei tempi e nei luoghi nei quali la conoscenza può e deve farsi rigorosa- alle facoltà conoscitive più elevate, ai «lavori della mente pura», alla «forza», che sa essere rigorosamente «critica», della «severa ragione»: la sola capace di sostenere, guidare, l'«intendimento» come pensiero del «vero», sorpassando le pur fondanti,

e sempre fondamentali, funzioni «ingegnose», di ordine «topico», dell'«intendimento». [52] Il che non significa, ovviamente, disconoscere che –come sopra si è detto- le più mirabili e feconde «discoverte» della meditazione vichiana attengono alle forme di esperienza, di conoscenza, più vicine all'alba dell'umano (o, più correttamente, di ciò che rinasce all'umano), laddove comincia ad operare la tensionale costellazione delle facoltà di una mente conativa; e anche che alla costituzione della scienza cooperino in modo insostituibile le capacità intuitivo-connettive dell'«ingegno» o quelle immaginativo-narrative della «fantasia».

Punto essenziale è che a costruire i principi più generali -ma più in genere a cogliere il vero significato dei fenomeni, prima ancora a decidere della loro stessa effettualità (del come «dovettero» essersi dati)– interviene “in ultimo” nel discorso vichiano l'elemento della «critica» rispetto a quello della «topica», così come intervengono le «prove filosofiche» rispetto a quella «filologiche»: con un affidamento decisivo ai «lavori della mente pura», a quell'«intelligere», dell'«intelletto», che è «conoscere con verità». [53] A tale lavoro si deve l'applicazione del cruciale quanto semplice principio già richiamato: che le cose umane si danno secondo un *necessario* ordine, lineare e graduale, che va dal semplice al complesso, seguendo le inalterabili sequenze attraverso le quali dal mondo del fanciullesco si passa a quelli della maturità, e anche della decadenza; che è lo stesso che dire che le «idee umane» conoscono di necessità un progressivo «spiegarsi», che è compito di «questa Scienza» seguire e «dimostrare fil filo» (innanzitutto nel campo cruciale delle leggi) nel loro comportare, attestare, un progressivo liberarsi dalla «corpulenza» della «nostra mente» per la «forza del vero» che la abita. [54]

Adottando un simile “paradigma lineare”, e applicando alla storia un modello di preliminare scomposizione o riconduzione del complesso a elementi semplici, secondo una «concatenata serie di ragioni», [55] Vico curvava in una prospettiva di tipo “diacronico” anche ipotizzabili influenze di “modelli analitico-sintetici” di recente fattura e circolazione. Certo è che un tale modello gli permetteva di entrare risolutamente nei tempi oscuri dell'umanità più remota, a portarvi la luce di risolutive stringenti interpretazioni dei più svariati fenomeni, i quali «dovettero» essere quelli e non altri: secondo la “logica del dovette” che permea crucialmente quasi ogni pagina delle opere della “maturità”, esprimendosi in

⁵² Mi limito a ricordare che è nella dedica della prima versione della *Scienza nuova* (poi soppressa) che si legge l'eloquente compiaciuta affermazione che «in questa età illuminata [...] ogni qualunque autorità de' più riputati filosofi alla critica di severa ragione si sottomette».

⁵³ *SN25*, §316, p. 1134.

⁵⁴ *Ivi*, § 51, p. 1011.

⁵⁵ Al compito di rinvenire e rappresentare - secondo i compiti dimostrativi della scienza - «l'eternità ed universalità» dei fenomeni sono chiamate «ad un fiato e la filosofia e la storia de' costumi umani, che sono le due parti che compiono» una tal sorta di giurisprudenza del genere umano»; con tali differenze però, «in guisa che la prima parte ne *spieghi* una *concatenata serie di ragioni*, la seconda ne *narri* un perpetuo o sia non interrotto *séguito di fatti* dell'umanità *in conformità di esse ragioni*»: serie di ragioni che costituisce in effetti una «storia ideale eterna», dalla quale *unicamente* si può ottenere *con iscienza* la storia universale con certe origini e certa perpetuità»: *SN25*, § 90, p. 1052 (il cors. è mio).

copiosissime occorrenze (già con locuzioni come «necesse fuit», o anche ciò a cui la «ratio suadet», etc., del *Diritto universale*).

