

3218  
CASINI, P.  
1996

## L'INIZIAZIONE PITAGORICA DI VICO

di Paolo Casini

### 1. Premessa

Nelle pagine dell'*Autobiografia* in cui Vico narra il suo ritorno a Platone e al neoplatonismo del Cinquecento è vividamente fissato il ricordo dell'amicizia improvvisa che strinse con due entusiasti della metafisica platonizzante, Paolo Mattia Doria e Domenico d'Aulisio. Gli aneddoti sono noti. L'incontro in casa Caravita con Doria «gran cavaliere e filosofo» segnò l'inizio di una durevole simbiosi: nonostante una momentanea divergenza di giudizio riguardo alla metafisica di Descartes, «da' ragionamenti del Doria (Vico) vi osservava una mente che spesso balenava lumi sfolgoranti di platonica divinità, onde da quel tempo restaron congiunti in una fida e signorile amicizia»<sup>1</sup>. L'aneddoto che riguarda Domenico d'Aulisio non è meno pregnante: la pubblicazione a stampa del *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) fornì all'illustre giurista l'occasione di approvare non senza sussiego il lavoro, e di gratificarne l'autore in una solenne circostanza accademica «invitandolo a sedere presso lui... dal qual giorno vi contrasse una strettissima amicizia, la quale egli continuò finché visse questo gran letterato»<sup>2</sup>.

«Signorile amicizia», «strettissima amicizia»: sono espressioni simboliche che nobilitano il dato autobiografico con l'allusione a una delle virtù più intensamente lodate nelle *Vite pitagoriche* di Porfirio e Giamblico. Seguendo una tradizione largamente diffusa tra i letterati del Regno di Napoli, Vico, Doria e d'Aulisio pitagorizzavano. Si senti-

1. Vico, *Autobiografia*, in *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Ricciardi, Milano-Napoli 1953, p. 31.

2. *Ibid.*, p. 41.

rono, ciascuno a suo modo, eredi o continuatori della cosiddetta «scuola italica» e coltivarono il mito l'antica sapienza magnogreca. Si oppose al nuovo corso della filosofia corpuscolare e della fisica sperimentale, invocando un ritorno alla concezione animistica e platonizzante della natura, o più esattamente alla «fisica timaica, cioè di Pitagora, che vuole il mondo costar di numeri»<sup>3</sup>. Il *De antiquissima italorum sapientia* (1710), dedicato a Doria, tra i molti scritti «pitagorici» è l'unico che ha vinto la sfida del tempo; ma d'Aulisio aveva anticipato un percorso analogo in due dissertazioni del 1664<sup>4</sup>, e Doria insisté su questo tema in numerosi scritti editi e inediti<sup>5</sup>.

Tra i primi a riconoscere nei frammenti superstiti della cosmologia vichiana quella che definì una «tendenza gnostica», riconducibile agli scritti di Robert Fludd, fu Antonio Corsano<sup>6</sup>. Le ripetute conferme di Paolo Rossi<sup>7</sup> e lo stato presente degli studi consentono di vedere come questo tema vichiano sia realmente un tardo residuo della men-

3. *Ibid.*, p. 21. Un discorso a sé, che qui non si affronta, dovrebbe esser fatto riguardo ai passi dedicati nel contesto agli «strani effetti della calamita» e alla «medicina egiziana del lasco e dello stretto», *pastiches* che la «fisica» vichiana deriva da Gilbert e da Prospero Alpino.

4. *De harmonia timaica e De numeris medicis dissertatio pythagorica*, entrambe apparse in Dominici Aulisii *Opuscula*, Raillard, Neapoli 1694; una breve analisi è in N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 195-96.

5. Si cita per tutte una querimonia senile: «Gl'italiani sono corsi a guisa di pecore a seguire le scienze degli Inglesi, né hanno mai avuto il coraggio di ricorrere all'antica italica sapienza ch'è quella di Pitagora e di Platone seguace della scienza pitagorica e poco men che commentator di Pitagora, colla quale avrebbero potuto dimostrar false tutt'ad un tempo le scienze francesi, e le inglesi, e si sarebbe altresì in virtù di quell'antica sapienza rinnovellata nell'animo degl'italiani quell'antica ed eroica virtù dei romani. Or qui mi sia lecito dire che questo coraggio di rinnovellare l'antica italica sapienza e di dare le idee dell'antica italica virtù nelle tenebre di questo tempo lo ha avuto e lo ha la Dio mercé solo io, il quale mi sono coraggiosamente opposto, mi oppongo e mi opporrò... a tutta la moderna scienza»; *Lettera di Paolo Mattia Doria ad un anonimo*, in *Manoscritti napoletani di P.M. Doria*, Congedo, Galatina 1979, t. II, p. 315. Nella sua esasperata invettiva Doria contrappone a tutti i matematici stranieri — che non l'avevano preso sul serio — le proprie modeste trattazioni di due noti problemi geometrici, la quadratura del circolo e la duplicazione del cubo.

6. A. Corsano, *Il realismo religioso del Vico*, in *Il pensiero religioso italiano dall'umanesimo al giurisdizionalismo*, Laterza, Bari, 1937, pp. 101-103; cf. *Vico e l'ermetismo*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli, 1968, pp. 19 sg., dove Corsano menziona gli studi di A.F. Yates.

7. P. Rossi, «Nota a Vico», in *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1963, I, p. 10; ripreso in altri scritti, in particolare *La vita e le opere di Giambattista Vico*, in *Le sterminate antichità*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, p. 33: «Tra le fonti di Vico... ritroviamo le sconcertanti opere dell'inglese Robert Fludd, pubblicare quasi un secolo prima...».

talità magico-ermetica, insieme con il mito pitagorico e con i suoi ingredienti più affini: la numerologia, l'*harmonia mundi*, l'animismo, la «fisica timaica». Sono aspetti dell'eredità tardo-rinascimentale che formano il *corpus* delle cosiddette pseudoscienze, non necessariamente antagoniste della rivoluzione scientifica, riesumate dalla ricerca storica recente.