Così Vico in effetti impugnava le conseguenze della “linea cartesiana” relativa alle verità di fatto. Infatti non va respinto, ma si può fare proprio, il più “cartesiano” dei criteri: si dà certezza autentica solo di ciò di cui non si può predicare la possibilità logica del contrario, apparendo dotato di interna “evidenza”. Ma allo stesso tempo si può “dimostrare” che determinati fenomeni di fatto non potevano non essere avvenuti che in quelle modalità (o che altrimenti non potevano essere avvenuti), e che il loro contrario logico (ad esempio astrazioni speculative nei tempi dei «semplicioni» primitivi) non avrebbe potuto concretamente darsi, ripugnando logicamente, producendo, agli occhi dell’intelletto, dell’«intendimento», «sconcezza», «assurdo», «impossibilità». [56] Ecco allora che la “logica dell’impossibile” si converte in quella dell’ “impossibile che non”, ossia nella “logica del necessario”. Perciò «questa istessa Scienza ne può fornire un’arte critica» [57] per la quale l’atto ermeneutico dell’ “interpretare” è ricondotto entro i termini di un “dovere” interpretare ciò che “dovette” avvenire, ciò che non poté avvenire che secondo quelle generali modalità.

Una tale visuale era legata ad un’inedita concezione del vero. Infatti il pensatore napoletano, nel mentre, sul piano conoscitivo, faceva suoi caratteri di consueta rappresentazione dell’“universalità” e perfino della “semplicità” del vero, però rifondava già tale piano sulla base del ripensamento per così dire “metafisico” ed “ontologico-storico” del vero. Infatti, come su si accennava, il vero dell’uomo, nella sua mente e nella sua storia, ha una presenza che deriva dalla sua preistoria metafisica, una presenza che si dispone nella sua conatività come «vis veri», e che nella sua effettualità si dà nella sua costante quanto mobile “diffusività”/: che è l’originalissima rilettura vichiana di una tradizione della verità, segnatamente relativa alla sfera pratica come spazio aperto al “senso comune”, pregna anche di ascendenze aristoteliche/. La forza del vero si esprime dunque nella tensionale implicazione, “contrazione”, dell’universale nelle molteplici forme della corposa storicità del concreto «certo». L’universale del «vero» (pur se ha una priorità metafisica nella conativa «vis veri») si dà sempre nel suo presenziarsi in determinate forme di «certo».

In tal senso è mia convinzione che il «verum-certum» risulti essenziale, ineliminabile, «scoperta» vichiana, assai più del «verum-factum»./ [58] / E in effetti va considerato che nel silenzio del principio del «verum-factum» intervengono nel *Diritto universale* /(l’opera che precedette l’elaborazione della *Scienza nuova*)/ sia la scoperta capitale della contrazione del «verum» nel «certum», sia la configurazione della tagliente “logica del dovette” che regge

⁵⁶ Sono termini, concetti. che si leggono nell’importante “capo” del libro II della *Scienza nuova prima*: SN25, § 92, p. 1033.

⁵⁷ SN25, § 91, p. 1033.

⁵⁸ Si potrebbe arrivare fino al punto di dire che l’edificazione della scienza nuova avrebbe potuto fare a meno di tale più celebre principio, che in effetti per lungo tempo latita nel processo delle più alte conquiste vichiane, ma non di quello del «verum-certum», non a caso guadagnato attraverso la cruciale meditazione sul diritto, sulla «auctoritas» dichiarata «rationis pars» già nel *De uno*: Cfr. G. VICO, *De unversi iuris uno principio et fine uno* (d’ora in poi cit. come *De uno*), in *Opere giuridiche* a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 29. /

fattualmente il tentativo di una «nova scientia» delle nazioni. Per il conseguimento di questa la posizione del principio della contrazione del «vero» nel «certo» è capitale. Esso significa che laddove gli uomini, le comunità umane, non possono pervenire al «vero», ossia a forme alte di verità ed equità (teorie, istituzioni, costumi, etc.) per la costitutiva inadeguatezza di facoltà, strumenti concettuali, «modificazioni della mente» ancora ferme ai primi sviluppi, «almeno» esse parzialmente comincino ad avvicinarsi ad esse in forme magari semplicissime e crudelissime di credenze e istituzioni, in esperienze determinate di «certo» (il certo al quale pensa Vico è in primo luogo il certo del diritto, delle concretissime, durissime, prevaricanti norme attraverso le quali le “classi sociali” regolarono secondo rapporti di forza le loro relazioni conflittuali).