Si cercherà qui di concentrare l'attenzione su due punti: 1) Nel *De antiquissima* l'uso fantasioso e arbitrario del metodo etimologico modellato sul *Cratilo* di Platone riecheggia a suo modo un *tòpos* della tradizione teosofica platonico-cabbalistica; 2) Il riassunto del perduto *Liber physicus*, nell'*Autobiografia*, consente di riconoscere grazie ad alcuni confronti tematici e testuali l'inconfondibile impronta di Robert Fludd, metafisico pitagorizzante e teorico dell'*harmonia mundi*.

Non c'è dubbio che i due punti siano strettamente legati. Basti rammentare che il riassunto del *Liber physicus* è preceduto da un duplice richiamo alla *prisca sapientia*. A proposito della ricerca dei principi metafisici svolta nel *De antiquissima* (1710) Vico rivendica, contro il metodo allegorico usato da Bacone nel *De sapientia veterum*, l'«autorità di Platone, ch'era andato nel *Cratilo* ad investigargli dentro le origini della lingua greca»: ma l'esempio platonico gli serve come guida per risalire al substrato della sapienza presocratica («il sapere della setta italica fiorì innanzi, nella scuola di Pitagora, più profondo di quello che poi cominciò nella medesima Grecia»)<sup>8</sup>. Nonostante la svolta degli anni Venti, la testimonianza autobiografica del 1723 ripercorre puntigliosamente un lungo tratto dell'itinerario giovanile; l'autore della prima *Scienza nuova* (appena apparsa) non rinuncia a esporre la connessione che nel 1710 legava nella sua mente temi apparentemente così eterogenei, e in gran parte abbandonati, come la sapienza ermetica degli antichi egizi, la sua trasmissione ai romani tramite l'Etruria, le dottrine iniziatiche della scuola italica, il contenuto metafisico degli etimi latini arcaici, la fisica timaica, i punti metafisici di Zenone, il *verum-factum* e le altre tesi del *De antiquissima*, fuse insieme sotto un unico sigillo: la «forte conghiettura che in Italia fossero lettere molto più antiche che le greche»<sup>9</sup>.

8. *Autobiografia*, cit., p. 41.

9. Nella *Scienza nuova* del 1725 Vico crede ancora al mito del primato italico, che in seguito abbandonò: «Si dimostra che 'l sapere d'Italia è assai più antico del sapere di essa Grecia, perché mentre qui Pittagora insegna le più riposte verità metafisiche, matematiche e fisiche intorno al sistema mondano (ci piace ora co' volgari cronologi porlo a' tempi di Numa) in essa Grecia ancora avevano a provenire i sette sapienti, che incominciarono da cento anni dopo...». *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, F. Mosca, Napoli 1725 (ristampa anast., Roma 1979), p. 149.

La cosiddetta «prima forma della filosofia vichiana», è stata interpretata in vari modi come una fase transitoria e presto superata della formazione dell'autore della *Scienza nuova*. Croce e Nicolini la semplificarono notevolmente, insistendo soprattutto sulla polemica anticartesiana, sul rigetto della geometrizzazione a oltranza della fisica e della metafisica, sulla formula *verum-factum*, strumento metodico destinato ad avviare la svolta intellettuale verso lo storicismo. Nicola Badaloni ha indicato nel pensiero del primo Vico una *summa* della cultura degli Investiganti, non arcaizzante ma ben allineata con lo sperimentalismo galileiano e investigante: quasi una teoria della prassi (nella diade *verum-factum* prevale il *facere*, l'azione umana e sociale), primo passo sulla via di una razionalità progressista che nella *Scienza nuova* appare già carica di «esigenze sociali e di necessità politiche»<sup>10</sup>.

A un esame attento, con buona pace dei più zelanti difensori della «modernità» di Vico o «devoti» vichiani<sup>11</sup>, la sintesi tentata nel *De antiquissima* appare piuttosto una giustapposizione precaria di *tòpoi* correnti. Se si considerano in una prospettiva non finalistica – cioè come non necessariamente predestinati alla catarsi dello «storicismo» – quei *tòpoi* recano ben visibile l'impronta del sincretismo ermetico, pitagorico, platonizzante, cabbalistico di Ficino, Pico, Reuchlin, Agrippa, Zorzi, Bruno che, superata la critica distruttiva di Casaubon e di altri, sopravvisse in Fludd, nei platonici di Cambridge e oltre. A quella sintesi dottrinale va probabilmente riconosciuta una certa continuità, giacché tra Cinquecento e Seicento assunse le proporzioni di una complessa *religio laici*, condivisa da una vasta élite internazionale di iniziati, perseguitata e più volte condannata – come si sa – dalla Chiesa di Roma. In questa corrente si fondevano, come in un magma, motivi pagani, ebraici e cristiani; oltre le metafore teosofiche tratte dal *Corpus Hermeticum*, includeva il potere magico delle parole, il significato pregnante dei nomi divini, gli arcani racchiusi nel Ver-

10. Nicola Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia Einaudi*, 3. *Dal primo Settecento all'unità*, Torino, 1973, pp. 761 e 773; che presuppone ovviamente la complessa analisi della *Introduzione a Vico*, Feltrinelli, Milano 1961. Sulla modernità di Vico e sul suo allineamento al «galileismo» Badaloni è tornato a insistere, con argomenti in parte nuovi, nella sua più compendiosa *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma, 1984 (varie ristampe).

11. Di «devozione mal collocata» ha parlato in proposito Isaiah Berlin, *Vico e Herder: due studi di storia delle idee*, Armando, Roma 1978, p. 178; la definizione è stata efficacemente ripresa e sviluppata da Paolo Rossi, *Devozioni vichiane*, «Rivista di Filosofia», 2, 1995, pp. 173-215.

bo archetipico, l'esegesi iniziatica di apocrifi quali i *Proverbi* e i *Versi aurei* attribuiti a Pitagora, i frammenti dei pitagorici, le lettere di Platone, i trattatelli attribuiti a Timeo di Locri e Ocello Lucano, con l'intero *corpus* neopitagorico<sup>12</sup>. Ed è noto che per tutto il secolo XVII, negli scritti di non pochi protagonisti della rivoluzione scientifica e dell'astronomia copernicana, correntemente definita «sistema pitagorico del mondo», è ben presente l'eredità di temi di remota origine pitagorica come l'armonia del cosmo e la musica delle sfere; mentre geometri, musicisti e architetti non cessavano di discutere sui poliedri regolari, sugli accordi della scala pitagorica, sulle proporzioni vitruviane del tempio e del teatro. La filologia critica delle fonti antiche e la mentalità razionalista non impedirono a questa eredità di esercitare, sotto altre forme, un certo fascino in pieno secolo dei lumi: per esempio, sulla simbologia iniziatica delle logge massoniche.

## 2. L'esegesi del *Cratilo* di Platone

Tra i platonici e i cabbalisti della rinascenza proprio il *Cratilo* fu spesso citato come un documento della *prisca theologia* che dimostrava – circa la questione del linguaggio – la concordia tra varie tradizioni: le dottrine di Platone («Mosé atticizzante») la rivelazione biblica, la sapienza ermetica, il pitagorismo. La discussione che si svolge nel *Cratilo* tra Socrate, Ermogene e Cratilo circa l'origine del linguaggio, il potere delle parole e i nomi delle divinità pagane fu interpretata sia come la versione ellenica della Kabbalah ebraica, sia come una conferma filosofica del *Lògos* secondo il Vangelo di Giovanni.

Un anello essenziale di questa tradizione era nei testi – assai diffusi – del *revival* neopitagorico della tarda antichità. Un passo significativo si legge nelle *Lezioni* di Proclo sul *Cratilo*: «Pitagora, interrogato su quale fosse, secondo lui, il più saggio tra gli enti, rispose 'il numero'; e quale fosse il secondo in saggezza, rispose 'colui che impone il nome alle cose'. Col numero egli alludeva all'ordinamento intelligibile che contiene la molteplicità delle Forme intellettive; lassù, infatti, dopo l'Uno superessenziale, sussiste il numero nella sua forma primaria e fondamentale, e questo numero che fornisce a tutti gli enti le misure della loro essenza». Dopo aver illustrato la distinzione «pita-

12. Si veda su questa letteratura, ben nota nel Cinquecento, D. O'Meara, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late antiquity*, Clarendon, Oxford, 1989.

gorica» tra l'intelletto (*nous*), che contiene gli archetipi, e l'anima (*psyche*) che impone i nomi, Proclo prosegue: «Ogni cosa, mentre riceve l'essere dall'intelletto che conosce se stesso ed è saggio, riceve invece il suo nome dall'Anima che imita l'Intelletto. La creazione dei nomi, dice Pitagora, non appartiene a chicchessia, ma a chi contempla l'Intelletto e la natura degli enti. Dunque i nomi sono per natura»<sup>13</sup>.

Per i lettori rinascimentali di Platone, Proclo, Giamblico e dei testi pseudo-pitagorici, il *Cratilo* indagava sul messaggio mistico proveniente da una fonte comune, la rivelazione di Ermete Trimegisto. Il dialogo confermava inoltre la cosmogonia del *Timeo* e quella del *Genesi*. L'imposizione dei nomi, attribuita al Nomoteta divino, dava un senso unitario ai vari racconti della creazione. L'autorità di Platone svelava la chiave numerologica celata nei primi versetti mosaici e i misteri racchiusi nel tetragramma pitagorico-cabbalistico esprimente in modi diversi il nome di Dio: Zeus, Teos, Jawé, Jesu, Allà. Queste erano appunto le scaturigini della *philosophia perennis* tramandata dalla catena degli iniziati: giacché — dopo Ermete e Mosé — Orfeo, Aglaofamo, Pitagora e il divino Platone, discepolo del pitagorico Timeo di Locri, erano stati volta a volta i depositari della rivelazione originaria.

Marsilio Ficino accreditò e diffuse nella sua forma più nota la genealogia della *prisca sapientia*. La sua epitome *In Cratylum*, che accompagna la parafrasi latina del dialogo, contiene un'efficace sintesi della disputa sulla genesi del linguaggio e sulla genealogia dei nomi divini: «Cratylus sectator est Heracliti caeterorum priscorum, qui multis ante Heraclitum saeculis philosophati sunt, putaverunt nihil usquam stabile, sed omnia in perpetuo motu versari, unde et nomina rebus ab ipso motu plurimum, posuerunt. Hermogenes vero Parmenidis Pythagoreorum cultor contra putantium omnia permanere nomina vero Dei prima atque sincerissima apud mentes supernas coelestesque esse indicat, a quibus Deus ipse concipitur». Il Verbo, secondo la tradizione pitagorica ripresa da Platone, si sarebbe trasmesso da Dio ai demoni buoni, e da loro «in animis hominum, eaque per priscos viros Deo afflatus, quasi Dei tuba fuisse prolata». Sicché il metodo etimologico discusso da Platone era destinato nientemeno che a ricavare il senso originario del Verbo dal deposito della rivelazione affidata ai *prisci philosophi*<sup>14</sup>.

13. Proclo, *Lezioni sul Cratilo di Platone*, XVI; trad. it. con testo greco a fronte di F. Romano, Catania 1989, p. 5.

14. M. Ficino, *In Cratylum, vel de recta nominum ratione epitome*, in *Opera*, Frankfurt 1535; II, 1310.

Nel corso del Cinquecento la tematica della Kabbalah s'innestò sulla lettura iniziatica del *Cratilo*. François Secret ha mostrato come la simbiosi tra queste due tradizioni divenne *res nullius* sia tra i seguaci del sincretismo di Ficino, sia tra i cabbalisti cristiani. Ad esempio, un dialogo dell'ebraista veneziano Paolo Paradisi dedicato all'arte cabbalistica riassume così la questione:

Matthaeus. Ais Graecos etiam tractasse Cabbalystica?