Ne consegue che mentre la scienza di Vico è tale perché il suo oggetto primario è costituito da principi universali e necessari, allo stesso tempo il vero dei fenomeni non si configura –ontologicamente e gnoseologicamente- come un universale astratto, che residua da un processo di riduzione, sottrazione da essa della sfera delle contingenze, delle pluralità, delle concrete determinazioni. Al contrario, in virtù della storia ideale eterna, e sul suo costante sfondo di verità (e di un’“ontologia storica” della “semplicità”), l’universale attinto dal sapere vichiano è di volta in volta una concreta determinazione del «certo» nella quale sono contratte figure del «vero» e del «giusto», di modo che l’universalità del vero ha insieme la corposità del concreto e l’apertura dinamica a sue nuove configurazioni, determinazioni altrettanto concrete./ [59] /

Non solo e non tanto ai fini di una messa a punto storiografica sulla natura dello “storicismo” configurato da Vico, ma soprattutto ai fini di un ripensamento delle sue eredità nel lavoro sulle scienze umane nell’età contemporanea, va detto che, a mio giudizio, l’universale concreto a cui mira la scienza nuova del mondo umano resta pur sempre un universale tipico, «comune»/: un universale la cui individua determinazione spicca nella dinamica processuale delle produzioni della mente umana rispetto al “prima” e al “dopo”, per così dire, ma non rispetto a ciò che si pone nello stesso “tempo sequenziale”, nello stesso grado di un processo di sviluppo (o comunque in una stessa o analoga situazione di condizioni materiali, etc.)/. Alla prospettiva della scienza delle nazioni vichiana interessa crucialmente la loro «comune natura», la conferma di elementi di uniformità, almeno di forte analogia tra situazioni, condizioni simili. Lo stesso forte e indispensabile abito comparativistico vichiano (magari poi limitato nell’accesso proprio a materiali etnoantropologici diversi da quelli delle civiltà più amate e praticate) è costantemente all’opera per confermare “strutture” individuate piuttosto che per reperire individualità irriducibili le une alle altre. Basta pensare alle ricorrenze di quel pensare mitico pur tanto immaginificamente narrativo, peraltro già sempre

⁵⁹ Sul carattere “non sottrattivo” ed “aperto” dell’universale vichiano ha puntuali ed efficaci espressioni Trabant. «L’universel et l’éternel de Vico n’est pas ce que l’on *abstrait*, ce qui reste quand on *élimine* le particulier, mais au contraire: ce que l’on réunit, ce que l’on rassemble. L’universel et l’éternel est, par conséquent, quelque chose d’*ouvert*, car les hommes peuvent toujours inventer des visions nouvelles, les *aspetti diversi* ne sont pas une liste close»: cfr. J. TRABANT, *La science de la langue parle l’histoire idéale éternelle*, in “Noesis”, 8, Automne 2005, p. 257./

ricondotto a rappresentazione, espressione, di precise ma non isolate esperienze di tipo fattuale, di avvenimenti difficilmente del tutto singolari. Ciò vuol dire che l'affisarsi sul conseguimento dell'«universale», del «comune» (non soltanto dei tre grandi costumi che il «senso comune» dell'umano dispone senza nessuna eccezione, ma appunto di ogni processo di sviluppo), avviene tendenzialmente a scapito del particolare, dell'individuale, comunque in sostanziale mancanza di un «amore» storicistico per l'individuale (dello storicismo non «assoluto», beninteso). Vico non mostra sensibilità per un *individuum* che sia *ineffabile*. [60]

In tal senso si può affermare che le eredità della curvatura «storicistica» della riflessione di Vico sono certamente grandissime: anche se appaiono di meno perché impostazioni e idee come le sue sono state come metabolizzate dalla cultura occidentale dall'Ottocento in poi, in quanto cultura che è stata, ed in parte ancora è, nonostante tutto, profondamente storica. Ma ugualmente hanno diritto di richiamarsi a Vico, anche a Vico, impostazioni di impronta «strutturalista».

In proposito va però detto che una rivendicazione della pluralità e fecondità delle eredità della riflessione vichiana non deve passare sotto silenzio -compiendo un'indebita opera di attualizzazione- aspetti di quella che palesano chiaramente, a mio avviso, il suo essere vincolata a innegabili e decisive premesse metafisico-teologiche.