Martialis. Inter Graecos philosophos Cabalystem, praeter Platonem, scio neminem.

Matthaeus. Udenam deprehendis Platonem cabalysta esse?

Martialis. Ex dialogo, quem Cratylum vocat, sive de recta nominum interpretatione. Ubi non solum deorum nomina interpretantur, sed etiam omnium virorum...<sup>15</sup>.

Conferme circa il nesso tra il senso teosofico e «cabbalistico» del dialogo di Platone e la tradizione pitagorica si trovano del resto nel trattato *Legum allegoriae* di Filone di Alessandria<sup>16</sup>. All'inizio del secolo XVII l'umanista francese Pontus de Tyard de Bissy riprese a suo modo la lettura cabbalistica del *Cratilo*. Egli si era proposto di tradurre il trattato di Filone; si limitò invece a dare alle stampe nel 1603 un proprio opuscolo, nel quale espone le opposte tesi discusse dai protagonisti del *Cratilo*. A suo avviso, la tesi più attendibile è quella secondo la quale i nomi delle cose risalgono alla «impositio primigenia» voluta da Dio al momento della creazione. Proprio questo era stato il grande merito del filosofo ateniese: «Il pagano Platone, acceso dal fuoco della verità, portò la luce nelle tenebre dei filosofi... i quali gustarono appena qualche goccia della verità, assaggiando la dottrina degli inizi e della creazione del mondo». Il *Cratilo* contiene appunto, secondo Pontus, la dottrina dei nomi intesi non come artifici e convenzioni, ma come simboli carichi di significato mistico, imposti alle cose dal Verbo del Nomoteta divino<sup>17</sup>.

Si potrebbero citare altri esempi dell'esegesi corrente del *Cratilo*<sup>18</sup>. Era *res nullius*, tanto da rendere ovvia l'ipotesi che Vico si inserisse,

15. Pauli Paradisi Veneti *De modo legendi hebraice dialogus*, Parisiis, 1534, n.p. Cf. François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964 (rist. anast. Milano 1985), p. 317.

16. *Allegorie delle leggi*, II, 14, in Filone Alessandrino, *La filosofia mosaica*, a c. di G. Reale e R. Radice, Milano 1987, p. 146 e commento, p. 393.

17. Pontus de Tyard, *De recta nominum impositione*, J. Roussin, Lugduni 1603, p. 3.

18. Cf. F. Secret, *op. cit.*, pp. 107, 111, 167, 313.

a suo modo, nella medesima tradizione quando decise di seguire nel *De antiquissima* «l'esempio di Platone, che per l'istessa via nel *Cratilo* tentò investigare l'antica sapienza de' greci»<sup>19</sup>. Si potrebbe argomentare, non a torto, che la versione di Vico non fa alcuna allusione alla Kabbalah, alle Sefiroth, al connesso allegorismo o alla lettura numerologica del *Genesi*; e che di conseguenza il filosofo napoletano abbia lasciato cadere gran parte di quel sincretismo pitagorizzante al quale pur si richiama, in modo assai esplicito, con Doria e d'Aulizio. Il silenzio di Vico su questo punto è significativo; ma non perché lasci presumere la sua estraneità al retaggio di quella cultura. Si può anzi spiegare come una delle sue non infrequenti misure di autocensura, come una cauzione contro ogni accusa di eterodossia, sempre possibile, se si pensa ai rischi incombenti sugli scrittori nel clima inquisitoriale di Napoli; e se si considera che il rigetto dell'ebraismo e del cabbalismo cristiano dominava ormai la cultura cattolica.

L'intento che Vico si propose nei suoi scritti degli anni 1709-1710 non era comunque un recupero integrale dell'ermetismo e della Kabbalah o la messa a punto di una pura tecnica filologica, ma il tentativo di far rivivere — attraverso elaborate suggestioni dottrinali — proposizioni metafisiche ormai obsolete da reinterpretare e opporre alla filosofia corpuscolare; di escogitare insomma un metodo speculativo originale — alternativo al metodo geometrizzante di Descartes — atto a giustificare da un punto di vista storico ed ermeneutico il suo principale assunto, ossia il filosofema *verum et factum convertuntur*.

Tale è il senso della sua ardita meditazione su quel sapere arcano e favoloso che tutta una tradizione dotta aveva correntemente chiamato «sapienza italica». Il ritorno alle radici consentiva la *fictio* dell'attribuzione agli antichi italici del proprio filosofema mediante l'invenzione *ex-novo* di etimologie ritenute capaci di risalire alle origini autoctone di una concezione divina e umana del Verbo. Grazie al modello del *Cratilo*, sullo sfondo di quest'impresa restava la suggestione dell'ermetismo e del cabbalismo cristiano. Nel patrimonio linguistico del latino arcaico doveva esser racchiuso il messaggio della sapienza riposta trasmessa dagli «egizi» (il nome di Ermete Trimegisto essendo impronunciabile dopo la nota critica di Casaubon) ai «toscani», e da questi ai latini. Nel proemio del *De antiquissima* è evidente l'intento di ripercorrere a ritroso il cammino della *prisca sapientia* rinascimentale. Come è ripetuto ancor più chiaramente nella *Seconda risposta* e nella *Autobiografia*<sup>20</sup> — il recupero del mito pitagorico, l'esaltazio-

ne dell'antica sapienza italica, la fantasiosa tecnica etimologica, erano i presupposti stessi della «metafisica propria». La battaglia di Vico si svolgeva su due fronti: la teoria dei punti metafisici, «ripurgata dagli alterati rapporti di Aristotele», restituita a Zenone stoico e all'italico Pitagora, doveva fungere da supporto a una filosofia animistica della natura, alternativa sia alla vecchia scolastica aristotelica, sia alla nuova filosofia corpuscolare di Descartes e Gassendi.