Andando verso la conclusione di questa presentazione delle linee portanti dell'interpretazione di chi scrive della scienza vichiana, mi pare opportuno chiudere -anche perché l'argomento fa ritornare di nuovo sul punto assai importante dell'«ontologia storica della semplicità» (e del discusso rapporto «Vico-Galilei»)- con alcune considerazioni attorno alle premesse teologiche della «scienza nuova» di Vico, ed alla natura intrinsecamente «ortodossa» della sua lucida operazione in difesa di una posizione cristiana: natura non prudenzialmente «ortodossa» (anche se pure con preoccupazioni di prudenzialità), ma certamente non innocuamente «ortodossa». [61]

A mio parere è inoppugnabile che la meditazione di Vico risulta /in significativa misura retta da un'effettiva ispirazione religiosa, e comunque/ impegnata in un'originale operazione teorica largamente diretta a favore della prospettiva cristiana; e che in questo quadro la costruzione della scienza nuova è legata all'affermazione della presenza di una forza provvidenziale - che opera per la salvezza del genere umano, e consente il possibile «spiegarsi» del «vero» e del «giusto» insiti nella mente umana - la quale agisce per «vie semplicissime», «ordinarie».

Questa veduta esegetica contrasta la direttrice ermeneutica, che di recente ha conosciuto nuova vita, che ravvisa in Vico il mascheramento prudenziale, e marcatamente

⁶⁰ Sulla grande lontananza del pensatore napoletano da sensibilità che saranno proprie dello «storicismo problematico» mi permetto ancora di rinviare al mio cit. vol. *Tra ordine della storia e storicità...*, specie pp. 1-55, 241-326.

⁶¹ Ho presentato una trattazione analitica del tema dei fondamenti teologici della scienza nuova di Vico in un saggio /sul quale vengono conformate le considerazioni che seguono/: E. NUZZO, *Between Orthodoxy and Heterodoxy in Italian Culture in the Early 1700s: Giambattista Vico and Paolo Mattia Doria*, in *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy 1650-1750*, ed. by S. Mortimer and J. Robertson, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 205-34.

intenzionale, di una concezione di una struttura provvidenziale “oggettiva” del reale storico, magari segnata da decisive cifre spinoziste. [62] Le interpretazioni della concezione vichiana della provvidenza in chiave di eterodossia, di naturalismo, o infine di spinozismo, poggiano largamente sul rilievo che secondo quella il disegno divino regge il corso storico per via ordinaria, attraverso cause seconde, non facendo intervenire in esso direttamente la volontà divina. In tal modo la provvidenza in realtà risulterebbe null’altro che la “struttura naturale” del processo storico. Ma così tali interpretazioni traggono una conferma sbagliata da una premessa erronea: cioè dal ritenere che la posizione di Vico per rientrare nel campo dell’“ortodossia” avrebbe dovuto seguire la via consunta, e dunque inutile alla causa cristiana, di vedere all’opera nel corso delle nazioni un diretto e più o meno costante intervento divino. Mentre invece la via che Vico intraprese era tutt’altro che pacifica, ma aveva delle premesse teologiche la cui ortodossia poteva essere chiaramente rivendicata.

In effetti è stato sottovalutato il fatto che l’idea dell’operare della provvidenza vichiana attraverso il corso ordinario delle cause seconde, «rebus ipsis dictantibus», si iscrivesse in una delle direttrici principali ravvisabili nell’insieme di capitali discussioni nelle quali venne affrontata l’annosa questione -ampiamente ripresa in età moderna- degli attributi di Dio nei termini dei rapporti tra *potestas absoluta* e *potestas ordinata*. Due le direttrici fondamentali che in proposito è lecito individuare. L’una, riconducibile a Duns Scoto, ripresa ad es. da un grande protagonista della seconda scolastica come Francisco Suárez, “privilegiava” il predominio della *potestas absoluta*, del potere divino di intervenire a suo arbitrio senza essere “vincolato” dai detami della sua sapienza e bontà. L’altra, nella quale possono essere assimilati in ultimo Tommaso d’Aquino e Guglielmo di Ockham, che “privilegiava” la *potestas ordinata*, nel senso che questa viene considerata derivante dal “vincolo” sapienziale benevolente posto all’esercizio di una *potestas absoluta* altrimenti rischiosamente capricciosa. Semplificando al massimo, si può dire che la seconda prospettiva conteneva, se non annullava, l’idea di una costitutiva instabilità dell’ordinario, la quale avrebbe messo a repentaglio la stessa “leggibilità” del mondo, tendendo a proteggerlo dall’irruzione dello straordinario. La direttrice della *potestas ordinata* portava dunque con sé l’inclinazione a sostenere (e con una rivendicazione di ortodossia che fu difesa da Galilei) l’idea di una trasparente leggibilità del mondo largamente affermata dalla scienza moderna sulla base teologica di un Dio sapiente e benigno ordinatore di un corso stabile di cause seconde.

Ebbene, la concezione vichiana del divino, profondamente implicata in una simile problematica, palesa fin dagli inizi una chiara opzione “antivolontaristica” per il Dio della *potestas ordinata*/: nel quale l’attributo della *voluntas* viene vincolato dal venire assolutamente rivolto al suo essere «perfectissimum», che è la perfezione della «sapientia-

⁶² Si pensi alla netta lettura di Vico (e Doria) in tal senso in fortunati lavori di Jonathan Israel, ma anche a recenti riproposizioni nella letteratura critica italiana di letture - quali quelle di Paolo Cristofolini o di Gustavo Costa - intese a sottolineare l’ispirazione “pagana” o comunque “eterodossa” del pensiero vichiano. Qui richiamo almeno J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2002, specie pp. 664-74 su Vico e Doria.

bonitas»/. Ebbene, questo è il fondamento teologico dell'agire divino soltanto «per simplicissimas vias», in contrasto con la tradizione concettuale del permanere fattuale della *potestas absoluta* divina a interrompere o riformulare l'ordine delle cose contingenti: così sottraendole alla possibilità di costituire la ferma condizione di possibilità di una sicura conoscenza umana. [63] In tal modo l'eminenza del carattere di sapienza e bontà dell'onnipotenza divina “vincolava” l'esercizio della sua perfezione alla forma della massima semplicità e facilità, essendo “naturale” che Dio abbia scelto la via della massima «simplicitas». Ciò significava porsi non marginalmente in conformità con premesse e risultanze della scienza moderna. Era questa infatti la direzione non soltanto impressa nella visione del mondo fisico propria della scienza moderna galileiana, ma già nelle premesse teologico-ontologiche di tale visione. Dio «gusta della semplicità e facilità» aveva affermato Galilei nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. [64] Ma il pensatore napoletano rinveniva tale generale principio della semplicità e immutabilità dell'ordine divino nel mondo storico, /dandogli uno spazio ben maggiore di quello riconosciuto dai suoi più frequentati interlocutori moderni, vale a dire Descartes e Malebranche/.

Tutta la traiettoria della meditazione di Vico conferma tale posizione sugli attributi divini e la sua portata quanto alla fondazione della sua scienza dell'ordine del mondo civile. Questo è un ordine dovuto ad una divinità infinitamente buona che ha scelto che la sua provvidenza operasse con la massima semplicità/: così che innanzitutto –secondo un principio dell'eterogenesi dei fini già affacciato con acutezza da pensatori come Nicole o Malebranche- i «fini particolari» degli uomini divenissero i «mezzi» del suo operare/. Come una sorta di causa “formale” e “finale” la «divina architetta» ha assegnato allora alla causa “efficiente” (il «fabbro») dell'«arbitrio umano» un operare che – lungi dall'essere contrassegnato dall'incertezza che sarebbe propria della sua natura – risponde a un principio di assoluta regolarità, costanza. Infatti l'«arbitrio umano» è «determinato dalla sapienza del genere umano con le misure dell'utilità o necessità umane *uniformemente comuni a tutte* le particolari nature degli uomini». [65] Nella chiara forma di una *potestas ordinata*, insomma il Dio provvedente, con il disegno di una «storia ideale eterna», opera attraverso un fermissimo regime di cause seconde. Ugualmente fino alla fine l'agire di Dio si conferma “vincolato” alla sua «immensa bontà», e “tenuto” ad operare per le «vie facili» che indica la «sapienza infinita», della quale, avendola a «consigliera», la stessa onnipotenza diventa «ministra». [66]

Vico così si muoveva nel solco di una tradizione di chiara ortodossia (anche se ciò non impediva che il complesso delle sue posizioni e tesi si presentasse come gravido di pesanti rischi). E assumendo e riformulando sul piano del “mondo storico” una direttrice di pensiero teologico che già era stata adoperata per sostenere l'assoluta leggibilità del “mondo

⁶³ G. VICO, *De uno universi iuris uno principio et dine uno*, in ID. *Opere giuridiche*, a cura di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, II-IV, pp. 43, 45 (il cors. è mio).

⁶⁴ GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi...*, op. cit., p. 566.

⁶⁵ SN25, §§ 46-47, p. 1009 (il cors. è mio).