Da questo punto di vista il vero significato del richiamo vichiano alla geometria sintetica degli antichi, di solito riferito al platonismo matematico di Paolo Mattia Doria, rientra in un contesto assai più ampio e complesso, che ci si limita qui ad indicare: la numerologia e l'aritmo-geometria caratteristiche della cultura neopitagorica rinascimentale. Ossia una pseudoscienza priva di sviluppo e ispirata, oltre che al *Timeo* di Platone ed ai suoi commentatori, soprattutto al *Commento al primo libro di Euclide* di Proclo. La rivendicazione della geometria come mediazione tra astrazioni matematiche e fisica non è dunque moderna, non ha nulla a che fare con la fisica matematica di Galileo e Newton o con la concezione convenzionalista delle matematiche<sup>21</sup>. Non propone un'alternativa alla geometrizzazione a oltranza del mondo fisico da parte di Descartes, ma si oppone ad essa in nome di una vecchia polemica antiaristotelica che risale ai mistici neopitagorici del II secolo a.C. ed ai loro seguaci del Cinquecento.

### 3. L'influenza di Robert Fludd

Che la filosofia di Vico sia «senza natura», come è stato detto, è solo una mezza verità. Se questa definizione vale entro certi limiti per la *Scienza nuova*, non si deve dimenticare che il complesso disegno giovanile include quello che, secondo le apparenze, si potrebbe definire un *caput mortuum*: la favola cosmogonica ispirata almeno in parte alla dottrina aritmo-logico-pitagorico-cabbalistica di Fludd. La suggestione fluddiana si avverte nella pagina assai oscura della *Autobiografia* che espone la tematica del perduto *Liber physicus*.

Un confronto testuale può dare maggior consistenza all'ipotesi che fonte diretta di Vico sia stato il trattato *De utriusque cosmii histo-*

21. Si veda su questo punto l'informata rassegna di D. Lachterman, *Vico, Doria e la geometria sintetica*, in «Bollettino di studi vichiani», X (1980), pp. 10-35, che si riferisce a Euclide, ma non coglie affatto l'influenza delle *Lezioni sul primo libro di Euclide* di Proclo.

19. *Seconda risposta*, in *Opere*, cit., p. 334.

20. *Ibid.* e *Autobiografia*, cit., p. 45.

ria (1617), parte dell'enciclopedia (incompiuta) in sette trattati che studiosi recenti hanno iniziato a esplorare. Dopo aver esaltato il sapere della «scuola di Pittagora, più profondo di quello che poi cominciò nella medesima Grecia», Vico inizia così il suo riassunto: «E dalla voce *coelum*, che significa egualmente il bolino e 'l gran corpo dell'aria, congetturava non forse gli egizi da cui Pittagora aveva appreso, avessero opinato che l'istrumento, con cui la natura lavora tutto, egli sia il cuneo, e che ciò vollero significare gli egizi con le loro piramidi ...».

Anche se non è facile colmare la lacuna dell'opera perduta, qui si notano a prima vista non poche coincidenze con la descrizione della creazione offerta dal prolisso trattato di Robert Fludd. Il visionario inglese attingeva a piene mani dalla letteratura ermetica, dal sincretismo ficiniano-pichiano, dagli scritti di Reuchlin e di Cornelio Agrippa, insomma dalla tradizione che saldava in un cerchio immaginario il mito egizio e quello pitagorico, la geometria e la matematica, la Kabbalah e il *logos* giovanneo, privilegiando il simbolismo egizio delle piramidi e le speculazioni sulla musica e sulla *harmonia mundi*. La mitologia fluddiana della creazione non è propriamente «gnostica», ma segue la falsariga dell'emanatismo e la dottrina delle arcane proporzioni numerologiche attribuite a Pitagora, riprese nel *Timeo* di Platone e in tutta la successiva esegesi neopitagorica.

Nei primi atti della creazione, il puro spirito creatore discende gerarchicamente dal livello supremo dell'essere a quello infimo della materia, secondo un processo ipostatico inversamente proporzionale alla crescita della materia. Nelle spettacolari incisioni che illustrano i trattati di Fludd, la polarità delle forze cosmiche *in fieri* è rappresentata da una figura geometrica: due triangoli isosceli incastrati l'uno nell'altro con i vertici che si compenetrano, e le basi che si collocano agli estremi della figura<sup>22</sup>. L'immagine si ripete in una varietà di modi nei vari trattati. Le didascalie e i commenti precisano che si tratta di *piramidi* variamente disposte, con le loro proporzioni, non soltanto a rappresentare la compenetrazione tra spirito e materia, ma a sor-

22. R.A. de Fluctibus, *Utriusque cosmi... historia*, de Bry, Oppenheim 1617, t. I, p. 89. È assai verosimile che Fludd abbia tratto la sua figura simbolica bipiramidale dal *De docta ignorantia* di Niccolò Cusano, seguace della tradizione aritmo-geometrica pitagorizzante e platonica. La letteratura critica su Fludd è cresciuta negli anni recenti; si veda soprattutto la prima opera organica su di lui scritta da W.H. Huffmann, *Robert Fludd and the end of the Renaissance*, London-New York 1988; e la scelta antologica essenziale, tradotta in italiano da S. Parigi, in *La magia naturale nel Rinascimento*, introd. di Paolo Rossi, Sirena UTET, Torino 1989, pp. 101-34.

reggere le gerarchie ontologiche delle regioni del macrocosmo, e le rispettive corrispondenze armoniche con il microcosmo. In breve, nel duplice cosmo fluddiano, le piramidi hanno un ruolo centrale: esse formano la comune struttura geometrica e metafisica sulla quale da un lato si eleva il vasto universo che circonda la Terra (secondo uno schema ancora geocentrico e tolemaico); d'altro lato si regge il microcosmo dell'essere umano.