⁶⁶ SN44, § 343, p. 549 (il cors. è mio).

naturale”, sostanziava l’accesso alla «catena eterna delle cagioni» con un’ambiziosa fondazione epistemica della «scienza» dei fenomeni storici: una fondazione ignota a quella congetturale settecentesca del sapere storico (basta pensare allo stesso Rousseau) , e anche sconosciuta nei tentativi della coeva “Hermeneutica generalis” tedesca (ad es., con Johann Martin Chladenius, Georg Friedrich Meier) di assegnare un carattere di “scienza” ad un’ “arte generale dell’interpretazione” sulla base della definizione sistematica delle medesime “regole” dell’agire e del pensare umano.

Ma quali possono essere considerate le eredità ancora vive di questa “scienza nuova” del corso delle nazioni, specie se questa si mostra connessa a un tale tipo di premesse metafisico-teologiche? E sono svincolabili tali possibili eredità da tali premesse? Ancora più in genere – domanda essenziale, radicale – deve essere considerata un’eredità che è bene perseguire quella che fa riferimento alla ricerca di una “scienza” del mondo storico, umano?

V

13. Come si è accennato agli inizi delle pagine qui dedicate alla meditazione vichiana, non vanno a mio giudizio individuate sul terreno più ristretto della fondazione epistemica di una scienza del corso storico le maggiori “eredità” sue.

Nell’ambito di ciò che attiene più propriamente alla riflessione vichiana di tipo epistemico, probabilmente è il richiamato ricorso ad una stringente logica razionale che giudica dell’impossibilità o necessità del darsi e preciso configurarsi di un fenomeno il più importante e irrinunciabile principio che ci viene lasciato da Vico (però ormai diffusamente “metabolizzato”). Principio il quale, si è detto, andava ben oltre i criteri, le prescrizioni e i risultati raggiunti su questo terreno dalla filologia umanistica ed erudita europea. E ciò perché tale capacità di rigoroso uso di un principio di storicizzazione prendeva posto nel quadro di una concezione marcatamente storicizzante, di una visuale “storicistica”, di tutto il soggetto umano, di ogni forma del suo esperire, e nel quadro della configurazione assieme di un criterio storico-genetico e di una “storia totale” dell’umano.

Quanto alla questione del legame con premesse di tipo metafisico-teologico, si può affermare che è ben concepibile e praticabile un’analoga opera di svincolamento da comuni o affini premesse teologiche tanto da parte della “scienza della natura” galileiana che da parte della “scienza della storia” vichiana. La scienza di Galilei è stata “tranquillamente” svincolata dalle sue premesse teologico-ontologiche; non altrettanto però dalle persistenti e quasi sempre tacite premesse ontologiche di una corrispondenza tra le strutture della natura e le legalità, le “oggettive leggi”, disponibili alla conoscenza umana (il che rappresenta un punto assai importante per quanto si dirà, in pagine che seguiranno più in là, sullo statuto epistemico delle “scienze naturali” e delle “scienze umane”). Anche la scienza di Vico – magari a patto di tradirla sul “piano filologico” -può essere in ragguardevole misura assunta come un’ “eredità” svincolata dalle sue premesse teologiche. E un larghissimo, enorme, seguito ha avuto la concezione- che lui condivideva con autori come Nicole, Malebranche, e che pervenne ancora nel ‘700 a Mandeville e a Smith, etc. – che la massima parte della produzione di forme, strutture, storiche non ricade nelle intenzioni consapevoli dei singoli

individui, soggetti dell'agire storico, ma le eccede. Si tratta di una concezione secolarizzata della provvidenza (del resto, si è ricordato, da svariati interpreti già in effetti attribuita a Vico). Ma se la provvidenza viene immanentizzata e resta la visione teleologica del suo darsi (come storia della civiltà, come storia finalistica del progresso civile o scientifico, o della libertà, o dell'avvento della società senza classi) ci si allontana da Vico per la sua ispirazione ultima, ma si resta nell'ambito delle filosofie della storia nel quale pure rientra la sua filosofia della storia cristiana: magari senza neppure il senso drammatico che Vico ebbe nella sua visione della storia, sempre salvata in ultimo dalla disgregazione totale da una benefica volontà divina, ma mai rassicurata di un suo indefinito progredire.