Quando parla di «piramidi egizie» e di «cunei», Vico allude con ogni probabilità proprio alle incisioni che adornano l'*Utriusque cosmi historia* e alle didascalie che ne illustrano le proprietà geometrico-ontologiche. Ancora, immaginando la similitudine del «bolino dell'aria», Vico sostiene che «la mano che muova questo istrumento sia l'etere, la cui mente fu da tutti creduta Giove». Seguono alcune etimologie di tipo animistico e una metafora sessuale: «i latini l'aria dissero anima, come principio onde l'universo abbia il moto e la vita, sopra cui, come femmina, operi come maschio l'etere, che, insinuato nell'animale, da' latini fu detto *animus*... e che il pensiero o mente sia agli uomini mandato da Giove, che è la mente dell'etere».

Nella cosmogonia di Fludd la medesima metafora sessuale, di evidente origine ermetica, ricorre più volte, ad esempio in questa sintesi delle sue argomentazioni: «Manifestum est coelum aetherem huius mundi materialis partem esse masculinam, et naturam agentem, generantem, ac multiplicantem quia magis calidum est, virile et de coeli empyrei calore magis participans; partem vero infimam elementarem, quae grossior et frigidior est, quasi foeminam esse, mundique portionem magis passivam; cuius matrix est ipsa terra, in qua, et ex qua omnes creaturae transitoriae formantur. Coelum igitur hoc super partes elementares passim vehitur et movetur, ut more animalium cum inferioribus tamquam cum foeminam suarum seu passivo conjugii possit et coire»<sup>23</sup>.

Fludd usa correntemente il *tòpos* di Giove come metafora sotto la quale i *prisci philosophi*, d'accordo con i platonici e i pitagorici, designano l'*anima mundi*: «spiritum hunc divinum animam mundi vocant; hi loquem esse dixerunt ...»<sup>24</sup>. In altri passi i misteri della creazione sono ricercati nelle molteplici metafore che esprimono il nome di Dio, sia nell'Antico Testamento che in Orfeo, Zoroastro, Eraclito,

23. *De utriusque cosmi*, cit., p. 169; cf. *Philosophia moysaica*, Rammazen, Gouda 1638, fol. 77 b: «Ita ut coelum aestimetur ab omnibus philosophos esse mas, et elementum sublunare foemina, cuius matrix est terra et aqua, nam terra et aqua recipiunt influentias quasi masculi spermata, utque ita omnes generationes in terra et aqua fiunt».

24. *Ibid.*, fol. 80.

nei platonici, nei pitagorici: «Hos Deos omnes ad unum reducebant Iovem; per quod planissime significaverunt omnes caloris, claritatis, vitae, formarumque essentialium rivulos ab unico fonte lucido supernaturali promanare ...»<sup>25</sup>. E nella *Philosophia moysaica* il tema ritorna, equiparando l'apparente politeismo dei filosofi pagani al monoteismo mosaico: «Democritus, Orpheus, cum Pythagoricis asseveraverunt, omnia esse Diis plena, at omnes hos deos ad unicum summum Iovem referunt»<sup>26</sup>.

Nella sua autorevole *Entwicklungsgeschichte* vichiana Badaloni ha insistito sul tema di Giove come metafora dell'etere-mente. Il verso virgiliano *Jovis omnia plena* (Buc., III, 60) funge, nella sua elegante analisi, come filo conduttore di una tesi interpretativa che ricostruisce la preistoria della ragione come *facere*, o prassi umana, ripercorrendo un gran numero di testi provenienti dall'ambiente empirista degli Inveiganti, fino a raggiungere in Vico il suo punto più alto. Commentando i numerosi passi della *Scienza nuova prima* in cui ricorre la metafora di Giove, «la formula del *Jovis omnia plena* — dice Badaloni — vale per tutte le epoche dell'umanità. Per l'epoca ultima, essa vale per l'aspetto di razionalità, per cui tutti gli uomini sono inseriti nel regno della coscienza; e vale anche per l'aspetto fisico, per cui si intende che la natura è ordinata secondo leggi ... Nell'epoca della ragione tutta spiegata Giove è insieme una mente che genera la coscienza razionale degli uomini, ed un etere che penetra e muove tutto»<sup>27</sup>.

La vicenda narrata da Badaloni si fonda su una documentazione molto ampia ed ha una sua innegabile coerenza. Ma che dire se alla origine di tale vicenda, scavando tra le citazioni tacite di Vico, capita di ritrovare la metafora «gioviale» nella cosmogonia ermetizzante di Fludd? Si dirà che è un *tòpos* corrente. Ma su questo punto cruciale Fludd, scrittore tutt'altro che galileiano ed empirista, non fu forse uno degli «auttori» segreti di Vico?

Se è così — e gli indizi sembrano convincenti — si potrebbero porre altre domande. Perché Vico tacque sempre il nome di Fludd, e sopresse il proprio *Liber physicus*, ma senza rinunciare a esporne il contenuto nell'autobiografia in forma tanto criptica da rendere l'enigma quasi impenetrabile? Il suo silenzio fu dettato da un'autocensura puramente prudenziale? Oppure ebbe presenti le dure repliche polemiche che la cosmogonia mistica di Fludd aveva suscitato in uomini come

25. *De utriusque cosmi*, cit., t. I, p. 48.

26. *Philosophia Moysaica*, cit., fol. 79 a.

27. *Introduzione a Vico*, cit., pp. 377-78 e *passim*.

Keplero, Mersenne, Gassendi, con tutte le implicazioni che comportarono? Quello scontro epocale aveva fatto precipitare il dissidio latente tra due concezioni opposte della fisica (e dell'uso della matematica in fisica), e aveva approfondito in modo ormai irreparabile il conflitto tra mentalità scientifica e mentalità magica, filosofia corpuscolare e animismo, facendo crollare l'edifizio visionario di Fludd, frutto tardivo della rinascenza<sup>28</sup>.

Probabilmente verso il 1725 Vico sentì che la cosmogonia di Fludd, con tutte le sue premesse «egizie» e «pitagoriche», era perdente. Nella *Scienza nuova prima* riprese e modulò l'immagine pregnante *Jovis omnia plena*, ma non certo in senso panteistico. Anzi, il simbolismo della divinità olimpica e pagana è una conferma — come in Fludd, emulo dei cabbalisti cristiani — dell'immagine monoteista e cristiana della provvidenza. Quando poi nella prima *Scienza nuova* prese le distanze dal mito della *antiquissima italorum sapientia*, fece autocritica anche riguardo all'esegesi iniziatica del *Cratilo*, «del quale — ammise — ci siamo con error dilettrati»<sup>29</sup>.

#### 4. Vico e gli etruschi

La sapienza egiziana — si legge nel proemio del *De antiquissima* — fu trasmessa ai latini dalla coltissima nazione etrusca. Riguardo all'Etruria e al sapere etrusco Vico ripete luoghi comuni tradizionali attinti a Vitruvio, Plinio, Livio, Plutarco, Dionigi di Alicarnasso: la superiorità dell'ordine architettonico, i magnifici rituali, l'eccellenza della religione e della teologia civile, donde proviene in sostanza l'*interior doctrina* celata nelle locuzioni latine. Curiosamente, tuttavia, queste asserzioni del proemio non trovano alcun riscontro nel testo del *De antiquissima*.

È noto che Bernardo Trevisano, al quale è attribuita l'anonima recensione apparsa sul «Giornale de' Letterati», espresse il suo dissenso dal metodo usato da Vico:

Volendosi ricercare qual fosse la filosofia antichissima dell'Italia, e' non era da rintracciarla tra l'origini e i significati de' latini vocaboli, la qual via è incertissima e soggetta a mille contese; ma egli era da procacciarsela in ri-

28. Circa il significato di quelle polemiche si veda ora W.H. Huffman, *op. cit.*, pp. 53-63, che tiene conto di tutti gli studi precedenti.

29. *Scienza nuova prima*, cit., p. 184.

vangando e dissotterrando, per quanto si può, i monumenti più antichi della vecchia Etruria, onde i romani ricevettero le prime leggi spettanti sì al governo civile della sua repubblica, sì a' riti sacri della sua religione. Ovvero almeno egli era da ricercare quali fossero i principi di quella filosofia, cui dalla Ionia traslatò Pittagora nell'Italia e perciò fu detta «filosofia italica»...<sup>30</sup>.

Lo spostamento d'accento dal terreno incerto delle etimologie all'esame delle iscrizioni e delle fonti letterarie dimostra che il recensore non condivide lo sfondo platonizzante del *Cratilo* né le tecniche dell'esegesi cabalistica, ma si muove nell'ottica dell'antiquaria razionalista. Infatti, in Italia e in Europa, le congetture sui rapporti tra etruschi e pitagorismo, sulla personalità storica di Pitagora e sulla «scuola italica» erano correnti da oltre un secolo tra i curiosi di etruscheria e gli studiosi delle fonti greche, eruditi, archeologi, filologi. Gli accenni presenti nel *De antiquissima* mostrano che Vico aveva in qualche modo presenti quelle congetture; ma non raccolse la sfida di Trevisano né entrò nei dettagli. Si limitò a replicare che tutt'altro era il suo intento. Insistè sull'ipotesi che i pitagorici, pur essendo greci, avessero importato la loro sapienza iniziatica non dalla Grecia, ma da «lettere molto più antiche delle greche»; ossia dal patrimonio di un sapere atavico diffuso nella penisola, del quale la testimonianza più concreta è il tempio etrusco o tuscanico descritto da Vitruvio. Dopo una puntigliosa difesa della sua metafisica e delle sue etimologie, Vico riafferma la «forte conghiettura», anzi la «ferma opinione», che l'iniziazione dei latini venisse, tramite non i greci ma gli etruschi, direttamente dall'Egitto – la patria di Ermete e dell'occultismo – «quando nell'Egitto fioriva quel grandissimo imperio ... Verisimile, anzi necessaria cosa, egli è che gli egizi, signoreggiando tutto il mare interno, facilmente per le sue riviere avessero dedotto colonie e così portato in Toscana la loro filosofia»<sup>31</sup>. Allude, a sostegno della propria tesi, al mito platonico di Atlantide del *Timeo*: «Come dicesi di Platone in Egitto, Pittagora in Italia a cotal fine portatosi, qui avendo apparato l'italiana filosofia e riuscivoli dottissimo, li fosse piaciuto fermarsi nella Magna Grecia, in Cotrone, ed ivi fondar la sua scuola»<sup>32</sup>. La sapienza egizia fu «molto innanzi portata da Toscana in Magna Grecia e, prima che in Magna Grecia, nel Lazio». Riassunta «la condotta dell'opera», Vico ricapitola la genealogia dell'antica sapienza, dagli

30. Vico stesso cita questo passo del recensore in «Seconda risposta», *Opere*, cit., p. 332.

31. *Ibid.*, p. 333.

32. *Ibid.*, p. 334.

egizi al potente regno dei toscani ai romani, che dai loro vicini furono iniziati non solo all'ordine architettonico e all'arte militare, ma soprattutto ereditarono l'arcana metafisica celata nella lingua e la «religione più tragica... l'arcana della religione che non fa di leggieri scovirsi». Egizia, ossia ermetica, è dunque l'origine delle locuzioni latine e dei «pochi ed oscurissimi dogmi di Pittagora»<sup>33</sup>.