Analogamente Vico può essere con grande cautela anche richiamato come possibile ispiratore di una certa epistemologia costruttivista quale la riflessione contemporanea in diverse modalità va perseguendo. Ma appunto con la massima cautela, consapevolmente mettendo da parte la fondamentale curvatura metafisica e teologica della sua speculazione. / Se infatti, appunto con la massima cautela, consapevolmente si mette da parte la fondamentale curvatura metafisica-teologica della sua speculazione (l'idea che la «mente» ontologicamente sia dinamica depositaria di «semi di verità»), si può vedere questa andare nella direzione di quanto asserisce l'epistemologia costruttivista: e cioè che il mondo costruito dall'uomo «è un mondo dell'esperienza che consiste in esperienza vissuta e non ha nessuna pretesa di verità nel senso di una consonanza con una realtà ontologica». [67] / Anzi, da questo punto di vista, può risultare ancora feconda fonte di riflessione il Vico che polemizzava contro le tendenze scientifiche del pensiero scientifico e filosofico moderno, configurando una visione al più probabilistica delle leggi fisiche, e non il Vico convinto assertore di un modello di conoscenza del mondo umano in forma di scienza.

Nella parte che seguirà di questo intervento proporrò una ricostruzione sintetica del dibattito sullo statuto epistemologico delle “scienze della natura” delle “scienze dello spirito”, delle “scienze esatte” e delle “scienze umane”, delle “scienze nomotetiche” e delle “scienze idiografiche”, dello “spiegare” e del “comprendere”, ed in particolare delle scienze della storia, della società, della politica (con un indispensabile ampliamento dello sguardo alle filosofie della storia otto-novecentesche). Questa ricostruzione concluderà con l'indicazione che può essere pienamente legittimo parlare di svariati saperi dell'umano nei termini di “scienze umane”, al di là delle consuetudini derivanti della loro accettazione nella sistemazione e classificazione otto-novecentesca “accademico-universitaria” delle discipline.

La dizione di “scienze umane” fa infatti significativo riferimento alla configurazione moderna del veritativo, in misura consistente di fatto legata all'idea del nesso verità-legge scientifica. E in particolare alcune delle “scienze umane” /(quali economia politica, sociologia, anche scienza politica, rispetto a filosofia politica)/ sono interessate a rinvenire

⁶⁷ E. VON GLASERFELD, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in *La realtà inventata: contributi al costruttivismo*, a cura di P. Watzlawick, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 28 [27?]. Il testo è opportunamente citato da M. MARTIRANO, *Vero-Fatto*, Napoli, Guida, 2007, p. 165.

delle legalità negli ambiti di esperienza studiati. Ma il punto fondamentale è, a mio parere, che quel giudizio di legittimità può essere emesso perché gli orientamenti contemporanei più solidi e convincenti in campo epistemologico hanno definito una comune natura della “legge” (e della scienza), facendo ulteriore giustizia di separazioni tra grandi sfere disciplinari (quali la “naturale” e l’ “umana” definite da un diverso oggetto), opposte “culture” (Snow), distinzioni quali quelle poco su richiamate tra le scienze (dall’*oggetto* di natura generale o individuale, etc.). La legge, dopo Kant, con approfondimenti e radicalizzazioni dell’insegnamento kantiano su “sostanza” e “funzione”, non può essere più pensata secondo prospettive “ontologizzanti” e /o “fondazionalistiche”. La legge è frutto, funzione, di procedure costruttivistiche, di esperienze, forme di “modellizzazione”. Ma allora, se anche le “leggi”, le costanze, reperibili nel mondo umano storico, per quanto diverse da quelle “fisiche” (ed in ultimo tali da lasciare il passo alla ricerca storica dell’irripetibile individualità, dell’evento, che abita la vita degli uomini), in ultimo non sono epistemicamente altre da quelle che le discipline, scienze “esatte” provano a istituire, le “scienze umane” non hanno ragioni – a parte altro – di patire complessi di inferiorità, e di perseguire tanto più impropriamente modelli di certezza assunti da quelle.

Nella sezione finale della seconda parte di questo mio intervento, tratterò allora almeno con un minimo di argomentazioni una tesi più generale, articolata poi in diverse tesi più particolari, circa le principali situazioni teoriche (ma in significativa misura anche storiche) prodottesi sullo scenario della riflessione otto-novecentesca sulle scienze. Secondo tale tesi le posizioni di “riduzionismo scientifico” sono largamente in difficoltà, rese in certo modo residuali, almeno a livello di un’avanzata riflessione epistemologica sostanzialmente comune al campo delle scienze umane e delle scienze fisiche. Parte o complemento di questa tesi è l’asserto che quelle posizioni residuali, se non mancano certamente in diversi ambienti delle scienze naturali, costituiscono probabilmente un rischio minore rispetto a quello rappresentato dalla loro presenza in diverse scienze umane: specie quelle, naturalmente che hanno maggiormente a che fare con la “natura” (dalla psicologia alle scienze della mente, ad esempio, o con procedure di tipo quantitativo (come, a parte il caso dell’economia politica, la sociologia, etc.). Una prima conseguente ipotesi di lavoro è di disegnare euristicamente la traccia di tre principali “situazioni teoriche”, “prospettive concettuali” (che possono essere riconosciute in significativa misura anche come situazioni storiche determinate). Definirei tali situazioni rispettivamente nei termini: del “determinismo”, del “probabilismo”, della “modellizzazione”.