Come si può vedere, nella *Seconda risposta* il filosofo napoletano riunifica i due filoni del mito pitagorico, l'etrusco e il magnogreco, da sempre compresenti nelle fonti greco-latine (p. es. Aristosseno, Porfirio, Cicerone, Ovidio, Plinio, Plutarco, Dionigi di Alicarnasso). Tuttavia prende posizione in modo più o meno implicito rispetto alla filologia critica anglo-olandese del secolo XVII: tiene ferma l'origine greca di Pitagora; rinuncia alla variante del mito che ne faceva un oriundo «tirreno». Comunque, da parte sua, affermare l'esclusiva influenza degli etruschi sulla «setta italica», il primato cronologico e l'autonomia dottrinale dei pitagorici rispetto alla filosofia greca, era dar prova di una *pietas* patriottica da sempre diffusa nella penisola, ma ormai contraddetta dalle ricerche filologiche degli eruditi razionalisti dell'Europa protestante.

Nel 1710 Vico utilizzò dunque a suo modo e adattò alle formule della «metafisica propria» il mito della sapienza italica; ma fece parte a sé nella disputa sulle origini degli etruschi e degli italici che s'intrecciava al di qua e al di là delle Alpi. Nel *Diritto universale* e nella *Sinopsi* (1721) i primati dei «toscani» rispetto ai greci e il loro influsso sui romani sono nuovamente elencati con puntiglio<sup>34</sup>.

Dopo la svolta del 1725 il tema etrusco scompare invece dall'orizzonte vichiano. Nell'autobiografia e nelle tre redazioni della *Scienza nuova* (1725, 1730, 1744) gli etruschi sono menzionati soltanto sporadicamente. Vico aveva recuperato le cronologie bibliche ed esorcizzato le sterminate antichità della storia pagana<sup>35</sup>. Tutto intento a meditare sulla storia delle più remote origini umane, rimase estraneo al *revival* settecentesco della discussione sulle origini etrusche. Nella *Scienza nuova* il tema della *prisca sapientia* razionale fu sostituito dalla teoria degli universali fantastici, del mito e della poesia primitiva. Così ai suoi occhi anche la figura favolosa di Pitagora – come quelle di Ermete – si trasformò in un simbolo, in un «poeta teologo», e i

33. *Ibid.*, p. 335.

34. *Il diritto universale*, a cura di F. Nicolini, Bari 1927, 3 vol.; I, 7 e II, 396-98.

35. Cf. Paolo Rossi, «Il rifiuto delle sterminate antichità», in *Le sterminate antichità*, Pisa 1969, pp. 134-64.

viaggi di cui parlano le *Vite pitagoriche* apparvero finzioni e imposture. Vico non s'interessò più delle congetture sul pitagorismo italo-etrusco, che ripresero vigore con l'etruscheria settecentesca dopo la pubblicazione, a cura di Filippo Buonarroti, del *De Etruria regali* dell'erudito scozzese Thomas Dempster (1726). Attorno a questa massiccia compilazione, composta quasi un secolo innanzi su commissione di Cosimo II dei Medici e rimasta inedita per oltre ottant'anni, si annodarono negli anni Trenta vivaci discussioni tra antiquari come Scipione Maffei, Anton Francesco Gori, gli accademici di Cortona e altri eruditi toscani<sup>36</sup>, nessuno dei quali fa menzione del *De antiquissima*. La rarissima edizione del *Liber metaphysicus*, lasciato cadere nell'oblio ma non ripudiato dal suo autore, sarebbe riaffiorata soltanto alla fine del secolo grazie a Vincenzo Cuoco, che sulle elucubrazioni antiquarie del primo Vico avrebbe fondato il suo romanzo utopistico, pitagorico, platonico e patriottico sull'antica sapienza degli italiani.

36. L'autorità sull'antiquaria etrusca settecentesca è M. Cristofani, *La scoperta degli etruschi. Archeologia e antiquaria nel '700*, C.N.R., Roma 1983, dove Vico a buon diritto non figura. Per l'etruscheria cinquecentesca, della quale Vico ebbe certamente qualche eco, si veda l'esauriente ricerca di G. Cipriani, *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino*, Olschki, Firenze 1980.

## NOTE E DISCUSSIONI

### «EXPURGATIO IMPOSSIBILIS»: FILOSOFIA E RELIGIONE IN TELESIO

di Roberto Bondi

#### 1. La lettera di Telesio al cardinale Flavio Orsini del 1570

Nel proemio all'edizione definitiva del *De rerum natura*, Telesio, con parole divenute giustamente famose, affermava la netta subordinazione dell'indagine filosofica alla fede:

Affermiamo e dichiariamo fermamente che se qualcosa di ciò che abbiamo sostenuto non dovesse concordare con le Sacre Scritture o con le verità della Chiesa cattolica non deve essere mantenuto, anzi deve essere totalmente rifiutato. Ad esse, infatti, bisogna posporre non solo qualsiasi ragionamento umano, ma anche il senso stesso; se con esse non concorda, persino il senso deve essere assolutamente rinnegato<sup>1</sup>.

La critica ha discusso a lungo su questa dichiarazione. Convincente è la tesi di Eugenio Garin secondo la quale Telesio obbedirebbe a un'«esigenza di umile sottomissione»<sup>2</sup>. Non è invece convincente la tesi di Luigi De Fran-

1. B. Telesii *De rerum natura iuxta propria principia libri IX*, apud Horatium Salviolum, Neapoli 1587, p. 2: «Nec tamen (si quid eorum, quae nobis posita sunt, sacris litteris, Catholicae Ecclesiae decretis non cohaereat) tenendum id, quin penitus reiiciendum asseveramus, contendimusque. Neque enim humana modo ratio quaevis, sed ipse etiam sensus illis posthabendus, et si illis non congruat, abnegandus omnino, et ipse etiam est sensus». La terza edizione del *De rerum natura* risale al 1586, ma vi sono alcuni esemplari che recano la data 1587; tra questi quello che si è adoperato nel presente studio, indicato da qui in avanti con DRN9.

2. E. Garin, *Postilla telesiana* [1957], in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961, p. 447. In questo scritto, che è ancora fondamentale nel panorama degli studi telesiani, Garin sottolineava la «freschezza impetuosa che fa del *de rerum natura* del '65 forse il capolavoro di Telesio», e evidenziava la presenza, nelle edizioni successive, di «devote precisazioni».