Già con un atteggiamento probabilistico la fiducia in una lettura di una realtà trasparente viene messa in gioco dall’introduzione di un principio di instabilità del reale, viene meno il sicuro ancoraggio (in ultimo metafisico) ad una data neutra cosalità empirica/, si altera il nesso fiduciario tra segno e significato, tra struttura semantica e struttura linguistica sintattica/. Tuttavia non si modifica per questo la nozione già consolidata di “legge scientifica”, e il modello della spiegazione causale come procedura di sussunzione, di pura disposizione inferenziale, di un fenomeno (privato quindi in ciò di ogni sua peculiarità, differenza) sotto la “copertura” di una legge. Viceversa è con la prospettiva della

“modellizzazione” che cambia completamente il quadro: dal momento che in essa vanno di pari passo l’abbandono deciso di ogni ontologia tradizionale come quello della stessa nozione di legge, sostituita appunto -in un orizzonte di discorso costruttivistico, contestualista- da quella di “modello” (in uno spettro terminologico nel quale rientrano le nozioni di “paradigma”, di “mappa”, etc.). Con lo scenario aperto dalla prospettiva della “modellizzazione” si realizza dunque una rimodulazione dell’istanza costruttivistica della prospettiva “trascendentalistica” del pensiero moderno. Si ha, per così dire, il passaggio dal “giusnaturalismo antico della natura” al “modellismo”, verso il quale convergono svariati indirizzi della riflessione epistemologica contemporanea. [68] E con tale rimodulazione viene meno ogni forma di subordinazione a pretese egemoniche e riduzioniste di modelli di conoscenza elaborati od operanti preminentemente nel campo delle scienze fisico-naturali, specie con l’esemplare vigenza di linguaggi altamente formalizzati di ordine logico-simbolico (quando invece gli stessi linguaggi fisici si mostrano attraversati fin dalla loro genesi da costitutive presenze di quel “metaforico sul quale aveva appuntato il suo sguardo acuto Giambattista Vico). E vengono nella sostanza meno dilemmi epistemologici ancora spesso formulati nel campo delle “scienze umane”, o “sociali”. [69]

Il tramonto della metafisica tradizionale di un’oggettivistica ontologia -è il caso di aggiungere- va salutato senza rimpianti. Resta probabilmente in piedi la questione del darsi di altre ontologie, o “disposizioni ontologiche” per così dire: come una disposizione all’“ontologia storica” implicata nella concezione di una fondante unità, circolarità, tra corposo mondo della vita e attività significativa, tra senso e significato, nella veduta della struttura in ultimo ineffabile, opaca, di ogni altro conosciuto, anche dell’altro che abita in ogni soggetto conoscente, come corporeità, vita, inconscio, non detto, etc. Anche su qualcosa di affine a ciò ci ha avvertito la “scienza” di Vico: almeno sull’intrico mobile tra le facoltà, tra spontanee sotterranee dimensioni corpulente del sentire e conoscere degli uomini e le loro facoltà razionali più avvertite del vero e del giusto, ma anche più insidiate dalla fredda «barbarie della riflessione».

⁶⁸ Uno dei più interessanti – almeno come un punto forte di discussione - mi sembra essere il drastico “empirismo costruttivo” e pragmatico di Bas van Fraassen, con la proposta di un antirealismo scientifico legata al noto volume del 1980: B.C. VAN FRAASSEN *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press. Ma si veda anche – tra le opere più recenti - almeno ID., *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford, Clarendon, Press. 2008.

⁶⁹ Dilemmi entro i quali prendono luogo diverse od opposte posizioni: cfr. ad es. opposte J.T. ROBERTS, *There are no Laws of the Social Sciences*, e H. KINKAID, *There are Laws in the Social Science*, in *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, ed. by C. Hitchcock, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 151-166, 168-185./